

فقه التكليف الديمقراطي

دراسة نقدية لكتاب

"الأزمة الدستورية في الحضارة الإسلامية: من الفتنة الكبرى إلى الربيع العربي"

دكتور/ هشام مشالي

المحتويات

2	مقدمة
6	الفصل الأول: الحضارة والرسالة
7	1- اختصاص المضمون الحضاري
9	2- اختصاص المجال الحضاري
13	3- اختصاص الاتصال الحضاري
20	4- اختصاص الغاية الحضارية (الرسالة)
26	الفصل الثاني: الكتاب والميزان
27	1- تجريد الميزان وتوحيد المعيار
33	2- صراع المرجعية
39	3- مغالطات المسائل والدلائل
47	الفصل الثالث: السيادة والأمة
48	1- معركة السيادة ونبد الوثنية السياسية
52	2- إسلامية الدولة بين انتقاص الإرادة الشعبية ونقض الإرادة الشرعية
56	3- حرب المصطلحات والتلاعب بالألفاظ
61	الفصل الرابع: الرشد والمعاصرة
62	1- الحكم الرشيد بين الاجتهاد الشرعي الواجب وسلطة التأويل المدعاة
65	2- رئاسة الدولة من الأمير العالم إلى السياسي الكافر
71	3- استبداد دولة الجغرافيا المعاصرة وفقه التكيف الديمقراطي
76	الفصل الخامس: الاستضعاف والتدافع
77	1- من فقه الاضطراب إلى سراب الأفكار
78	2- السذاجة السياسية المعاصرة
80	3- دليل المستعر لتفهم الثورات
83	خاتمة

مقدمة

الحمد لله، والصلاة والسلام على رسول الله، وبعد:

فهذه دراسة نقدية لكتاب "الأزمة الدستورية في الحضارة الإسلامية: من الفتنة الكبرى إلى الربيع العربي" لكتابه محمد المختار الشنقيطي، والذي أراد به أن يكون "جسرا بين الثقافة الإسلامية، والفكر الإنساني عموما، وبينها وبين الفكر الديمقراطي الغربي خصوصا"⁽¹⁾.

والذي قدم له الشيخ راشد الغنوشي بقوله: "لقد جال بنا هذا العمل الجاد في أعماق مدونات الفكر السياسي قديما وحديثا، وذلك من اجل أن يجيب- في تقديرنا- عن السؤال الكبير: سؤال النهضة الذي أقض مضاجع المصلحين المسلمين، منذ أن تنبهوا إلى ما هم فيه من ظلام، وما يترتب بهم من أخطاء أعم مجاورة قد نهضت"⁽²⁾.

والإجابة عن سؤال النهضة الكبير اختلفت فيه المناهج، ولم يكد الخلاف يخرج عن اتجاهات ثلاثة، كما قال محمد محمد حسين: "وكل الأقطار العربية قد شغل بالبحث والمناظرة حول أمثل الطرق والأساليب للنهوض واستعادة القوة والتخلص من أسباب الضعف وآثاره، ولم يكد الخلاف فيها جميعا يخرج عن اتجاهات ثلاثة: اتجاه يدعو إلى العودة لينابيع الإسلام الأولى، واتجاه آخر يدعو لاحتذاء الغرب وتتبع خطاه، واتجاه ثالث يدعو إلى إسلامية متطور يفسر فيها الإسلام تفسيرا يطابق الحضارة الغربية، ويرد أنماطها وتقاليدها"⁽³⁾.

ولم يكن الشنقيطي من الصنف الثاني -الذي يمثلها العلمانيون في بلادنا- المولعين بالاعتداء بالغالب، في سائر الأحوال والعوائد، المعتقدين الكمال فيمن غلب بما وقر عندهم من تعظيمه، على وصف ابن خلدون. ولكنه كان -في تقديرنا- من الصنف الثالث، الذي انبهر بالغالب، وغالط حين ظن أن الأنقياء والقهر لم يكن لغلب طبعي، إنما هو لكمال الغالب، واستحقاقه لذلك، واطمأنت بذلك نفسه، فعن تلك النفس يقول ابن خلدون: "فإذا غالطت بذلك، واتصل لها اعتقادا، فانتحلت جميع مذاهب الغالب وتشبهت له"⁽⁴⁾.

(1) الأزمة الدستورية ص 45.

(2) السابق ص 14.

(3) الاتجاهات الوطنية في الأدب المعاصر (1/6).

(4) المقدمة (1/283).

وللأسف، ففي تمويه هذا الصنف بالعبارات الإسلامية عن المذاهب الغربية، وبالمصطلحات الغربية القاصرة عن المفاهيم الإسلامية، ما قد يغر بعض شبابنا ممن لا يمتلكون التأصيل الشرعي والرسوخ الفكري الكافي لكشف زيف الأفكار، وتمويه العبارات، ومغالطات الاستدلال.

ويأتي طرح الشنقيطي في كتابه على النقيض من الطرح الذي أثار ولا يزال - جدلاً واسعاً، والذي قدمه وائل حلاق في كتابه " الدولة المستحيلة: الإسلام والسياسة ومأزق الحداثة الأخلاقي"، والذي خلص فيه إلى "استحالة نشوء دولة قومية على النظام الإسلامي للسيادة الإلهية"⁽¹⁾، بعد مقارنة بين نظام الحكم الإسلامي المؤسس على سيادة الشريعة الإلهية ذات المركزية الأخلاقية، وبين الدولة القومية الحديثة كمنتج غربي، له نظريته السياسية الخاصة، التي تتناقض مع الإسلام، حيث لا اعتراف بسيادة الشريعة، ولا بمركزية الأخلاق.

وما يراه حلاق مستحيلاً يراه الشنقيطي ممكناً، فهو يشير بدولة ديمقراطية معاصرة ذات مرجعية أخلاقية وقانونية إسلامية، ولا يرى أن غيرها إلا ضرباً من المستحيل، فقد أكد مراراً على: "إن الدولة العلمانية مستحيلة إسلامياً، وإن الدولة السلفية مستحيلة إنسانياً"⁽²⁾.

والدولة العلمانية هي التي ترفض المرجعية الإسلامية، ومع ذلك يسميها الشنقيطي "دولة عقل ومصلحة"، إذا اعتمدت الديمقراطية - التي يستعملها كمرادف للشورى - في بناء السلطة؛ يقول: "إذا غاب شرط المرجعية ووجد شرط الشورى في بناء السلطة فهي دولة عقل ومصلحة، لكن لا يمكن اعتبار نظامها السياسي نظاماً إسلامياً لغياب شرط المرجعية"⁽³⁾.

أما الدولة السلفية عند الشنقيطي، فتحتاج لبعض الشرح، فهي "التي تسعى الظن بالديمقراطية"⁽⁴⁾ وترفض "استعمال لفظ الديمقراطية مرادفاً أو بديلاً لمفظة الشورى"⁽⁵⁾ وتعاني من "تشبث مرضى بالهوية"⁽⁶⁾، ولا تدرك "حاجة المسلمين إلى الثقافة الغربية والتجربة الغربية

(1) "الدولة المستحيلة" ص 71.

(2) "الأزمة الدستورية" ص 516.

(3) السابق ص 530.

(4) السابق ص 520.

(5) السابق ص 515.

(6) السابق ص 515.

المعاصرة"⁽¹⁾، وتحاكم الواقع اليوم إلى صورة" تاريخية ومفاهيمات فقهية"⁽²⁾ وهي التي "تعد الناس بعودة الخلاف لكنها لا تملك أفقا أخلاقيا أو فكريا يتجاوز التجربة السلطانية في تاريخ المسلمين"⁽³⁾.

فالشنقيطي يجزم بأن أي سعى لإخراج الحضارة الإسلامية من أزمته الدستورية لا بد: "أن يكون منسجما مع منطق الدولة المعاصرة لا خارجا عنها أو عليها، وهذا يستلزم ألا يكون حلا سلفيا مستأسرا للصورة التاريخية المستمر من الإمبراطوريات الإسلامية الغابرة"⁽⁴⁾.

وبعبارة أخرى "يستلزم الخروج من طرق الفقه السياسي الموروث في مجال المساواة السياسية... لقد نشأ الفقه السياسي الإسلامي القديم مطبوعا بطابعين يحسن فهمهما، أولهما: انه ينتمي إلى عالم الإمبراطوريات لا عالم الدول.

وثانيهما: أن العقد الاجتماعي الذي أسست عليه الإمبراطوريات الإسلامية - شأنها شأن كل الإمبراطوريات - هو قانون الفخ وأخوة المعتقد، لا قانون المساواة بين مواطنين أحرار، كما هو الحال في الديمقراطيات المعاصرة.. [وهذا]... لم يعد مناسبا أخلاقيا، ولا ممكنا عمليا في العصر الحديث... فالدول المعاصرة لا تتأسس على الاشتراك في الدين أو العرق، بل على أساس الجغرافيا"⁽⁵⁾.

وإذا كان الفقه السياسي الإسلامي الموروث هو مضمون الدولة السلفية المستحيلة، عند الشنقيطي، لم يكن هو مقصودة من المرجعية الإسلامية، فضرط المرجعية عنده: "لا يعي مجال ثقة فائضة بالموروث الفقهي المنطبعة بطابع القرون الخوالي الممتزج بأعراف الماضيين من الأقوام المسلمين، بل نحن نرى انه من غير اجتهاد جديد وثاب غير هباب، وفقه جديد تتفاعل من تحديا الحياة المعاصرة، فسيظل الصراع على المرجعية الإسلامية مفتوحا دون طائل... يقتضى هذا الاجتهاد الجديد التحرر من سلطة الأجداد، بقدر ما تقتضي من التحرر من سلطة الاستبداد"⁽⁶⁾.

(1) السابق ص 514.

(2) السابق ص 513.

(3) السابق ص 513.

(4) السابق ص 25.

(5) "الأزمة الدستورية" ص 550 554.

(6) السابق ص 542، 543.

وتجدر الإشارة إلى أن الشنقيطي يرفض تبني الديمقراطية الغربية المعاصرة كاختيار مرحلي اضطراري، بل يدعو إلى "تملك الثقافة المعاصرة، لا مجرد استعادتها فقط.

إذ يميل بعض المسلمين إلى التعامل مع الثقافة الدستورية المعاصرة تعاملًا ذرائعياً محضاً، فهم يتبنون الديمقراطية عملياً ويرفضونها نظرياً، أو يقفون منها موقف الحياد الأخلاقي في أحسن الأحوال. وهذا الموقف لا يخدم إخراج الحضارة الإسلامية من أزمتها الدستورية⁽¹⁾.

ويهاجم الشنقيطي من ينتقد الديمقراطية والحداثة العربية، التي يعدّها الدوّاء الشافي، الذي يجب أن نتجرعه غير ملتفتين لآثاره الجانبية! ومن ينتقدّها فتهمّة السلفية له بالمرصاد، ولو كان علماً أن نصرانياً مثل حلاق، يقول الشنقيطي: "والطريف أن حلاق - في عديمته هذه - ينتقد الدولة الحديثة بنبرة المسلم السلفي الذي يجعل حكم الشعب نقيضاً لحكم الله... لقد جمع حلاق حصاد ما انتقد به الغربيون العرب، ونفق منه حكماً عاماً بفشل الحداثة الغربية، وهذا ظلم للتجربة الغربية؛ لأنه محاكمها لها بهوامش على متنها لا تمثلها تمثيلاً حقيقياً، وهو يشبه محاكمة الدوّاء بآثاره الجانبية، لا بمفعوله الشافي"⁽²⁾.

ولقد دلل الشنقيطي على إمكان دولته الإسلامية القومية الغربية المعاصرة - المستحيلة عند حلاق - بكتابه ذي الفصول الستة من خلال سبع ثنائيات عدّها جوهر المعضلة السياسية الإسلامية، وهي: القيم والإجراءات، والوحدة والشرعية، والفوضى والطغيان، والذات والآخر، والفتنة والثورة، والدين والدولة، والإمبراطورية والدولة. تناقشها هذه الدراسة النقدية من خلال خمس ثنائيات، تمثل - في تقديرنا - جوهر حل المعضلة المفترضة، وهي:

الحضارة والرسالة، والكتاب والميزان، والسيادة والأمة، والرشد والمعاصرة، والاستضعاف والتدافع، أفردنا لكل منها فصلاً.

سائلين الله الإخلاص والقبول وعموم النفع، معتردين عما يقع من خشونة اللفظ عن تدافع الفكر، فإن المؤمن للمؤمن كاليدين، تغسل إحداها الأخرى، وقد لا ينقلع الوسخ إلا بنوع من الخشونة، لكن ذلك يوجب من النظافة والنعومة ما تحمد معه ذلك التخشين⁽³⁾.

(1) السابق ص 550.

(2) "الأزمة الدستورية" ص 500.

(3) "مجموع الفتاوى" لابن تيمية (28/53).

الفصل الأول: الحضارة والرسالة

كثيرا ما يستعمل الشنقيطي المصطلحات ذات الحضور الكبير، ولكن بمفهوم ضيق يهدد كثيرا من قيمتها، ومن ذلك مصطلح "الحضارة الإسلامية"، فقد صدره في عنوان كتابه، ولكنه لم يوضح عن المراد به إلا قبيل انقضاء المائة صفحة الأولى، فقال: "إن مصطلح الحضارة الإسلامية المستخدمة في هذا الكتاب ليس مفهوما ثقافيا، بل هو مفهوم مستمد من التاريخ السياسي والجغرافيا السياسية، والمقصود بـ"الحضارة" هنا مجموعة دول تجمعها رابطة ثقافية، وتتمحور حول مركز، على نحو ما استعمل صامويل هنتنغتون هذا المصطلح في كتابه الشهير: صراع الحضارات"⁽¹⁾.

وإذا جاز لصمويل هنتنغتون استعمال هذا المصطلح بهذا المفهوم لمناسبته موضوع كتابه، فالأمر مختلف هنا، أركان ينبغي أن يكون مختلفا، إذ كيف لكتاب يتناول الأزمة الدستورية بمعنى "المفارقة بين المبدأ السياسي الإسلامي، والواقع التاريخي الذي عاشه المسلمون سياسيا"⁽²⁾، والمعبر عنه ثنائية القيم والإجراءات، ألا يعكس المفهوم الحضاري للإسلام.. المفارق لغيره من الحضارات.. الذي اشتمل على ملك القيم السياسية، والتي كانت موضوع القسم الأول من الكتاب، بفصليه الأول والثاني.

إن المتأمل فيما كتبه هنتنغتون عن الحضارات المتصارعة، ليرى كيف أن الجغرافيا أسرتها، والأعراق قيدتها، فانتسبت كل الحضارات إليهما، إلا الإسلام كان هو الدين الذي عُرِّت به الحضارة وانتسبت إليه، متعاليا عن أواصر العرق وحدود الجغرافيا. وعلى الرغم من أن الإسلام وحده - افتقد دولة المركز - تحت وطأة الاحتلال الأجنبي فلم تخرج حضارته من حلبة الصراع؛ لما لها من خصائص جديرة تسليط الضوء عليها. ولكن الشنقيطي أغفل الحديث عن خصائص الحضارة الإسلامية، واقتصر على أن أمر نهضتها وحل أزمتها مرهون بـ "تفعيل ما تحتزنه من إمكان معطل هو السبيل الوحيد أمام المسلمين اليوم لتحقيق المصالحة مع الذات ومع بقية البشرية، ويتوقف هذا الأمر على شرطين، أولهما: تخلص الثقافة السياسية الإسلامية من هواجس الخوف من الفتنة الذي تحكم فيها عبر القرون، وتبنيها مبدأ الثورة على الظلم السياسي،

(1) "الأزمة الدستورية" ص 85.

(2) السابق ص 17.

والثاني ترجمة القيم السياسي الإسلامية إلى إجراءات دستورية تستجيب لمقتضيات الوحي الإسلامي وطبيعة الدولة العقارية المعاصرة⁽¹⁾.

وشتان بين الاختصاص الحضاري الثابت - في أزمنة الاستضعاف والتمكين على السواء - وبين الإمكان الحضاري المعطل، ولن يتم الخروج من الأزمنة إلا باستجلاء مواطن القوة، لمداواة أوجه القصور والضعف. وبيان أهم أوجه الاختصاص الحضاري لأمتنا الإسلامية، واتخاذها منطلقاً لتبديد أوهام الشنقيطي، هو موضوع هذا الفصل من دراستنا.

1- اختصاص المضمون الحضاري

إن الحضارة الإسلامية قد تتخذ أشكالاً متعددة في تركيبها المادي، وهيكلها الإداري، لكن الأصول المنهجية - سواء القيم والمبادئ أو النظم والتشريعات العامة - ثابتة وكاملة، قد استوعبت ما قبلها بمرونتها، وأسست لمستقبلها بشمولها، لا لشيء إلا لأنها اتخذت الإسلام مضموناً حضارياً لها. فهل نحتاج بعد الإسلام إلى شواهد لصحة تلك الأصول من حضارات غربية مصنوعة؟!

وهل بعد العروة الوثقى نستمسك بعرى وضعية منحلة؟!

بل إن ما تم رصده من خير في تلك الحضارات الوضعية المصنوعة، هو من بقايا رسالات السماء، وآثار النبوات، الموافق للفطر السليمة، والعقول الصحيحة. ولم يغيب ذلك عن مؤرخ الحضارات تويني حين قال: "كانت الأديان بمثابة بقعات - أي أوعية - لجميع الحضارات، كما أن البقايا المتحجرة التي لا تزال قائمة من تلك الحضارات البائدة، قد ظلت محفوظة في لحاء ديني"⁽²⁾ وهو ما عبر عنه الباحث إبراهيم السكران بقوله: "ذلك أنه خلال التاريخ كان النهر الخالد هو النبوات، وكانت الثقافات هي الضفاف والشواطئ والأحراش"⁽³⁾.

أضف إلى ذلك، "أن النظرية السياسية لكل حضارة لم تتكون إلا بعد فترة زمنية طويلة، وقطع أشواطاً تاريخية عبر حياة الأمة، بل إن هناك أمماً لم تتكون نظرتها إلا في أواخرها عمرها،

(1) السابق ص 37، 38.

(2) "مختصر دراسة التاريخ" (3/153).

(3) "التأويل الحدائي للتراث" ص 173.

الأخر الذي يختلف تماما في حضارة الأمة الإسلامية، التي تكونت نظريتها السياسية في حياة مؤسسها الأول سيدنا محمد ﷺ⁽¹⁾.

ولم ينكر الشنقيطي بالطبع مطلق الخصوصية الإسلامية، بل اعترف بها ولكن على المستوى الأخلاقي، وفي سياق الثلاثي مع الديمقراطية، واستنادا لمعيارية العقل الغربي، مع البراءة من هوس الخصوصية السلفي، فقال:

"أن عين الدارس البصير لا تخطئ تلافيا واسعا بين القيم السياسية الكبرى التي جاء بها الإسلام والقيم الديمقراطية التي توصل إليها العقل الغربي خلال القرون الثلاثة الماضية، ثم اتبعته فيها أغلب شعوب الأرض اليوم، ورغم كل الهوس بالخصوصية لدى بعض المسلمين المعاصرين - خصوصا ذوى المنزع السلفي منهم - فإن هذا التلاقي لا يمكن إنكاره، وهو - في تقديرنا - معجزة من معجزات الإسلام الأخلاقية، إذا أن النص الإسلامي قدم في موضوع السياسة - منذ أربعة عشر قرنا - إجابات سهلة وقرينة وواضحة على أسئلة صعبة وبعيدة ومعقدة، طالما صارت معها خيرة العقول البشرية منذ عهد سقراط إلى اليوم، فلم تتوصل فيها إلى أجوبة معقولة إلا في العصور الحديثة"⁽²⁾.

والحقيقة أن الإعجاز لا تقتصر على القيم والأخلاقيات، بل يمتد إلى النظم والتشريعات، ولكن هل لنا أن نتساءل على أي شيء تدل هذه المعجزة؟ والجواب: إنها تدل على المصدر الإلهي لهذا المضمون الحضاري، المتمثل في شريعة اختصت بها الأمة الإسلامية، قال تعالى: ﴿لِكُلِّ جَعَلْنَا مِنْكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجًا﴾ [المائدة: 48]، ونسبها الله لنفسه، فقال: ﴿وَوَعَدْنَا كَلِمَٰتٍ رَبِّكَ صِدْقًا وَعَدْلًا ۚ لَا مُبَدِّلَ لِكَلِمَاتِنَا﴾ [الأنعام: 115]، أي صدقا في الأخبار، وعدلا في الأحكام. هذا التمام والكمال الذي امتن الله به على عباده فقال: ﴿الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتَمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيتُ لَكُمُ الْإِسْلَامَ دِينًا﴾ [المائدة: 3].

تري بعد هذه الآية التي حسدنا عليها اليهود، وقد أصابنا هوس الخصوصية؟! والحضارة الإسلامية وإن اشتركت مع ما سبقها من حضارات قامت في أصلها على رسالة سماوية، في خاصية المصدر الإلهي، إلا أنها اختصت دونها بخاصيتي الهيمنة والبقاء.

(1) "التصور السياسي للحركة الإسلامية" لرفاعي سرور ص 78.

(2) "الأزمة الدستورية" ص 28.

والمقصود بالهيمنة: أن القرآن الذي هو الكتاب الحافظ لذلك المضمون الحضاري الفريد، قد اشتمل "على ما اشتملت عليه الكتب السابقة وزيادة في المطالب الإلهية، والأخلاق النفسية، فهو الكتاب الذي تتبع كل حق جاءت به الكتب فأمر به وحث عليه، وأكثر من الطرق الموصلة إليه"⁽¹⁾، قال تعالى: ﴿وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ مُصَدِّقًا لِّمَا بَيْنَ يَدَيْهِ مِنَ الْكِتَابِ وَمُهَيْمِنًا عَلَيْهِ ۖ فَاحْكُم بَيْنَهُمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ ۚ وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَاءَهُمْ عَمَّا جَاءَكَ مِنَ الْحَقِّ ۚ لِكُلِّ جَعَلْنَا مِنْكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجًا﴾ [المائدة: 48]. وتدبر كيف رتب على هيمنة الكتاب على ما سبقه من كتب، التزام الحكم بشريعة الإسلام، ووصم ما خالفها بالأهواء، وماذا بعد الحق إلا الضلال؟!!

أما البقاء فيقصد به: بقاء المضمون المنهجي للحضارة الإسلامية، بقدر الله الذي تكفل بحفظ القرآن، دون ما سواه من الكتب السابقة، التي تناولتها الأيدي بالتحريف، فقال تعالى في حق القرآن: ﴿إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ﴾ [الحجر: 9]، وقال في حق غيره من الكتب: ﴿أَفَتَطْمَعُونَ أَنْ يُؤْمِنُوا لَكُمْ وَقَدْ كَانَ فَرِيقٌ مِّنْهُمْ يَسْمَعُونَ كَلَامَ اللَّهِ ثُمَّ يُحَرِّفُونَهُ مِن بَعْدِ مَا عَقَلُوهُ وَهُمْ يَعْلَمُونَ﴾ [البقرة: 75].

وتأتى خاصيتي الهيمنة والبقاء كضرورة - اقتضتها الحكمة الإلهية - لوجه آخر من أوجه الاختصاص الحضاري للأمة الإسلامية ألا وهو اختصاص المجال الحضاري.

2- اختصاص المجال الحضاري

ارتبطت الحضارات - غير الإسلامية - بأعراق وأماكن خاصة، ضمن نطاقات زمانية محددة، شهدت أطوارها المتعددة، نشأة وازدهارا ثم ضعفا وانحيارا، حتى الحضارات التي قامت في أصلها على رسالة سماوية لم تخرج عن هذا الإطار، وكان الاستثناء الوحيد هو الحضارة الإسلامية، كما جاء في الحديث: "كان النبي يبعث إلى قومه خاصة وبعثت إلى الناس عامة"⁽²⁾، وقال تعالى: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا كَافَّةً لِّلنَّاسِ بَشِيرًا وَنَذِيرًا وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ﴾ [سبأ: 28]، فالإسلام آخر الرسالات السماوية إلى البشرية، فهو بخاصية الهيمنة صار الوريث الوحيد للحضارات الحق المتفقة في جوهر الرسالة والمتباينة في فروع الشرائع. وبخاصية البقاء صار محفوظا قدرا، وتناسب شرعا مع تفاوت الأجناس والأزمان والأمكنة، ولا

(1) تفسير السعدى.

(2) متفق عليه أخرجه البخاري (335) واللفظ له ومسلم (521) من حديث جابر بن عبد الله - رضى الله عنه -.

شك أن هذا مما لا يقدر عليه بشر، لمحدودية علمهم، وتضارب نزعاتهم، فإذا علمت أن خاتم النبيين صاحب هذه الشريعة المعجزة، أمي لا يتلو من كتاب ولا يخطه يمينه، منقطع عن تاريخ الأمم البائدة، وحضارات الدول المجاورة، فلم يعد قم رب في إلهية الأحكام، إعجاز التشريع.

فواعجبا، كيف ارتضت خفافيش البصائر ظلم الآراء قرينا لشريعة السماء؟!

والمقصود أن الله قد اختص هذه الأمة بأن تكون آخر الأمم زمانا، ومجالها القدري هو الأرض كلها، والبشر جميعهم، وذلك إلى قيام الساعة، وهي إن جرت عليها سنن الاجتماع البشري صعودا وهبوطا، إلا أن الله عصمها من الاستئصال؛ فلا تهلكها أمة أخرى؛ لأنها آخر الأمم، بل "بَعْضُهُمْ يُهْلِكُ بَعْضًا"¹، وهذا الاختصاص كان هو العلة التي لم يستجيب لأجلها الله لدعاء النبي ﷺ: "وَسَأَلْتُهُ أَنْ لَا يَجْعَلَ بَأْسَهُمْ بَيْنَهُمْ فَمَنْعَنيهَا"⁽²⁾ فسنة الاستبدال وإن جرت على الأمم الأخرى باستبدال بعضها ببعض، أي أمة بأمة أخرى، فهي تجرى على هذه الأمة باستبدال بعض الأمة ببعضها الآخر.

وبهذا الاختصاص الحضاري المتجاوز حدود الجغرافيا، والمتعالي على عصبية الأعراق، تتفكك ثنائية "الإمبراطورية والدولة" التي أسس لها الشنقيطي؛ إذ كيف يقدم قانون الجغرافيا على قانون الفتح وأخوة المعتق؟! وهل يستعلى بالديمقراطيات المعاصرة وقوانينها الوضعية على دولة النبوة والخلافة الراشدة وتشريعاتها الإلهية؟! سبحانه هذا بهتان عظيم!

وإن تعجب فعجب قوله: "واللافت للنظر أن العقد الاجتماعي الجديد المتأسس على الجغرافيا أكثر انسجاما مع التجربة الإسلامية الأولى في المدينة على عهد النبوة، وهي تجربة سابقة على العصر الإمبراطوري في التاريخ الإسلامي، وأولى بالاعتبار مصدرا للأخلاق والقوانين السياسية الإسلامية؛ لأنهم أعضاء ومؤسسون في العقد الاجتماعي الذي قامت على أساسه الدولة، ولم تأخذ الدولة من اليهود ضريبة الجزية"⁽³⁾.

فما أشبه هذا القول بما حكاه الله تعالى في كتابه: ﴿وَإِذَا فَعَلُوا فَاحِشَةً قَالُوا وَجَدْنَا عَلَيْهَا آبَاءَنَا وَاللَّهُ أَمَرَنَا بِهَا ۚ قُلْ إِنَّ اللَّهَ لَا يَأْمُرُ بِالْفَحْشَاءِ ۚ أَتَقُولُونَ عَلَى اللَّهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ﴾

(1) صحيح أخرجه مسلم (2889) وأبو داود (4252) والترمذي (2176) من حديث ثوبان - رضى الله عنه -.

(2) صحيح أخرجه مسلم (2890) وأحمد 337/1 من حديث سعد بن أبي وقاص - رضى الله عنه -.

(3) "الأزمة الدستورية" ص 555.

[الأعراف: 28]، فقد دافع الجاهليون قديما عن طوافهم بالبيت عرايا، بأن هذا هو الواقع المستقر الذي ورثوه عن آبائهم، وأنه مما أمر الله به، والشنقيطي يدافع اليوم عن قانون الجغرافيا بديلا عن أخوة المعتقد، بأنه أساس العقد الاجتماعي الجديد المستقر الموروث عن الغربي، وأنه من فعل النبي ﷺ، حين أسس أولى دول الإسلام في المدينة، قبل أن يعرف التاريخ الإسلامي عصر الإمبراطوريات التي "لا تعرف معنى الجغرافيا؛ لأنها تتوسع باستمرار، ولا تثبت حدودها لا حيث تقف (أو تنهزم) جيوشها"⁽¹⁾.

فهل كان الشنقيطي يجهل الأدوار التاريخية التي مرت بها دولة النبوة والخلافة الراشدة؟! بالطبع لا، فهو نفسه قد تحدث عنها ولكن في سياقات مختلفة؛ لينفي ما أثبتته سابقا، فيقول: "ولما بدأت الدولة بالتوسع خارج حدود المدينة المنورة في العصر النبوي، انضم إليها نصارى نجران ومجوس هجر"⁽²⁾، فهل كان هذا التوسع إلا فتحا على أنقاض الجغرافيا؟!

وفي سياق آخر يثبت الجزية التي نفاها من قبل، فيقول: "فعل النبي ﷺ الذي صح عنه أنه سالم المجوس واخذ الجزية منهم، وقد استن الخليفة الراشد عمر بن الخطاب بهذه السنة في خلافته حالما علم بها، حيث "لم يكن عمر اخذ الجزية من المجوس، حتى شهد عبد الرحمن بن عوف أن رسول الله ﷺ أخذها من مجوس هجر" [البخاري: 4/96]"⁽³⁾.

إذن، فالقرآن فرض الجزية على أهل الكتاب، قال تعالى: ﴿قَاتِلُوا الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَلَا بِالْيَوْمِ الْآخِرِ وَلَا يُحَرِّمُونَ مَا حَرَّمَ اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَلَا يَدِينُونَ دِينَ الْحَقِّ مِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ حَتَّى يُعْطُوا الْجِزْيَةَ عَنْ يَدٍ وَهُمْ صَاغِرُونَ﴾ [التوبة: 29]، والسنة جرت بذلك معهم، وألحقت بهم المجوس، واختلف الفقهاء فيما عداهم من الكفار، ورجح المحققون -كابن تيمية- الأخذ منهم قياسا على المجوس.

فهل بعد استقرار تشريع الجزية بالكتاب والسنة في طوره النهائي، يصح الاستدلال بأول العهد المدني الذي لم تكن قد شرعت فيه الجزية بعد؟! وما الداعي لكل هذه الترميمات والمغالطات؟! وقد نصت وثيقة المدينة بوضوح على أساس العقد الاجتماعي، فابتدأ بأخوة المعتقد، وانتهت بسيادة الشريعة، فكان من أهم بنودها: "المسلمون من قريش ويثرب ومن تبعهم فلحق بهم وجاهد معهم أمة واحدة من دون الناس... لا يقتل مؤمن مؤمنا في كافر، ولا

(1) السابق ص 545.

(2) السابق ص 555.

(3) السابق ص 558.

ينصر كافرا على مؤمن... والمؤمنون بعضهم موالي بعض دون الناس... يهود بنى عوف أمة مع المؤمنين، لليهود دينهم وللمسلمين دينهم، وإلا من ظلم وأثم فانه لا يوقع الآنفه واهل بيته... أن على اليهود نفقتهم وعلى المسلمين نفقتهم، وان بينهم القصر على من حارب أهل هذه الصحيفة... كل ما كان بين أهل هذه الصحيفة من حدث أو استجار يخاف فساده، فان مرده إلى الله وَعَلَىٰ مُحَمَّدٍ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ "(1).

فعلى الرغم من أن هذه الوثيقة كانت في بداية العهد المدني وقبل اكتمال الشرائع، واستتباب الأمر لفتح مكة، وإسلام الوفود، إلا أن اعتبار أخوة العقيدة كان ركنا في النظرية السياسية الإسلامية، لم يمكن التنازل عنه أو تأخير. وإذا كانت هذه - إن جاز التعبير - هي البذور الأخلاقية والإنسانية في بداية دولة النبوة، فلم يلحق النبي ﷺ بالرفيق الأعلى حتى استوى الزرع على سوقه، وكمل الدين، وتمت الشريعة، وليس كما أراد الشنقيطي أن يوهما بقوله: "إن البذور الأخلاقية والإنسانية التي رأيناها في العصر النبوي لم تنم إلى فقه للمساواة السياسية بين المسلم وغير المسلم، شأنها شأن أغلب القيم السياسية الإسلامية التي خذها السياق الإمبراطوري، فهي جزء من ذلك الإمكان التاريخي الإسلامي الذي لم يجد طريقه إلى التحقق" (2).

ثم كيف يعترض على الشريعة الإلهية - التي تتعالى على أهواء البشر - في عدم تسويقها بين المختلفين، وهل العدل إلا التسوية بين المتماثلين والتفريق بين المختلفين؟ بينما لا يعترض على الديمقراطيات الغربية - التي تتبدل قوانينها بحسب أهواء البشر - في منحها حق الإقامة دون الجنسية بحقوق منقوصة، تحددها كيفما تشاء، وتسلبها وقتما تشاء، بل وتسلب جنسيتها عمن تشاء. وأقرب مثال على ذلك ما قضت به محكمة في واشنطن على امرأة تبلغ من العمر 25 عاما، ولدت في ولاية نيد جوبي بانه لا يحق لها دستوريا العودة للبلاد، لأنها ليست مواطنة أمريكية، على الرغم من صدور جواز سفر أمريكي لها؛ بسبب خطأ في الإجراءات! وبموجب هذا الحكم القضائي لن تعود لأسرتها في أمريكا، لتظل عالقين بمعسكر لاجئين هي وطفلتها (3). فهل حمى قانون الجغرافيا حقوق الإنسان حقاً؟!

(1) انظر مسند أحمد (100/21) شرح البناء.

(2) الأزمة الدستورية ص 557.

(3) جريدة الأهرام بتاريخ 2019/12/2.

3- اختصاص الاتصال الحضاري

وهذا وجه آخر من أوجه الاختصاص الحضاري للأمة الإسلامية، فهي "الأمة التي لم ينقطع وجودها التاريخي لحظة واحدة على هذه الأرض، لأن الانقطاع التاريخي للأمة يفقدها قدرتها على الاحتفاظ بنظريتها، والدليل التاريخي على ذلك هو الانقطاع الحضاري للأمة اليهودية، الذي ترتب عليه أن تكونت النظرية السياسية اليهودية في أوروبا فقطعة الصلة عن المضمون الحضاري الحقيقي لليهودية، وتبنى اليهود المضمون القومي للحضارة الأوروبية، وعليه تكونت السياسة الحديثة لليهود"⁽¹⁾.

ولا يقتصر الامتداد التاريخي للحضارة الإسلامية على التواصل المجرد للأجيال المسلمة، المحقق لخاصية البقاء إلى قيام الساعة، إذ أن البقاء المجرد الذي لا يرتبط ببقاء المضمون المنهجي الصحيح غير مقصود لذاته، فالأمة اليهودية والنصرانية ستبقيان إلى قيام الساعة، ولكن دون المضمون الحضاري المميز لهما.

وإنما المقصود الامتداد التاريخي الصحيح، المحقق للاحتفاظ بالنظرية السياسية الإسلامية المقاوم للانحراف-ولا مناص من وقوعه تبعا لنسق العمران البشري- وهو ما كان خصيصة قدرية للأمة الإسلامية، قال النبي ﷺ: لَا تَزَالُ طَائِفَةٌ مِنْ أُمَّتِي ظَاهِرِينَ عَلَى الْحَقِّ لَا يَضُرُّهُمْ مَنْ خَذَلَهُمْ ، حَتَّى يَأْتِيَ أَمْرُ اللَّهِ ² ، فبقاء الطائفة يعني: بقاء المثال الواقعي الصحيح للمضمون المنهجي للحضارات الإسلامية، ممتدا عبر التاريخ بلا انقطاع، بغض النظر عن قوة المخالف، وخذلان الموافق، وما يترتب على ذلك من استضعاف وتمكين، فبقاء الطائفة الظاهرة على أمر الله أداة قدرية لحفظ الحق، وحمايته من التغيب أو التحريف.

ومن ثم يضاف إلى البعد المصدري للمضمون المنهجي للحضارة الإسلامية . المتمثل في الوحي، بعدا آخر لا ينفك عنه، ألا وهو البعد القدري، المتمثل في حفظ هذا المضمون قرآنا وسنة، وحفظ المثال الواقعي القائم على هذا المضمون، وهو الطائفة، وذلك عبر التاريخ، وإلى قيام الساعة.

وقد دلت آيات الله القولية والفعلية، وتضافرت سننه الشرعية والكونية، على التأييد الرباني للأمة وحضارتها، ولا يقدر في ذلك ما عاشته وتعيشه الأمة من انكسارات، فهي تجري وفق

(1) "التصور السياسي" ص 5.

(2) صحيح أخرجه مسلم (1920) من حديث ثوبان وأخرجه البخاري (71) من حديث معاوية

سنن الابتلاء، ولولا سنن البقاء والحفظ التي اختص الله بها هذه الأمة، لانمحت حضارتها، وإنما هو التأييد لها، والفاعلية الإلهية في حفظها.

"الفاعلية هي المظاهرة القدرية لوجود الأمة، أو التأييد الرباني لبقائها ممثلة للحق في واقع التدافع البشري، وشواهد تلك الفاعلية: بقاء المضمون المنهجي الذي قامت عليه الحضارة من حيث الابتداء، قم بقاء المثال الواقعي القائم على هذا المضمون، سواء كان واقع تمكن أو استضعاف، ذلك أن بقاء هذين المشهدين اقر قدرتي رباني، وليس اثر بشريا، ومن هنا أصبح دليلا على المظاهرة القدرية والتأييد الرباني"⁽¹⁾، وكان لهذه الفاعلية الإلهية والتأييد الرباني أكبر من الأثر في قيام الحضارة الإسلامية، واستوائها على سوقها، بدءا من التهيئة القدرية للواقع الذي نشأت فيه الحضارة الإسلامية، فاختيار الله لهذا الواقع، وهذا النبي ﷺ لم يكن عبثا، وتهيئة الواقع لاستقباله، ليكون مهذا لتلك الحضارة ومنطلقا لها، قد تم بقدر الله ومشيئته، ووفق حكمته البالغة.

والعجيب أن الشنقيطي استحضر طرفا من هذا المعنى الجليل، ولكن ليدعم فكرته، فقال: "تحتاج القيم الكبرى إلى بيئة صالحة لتنغرس في الأرض قوية ثابتة، تغير حياة البشر إلى الأفضل والأجمل، ولعل ذلك من حكمة الله تعالى في اختيار جزيرة العرب لتكون الحاضنة الأولى لمبادئ الإسلام، والصفحة البيضاء التي ترسم عليها قيمة ابتداء غير ملتبسة بموارث العبودية السياسية السائدة في العالم آنذاك"⁽²⁾.

ولكن -للأسف- لا يمد الشنقيطي طرف الخيط لمنتهاه، بل ينقلب على مقتضى الحكمة الإلهية وسنن التأييد الرباني للامة، فيقول: "الفراغ السياسي العربي أفاد الإسلام من حيث سهّل عليه تأسيس قيم جديدة في السياسة لم تعرف البشرية مثيلا لها من قبل، لكنه أضر بالإسلام كثيرا من حيث انه سهل انفجار الفتن السياسية العاصفة في حدود الإسلام، فهدم النموذج السياسي الذي أسسه قبل أن يصلب ويشدد عوده... ويتحلل الاجتماع السياسي بطريقتين مناقضتين للحرية والنظام، وهما: الطغيان والفوضى... وقد حدث ذلك الانهيار السريع للنظام السياسي الحر بسبب الفوضى في تاريخ المدن الديمقراطية اليونانية، وفي تاريخ الخلافة الراشدة في صدر الإسلام"⁽³⁾.

(1) "قدر الدعوة" لرفاعي سرور ص 112.

(2) "الأزمة الدستورية" ص 259.

(3) السابق ص 261264.

وفي موضع من أكثر المواضع شططا في كتابه، يتجراً على دولة النبوة فيقول: "نقطة الضعف في الدولة النبوية والخلافة الراشدة هي الهشاشة المؤسسية الموروثة عن ميراث الجزيرة العربية الضحل في مجال التنظيم السياسي"⁽¹⁾.

ثم يبلغ به الشطط مداه وليس بدأه ومقتضى كلامه، فيقرر أن الجمهورية الأمريكية قد حازت ما حرمت منه دولة النبوة والخلافة الراشدة، بقول: "وإنما نجحت أقدم وارسخ الجمهوريات في العصر الحديث، وهي الجمهورية الأمريكية؛ لأنها كانت تركيا عجيباً من قوة الإمبراطورية الرومانية، وحرية الجمهورية اليونانية، وقد برهن الآباء المؤسسين للجمهورية الأمريكية فيما تركوه لنا من أفكار سياسية ثمينة في الأوراق الفيدرالية على أنهم أدركوا الارتباط بين الحرية والقانون، وفهموا الارتباط بين الفوضى والطغيان".

فواعجباً، هل أدرك الآباء المؤسسون ما غاب عن النبي ﷺ وخلفائه؟! أن الاسترقاق الفكري، والاستئثار لهوى المستبد الغربي، قد أعمى الشنقيطي عن لازم عبارته، ومقتضى كلامه، وما يحويه من تناقض منهجي، واعتساف للحقائق، فالفراغ السياسي الغربي كما سهل تأسيس القيم، فقد سهل تشييد النظام، على السواء، وهذه بديهية لمن يعقل ويبصر، وهل تحتاج شمس النهار إلى دليل؟!

ولم تكن ثنائية القيم والإجراءات التي تأسست عليها ازمه الشنقيطي إلا لإتمام الديمقراطية الغربية، فتجده يقصر الشريعة على الثراء في مجال القيم التي لم تجد السياق المواتي "لتفتق الإمكان السياسي الإسلامي وتحققه" بسبب "الفراغ السياسي الغربي الخالي من تقاليد الدولة... لكن السياق الديمقراطي المعاصر - بما فتحه من ثراء في المؤسسات الإسلامية"⁽²⁾.

وهكذا تكون -عند الشنقيطي- "الديمقراطية هي أفضل صيغة إجرائية لتطبيق قيم الإسلام ذات الصلة ببناء السلطة وتداولها، فالديمقراطية -بمذه المعاني تطبيق للشق الدستوري من الشريعة في الزمن الحاضر"⁽³⁾.

وإذا أردنا التعبير عن خلاصة أزمة الشنقيطي، فيمكننا استعارة ما كتبه عن حلاق، حين قال: "فخلاصة كتاب حلاق الدولة المستحيلة -ومن قبله كتبه الأخرى في تاريخ التشريع الإسلامي- ثناء مفتعل على الماضي الإسلامي، وتأسيس حازم من المستقبل الإسلامي -وهذا

(1) السابق ص 309.

(2) "الأزمة الدستورية" ص 584.

(3) السابق 521.

أمر يحقق وظيفتين، أولاهما: تخدير القارئ المسلم بالحديث عن أمجاد الماضي، خصوصاً إذا كان القارئ ضعيف الحصانة النفسية والفكرية، يطرب لرد على المستشرقين، ويسعى إلى "التغلب على مركب النقض بحقنة اعتزاز يعلل بها النفس"، حسب تعبير مالك بن نبي. والثانية: الاستعانة بذلك المخدر لإقناع القراء المسلمين باليأس من أي خروج من أزمته بأي طريقة تستلهم قيم الإسلام السياسية وتشريعاته⁽¹⁾.

فنقول بالمثل: فخلاصة كتاب الشنقيطي "الأزمة الدستورية" ثناء قاصر على الماضي الإسلامي في جانب القيم دون النظم، وتأسيس جازم من المستقبل الإسلامي بعيداً عن النظم الديمقراطية والدولة القومية المعاصرة، وهذا امر يحقق وظيفتين، أولاهما: تخدير القارئ المسلم بالحديث عن ثراء الماضي - دولة النبوة والخلافة الراشدة - بالقيم السياسية، خصوصاً إذا كان القارئ ضعيف الحصانة النفسية والفكرية، يطرب للرد على العلمانيين، ويسعى إلى التغلب على مركب النقض بحقنة اعتزاز يعلل بها النفس. والثانية: الاستعانة بذلك المخدر لإقناع القراء المسلمين باليأس من أي خروج من أزمته بأي طريقة لا تأخذ بالديمقراطية الغربية وتنسجم مع الدولة العقارية المعاصرة.

إن الشنقيطي يخالف الشرع والواقع، ويهدر قيمة البعد القدري في التصور السياسي الإسلامي؛ فيقصر دور دولة النبوة والخلافة الراشدة على الإلهام التاريخي؛ وبذر بذور القيم التي لم تتفق وتتحول إلى "إجراءات ثابتة بضبط حركة الحياة"⁽²⁾، بل ويستنكر أن "يبالغ بعض المسلمين اليوم في تصوير الخلافة الراشدة"⁽³⁾. وفي اعتساف ظاهر يستحضر "ما لاحظته مؤرخ الفكر السياسي الفرنسي جان جاك شوفالين عن أن "الدولة المشكلة فجأة تعوزها الجذور العميقة، فهي عرضة للسقوط عند أول عاصفة"، وما كان لدولة الخلافة الراشدة وهي مثال بليغ على الدول المشكلة فجأة - أن تصمد في وجه عاصفة الفتنة الكبرى، ولا كان من الممكن أن تبقى في وجه النموذج الإمبراطوري العميق الجذور الذي بدأ ينافسها على تخومها، ويجعل أطرافها مركزاً للقوة والثروة، وقلبها هامشاً للقوة والفوضى... لقد استحكمت دولة الملك خلال عشرين عاماً من حكم معاوية بن أبي سفيان، ولم يعد من الممكن اقتلاعها⁽⁴⁾.

(1) السابق ص 499.

(2) "الأزمة الدستورية" ص 261.

(3) السابق ص 81.

(4) السابق ص 310.

ولنا أن نتساءل: لماذا إذا لم تستحكم دولة النبوة والخلافة الراشدة، خلال أربعين عاما - لا عشرين فقط - حتى لم يعد من الممكن اقتلاعها، وهي المؤيدة بالوحي والقدر؟! وإذا لم تصمد في وجه الفتن، وهي على منهاج النبوة فأنى لغيرها أن تصمد؟!!

إن سنن الاجتماع لا تنفك ع سنن الإيمان، فالفتن من سنن الابتلاء، واقتضت الحكمة الإلهية وقوعها في دولة النبوة والخلافة الراشدة؛ ليتحقق المثال الواقعي للتعامل الشرعي معها في ضوء مقررات الوحي، وتكون تطبيقا واقعيا، نموذجا للاقتداء والتأسي. فأحد الخندق، والأسود العنسي ومسيلمة الكذاب في عهد النبي ﷺ، ثم حروب الردة في عهد أبي بكر الصديق رضي الله عنه وقتل عمر الفاروق رضي الله عنه، وغيرهما، كانت فتنة سابقة على فتنة مقتل عثمان رضي الله عنه ووصفين، ومنها ما كان يتهدد الوجود الإسلامي، والنظام السياسي من جذورها. وعلى سبيل المثال، أي الفتنتين كانت أولى أن تعصف بالدولة المشكلة فجأة؟ فتنة ردة عامة العرب بعد وفاة النبي ﷺ، أم فتنة صفين؟! هذه المقارنة كافية لهدم فكرة أن دولة النبوة والخلافة الراشدة كانت مثالا للدولة المشكلة فجأة، لا بليغا ولا قريبا، فالدولة التي تصمد بعد وفاة مؤسسها، أمام عصيان عام يصل إلى حد الردة والامتناع بالسلاح، مع تحديد على جذورها من قبل إمبراطوريات عظمى، وعمرها لم يكن يتجاوز عشر سنوات، لا يمكن أن تكون مثالا على الدول المشكلة فجأة التي تعوزها الجذور العميقة، فهي عرضة للسقوط عند أول عاصفة، فهذا هي العواصف تتوالى ولم تسقط!

لقد كانت دولة الخلافة الراشدة - خلافا لمزاعم الشنقيطي - مقالا بليغا على واقعية النموذج السياسي الذي تأسس في دولة النبوة، واكتماله وصلابته، واشتداد عوده، وتأكيده على موضوعية البعد القدري للتصور السياسي الإسلامي، ذلك " أن موضوعية البعد القدري للتصور السياسي تتمثل بصورة نهائية في الوصول بالدعوة من مرحلة الاستضعاف وخشية الاختطاف إلى مرحلة التمكين والعالمية، إذ أن تجاوز الدعوة لجميع مراحلها لا يمكن أن يتحقق إلا بصورة قدرية، ولعل حادثة أصحاب الفيل التي حفظ الله بها البيت تهيئة لظروف الدعوة، ولعل الصراع بين الروم والفرس الذي أجهد الدولتين تحقيقا لتلك الهيئة، دليل على هذا البعد.

كما قال سبحانه: " محمد رسول الله والذين معه أشداء على الكفار رحماء بينهم " الآية يقول الإمام القرطبي في تفسير هذه الآية: " هذا مثل ضربه الله تعالى لأصحاب النبي ﷺ، يعني أنهم يكونون قليلا ثم يزدادون ويكثر، فكان النبي ﷺ حين بدأ بالدعاء إلى دينه ضعيفا،

فأجابه الواحد بعد الواحد، حتى قوي أمره كالزراع يبدو بعد البذر ضعيفا، فيقوى حالا بعد حال، حتى يغلظ نباته وفراخه، فكان هذا من أصح مثل واقوى بيان".

فلاحظ من كلام القرطبي توافق الدعوة مع سفن الزرع، حيق تبدأ عملية الإنبات بفعل إلهي بحت لا دخل للبشر فيه: إرسال الرسول، أو بعث المجددين، كما قال سبحانه: ﴿أَفَرَأَيْتُمْ مَّا تَحْرُثُونَ * أَأَنْتُمْ تَزْرَعُونَهُ أَمْ نَحْنُ الزَّارِعُونَ﴾ [الواقعة: 63:64] ثم يليه إخراج الشطاء، ثم المؤازرة بالاستغلاظ، فالاستواء. يقول الزمخشري في الكشف: (عن عكرمة: أخرج شطأه بأبي بكر، فأزره بعمر، فاستغلظ بعثمان، فاستقوى على سوقه بعلي، وهذا مثل ضربه الله ببدء أمر الإسلام وترقية في الزيادة إلى أن قوي واستحكم، لأن النبي ﷺ قام وجده، ثم قواه الله بمن آمن معه، كما يقوى الطاقة الأولى من الزرع، ما يحف بها مما يتولد منها حتى يعجب الزارع"⁽¹⁾).

إن إرجاع الشنقيطي سبب الانحراف في التاريخ الإسلامي إلى ضعف الدولة النموذجية: دولة النبوة والخلافة الراشدة، هو في حقيقته طعن في الشرع والقدر، لا لشيء إلا لتبرير الافتقار المنهجي - في شقه الإجرائي - للديمقراطية الغربية والعوز الواقعي لمنطق الدولة القومية المعاصرة، وهذا التركيب الفكري المتناقض ذاتيا، والكاشف عن الدوافع النفسية لإمساك العصا من المنتصف / والظهور بمظهر الإسلامي المنفتح على الآخر، لم يخرج لنا إلا أطروحة ترفيعية في مضمونها، تركيعية في غايتها، فكانت في ذاتها ازمة بدلا من أن تكون حلا للأزمة.

لسائل أن يقول إذا كان أمر دولة النبوة والخلافة الراشدة بهذا الإحكام وتلك النموذجية، فلماذا كان الانحراف بعدها؟!

والجواب يدور في مجمله على محورين: سبب الانحراف، ودرجة الانحراف.

أما سبب الانحراف، فلا يمكن بأي حال من الأحوال إرجاعه إلى ضعف في منهاج النبوة - الذي أسسه النبي ﷺ وسار عليه خلفاؤه الراشدون لا من ناحية القيم والأخلاق، ولا من ناحية النظم والإجراءات، وإنما يكون بسبب ضعف الالتزام بهذا النموذج، والانحراف عن ذلكم المنهاج، وهذا إنما جرى ويجرى دوما وفق سنن الاجتماع البشري، فليس بعد الكمال إلا النقصان!

وقلة أهل الحق في الناس، وابتلاءهم في الدنيا سنة، لا تتحقق إلا بتقلبهم في أحوال الناس، ضعفا وقوة، خفضا ورفعا. وقد حدد القرآن الكريم خط الانحراف الأساسي، وسببه الأصيل

(1) يراجع: "التصور السياسي" القواعد القدريّة العاملة للتحليل السياسي.

من الالتفات إلى الدنيا، واتباع الشهوات، والانغماس في الترف والعلو في الأرض بغير الحق، فكان الجزاء من جنس العمل: الخفض في الأرض، والذل بعد العز. قال تعالى: ﴿فَخَلَفَ مِنْ بَعْدِهِمْ خَلْفٌ وَرِثُوا الْكِتَابَ يَأْخُذُونَ عَرَضَ هَذَا الْأَدْنَى﴾ [الأعراف: 169]، وقال تعالى: ﴿فَخَلَفَ مِنْ بَعْدِهِمْ خَلْفٌ أَضَاعُوا الصَّلَاةَ وَاتَّبَعُوا الشَّهَوَاتِ ۖ فَسَوْفَ يَلْقَوْنَ غِيًّا﴾ [مريم: 59]، وقال تعالى: ﴿وَإِذَا أَرَدْنَا أَنْ نُهْلِكَ قَرْيَةً أَمَرْنَا مُتْرَفِيهَا فَفَسَقُوا فِيهَا فَحَقَّ عَلَيْهَا الْقَوْلُ فَدَمَّرْنَاَهَا تَدْمِيرًا﴾ [الإسراء: 16].

والعجيب أن روسو كان أعقل من الشنقيطي -وهو الذي استشهد به- فلم يرجع سبب الانحراف إلى ضعف في دولة النبوة والخلافة، بل إلى حال العرب بعدها، فقال: "وأما محمد فكانت له تصورات قديمة جدا، فإنه شد عُرى نسقه السياسي. وطالما أن شكل الحكم الذي أقامه قد استدام في عهد الخلفاء الراشدين، فإن هذا الحكم كله واحدا هو هو تماما، فكان لهذا السبب عينه حكما صالحا، غير أن العرب وقد آل أمرهم إلى الازدهار، وصاروا أهل أدب ولطف وميوعة وتراخت عزيمتهم - قهرهم الهمج وأخضعوهم"⁽¹⁾.

وأما درجة الانحراف، فهي من أدلة استحكام النموذج في دولة النبوة والخلافة الراشدة، وعمق جذورها في الأمة، ووجه صمودها في وجه الفتن التي عصفت بالأمة، بمعنى أن الانحراف لم يَطل المضمون المنهجي للحضارة، وإن ضعف الالتزام به في بعض جوانبه، ولم يغطي خيرية الأمة، وإن انتقصت إرادتها، ولن بقيت الطائفة الظاهرة على أمر الله بحجته الدامغة لمقاومة هذا الانحراف، فاستجاب لها من استجاب، كمعاوية بن يزيد بن معاوية، الذي رفض استسلام الخلافة بالقوة، و كعمر بن عبدالعزيز الذي جدد عهد الخلافة الراشدة، وهكذا تستمر بعثة المجددين، قدرا من الله وحده، وابتلاء لهم وبهم، كما قال تعالى: ﴿وَجَعَلْنَا بَعْضَكُمْ لِبَعْضٍ فِتْنَةً أَتَصْبِرُونَ﴾ [الفرقان: 20]، وقال ﷺ: "إن الله يبعث لهذه الأمة على رأس كل مائة عام من يجدد لها أمر دينها"⁽²⁾.

أما الشنقيطي، فقد سلب المشروعية عن الدول الإسلامية عبر التاريخ. بغلبة الملك عليها، فلم ينصف أمة الخير الراجح، وركز على من برر الانحراف فيها، فجعلهم متن أطروحته، وجعل

(1) "العقد الاجتماعي" ص 241، وقد نقله الشنقيطي مطولا في سياق آخر ص 511.

(2) صحيح أخرجه أبو داود (4291) والحاكم في المستدرک (8687) من حديث أبي هريرة - رضى الله عنه - وصححه الألباني في الصحيحة (599).

من قاوم وأنكر هامشا لها، فألغى بجرة قلم تاريخ الأمة منذ صفين، فقلب شر الفتن على واقع الخير الراجح الذي عاشته الأمة قرونا مستظلة بظل الشريعة الغراء.

حقا، لقد ظلم الشنقيطي الأمة وحضارتها وتاريخها، حين أنصفها النبي ﷺ، فجعل عاقبة الفتن دخنا في خير الأمة الغالب، فلما سئل ﷺ " وَهَلْ بَعْدَ ذَلِكَ الشَّرِّ مِنْ خَيْرٍ قَالَ نَعَمْ وَفِيهِ دَخْنٌ قُلْتُ وَمَا دَخْنُهُ؟ قَالَ قَوْمٌ يَهْدُونَ بِغَيْرِ هُدًى " ⁽¹⁾. وبقدر ضعف الالتزام بالنموذج يكون الدخن، ولكن لا يعلب الخير، لاستحكام النموذج، وتغلغل جذوره، وتفتق بذوره، حتى "أخرج شطأه فأزره فاستغلظ، فاستوى على سوقه" هذا هو مثل دولة النبوة والخلافة الراشدة في القرآن، لا مقل الدولة المشكلة فجأة عند الشنقيطي.

4- اختصاص الغاية الحضارية (الرسالة)

إن انتقاص إرادة الأمة أزمه بلا شك، ولكن أي الأزمات اشد: انتقاص إرادة المرء وتقييد حريته، أم انتقاص مراده وضياع غايته؟ لذا قال يوسف عليه السلام: ﴿رَبِّ السِّجْنِ أَحَبُّ إِلَيَّ مِمَّا يَدْعُونِي إِلَيْهِ﴾ [يوسف:33]. وإذا كانت الشرعية جزء من الشريعة، أيهما اشد: انتقاص الشرعية، أم غياب الشريعة؟ إن ما تعانيه الأمة من علمانية قهريه هو الأزمة الحقيقية، وإن استعادة الأمة حريتها هو وسيلة لاسترداد شريعتها. وما انقلاب الوسائل إلى غايات، والمتن إلى هامش عند الشنقيطي إلا وجه من وجوه الأزمة وشكل من أشكال الانحراف الذي ينبغي أن يقاوم، وهو في ذاته من أهم أسباب الانهيار الحضاري، وهو ضياع الغاية الحضارية للأمة الإسلامية، والتي هي غاية الوجود الإنساني، وهي تحقيق العبودية لله رب العالمين، وعمران الأرض بطاعته، ولهذا قرن الله تعالى بين اتباع الشهوات الصراف عن التزام الشرع، وإضاعة الصلاة التي هي غاية التمكين في الأرض، فقال تعالى: ﴿فَخَلَفَ مِنْ بَعْدِهِمْ خَلْفٌ أَضَاعُوا الصَّلَاةَ وَاتَّبَعُوا الشَّهَوَاتِ ۖ فَسُوفَ يَلْقَوْنَ عَذَابًا﴾ [مريم:59].

إن الغاية الحضارية للأمة الإسلامية من أهم أوجه الاختصاص الحضاري، مما جعل من الأمة حاملة رسالة الله للعالمين، وخير أمم الأرض أجمعين، قال تعالى: ﴿كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ﴾ [آل عمران:110]. لذا كانت الحضارة والرسالة فريقان لا ينفكان في التصور الإسلامي، وإن انفكا في أزمة الشنقيطي. ومما تجدد الإشارة إليه أنه لا تشريف إلا بتكليف، والخصوصية لا تنشئ في النفس الاستعلاء على الحق: بقدر ما تنشئ المسؤولية تجاه الخلق. وإن

(1) متفق عليه أخرجه البخاري (3606) واللفظ له ومسلم (1847) من حديث حذيفة بن اليمان - رضى الله عنه - .

اختصاص النبي ﷺ دون سائر الأنبياء بعموم بعثته إلى الناس كافة وإلى قيام الساعة، استلزم اختصاص الأمة الإسلامية بحمل رسالته ﷺ بعده إلى العالمين.

وبهذا الاختصاص تحملت الأمة أمانة تبليغ ميراث النبوة، ومسئولية الشهادة على الناس، قال تعالى: ﴿وَكَذَلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا لِتَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ وَيَكُونَ الرَّسُولُ عَلَيْكُمْ شَهِيدًا﴾ [البقرة: 143]، وكانت رسالتها ذات طبيعة تغييرية، لا تتعايش مع فساد الواقع، بل تنكره وتعمل على إصلاحه، وتقويمه على ميزان الشرع، قال تعالى: ﴿كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَتُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ﴾ [آل عمران: 110].

وهذا البعد الرسالي للحضارة الإسلامية هو الذي يميّز اللثام عن سر أوجه الاختصاص الحضاري السابق ذكرها، فالهيمنة والبقاء، واختصاص المجال الحضاري، واختصاص الاتصال الحضاري، كلها من لوازم القيام بأعباء الرسالة، وتحقيق الغاية. فالأمة - بمجموعها والطائفة الظاهرة في القلب فيها - تحمل مشعل النبوة الهادية للبشرية كلها، وتضيء بأنوار الرسالة الخاتمة جنبات الأرض، مشارقها ومغاربها، وتبشر بالحرية من كل ألوان الطغيان وأشكال العبودية لغير الله. ولهذا أخرجها الله للناس: لتخرج الناس من الظلمات إلى النور، من عبادة العباد إلى عبادة الله وحده، ومن ضيق الدنيا إلى سعة الدنيا والآخرة، ومن جور الأديان إلى عدل الإسلام.

وهذا الاختصاص الحضاري للأمة الإسلامية له حضوره لا شك في النظرية السياسية الإسلامية، وإن غاب في أزمة الشنقيطي بصالح الحضور الغربي، "فالولاية على كل الأجناس في القارات المختلفة، الذين يؤمنون والذين لا يؤمنون، وبصورة إنسانية راقية، يشعر فيها كل إنسان بأمنه، وحقه ومكانته، رغم اختلاف الطبائع الفردية والجماعية والأمية"⁽¹⁾، فهو الأمر الذي يتطلب الدراسة الوافية، التي لم نجد لها في أزمة الشنقيطي المنحصرة في حدود الجغرافيا الضيقة، المستأجرة لمنطق الدولة القومية المعاصرة.

إن إهمال الأبعاد الحضارية للأمة الإسلامية، التي تختص بها دون غيرها، بدءاً من البعد المصدري للمضمون الحضاري، المتمثل في شرعتها الإلهية، بثباتها وشمولها، ومروراً بالبعد القدري، أو الفاعلية الإلهية والتأييد الرباني، المتمثل في صورة المؤازرة الحضارية المختلفة، وانتهاء بالبعد الرسالي، ذي الطبيعة التغييرية والذي يمثل الغاية التي تتحرك لها الأمة، ومن أجلها تقيم دولتها. إهمال كل ذلك لن يؤدي إلا لمزيد تيه وتخبط في تقديم صياغة واقعية للنموذج السياسي

(1) "التصور السياسي" ص 78.

الإسلامي الذي يترقبه العالم، المسترق بألوان العبودية المعاصرة، المشتوق للانعتاق والتحرر الذي يبشر به الإسلام. وبدون استحضر هذه الأبعاد الحضارية المتميزة سنظل في محاولات بائسة لأثبات الشبهة بيننا وبين العالم المتحضر المأزوم، والذي تعاني أنظمة السياسية من الاختصار الأخلاقية، وتبحث شعوبه عن بديل يلي حاجاتها، ويخرجها من أزمتها.

ولن يجدي الاقتصار على إمكان حضارة مفعم بالقيم، ولكنه معطل لافتقاره النظم الديمقراطية المعاصرة، ولا الفرار من هوس الخصوصية، وعقد الهوية، في تقديم حل يرضى أمتنا، علاوة على أنه لن يرضى مذلة المستبد الغربي، الذي يرفض المرجعية الإسلامي، ولا يرضى بغير العلمانية!

إن الانبهار بحضارة الغرب المستبد، والاستئثار لمنطق دولية القومية، والشعور بالنقص تجاه ثروته الديمقراطية، لن ينقذنا من أزمتنا، فضلا عن أن ينقذ الإنسانية من أزمتها، ولقد أحسن مالك بن نبي -الذي أكثر الشنقيطي من الاستشهاد به- حين قال معبرا عن هذا المعنى: ولماذا استطاع ذلك أولئك الأعراب الفقراء في عهد محمد ﷺ؟ لماذا قام أولئك الأعراب الفقراء الأميين بإنقاذ الإنسانية، وشعروا أنهم جاؤوا من أجل إنقاذها؟ فقد كانوا يعلنون هذا في أقوالهم وفي مخاطبتهم للآخرين، سواء من أهل الفرس، أو من أهل روما، كانوا يقولون: لقد أتينا لننقذكم، أنهم لم يشعروا بـ "مركب النقص" لماذا لم يشعروا بمركب النقص؛ لان الإمكانات الحضارية المنكوسة أمامهم في فارس أو في بيزنطة أو في روما لم تفرض عليهم النقص. وبعبارة أخرى لم تبهرهم⁽¹⁾.

ولن يجدي كذلك التبرؤ من السلفية، كمنهج ضابط لمصادر التلقي وأصول الاستدلال، إذ هي في الحقيقة وصف النبي ﷺ للطائفة الطاهرة: "ما أنا عليه وأصحابي". وللأسف فاستعمال الشنقيطي لهذا المصطلح -شهيدا بالمخالف- لو يستهدف به تيارا معاصرا بقدر ما كان يستهدف ما يطلق عليه العلمانيون⁽²⁾: التيار النقلي في التراث الإسلامي في مقابل التيار العقلاني. ولم تشفع لائمة هذا التيار الفعلي - كابن تيمية وابن القيم - تلك النقول، التي أثرى بها الشنقيطي كتابه!

كما لن يجدي التلاعب بالألفاظ، كقوله: "والحال أن ما يحتاجه المسلمون اليوم -في الحقيقة- ليس الرجوع إلى الإسلام، بل التقدم إليه، والله تعالى يقول: ﴿لِمَنْ شَاءَ مِنْكُمْ أَنْ

(1) دور المسلم ورسالته في الثلث الأخير من القرن العشرين" ص 49.

(2) انظر: "نظرية التراث" لفهمي جدعان.

يَتَقَدَّمُ أَوْ يَتَأَخَّرُ ﴿ [المدر: 37] " (1). فهو يستعمل متقابلات خادعة مفتعلة، فالتقدم لا يقابل الرجوع، بل يقتضيه؛ فالتقدم في الآية يقصد به التقرب إلى الله بفعل الطاعات واجتناب المعاصي، وليست التوبة إلا الرجوع إلى الله، بعد وحشة الفراق والبعد، فالرجوع إلى الإسلام يعني تجديد العهد مع الله والتزام سنن الإسلام وشرائعه، بعد ترك ومباعدة اقتضت ذلاً وضياعاً، كما جاء في الحديث: " إِذَا تَبَايَعْتُمْ بِالْعِينَةِ ، وَأَخَذْتُمْ أَذْنَابَ الْبَقَرِ وَرَضِيْتُمْ بِالزَّرْعِ ، وَتَرَكْتُمُ الْجِهَادَ سَلَطَ اللَّهُ عَلَيْكُمْ ذُلًّا لَا يَنْزِعُهُ حَتَّى تَرْجِعُوا إِلَى دِينِكُمْ " (2).

فالرجوع والعود بعد الترك والبعد هو حقيقة التقدم إلى الإسلام، أما الانبهار بالدولة القومية المعاصرة والمصارعة في هوى الغرب المستبد، فهو حقيقة التأخر عن الإسلام.

ومن التلاعب اللفظي والخداع الفكري، استعمال مصطلحات مثل: سلطة التراث، وسلطة الأجداد، والفقه الموروث، والفقهاء الأقدمين وفقهاء الماضي الخ.

فهذه مصطلحات عصرانية نقلها الشنقيطي في كتابه متأثراً بأساليب خصوم الشريعة من العلمانيين، في الثورة على التراث، ووصم أصحابه بالتأخر والرجعية، والاستئثار للماضي، ولم تفلح محاولات الشنقيطي لتخفيف حدة العبارات في إخفاء تأثره بهم " (3). لم تكن ثورته التي يبشر بها إلا انقلاباً على مرتكزات الشرعية ومصادر الاستمداد وموازنين الوحي.

والشنقيطي ما أن يتقدم خطوة تجاه الإسلام حتى يتأخر خطوتين، ففي سياق الحديث عن العلاقة بين الغاية والنظام السياسي الإسلامي يقول:

"إن لكل منظومة قيم سياسية خلفية فلسفية تؤطرها، وتضفي عليها المعنى والمغزى الوجودي، وهي خلفية تتضمن رؤية للكون والإنسان أصلاً وغاية ومآلاً... فالقيم السياسية الإسلامية تتأسس على أن الخالق هو الذي حدد للإنسان الأول مكانته ووظيفته على الأرض، وزوده بالهداية لشؤون حياته الفردية والاجتماعية" (4).

(1) "الأزمة الدستورية" ص 513.

(2) أخرجه أبوداود (3462) وأحمد 1088/3 وابن أبي شيبة في المصنف 585/13 والبخاري 5887 من حديث ابن عمر -رضي الله عنهما - وصححه الألباني في صحيح أبي داود.

(3) انظر في الرد عليهم أطروحتي في الماجستير بعنوان: "الرد على شبهات المعاصرين حول مبحث الدلالات من على أصول الفقه".

(4) "الأزمة الدستورية" ص 110113.

ثم ما يلبث أن يجعل الوظيفة وظيفتان: وظيفة للدنيا ووظيفة للآخرة، والغاية غايتين، فيقول: "كما نجد في الإسلام ربطا وثيقا بين وظيفتي الإنسان الدنيوية والأخروية، هما عباد الله، والقيام بالقسط، فقد وردت العبادة في القرآن الكريم تعليلا للحكمة من الخلق، ﴿وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ﴾ [الذاريات: 56]، وورد القيام بالقسط تعليلا وإرسال الرسل وانزال الكتب: ﴿لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِالْبَيِّنَاتِ وَأَنْزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتَابَ وَالْمِيزَانَ لِيَقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ﴾ [الحديد: 25]، ووردت الغايتان متلازمتان أحيانا: ﴿قُلْ أَمَرَ رَبِّي بِالْقِسْطِ ۖ وَأَقِيمُوا وُجُوهَكُمْ عِندَ كُلِّ مَسْجِدٍ﴾ [الأعراف: 29]"⁽¹⁾.

وإنما هي وظيفة واحدة وغاية واحدة: عبادة الله وحده لا شريك له، وليست العبادة إلا طاعته والقيام بأمره، وأمره هو شرعه ودينه، ولكمال الدين وتمت النعمة، ووضع الميزان؛ فشرع الله هو القسط الذي أمر الناس بالقيام به ومن أجله انزل الكتاب والميزان ليتبين الناس بميزان الوحي وأحكام الشرع أمارات العدل فيتبعوها في شؤونهم الفردية والجماعية، حتى لا تلتبس بأهواء البشر وآرائهم. فالحكمة من الخلق هو الحكمة من إرسال الرسل وإنزال الكتب، وهي غاية واحدة.

الطواف حول البيت عرايا، قال تعالى: ﴿وَإِذَا فَعَلُوا فَاحِشَةً قَالُوا وَجَدْنَا عَلَيْهَا آبَاءَنَا وَاللَّهُ أَمَرَنَا بِهَا ۚ قُلْ إِنَّ اللَّهَ لَا يَأْمُرُ بِالْفَحْشَاءِ ۚ اتَّقُوا اللَّهَ عَلَى اللَّهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ * قُلْ أَمَرَ رَبِّي بِالْقِسْطِ﴾، وبعد تنزيه الشرع امر بإخلاص القصد في ختام الآية فقال: ﴿وَأَقِيمُوا وُجُوهَكُمْ عِندَ كُلِّ مَسْجِدٍ وَادْعُوهُ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ﴾ [الأعراف: 26]. وذلك مجمع الدين ومعنى الشهادتين: ألا يعبدوا إلا الله، ولا يعبدوه إلا بما شرع، وهما شرطا قبول العمل، لانهما وظيفتي الدنيا والآخرة، فهي وظيفة واحدة يقوم بها العبد في الدنيا يرجو بها ثواب الآخرة.

إن الإسلام ليس بهذه السطحية التي عاجل بها الشنقيطي قضايا الوجود الكبرى، وليس بهذا التفكك الفكري، وعدم الترابط وضياع العلاقات التي أسفر عنها ضعف الاستدلال ومغالطات الاستشهاد بآيات الوحي. لقد أحكم الإسلام الربط بين التصورات والتكاليف، بين أسماء الله الحسنى ومدلولاتها من الصفات الإلهية، وأثارها من مفعولات الله ومخلوقاته، احتل الإنسان منها مركز الصدارة، كحامل الأمانة أبت السماوات والأرض والجبال أن يحملنها وأشفقن منها. ومن تدبر كتاب الله حقا أدرك البون الشاسع بين من يتخذ الوحي منطلقا ومعيارا، وبين من يتخذه مطية وتابعا. "وفي سورة الرحمن تحقق الافتتاحية الربط بين التصور

(1) السابق ص 113.

والتكليف، فيتحقق الربط بين أسماء الله الحسنى من خلال اسم (الرحمن)، مع الدين من خلال (تعليم القرآن)، مع الوجود الإنساني من خلال (خلق الإنسان)، مع الوجود الكوني العام من خلال الشمس والقمر والنجم والشجر والسماء، ليمتد في النهاية المقتضى المنهجي والتكليفي لهذا الربط التصوري وهو النهي عن الطغيان في الميزان⁽¹⁾.

وقد وقع الشنقيطي في المحذور، واختل ميزان الاستدلال بين يديه، وطغى بمنطق الدولة القومية المعاصرة على منطق الوحي. وبيان ذلك هو موضوع الفصل التالي.

(1) "قدر الدعوة" ص 210.

الفصل الثاني: الكتاب والميزان

"وفي الكلام المأثور عن الإمام أحمد: أصول الإسلام أربعة: دال، ودليل، مبيّن، ومستدل، فالدال هو الله، والدليل هو القرآن، والمبيّن هو الرسول، قال تعالى: ﴿لَتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ﴾ [النحل: 44]، والمستدلّ: هم أول العلم وأولوا الألباب الذين أجمع المسلمون على هدايتهم ودرابتهم" (1). وهم أهل الاستنباط، قال تعالى: ﴿وَلَوْ رَدُّوهُ إِلَى الرَّسُولِ وَإِلَى أُولِي الْأَمْرِ مِنْهُمْ لَعَلِمَهُ الَّذِينَ يَسْتَنْبِطُونَهُ مِنْهُمْ﴾ [النساء: 83].

وقد كانت هذه الأصول هي الأركان التي قامت عليها علوم الشريعة، وبالأخص علم أصول الفقه، الذي يتمحور حول منهجية النظر في الدلالات وكيفية الاستنباط. ولا شك في أن هذا الضبط المنهجي لمعيارية الوحي، قد وقف حائط صد منيع عبر التاريخ - وإلى يومنا هذا - أمام الطاعنين في الدين، المشككين في ثوابته، وأمام المبتدعين في الشرع، المبدلين لأحكامه، على السواء.

وتدور المناقشة في هذا الفصل حول ثلاثة محاور:

أولها: تحديد الميزان وتوحيد المعيار، بعيدا عن شرك المعاصرة وتبديل الشريعة، وبراءة من تكليف الديمقراطية وتطويع النصوص.

وثانيها: صراع المرجعية، بين الفقهاء الأقدمين وعمالقة العلمانيين، وبين منهجية التأصيل وعشبة التأويل.

وثالثها: مغالطات المسائل والدلائل، أمثله من أزمة الشنقيطي.

(1) "النبوات" لابن تيمية ص 98.

1- تجريد الميزان وتوحيد المعيار

على عادة الشنقيطي في التقدم خطوة والتأخر خطوتين، افتتح الشنقيطي أزمته بقوله "هذه دراسة عن الأزمة الدستورية للحضارة الإسلامية تعتمد النص الإسلامي معياراً، والتجربة الإسلامية موضوعاً، وخرج المسلمين من أزمته السياسة غاية"⁽¹⁾. إلا أن معيارية النص الإسلامي عند الشنقيطي لم تكن صافية، بل كدرتها غواشي العصرية، وشوائب التاريخ، التي جعلت كثيراً من أحكام الشرع مجرد شواهد تاريخية لم تعد تلائم العصر، فيقول: "فلم نتوقف في دراستنا عند حدود النزعة المعيارية الصرفة التي نماها دارسون معاصرون، فأهملوا سياقات الزمان والمكان"⁽²⁾. ويقول عن معايير إسلامية الدولة في دستور الأزهر منتقداً: "وهي ليست كذلك بميزان النص المعياري الإسلامي، وميزان العقد الاجتماعي في الدولة المعاصرة"⁽³⁾.

وإن كان المتكلمون القدامى في محاجتهم للباطنية والملحدين خلطوا معيارية الوحي بأصول فلسفية اجنبية عن الشرع، وطرائق من النظر والاستدلال وخيلة على الوحي، فوقعوا في تعطيل بعض العقائد والصفات الإلهية بالتأويل والغلط، بدعوى معارضتها لأصولهم العقلية المبتدعة؛ فإن المتكلمين الجدد في محاجتهم للعلمانيين والحدائين، خلطوا معيارية الوحي بقيم الديمقراطية الغربية ومنطق الدولة القومية المعاصرة، فوقعوا في تعطيل بعض الشرائع والأحكام العملية - أيضاً بالتأويل والغلط - بدعوى معارضتها لقيم العدل والحرية في النظم الديمقراطية. فاذا كان المتكلمين القدامى من أهل التعطيل في أبواب العقائد الأخبار؛ فإن المتكلمين الجدد من أهل التعطيل في أبواب الشرائع والأحكام.

إذن لا مناص من تجريد الميزان وتوحيد المعيار أولاً حتى تتمكن من "تجريد القيم السياسية الإسلامية من غواشي التاريخ"⁽⁴⁾ - كما يريد الشنقيطي - وبالمثل تجريد الشرع المنزل من تبدل العلمانيين وتأويل المبطلين. يقول ابن تيمية: "في الشرع يطلق تارة على ما جاء به الرسول ﷺ من الكتاب والسنة، وهذا هو الشرع المنزل، وهو الحق الذي ليس لأحد خلافه، ويطلق على ما يضيفه بعض الناس إلى الشرع، أما بالكذب والافتراء، وإما بالتأويل والغلط، وهذا شرع مبدل لا منزل، ولا يجب، بل لا يجوز اتباعه..."

(1) "الأزمة الدستورية" ص 17.

(2) السابق ص 41.

(3) السابق ص 536.

(4) السابق ص 35.

والتبديل نوعان، أحدهما: أن يناقضوا خبره، والثاني: أن يناقضوا أمره... يناقضون في خبره، فينفون ما أثبتته، أو يثبتون ما نفيه... ثم انهم أيضا يوجبون ما لم يوجبه، بل حرمه، ويحرمون ما لم يحرمه، بل أوجبه⁽¹⁾.

فالحمد لله ﴿الَّذِي أَنْزَلَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ وَالْمِيزَانَ﴾ [الشورى: 17]، ولم يجعل للعدل سبيلا إلا بهما، فقال تعالى: ﴿لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِالْبَيِّنَاتِ وَأَنْزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتَابَ وَالْمِيزَانَ لِيَقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ﴾ [الحديد: 25]. "فالكتاب هو هذا القرآن العظيم، أنزل بالحق، واشتمل على الحق والصدق واليقين، وكله آيات بينات وأدلة واضحات على جميع المطالب الإلهية والقائد الدينية، فجاء بأحسن المسائل وأوضح الدلائل.

وأما الميزان فهو العدل والاعتبار بالقياس الصحيح والعقل الرجيح، فكل الدلائل العقلية من الآيات الآفاقية والنفسية، والاعتبارات الشرعية، والمناسبات والعلل، والأحكام والحكم، داخلة في الميزان الذي أنزله الله تعالى، ووضعه بين عباده، ليزنوا ما اشتبه من الأمور، ويعرفوا به صدق ما أخبره به وأخبرت رسله. فما خرج عن هذين الأمرين - الكتاب والميزان - مما قيل انه حجة أو برهان أو دليل أو نحو ذلك من العبارات، فانه باطل متناقض، قد فسدت أصوله، وانهدمت مبانيه وفروعه. يعرف ذلك من خير المسائل ومآخذها، وعرف التمييز بين راجح الأدلة ومرجوحها والفرق بين الحجج والشبه⁽²⁾.

وبينما يفاخر الشنقيطي العلمانيين بالإسلام - الذي يجمع بين الديني والمدني - مستشهدا بمقولة بيجوفيتش عن رسالة الإسلام في "خلق إنسان متسق مع روحه وبدنه، مجتمع تحافظ قوانينه ومؤسساته الاجتماعية والاقتصادية على هذا الاتساق ولا تنتهك"⁽³⁾. وإن: "الإسلام نسخة من الإنسان، ففي الإسلام تماما ما في الإنسان: فيه تلك الموضة الإلهية، وفيه تعاليم عن الواقع والظلال... والإسلام بدون إنسان يطبقه يصعب فهمه، وقد لا يكون له وجود بالمعنى الصحيح. لم تستطع المسيحية كذلك أن تتقبل فكرة أن يظل الإنسان الكامل إنسانا، ولكن محمدا ظل إنسانا فقط... لقد أعطى محمد ﷺ المثل الأعلى والجندي في الوقت نفسه"⁽⁴⁾.

(1) "النבות" ص 130132.

(2) تفسير السعدى، سورة الشورى، آية 17.

(3) "الإسلام بين الشرق والغرب" ص 36.

(4) السابق ص 280281 نقلا عن "الأزمة الدستورية" ص 506.

وبعد هذا الثناء على الإسلام بما هو أهله، إذا بالشنقيطي يستنكر على أهل الإسلام الاستغناء بثرواته الفكرية وكنوزه الروحية، ويسمى الاكتفاء بهذا الثراء الفكري والروحي انكفاءً، فيقول: "فهذا الإحساس بالكبرياء الفكري والاقتناع الزائف بعدم الحاجة إلى ثقافة الآخرين وعلومهم ونط عيشتهم، يؤدون إلى الفقر الفكري والجذب الروحي، بينما يثمر الانفتاح والتسامح ثراء فكرياً وروحياً"⁽¹⁾.

ولما كان هم الشنقيطي الأهم -بحسب تعبيره- هو "تكيف الديمقراطية مع الإسلام"⁽²⁾ كان التناول الصحيح للأمور -في تقديره- أن "تجعل النص الإسلامي معياراً دون أن تضعه في مناقضة مع ثمرات التطور السياسي الإنساني التي أثمرتها ثقافات أخرى، واهمها النظام الديمقراطي"⁽³⁾.

ولنا أن نتساءل: وماذا لو كان النص الإسلامي يناقض بعض ثمرات هذا التطور السياسي الإنساني، بما فيه من النظام الديمقراطي؟

إن هذه المعيارية المنقوصة للوحي، التي يشترط فيها عدم مناقضة النظام الديمقراطي حتى تتم عملية التكيف المنشودة، فهي بخس لميزان الوحي، ولن تسلم من لي لأعناق النصوص، بغية السلامة من التناقض الموهوم، وخروجاً من خلاف المنطق المزعوم. ويشهد لذلك قوله: "إن جوهر الإسلام هو القيام بالقسط، فمن التناقض الأخلاقي والمنطقي أن يدعو المسلم إلى دولة العدل والحرية، وهو يحرم في الغية في المعتقد -ممن تجمعهم به أرحام الدم واللسان والتاريخ والجغرافيا- من التمتع بثمار العدل والحرية، فذلك تطفيف في مفارقة أخلاقية ولا تليق به، ولا برسالته؛ لأنها تجعله أكبر ضحايا الظلم وأكبر مسوغيه في الوقت ذاته"⁽⁴⁾.

وعلى ذكر القرآن والعدل والميزان والشرع والعقل، لم يجد جواباً ابليغ من سر الجمع بينهما، ولا رداً أحكم على مقالة الشنقيطي السابقة، إلا قول ابن تيمية: "فقد ذكرنا في غير موضع أن أصول الدين الذي بعث الله به رسوله محمد ﷺ قد بينها الله في القرآن أحسن بيان... فكان في بيان الله أصول الدين الحق، وهو دين الله، وهي أصول ثابتة صحيحة معلومة، متضمن بيان العلم النافع والعمل الصالح، الهدى ودين الحق. وأهل البدع الذين ابتدعوا أصول دين يخالف

(1) "الأزمة الدستورية" ص 514.

(2) السابق ص 535.

(3) السابق ص 535.

(4) السابق ص 532.

ذلك، ليس فيما ابتدعوه، لا هدى ولا دين حق، فابتدعوا ما زعموا انه أدلة وبراهين ... وفيما ابتدعوه ما خالفوا به الشرع، وكل ما خالفوه من الشرع فقد خالفوا فيه العقل أيضا، فان الذي بعث الله به محمد ﷺ، وغيره من الأنبياء، هو حق وصدق، وتدلل عليه الأدلة العقلية، فهو ثابت بالسمع وبالعقل.

والمقصود هنا: أن ما جاء به الرسول ﷺ يدل عليه السمع والعقل، وهو حق في نفسه، كالحكم الذي يحكم به ربه، فانه يحكم بالعدل وهو الشرع، فالعدل هو الشرع، والشرع هو العدل، ولهذا يأمر نبيه أن يحكم بالقسط، وان يحكم ما انزل الله، والذي انزل الله هو القسط، والقسط هو الذي انزله الله...

والمقصود هنا: إن المبتدعين الذين ابتدعوا كلاما وأصولا تخالف الكتاب، وهي أيضا مخالفة للميزان، وهو العدل، فهي مخالفة للسمع والعقل...

وسبب ذلك اعرضاهم عن الفطرة والشرعة، فصاروا يغطون في العقلية، ويقرمطون في السمعية⁽¹⁾.

إن الشنقيطي يدعونا إلى إثراء ذواتنا فكريا وروحيا بالثقافة الغربية، وليس مجرد الاستفادة من بعض التجارب الإنسانية الإدارية، والأشكال المؤسسية التنظيمية، فلا نزاع حول الاستفادة من الخبرات العسكرية والإدارية المتراكمة لدى الأمم، وإنما النزاع في المنطق الذي يجعل في الثنائية القانون الشرعي والقانون الوضعي، التي يتصارع عليها الإسلاميون والعلمانيون.... من العقد النظرية التي تشطر الثقافة الإسلامية⁽²⁾.

إنه منطق الدولة القومية المعاصرة، الذي يستلزم تكيف الديمقراطية الغربية مع الإسلام، لو بالإكراه. إذن فهو منطق تابع من منظومة قيم سياسية غربية لها خلفيتها الفلسفية التي تؤطرها، وتضفي عليها المعنى والمغزى الوجودي، وتتضمن رؤية للكون والإنسان أصلا وغالية وآلا، أليس هذا ما افترضه الشنقيطي سابقا لكل منظومة قيم سياسية؟!

وشاهد ذلك في الفصل الذي عقده الشنقيطي لتحويل القيم إلى إجراءات، وتحت عنوان: منطق الدولة العقارية، فلم يكن الحديث عن نظم إدارية وهياكل تنظيمية وتجارب بشرية من أمثال حفر الخندق وتدوين الدواوين، وإنما كان الحديث عن حق المواطنين غير المسلمين في

(1) "النبوات" ص 249.

(2) "الأزمة الدستورية" ص 541542.

الترشح لرئاسة الدولة، فتراه إيماناً بهذا المنطق المعوج يقول: "ونحن نرى إن اشتراط دين بعينه في راس الدولة ليس مستندا إلى مص كم الوحي الإسلامي، وغم إطباق فقهاء الماضي على القول به، وهو يناقض مبدا المساواة السياسية بين المواطنين، ويجعل أساس العقد الاجتماعي الذي تتأسس على الدولة المعاصرة ملتبسا"⁽¹⁾. ثم يسرد إجماع العلماء على إن الإمامة لا تنعقد لكافر، ويناقش استدلالاتهم من الكتاب والسنة! وهكذا يناقض نفسه، حين يدعى أن اشتراط الإسلام في الإمام ليس مسندا إلى نص من الوحي الإسلامي، ثم يذكر النصوص التي استند إليها إجماع العلماء! وبكل جرأة - بل استخفاف مهلك صاحبه إن لم يتداركه الله برحمته - ينقل الإجماع ويحرفه، وكأن الإجماع لم يكن من أصول التشريع الإسلامي وثوابت الدين!، فاذا كان العلم بمواطن الإجماع من شروط الفتن، تجنبنا للكذب في الدين، فما بالك بمن علمه ونقله بين يدي بدعته، فال ابن تيمية في حق المكلم في الدين بلا علم: "والذي يدل عليه القرآن إن كل من تكلم بلا علم، فأخطأ فهو كاذب، كالذين حرّموا وحلّلوا وأوجبوا، وإن كان الشيطان قد زين لهم ذلك وأوهمهم أنه حق"⁽²⁾.

وبهذا الانتهاك لمواطن الإجماع، وهذه المعارضة لنصوص قطع بدالاتها بثبوت الإجماع، لم يعد ثم ثوابت للدين أو أصول للشريعة، وصار شرط المرجعية الإسلامية بلا ضوابط منهجية، وأصبح تفسير النص ألعوبة في أيدي الشعب ونوابه! فواعجباً، أن يكون الخروج من الأزمة بالفرار إلى الغرب المستعمر وأهواء الأكثرية، بدلا من الفرار إلى الله والإسلام وأحكامه الشرعية؟!!

ولقد ضرب ابن تيمية مثالا بليغا لمن فر من الشرع خوفا من محاذير متوهمة، فقال: "وهذا مقام تشريف من تدبره وتصوره، تبين له انه لا بد من القرار بما جاء به الرسول ﷺ وانه هو الذي يوافق صريح المعقول، وان من خالفه، فهو ممن لا يسمع ولا يعقل، هو أسوأ حالا ممن فر من الملك العادل الذي يلزمه بطعام امرأته وأولاده والزكاة الشرعية، إلى بلاد ملكها ظالم الزمه بإخراج أضعاف ذلك لخصائمه وكلايه، مع قلة الكسب في بلاده... فمن فر من حكم الله ورسوله، أمرا وخبراً، أو ارتد عن الإسلام، أو بعض شرائعه خوفا من محذور في عقله أو عمله أو دينه أو دنياه، كان ما يصيب من الشر أضعاف ما ظنه شرا في اتباع الرسول ﷺ"⁽³⁾.

(1) السابق ص 565.

(2) "النبوات" ص 288.

(3) "النبوات" ص 173.

وهكذا يفعل مل من استأسره منطق الدولة القومية المعاصرة: يفر من إمامة المسلم إلى إمامة الكافر، ومن حد الردة إلى عقوبة الخروج على قومية الدولة، ومن الجزية والزكاة إلى المكوس والضرائب، وبالجملة من التزام الشرع وإجماع المسلمين، حكاما ومحكومين، إلى الإجماع السياسي والتعاقد القانوني بين من تجمعهم أرحام التاريخ والجغرافيا، وان مرقتهم أواصر الدين والعقيدة. ومن المفارقات العجيبة أن يكشف حلاق -وهو ابن الثقافة الغربية- عن أزمة الحداثة الأخلاقية، وما تتمتع به الشريعة الإسلامية من ثراء فكري وروحي قد حُرم منه الغرب؛ في الوقت الذي يدعونا فيه الشنقيطي لإثراء ذواتنا فكريا وروحيا بالاعتراف من ينابيع الحضارة الغربية التي ظلمها حلاق بما نقله من نقد أبنائها لحداثتها وديمقراطيتها!

وشهد شاهدا آخر من أهلها، وهو مؤرخ الحضارات الأشهر تويني الذي يرى باستقرائه التاريخ، أن "كل الشعوب غير الغربية على اختلاف مللها ونحلها وثقافتها ومواقعها يتفق على نقطة واحدة وهي أن الغرب أكبر مغتصب في العصور الحديثة، وليس ثمة أكبر من الشواهد التي تدين سلوكه على امتداد الجغرافيا. فالروس الآسيويون والفارقة والعرب تجرعوا من الكاس الغربي المر، والذكريات دامية لم تجف بعد"⁽¹⁾.

ويمس الباحث إبراهيم السكران الحقيقة بقلمه، عندما يجعل من الانبهار النفسي لدى البعض أما نفوذ الغرب المستبد، مع كثره اتصاله وانفتاحه على الكفر الحداثي المعاصر، وكثره النقل عنه سبباً مباشراً في تنكب المنهج العلمي وتطويع النصوص لتنسجم مع الأفكار الغربية، فيقول: "تجد كثيراً من النصوص الشرعية تحتل عدة دلالات نتيجتي طبيعة بنيتها اللغوية، وهي قضية دلالية سيميولوجية، وعلماء المسلمين يتعاملون مع هذه الاحتمالات الدلالية بـ(منهج علمي) لتحديد الدلالة التي تعب عن مراد الله، وهذا هو المسار الطبيعي للعالم المستقل المتحرر من نوعي الاستبداد -السياسي والثقافي- أما الخاضع لآحد نوعي الاستبداد، فإنه لا يرجح بين هذه الاحتمالات الدلالية بمنهج علمي، وإنما ينتقى من هذه الدلالات ما يتوافق مع اتجاه المستبد الذي يخضع له، سواء كان مستبداً سياسياً أو ثقافياً، فصار المرجع في الاحتمالات الدلالية للنصوص بيس المنهج العلمي، وإنما هو المستبد السياسي أو الثقافي. والخنوع للمستبد السياسي يكثر عند من يتصل بالمناصب الإدارية، بينما الخنوع للمستبد الثقافي يكثر عند من يتصل بالفكر المعاصر"⁽²⁾.

(1) انظر: "تدخلات غربية مستمرة" لمحمد عثمان الأهرام 2019/12/12.

(2) "سلطة الثقافة الغالبة" ص 29.

2- صراع المرجعية

من المستدل؟ وكيف الاستدلال؟ سؤالان يستلزمهما الحديث عن شرط المرجعية، الذي لا يتحقق إسلامية النظام السياسي إلا به، وهو معنى "الرد إلى الله الرسول"، الذي أورده الشنقيطي كأحد أهم قيم الأداء السياسي في الدولة الإسلامية.

وان المرء ليعجب من منطق الشنقيطي، الذي يجعل عدم المساواة بين المخالفين في المعتقد في الدولة الإسلامية من التطفيف المناقض لمنطق القرآن، أما هو فلا يساوى -ولا مساواة- بين علما المسلمين وأئمة الدين -أو الفقهاء الأقدمين، على حد تعبيره- وبين العلمانيين الحديثين وأساتذتهم الغربيين، فهم العمالقة الذين صعد على أكتافهم، وبنى على أفكارهم كتابه، وهو ما فصله في مقدمة كتابه تحت عنوان "على أكتاف العمالقة"، فلم يذكر واحدا من فقهاء المسلمين ومجتهديهم ضمن أولئك العمالقة، وذكر الآخرين بأسمائهم، ومنهم: "محمد بدر الجابري، ويعرب المرزوقي، ورضوان السيد، وعبدالجواد ياسين، وجورج فريدريك هيجل، وأسوالد شبنغلر، وجوهان هويزنيغا، وصامويل هنتنغتون، وفرانسيس فوكوياما"⁽¹⁾.

فابن تيمية وابن خلدون، الذين أكثر من النقل عنهما، والاستشهاد بمقولاتهم التي زينت كتابه بعمق تحليلاتهم وصائب آرائهم، لم يأخذوا مكانهما بين العمالقة من أمثال محمد عابد الجابري، صاحب المقولة الماركسية الشهيرة: "تاريخ الإسلام منذ قيام الإسلام إلى اليوم صراع بين الطبقات"⁽²⁾. كما قال في كتابه "العقل السياسي الغربي" -الذي نقل منه الشنقيطي في أزمته-: "الدعوة المحمدية قد أوضحت عن مشروعها السياسي، وهو الاستيلاء على كنوز كسرى وقيصر"⁽³⁾.

والجابري -لمن لا يعرفه- لا يميل إلى طرح العلمانية بصورة مباشرة وفصل الشريعة بأكملها عن الدولة، وجعل الدين علاقة روحية شخصية.

بل يراعي قوة الاتجاه الإسلامي، ويريد أن يؤثر في أكبر شريحة ممكنة من الإسلاميين عن طريق تقرير الشريعة، ولكن بعد إعادة صياغتها بشروط تجعلها عمليا موافقة للنتائج العلمانية. فلذلك فهو يحاول ضخ العلمانية الغربية بطابع ماركس فرانكفوني جديد، ولكن في مصطلحات

(1) "الأزمة الدستورية" ص 52.

(2) "التراث والحداثة" ص 113.

(3) ص 98.

تراثية تستهدف غسيل عقل القارئ الإسلامي، يقول الجابري معلقاً على عدم نجاح الدعوات العلمانية مقاطعة التراث: "ألم تسفر مثل هذه الدعوات عن نتائج عكسية تماماً؟ ألم يتعاضم مفعول السلطات المذكورة، سلطات مرجعيتنا التراثية، حتى أصبحت تكتسح السلطة اكتساحاً"⁽¹⁾؛ لذا يواجه حديثه لرفاقه العلمانيين واليساريين ناصحاً لهم:

"انه بدون التعامل النقدي العقلاني مع تراثنا لن نتمكن قط من تعميم الممارسة العقلانية على أوسع قطاعات فكرنا الغرب المعاصر، القطاع الذي يُعتب بـ "الأصولي" حيناً، وبـ "السلفي" حيناً آخر"⁽²⁾.

هذا الجابري كان محل ثناء وتقدير بالغين عند الشنقيطي: فهو بحسب تعبيراته: "الفيلسوف المغربي"، "كان لإسهامه وزنه وأفكاره قيمتها التفسيرية في هذه الدراسة... أسهم... بعقله التحليلي المتألق، إسهاماً عظيماً في تشخيص الأزمة السياسية في الحضارة الإسلامية، من خلال تتبع جذر الأزمة ومساراتها في الزمان. ومن الإسهامات الثمينة التي قدمها الجابري وأفادت هذه الدراسة: تفكيكه لأخلاق الطاعة" و"القيم الإمبراطورية" التي دخلت الثقافة الإسلامية عبر البوابة الفارسية. وتأملاته في "القيم الكروية" التي "خلدت دولة الفتنه الكبرى بذريعة اتقاء الفتنة"، وكانت غاية الجابري المنطوقة هي: "تعرية الاستبداد بالكشف عن مرتكزاته الأيديولوجية الاجتماعية واللاهوتية والفلسفية". وقد نجح في تلك التعرية نجاحاً باهراً"⁽³⁾.

وقد كان الشنقيطي واعياً بعلمانية الجابري، ومع ذلك اعتمد أفكاره، وحذا حذوه فقال: "لم يكن الجابري من ذوي النزعة العلمانية، ولا لموقف الأيديولوجي الصُّراح المعادي للإسلام، كما انه ليس ممن تنقصهم الهدى المنهجية، ولا الكفاءة العقلية. لكن نقطة الضعف الكبرى في تراثه وجهده الفكري العظيم هو تفريطه في الاستمداد من النص السياسي الإسلامي، اقصد القرآن الكريم والسنة الصحيحة... على أن الأسوأ من خطأ الجابري أخطاء علمانيين آخرين اعتقدوا الإسلام خروجاً على فكرة الدولة ذاتها.

وتبقى وصية الجابري بالتخلص من "شعار العلمانية" هي الأحكام في السياق الإسلامي اليوم من الناحية العلمية. فرغم أن الجابري لم يقدم حلاً للعقد النظرية ذات الصلة بموضوع

(1) "بنية العقل الغربي" ص 568

(2) السابق ص 552

(3) "الأزمة الدستورية" ص 69

الإسلام والعلمانية، فقد قدم حلاً عملياً ظرفياً. فذهب إلى أنه "يجب استبعاد شعار العلمانية من قاموس الفكر العربي، وتعويضه بشعاري الديمقراطية والعقلانية". وهذا خيار سليم، لو سلكته النخب السياسية في البلدان الإسلامية لوفرت على ذاتها الكثير من الصراعات واستنزاف الذات، وسهلت على نفسها بقاء الإجماع الأخلاقي الضروري لأي حكم سيأسي عادل. فقد أصبح مصطلح العلمانية محوياً بالدلالات السلبية في الضمير الجمعي الإسلامي، والأفضل - كما لاحظ الجابري بنفاض بصيرة- التحرر من هذا المصطلح تماماً⁽¹⁾.

وبعد نصيحة الشنقيطي للنخب السياسية العلمانية سدنة الحكم الجبري المستبد- متأسياً بالجابري الفيلسوف الماركسي الفرانكفوني، لا سعننا إلا أن نترحم على علماء المسلمين الناصحين لله ولرسوله ولكتابه ولأئمة المسلمين وعامتهم، العمالقة بحق، المجتهدين بصدق، الراسخين في العلم من أولى الألباب، أصحاب البصائر من أهل الكتاب والسنة والإجماع! ولم يقتصر صراع المرجعية عند الشنقيطي بين الفقهاء والأقدمين وعمالقة العلمانيين، بل يمتد بين منهجية التأصيل وعبثية التأويل.

فلقد كان الشنقيطي واعياً بدور الفقيه في الفكر السياسي الإسلامي، فهو -بحسب تعبيره-: "لم يكن منظراً منفصلاً عن الواقع، ولا كان سياسياً ممارساً بشكل مباشر، ولكنه كان يأخذ بطرف من كلتا الوظيفتين... فرسالة المنظر السياسي هي التشبث بالمبدأ، وبناء الحكم، وإقناع الناس بإمكان تحقيقه. أما الممارس السياسي فرسالته هي تحقيق ما يمكن تحقيق من ذلك المبدأ في واقع الناس"⁽²⁾.

بل كان -أيضاً- واعياً بمنهجيتهم في استنباط الأحكام وتنزيلها على الواقع، فيقول: "وقد أدرك الفقهاء الفجوة الهائلة بين الواجب الشرعي والواقع السياسي في عصرهم، كما أدركوا إن تغيير المنكر السياسي لا تكفي فيه الاستطاعة، بل يجب أن يتحقق المصلحة الشرعية من ورائه أيضاً، وإن لا يؤدي إلى مفسدة أكبر منه، وقد عبر ابن تيمية عن ذلك بقوله إن: "الشارع لا ينظر في الاستطاعة الشرعية إلى مجرد إمكان الفعل، بل ينظر إلى لوازم ذلك. فإذا كان الفعل ممكناً مع المفسدة لراجعة لم تكن هذه استطاعة شرعية"⁽³⁾. ولعل ابن القيم كان من ابغ من عبروا عن جدليه الواجب والواقع، المبدأ والضرورة. وعن واجب الفقيه في التعاطي معها،

(1) السابق ص 494.

(2) السابق ص 427.

(3) "منهاج السنة" (49/3).

خصوصاً جيم تتزاحم القيم السياسية، فيسود منطق الضرورة وفقه الترجيح، قال ابن القيم: "فالواجب شيء والواقع شيء، والفقيه من يطبق بين الواقع والواجب، وينفذ الواجب بحسب استطاعته، لا من يلقي العداوة لبن الواجب والواقع، فلكل زمان حكم، والناس بزمانهم أشبه منهم بآبائهم. وإذا عمّ الفسوق وغلب على أهل الأرض، فلو منعت إمامة الفساق وشهاداتهم وأحكامهم وفتاويهم وولاياتهم لعطلت الأحكام، وفسد نظام الخلق، وبطلت أكثر الحقوق، ومع هذا فالواجب اعتبار الأصلح فالأصلح، وهذا عند القدرة والاختيار، وأما عند الضرورة والغلبة بالباطل فليس إلا الاصطبار، والقيام بأضعف مراتب الإنكار"⁽¹⁾،⁽²⁾.

بل وأقر الشنقيطي بأن "غالبية فقهاء المسلمين لم يسوغوا الملك القهري في حالة الاختيار، وإنما قبلوا به في حالة الاضطرار... لكن حتى الفقهاء الذين عبروا عن الرخصة بلغة العزيمة، لم يتنازعوا عن المبدأ في غالب الأحيان، (ذلك نجدهم يقررون صراحة أن الأمة هي صاحبة الحق الأصل، رغم إقرارهم بسلطة المتغلب اضطرارياً)"⁽³⁾.

لكنه يقفز على كل هذا ويقترّب من لغة العلمانيين، فيقول: "لكن ما يهم دراستنا هنا هو إن الشعوب رفضت الخضوع للمعادلات الفقهية العتيقة وأدركت أن جذر المصاعب التي تعيشها إنما يعود إلى أزمة الشرعية السياسية... وهذا انقلاب في الوعي السياسي لم تعرفه الثقافة الإسلامية منذ نهاية القرن الأول الهجري... يكفي ذلك دلالة على الأهمية التاريخية للتحويل الذي يعيشه قلب العالم الإسلامي منذ خواتيم عام 2010"⁽⁴⁾.

ويستنكر على السلفيين تمسكهم بـ "فجهومات فقهية، كانت في حُلّها تراجعاً عن قيم الإسلام السياسية، وتكيّف مع واقع الدولة السلطانية القهرية في تاريخ المسلمين"⁽⁵⁾.

ويدعو إلى "فقه حي متفاعل مع ظروف زمانه ومكانه، وغير متقيد بقيود الفقه التاريخي المنبت الصلة بواقع الدولة المعاصرة ومنطقها"⁽⁶⁾. هذا المنطق الذي يستلزم "الخروج من طوق

(1) "إعلام الموقنين" (169/4).

(2) "الأزمة الدستورية" ص 427.

(3) السابق ص 428 - 429.

(4) السابق ص 448.

(5) السابق ص 513.

(6) السابق ص 543.

الفقه السياسي الموروث⁽¹⁾. لتحقيق " الثورة الفقهية الضرورية"⁽²⁾ على "السقف الفقهي الواطئ الذي لا يزال يتحكم في ثقافتنا السياسية"⁽³⁾. وعندئذ يمكن الانتصار للشرعية بتطبيق الديمقراطية الغربية! يقول: " وإذا كان بزوغ الديمقراطية المعاصرة في الغرب انتصارا لرسالة المسيح عليه السلام سيكون انتصارا للشرعية الخالدة وهزيمة للفقه الموروث، ذلك الفقه المرهق الذي ولد من رحم الإمبراطوريات، ولم يعد يصلح أساسا لبناء دولة العدل في الزمن الحاضر"⁽⁴⁾.

وإذا تساءلت -أيها القارئ المتعجب- كيف تنتصر الشرعية ويهزم الفقه؟! جاءتك إجابة الشنقيطي -المثيرة للعجب هي أيضا-: "والواقع أن الشرعية ليست قانونا ولا فقهًا، بل هي مصدر للفقه والقانون، ولذلك من الممكن أن يتغير الفقه والقانون دون خروج على الشرعية. وليس من اللازم أن يكون لكل قانون مستند نصي في الشرعية الإسلامية ليكون قانونا إسلاميا، فكل قانون يحقق مصلحة عامة ولا يناقض نصوص الشرعية فهو من الشرعية"⁽⁵⁾.

هكذا يتنفس الشنقيطي التناقض دون أن يسعل، فالشرعية ليست قانونا ولا فقهًا، وفي نفس الوقت كل قانون يحقق مصلحة عامة فهو من الشرعية! والشرعية مصدر الفقه والقانون، لكن ليس من اللازم أن يكون لكل قانون مستند نصي من الشرعية! حقا، إن هذا لشيء عجاب! وهل علمنا وجوه المصلحة الشرعية إلا من دلالات نصوص الشارع؟ فكيف يمكن تصور مصلحة دون مستند نصي، عاما كان أو خاصا؟!

وكأن الشنقيطي يريد أن يجعل من الشرعية نصوصا مجردة، ومن الفقه تأويلات لتلك النصوص، تتغير بتغير الزمان، وتتغير تبعًا لها القوانين إنما دندنة بين النص وفهمه، فيجعلون النصوص الدينية مطلقة ومقدسة، أما فهمها وفقهها فبشري نسبي غير مقدس، مقيد بحدود الزمان والمكان، وكأن النصوص ألفاظ بلا معان، وكأن لسان العرب -الذي نطق به الوحي المبين- قد عجز -بدلالاته المتواضع عليها- عن الإبانة عن مقصود المتكلم به! ومن ثم يمكن قراءة النصوص الدينية في كل زمان قراءة جديدة بحسب القارئ ولا عزاء للمتكلم! هكذا بلا تفريق من المحكم والمتشابه، وبلا رد للمتشابه إلى المحكم"⁽⁶⁾.

(1) السابق ص 551

(2) السابق 551

(3) السابق 564

(4) السابق 552

(5) السابق ص 542

(6) انظر في الرد عليهم: رسالتي في الماجستير بعنوان: "الرد على شبهات المعاصرين".

إذن، ومنطق الشنقيطي فلا حاجة لنا إلى الفقهاء بشكل ضروري، فالكل لح حق تفسير النص وفق ما أَراده إليه عقله، وبهذا فقط يتحقق تكيف الديمقراطية مع الإسلام، وتكون حقيقة مبدأ الرد إلى الله والرسول: الرد إلى الشعب، الذي يجوز له أن يستعين بصديق من خبراء الشريعة الإسلامية على سبيل المشورة، لا لإلزام! يقول صاحب الأزمة: "فإن مبدأ الرد إلى الله والرسول لا يناقض الخيار الديمقراطي في الظروف الطبيعية، التي تكون فيها الأمة في مجملها ملتزمة أخلاقياً ودستورياً، بألا تخرج فيما تسنه من قوانين، وما تعتمد من سياسات عن مقتضيات النص الإلهي؛ لأن الأمة بمجموعها هي التي تملك سلطة تأويل النص الإسلامي وتنزيله على الواقع، في شكل قوانين وإجراءات مراسيم وتنظيمات. فليس في الإسلام سلطة كهنوتية تستأثر بتأويل النص وتنزيله على الواقع فسن القوانين في الإسلام بيد الأمة في مجموعها، تمارسه من خلال نوابها المنتخبين بحرية. ومن تستعين بهم الأمة أو نوابها من خبراء في الشريعة الإسلامية ليس لديهم أي سلطة إلزامية، فرأيهم استشاري اختياري، إلا من فتحه الأمة منهم سلطة إلزام ضمن منظومة الرقابة الدستورية التي تشكلها"⁽¹⁾.

ولا شك أن هذه العبثية التأويلية للنصوص الشرعية تطيح بمنهجية التأصيل العلمي، وتهدم ثوابت الفكر السياسي الإسلامي، "وأول ثوابت هذا التأصيل هو إدراكنا للعلاقة بين الفقه والسياسة، الذي يتمدد به طبيعة الممارسة. وهي الحكمة ذاتها؛ لأن الحكمة - كما اتفقنا - هي أساس البناء الفكرية للنظرية السياسية، والحكمة هي الفقه، وبذلك تصبح كل أصول الفقه أساس في الممارسة السياسية والحقيقية، إن الفقه الإسلامي هو العلم الشرعي المثبت لمفهوم السياسة الإسلامية، ذلك أن الفقه قائم على دفع الضرر الأكبر بالضرر الأصغر، وقائم على الترجيح بين درء المفسدة وجلب المصلحة. ومن هنا كانت الملاحظة التراثية المهمة، وهي أن كل من كتب في السياسة الإسلامية كانوا من الفقهاء"⁽²⁾.

وبناء على هذا التأصيل لقيمة الفقه وأصوله، ودور الفقهاء في السياسة الإسلامية، ندرك جناية التقصير سواء في معرفة الشريعة، مسائلها ودلائلها، أو في معرفة الواقع، ثم تنزيل الأحكام على الوقائع، وتوابع ذلك من اجتهادات قاصرة، من غير أهلها، يرفضها الشرع والواقع. كما ندرك الخلل المنهجي، الذي تلبست به أزمة الشنقيطي، لاسيما في قسمها الأول - بفصليه الأول والثاني - إذ أعلن احتكامه إلى الوحي، دون امتلاك لأدوات النظر فيه، مع استعلاء على

(1) "الأزمة الدستورية" ص 532

(2) "التصور السياسي" ص 2424

العلماء، وجناية على الفقه وأهله، سواء في تعميماته الجائرة، أو في انتقائه المغرض لما يخدم تفريراته المتعسفة، أو في إعراضه عن مواطن الإجماع ومجال الاتفاق اذا خالفت شطحاته، أو في عدم إحاطته بالمذاهب، ومرامي أئمتها، مما أدى به إلى الغوص في أحوال الكذب عليهم، والبهتان بهم — فيما يلي نماذج شاهدة على مسالكه المضطربة، وأمثلة بينة لمغالطاته في مسائل الشرع ودلائله.

3- مغالطات المسائل والدلائل.

فمن شواهد المسلك الانتقائي الذي انتهجه الشنقيطي: تأكيده في مدخل كتابه على اعتبار السنة النبوية مصدرا تشريعيا سياسيا⁽¹⁾، بل وسرده لأسباب الاطمئنان إليها بقوله: "ولعل من أهم أسباب الاطمئنان إلى كتب الحديث النبوي مصدرا تشريعيا وتاريخيا دافع التقوى الباعث على الصدق في النقل عن النبي ﷺ، وهو الدافع الذي جعل علماء الحديث يجوبون الآفاق لجمعه، ويسلخون الأعمار في تدوينه وتمحيصه. وهذا دافع أغفله رائد المدرسة الاستشراقية المشككة في السنة رغم مبالغته في الدوافع السياسية وغيرها التي قد تدفع إلى اختلاف الحديث. وثانيها: استحالة تواطؤ جمهور المسلمين تاريخيا في مشارق المغرب — [لعله يقصد الأرض، ولكن سبق فهمه قلمه إلى قبلة فكره!] - ومغاربها على مجمل ما في هذه الكتب دون أي وجود أصل تاريخي له.

وثمة ميزه أخرى في منهج الإسناد، تعطيه قيمة موضوعية أكبر كمصدر تاريخي، وهي أنه يحكم على الرواية التاريخية من خارجها، فلا يهتم كثيرا بدعمها هذه الرؤية السياسية أو تلك مادامت قد وردت بسند متصل من الرواة العدول، ولتشمل على شذوذ أو علة قاذبة⁽²⁾.

وبذلك يتقدم الشنقيطي خطوة في مواجهة المستشرقين، لكنه سرعان ما يتأخر خطوتين عندما تصطدم السنة النبوية — في أعلى درجات صحتها — مع منطق الدولة القومية المعاصرة، فيقول مشككا في صحة حديث في صحيح البخاري *أصح كتاب بعد كتاب الله-:

"وإذا سلمنا لصحة حديث: "من بدل دينه فاقتلوه"⁽³⁾ الذي استند إليه جمهور الفقهاء في القول بقتل المرتد* وهو تسليم صعب — فلا مناص من اعتباره من العام المخصوص" ثم ردف

(1) "الأزمة الدستورية" ص 91.

(2) السابق ص 93 94

(3) صحيح أخرجه البخاري (3017) من حديث ابن عباس — رضي الله عنهما —.

- ليسقي القارئ لمر الفقهاء بطعم التناقض المر - قائلا: "وربما تعود جذور حدّ الردة في الفقه الإسلامي إلى تأثير المواريث الإمبراطورية الفارسية"⁽¹⁾.

فواعجبا، هل تأثر الفقهاء بحديث النبي ﷺ، أم بالقيم الفارسية؟!

أو بتعبير أدق: لمن نطمئن بماذا نسلم: رواية البخاري، أم فلسفة الجابري؟!

والمقصود التنبيه على المسلك الانتقائي المغرض، والتناقض الفاضح، أن موافقة الفقهاء أو مخالفتهم لا تتم وفق ضوابط منهجية، ولا تراعي أصول النظر الفقهي في دلالات الشرع، ومن ثم فلا يمكن الوثوق بكتاب يفتقر إلى المنهجية العلمية، بحجة موافقة للصواب في جوانب من كتابه؛ فصحة المنهج شرط في التصور الإسلامي، وكما قال النبي ﷺ: "من قال في كتاب الله ﷻ براهيه فأصاب فقد أخطأ"⁽²⁾، وذلك أن العلم: أما مسائل، وأما دلائل، ولا يكفي أن تكون المسألة صوابا، بل وأن يكون دلالها صوابا أيضا.

لأن الدليل الباطن وإن لم يؤثر في المسألة بذاتها، قد يؤدي التزامه إلى دخول كثير من الخلل في العلوم والمعارف، وحدوث نتائج باطلة لاحقا في مسائل أخرى. ويشرح ابن تيمية يقظة علماء المسلمين سلفهم وخلفهم لنبد هذا الخلل، وتأكيدهم على وجوب التزام الشرع وأدلتها، فيقول:

"ولهذا كان السلف والأئمة يذمون الكلام المبتدع؛ فإن أصحابه يخطئون، إما في مسائلهم وإما في دلائلهم، فكثيرا ما يثبتون دين المسلمين على أصول ضعيفة بل فاسدة، ويلتزمون لذلك لوازم يخالفون بها السمع الصحيح والعقل الصحيح"⁽³⁾.

ولنضرب مثالا من أزمة الشنقيطي على صواب النتيجة وفصاد الاستدلال، فقد فرق بين الشورى والمشاورة، بلا مرجع من لغة أو عقل أو شرع، فجعل وصف "الشورى" مصطلحا مفارقا في معناه للمصدر "المشاورة"، بل وينسب هذا التفريق في المعنى للقرآن الكريم، فيقول "فاختيار الناس حاكمهم - طبقا لأعمال مبدا الشورى - يشرع تقليد الحاكم المنصب ابتداء، لكنه لا يشرع طريقته في الحكم فيما بعد، ولكي تكون طريقة الحكم شرعية نحتاج مبدا

(1) "الأزمة الدستورية" ص 549

(2) أخرجه أبو داود (3652) والترمذي (2952) والنسائي في الكبرى (8032) من حديث جندب بن عبد الله - رضي

الله عنه - والحديث ضعفه الألباني

(3) "شرح الأصبهانية" ص 538.

آخر مكملًا للشورى، وهو مبدأ المشاورة. ومقتضى الأمر بالمشاورة انه لا يجوز للحاكم - حتى لو كان تام الشرعية - أن يستفرد بالقرار أو يستبد به....

وقد رأينا من قبل أن الشورى وردت في القرآن الكريم في سياق الحديث عن المؤمنين: "وأمرهم شورى بينهم" [الشورى: 38]، وهنا نجد أن المشاورة وردت في القرآن الكريم في سياق الحديث إلى النبي ﷺ: ﴿وَشَاوِرْهُمْ فِي الْأَمْرِ﴾ [آل عمران: 159]، فالنبي ﷺ لم يؤمر بالشورى، وإنما أمر بالمشاورة، أما المؤمنون فهم مأمورون بالشورى نصًا، ومأمورون بالمشاورة ضمنا اقتداء بالنبي ﷺ.

وأهمية هذا التمييز القرآني بين الشورى والمشاورة، هو أن الأنبياء لا يستندون قيادتهم من الأمة ليسوا بحاجة إلى الشورى ذات الصلة ببناء السلطة وشرعيتها؛ لأن شرعية الأنبياء السياسية مسألة اعتقادية، فطاعتهم طاعة لله متعينة في ذاتها... وكثيرا ما دار الجدل حول إلزامية الشورى وإعلاميتها، بمعنى هل يجب الالتزام بمقتضى رأى أغلب الناس في المسألة المتناولة أم لا، لكن هذا الجدل غالبا ما انطلق من خلط بين الشورى ذات الصلة ببناء السلطة لا بد أن تكون ملزمة، وإلا فقدت مدلولها الشرعي وثمرتها المصلحية... أما المشاورة ذات الصلة بأداء السلطة وتسييرها، فهي واجبة ابتداءً، لكن نتيجتها تكون ملزمة للقائد المستشار، أو كجهد استمداد للخبرة وتمحيص للرأي، قبل اتخاذ قرارة تتبعه حسبما تحوله الأمة من صلاحيات، وما تقيده من قيود⁽¹⁾.

وليس الإشكال في النتيجة التي وصل إليها في مسألة إلزامية الشورى وإعلاميتها، فقد سبق إليها بعض أهل العلم، ولكن الإشكال الحقيقي في الاستدلال الذي بناه على التمييز المنهجي المدعي بين الشورى والمشاورة، وما هو إلا مثال على الفساد المنهجي، فسورة الشورى التي رود فيها وصف أمر المؤمنين بأنه شورى بينهم هي سورة مكية، لا يمكن أن تمت بصلة إلى ما ذكره من اختصاصها بأمر بناء السلطة، وهي في مجتمع المؤمنين وعلى رأسهم النبي الأمين ﷺ، الذي كان خلقه القرآن، وهو وإن كان خيرا فهو في معنى الإنشاء، ويفيد الأمر بالشورى، باعتبارها من شعب الإيمان، وعلامة على كمال العقل، كما هو ظاهر من السياق القرآني، لدى أهل النظر.

(1) "الأزمة الدستورية" ص 231233.

ولا يحتاج كذلك إلى القول بأن النبي ﷺ مأمور بالمشاورة نصاً، والمؤمنون ضمناً اقتداءً به، إذ أن المشاورة تحمل معنى المفاعلة، فالبنى والمؤمنون مأمورون نصاً بالمشاورة.

إذن لم يكن التشويش واللبس - كما يزعم الشنقيطي - بسبب الخلط بين الشورى والمشاورة، إنما كان خلاف الفقهاء في إلزامية الشورى وإعلاميتها، بسبب اختلافهم في فهم الأدلة وفق الأدوات المنهجية المقرر في علم أصول الفقه، والتي أضرب عنها الشنقيطي، ليزعم حسم الجدل بتفريقه المبتدع. وليته تأمل في ترجمة الإمام البخاري - المستشهد بها على أن المشاورة تكون قبل العزم والتبيين - كيف جمع بين آيتي الشورى والمشاورة بلا تفريق، يقول الشنقيطي: "وأحسم الإمام البخاري إذ بوب في صحيحه لفقه هذه المسألة فقال: (باب قول الله تعالى: ﴿وَأْمُرْهُمْ شُورَىٰ بَيْنَهُمْ﴾ و﴿وَشَاوِرْهُمْ فِي الْأَمْرِ﴾، وأن المشاورة قبل العزم والتبيين لقوله: ﴿فَإِذَا عَزَمْتَ فَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ﴾" (1).

ولا شك أن الإمام البخاري قد أحسن في تبويبه، ولكن الشنقيطي لم يحسن في تفريقه! أما الغلط في المسائل والدلائل كليهما فكثير في أزمة الشنقيطي، ففي مسألة الرق: تجده أرجع سببه إلى الأسر في الحرب، ليلتقط قوله تعالى: {فإما منا بعد وإما فداء} مستدلاً بذلك على أن النص القرآني لم يفتح الباب لخيار الاسترقاق، ثم يقفز على مقدمة منازع فيها، فيعتبرها مسلمة، فيقول: "لكن النص الإسلامي لم يقف عن حصر التعامل مع الأسير في خيارى المن والفداء، بل جعل قضية الرق - المتوارثة في المجتمعات القديمة منذ فجر التاريخ - مرحلة مؤقتة حيث وضع حرية الرقيق في يده من خلال نظام المكاتبه الذى يضمن نهاية الرق في جيل واحد... فالمكاتبه تمنح العبد حق تحرير نفسه إن قدر. وتوجب على المجتمع عونه على ذلك إن لم يقدر... ثم انظر كيف ميّع الفقهاء الأمر فيما بعد، فقالوا إن بالمكاتبه ليس للوجوب، بل للاستحباب، أو حتى للإباحة، وبهذا الرأي المرجوح الذى يسد باب الانعتاق الذاتى قال أكثر الفقهاء" (2).

والمقصود التنبيه على المغالطات، لا مناقشة المسألة فقهيًا، فالرق وأن كان حقًا نظامًا متوارثًا، لا ينحصر سببه في الحرب، بل ينضم إليه البيع والهدية وما أمر مارية القبطية ببعده.

كما أن النص الإسلامي لم يحصر خيارات أسير الحرب في خيارى المن والفداء الواردين في الآية، فالمسألة لا يقتصر موردها على آية واحدة، بل يلزم جمع الأدلة من الكتاب والسنة

(1) "الأزمة الدستورية" ص 235.

(2) السابق ص 142143.

في المسألة الواحدة، كما هو معلوم، ولقد حكم سعد بن معاذ في حلفائه من يهود بني قريظة — بعد حصارهم واستسلامهم — بحكم الله من فوق سبع سماوات بتقتيل الرجال، وسبي النساء والذرية. وكذلك عقاب الله لنبيه على أخذ الفداء من أسرى "بدر" في سورة الأنفال، حيق نزلت الآية موافقة لرأى عمر رضى الله عنه بقتلهم، قال تعالى: ﴿مَا كَانَ لِنَبِيِّ أَنْ يَكُونَ لَهُ أُسْرَى حَتَّى يُثَخَّنَ فِي الْأَرْضِ ۚ تَرِيدُونَ عَرَضَ الدُّنْيَا وَاللَّهُ يُرِيدُ الْآخِرَةَ ۚ وَاللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ﴾ [الأنفال: 67]. كما ثبت استرقاق الأسرى بالسنة العملية وإجماع المسلمين.

ولم يمتنع الفقهاء — حاشاهم — الأمر بالمكاتب، بل التزموا القواعد الأصولية الحاكمة بصرف الأمر من الوجوب إلى الاستحباب عند وجود القرينة الصارفة، وهي قوله تعالى في ذات السياق: "فكاتبوهم إذا علمتهم فيهم خيرا" فتعليق الأمر بالمكاتب على العلم بخيريتهم مما يقتضي صرف الأمر عن الوجوب، وبذلك عمل الصحابة في زمن النبوة بعدها.

أما إيراده لبعض آثار الصحابة واستشهاده بان حزم، وإغفاله حجم من أثر بأنهم أكثر الفقهاء، واتهامه لهم بتميع المسألة، كأن الدليل معهم من كتاب أو سنه أو آثار لصحابة آخرين، فهذا بلا شك من الخيانة لأمانة العلم. وكان بحسب اختيار القول بالوجوب تبعا لبعض الفقهاء، دون التشفيغ على جمهورهم وجميعهم متحاكمون إلى الوحي حقا، ملتزمون بأصول الفقه منهجاً.

ومن مغالطات الشنقيطي تجويزه إمامة العبد، فيقول: "وهكذا تضح أن بعض شروط الأهلية السياسية التي ألح عليها الفقهاء في الماضي ضعيفة الأساس النصي، ومن هذه الشروط شرط الحرية، الذي تكفي في نقضه الأحاديث الواردة في إمارة العبد الحبشي"⁽¹⁾. فصيغة الحديث لا تنض لدعواه، فقد جاء بصيغة الشرط المفيد للتقدير، ففي رواية مسلم: "إن أقر عليكم عبد مجدع — حسبته قالت أسود — يقودكم بكتاب الله فاسمعوا وأطيعوا". وعن هذه الصيغة يقول ابن تيمية في قوله تعالى: ﴿فَإِنْ كُنْتَ فِي شَكٍّ﴾ [يونس: 94].

"والتقدير قد يكون معدوماً، أو ممتنعاً، هو بحرف إن، كقوله: ﴿قُلْ إِنْ كَانَ لِلرَّحْمَنِ وَلَدٌ فَأَنَا أَوَّلُ الْعَابِدِينَ﴾ [الزخرف: 81]، وقوله: ﴿إِنْ كُنْتُ قُلْتُه فَقَدْ عَلِمْتَهُ﴾ [المائدة: 116]. والمقصود بيان الحكم على هذا التقدير، 'ن كنت قلته فأنت عالم به، بما في نفسي، وإن كان له ولد فأنا عابده، وإن كنت شاكا فاسأل إن قدر إمكان ذلك'"⁽²⁾. وبالمثل: إن قدر إمارة

(1) السابق ص 155.

(2) "النبوات" ص 66.

العبد، فما دام يقودكم بكتاب الله فاسمعوا له وأطيعوا. كما أن لفظ (أمر) و(استعمل) الوارد في الأحاديث، يفيد أن هذا في الولايات الخاصة، وليس في الإمامة العظمى، التي اشترط فيها الفقهاء الحرية، كبديهة شرعية؛ إذ كيف تستقيم الولاية العظمى لمن لا ولاية كاملة له على نفسه.

ومن مغالطاته في مسألة توليه المرأة منصب الإمامة قوله: "ومن هذه الشروط التي تستحق توقفاً عنها أيضاً شرط الذكورة، وهو شرط أخذه الفقهاء من حديث: "لن يفلح قوم لوا أمرهم امرأة"، وهذا الحديث من العام الذي أريد به الخصوص، فالعبرة فيه بخصوص السبب لا بعموم اللفظ، بمعنى أنه وصف لحال فارس لما جاء الخير بتمزق دولتهم وتليه بنت الملك أمرهم، وليس حكماً شرعياً تماماً... وكزن غالبية فقهاء الإسلام في الماضي قالة بحرمان المرأة من المناصب العامة - خصوصاً منصب الإمامة - ليس دليلاً شرعياً، وإنما هو انعكاس لرؤية الجماعة التأويلية في سياق زمني ومكاني اتسم بالاستئثار لأعباء الموارث الاجتماعية السابقة على الإسلام. والدليل على ذلك أن ظاهر القرآن يدل على أن المرأة مؤهلة لتول كل المناصب العامة، بما فيها منصب رأس الدولة. فقد وردت قصة ملكة سبأ في القرآن في مورد الثناء...

ولو كانت إمارة المرأة حراماً - كما يقول جمهور الفقهاء الأقدمين - لاستنكرها القرآن الكريم في سياق استنكاره شركهم. ولو كان إن إمارة المرأة حرام - كما قالوا - لكان سكوت القرآن على هذا الأمر من تأخير البيان عن وقته، وهو أمر مستحيل شرعاً باتفاق علماء الأصول. وفي السنة السياسية العملية ما يركى المشاركة الكاملة في الشام العام دون قيد أو شرط وفيها ميدل على أن ذلك كان هو الواقع والحل منذ بواكير السياسة الإسلامية الأولى، فبيعة العقبة الثانية - التي هي العقد التأسيسي للدولة الإسلامية في العصر النبوي - شاركت فيها امرأتان⁽¹⁾.

ولا شك أنه من الغلط البين: الاستدلال بمطلق المشاركة في الشأن العام - كما في بيعة العقبة الثانية - على خصوص منصب الإمامة، ويكفي في تقصي دعوى الشنقيطي استحضر ما دون منصب الإمامة في باب الولايات، ففي الأسرة - الوحدة البنائية للمجتمع - تشارك المرأة وتشاور، بل هي راعية من في بيت زوجها، فهل يدل ذلك على ولايتها على الرجل؟ إن القرآن قد حسم أمر ولاية الرجل على المرأة؟ قال تعالى: ﴿الرِّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ﴾ [النساء: 34]. وإذا كان هذه هو الشأن في اقل الولايات فما بالناس بالولاية العظمى؟ وكيف

(1) "الأزمة الدستورية" ص 155157.

ساغ للشنقيطي أن يقول على حكم شرعي مستنبط من حديث نبوي: أن هذا الحكم انعكاس لرؤية الجماعة التأويلية، بتعبير جوناثان براون؟! ما هذا الانفصام الفكري النكد؟! بل أين الموضوعية العلمية المتجردة؟! إن القارئ ليمل من هذا الإلحاح المتكرر على أن اجتهاد الفقهاء - في الماضي - لم يكن عن نظر موضوعي في نصوص الشرع، بل في كثير من الأحيان مصادم لها ولا يكون ذلك من الشنقيطي حديثاً عن فقيه معين، أو مذهب بعينه، بل عن غالبية الفقهاء وجمهورهم. فهل يفترض منا التسليم بأن الشنقيطي قد وافق ظاهر القرآن حين خالفه جمهور الفقهاء؟! أفترك المنهجية العلمية المنضبطة لعبثية تأويلية شاردة؟!!

وفي هذا المثال نرصد نمطا جديدا من الجرأة المردية لصاحبها، فهو يحتاج الفقهاء بأصول الفقه، وهو ميدانهم الأصيل دونه، وساحتهم الرحبة التي ضاقت به، وفيها تنكشف السوءات وتفتضح العورات، فها هو الشنقيطي يخطب خطب عشواء، فيجعل حديث "لن يفلح قوم ولو أمرهم امرأة" من العام الذي أريد به الخصوص، ومعلوم عند الأصوليين أن اللفظ العام يجري على مقتضى دلالاته على إرادة العموم، حتى يثبت دليل التخصيص، إما متصلا بالسباق، أول منفصلا عنه، بدليل آخر من كتاب أو سنة، ولم يثبت دليل مخصص في المسألة. وأما سبب ورود الحديث، فيؤكد إرادة العموم ولا ينفى، ولا يرقى إلى تخصيص الحكم؛ لأن الشارع عدل عن اللفظ الخاص بالسبب إلى اللفظ العام، فعلم بذلك انه يريد العموم، لا الخصوص، وإلا كان ذلك عبثا، تعالى الله عذ ذلك علوا كبيرا. وهو ما أكد عليه الأصوليون بقولهم: العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب، فإذا بالشنقيطي يقلب القاعدة لتوافق منطق الدولة القومية المعاصرة!

أما معارضته الحديث النبوي بأوهام يدعي إنها ظاهر القرآن، فيحتج بقصة ملكة سبأ، وحجته داحضة، فاللهد تعجب من أن "امرأة تملكهم"؛ فهذا ليس مما جرت به عادة الأمم، بل كان استثناء استحق الذكر، وهو وإن لم يستنكره كما استنكر الشرك، فهذا من بديع البيان، وهو المعهود من الخطاب القرآني، كما في قوله: ﴿وَإِذَا فَعَلُوا فَاحِشَةً قَالُوا وَجَدْنَا عَلَيْهَا آبَاءَنَا وَاللَّهُ أَمَرَنَا بِهَا ۚ قُلْ إِنَّ اللَّهَ لَا يَأْمُرُ بِالْفَحْشَاءِ ۚ﴾ [الأعراف: 28]، فاستنكر القور على الله بغير علم، ولم يستنكر تقليد الآباء في هذا الموضع - وإن استنكره في موضع آخر - وهذا من باب الإجمال والتفصيل بحسب السياق، وتغليب الأهم تعظيما لأمره، فليس تقليد الآباء في فعل الفاحشة، كادعاء أن الله أمر بها، وليس تولى امرأة للملك، كالشرك في عبادة مالك الملك.

ولا علاقة لهذا الأسلوب البلاغي بقاعدة "تأخير البيان عن وقت الحاجة"، فأين الحاجة الملحة في القصص والأخبار من حجة المسيء في صلاته -مثلا- الذي أمره النبي ﷺ بإعادة الصلاة. ولا يعارض هذا ثناء القرآن على ملكة سبأ في مشاورتها لقومها وذكائها مع سليمان، ثم إسلامها، ولكنه لم يرد ما يفيد إقرار سليمان لها على الملك بعد إسلامها، وإن فرض ذلك تنزيلا، فيكون من شرع من قبلنا، الذي لا يكون شرعا لنا إلا عند انتفاء الدليل المعارض، وهو مما لم يتحقق في مسألتنا؛ لوجود الحديث النبوي الصريح في دلالة، بل هو في دلالة أقوى من دلالة الإشارة على افتراضها -كما هو مقرر في علم الأصول.

ومما تجدد الإشارة إليه أن عدم تجويز إمامة المرأة لا يقتضي بمجال الانتقاص من قدرها، فمن النساء العاملة الفقيهة، والعاملة الأريية، ولكن أحكام الشرع تجري على اعتبار الأعم الأغلب، لا على القليل النادر، فلا يطير النساء، أن كُمل من الرجال كثير ولم يكمل من النساء إلا أربعة. ومن رسخت قدمه في العلم، واشرب قلبه فقه الشرع، علم أنه لم يكن ليحتاط الشرع في الشهادة امرأتين، معللا ذلك بضعف جبلي لا ينقص من قدرها ﴿أَنْ تَضِلَّ إِحْدَاهُمَا فَتُذَكِّرَ إِحْدَاهُمَا الْأُخْرَى﴾ [البقرة: 282] صيانة للأموال والدماء في قضايا خاصة، ثم يفرط بعد ذلك في أعراض وحرمان العامة، فيحكم فيهم امرأة واحدة، بمقتضى الولاية العامة!!

فخذ هذا ودع عنك قول الشنقيطي: "لذلك فإن ظواهر القرآن في قصة ملكة سبأ أقوى دليلا من الأخذ بحديث أحاد مروي بالمعنى"⁽¹⁾، فليس لمن لا يعلم الفرق بين الظاهر والمؤول في القرآن الحق في أن يعلق على حديث البخاري، وما أسخفه من تعليق!!

(1) السابق ص 159

الفصل الثالث: السيادة والأمة

حضرت نظرية السيادة القانونية لدى حلاق كفكرة محورية في كتابه: "الدولة المستحيلة"، لكنها غابت في أزمة الشنقيطي، وتم الالتفاف عليها، فقد تحاشى الشنقيطي شحر فكرة حلاق - التي انتقدها - وأهل ذكر مقارنته بين النظام الإسلامي في الحكم، والدولة القومية الغربية، وما بينهما من تناقض في نظرية السيادة، وهي المقارنة التي تأسس عليها كتاب حلاق.

كما أغفل الشنقيطي التعليق على لفظ السيادة، وهو أساس فكرة الاستحالة لدى حلاق، واستعمل آلية التشويش على الفكرة الأساسية بذكر فكرة فرعية، وتقديمها على أنها هي السبب الأساسي، فقال: "وقد جادل حلاق بأن الطابع المحل للدولة الحديثة يجعلها نقيضا لمفهوم الدولة الإسلامية، ويقضي بـ "استحالة نشوء دولة قومية على النظام الإسلامي للسيادة الإلهية"⁽¹⁾. والسبب هو أخذه بثنائية "دار الإسلام" و"دار الحرب" الواردة في كتب الفقه، وهي ثنائية لا وجود لها في نصوص الوحي الإسلامي، بل هلا جزء من التاريخ الإمبراطوري الإسلامي"⁽²⁾. وهل تأسست الثنائية المذكورة في كتب الفقه إلا على أساس السيادة الإلهية المنصوص عليها في الوحي؟!!

وبعد التشويش يأتي التشوية؛ فيدعى أن حلاق أراد أن يكبل الناس بـ "سلطة الملك المدعى استمداد الحكم من الخالق لا من الخلق"⁽³⁾، وأن حلاق "ينتقد الدولة الحديثة بنبرة المسلم السلفي الذي يجعل حكم الشعب نقيضا لحكم الله"⁽⁴⁾. وما هذا التشوية للسيادة إلا لأن الشنقيطي يتبنى بقوة الديمقراطية الغربية التي تأسست على أن السيادة للشعب، فهو يجتهد لتكليف الديمقراطية مع الإسلام، حتى أنه يقرر صراحة أن التزام حكم الله قانونيا موقوف على إرادة الشعب في الدولة الإسلامية، فيقول: "ولا يحق لحاكم متغلب أو نخبة متسلطة إكراهها على ما يناقض إرادتها الجمعية، حتى ولو كان ما يكرهها عليه حكما شرعيا منصوفا، وكيف يكره الحاكم الأمة بما لا ترضاه وهو ناسب عنها؟! إن الواجب على الأمة أمام الله لا يتحول تعاقدنا قانونيا بين الأمة إلا بعد أن تلتزم به الأمة التزاما ذاتيا حرا"⁽⁵⁾.

(1) "الدولة المستحيلة" ص 71

(2) "الأزمة الدستورية" ص 500

(3) السابق ص 498

(4) السابق ص 500

(5) السابق 532.

سبحان الله، وكأن الأمة لم تلتزم الشرع بموجب عقد الإسلام!

وهل إنقاذ الشرع، الذي هو غرض الإمامة، ومقصود الولاية في الإسلام، وأساس شرعية السلطة، شرط إسلامية الدولة، يسمى إكراها أم يسمى عبادة وإيماناً، ورفاء ببيعة الإمام الشرعي، الذي يقود الأمة بكتاب الله؟!

وحول مكانة السيادة ودور الأمة في النظرية السياسية الإسلامية تدور المناقشة في هذا الفصل تحت عناوين ثلاثة، أولها: معركة السيادة ونبذ الوثنية السياسية، وقاينها: إسلامية الدولة بين انتقاص الإرادة الشعبية وانتفاض الإرادة الشرعية، وثالثها: حرب المصطلحات والتلاعب بالألفاظ، أمثلة من أزمة الشنقيطي.

1- معركة السيادة ونبذ الوثنية السياسية

إن سؤال: لمن السيادة؟ يعني: لمن تكون السلطة المطلقة الأعلى في النظام السياسي؟⁽¹⁾ أما الديمقراطية فتجيب بأن الشعب هو صاحب السيادة العليا والسلطة المطلقة، وهو مصدر كل السلطات التشريعية والقضائية والتنفيذية، وأما الإسلام فيجيب بأن الطاعة المطلقة - في الدين والدنيا - والكلمة العليا إنما هي لله، قال تعالى: ﴿وَكَلِمَةُ اللَّهِ هِيَ الْعُلْيَا﴾ [التوبة: 40]. وأول درس في أصول الفقه، في بيان أركان "الحكم الشرعي"، أن الحاكم هو الله، وأن التشريع حق خالص لمن له الخلق والأمر، قال تعالى: ﴿أَمْ لَهُمْ شُرَكَاءُ شَرَعُوا لَهُمْ مِّنَ الدِّينِ مَا لَمْ يَأْذَنَ بِهِ اللَّهُ﴾ [الشورى: 21].

وكل طاعة مشروعة هي تابعة لطاعة الله ورسوله ومقيدة لها؛ ولهذا جعل الله طاعة الأمة لأولي الأمر منها تابعة لطاعة الله ورسوله ﷺ بموجب الشرع، وأمر الجميع حكماً ومحكومين عند التنازع بالاحتكام إلى سلطان الشرع الذي لا يعلوه سلطان، قال تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ ۚ فَإِنْ تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ إِنْ كُنْتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ﴾ [النساء: 60].

وهذا هو الرد إلى الله والرسول الذي أورده الشنقيطي كأحد قيم الأداء السياسي، مؤخراً إياه عن قيم البناء السياسي، خو في الحقيقة: أساس البناء ومضمون الأداء؛ فكان حقه التقديم، وجهله أصل شرعية للسلطة، إذ هو مقتضى مبدئي التكريم والاستخلاف، اللذين افتتح بهما

(1) انظر: "نظرية السيادة وأثرها على شرعية الأنظمة الوضعية" للدكتور صلاح الصاوي؛ فقد شرح النظرية قانونياً وبين حكم الشرع فيها فوّق.

الشنقيطي قيم البناء السياسي، فإنما كان التكريم مجمل أمانة العبودية الاختيارية، وبالتأهيل لهما، وبلاستخلاف بالقيام بأمره وتحكيم شرعه. ولذلك عوقب من تأهيل العبودية فرفضها بالإهانة البالغة، وعندهم قال الله: ﴿أُولَئِكَ كَانُوا لَنَا نِعَامَ بَلْ هُمْ أَضِلُّ﴾ [الأعراف: 179]، حتى يكون مصير البهائم - التي لم تنل هذا التأهيل والتكريم - أمنية كل واحد منهم، قال تعالى: ﴿وَيَقُولُ الْكَافِرُ يَا لَيْتَنِي كُنْتُ تُرَابًا﴾ [النبا: 40]. فلا يُستحق التكريم وتُدرَك عاقبته، ولا يتحقق الاستخلاف ويتم مقتضاه، إلا بإعلاء كلمة الله، وإعلان سيادة شريعته، قال تعالى: ﴿يَا دَاوُودُ إِنَّا جَعَلْنَاكَ خَلِيفَةً فِي الْأَرْضِ فَاحْكُم بَيْنَ النَّاسِ بِالْحَقِّ وَلَا تَتَّبِعِ الْهَوَىٰ فَيُضِلَّكَ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ﴾ [ص: 26] وقال تعالى: ﴿وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ مُصَدِّقًا لِّمَا بَيْنَ يَدَيْهِ مِنَ الْكِتَابِ وَمُهَيِّمًا عَلَيْهِ ۖ فَاحْكُم بَيْنَهُم بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ ۖ وَلَا تَتَّبِعِ أَهْوَاءَهُمْ عَمَّا جَاءَكَ مِنَ الْحَقِّ ۚ لِكُلِّ جَعَلْنَا مِنْكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجًا﴾ [المائدة: 48].

لكن الشنقيطي ففرز على مدلول الاستخلاف وأصل معناه، إلى بعض فروع، فقال: "ويتفرع عن مبدأ الاستخلاف تمتع الإنسان بحقوق فطرية لا تقبل التنازل عنها.

فما يُعد لدى بعض فلاسفة الغرب حقوقاً إنسانية طبيعية هو في الإسلام حقوق إنسانية ذات مصدر إلهي مقدس، ولذلك لا يملك الإنسان التنازل عنها، ولا سلبها غيره من بني الإنسان، وهي في الحالتين حقوق غير تعاقدية، بل هي سابقة على التعاقد بين الناس، متعالية على التعاقد بحكم مصدرها الإلهي"⁽¹⁾.

واعجبا، حقوق الإنسان متعالية على التعاقد بحكم مصدرها الإلهي، أما الشريعة فلا تصير ملزمة قانونياً إلا بالتعاقد، ووفق إدارة الأمة الجمعية! ﴿أَفَتُؤْمِنُونَ بِبَعْضِ الْكِتَابِ وَتَكْفُرُونَ بِبَعْضٍ﴾ [البقرة: 85].

إن بيعة العقبه وما تلاها من بيعات سياسية للنبي ﷺ - التي استدل بها الشنقيطي على تعريفه المبتدع بين الإلزام الأخلاقي والإلزام القانوني - هي تأسيس للنظام السياسي على سيادة الشرع، وتأکید على قيام الدولة على حراسة الدين، فالتزام الشرع بموجب عقد الإسلام التزام أخلاقي وقانوني. وأحكام الشريعة غير تعاقدية، بل هي سابقة على التعاقد بين الناس ومتعالية عليه بحكم مصدرها الإلهي.

(1) "الأزمة الدستورية" ص 114.

أما تشويه السيادة الإلهية بادعاء الشنقيطي أنها "تكبير الناس بسلطة الملك المدعي استمداد الحكم من الخالق لا من الخلق" فما هو إلا انسحاق تحت ضغط الديمقراطية الغربية، واستعادة لأجواء كنيسة العصور الوسطى. والعجيب أن حلاق -وهو غير مسلم- كان أكثر إيضاحاً وأمانة علمية في رصدة لتعالى الشريعة على سلطة الملك عبر التاريخ الإسلامى، حتى في أشد فترات الاستبداد لم يجرؤ أحد تبديل الشريعة، أو ادعاء حق التشريع لنفسه. ولأن علماء الأمة ظلوا -في غالبيتهم- متحررين من تقييدات السلطة وإكراهات المنصب، فقد تولوا الرد على تأويلات المبطلين، وتسويغات فقهاء السلاطين، ونالهم بسبب ذلك من الأذى الكثير. واستمر الأمر على ذلك حتى غلب الاحتلال على بلاد المسلمين.

واستطاع تنحية شريعة رب العالمين، ثم خرجت عساكرهم، وبقيت قوانينهم، يقوم على حمايتها أذانهم، ليأتي الشنقيطي اليوم -بعد قرابة مائة عام على محنة الشريعة- فيقلب على منهج العلماء في الرد على تأويلات المبطلين وتحريفات العلمانيين، ويسلك مسلك العصرانيين⁽¹⁾، فيفتح باب الاجتهاد لغير المتأهلين من غير المتخصصين في علوم الشريعة، ويعطى سلطة التشريع لعامة الشعب ونوابهم الأميين، الذين لا علم لهم بأصول فقه الأدلة، وكيفية قراءة النصوص واستنباط الأحكام، فيقول: "إن مبدأ الرد إلى الله والرسول لا يناقض الخيار الديمقراطي في الظروف الطبيعية، التي تكون فيها الأمة في مجملها ملتزمة أخلاقياً ودستورياً، بل ألا تخرج فيما تسنه من قوانين وما تعتمد من سياسيات على مقتضيات النص الإلهي؛ لأن الأمة في مجموعها هي التي تملك سلطة تأويل النص الإسلامى، وتنزله على الواقع في شكل قوانين وإجراءات ومراسيم وتنظيمات"⁽²⁾. وبذلك يصبح الوجهاء من نواب الشعب هم المشرعون باسم الشعب ورسم الديمقراطية، بدلا من كهنوت "الذين يستنبطونه" باسم الشرع ورسم النبوة!!

ولا تجد في أزمة الشنقيطي تألماً لمحنة الشريعة، أو تأسياً على تنحيتها عن الحكم في بلاد المسلمين، بل على النقيض تجد تسويغاً لقوانين الغرب ودفاعاً عنها، واستنكاراً لرافضيها، فيقول: "من العقد النظرية التي تشطر الثقافة الإسلامية شطرين، وتقسم المجتمعات الإسلامية إلى معسكرين: ثنائية القانون الشرعي والقانون الوضعي، التي يتصارع عليها الإسلاميون والعلمانيون في المجتمعات الإسلامية منذ أكثر من مائة عام. والسبب في بقاء هذه الثنائية

(1) انظر: القسم الثاني من كتابي: "الرد على شبهات المعاصرين".

(2) "الأزمة الدستورية" ص 532.

الضدية مستحكمة في الثقافة الإسلامية - رغم رحيل المستعمر الذي جاء بقوانينه - هو تحول الشرعية في أذهان بعض المسلمين إلى هوية ثقافية وشعار سياسي، لا برنامج عملي تطبيقي. وقد أدى ذلك إلى النظر إلى القوانين الغربية المطبقة في بلاد المسلمين على إنها "قوانين كفرة" ووضعها في تناقض عقدي مع الشريعة الإسلامية، تأثرا بالنظرة السلفية التي أدمنت صياغة القضايا العلمية صياغة اعتقادية⁽¹⁾.

وإذا كان قيام العقيدة بالإيمان بالله واليوم الآخر، فشرط الإيمان هو الرد إلى الله والرسول بنص الآية: ﴿فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ إِن كُنتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ﴾ [النساء: 59]، وهل حين أسس الشنقيطي منظومة القيم السياسية العملية على مبدأين عقديين هما التكريم والاستخلاف، وحين جعل الرد إلى الله والرسول - وهو مقتضى الإيمان - قيمة سياسية عملية، ومرجعية ضرورية للدول الإسلامية، كان متأثرا بالنظرة السلفية؟!

إن الشنقيطي يصوغ القضايا العملية صياغة عقدية، ولكن فيما يخدم هدفه ويحقق مراده، لتظل صياغته قاصرة وغير مكتملة. فهو - على سبيل المثال - ينبذ الوثنية السياسية: مقتصرًا على بعض أشكالها دون أساسها، وعلى كمالها دول أصلها، فيقول: "ومن الأسس الفلسفية والنظرية للقيم السياسية الإسلامية ما يترتب على مفهوم التوحيد الإسلامي من نبذ الوثنية السياسية المتمثلة في عبادة المحكومين للحكام، أو إضفاء قدسية عليهم، أو طاعتهم طاعة عمياء... فنبد الوثنية السياسية، بما يتضمنه من أفراد الخالق بالتوحيد، وتجريد الحكام من أي قدسية، لا يكتمل إلا بتحويل الشأن السياسي شورى بين الناس أمام أي طغيان سياسي فضلا عن تأله الحكام وادعائهم الربوبية"⁽²⁾. وهل ادعى أحد الربوبية بمعنى الخلق والإنشاء من العدم؟! إنما كانت الربوبية المدعاة: ربوبية الأمر والنهي والتحليل والتحريم، فقول فرعون: ﴿فَقَالَ أَنَا رَبُّكُمُ الْأَعْلَى﴾ [النازعات: 24] إنما كان منازعة في السيادة، فلا تقتصر الوثنية السياسية على طاعة الحكام من دون الله، بل تشمل طاعة المشرعين من دون الله من الأحرار والرهبان، كما قال تعالى: ﴿اتَّخَذُوا أَحْبَارَهُمْ وَرُهْبَانَهُمْ أَرْبَابًا مِّن دُونِ اللَّهِ﴾ [التوبة: 31]. وبذلك فسّر النبي ﷺ الآية لعدي بن حاتم لما أشكل عليه معنى عبادتهم، بأنهم طاعتهم في التحليل والتحريم⁽³⁾.

(1) السابق ص 541 - 542.

(2) السابق ص 115

(3) انظر: تفسير الطبري وابن كثير للآية.

فواعجباً، أفيجعل الله من نازعه في سيادته من المشرعين - حكاما وعلماء - أرباباً وأوثاناً ثم يُجعل السيادة للشعب؟! وبعد أن كام الحكم باسم الملك في الديكتاتورية يصير باسم الشعب في الديمقراطية؟! وبعد أن كانت العبادة للأحبار والرهبان تصير للنواب والأهواء؟! أفيعدل المسلمون عن حكم الكتاب وختم النبوة إلى أهواء الغرب وقوانينهم الوضعية؟! أفيكون هذا هو حل أزمتهم وطريق نهضتهم؟!

كان الأجدر بالشنقيطي أن يربأ بنفسه عن مسلك فقهاء العلمانية القهرية في تسويغهم الحكم بالقوانين الوضعية وإسباغ الشرعية عليها بدعوى أن "جلها" يحقق مصالح العباد ويطابق روح الإسلام ومقاصد الشريعة⁽¹⁾. وما منع أن تكون "كلها" لا "جلها" كذلك، إلا أن السيادة لم تكن خالصة لله! وهل يحتاج العبد ليخلع ربة الإسلام من عنقه إلا أن يعدل عن شرع الله إلى شرع غيره، ولو في حكم واحد، ولو كان في أمر من أمور المأكل والمشرب؟! كما قال تعالى في شأن تحريم أكل الميتة: ﴿وَإِنَّ الشَّيَاطِينَ لَيُوحُونَ إِلَىٰ أَوْلِيَائِهِمْ لِيُجَادِلُوكُمْ ۖ وَإِنْ أَطَعْتُمُوهُمْ إِنَّكُمْ لَمُشْرِكُونَ﴾ [الأنعام: 121]. إبليس -أيضا- كان مطيعاً لجل أوامر الله، ولم يستحق اللعنة إلا لما أبى أمراً واحداً، وهو السجود لآدم! والياسق الذي وضعه جنكيز خان، فصار شرعاً متبعاً في بنيه، وقد اقتبص فيه الكثير من شرائع الإسلام، ومع ذلك نقل الأمام ابن كثير الإجماع على كفر من تحاكم إلى الياسق، أو حتى إلى الشرائع المنسوخة من الملك السابق، كاليهودية والنصرانية⁽²⁾. فأين نبذ الوثنية السياسية في أصلها، الذي هو نبذ سيادة غير الله والتشريع من دونه، قبل تحقيق الكمال بتحويل الشأن السياسي إلى شوري؟!

2- إسلامية الدولة بين انتقاص الإرادة الشعبية ونقض الإرادة الشرعية.

"لا إسلام إلا بجماعة، ولا جماعة إلا بإمرة" تلك هي مكانة السلطة في الإسلام ووظيفتها. فالسلطة وسيلة وأداة، وسيلة لإحقاق الحق، وأداة لإقامة الدين، فالحق أن تكون السيادة والكلمة العليا لله، وإقامة الدين بكماله، بما يتضمنه من فروض الكفايات وعظيم المهمات، لا يتحقق في الواقع إلا بالسلطة، التي تقوم على "حراسة الدين وسياسة الدنيا به"، وهذا هو غمض الإمامة ومقصود الولاية في الإسلام.

والأمة هي المنوط بها إحقاق الحق في الواقع وفي الفكر، قال تعالى: ﴿وَيُرِيدُ اللَّهُ أَنْ يُحَقِّقَ الْحَقَّ بِكَلِمَاتِهِ وَيَقْطَعَ دَابِرَ الْكَافِرِينَ * لِيُحَقِّقَ الْحَقَّ وَيُبْطِلَ الْبَاطِلَ وَلَوْ كَرِهَ الْمُجْرِمُونَ﴾ [الأنفال: 52].

(1) "الأزمة الدستورية" ص 542.

(2) انظر: تفسير قوله: "أفحكم الجاهلية يبغون" [المائدة: 52].

[7،8]. والأمة هي المخاطبة بإقامة الدين، قال تعالى: ﴿أَنْ أَقِيمُوا الدِّينَ وَلَا تَتَفَرَّقُوا فِيهِ﴾ [الشورى: 13]. لذا أوجب عليها إقامة السلطة، باعتبارها وسيلة تحقيق تلك الغاية، وما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب، ومن ثم شرعت البيعة كعقد سياسي بين الأمة ومن تختاره ممن توافرت فيه الشروط الشرعية، ليتولى أمرها، ويمسك بزمام السلطة، ليقودها بكتاب الله. وهذا العقد إذا توفرت أركانه وشروطه كان صحيحا، وترتبت عليه آثاره، من ثبوت الشرعية للإمام ونفوذ ولايته بغرض إلزام الخلق للحق، ووجوب طاعته في المعروف. وإن تخلفت بعض الشروط الواجب توافرها في الإمام -كالقرشية- أو في عقد البيعة كالتراضي -مع تحقيق مقصود الولاية وغرض الإمامة، من القضاء بالشرع وإقامة الحدود، وجهاد الأعداء وحماية الثغور، ولو في الأعم الأغلب، صححت الولاية للضرورة، ونفذت أحكامها لوجود أهل الشرعية من سيادة الشريعة، وإن لم يتحقق كاملا للعجز عن توفيتها.

والخلاصة: أن البيعة كعقد سياسي مدر للسلطة يتمركز حول عنصر أساسي هو وحدة محور شرعيتها، وهو مضمون الممارسة للسلطة، وهو إقامة الدين وتحكيم الشرع، فتلك هي وظيفة السلطة، ومقصود الولاية الشرعية، وموضوع علم السياسة الشرعية.

وبذلك ندرك مدى الخيانة العلمية والتلاعب الفكري الذي قام به الشنقيطي، باجتزاء الحقائق وتزييف المفاهيم، تشويشا وتشويها، وإغفالا لمبدأ سيادة الشرع وإقامة الدين في تأسيس السلطة، وتركيزا على الصيغة التعاقدية، مهملا مقصود العقد وغرض الإمامة، وتحلب الوسائل لغايات؛ فبعد أن كانت الشورى والاختيار شرطا في البيعة يتوسل بها لتحقيق غرض الإمامة ومقصود الولاية على الوجه الأكمل، صارت هي الغاية، والشرع وسيلة لتحقيقها.

فإن لم يتحقق فلا عبرة ولا شرعية بتحقيق سائر الشريعة دونها، وكما قرر الشنقيطي: "للشرعية شرطها الأوحد الذي يتمثل في جماهيرية الإمام (الشورى، فالعقد، فالبيعة)"⁽¹⁾.

وإن جاز ذلك في الديمقراطية، حيث السيادة للشعب، وفيه وحده تستمد الشرعية، فلا يجوز في الإسلام، حيث لا تكتسب السلطة الشرعية إلا بتأسيسها على سيادة الشرع من أول يوم، كما أن دوام تلك الشرعية بعد تأسيسها مرهون بمدى التزامها بتلك السيادة في ممارستها السياسية. فالسيادة في الإسلام للإرادة الشرعية، لا الإرادة الشعبية، وإن نصت الإرادة الشرعية على اشتراط الإرادة الشعبية في اختيار من يحكمها، لكنها لم تطلق العنان لهذه الإرادة، بل

(1) "الأزمة الدستورية" ص 73 نقله عن رضوان السيد.

قيدتها بأحكامها. فإن حدث خلل في شرط التراضي والاختيار في البيعة، كان ذلك انقضاء لإرادة الأمة، وتفريطا في أحكام الشرع، ونقصا في الشرعية بلا ريب، ولكن ليس بالضرورة نقضا لها، حتى ينظر في باقي الأركان والشروط، ومدى تحقق المقصود من الولاية، والقدرة على تحصيل الكناية، وإقامة الأصلح، ويسقط من الواجب بقدر ما يُعجز عنه.

وليس من الأمانة العلمية تقزيم مركزية الدين في النظام السياسي الإسلامي، وتضخيم قيم التعاقد السياسي؛ فشتان بين رأي ابن خلدون ومحمد الغزالي، وبين تعليق الشنقيطي عليه، يقول الغزالي: "لقد قرأت رأي ابن خلدون في العرب، وترددت في تصديقه، ثم انتهيت أخيرا إلى أن العرب لا يصلحون إلا بدين، ولا يقوم لهم ملك إلا على نبوة، وإن العالم لا يعترف لهم بميزة إلا إذا كانوا حملة وحي، فاذا انقطعت بالسما صلتهم ضاقت عليهم الأرض بما رحبت وغشيهم الذل في كل مكان"⁽¹⁾.

ويلق الشنقيطي فيقول: "ويبدو أن العلمانيين العرب اليوم بحاجة إلى تأمل رأي ابن خلدون ومحمد الغزالي هذا، من فهم مركزية الدين الإسلامي في صياغة الشخصية السياسية العربية. فقد انهزمت قيم القبلية المتمردة على سلطان الدولة أمام قيد التعاقد السياسي، التي جاء بها الإسلام خلال العصر النبوي والخلافة الراشدة"⁽²⁾. والحقيقة أنها انهزمت أمام قيم الحرية ونظم الشريعة، حرية التوحيد الذي نبذ فوضى عبادة هوى المحكومين كما نبذ طغيان عبادة الحاكم، ونظم الشريعة المتعالية بحكم مصدرها الإلهي على التعاقد بين الناس، وعلى جميع السلطات.

ومن هنا تبين فسد طرح الشنقيطي وبطلان دعواه بتحقيق إسلامية بناء السلطة مع مناقضة سيادة الشرع، يقول: "فإن جاءت الإرادة الجمعية للأمة بما يناقض نصوص الوحي الإسلامي اختيارا، فهذا يعني أن النظام السياسي إسلامي في بنائه، لا في مرجعيته"⁽³⁾.

ويلبغ تعظيم شأن المرجعية الإسلامية، فيقرر -بلا حياء- أن الدولة الديمقراطية المعاصرة التي لا تنطلق من مرجعية إسلامية "دولة عقل ومصلحة"، أما الدولة الديكتاتورية ذات المرجعية

(1) "علل وأدوية" ص 193.

(2) "الأزمة الدستورية" ص 227.

(3) السابق ص 532.

الإسلامية، التي كانت سائدة في حل مراحل التاريخ الإسلامي -بحسب تعبيره- فدولة هوى، إلا دولة شرع، ولا دولة عقل⁽¹⁾.

ويبرر الشنقيطي ميزانه المختل هذا بمنطق متهافت، فيقول: "تعبير "الديكتاتورية ذات المرجعية الإسلامية" تعبير متناقض، تماما مثل تعبير "المستبد العادل" فالمستبد ظالم بالضرورة، لأن الاستبداد ظلم"⁽²⁾.

ولنا أن نقول -بنفس منطق-: تعبير الدولة الديمقراطية غير الإسلامية دولة عقل ومصلحة تعبير متناقض. فمن تنكب شريعة الإسلام فقد ناقض العقل وضل عن المصلحة، فليس بعد الشرع إلا الهوى، قال تعالى: ﴿وَأَنِ احْكُم بَيْنَهُم بِمَا أَنزَلَ اللَّهُ وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَاءَهُمْ﴾ [المائدة: 49]. والدولة الديمقراطية غير الإسلامية ظالمة بالضرورة بنص القرآن: ﴿إِنَّ الشِّرْكَ لَظُلْمٌ عَظِيمٌ﴾ [لقمان: 13]. فأَي التعبيرين أحق بالتناقض؟!

لا شك أن هذا منطق متهافت؛ فإن الظلم درجات، وكذلك العقل والمصلحة، كما أن العدل مراتب، وكذلك الهوى والمفسدة، فالأمر نسبي، والشنقيطي لا ينقصه الذكاء، فهو يعي ذلك تماما، ولكنه يستعمله في خدمة أهدافه، ويسخره في نصرة منطق الدولة القومية المعاصرة، فيقول في سياق آخر: "إن ما بيّناه من فرق جوهري بين الرؤية الإسلامية والرؤية العلمانية للدولة، من مركزية التشريعية الإسلامية، لا يعنى تقليلا من شأن العدل النسبي الذي قد يتحقق ضمن مرجعيات أخرى غير المرجعية الإسلامية"⁽³⁾.

إذن فهناك العدل المطلق، والعدل النسبي، ولكن هذا تعبير فقط عن مدح الدولة الغربية المتبرئة من المرجعية الإسلامية، ولا يعتب في الدولة ذات المرجعية الإسلامية، التي استبدت حكامها بالأمر، وفرطوا في الالتزام بالشرع، وشتان بين التفريط في التزام القانون وبين الانقلاب على الدستور، فهل يُجعل انتقاص إرادة الأمة باستبداد الأقلية الحاكمة أعظم جرما من نقض إرادة الله الشرعية باستبداد الأغلبية الشعبية؟! وإنما قلنا "انتقاص" إرادة الأمة ولم نقل "نقض" إرادتها؛ لأن اختيار الأمة لحاكمها إنما كان طاعة للإرادة الشرعية، وتحقيقا لسيادة الشرع. ومن ثم كان بقاء سيادة الشرع ولو مع الاستبداد النسبي بقاء الأصل إرادة الأمة وغايتها دون كمالها، وهو

(1) السابق ص 530 - 531

(2) السابق ص 531

(3) السابق ص 538

خير ولكن فيه دخن. أما الدولة القومية الغربية المتقلبة على السيادة الإلهية، ولو مع العدل النسبي، فشر ولكن بعض الشر أهون من بعض!

3- حرب المصطلحات والتلاعب بالألفاظ.

"الإشكال المصطلحي إشكال عظيم، لا يقدر قدره إلا الراسخون في العلم، وقد كام همّ النبوات منذ آدم تسمية الأشياء بأسمائها. والدين، مذ كان تعريف وتثبيت لمفاهيم المصطلحات الأساسية التي يقوم عليها التصور الصحيح"⁽¹⁾.

وإذا كان لكل نظرية ومصطلحاتها، فلا شك أن النظرية السياسية الإسلامية لها مصطلحاتها الخاصة؛ وخلطاً بمصطلحات أجنبية عنها هو في حقيقته تغيير للتصور الإسلامي الصحيح، كما أن فرض المصطلح الأجنبي له دلالة على الغلبة، فإن التقابل بين المصطلحات من أخطر معالم الصراع الفكري. ووجود عناصر مشتركة في مفاهيم بعض المصطلحات الإسلامية والأجنبية - كالشورى والديمقراطية - لا يبيح بأي حال تنحية الإسلامي واستيراد الأجنبي بحجة الترادف في المفاهيم.

فألفاظ الشرع لا يعدلها شيء، وهي الحكم على ما سواها؛ فلا يعدل عنها إلى غيرها بل كل ما سواها يحاكم إليها، ويوزن بميزانها، يقول الإمام ابن تيمية: "وأما ما سوى كلام الله ورسوله فلا يجوز أن يُجعل أصلاً بحلل، ولا يجب التصديق بلفظ له حتى يفهم معناه، فإذا كان موافقاً لما جاء به الرسول كان مقبولاً، وإن كان مخالفاً كان مردوداً، وإن كان مجملاً مشتملاً على حق وباطل، لم يجز إثباته أيضاً، ولا يجوز نفي جميع معانيه، بل يجب المنع من إطلاق نفيه وإثباته والتفصيل والاستئثار"⁽²⁾. فعجباً للشنقيطي، كيف ساع له أن يستنكر التشبث بألفاظ الوحي، الذي صاغ الهوية الإسلامية، حتى جعل التشبث بالهوية مرضاً لما عارضت ديمقراطية الغرب؟! يقول: "إن أبلغ ما يكون الانسداد في الفكرة السلفية اليوم حين يستأسر العقل السلفي الألفاظ والمصطلحات، فيجعل بعض السلفيين استعمال لفظ الديمقراطية - مرادفاً أو بديلاً للفظ الشورى - كفراً بواحاً، وكأن الله ﷻ تعبد المسلمين بالألفاظ والمصطلحات السياسية. وهذه ردة فعل عنيفة على كل ما يرد من الغرب إلى الثقافة الإسلامية من خير أو شر، وتشبث مرضي بالهوية يجعل المسلمين في واد، وبقية الإنسانية في واد آخر"⁽³⁾.

(1) "قول في المصطلح" للدكتور الشاهد اليوشيخي، مجلة دراسات مصطلحية العدد الأول ص 5

(2) "الفتاوى الكبرى" (338/6).

(3) "الأزمة الدستورية" ص 515.

والشنقيطي بسبب مسارعتة في هوى الغرب المستبد يزرى عقله ويكشف عن سوء فهمه لمصطلحات السياحة الشرعية، وعدم إحاطته بأقوال علمائها قبل نقدها، فتجده ينسب لعموم الفقهاء ما لم يقولوا به، مما يفقده ثقة القارئ، ويجعله نقله عنهم محل شك ونظر. فالعلماء يقسمون البيعة - المتأسسة على الشورى - إلى خاصة وعامة، خاصة من أهل الحل والعقد، وهم علماء ونقباء الأمة وعرفاؤهم، الذين أوكلت لهم الأمة بمالهم من علم وقدرة، تخير الإمام طبقاً للشروط الشرعية، فبيعتهم الخاصة ترشيح للإمام المستوفي للشروط - قدر الاستطاعة - بين يدي جماهير المسلمين، وبمبايعتهم له البيعة العامة، تنعقد له الإمامة. فالعهد والترشيح من النخبة وعقد الإمامة من الجماهير. يقول الذهبي مختصراً كلاماً لابن تيمية: "ولو قدر أنهم ينفذوا عهد أبي بكر لعمر لم يصير إماماً. ولو أن أبا بكر بايعه عمر وطائفة وامتنع سائر الصحابة لم يصير إماماً بذلك، وإنما صار إماماً بمبايعة جمهور الناس.. وأما عهده إلى عمر فتم بمبايعة المسلمين بعد موت أبي بكر فصار إماماً"⁽¹⁾.

ومع هذا الوضع العلمي لدى فقهاء المسلمين، يأتي الشنقيطي فيقتطع كلاماً للإمام الجويني ليبين فيه روط أهل الحل والعقد، الذين تدور عليهم مسئولية اختيار الإمام وترشيحه للأمة، فيقدمه للقارئ على أنه يتحدث عن شروط من يحق لهم البيعة العامة من جماهير المسلمين، فيقول: "والنصوص الواردة في البيعة - شأنها شأن النصوص الواردة في الشورى - نصوص عامة لم تخصص حق البيعة بنخبة دون عامة المجتمع، أما ما ورد في كتب التراث السياسي والفقه من ازدراء للعوام، وإقصائهم من الشورى والبيعة، فلا تسنده النصوص الشرعية، بل هو خروج على عموم تلك النصوص بلا دليل، ومن أمثلة تلك الآراء قول الجويني: "ما نعلمه قطعاً أن النسوة لا مدخل لهم في تخير الإمام وعقد الإمامة... وكذلك لا يناط هذا الأمر بالعبيد وإن جاءوا قصب السبق في العلوم، ولا تعلق له بالعوام الذين لا يُعَدُّون من العلماء وذوي الأحلام، ولا مدخل لأهل الذمة في نصب الأئمة، فخرج هؤلاء عن منصب الحل والعقد ليس به خفاء"⁽²⁾. فلم يدرك الجويني - على ما يبدو - أن النظام السياسي السليم يحتاج إلى عقول النخبة وقلوب الجماهير". ثم يردف قائلاً: "لكن الأغرب من ذلك أن الجويني يبتدئ كلامه بمصادرة "ما نعلمه قطعاً" ويختتمه بمصادرة أخرى "ليس به خفاء" بينما تدحض السنة السياسية ما ذهب إليه هنا، ويكفي النظر في بيعته أول خليفة في الإسلام أبي بكر الصديق،

(1) "المنتقى من منهاج الاعتدال" للذهبي ص 62 - 63.

(2) "غياث الأمم" ص 62 - 63.

حيث لم يكنف ببعة نخبة الصحابة في اجتماع السقيفة، بل أردفها ببعة عامة في المسجد في اليوم التالي⁽¹⁾.

عجبا، وهل كان حديث الجويني إلا عن شروط نخبة الصحابة أهل السقيفة، أهل الحل والعقد؟!

حقا، لقد تميز النظام السياسي الإسلامي عن الديمقراطية، وترفع عن الديكتاتورية؛ ففي الإسلام مهدت الشورى الطريق للوصول إلى الفكر الصحيح "وفي الديمقراطية يتبدد الفكر الصحيح في واقع الإسفاف والثرثرة، وفي الديكتاتورية يتوارى الفكر الصحيح في واقع القهر والكبت - وفي الديمقراطية يضع الإنسان المفكر في ظواهر الفوضى الفكرية والإعلامية. وفي الديكتاتورية يختفي الإنسان المفكر في غياهب السجون. وفي كلا النظريتين يغيب الإنسان المفكر والفكر الصحيح"

إن الشنقيطي يدافع عن الديمقراطية في زمن أفولها وكما يقول المفكر الفرنسي ماري جيهينوني في كتابه الشهير "نهاية الديمقراطية":

"أن النظم الديمقراطية إلى زوال.. وأن القرارات الأساسية لم تعد تتخذها الشعوب التي تنتخب في العلن، وإنما جماعات المصالح التي تعمل في الظل"⁽²⁾. الديمقراطية المعاصرة "هي طريقة لإعلان الفائز والمهزوم، وهي طريقة لتكريس الانقسام، لا تشجيع التوافق في مجتمع منقسم. فان مضمون الرأي ليس هو المهم، ولكن المهم هو مصدر هذا الرأي في مجتمع منقسم، يصعب إدارة حوار يقوم على التأكد من الوقائع والتحليل المنطقي، فكل شيء بتجدد وفقا للمواقف الأيديولوجية حيث يبدو أنصار كل تيار متعدين للتسامح مع المخالفات غير الديمقراطية التي يرتكبها أعداء حزهم فيما يرون الخطأ في كل ما يقوم به الطرف الآخر"⁽³⁾. وقضية خلع ترامب أكبر شاهد على ذلك.

ومسلسل عجائب الشنقيطي لا ينتهي، ففي إحدى حلقاته يتلاعب بالمصطلحات ويقدم لنا -تحت ستار من البهرجة اللفظية -تميزه المصطنع وتفريقه المبتدع بين السياسة الشرعية والشرعية السياسية، فيقول: "ساد في الثقافة الإسلامية منطق "السياسة الشرعية" لا منطق "الشرعية السياسية"، وشتان بين الأمرين: فالسياسة الشرعية مصطلح تاريخي، وهو وليد فقه

(1) "الأزمة الدستورية" ص 177.

(2) انظر عرض لأهم الكتب الغربية التي تتحدث عن نهاية الديمقراطية في تقرير جريدة الأهرام 2019/9/17.

(3) "الديمقراطية والاعتدال والتطرف" للدكتور جمال عبد الجواد، مقال في جريدة الأهرام 2020/1/30.

التكليف: تكليف المبادئ مع واقع القوة القاهرة، والسعي لإنقاذ ما يمكن إنقاذه تحت سقف الاستبداد الساسي بعد اليأس من تأسيس السلطة على أسس شرعية. أما الشرعية السياسية فهي مفهوم شرعي يستلزم تكليف الواقع مع متطلبات المبدأ، وهو ينبني على أمل صلب في الإصلاح، وإيمان بوجوبه وضرورته وإنسانيته، ويتشبت بمحاكمة الواقع بالمبدأ، لا بتكليف المبدأ مع الواقع⁽¹⁾.

وهكذا يتم تشويه مصطلح بإسباغ دلالة سلبية مصطنعة عليه، لصالح مصطلح آخر يتم تلميعه، وتطويع محتواه بحسب الهوى؛ فإجراء السياسة وفق مراد الشرع، وما يتعلق بذلك من أحكام، اصطلح عليها لاحقاً كباب من أبواب الشريعة وعلم من علومها باسم "السياسة الشرعية" تصبح مصطلحا تاريخيا، وليرفق التكليف! وكأن دولة النبوة والخلافة الراشدة لم تكن النموذج الهادي والدليل المرشد لما عُرف بالسياسة الشرعية! إن تأسيس كل العلوم الشرعية كان لاحقاً لمصادر استمدادها، كما أن المفاهيم سابقة على مصطلحاتها. وهل ضر علم النحو تأخره عن لسان العرب؟!

وهل من الإنصاف الانقلاب على فقه الوحي وأحكام الشرع في باب السياسة الشرعية، لأن بعض كتبه كتب في واقع وصفه النبي ﷺ خير فيه دخن؟ فمن باب أولى أن تنقلب على منطق الشنقيطي لأنه كُتب في واقع العلمانية القهرية! أما الشرعية السياسية فليست مصطلحا تاريخيا فحسب، بل هي مصطلح قانوني معاصر، يبحث في شرعية السلطة، أو بلغة الفقهاء: شروط صحة الإمامة. وكل المفاهيم الشرعية الواجبة على الأمة -ومنها نصب الإمام- تستلزم تكليف الواقع مع متطلبات المبدأ بحسب القدرة والإمكان، وتنبنى على أمل صلب في الإصلاح بحسب الاستطاعة وإيمان بوجوبها وضرورتها وإنسانيتها حال الاختيار، وحتى في حال الاضطرار يظل التشبث بالمبدأ قائما، والسعي في الخروج من حال الاضطرار إلى حال الاختيار واجبا. ومن ثم فلا يخرج ما يسمى بالشرعية السياسية عن موضوع علم السياسة الشرعية.

وباستجلاء حقيقة الشرعية وارتباطها بمقصود الولاية وغرض الإمامة، تتفكك ثنائية "الشرعية والوحدة" التي صاغها الشنقيطي، مستأسرا بمقولات علمانية فجّة، خلاصتها أن الأمة ضحت بالشرعية في سبيل الوحدة، في صفقة عام الجماعة، وأن ذلك كان رهانا خاسرا على المدى البعيد، وتعبير رضوان السيد الذي نقله الشنقيطي مستشهدا به: "أن قبول أهون الشرين لا يغير من واقع الأمر شيئا، ففقد الشرعية يقود إلى فقد الوحدة وخسران قضية الإسلام

(1) "الأزمة الدستورية" ص 7172.

كله على المدى الطويل"⁽¹⁾. فلا شك أن قبول أهون الشرين من الحفاظ على وحدة المسلمين وحقن دمائهم بقبول إمامة المفضل، كان فعلا راشدا، متجاوزا للنقد والتعقيب، فضلا عن التخطئة، لمدح النبي ﷺ الحسن ﷺ، وما قام به بقوله: " ابْنِي هَذَا سَيِّدٌ وَلَعَلَّ اللَّهَ أَنْ يُصْلِحَ بِهِ بَيْنَ فِئَتَيْنِ مِنَ الْمُسْلِمِينَ "⁽²⁾ قال الإمام ابن تيمية: "لكن الذي دلت عليه السنة الصحيحة أن علي بن أبي طالب ﷺ عن الخلافة كان حفاظا على الوحدة، ولكن لم يكن تضحية بالشرعية، بل تمسكا بها، بالحفاظ على أصل الشرعية وغرض الإمامة، ولم ينقص في كمالها، فكانت جميعا بين الوحدة والشرعية بحسب المقدور عليه في أوقات الفتن. فتلك سنة الخلفاء الراشدين ومنهاج النبوة حال الاضطرار، كما كانت سنتهم قبل في حال الاختيار.

(1) "الأزمة الدستورية" ص 73

2. "النبوات" ص 223

² صحيح أخرجه البخاري (3629) من حديث أبي بكره - رضى الله عنه - .

الفصل الرابع: الرشد والمعاصرة

الرشد في دلالة الشرعية يجمع بين كمال العقل: ﴿فَإِنْ آتَيْتُمْ مِنْهُمْ رُشْدًا فَادْفَعُوا إِلَيْهِمْ أَمْوَالَهُمْ﴾ [النساء: 6]، وبين كمال اتباع الشرع: ﴿وَلَكِنَّ اللَّهَ حَبَّبَ إِلَيْكُمُ الْإِيمَانَ وَزَيَّنَهُ فِي قُلُوبِكُمْ وَكَرَّهَ إِلَيْكُمُ الْكُفْرَ وَالْفُسُوقَ وَالْعِصْيَانَ ۚ أُولَٰئِكَ هُمُ الرَّاشِدُونَ﴾ [الحجرات: 7]، وهما متلازمان، فالنقص في اتباع الشرع نقص في العقل، قال تعالى حاكيا عن حال أهل النار: ﴿وَقَالُوا لَوْ كُنَّا نَسْمَعُ أَوْ نَعْقِلُ مَا كُنَّا فِي أَصْحَابِ السَّعِيرِ﴾ [الملك: 10]. وقد تمثلت غاية الكمال فيهما واقعا عمليا في سنه النبي ﷺ وسنة الخلفاء الراشدين المهديين من بعده. وإنما استحققت الخلافة وصف الرشد لكونها على منهاج النبوة، مصداقا للحديث النبوي: "تَكُونُ النَّبُوءَةُ فِيكُمْ مَا شَاءَ اللَّهُ أَنْ تَكُونَ، ثُمَّ يَرْفَعُهَا إِذَا شَاءَ أَنْ يَرْفَعَهَا، ثُمَّ تَكُونُ خِلَافَةً عَلَىٰ مِنْهَاجِ النَّبُوءَةِ فَتَكُونُ مَا شَاءَ اللَّهُ أَنْ تَكُونَ، ثُمَّ يَرْفَعُهَا إِذَا شَاءَ أَنْ يَرْفَعَهَا، ثُمَّ تَكُونُ مُلْكًا عَاصِيًا فَيَكُونُ مَا شَاءَ اللَّهُ أَنْ يَكُونَ، ثُمَّ يَرْفَعُهَا إِذَا شَاءَ أَنْ يَرْفَعَهَا، ثُمَّ تَكُونُ مُلْكًا جَبْرِيَّةً فَيَكُونُ مَا شَاءَ اللَّهُ أَنْ يَكُونَ، ثُمَّ يَرْفَعُهَا إِذَا شَاءَ أَنْ يَرْفَعَهَا، ثُمَّ تَكُونُ خِلَافَةً عَلَىٰ مِنْهَاجِ نُبُوءَةٍ".⁽¹⁾

وهذا الحديث يرسم منحى الأمة صعودا من حيض الجاهلية الأولى إلى سماء النبوة، واستقرار على رأس المنحنى بدولة الخلافة الراشدة المتمسكة بمنهاج النبوة، ثم يقع التفريط تدريجيا، فيكون المهبوط كذلك تدريجيا من الملك العاض حتى الحكم الجبري، الذي يمثل القاع، ليقفز المنحنى من جديد صعودا نحو الخلافة على منهاج النبوة⁽²⁾.

والحقيقة الغائبة عن أزمة الشنقيطي أن الحكم الرشيد ليس ثورة تاريخية ملهمة فحسب، بل هو صورة مستقبلية موعودة، وبشارة نبوية متيقنة، فضلا عن أن تكون مستحيلة، والجامعة بين الصورتين، التاريخية والمستقبلية، كونها على منهاج النبوة، فالحكم الرشيد لا يكون إلا ثمرة إعمال الفكر السديد على منهاج النبوة، ذلك المنهاج الذي يستوعب الزمان والمكان، بأحداثهما اللامتناهية، ووقائعهما المتباينة، والمقتضية -ولابد- لأحكامها الشرعية وفق منهجية الاستنباط الشرعي من تنزيل الحكيم الحميد الذي وسع كل شيء رحمة وعلما. وبذلك استوعب الخلفاء الراشدون واقع الفتوحات لكل منها تقاليده وعاداته، واتساع جغرافي يتطلب نظم

(1) حسن أخرجه البزار (2796) والطيالسي (439) وعنه أحمد 4187/8.

(2) ينصح بمشاهدة "منحنى الأمة" و"البعد القدري للأحداث"، د. إسلام الصياد، مراثيات منشورة على الإنترنت.

ومؤسسات قوالب تلك المتغيرات، وتفي بكافة الاحتياجات. وبالتزام منهاج النبوة يكتسب الاجتهاد صفة شرعية.

وتدور المناقشة في هذا الفصل حول البون الشاسع بين منهاج النبوة ومنطق الدولة القومية المعاصرة، على ثلاثة محاور، أولها: الحكم الرشيد بين الاجتهاد الشرعي الواجب وسلطة التأويل المدعاة، وثانيها: رئاسة الدولة من الأمير العالم إلى السياسي الكافر. وثالثها: استبداد دولة الجغرافيا المعاصرة وفقه التكليف الديمقراطي.

1- الحكم الرشيد بين الاجتهاد الشرعي الواجب وسلطة التأويل المدعاة.

الاجتهاد الشرعي وان كان غايته الكشف عن حكم الشرع في الواقعة، والعمل بما غلب على الظن انه مراد الله من عباده فيه؛ فإنه لا يخرج عن كونه اجتهادا بشريا، وعرضة للخطأ والصواب، إلا إنه اجتهاد ممدوح شرعا؛ لأنه اجتهاد عن علم: علم بالشرع وعلم بالواقع وعلم بكيفية تنزيل حكم الشرع على هذا الواقع؛ ولذلك كان المجتهد - كامل الآلة تام التأهيل - بين أجر وأجرين: أجر على اجتهاده وإن أخطأ، وأجرين على اجتهاده وإصابته، إن وافق الصواب في علم الله. ثم إن المجتهد - لكمال علمه وورعه - لا يتردد في الرجوع عن رأيه في المسألة، إذا بان له من أدلة الوحي المعصوم ما يخالف رأيه، وهو المأثور عن الراسخين في العلم من أئمة الهدى.

ومن ثم كان الواجب على متطلب الحكم الرشيد، تحديد منهاج النبوة في الأمة، بإحياء الاجتهاد الشرعي المنضبط بأصول الفقه، وتحقيق لمقاصد الشرع، لا الانقلاب على أصول التشريع الإسلامي، ومناقضة أحكام الشريعة، وهو ما انزلت فيه قدم الشنقيطي، متأثرا بمن أكثر النقل عنهم من العلمانيين، ومستأسرا لأفكار الفلاسفة من الغربيين. ولا شك في أن من تكلم في غير فنه أتى بالأعاجيب، ومن أعاجيب الشنقيطي حديثة عن الإجماع والإجماع، وتشبيهه المذاهب الفقهية بالسلطة الكهنوتية!

فالإجماع عند الشنقيطي: "تحول في تاريخ المسلمين مفهوما قانونيا ضيقا يُشرع سلطة الفقهاء، يحاصر سلطة الأمة"⁽¹⁾. والاجتهاد: "كان بابا مفتوحا لكل أهل البذل والكد

(1) "الأزمة الدستورية" ص 549

والاجتهاد وفي القول وفي العمل، ثم تحولت إلى مفهوم قانوني ضيق محصور في الفقهاء المختصين⁽¹⁾.

ويرى "أن التنظيمات السياسية المعاصرة، وما صاحبها من انتقال التشريع إلى أيدي المجالس البرلمانية المنتخبة، وفرت فرصة لتوسيع مفهوم الاجتهاد، ليرجع دلالاته النصية الأصلية، ويتحرر من ضيق المدلول الفقهي الذي اتخذته خلال القرون"⁽²⁾.

ولا يخفى على ذي بصيرة، أن الدلالة الاصطلاحية الفقهية للإجماع والاجتهاد لا تلغي الدلالة اللغوية أو الشرعية الأعم، بل تستند إليها، وتبني عليها، وما زال الباب مفتوحا لكل أهل البذل والكد والاجتهاد وفي القول وفي العمل، ولكن كل في فنه وتخصصه، بل إن باب الاجتهاد الفقهي مفتوح لكل من شمر عن ساعد الجد، وسلك طريق التأهيل، وحصل أدواته. وإن تعجب فعجب قوله أن الإجماع والاجتهاد أدوات سلطة، فهذا إن دل فإنما يدل على جهل فاضح بالشرعية، وتقيد أعمى للعلمانيين أذنان الغرب؛ فإنه لا سلطة لفقهاء ولا سلطان لأمة في تأويل أدلة الوحي، إنما السلطان للدليل الذي أقامه الله، ليرشد إلى مراده، ودور المستدل المجتهد ينحصر في إعمال فكرة في تتبع أمارات الشرع. وجمع الأدلة، والنظر في دلالتها اللغوية للوصول إلى الحكم الشرعي، فالعقل كاشف عن مقصد الشارع، ولا مدخل له في إنشاء التشريع، لا عقل الفقيه، ولا عقل غيره من الأمة.

والأمة في مجموعها مكلفة بإقامة من يكفيها من الفقهاء للقيام بفريضة الاجتهاد، قال تعالى: ﴿وَمَا كَانَ الْمُؤْمِنُونَ لِيَنفِرُوا كَافَّةً ۚ فَلَوْلَا نَفَرَ مِن كُلِّ فِرْقَةٍ مِّنْهُمْ طَائِفَةٌ لِّيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ وَلِيُنذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ﴾ [التوبة: 122]، فهذا خطاب تكليف للأمة عامة، وللفقهاء خاصة، وليس تأسيسا لسلطة مدعاه للأمة أو متوهمه للفقهاء.

إن ما يقوم به الشنقيطي من إكراهات فكرية لتكليف الديمقراطية مع الإسلام قد أفضت إلى تشويه مزرٍ للشرعية، وعشية مقبلة للاجتهاد، اتهام مخز للأمة، فإنها عبر تاريخها، وفي ذروة كمالها بعد النبوة، خلافة على منهاجها، كانت -بزعم الشنقيطي- تعيش سلطة كهنوتية، كسلطة الأحرار والرهبان الوثنية بنص القرآن.

(1) السابق ص 550

(2) السابق ص 550

إن من يقرأ قول الشنقيطي: "فليس في الإسلام سلطة كهنوتية، تستأسر بتأويل النص وتنزيله على الواقع، فسن القوانين في الإسلام بيد الأمة في مجموعها تمارسه من خلال نوابها المنتخبين بحرية"⁽¹⁾، يغرق في بحر من المغالطات، فهو يستبدل بالفقهاء الذين أنابتهم الأمة لقوموا بفرض الكفاية عنهم، نوابا أميين فقهيا، لا لشيء إلا لأنهم منتخبين على الطريقة الديمقراطية. نعم ليس في الإسلام كهنة معصومون يتكلمون باسم الله، ولكن فيه علماء مجتهدون يدلون الخلق على الله، وشتان بين من يحرفون ومن يستنبطون، بين من توعدهم الله بقوله: ﴿فَوَيْلٌ لِلَّذِينَ يَكْتُبُونَ الْكِتَابَ بِأَيْدِيهِمْ ثُمَّ يَقُولُونَ هَذَا مِنْ عِنْدِ اللَّهِ لِيَشْتَرُوا بِهِ ثَمَنًا قَلِيلًا ۖ فَوَيْلٌ لَهُمْ مِمَّا كَتَبَتْ أَيْدِيهِمْ وَوَيْلٌ لَهُمْ مِمَّا يَكْسِبُونَ﴾ [البقرة: 79]، وبين من مدحهم الله بقوله: ﴿فَاسْأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ﴾ [النحل: 43].

وليس في الإسلام ما يسمى بسلطة تأويل النص، فأدلة الوحي - قرآنا وسنة - نوعان: مبين بنفسه، وهو المحكم، ومبين بغيره، وهو المتشابه، قال تعالى: ﴿هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ﴾ [آل عمران: 7]. وهو ما يدحض شبهة العلمانيين، الذين يدندنون حول التفريق بين النص المقدس المطلق، والفهم البشري النسبي، فالأول لا سبيل لإدراك حقيقته، أو الوصول إلى مراد الله منه، وإلا كان - بزعمهم - كهنوتا وحديثا باسم الله، والثاني محاولات لتأويل النص متغيرة، لا يجوز فيها لأحد الادعاء بامتلاك الحقيقة المطلقة وإلا كان استبدادا بسلطة تأويل النص، بحسب زعمهم⁽²⁾.

فهذه الدندنة تتجاهل وجود المحكم من الآيات، قال تعالى: ﴿فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ ابْتِغَاءَ الْفِتْنَةِ﴾ [آل عمران: 7]. فمحكم التنزيل هو أم الكتاب، قد أبان لفظه عن المراد منه، وكان تأويله تنزيله، فلم يختلف أهل العربية في معناه؛ لذا كان هو الأم والمرجع، والأهل والميزان، فلا عجب أن قام عليه بنابن الشريعة، وبه بانّت معالم الدين. بل إن المتشابه - وهو ما كان محتملا في دلالته - فلا حجة لهم فيه؛ إذ يضم إلى غير من أدلة الوحي، ليتعين المقصود ويترجح المراد، من بين دلالاته المحتملة في اللغة، لا المتوهمة في العقل. ولهذا كان المتشابه - أيضا - مبنيا عن الحكم الشرعي، ولكن بانضمام غيره من الأدلة إليه، بخلاف المحكم الذي استقل بالبيان بنفسه. ولما كانت احتمالات اللسان العربي محدودة، وقواعد الاستنباط مفروضة، والوحي في مجمله قديم به البيان، قال تعالى: ﴿وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا

(1) السابق ص 532

(2) أنظر في الرد على شبهاتهم كتابي: الرد على شبهات المعاصرين

نُزِّلَ إِلَيْهِمْ ﴿ [النحل: 44]، لذا وجب الرجوع إلى أهل اللسان والاستنباط ممن لهم بصر نافذ في دلالات الوحي وشئون الاجتهاد، كما كان لغيرهم بصر نافذ في شئون الحياة، فكلٌّ بما اشتغل به وتأهل له، أحق بأن يكون مرجعاً فيه دون غيره. وإن كان أهل الكتاب من الكهنة قد أغلقوا علم الملة على خواص منهم، فقد أوجب الإسلام طلب العلم الشرعي على أهل القبلة عامة، وجوبا عينيا فيما لا يسع المسلم جهله، وكفائيا فيما فوق ذلك من مراتب الاجتهاد، فستان بين كهنوت الأحرار والرهبان، وبين اجتهادات الأئمة والعلماء.

2- رئاسة الدولة من الأمير العالم إلى السياسي الكافر.

لقد رأى انسياق الشنقيطي خلف العلمانيين، ومسارحته في هوى الغرب الديمقراطي، إلى الجناية على دولة الخلافة الراشدة، التي كانت نموذجا للحكم الرشيد، ومنارا للاجتهاد الشرعي في النوازل السياسية، فقد كان الخلفاء الراشدون أمراء وعلماء. فلم يستحي الشنقيطي ممن تستحي منه الملائكة، فاتهم الخليفة الراشد عثمان بن عفان رضي الله عنه بما نبرأ من نسبته إليه، ويبرأ منه كل طالب لسلامة دينه. يقول الشنقيطي: "ولم يكن عثمان من القوة بحيث يسلك مسلك الاعتدال أو الاعتزال... وكان الدرس المرير من بذرة الفتن السياسية التي بدأت في ختام عهد عثمان هي أن الحاكم إذا أبقى الاعتدال والاعتزال معا، أو منعت بطانته المتواطئة من ذلك، أو دخلت على الخط قوى فوضوية تعرف ما لا تريد أكثر من معرفتها ما تريد، انفتحت أبواب الحروب الأهلية"⁽¹⁾.

فواعجبا، من ذا الذي يطعن في اعتدال الأمير المجتهد الراشد؟! وأي اعتدال ابلى من استجابة عثمان رضي الله عنه لأهل مصر الثائرين في شكواهم من واليهم ابن أبي السرح؟! فقد عزله وكتب كتابا بتوليده محمد بن أبي بكر الصديق، فرضوا بذلك وانصرفوا. ثم لما رجعوا وأرادوا الشر لم يجبههم لما أرادوا، ونهى عن إراقة الدماء وجاد بنفسه رضي الله عنه لتحقيق فيه نبوءة النبي صلى الله عليه وسلم، الذي بشره بالشهادة والجنة. إن ما فعله الخليفة الراشد عثمان بن عفان رضي الله عنه في تلك النازلة من لزوم الاعتدال وإبقاء الاعتزال، هو الدرس البليغ في زمن الفتنة، والاجتهاد الرشيد في نوازل الحكم والسياسة، وسنن منهاج النبوة لمن أراد النجاة والجنة.

ولم يكن موقف الشنقيطي من الخليفة الراشد عثمان بن عفان رضي الله عنه، إلا تعبيرا عن ميزان محتل وتصور سطحي لنموذج الحكم الرشيد في الإسلام؛ ففي الوقت الذي مدح فيه الإسلام

(1) "الأزمة الدستورية" ص 281

بانه جمع بين الديني والمدني، استنكر ذات الجمع في منصب الإمامة، بل وعدّ ذلك من الهشاشة المؤسسية التي وسم بها دولة الخلافة الراشدة، فتجده لا يسلم لابن العربي الأندلسي حين قال: "كان الأمراء - قبل هذا اليوم وفي صدر الإسلام - هم العلماء، والرعية هم الجند، فاطرد النظام، وكان العوام القواد فريقاً، والأمراء آخر، ثم فصل الله الأمر بحكمته البالغة، وقضائه السابق، فصار العلماء فريقاً، والأمراء آخر، وصارت الرعية صنفاً، وصار الجند آخر، فتعارضت الأمور، ولم ينتظم حال الجمهور، وطرح الناس عن الطريق، ثم أرادوا الاستقامة بزعمهم فلم يجدوها، ولن يجدوا أبداً، فإنه من المحال أن يبلغ القصد من حاد عنه" (1).

وهو قول بليغ يعبر عن بصر نافذ في شئون السياسة، وإدراك واعي لمعالم الحكم الرشيد في الإسلام، إلا أن الشنقيطي عقب عليه بقوله: "وما يشير إليه ابن العربي هنا مجرد تمايز مؤسسي يحدق في أي مجتمع تطورت فيه مؤسساته... بل إن هذا التمايز هو التطور الطبيعي في مجتمع مثل مجتمع الجزيرة العربية، لم يكن يعرف تقاليد الدولة والمؤسسات. فاعتبا ابن العربي هذا التمايز انحرافاً عن الجادة عجز منه عن إدراك الهشاشة المؤسسية التي كانت موجودة في صدر الإسلام، بسبب بيئة الجزيرة العربية الحالية من تقاليد الدولة التي ولدت بها" (2).

ولا شك أن هذا التعقيب يكشف عن جهل الشنقيطي ببيئة الجزيرة العربية، وعجز منه عن إدراك أن هذا التمايز لا يعبر بالضرورة عن تطور أو تأخر في المجتمعات، بل هو خاضع - لاسيما في المجتمعات القبلية - لموازن القوة بين بطون القبائل ومواهب الأفراد، وقد عرفت العرب هذا التمايز بين الوظائف الدينية والدنيوية قبل الإسلام. ففي قصته عرض النبي ﷺ الإسلام على أشرف بني شيبان، كان هانئ بن قبيصة صاحب دينهم، والمثنى بن حارثة صاحب حربهم، كما عرفت قريش من الزعامات الدينية والدنيوية ما زحرت به كتب التاريخ والسير. كما أن هذا التمايز المؤسسي ظهر بجلاء في ولاية الأقاليم في صدر الإسلام، فمنهم من كن أميراً للصلاة، وآخر لبيت المال، وآخر للحرب، كل ذلك بحسب الكفاءة المتوفرة. وإنما اطرد النظام وانتظم حال الجمهور لما اجتمعت الوظائف في منصب الإمامة.

والعجيب أن ما انتقده الشنقيطي على ابن العربي جاء مدحه على لسان روسو، الذي استشهد به الشنقيطي على جمع الإسلام بين الديني والمدني، فقال: "فقد انتقد روسو ازدواجية الديني والمدني في التاريخ المسيحي، بيّن أن الإسلام تغلب على هذه المعضلة ذات الجذور

(1) نقله ابن الأزرق عن العربي في "بدائع السلك" ص 391

(2) "الأزمة الدستورية" ص 491

المسيحية، فكتب: "تأتي من هذه السلطة المزدوجة تنازع الاختصاص الأبدي الذي جعل قيام أي سياسة صالحة أمراً محالاً في الدولة المسيحية. وهكذا لم يخلص الناس قط إلى معرفة مَنْ من الأمير أو الكاهن يجب عليهم أن يطيعوا... ذلك أن روح المسيحية قد جرفت كل شيء، فظلت الشعائر الدينية المقدسة على الدوام مستقلة عن صاحب السيادة، أو قل عادت مستقلة كما كانت، لا تربطها بجسم الدولة رابطة عضوية. وأما محمد فكانت له تصورات قديمة جداً، فإنه شدَّ عُرى نسقه السياسي. وطالما أن شكل الحكم الذي أقامه قد استدام في عهد الخلفاء الراشدين، فإن هذا الحكم كان واحداً هو هو تماماً، فكان لهذا السبب عينه حكماً صالحاً. غير أن العرب -وقد آل أمرهم إلى الازدهار، وصاروا أهل أدب ولطف وميوعة، وتراخت عزيمتهم- فهرهم الممّج وأخضعوهم، فعاد إذ ذاك الفصل بين السلطتين إلى الظهور"⁽¹⁾.

وهكذا/ ما عدّه الشنقيطي هشاشة مؤسسية، عدّه روسو حكماً صالحاً، وعدّه ابن العربي نظاماً مطرداً، وأعظم من ذلك أن عدّه النبي ﷺ حكماً راشداً وخلافة على منهاج النبوة. ولذلك لم يكن عبثاً، اشتراط فقهاء السياسة الشرعية الاجتهاد، كشرط من الشروط الواجب توافرها في الإمام، إما استقلالاً بنفسه، وهو حال الكمال، أو استكمالاً بغيره من المجتهدين عند تعذر الكمال، مع اشتراط العلم المحقق لفهم أقوال المجتهدين والترجيح بينهم عند الاختلاف، كحد أدنى في الإمام؛ يتمكن من القيام بغرض الإمامة الجامع بين الديني والمدني!

وبهذا الإحكام -في نموذج الحكم الرشيد- بين الديني والمدني في النظام السياسي وبين الاجتهاد الشرعي والكفاءة السياسية في رأس النظام، تبين مدى تحافت منطق الدولة العقارية المعاصرة، التي يبشر بها الشنقيطي أو مدى الشطط الذي وصل إليه بخروجه عن إجماع المسلمين، وتجويزه تولي غير المسلم منصب رأس الدولة ذات الغالبية المسلمة، فهو يؤمن بأن "من مظاهر السقف الفقهي الواطئ الذي لا يزال يتحكم في ثقافتنا السياسية، أو التناقض الأخلاقي الذي يحول دون خروج الحضارة الإسلامية من أزمتها الدستورية، تقييد حق المواطنين غير المسلمين في تقلد بعض المناصب السياسية، خصوصاً حق الترشح لرئاسة الدولة"⁽²⁾.

والعجيب أن منطق الدول الديمقراطية المعاصرة لا يمانع من تقييد بعض الحقوق، إذا كان ذلك بإرادة الأغلبية. وطبقاً لنظرية الحق القانونية، فإن أي حق لا بد له من مصدر، وهو صاحب السيادة، فهو الذي يعطي الحق ويمنعه ويقيده. وفي الإسلام فإن من المعلوم بالدين

(1) السابق ص 510 - 511 نقله عن روسو في "العقد الاجتماعي" ص 241.

(2) "الأزمة الدستورية" ص 564.

بالضرورة، والمقطوع به بإجماع المسلمين، أن الإدارة الشرعية - لا السقف الفقهي الواطئ - قد جازمت وحكمت بأن أولي الأمر إنما هم من المسلمين، قال تعالى: ﴿وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ﴾ [النساء: 60]. فبأي منطق يتكلم الشنقيطي؟! فلا منطق الوحي لسنده، ولا منطق الدولة الديمقراطية يسعفه، فالشنقيطي نفسه يقول تحت عنوان: "إنصافاً للأكثرية المسلمة": "ومن حق الأكثرية المسلمة أن تنص على الإسلام ديناً رسمياً للدولة، بما يترتب على ذلك من مرجعية ثقافية ورمزية، ومن حقها التنصيب في دساتيرها على مرجعية الإسلام القانونية والأخلاقية"⁽¹⁾. فلماذا لا يكون من حق الأكثرية المسلمة - إنصافاً لها - اشتراط أن يكون رئيس الدولة مسلماً التزاماً بالمرجعية الإسلامية؟! وأيهما أشد على الأقلية - في منطق الديمقراطية - أن يكون الرئيس من الأكثرية أم تكون مرجعية الدستور الأعلى لدين الأكثرية؟! أفيكون التناقض الأخلاقي المزعوم في الرئاسة دون المراجعة؟!

والشنقيطي يستخف بالفقه، حين يصفه بأنه "واطئ السقف"⁽²⁾، ويستخف بالفقهاء حين ينسبهم إلى الماضي⁽³⁾ لا إلى المسلمين. ويستخف بالإجماع حين ينقله ثم يقول إنه "رأي مبني على مصلحة المسلمين في عصر الإمبراطورية حينما كان الناس على دين ملوكهم"⁽⁴⁾. ويستخف بالقارئ حين يدعي أن الإجماع في هذه المسألة "ليس مبنيًا على نص من الوحي الإسلامي قرآن أ سنة"⁽⁵⁾، ثم يشرع مباشرة في مناقشة استدلالات الفقهاء من القرآن والسنة التي استند إليها الإجماع!! فيقول: "فالآية التي كثيراً ما يستشهد بها القائلون بهذا الرأي استشهاداً متعسفاً ﴿وَلَنْ يَجْعَلَ اللَّهُ لِلْكَافِرِينَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ سَبِيلًا﴾ [النساء: 141] لا صلة لها بالموضوع، إذ هي تنتمي إلى الخطاب القدري لا إلى الخطاب الشرعي، وكثرة استدلال فقهاء السياسية الشرعية بها على هذا الموضوع دليل على انعدام الدليل النص الواضح"⁽⁶⁾.

وليس استشهاد العلماء بالآية متعسفاً، وإنما ردّه للاستشهاد هو التعسف بعينه، وليس كثرة استشهاد أئمة الفقهاء وسادة الأمة بها دليل على انعدام الدليل النصي الواضح، وإنما ردّه عليهم بأن الآية لا صلة لها بالموضوع، دليل على انعدام الفهم لوجه الدلالة منها، وغرور بجهلهم

(1) السابق ص 573.

(2) السابق ص 561 - 564.

(3) السابق ص 565.

(4) السابق ص 566.

(5) السابق ص 565 - 566.

(6) السابق ص 566.

المركب، وانخطاطه عن رتبة المبتدئين في علوم الشريعة، فلطالما كان الخطاب الخبري أسلوباً من أساليب الخطاب الشرعي التكليفي، فهو خبر في معنى الأمر، كاستدلال الفقهاء على حرمة مس المصحف لغير المتوضئ بقوله تعالى: ﴿لَا يَمَسُّهُ إِلَّا الْمُطَهَّرُونَ﴾ [الواقعة: 79]، وهو إخبار عن حال الملائكة مع القرآن في اللوح المحفوظ.

ويقول الشنقيطي: "أما السنة النبوية فأقوى ما استدل به المستدلون على منع المواطن غير المسلم من تقلد منصب رأس الدولة ذات الأغلبية المسلمة فهو حديث عبادة بين الصامت: "دعانا النبي ﷺ فبايعناه، فقال فيما أخذ علينا أن بايعنا على السمع والطاعة في منشطنا ومكرهنا، وعسرنا ويسرنا وأثرة علينا، وأن لا منازع الأمر وأهله إلا أن تروا كفراً بواحا عندكم من الله من برهان" متفق عليه. والاستدلال بهذا الحديث استدلال ضعيف؛ لأن سياقه يتحدث عن السلوك السياسي للحاكم، وما يسعى إلى إلزام رعيته به، لا عن معتقده الشخصي، ولذلك وردت صيغ أخرى للحديث منها: "إلا أن تروا معصية لله بواحا" ومنها: "مالم يأمرؤك بإثماً بواحا". وقد أدرك الإمام النووي ذلك ففسر الكفر في الحديث بالمعصية "قال النووي: المراد بالكفر هنا المعصية"، وليس من ريب أنه يجب على المسلمين مقاومة أي حاكم يسعى لفرض الكفر أو المعصية عليهم بالقوة، وأل يطيعوه في أمر يتضمن كفراً، أو معصية، سواء كان الحكم منافقاً يظهر الإسلام وضمير الكفر، أو كان حاكماً غير مسلم"⁽¹⁾.

فالشنقيطي يرى أظهر الاستدلالات وأقواها -وهو الاستدلال من باب الأولى- استدلالاً ضعيفاً؛ فصدور الكفر من إمام المسلمين موجب لانخلاءه وإقامة بديله مع كونه كان مسلماً، ومن باب أولى ألا يتولى هذا المنصب كافر أصلي. والسياق يتحدث عن البيع والعلاقة بين الحاكم والمحكومين، وما يلتزم به كل طرف، وليس عن السلوك السياسي للحاكم، وما يسعى إلى إلزام الرعية فقط، فهو داخل في السياق ولا يختص به دون غيره. وتعدد الصيغ والروايات للحديث لا يخدم الشنقيطي في رده للاستدلال، بل تقوي حجة العلماء، فتفسير الكفر بالمعصية يزيد على شرط الإسلام شرط العدالة، فالأول يُجرم بالكفر، والثاني بالفسق، كما أن الإلزام بالمعصية داخل في عموم صيغة الصحيحين، ولا يتعارض معها، فضلاً عن حصرها في الإلزام للغير للالتزام الشخصي. وإذا كان أهل الكفر يقبلون حكامهم بفصائح شخصية -دون إلزام للغير- لما تقتضيه من تشكيك في نزاهتهم، وعدم اقتدارهم على القيام بواجباتهم كما ينبغي؛ فكيف يُستنكر اشتراط التزام الشرع كمعتقد وسلوك شخصي من حق من يتولى إنقاذ

(1) السابق ص 566 - 567.

الشرع؟! بل وكيف يُلغى أثر المعتقد على السلوك، وقد قام الدين على إثباته وطلبه؟! ومنذ متى لا يؤثر المعتقد السياسي والحزبي على السلوك السياسي؟ أم انعدام التأثير مختص بالمعتقد الديني؟ وليس هذا التفريق هو جوهر العلمانية التي تجعل من الدين معتقدا شخصيا لا علاقة له بالسلوك الديني، اللهم إلا الإلهام الروحي عند البعض من العلمانيين؟! ثم هل يمكن أن يصل بنا الحال إلى أن يكون منطق الدولة القومية المعاصرة أحب إلينا من الله ورسوله، حتى يصبح التعبير عن المحبة الشرعية - التي تتأسس عليها العبدية الاختيارية - تشددا غربيا؟! ويطلب منا أن نفضل العلم عن العمل، والعقيدة عن السياسية، بعد أن جمع بينهما الإسلام؟!

يقول الشنقيطي: "أما ابن القيم فقد تشدد في ذلك تشددا غربيا، وصاغ الأمر كله بلغة العقيدة، لا بلغة السياسة على عادة العقل السلفي في صياغته الأمور العملية صياغة اعتقادية. يقول ابن القيم تحت عنوان: (فصل حكم تولية أهل الذمة بعض شؤون البلاد الإسلامية): "ولما كانت التولية شقيقة الولاية كانت توليتهم نوعا من ولايتهم، وقد حكم تعالى بأن من تولاهم فإنه منهم، ولا يتم الإيمان إلا بالبراءة منهم، والولاية تنافي البراءة فلا تجتمع البراءة والولاية أبدا"(1).

وهكذا يحسم الجدل عند الشنقيطي، لا بالجمع بين أدلة الشرع، والترجيح بين دلالاتها، وإنما بطبيعة العقد الاجتماعي القائم على قدميه الجغرافيا، لا عقد الإسلام الموجب لإقامه الدين، وبالفكر السياسي الغربي الذي يمثل التطور الفكري السياسي للبشرية، لا بالوحي المعصوم ونموذج الحكم الرشيد في دولة النبوة والخلافة، فيقول: "فلا معنى لهذا الجدل اليوم لتغير طبيعة العقد الاجتماعي من أصله، من عقد الإمبراطورية القائم على العقيدة الدينية المشتركة، إلى عقد الدولة القائم على الملكية العقارية المشتركة، فأبي تمييز سياسي بين المواطنين على أساس المعتقد اليوم سيكون خرقا لأساس العقد والعقد الذي تقوم عليه الدولة ابتداء سواء كان تمييزا في تقلد المناصب العامة أو في القانون الجنائي أو الحقوق المدنية. وإذا كنا نعذر فقهاء الماضي بضعف التطور الفكري السياسي للبشرية في عصرهم، بانطلاقهم من واقع الإمبراطوريات، فلا عذر للفقهاء السياسي المسلم اليوم في تقليدهم في هذا بالإلحاح على أن رأس الدولة ذات الأغلبية المسلمة لا يجوز أن يكون إلا مسلما"(2).

(1) السابق ص 567 - 568.

(2) السابق ص 568.

3- استبداد دولة الجغرافيا المعاصرة وفقه التكيف الديمقراطي

إن منطق الشنقيطي التسويغي، هو الأحق بما انتقده على فقه السياسة الشرعية، وسمّاه "فقه التكيف: تكيف المبادئ مع واقع القوة القاهرة... بعد اليأس من تأسيس الدولة على أسس شرعية"⁽¹⁾. فلا تشبث بمحاكمة الواقع بالمبدأ؛ فأين مفهوم الشرعية السياسية الشرعي، من واقع القوة الغربية القاهرة؟!

ومن ذلك التسويغ الساذج، والتكيف المفضوح، قوله: "وأقرب مثال في الماضي الإسلامي إلى الدولة المعاصرة هو الدولة النبوية في المدينة، حين كانت الهجرة إليها واجبة، وكان التميز الجغرافي شرطاً في حصول المسلم على حق الولاء فيها ونصرتها الكاملة: ﴿وَالَّذِينَ آمَنُوا وَلَمْ يُهَاجِرُوا مَا لَكُمْ مِنْ وَلَايَتِهِمْ مِنْ شَيْءٍ حَتَّى يُهَاجِرُوا ۚ وَإِنْ اسْتَنْصَرُوكُمْ فِي الدِّينِ فَعَلَيْكُمْ النَّصْرُ إِلَّا عَلَى قَوْمٍ بَيْنَكُمْ وَبَيْنَهُمْ مِيثَاقٌ﴾ [الأنفال: 72] أما إمبراطوريات الفتوح التالية فليست نموذجاً صالحاً لبناء الدولة المعاصرة على منوالها"⁽²⁾.

عجبا، وهل نصت وثيقة الدولة النبوية في المدينة على تهميش آصرة العقيدة لصالح الجغرافيا؟ وهل الأحق في وصف الهجرة أن تكون تميزاً جغرافياً، أم انتقالاً من مكة، حيث سيادة الشرك، إلى المدينة حيث سيادة الشرع؟! وأين الشنقيطي من حديث النبي ﷺ: "لا هجرة بعد الفتوح، ولكن جهاد ونية"⁽³⁾؟! ألم يعلم أنه بفتح مكة وعلو الإسلام فيها وسيادة الشرع عليها لم يعد يشرع الهجرة منها مع بقاء النبي ﷺ بالمدينة، فالاعتبار الأول لسيادة الشرع وليس للتمييز الجغرافي؟! ثم ألم تكن دولة النبوة والخلافة الراشدة هي دولة الفتوح؟! أفيهدم نموذج الحكم الرشيد في الإسلام، لا لشيء إلا لان دولة الفتوح ليست نموذجاً صالحاً لبناء الدولة المعاصرة على منوالها؟!

ومن المضحكات المبكيات قول الشنقيطي: "وما أحب الإمام أبا حنيفة والقاضي الماوردي إلا سيقفان معنا اليوم في المساواة بين المسلم وغير المسلمين حق تقلد المناصب السياسية -بما فيها رأس الدولة- لو أنهما عايشا الدولة المعاصرة واطلعا على بنيتها التي انفصل فيها الشخص عن المنصب إلى حد كبير، وأصبح تحديد منظومة القيم والتشريعات التي تلتزم بها الدولة بأيدي نواب الأمة المنتخبين، لا بيد سلطة تنفيذية القاهرة، كما كان الحال في إمبراطوريات

(1) السابق ص 71 - 72.

(2) السابق ص 570.

(3) متفق عليه أخرجه البخاري (2783) ومسلم (1864) من حديث ابن عباس - رضي الله عنهما -.

الزمن الغابر... وشتان ما بين عصر كان الناس على دين ملوكهم، وعصر أصبح الناس فيه على دين دساتيرهم⁽¹⁾. سبحان الله، وهل كان الإمام أبو حنيفة والقاضي الماوردي ليجتهد في أمر مجمع عليه، لا يحل فيه الاجتهاد؟! وهل كام سيخضع الإمام أبو حنيفة لواقع القوة الغربية القاهرة، وهو الذي رفض تولي القضاء في ظل سيادة الشرع وآثر البعد عن السلطة التنفيذية القاهرة التي لم تتجرأ -عبر التاريخ الإسلامي- على المساس بمنظومات القيم والتشريعات؟! لقد كان استبداد الماضي الإسلامي استبدادا تنفيذيا، أم استبداد الحاضر الغربي فهو استبداد قيمي وتشريعي، إنه استبداد القانون الذي يسحق القيم - كما صوره فيكتور هوجو في روايته الشهيرة "البؤساء" - ولا يعنى هذا خلوه من الاستبداد التنفيذي، بل هو استبداد بمعيار الوحي، إن تم باسم القانون، الذي صاغه نواب الشعب لحساب جماعات المصالح وأصحاب النفوذ. وشتان ما بين عصر كان يُحكم فيه بين الناس باسم الشرع، وعصر يُحكم فيه بين الناس باسم الشعب! والمتابع لما يجرب في بلاد الديمقراطيات المعاصرة من صعود التيارات الشعبوية إلى سدة الحكم وأثر ذلك في تفويض الديمقراطية ذاتها، يعلم علم يقين أن انفصال الشخص عن المنصب، والحكومة عن الدستور، أكذوبة من اختلاق فقيه التكيف الديمقراطية الديمقراطية والتسويق الجغرافي.

أن الشنقيطي ينظر إلى الدولة القومية المعاصرة بمثابة أكبر مما ينظر إليها أصحابها، ويرسم النموذج الإسلامي بمقياسها، لا بمقياس الوحي، فلا عجب أن تغيب عنه الطبيعة الخاصة للعلاقة السياسية بين الحاكم والمحكوم في الإسلام، والتي رصدتها الدكتور حامد ربيع بقوله: "وخصائص العلاقة السياسية في النموذج الإسلامي هي:

- أنها علامة مباشرة لا نعرف الوسيط، فالعلامة بين الحاكم والمحكوم هي علاقة بين اثنين يقف كل منهما من الآخر موقف المساواة، لا يفصل بينهما أية عقبات اجتماعية أو نظامية.

- أنها علاقة تابعة، تنبع من مفهوم العلاقة الدينية وتتحد بها، حيق 'ن علاقة الإنسان المسلم بالكتاب الكريم هي التي تحدد خصائص العلاقة السياسية.

(1) "الأزمة الدستورية" ص 569.

- أنها علاقة كفاحية: حيث إن مفهوم الدعوة ونشر تعاليم الإسلام، الذي ينبع من طبيعة العلامة الدينية يفرض على الفرد المسلم الدفاع عن المثالية الحركية، وبجميع الأدوات والوسائل.

- أنها علاقة مطلقة: لا تعرف التمييز والتنوع، والمقصود بالتنوع هنا: التنوع الطبقي، أي الشرح التصاعدي، وبالتالي فالتمييز بين الحاكم والمحكوم هو تمييز وظيفي لا ينبع من متغير الانتماء، ولا من متغير الاستمرارية الوراثية.

- أنها علاقة تسم بالبساطة، فهي لم تعرف التجريد المثالي الذي عرفته الحضارة اليونانية، والتكيب النظامي الذي عرفته الحضارتان الرومانية والكاثوليكية، ولا الاستيعاب المطلق الذي عرفه نموذج الدولة القومية.

وبالتالي فإن النموذج الإسلامي يعبر عن مذاق خاص يجمع بين الفكر والحركة، ويخلق توازنا معيناً بين الحاكم والمحكوم، ولا ينسى أن السيادة هي وليدة القوة، وأن القوة هي وحدها التي تحمي الشرعية⁽¹⁾.

ويتمادى الشنقيطي في فقه التكيف والتسوية لمنطق الدولة العقارية المعاصرة، لما لا يخدم إلا نفوذ الغرب المستعمر، الذي قطع أوصال الأمة بحدود الجغرافيا، فيصر على تبديد أمل المسلمين، وسعي المصلحين لتحقيق الوحدة السياسية الجامعة للأمة، واستعادة الخلافة على منهاج النبوة، التي بشر بها النبي ﷺ، فيقول: "على أن وحدة المسلمين السياسية لا ينبغي فهمها اليوم بمعنى ضرورة القيادة السياسية الواحدة لكل العالم الإسلامي، وبناء خلافة عالمية على اخلط الإمبراطورة القديم، كما يفكر قادة "غرب التحرير" وبعض الجماعات السلفية اليوم، فذلك أمر متعذر عملياً، إضافة إلى أنه لا يوجد أساس نصي يوجب؛ فالإسلام أوجب المسلمين أن يكونوا أمة واحدة، ولم يوجب عليهم أن يكونوا دولة واحدة، والأمة ليست مرادفة للدولة، وإنما المطلوب وحدة الإرادة السياسية، والقدرة على التناصر والتعاقد فما يفسر من توحيد هيكلية دون قسر أو إكراه للشعوب الإسلامية فيها ونعمت، ومالم يتييسر لأسباب سياسية، أو لاختلافات ثقافية ولغوية، فيجب التعويض عنه بروح الأخوة والتعاقد والتناصر"⁽²⁾.

(1) بتصرف من تعليق د. حامد ربيع على سلوك المالك في تدبير الممالك.

(2) "الأزمة الدستورية" ص 576.

إن القول بأن الإسلام أوجب على المسلمين أن يكونوا أمة واحدة، ولكن لا دولة واحدة، هو استخفاف بالشرع والعقل، ولطالما ألجأ فقه التكليف صاحبه إلى التناقض، فالشنقيطي نفسه هو الذي أورد "وجوب السلطة السياسية" ضمن قيم البناء السياسي في الإسلام، مؤكداً على "تضافر النص والإجماع والمصلحة على وجوب إقامة الدولة"⁽¹⁾. فكيف يقول هنا أنه لا يوجد أساس نصي يوجب القيادة السياسية الواحدة، ثم يورد هناك الأسس النصية الموجبة لإقامة السلطة للأمة، مفصلاً لأقسامها؟ فيقول: "تنقسم النصوص الإسلامية الدالة على وجوب إقامة سلطة سياسية للجماعة إلى أصناف ثلاثة: يتضمن الصنف الأول أمراً صريحاً، أو فعلاً صريحاً، يحمل معنى لا لبس فيه، يوجب إقامة جماعة سياسية ذات سلطة آمرة مطاعة، وأول هذه النصوص هي الأحاديث النبوية الآمرة بلزوم اتخاذ الإمام، أي القائد السياسي للجماعة.. وامتداداً لهذه النصوص الآمرة ببناء الجماعة وإقامة السلطة السياسية، تأتي نصوص واردة في التعاطي مع الجماعة المسلمة القائمة، ذات السلطة السياسية الشرعية، مثل النصوص الآمرة بلزوم جماعة المسلمين وإمامهم، ثم الأحاديث الآمرة بطاعة السلطة الشرعية ونصحها، وتلك الواردة في واجبات السلطة والعلاقة بين الراعي والرعية وقد وردت في هذه المعاني مئات الأحاديث... والصنف الثاني: نصوص لم تتناول وجوب إقامة السلطة السياسية بأسلوب أمر واضح، بل تعاملت مع هذا الأمر باعتباره مسلمة ضمنية، ورتبت على هذه المسلمة الضمنية أموراً شرعية وعملية كثيرة، لا يتصور تحقيقها دون وجود الدولة وقيام السلطة... ويندرج ضمن هذا الصنف كل النصوص القرآنية والحديثية المتضافرة التي تتناول أحكاماً وعقوبات إلزامية لا يتحقق وجودها دون وجود سلطة تنفيذية تقوم بها... فهذه الوظائف التعبدية الكبرى والمصالح الاجتماعية الحيوية... لا يتصور أداؤها إلا بقيام دولة ذات سلطة تحتكر قوة الإلزام، وتملك حق الإكراه الشرعي... فلا استدلال هنا على وجوب إقامة السلطة استدلال كلي مقاصدي، وهو أقوى من الاستدلال بالنصوص الجزئية. والصنف الثالث من النصوص الإسلامية في وجوب السلطة السياسية هو السنة السياسية العملية، المتجسدة في فعل الرسول ﷺ، في كل ما اشتملت عليه سيرته من عمل سياسي... ولذلك كانت السياسة في عمق رسالة الإسلام منذ البداية، ابتداءً من تأسيس الدولة في المدينة المنورة بعد الهجرة، ثم ما تلا تلك الخطوات التأسيسية بعد ذلك من تأمير الأمراء، وتعيين القضاة، وتسيير الجيوش، ومراسلة الملوك، وتنفيذ العقوبات، وتوقيع المعاهدات، والتصرف في المال العام بحقه، وإدارة المصالح العامة

(1) السابق ص 138

للجماعات... إلخ... وهذه السنة العملية تدل على أن أصل وجود الدولة مقصد شرعي من مقاصد الإسلام، بل هو من أول المقاصد وأعلاها مرتبة، نظرا إلى ما يترتب عليه من حفظ المقاصد الشرعية الأخرى⁽¹⁾. أفما كان الأجدر بالشنقيطي - بعد تأصيله لوجوب الدولة - أن يثبت بمحاكمة الواقع إلى المبدأ، لا تكيف المبدأ مع واقع القوة الغربية القاهرة؟ ثم إن أسباب تعذر إقامة الخلافة هي ذاتها أسباب تعذر تحقيق وحدة الإرادة السياسية المتهمة كبديل لها؛ فإنه لا سبيل لتحقيق وحدة الإرادة السياسية - بعيدا عن أحلام اليقظة - إلا بالقيادة الواحدة التي تحتكر قوة الإلزام، وتملك حق الإكراه الشرعي! وبهذا الحق وتلك القوة خاض صديق الأمة حروب الردة وأبى إلا دولة واحدة بقيادة واحد تتجاوز الجغرافيا.

(1) السابق ص 126132.

الفصل الخامس: الاستضعاف والتدافع

"قد اقتضت حكمة أحكم الحاكمين أن أقام في هذا العالم لكل حق جاحداً، ولكل صواب معانداً، كما أقام لكل نعمة حاسداً، ولكل شر رائداً، وهذا من تمام حكمة الباهرة وقدرته الظاهرة، ل يتم عليهم كلمته، وينفذ فيهم مشيئته، ويظهر فيهم آثار صفاته العليا وأسمائه الحسنى"

وإن من سنن الله التي لا تبدل: قلة أهل الحق، وابتلائهم، وبقائهم، وفي النهاية غلبتهم؛ "فلو كان أهل الخير والإيمان هم الأكثرين الغالبين لفاتت مصلحة الجهاد وتوابعه التي هي من أجل أنواع العبودية، وفات الكمال المترتب على ذلك، فلا أحسن مما اقتضته حكمة أحكم الحاكمين. وابتلاء أهل الحق يظهر صدق إيمانهم: ﴿الم * أَحْسِبَ النَّاسُ أَنْ يُتْرَكُوا أَنْ يَقُولُوا آمَنَّا وَهُمْ لَا يُفْتَنُونَ * وَلَقَدْ فَتَنَّا الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ ۖ فَلْيَعْلَمَنَّ اللَّهُ الَّذِينَ صَدَقُوا وَلْيَعْلَمَنَّ الْكَاذِبِينَ﴾ [العنكبوت: 1-3]. والبلاء من أهم مظاهر عدل الله في العباد، حيث أن البلاء مقدمة للنصر والتمكين جزاء على الصبر على البلاء والثبات فيه، وكذلك يكون البلاء بقدر الإيمان، وبهذا يكون عدل البلاء، وهو تحقيق لمداواة الأيام، والتي لا تكون إلا بالعدل، فكل من أعرض عن شيء من الحق وقع في الباطل مقابل لما أعرض عنه من الحق... ومن رغب عن العدى بالوحي ابتلى بختالة الآراء وزبالة الأذهان ووسخ الأفكار"(1).

إن المؤمنين ستار القدرة، يفعل الله بهم ما يريد، وينفذ فيهم ما يختار، فيدفع بهم أهل الباطل وهو القوي العزيز، قال تعالى: ﴿وَلَوْلَا دَفْعُ اللَّهِ النَّاسَ بَعْضَهُمْ بِبَعْضٍ لَفَسَدَتِ الْأَرْضُ وَلَكِنَّ اللَّهَ ذُو فَضْلٍ عَلَى الْعَالَمِينَ﴾ [البقرة: 251]، وبين الله وجه الفساد لو لم يقدر هذا الدفع الإلهي، فقال في الآية الأخرى: ﴿وَلَوْلَا دَفْعُ اللَّهِ النَّاسَ بَعْضَهُمْ بِبَعْضٍ لَهْجَمَتْ صَوَامِعُ وَبِيَعٌ وَصَلَوَاتٌ وَمَسَاجِدُ يُذْكَرُ فِيهَا اسْمُ اللَّهِ كَثِيرًا ۖ وَلَيَنْصُرَنَّ اللَّهُ مَنْ يَنْصُرُهُ ۚ إِنَّ اللَّهَ لَقَوِيٌّ عَزِيزٌ﴾ [الحج: 40]. وخلافاً لزخرف القور وبهرج الفكر. فإن الاستضعاف والتدافع مصطلحات قرآنية، ومفاهيم شرعية، تعبر عن واقعه له أطراف، وواجب له حسابات، وبين الصدام المغني والاستسلام المخزي مساحات شاسعة من المدافعة وأشكال من المقاومة: باليد، فإن لم يكن فباللسان، فإن لم يكن فبالجنان، وليس وراء ذلك حبة خردل من إيمان. كما أن

(1) مختصراً من كلام ابن القيم الذي نقله صاحب "قدر الدعوة" ص 158 وما بعدها.

الدفع لا يختص بعدو أسمر اللون، دون آخر أبيض، وقذائف الحق لا تفرق بين باطل آخر وآخر أعجمي. ومن ينشد الحرية يأبى كل ألوان العبودية، شرقية كانت أو غربية.

ونختتم دراستنا بهذا الفصل، الذي تدور المناقشة فيه حول ما طرحه الشنقيطي من حلول وهمية لأزمة جانبية، تجاوزها الواقع لما هو أكبر وأشد، وتركز نقدنا تحت عناوين ثلاثة، أولها: من فقه الاضطرار إلى سراب الأفكار، وثانيها: السداجة السياسية المعاصرة، وثالثها: دليل المستعمر لتفهم الثورات.

1- من فقه الاضطرار إلى سراب الأفكار

إن التفريط في مكتسبات الوعي ورشد الحركة، المحفوفين بالدماء والدموع، خيانة لا تغتفر، وجريمة لا تسامح فيها. والثبات على الحق هو اختيار الصدق، الذي يجعل ما ظنه البعض مستحيلا واقعا ممكنا: ﴿وَمَنْ يَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ فَإِنَّ اللَّهَ عَزِيزٌ حَكِيمٌ﴾ [الأنفال: 49] والثبات على الحق هو الذي يرفع الفكر السياسي والممارسة السياسية فوق ظروف الواقع وضغوطاته، وإن من أكبر دلائل البعد عن الحق التفاف الفكر والخط السياسي حول منحنيات الواقع، والالتواء فوق عقباته، وكذلك التلون بلون كل غالب ومستبد.

ولقد كانت أزمة الشنقيطي، وما طرحه من حل لها نموذجا فجيا لهذا التلون وذلك الالتفاف، أذ يقول في ختام أزمته: "تلكم هي المعالم التي نراها لحل الأزمة الدستورية في الحضارة الإسلامية، وهي معالم ترجع كلها إلى مسارين: الخروج من فقه الاضطرار إلى حالة الاختيار، وإخراج القيم السياسية من حالة الإمكان إلى حالة التحقق"⁽¹⁾. وقد خصص القسم الثالث -بفصليه الخامس والسادس- لشرح المسارين المذكورين.

وحلول الشنقيطي كسراب ببيعة، يحسبه الظمآن ماء، حتى أذا جاءه لم يجده شيئا؛ فالخروج إلى حالة الاختيار، إنما يكون من حال الاضطرار، لا من فقه الاضطرار -كما يزعم- بل لا يكون لا خروج من فقه الاضطرار إلا خروجا عن مقتضى الحكمة والصواب، إلى الخلل والاضطراب، إذ فقه الاضطرار من كمال الشريعة، وشملها لكافة الأحوال الإنسانية، وما يرد عليها من عوارض وتداخلات، تستلزم تشريعات استثنائية -بجوار التشريعات الأصلية- تقوم على الموازنة والترجيح بين المصالح والمفاسد، والنظر في مآلات الأمور. وإنما قيام الخلق والشرع على ميزان التعادل والترجيح.

(1) "الأزمة الدستورية" ص 582.

ثم إن القيم السياسية الأخلاقية قد تحققت -بالفعل- على الوجه الأكمل في دولة النبوة والخلافة الراشدة، وتجسدت واقعا عمليا، في إجراءات تشريعية وافية وكافية لرسم معالم الحكم الرشيد، وإقامة بنيان النظام السياسي الإسلامي، الذي يشكل الإطار التشريعي المستوعب لكافة الأشكال المؤسسية والنظم الإدارية المختلفة باختلاف الزمان والمكان. وليس -كما يزعم الشنقيطي- أن القيم السياسية لم تخرج من حالة الإمكان إلى حالة التحقق، مهدرا بذلك النموذج الشرعي المتمثل في دولة النبوة والخلافة الراشدة. بل إن حالة التحقق التي يبشر بها ليست إلا محاولة لتكييف الديمقراطية مع الإسلام، ولو بالإكراه والقسر؛ فالإجراءات التي سطرها الشنقيطي كترجمة للقيم السياسية الإسلامية، لم تكن إلا عادة صياغة لتلك القيم بلغة أكثر انسجاما مع منطق الدولة القومية المعاصرة، وبألفاظ عامة تفتقر بذاتها إلى التفاصيل الإجرائية الموعود بها.

إن حلول الشنقيطي لأزمته لم تكن إلا سرايا فكريا، فهو لم يقدم حلا لتأزم ثورات الربيع العربي، ولم يُسهم بفكره في خروجها من كبوتها، ولم يبصر الأمة بمواطن الضعف لديها، ومكامن القوة فيها، أو حتى بميادين الصراع، وموازين القوى. بل على النقيض ساهم في تزييف الواقع وانحراف الفكر، حيث أراد إعادة تعريف الثورة بان الشعوب "رفضت الخضوع للمعادلات الفقهية التاريخية العتيقة"⁽¹⁾. وبهذا الرفض المزعوم فإن "تحكم هواجس الخوف من الفتنة في الثقافة السياسية الإسلامية منذ صفقة عام الجماعة إلى نهاية الجولة العثمانية يوشك أن يتلاشى"⁽²⁾. وهكذا يتم القفز على قرن كامل عاشت فيه الأمة تحت قهر الاحتلال، وذات مرارة التفرق والتشرد، بعد ضياع الخلافة وتنمية الشريعة، وهل ثارت الأمة في ربيعها على استبداد الولاة أم على جد العلمانيين؟! فلم يكن ثم شرعية أو شريعة أو وحدة، ليُضحى بها أو من أجلها. فلم يكن إلا فتنة الحكم الجبري، لا الملك العضوض، وقهر العلمانية، لاستبداد الإمامة!

2- السداجة السياسية المعاصرة.

لم تخل معالجات الشنقيطي -مع خواء المضمون- من سداجة سياسية فجّة، إذ يقول: "إن هذا التاريخ الطويل من التفتت والتشتت السياسي في العالم الإسلامي يدل على أن صفقة عام الجماعة لم تصمد أمام حركة الزمان، وانا عجزت في نهاية المطاف عن ضمان استمرار

(1) السابق ص 448.

(2) السابق ص 446.

الوحدة السياسية للمسلمين، فعبارة التاريخ تشير إلى أن الوحدة السياسية الباقية هي الوحدة القائمة على الشورى والتراضي بين أبناء الأمة، لا على القهر وسلطة الأمر الواقع⁽¹⁾.

وبطرد هذا المنطق الساذج هل يمكن أن يقال: أن الوحدة التي أقامها النبي ﷺ على الشورى والتراضي لم تصمد أمام حركة الزمان، وأنها عجزت في نهاية المطاف عن ضمان استمرار الوحدة السياسية للمسلمين؟! إن قيل لم تصمد وعجزت فهذا طعن في النبوة، نعوذ بالله منه. وإن قيل بل صمدت ولم تعجز، ولم يكن ثم فتن أو فرقة، فهذا تكذيب للتاريخ والواقع، أو بالأحرى: للمنطق الساذج!

إن صفقة عام الجماعة كانت صلحا مدحه النبي ﷺ، وأثنى به على الحسن ﷺ وجعله سيذا، فكان بذلك منهاجا نبويا راشدا في التعامل مع الفتن. وأن منطق العقل وحكمة الشرع تقتضي تعليل ما حدث بعد ذلك في التاريخ الإسلامي من تفتت وتشتت سياسي، بأنه نتيجة لعدم التزام ذلك المنهاج النبوي الراشد، فلم يكن العيب في صفقة عام الجماعة - كما زعم الشنقيطي - وإنما العيب فيمن لم يتمسك بسنة النبي ﷺ، وسنة الخلفاء الراشدين المهديين من بعده، وآخرهم الحسن ﷺ، فبتنازله عن الحكم تمت الثلاثون الراشدية.

وبنفس المنطق السياسي الساذج يتم الترويج لسيطرة هاجس الخوف من الفتنة على الناس قديما، حتى منعهم من الثورة على الحاكم المستبد. هكذا بكل سطحية يتم التعامل مع التاريخ الممتد عبر العصور المختلفة، المتباين في ظروف كل عصر وملايساته. وهكذا بكل سذاجة يتم التعامل مع الشرع الذي يوازن بين الواجب والممكن.

وعلى فرض أن هذا الهاجس قد تحكم بالمحكومين، فهل يعقل أن يتحكم من الحاكم أيضا؟! فهل هو هاجس يتحكم أم جني يتلبس بالآدميين، حكاما ومحكومين؟! يقول الشنقيطي عن الدولة العثمانية: "فلم يستوعب قادة تلك الإمبراطوريات الإسلامية الشائخة 87 تحديات العصر، وخضعوا لهواجس الخوف من الفتنة التي ظلت تتحكم في ثقافة المسلمين السياسية عبر القرون"⁽²⁾.

وتصل السذاجة السياسية المعاصرة بالشنقيطي إلى حد التصور بأن حكام العلمانية القهرية هم أيضا متلبسين بهذا الهاجس، فيقول: "وعلى خطى السلطان عبد الحميد لايزال عدد

(1) السابق ص 441

(2) السابق ص 445.

من قادة الدول ذات الغالبية المسلمة اليوم يرفضون الإصلاح السياسي بحجة منع الفوضى، فيعرضون دولهم بذلك للخراب والدمار⁽¹⁾.

وهل تعللهم بمنع الفوضى في رفضهم للإصلاح السياسي كان تلبسا بهذا الهاجس، أم تلبسا بالمنطق الفرعوني: ﴿إِنِّي أَخَافُ أَنْ يُبَدِّلَ دِينَكُمْ أَوْ أَنْ يُظْهِرَ فِي الْأَرْضِ الْفَسَادَ﴾ [غافر: 26]. وتطبيقا لنظرية "أنا أو الفوضى"؟!

وكثيرا ما توقع السذاجة السياسية صاحبها في لجج التناقض، فالشنقيطي الذي أخذته الحماسة الإنشائية، فقال: "فلا يحصل العدل وتتحقق الحرية بوعظ الظالم أن يترك ظلمه، بل بإقناع المظلوم أن ينتزع حقه"⁽²⁾، هو نفسه يتفانى في وعظ الظالم، فيقول: "والأولى بالقادة المستبدين إلا يغتروا بتعثر الثورات العربية اليوم... ولا يزال في سع الرؤساء والملوك وقادة الجيوش في البلاد الإسلامية أن يتعلموا من تاريخ الثورة الفرنسية والثورات الأوروبية ما يجب تجنبه في لحظة الثورات، أ يتوبوا توبة نصوحا من الثورة المضادة ومن العداوة الخرقاء لآمال شعوبهم في بناء مجتمعات أكثر حرية وإنسانية"⁽³⁾. ويغازل ملوك العرب، بعد أن انبع عليهم نوعا من الشرعية التي سلبها سابقا بالكلية عن ملوك المسلمين عبر التاريخ، فيقول ناصحا لهم: "فلا يزال لدي الملكيات العربية من الشرعية العرفية ما يمكنها تحويله إلى شرعية دستورية دون تحميل بلدانها الكثير من آلام الانتقال أو المخاطرة بخسارة كل شيء"⁽⁴⁾.

3- دليل المستعمر لتفهم الثورات.

والشنقيطي الثائر، الذي نفى عنه هاجس الخوف من الفتنة، لم يخضع للمعادلات الفقهية العتيقة، هو نفسه من يقف أمام المستبد الغرب موقف التابع المستكين، الخاضع لمعادلات النفوذ الغربي المعاصر. وبدلا من أن يجعل الثورة كأمر واقع يفرض على المستبد الغربي القوب به، والتعامل معه ضمن معطيات الواقع الجديد، تجده يعلق نجاح الثورة من الأساس على تفهم هذا المستبد لها! يقول الشنقيطي: "وإذا كان الطامع الأجنبي في عصر الكواكبي يمكن أن يعيق مسيرة الثورات، فيدفع ثمنها ويؤجل انتصارها، فإن التداخل الدولي المعاصر زاد من هذا الإمكان، وجعل خروج أي أمة من نير العبودية السياسية عسيرا من غير تفهم من الأمم

(1) السابق ص 445.

(2) السابق ص 691.

(3) السابق ص 470.

(4) السابق ص 477.

الأخرى، خصوصا الأمم ذات النفوذ الدولي والتاريخ الاستعماري. ويدل مواقف القوى الدولية الثلاث المؤثرة في المنطقة العربية اليوم -روسيا وأمريكا وأوروبا- على ذلك⁽¹⁾.

ولم يدلنا الشنقيطي عن الكيفية التي ستتفهم بها قوى النفوذ الدولي والتاريخ الاستعماري إقامة دولة مرجعية إسلامية -بشكل حقيقي لا صوري- فلا عجب إذن أن يستجدي هذا التفهم، فيقول: "أما أوروبا فهي أكثر القوى الدولية الثلاث تفهما لثورات الربيع العربي وتعاطفا مع شعوبها، لكنها فرطت فيه تفريطا كبيرا يدل على قصر النظر... وكان الربيع العربي -ولا يزال- فرصة للتلاقي على قاعدة إنسانية جديدة بين العالم الإسلامي والعالم الأوروبي"⁽²⁾. وفات الشنقيطي أن يقول إن سبب تفريطهم في تفهم ثوراتنا هو تلبسهم بحاجس الخوف من الفتنة، لتكتمل الأسطورة، ويستدل الستار على المرجعية الهزلية التي صاغها الشنقيطي في أزمته! إن ما يروج له الشنقيطي يُد انتكاسا في الوعي، وانحرافا بالثورة عن مسارها، وسقوطا في بحر الفتنة، يزعم الخروج منها، فبعد أن ذقت الشعوب مرارة الثورات المضادة، وانكشف الدخلاء، وتمايزت الضفوف، ودفعوا قمن إفاقتهم من سكرتهم غالبا على أيدي "الدولة العميقة" وداعميها محليا وإقليميا ودوليا، وأكل العلمانيون صنم ديمقراطيتهم لما أل الأمر إلى الإسلاميين. الأمر الذي زاد من رصيد التجربة لدى الثوار، وأنضج وعيهم، يأتي الشنقيطي بعد كل هذا ويريد أن يكون -هو عمالقة العلمانيين الذين صعد على أكتافهم ونقل عنهم أفكارهم في أزمته- جسرا يعبر عليه الثوار إلى ثقافة الغرب المستبد، ليثروا أنفسهم فكريا وروحيا، يكتفوا ديمقراطيتهم المعاصرة مع الإسلام، بغية أن يتفهموا ثوراتنا التي ما أدخروا جهدا في إجهاضها!! فواعجبا، أبعد أن أظلمنا مظلة الإسلام، وآوانا حصن الشريعة، وأعلنها الثوار: "الشعب يردي تطبيق شرع الله". ذلك الشرع الذي أحكم المسير بمعادلاته الفقهية الحكيمة، والتي أدرك الشباب -بعد تخبط- خطورة الإعراض عنها، يريد الشنقيطي الانقلاب عليها، لصالح منطق الدولة القومية المعاصرة، التي قطع أوصال امتنا، وتركنا نهباً للأكلة من هجم الأمم؟! فأى فتنة أشد من فقد الثورة بوصلتها، والانقلاب على ربان سفينتها، بتحقيق شأن شلفها، وتشويه عامة علمائها، وتعظيم أمر جلاديها؟!

إن استجهاال السابقين الأولين واستبلاهم علامة على فساد في الفكر، وابتداع في الشرع، قال الإمام ابن تيمية في شأن أئمة هذا الطريق المظلم: "اعتمدوا على أمور عقلية ظنوها بينات

(1) السابق ص 474.

(2) السابق ص 479.

وهي شبهات، والسمع حرفوا فيه الكلام عن مواضعه، فلما أنبئ أمرهم على هاتين المقدمتين الكفريتين كانت النتيجة: استجهاال السابقين الأولين واستبلاهمهم، واعتقاد أنهم كانوا قوما أميين بمنزلة الصالحين من العامة، لم يتبحروا في حقائق العلم بالله، ول يتفطنوا لدقائق العلم الإلهي⁽¹⁾. وقال -رحمة الله- أيضا: "وإنما يوحد تعظيم السلف عن كل طائفة بقدر استناخا وقلة ابتداعها"⁽²⁾. فشتان ما بين ديمقراطية الغرب التي ترفع منزلة النواب وتعطي لهم سلطة التشريع، وتحجم دور العلماء في مشورة غير ملزمة، إن أرادها النواب، وبين شورى الشرع التي ترفع منزلة العلماء وتجعلهم من أولي الأمر المطاعين، وترد أمر العامة إليهم عند فقد السلطة الشرعية؛ فيتولى كل عالم في ناحيته "السلطة المفقودة للأمرء في هذا الحي"⁽³⁾.

(1) "الفتوى الحموية الكبرى" ص 190.

(2) "مجموع الفتاوى" (156/4).

(3) انظر: "غياث الأمم" للجويني.

خاتمة

في ذات الوقت الذي حملت فيه ثورات الربيع العربي نسائم الحرية لشعوب ظلت لعقود تنن تحت وطأة الاستبداد الغربي، في أشكاله المختلفة من وصاية، أو احتلال، أو عمالة، حملت تلك الثورات الإسلاميين الى قمة المشهد السياسي، بعد نضال عن شعوبهم، عمره من عمر ذلك الاستبداد، ذاقوا فيه من كؤوس القهر وألوان الاضطهاد، مالم يسطر بعد بمداد الخبر في كتب التاريخ، وإن سطر بمداد الدم والدموع في سجلات الإيمان المحفوظة في الصدور، وصحائف الأعمال عند مليك مقتدر.

ولقد ظل الإسلاميون في نضالهم ضد العلمانية الجبرية التي عطلت شرائع الإسلام في الحكم والسياسة، يبشرون بأن الإسلام هو حل للأزمة التي يعيشها المسلمون بل العالم، فلما كسرت الشعوب حاجز الخوف، الذي طالما حال به المستبدون بينهم وبين إقامة دينهم، لم يرضوا بغير الإسلام حاكما، ولا بغير القرآن دستورا، فأنابوا الإسلاميين عنهم في استعادة سبيل عزهم، وطريق مجدهم، بالرجوع إلى دينهم، وتطبيق شريعتهم.

إلا أن الاستبداد -الضارب بجذوره في الداخل والخارج- لم يلقي بمقاليده الحكم كلها - ولا حتى بأدواته الرئيسية- للإسلاميين، الذين -هم أيضا- لم يكونوا قد ألقوا عن كاهلهم بُعد أوزار ما حُمِّلوه من عصور القهر والاستبداد، وما أدمنوا من حياة المستضعفين، ليجهز -بثوراته المضادة- على التجربة الوليدة، ويلصق بها وصمة الفشل، في أكبر عملية عقاب جماعي للشعوب على محاولتها الخروج عن طوق الاستبداد.

ولكن هيهات أن يؤثر هذا الانكسار في منحى الأمة الصاعد، بل إن المحنة قد قفزت بوعي أبنائها لأفق الريادة المنشودة. ذلك الوعي الذي يفرق بين المطلوب والممكن؛ بين حال الاختيار وحال الاضطرار، ويدرك كيف أدى القفز على الواقع وغياب فقه المآل إلى الغلو وتضييع الأهداف⁽¹⁾، كما أدى الاستئثار للواقع واعتبار القهر إلى الانكسار وتغيير الأهداف⁽²⁾.

لقد آمن أصحاب ذلك الوعي من أبناء الأمة أنهم امتداد لحضارة دين الحق، وأنهم حاملو رسالة الله إلى الخلق، فلم يهتدوا بغير الكتاب، ولم يرتضوا بغير ميزان الوحي معيارا

(1) انظر: "نساؤلات لا فتاوى" للمؤلف، وحوارات ساخنة خلف قضبان باردة "للدكتور أشرف عبد المنعم.

(2) انظر: "رسالي" الاستضعاف وتغيير الأهداف " و "واجب المستضعفين" للدكتور أشرف عبد المنعم.

للصواب.. لم يصمم ضجيج الأرض عن صوت السماء، ولم تصرفهم زينة الدنيا عن دار البقاء.. سيادة الشرع غاية تجمعهم، واستعادة سلطان الأمة وتحرير إرادتها وسيلتهم.. لم يضرهم من خذلهم ولا من خالفهم.. علموا أن على المستضعفين واجبا غير الاستسلام للطغيان، والمصارعة في هوى المستبد، ولو كان أبيض البشرة، ملون العينين.. أخذ كل منهم مكانه في ميادين التدافع، وتوزعوا على ثغور المقاومة، مرابطين غير ناكسين أو غافلين، مفرقين بين العدو، والصديق، يخشى كل منهم أن يكون جسرا للأعداء يعبرون عليه إلى قلوب وعقول أمتهم.. لم تحولهم فداحة الثمن، ولم تكسرهم شدة المحنة، بل جعلوا من هيب تجربتهم - وتجربة من سبقهم - أساسا للتربية ومصدرا للثقة، وزادا لليقين وضمانا للصواب، إذ لا يلدغ المؤمن من جحر واحد مرتين... لم يهدروا التاريخ، بل جعلوه عبرة لا حجة، ولم ينجسوا الوحي، بل جعلوه حجة لا إلهاما فحسب.. اعتصموا بمهدي النبوة ورشد منهاجا عند خلفاء صاحبها ﷺ، بل جعلوها محفزا لهم على تحقيق إيمانهم، والارتقاء بواقعهم، ليعملوا به على زيف حضارة الجلال، فيبصروا مواطن ضعفه، ومكامن قوته.. قد عظموا السلف، ووقروا العلماء، وردوا أمرهم إلى الذين يستنبطونه منهم، لا إلى الذين قهروهم، وغلبوا على أمرهم.

وهاهم - بعدما بذلوا ما في وسعهم واستفرغوا طاقتهم - يترقبون نجاة للمستضعفين، وكسرا لشوكة المستبدين، ليعودوا فيصلحوا ما قد أفسدوه عليهم، ويجمعوا شتاتهم بعد فرقه، ويرصوا صفوفهم، ويستكملوا عدتهم، ليدخلوا عليهم الباب، فيكونوا من الغالبين.

فإذا بالمبشرين من المنبهرين بالثقافة الغربية الغالبة، المتكلمين الجدد من أهل منطق الدولة القومية المعاصرة، المتجملين بالديمقراطية بعد أفول عصرها، يشخصون للأمة أزماتها تشخيصا قاصرا، ويدخلونهم في تيه دولهم المستحيلة، فهل بعد اعتناق الأبدان المرتقب، نرضى باستئثار الأفكار لمن غلب؟!!

وختاما، فقد أجرى الله سبحانه حكمته بأن كمال الغايات تابعة لقوة أسبابها وكمالها، ونقصاتها؛ فمن أراد كمال النجاة وتمام الوصول، فعليه الاستمسك بجبل الاعتصام، والالتزام الشرعي التام..، وليحذر الخروج عن هذا الالتزام، المخالفة وترك الاعتصام فإنها الفتنة: ﴿فَلْيَحْذَرِ الَّذِينَ يُخَالِفُونَ عَنْ أَمْرِهِ أَنْ تُصِيبَهُمْ فِتْنَةٌ﴾ [النور: 63].

والله يقول الحق، هو يهدي السبيل.