

الأزمة الحقيقية في كتاب الأزمة الدستورية

د. أشرف عبد المنعم

الأزمة الحقيقية في كتاب الأزمة الدستورية

المقدمة

لا تخلو الحياة بطبيعتها من أزماتٍ تعترض طريق النجاح فيها، ورؤاد الإنسانية نحو النجاح هم أولئك الذين يستطيعون ببصيرة نافذة أن يميزوا حقائق تلك الأزمات، وأفضل طرق التعامل معها للوصول إلى الحياة المنشودة في ظل الممكن واقعياً.

فجاء كتاب "الأزمة الدستورية في الحضارة الإسلامية من الفتنة الكبرى إلى الربيع العربي" في لحظات فارقة من حياة أمتنا، لحظات يمتزج فيها الأمل بالألم، والتضحيات بالطموحات؛ حيث يدور صراع واحد، وإن كان بأشكال متعددة في أرض العروبة والإسلام، بين أمة تريد أن تستعيد حقوقها وهويتها، واستبداد علماني ورث الاحتلال في سلب الحقوق ومعاداة الهوية؛ وهو الصراع الذي تتلاطم فيه الأمواج، وتضطرب فيه المسارات، ولم تصل فيه سفيتنا بعد إلى شاطئ الأمان.

فاكتسب الكتاب -لما سبق- قيمة وبريقاً، وثار حول مجموعة من التساؤلات، وتباينت حوله الآراء، أما المدهش في قراءتنا للكتاب؛ فكان اكتشافنا لمجموعة من الأزمات الخطيرة فيه، والتي سنستعرضها سوياً في ورقاتنا هذه حول "الأزمات الحقيقية" بدءاً من "سر الأزمات"، وفي ورقات أخرى تالية تصل إلى "هدف الكتاب"، تأتي تباعاً -ياذن الله-.

تم في سجن استقبال طرة - مصر.

الاثنين ٢ جمادى الآخرة ١٤٤١ هـ - ٢٧ / ١ / ٢٠٢٠ م

- الأزمة الأولى: الاستئثار للغرب ... سر الأزمات
- الأزمة الثانية: معارضة الوحي ... هدم الإنسانية
- الأزمة الثالثة: البناء على الأوهام ... طريق التيه

- الأزمة الرابعة: انتقاص خير أمة ... باب الانحراف
- الأزمة الخامسة: البناء على الخداع ... طريق التضليل
- الأزمة السادسة: التعسف في الاستدلال
- الأزمة السابعة: تفرغ الصراع من مضمون (الشرعية والهوية)
- الأزمة الثامنة (والأخيرة): ما هدف الكتاب؟

الأزمة الأولى

الاستئثار للغرب ... سر الأزمات

إن لكل أزمة - أو مجموعة أزمات - سر يمثل إدراكه مفتاحاً لفهم تلك الأزمة - أو الأزمات - ولا تخطئ العين الناظرة إلى كتاب "الأزمة" من أوله إلى آخره، اكتشاف ذلك السر، فقد كان "الاستئثار للغرب سر الأزمات" في الكتاب كله، وهو ما لن يخفى على قارئ "الأزمات الحقيقية"، لكننا هنا سنرصد أهم المؤثرات من الكتاب نفسه، من ذلكم "الاستئثار للغرب"، وسنترك أكثر الآثار التفصيلية لتأتي في مكانها المناسب، من هذه "الأزمات الحقيقية".

١) الانبهار بالغرب:

يظهر هذا الانبهار بالغرب، وانتقاص ما يقابله، من مقدمة الكتاب؛ حيث يثني المؤلف على "العالم الغربي القديم بترائه السياسي الحر" في مقابل "العالم الشرقي القديم بترائه الجبري الاستبدادي"، ويأسى على "ذبول الديمقراطية اليونانية - الرومانية قبل الإسلام" وعلى ضعف "التفاعل بين القيم السياسية الإسلامية والتراث الديمقراطي اليوناني - الروماني".

ويقرر تحت عنوان "ذبول الديمقراطيات العتيقة" أن "الديمقراطية اليونانية - الرومانية قد أضحت ذكرى باهتة يوم مولد الإسلام، لكنها تركت بصمتها على الضمير الأخلاقي والخيال السياسي الأوروبي، وخلقت وراءها روح اعتزاز وإباء على الضيم السياسي، ومقاومة للظلم السياسي، لاحظها عمرو بن العاص في وصفه للروم، وهو من أوائل القادة المسلمين الذين احتكوا بهم سياسياً وعسكرياً في الشام ومصر، "... وأمنعهم من ظلم الملوك".

لكن هذا الإعجاب بالإباء السياسي لدى الروم لم يتطور إلى استيعاب لقيم الديمقراطية اليونانية، ويتجاهل الكاتب أن فتح الشام ومصر تم في عهد الخلافة الراشدة، والتي مثلت امتداداً راقياً لدولة رسول الله - صلى الله عليه وسلم -، فكان المسلمون في أرقى النماذج إنسانياً وسياسياً؛ بحيث لا ينظرون - كالكاتب - إلى قيم الغرب "التي كانت قد تلاشت تحت الوطأة الإمبراطورية منذ أيام فيليب الثاني وابنه الإسكندر المقدوني" بنفس الانبهار.

لهذا يلوم الكاتب الفارابي الذي اهتم بالفكر السياسي اليوناني على عد "المدينة الجماعية" -أي ذات الحكم الديمقراطي ضمن "المدن الجاهلة" و"المدن المضادة للمدينة الفاضلة" فقال: "وأما المدينة الجماعية؛ فهي المدينة التي كل واحد من أهلها مطلق مخلي لنفسه يفعل ما يشاء، وأهلها متساوون، وتكون سنتهم أن لا فضل لإنسان على إنسان في شيء أصلاً، ويكون أهلها أحراراً يعملون ما شاؤوا، ويكون من يرأسهم إنما يرأسهم بإرادة المرؤوسين، ويكون رؤسائهم على هوى المرؤوسين. فهذه المدينة المبنية على تبعية الحكام للأمة كانت مثالا سيئاً من وجهة نظر الفارابي رغم أن الفارابي يستدرك فيجعلها "أكثر المدن الجاهلة خيراً وشرّاً معاً".

ويتجاهل الكاتب أن تبعية الحكام لهوى المحكومين؛ من الشر الذي ينزل عن رتبة الفضائل، في الشرائع الإلهية والعقول السوية، ويكفيه في الديمقراطيات الغربية إباحة الرذائل حتى الشذوذ، وإباحة الخمر وغيرها؛ ليعرف شيئاً من الذي يلحقها بـ "المدن الجاهلة".

أما اختيار الشعوب لحكامهم فهو من الخير بلا شك، ولا يمكن للكاتب أن يدعي أن الفارابي يذم هذا المعنى ويعده من الشر، لكن هوى الغرب عند الكاتب غلاب.

بل إن هذا الانبهار ظل مُلحاً على الكاتب، فعندما نقل توزيع أبي حيان التوحيدي الفضائل على الأمم، وأنه "خص الفرس -دون غيرهم من الأمم- بمجال السياسة" استدرك عليه قائلاً: "ولم ينصف التوحيدي اليونان (الروم كما كان يدعوهم العرب قديماً)، فحصر فضائلهم في العلم والحكمة (الفلسفة)، وقصر في ذكر إسهامهم النظري والعملي في مجال السياسة.

ثم يبلغ الانبهار مداه، حين يدعي أن الشر الذي حصل في الغرب؛ ربما كان بتأثير من الشرق؛ في جنوح لرؤية الغرب منبعاً للكمال والشرق منبعاً للنقص، فينقل ملاحظة "أحد مؤرخي الدولة الساسانية المعاصرين، أوجه الشبه بين جهود أردشير التأسيسية في موضوع الدين الزراديتشي في القرن الثالث الميلادي وجهود الإمبراطور الروماني قسطنطين (٢٧٢-٣٣٧م) في موضوع الدين المسيحي في القرن الرابع".

ثم يعقب قائلاً: وهو تشبيه وجيه، فربما يكون قسطنطين تأثر بنموذج أردشير وسابقته التاريخية، كما تأثر قبله الإسكندر المقدوني بتجربة الملكية الفارسية؛ فالنموذج الملكي الفارسي كان ذات تأثير بالغ في جيرانه الغربيين من اليونان والرومان، قبل أن ينتقل تأثيره إلى الثقافة الإسلامية.

فالتشابه الذي يدل - بنسبة كبيرة - على مشترك إنساني، توجد أمثلة له في الشرق والغرب، يتحول إلى منتج شرقي منقول إلى الغرب؛ بكلمة "ربما" دون دليل!

وعندما ينقل القاضي أبو يعلي من "آيين الفرس" في مَنْ يختارونه رسولاً بينهم وبين ملوك الأرض، "وما كنت الفرس تعمله من الاحتياط على الرسل" وعن "حكمة الفرس في كل ذلك"؛ فإنه لا يفسر ذلك بالانفتاح على الخبرات الإنسانية المقبولة شرعاً، لكنه مع عدم ذكره لمحتوى كتاب "الآيين" يقرر أنه قد تواترت الإحالة على "الآيين" في كتب السياسة والأدب والتاريخ بشكل يعكس اختراقاً عميقاً للقيم السياسية، فقد تشرب العقل العربي التراث الساساني في عصر مبكر.

حتى إن الكاتب ينقل عن كتاب - يقر بأنه لا يعرف مؤلفه، وإن كان منسوباً بالخطأ إلى الجاحظ - فيقول: "وقد أقر مؤلف كتاب "التابع" بأن المسلمين أخذوا - ضمن ما أخذوه - عن ملوك الفرس "إلزام كل طبقها حظها والاقتصار على بديلتها"، ثم يزيد بعده: "طبعاً لم يأخذ المسلمون كل ذلك إلا بعد إلباسه لبوس الإسلام، وتسويغه تسويغاً إسلامياً متكلفاً، كما هو الشأن دائماً في الاستعارات الثقافية بين الحضارات".

ولأنه نقل قبل ذلك بسطور قول البيروني في الطبعية: "وللهند في أيامنا من ذلك أوفر الحظوظ، حتى إن مخالفتنا إياهم، وتسويتنا بين الكافة إلا بالتقوى، أعظم الحوائل بينهم وبين الإسلام"، يُضطر لتخفيف المعنى الكاذب المنقول عن الكاتب فيقول: "ولم يصل أمر الطبعية في المجتمعات المسلمة إلى الحد الذي وصل إليه لدى الساسانيين، لكن ترسخ فيها التمييز بين "الخاصة" و"العامة" تأثراً بالمواريث الساسانية" مستغلاً تشبيه ابن رشد، وكأن التشابه ليس في طبيعة إنسانية فيها من طلب العلو والظلم ما فيها، بل هو من التأثير بالشر الذي أتى من الشرق!!

وعندما ذكر سبق اليونان لبنى ساسان في موضوع الرق كنظام طبيعي، خفف من الشر الذي في طبقتهم بقوله: "لكن اليونان لم يعمموا هذه الطبقة "الطبيعية" على المجتمع كله، ولا كانت طبقتهم من الصرامة بالقدر الذي كانت عليه لدى الفرس".

أما دعواه أن المسلمين ألبسوا الطبقة الموروثة عن الفرس لباس الإسلام بالتسويات المتكلفة، فهي الدعوى التي لم يكلف الكاتب نفسه في محاولة إثباتها -مع تهافتها وبطلانها-، مكتفياً بأن هذا هو الشأن في الاستعارات الثقافية!!

أما مصطلح "الثورة" الممدوح فهو ميراث غربي؛ إذ أن "لفظ الثورة في اللغة العربية لم يحمل معناه السياسي المتداول اليوم إلا في المعاجم العربية المعاصرة، وهذا التعريف قبل من تعريفات الثورة في المعاجم والموسوعات السياسية المعاصرة باللغات الغربية"، ومع أن كثيراً من الاصطلاحات مرت بمراحل زمنية وباستعمالات متعددة حتى استقرت وهو أمر لا إشكال فيه، إلا أن الكاتب المنبهر بالغرب لا يفوت الفرصة دون انتقاص لقومه قائلاً: "وبهذا يظهر أن الثورة ظاهرة سياسية واجتماعية مركبة، وأنها ليست مجرد أنثى الثور، كما تحاول أن تقنعنا به معاجم عربية عتيقة في كذب وجهل لا يليقان؛ حيث لا يوجد هذا التجريد لمعنى "الثورة"، كما أن جهله للروابط بين اشتقاقات الأصل الواحد في المعاني، هو عذر قد زاد قبحاً بذنب الانتقاص للعرب وللغتهم؛ لغة القرآن الكريم.

ويستمر الانبهار بالغرب؛ فهناك "المضمون الكوني لمبادئ الثورة الفرنسية" ويستمر الاستسار للتجربة الغربية المعاصرة، فهناك "أسئلة صعبة وبعيدة ومعقدة، طالما تصارعت معها خيرة العقول البشرية منذ عهد سقراط إلى اليوم، فلم تتوصل فيها إلى أجوبة معقولة إلا في العصور الحديثة!!"

٢) الاستئثار للمصطلحات الغربية:

باعتبار أن تلك المصطلحات لها مفاهيم خاصة في بيئتها الثقافية التي وُلدت فيها، وهذه المفاهيم قد تتقاطع مع بعض المعاني المشروعة عندنا، كما قد تتعارض مع بعضها الآخر، فنحن -بالتأكيد- ليست لدينا مشكلة في استعمال مصطلح يدل على معنى صحيح، وليس له مقابل مكافئ عندنا. فالكاتب قد التزم من أول الكتاب إلى آخره اعتماد الترادف التام بين مصطلح "الشورى" الشرعي ومصطلح "الديمقراطية" الغربي، بل وقرر في مقدمته أن "الشورية؛ بأن تكون الدولة ديمقراطية".

ويكمل الكاتب المشوار إلى نهايته فيجمع بين الإسلام والنصرانية واليهودية في مصطلح واحد وهو "الديانات التوحيدية" أو "الأديان التوحيدية" في تضليل يخلط بين إيمان وكفر في جوهر الإيمان الذي هو "توحيد الله".

أما الاستئثار للمفاهيم الغربية في تفسير المصطلحات المشتركة (كالعدل والحرية ونحوهما) فلها محل آخر -ياذن الله- من ورقاتنا هذه "الأزمات الحقيقية".

٣) حين يكون الغرب معيارًا:

فيعلي الكاتب من شأن النموذج الغربي، ويجعله معيارًا في صوابية كل من الفهم والتطبيق؛ بحيث تمر كل فكرة أو فهم أو ممارسة تاريخية أو معاصرة على ذلك الميزان الغربي؛ ليرتب على حكمه قبولها أو ردها، لكن الكاتب مسلم يتبنى مرجعية الشريعة؛ فيقدم ما يزعم أنه ميزان الشرع، ويعطف عليه على التوازي ميزان الغرب المقدس.

ويزيح الكاتب من طريقه فهوم علماء الإسلام وفقه فقهاء؛ التي لا تتوافق مع ميزانه؛ فيذمها بأنها "ذلك الركاب الكثيف من تأويلات النصوص الشرعية، وقيود التراث الفقهي؛ وهو تراث لا ينسجم مع أمهات القيم السياسية الإسلامية، ولا مع فكرة الدولة الوطنية العقارية المعاصرة،" فهو يحكم "بميزان النص المعياري الإسلامي، وبميزان العقد الاجتماعي في الدولة المعاصرة،" ويرفضها بدعوى أنها "تحكم لا ينسجم مع مفهوم العدل الإسلامي، كما لا ينسجم مع الدولة العقارية المعاصرة؛

التي يتأسس عقدها الاجتماعي على أساس المواطنة والجغرافيا؛ فالدولة المعاصرة المتأسسة على المفاهيم الغربية هي نموذج معياري، وما لا ينسجم معه لابد أن يطيح به ميزان الغرب!

(٤) المراجع بين الغربيين والمتغربين:

فالمراجع المؤثرة على منهج أي بحث ونتيجته؛ لها دلالتها الكاشفة عن الأرضية الفكرية التي تحكم مسار ذلك البحث، ولا تخطئ العين طوال قراءتها لكتاب "الأزمة الدستورية" نقل كل من المراجع الغربية والعربية الحداثية ذات الهوى التغريبي والخلفية الاستشراقية في توجيه الأفكار الأساسية للكتاب.

وقد شكر المؤلف رموز هؤلاء ممن أعطوا الكتاب "مفاتيح نظرية لهذه الدراسة" فكان منهم "محمد عابد الجابري، وأبو يعرب المرزوقي، ورضوان السيد، وعبد الجواد ياسين، وجورج فردريك هيغل، وأسوالد أشبنغلو، وجوهان هويزينغا، وصامويل هنتنغتون، وفرانسيس فوكوياما".

فقد بنى الكاتب أفكاراً محوية وهامة في كتابه على فهم وتقرير رضوان السيد -الحداثي المعبر عن أفكار المستشرقين- أن "للشرعية شرطها الأوحد الذي يتمثل في جماهيرية الإمام" في مضادة ومحادثة لما اتفقت عليه كلمة علماء المسلمين أن شرط صحتها الأوحد هو "الشرعية" أولاً؛ فلا يصح حكم لم يقيم على "حراسة الدين وسياسة الدنيا به" الذي هو مقصود تنصيب الإمام.

ثم يأتي ثاني شرط "الشورى" باختيار المسلمين للإمام؛ وهو شرط في حال الاختيار، ودل حديث النبي -صلى الله عليه وسلم- أن تسقط شرطيته في حال الاضطرار، وإن كان إيراد هذه الأحاديث النبوية، وذكر معارضة الكاتب لها، له موضع قادم في هذه "الأزمات الحقيقية" -بإذن الله- لكن تجاوز الشريعة هنا أمر له ما بعده في الكتاب، ولم يفت رضوان أن "الوحدة يمكن أن تستمر أو تتحقق في غياب الشرعية عن طريق القوة والتسلط المجردين، لكنها حينئذ لا تبقى وحدة إسلامية"؛ فهل كانت الوحدة المتحققة عن طريق "حروب الردة" وحدة غير إسلامية؟ وهل رضوان وأمثاله أولى بفهم الإسلام من كل أصحاب رسول الله -صلى الله عليه وسلم- وعلى رأسهم خلفاؤه الراشدون؟

كما اعتمد الكاتب منهج التفسير المادي أو السياسي للتاريخ الإسلامي مع تجاهل المؤثرات الدينية، على عادة الغربيين المستشرقين وأذناهم الحداثيين؛ حتى إنه يرى أنه "قد ذهب باحثون غربيون إلى أن "محنة خلق القرآن" التي تورط فيها الخليفة العباسي المأمون إنما كانت نتيجة تأثر المأمون بعهد أردشير وغيره من المواريث الساسانية في العلاقة بين الدين والدولة، وهو رأي وجيه" ويشئى في هامش كتابه على كاتب فهمي جدعان "المحنة: بحث في جدلية الديني والسياسي في الإسلام" وهو الكتاب الذي سرق فهمي أفكاره ومادته الأساسية من طرح المستشرق جوزيف فان إس!

ليقرر الكاتب "أن البدع السياسية لا تقل شأنًا عن بدع الاعتقاد؛ كما تشهد به عبدة أربعة عشر قرنًا من تاريخ الإسلام" وفي هذا التقرير استمرار لتوهين شأن الدين والاعتقاد، استئسارًا للميزان الغربي.

مع أن الكاتب لا يتابع أولئك الحداثيين حتى نهاية استنتاجاتهم المجافية للإسلام؛ لأنه يرى أن أنها جاءت بناء "على استقراء ناقص، ومنهج انتقائي" لا أرى في الحقيقة أنه برئ من استعماله أيضًا، لكن لا يرد تلك الاستنتاجات وأشباهاها إلى مصدرها الحقيقي، وهو العقل الاستشراقي الغربي غير المسلم، لكنه يستمر في تبجيلهم حتى النهاية؛ فكتاب "حوار المشرق والمغرب" ضم نقاشًا عميقًا بين اثنين من مثقفي العرب المرموقين، هما حسن حنفي ومحمد عابد الجابري، وتناول، -ضمن ما تناوله من قضايا كبرى- مسألة العلمانية والعلاقة بين الدين والدولة في الإسلام"، كذا يتكلم عن بعض رؤوس العلمانية ومحاصمة الشريعة في بلادنا، ويهتم بكلامهم عن الإسلام والشريعة، كأنهم من حملة رايته في واقعنا المعاصر! لكنها مشكلة المراجع المؤثرة في ظل الاستئسار للغرب.

أما بقية المراجع الإسلامية والعربية؛ فلم تكن -في الأغلب- ذات حضور توجيهي في الكتاب، على كثرتها النسبية في الوقت نفسه.

٥) التهوين من الغزو الفكري:

وهذا التهوين نتيجة - طبيعية لما سبق من الاستئثار للغرب، لكن يكسوه معاني "الثقة بالنفس، والفضول العلمي، وحب الاستكشاف، والتعطش للمعرفة".

ويُرتب على ذلك أسفه وذمّه قائلًا: "أما اليوم فنجد مسلمين سلفيين يطنون في الحديث عن "الغزو الفكري والثقافي" وما إلى ذلك من مقولات تنم عن ذات مهزوزة خائفة على ذاتها"؛ فهل كل من حذر من ذلك الغزو سلفي مهزوز؟!!

بل يبالغ - مع دجل في الاستدلال - فيقرر أنه "كانت هذه الحيوية والديناميكية الثقافية من أهم أسباب انتصار العرب المسلمين على العرب الوثنيين في العصر النبوي؛ فقد كان العرب المسلمون أكثر انفتاحًا ثقافيًا من العرب المشركين، وأكثر تواضعًا في التعلم من الأمم الأخرى؛ ولذلك انبهر قادة المشركين من هذا التكتيك الحربي الجديد على الجزيرة العربية" ويعني: حفر الخندق في غزو الأحزاب - فهل كان هذا من أسباب انتصار أمتنا حقًا؟ وهل الخندق من المعاني المعبرة عن هوية الأمة، أم من جملة الوسائل العادية التي يستوي الجميع في إمكانية استعمالها؟!!

ثم يأتي الطرح الأخطر في تناول مسألة الغزو الفكري؛ حين يضع الإصلاح والنهضة في مقابل الهوية؛ فيرى أنه "بسبب هذه الذات الفاقدة للثقة بذاتها تكاد تضيع اليوم فكرة الإصلاح والنهضة، وتغتالها فكرة الهوية والخوف عليها"؛ فهل هوية أمتنا الإسلامية اليوم في أمان؟ وهل يمكن أن تكون نهضتنا المنشودة غير مؤسسة على هويتنا الإسلامية؟

٦) هل هناك من هو غربي أكثر من الغربيين؟

إننا نجد أنفسنا مضطرين إلى طرح هذا التساؤل، عندما نجد الكاتب يستमित في الدفاع عن صلاحية الحداثة الغربية؛ حتى لو كان منتقدو الغرب غربيين، وجامع نقدهم غير مسلم! فيقرر بأسى بالغ: "لقد جمع حصاد ما انتقد من الغربيون الغرب، ولفق منه حكمًا عامًا بفشل الحداثة الغربية" ويرد بجزم: "وهذا ظلم للتجربة الغربية لأنه محاكمة لها بهوامش على متنها لا تمثلها تمثيلًا حقيقيًا، وهو يشبه محاكمة الدواء بآثاره الجانبية، لا بمفعوله الشافي".

وإذا لم يكن وائل حلاق منفردًا في حكمه بفشل الحداثة الغربية، وإذا كان المجال الذي يتم انتقاده في الحداثة الغربية هو المجال الإنساني، وليس التقني ولا المادي؛ فهل يمكن لكاتب "الأزمة الدستورية" أن يكون مستأثرًا للغرب أكثر من الغربيين أنفسهم؟

إن تشبيه الحداثة الغربية بالدواء الشافي - كما عبر الكاتب -، قد ذكرني تلقائيًا بفكرة "نهاية التاريخ" بالتجربة الغربية المعاصرة - كما عبر فوكوياما - ونحن - بمقتضى الإيمان بأحداث آخر الزمان - نوقن أن للتاريخ نهاية أخرى، ستكتب أمتنا المسلمة فيها أروع الصفحات، قبل أن يُطوى كتاب الدنيا كلها.

(٧) تغليب السياسي على الديني:

وهذا المحور هام جدا في الكتاب من حيث تعبيره عن الاستئثار للغرب من جهة، ومن حيث طبيعة الكتاب السياسية من جهة أخرى؛ فهو يبين أحد الخطوط الكبرى في معالجة الكاتب للقضايا محل البحث في كتاب "الأزمة"، ثم إن الكاتب قد عبر عنه في أول صفحات مقدمته قائلا: "وليس من المبالغة القول إن جميع مظاهر الحضارة الإسلامية - بما في ذلك وعيها بذاتها وعلاقتها بالغير - اصطبغت بصبغة أزمته الدستورية، منذ صدر الإسلام إلى زماننا الحاضر؛ لذلك اعتبرناها أزمة حضارة، لا مجرد أزمة نظام سياسي"، وهكذا ستفسر الحضارة الإسلامية لا على أساسها الديني في المقام الأول، بل على أساس حالها السياسي - كما يفهمه هو تبعًا للمفهوم الغربية -.

لكن يحق للقارئ أن يتوهم أننا نبالغ في فهم كلام الكاتب، ولا يدفع توهمه هذا إلا متابعة ما يلي من رصد فهم الكاتب نفسه، والذي يتبدى في ثنايا كتابه؛ فعندما يذكر الكاتب - مثلاً - قصة دخول مهاجري الحبشة على النجاشي، ورفضهم السجود له لما طُلب منهم ذلك - وقصة العادة الجارية مع النجاشي - وقول جعفر - رضي الله عنه - لا نسجد إلا لله، نجده يفسرها تفسيرًا سياسيًا لا دينيًا؛ فيقول: "ففي هذه القصة نجد المهاجرين الصحابة يرفضون السجود لملك الحبشة، رغم إنهم في موقف المستضعف المضطر إلى حماية الملك، وقد خاطروا بحياتهم مع وجود عدوهم في ضيافة الملك وقدرته

على التحريض عليهم -تثبثاً مبدئياً لا تقبل المساومة- لكنها ليست قضية الشريعة ولا التوحيد؛ إنما هي: "مبدئية لا تقبل المساومة عند المؤمن المتشرب للقيم السياسية الإسلامية" و فقط!

كما قرر أن تهمة "الابتداع" في الدين سلاح قديم وفعال، فتح أردشير بابه لملوك المسلمين فدخلوا فيه أفواجاً! فما أكثر الرؤوس التي قطعها يد الملك القهري في التاريخ الإسلامي باسم محاربة البدع في الدين، وأكثرها -عند التمهيص- إنما قتل أهلها لدعواتهم السياسية التي لا تسر الحكام، أما إن تساءلت عن تلك الكثرة وذلك التمهيص، فلن تجده يذكر بعدما سبق سوى كلام المستشرقين البائس، وأذناهم من المتغربين، عن "محنة خلق القرآن" وقد نقلنا طرفاً منه في صفحاته السابقة؛ ليبقى تساؤلنا: أين كانت البدعة في "المحنة"؟ ولماذا أراد الفقيه أحمد بن نصر الخزاعي منازعة الخليفة بالقوة، وبإيعه الناس على الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر؟ وهل كان موقف المأمون أصلاً موقفاً سياسياً يربح منه بمعايير السياسة الدنيوية؟ وهل كل الذين قُتلوا أو ابتلوا في "المحنة" كانوا خصوصاً منافسين للحكام، بما بينهم الأسرى الذين رفضوا تخليصهم من أيدي الكفار لما لم يقرؤا "بخلق القرآن"؟ أم إنه الاستئثار للتفسير السياسي بالطريقة الغربية، وإهدار الاعتبار الديني في مقابلها؟

أما ما أسماه "استخدام الدين باسم خدمته" واستدل عليه بكلام أردشير، وجعله باباً فتحه أردشير لملوك المسلمين؛ فهو من صنيع أهل الدنيا في كل زمان ومكان، لم يختص به أردشير، ولم يأخذه بالضرورة عن قسطنطين -كما سبق-، فضلاً عن بعض ملوك السوء من المسلمين، وأما مثاله الذي ذكره -وهو استغلال "المحنة"- فأسوأ مثال، وأبعده عن تأييد دعواه، لكن أسرى التغريب يغيبون ذكاءهم، ويتجاوزون موازين الوحي؛ حين يتابعون على غير بصيرة، من كفروا بوحي رب العالمين.

فإذا جاء ذكر الخوارج المبتدعين، والذين جاء فيهم أكثر من حديث نبوي؛ فإننا هم عنده من "بعض المعارضين السياسيين؛ الذين اغتالوا آخر الخلفاء الراشدين، ثم تجاوزوا في العصر الأموي الخروج على الحاكم الظالم إلى الخروج على الأمة المظلومة، وتجردوا من الفقه الشرعي والحكمة السياسية"، فقط! وكأنهم ما كفروا الصحابة وأئمة المسلمين وعامتهم واستباحوا دماءهم وأموالهم بفهم ادعوه في الوحي، لن يفهمه الصحابة ولا أئمة التابعين؛ حتى جاءوا هم فابتدعوه، وبنوا عليه

كل شرورهم بعد ذلك، لكن هذا الذم الشرعي لهم؛ يفتح على الكاتب باب وجوب لزوم فهم السلف للدين، وحرمة الابتداء، وخرق الإجماع؛ وهي أبواب تحول بينه وبين كثير من مراده في هذا الكتاب، بل إن سبب خروج الخوارج كان موقفهم الديني المنحرف من قضية "التحكيم" ولم يكن موقفًا سياسيًا لنيل مكسب دنيوي، لكنهم عند الكاتب تبعًا لمراجعته، وإنما هم "مجموعة من المعارضين السياسيين غير الحكماء"!

وبسبب تغليب السياسي على الديني؛ يرى الكاتب أن معايير نجاح الثورات محصورة في "تحقيق حرية الفرد، وبناء نظام سياسي مرن ومفتوح" "لأن الثورة نقل للسيادة من يد الفرد المستبد والعصبة المتحكمة إلى أيدي المجتمع" فليس من مقصود ثورتنا الشرعية ولا من معايير نجاحها أن تسعى إلى تحكيم الشريعة، بل الموقف من الشريعة له محل آخر تالٍ - بإذن الله-، وتغييبها هنا إنما هو إغفال بلا غفلة كما سيتبدى لقارئ "الأزمات الحقيقية".

إن الكاتب يرى أن "الذي يركز على تنظيم الدساتير مواد عن مصدرية الإسلام للقوانين؛ فهو ينتهي باختزال الإسلام في منظومة قانونية جزئية، ثم يغفل عن الأهم وهو أمهات القيم الإنسانية السياسية الإسلامية" وكأن مصدرية الإسلام للقوانين تستثني القوانين المنظمة للأوضاع السياسية، وكأن باقي الأبواب بما تتضمنه من اجتماع وإعلام وتعليم وفن واقتصاد وغيرها لا تحكمها قوانين إسلامية المصدر، فكأن الاختزال إنما جاء فقط أمام "أمهات القيم السياسية" التي يمكن أن توجد عند الكاتب بدون شريعة الإسلام - كما سنرى سويًا بإذن الله-.

إذ أن حل أزمة الحضارة الإسلامية اليوم - عند الكاتب - "لابد أن ينبني على استمداد واسع من الكسب النظري والعملي الذي توصلت إليه أمة غربية قطعت شوطًا بعيدًا في تطورها السياسي خلال ثلاثة قرون وثلث قرن؛ أي: منذ الثورة الإنكليزية عام ١٦٨٨ إلى اليوم، فالاستمداد الواعي من هذه المكاسب السياسية الدستورية هو الذي سيثري ثقافة المسلمين، ويختصر عليهم طريقًا طويلًا لا يستطيعون قطعه بزادهم الزهيد وتجربتهم البائسة في مجال المؤسسات السياسية والإجراءات السياسية التي كانت متخلفة كثيرًا عن قيم الإسلام وهدية في مجال السياسة والحكم .

ولا نتساءل ههنا عن فترة النبوة والخلافة الراشدة؛ فهي ليست المرجعية المثالية المحكّمة عند التحرير في دعاوي كتاب "الأزمة"، وستزداد بهذا المعنى يقيناً كلما أكملت معنا في استكشاف "الأزمات الحقيقية" - بإذن الله -.

ولأن المشكلة وحلها سياسيان وليسا دينيين؛ فهو حين يتناول موضوع الأقليات غير المسلمة، يحاول أن يجعلهم مع الأكثرية المسلمة "فمشكلة الأقليات لا تنفك عن مشكلة الأكثريات، والمستبد الذي يضطهد الأقلية هو نفسه يضطهد الأكثرية؛ فالمعركة واحدة، والمصير واحد"، وهي وإن كانت في بعض معانيها كذلك، إلا أنها في حقيقتها الشرعية المتعلقة بالرسالة والشريعة؛ ليست كذلك، والكاتب يعلي المعنى السياسي على المعنى الديني بسبب استئساره للغرب، وليس موفقاً في ذلك؛ فالدين عند أهل الدين أصل غالب، وعند غيرهم شيء آخر.

٨) القتل المرفوض والقتل المقبول:

إن الاستئسار للغرب يبلغ صورة فجّة؛ حين يرفض القتل الذي يرفضونه، في نفس الوقت الذي يقبل فيه القتل الذي يقبلونه، فالقتل بسبب الردة والخروج عن الإسلام؛ مرفوض بدعوى أنه من "ثقافة الإكراه الشائعة في عصر الإمبراطوريات وربما تعود جذور الردة في الفقه الإسلامي إلى تأثير مواريث الإمبراطورية الفارسية، لكن أردشير خففها؛ فسن الاستتابة قبل القتل عقوبة للردة عن الدين، وما سنّه أردشير من الإكراه في الدين هو ما انتهى جمهور فقهاء المسلمين إلى تبنيه بكل أسف!" أما الغرب؛ فلا يفوت الكاتب إبداء "العجب أن يتوصل فلاسفة غربيون - بنور الفطرة و نار التجربة - إلى هذه المعاني التي تمنع الإكراه في الدين، وتربط بين حرية التدين والإخلاص في الدين، ولا يهتدي إليها كثير من فقهاء المسلمين إلى اليوم".

لكن القتل بسبب التمرد والخروج عن الدولة؛ مقبول لأنه "لا يختلف اثنان في أن الخارجين على أي أمة وعلى سلطتها الشرعية يستحقون العقوبة، بغض النظر عن موقفهم مما تدين به الأمة من عقائد دينية".

والعجب حقاً أن يستدل بآية (الإكراه في الدين) مدعياً أنه "نص عام في حرية الاعتقاد ابتداءً واستمراراً وانتهاءً" "منعاً لأي تضيق لدلالته، أو التفاف على معناه الكلي" ثم لا يعطي الناس حريتهم السياسية ابتداءً واستمراراً وانتهاءً؛ منعاً لأي تضيق لدلالاتها، أو التفاف على معناها الكلي!

إنه يرى أن الناس لهم حرية اختيار السلطة التي تحكمهم، كما لهم حرية اختيار الدين الذي يعتقدونه، وهذا صحيح بلا خلاف - في الجملة - لكن الناس ليس لهم أن يتمردوا على السلطة بعد أن اكتسبت الشرعية وإلا استحقوا القتل، بينما من حقهم أن يرتدوا عن الدين الحق بعد أن ينتسبوا إليه - كما يقرر هو - فحق الدولة بالحفاظ عليها أولى وأعلى من حق الدين بالحفاظ عليه، كما يرى الكاتب المستأثر للغرب الكافرة.

لقد اصطدم الكاتب "بحروب الردة" التي أجمع عليها الصحابة - رضي الله عنهم - وقادها أول الخلفاء الراشدين المهديين وخير هذه الأمة بعد نبيها - صلى الله عليه وسلم - بإجماع المسلمين؛ فجعلها "حروب التمرد المسلح" ونزع عنها الوصف الملازم لاسمها - وهو الردة - فادعى أنها كانت ضد "جماعات المرتدين المحاربين" و"ذلك ليس مرادفاً لقتل الفرد المسلم الذي شاع القول به في الفقه الإسلامي"، "فتحصر العقوبة في من جمع بين الردة الاعتقادية والموقف السياسي العسكري الممزق للمجتمع" في قفز بهلواني على حقائق التاريخ المثبتة أن الصحابة هم الذين قاتلوا المرتدين في مواطن أولئك المرتدين، والذي لم يثبت أنهم هاجموا المدينة - مثلاً - فاضطر الصحابة إلى قتالهم.

فلماذا لم يُعطِ الكاتب للقبائل المرتدة حق الخروج عن الدولة بإرادتها الجماعية الحرة سياسياً، كما أعطاهم حق الخروج عن الدين بإرادتها الجماعية الحرة دينياً؟ غير أننا سنؤجل مناقشة "حكم قتل المرتد" إلى مكانها المناسب في "الأزمات الحقيقية" لأننا أردنا هنا أن نثبت استئثار الكاتب للغرب، ومحاکمته الوحي والفقه والتاريخ إلى أهوائهم التي تفرق بلا برهان شرعي بين قتل يرفضونه وآخر يقبلونه.

٩) الاستئثار للدولة الغربية المعاصرة:

وذلك باعتبارها النموذج المثالي؛ الذي لا يمكن ما هو أفضل منه، فعند كاتب "الأزمة" تكون البداية "بالتأكيد على أن أي سعي لإخراج الحضارة الإسلامية من أزمته الدستورية لن يفلح إلا إذا اتسم بسمتين؛ ثانيتهما: أن يكون منسجماً مع منطق الدولة المعاصرة لا خارجاً عنها أو عليها" هكذا دون أن نتساءل لماذا لا يصلح أن نقدم نموذجاً متميزاً عن نموذج الدولة الغربية المعاصرة؟ ولماذا نستأثر لمنطقها فلا يمكننا الخروج عنها أو عليها؟

أما منطقها الذي يوجه علينا الكاتب؛ فيلزم عنه "انتقال العقل الفقهي الإسلامي من سياق التاريخ، الذي كانت الدولة فيه تتأسس على قاعدة المشاركة في العقيدة الواحدة" وكأن ذلك التاريخ الذي قامت فيه دولة العقيدة من الباطل الذي يجب تجاوزه! وكأن لم يكن تاريخ دولة النبي -صلى الله عليه وسلم- وخلفائه الراشدين المهديين من بعده! بل كان في دعوى الكاتب الكاذبة "من سياق التاريخ الإمبراطوري" مع أن الإمبراطوريات التاريخية لم تتأسس دائماً على مبدأ العقيدة الواحدة.

وما الذي يُطالب عقلنا الفقهي بالانتقال إليه؟ إنه مُطالب بالانتقال "إلى سياق الدولة العقارية المعاصرة التي يتأسس عقدها الاجتماعي على الوحدة الجغرافية" كما فعل الغرب تماماً فهم النموذج المثالي عند كاتب "الأزمة" وما داموا قد فضلوا دولة الجغرافيا على دولة العقيدة؛ فلينتقل عقل المسلمين الفقهي وراءهم!

فالكاتب يرى أنه "يُظهر استقراء أمهات القيم الإسلامية، مساحة كبيرة من التلاقي بينها وبين القيم الديمقراطية المعاصرة" لكن "أهم الفوارق النوعية بين قيم الديمقراطية الغربية والقيم السياسية الإسلامية هو مبدأ "الردّ إلى الله والرسول".

فماذا يقرر الكاتب إزاءه؟ إنه يقرر أن "الخلاف بين المنظومتين هنا ليس في المعنى الدستوري للرد إلى الله والرسول؛ الذي يعني المساواة بين الحاكم والمحكوم أمام القانون، فهذا مبدأ أصيل في الشرع الإسلامي وفي الديمقراطيات الغربية أيضاً"؛ فحتى في أهم الفوارق النوعية، يوجد اتفاق في المعنى الدستوري في رأي كاتب "الأزمة" المستأثر للغرب.

ويبقى الفرق عنده " في دلالاته القانونية التي تقضي بضرورة اشتقاق القوانين من النص الإسلامي، أو عدم مناقضتها له في أقل تقدير " وهو الفرق الذي يكاد يزول تأثيره؛ لأنه لن ينفذ إلا إذا أقرته الديمقراطية الغربية، فإن الأمة " لا يحق لحاكم متغلب أو نخبة متسلطة إكراهها على ما يناقض إرادتها الجمعية؛ حتى لو كان بما يكرهها عليه حكماً شرعياً منصوصاً " فإن ديمقراطية الدولة الغربية -عنده- أولى وأعلى، والعياذ بالله.

ويكرر الكاتب شكواه من أن " الثقافة الإسلامية لما تستوعب بعد في نسيجها الأخلاقي العميق حتى اليوم فكرة الدولة القائمة على رابطة الجغرافيا ولا تزال هذه الثقافة أسيرة لذاكرة تاريخية، لم يعد لها وجود في واقع الحياة.

فيكفي أن دولة الغرب موجودة، ودولة الإسلام غير موجودة، ليكون من الأخلاق أن ينحاز المسلمون إلى النموذج الموجود -عند الكاتب-!

فالكاتب يقرر بوضوح أن " بناء الدول على أساس قانون الفتح وأخوة العقيدة (كما كان حال الإمبراطورية الإسلامية) لم يعد مناسباً أخلاقياً، ولا ممكناً عملياً في العصر الحديث "؛ أي: ذلك الذي كان في دولة النبي -صلى الله عليه وسلم- وخلفائه الراشدين -رضى الله عنهم-، ويذمه الكاتب تحت اسم " الإمبراطورية " ويرميه بعدم المناسبة أخلاقياً؛ فبئس ما يقول.

ثم يكمل قائلاً: " والأهم من كل ذلك أن لا ينسجم مع الدلالة الإنسانية الواسعة للقيم السياسية الإسلامية، ولا مع طبيعة العقد الاجتماعي الذي تتأسس عليه الدول المعاصرة؛ فالدول المعاصرة لا تتأسس على الاشتراك في الدين أو العرق، بل على أساس الجغرافيا "، وهذا هو الأهم عند الكاتب " فما يجمع بين كل الدول المعاصرة هو هذه الأولوية لعامل الجغرافيا على العوامل الأخرى التي كانت أساس العقد الاجتماعي في الإمبراطوريات القديمة " وكأنه الإجماع المعصوم من أمة المسلمين! لكن جغرافيا الدولة المعاصرة تجعل " من حق الأكرثيات المسلمة أن تنص على الإسلام ديناً رسمياً للدولة؛ بما يترتب على ذلك من مرجعية ثقافية ورمزية، ومن حقها التخصيص في دساتيرها على مرجعية الإسلام القانونية والأخلاقية ".

أما لماذا اكتسبنا هذا الحق؟ فالجواب بأنه "ليس المسلمون في ذلك استثناء؛ فقد اتخذت عدد من الدول ذات الغالبية غير المسلمة دياناتٍ رسمية لها، ونصت على ذلك في دساتيرها، وبعض هذه الدول حدد مذهبًا معينًا في دينه، احترامًا لحق الأغلبية من شعبه"، وبهؤلاء تثبت الحجة للمسلمين عند الكاتب المستأثر للغرب، ولا حول ولا قوة إلا بالله.

كما أن "وحدة المسلمين السياسية لا ينبغي فهمها اليوم بمعنى ضرورة القيادة السياسية الواحدة لكل العالم الإسلامي، أو بناء خلافة عالمية؛ فذلك أمر متعذر عمليًا، إضافة إلى أنه لا يوجد أساس نصي يوجبها، وإنما المطلوب وحدة الإرادة السياسية، والقدرة على التناصر والتعاقد"، فالفهم يقيد "باليوم" وكأن هو أيضًا كالعمل "متعذر عمليًا" في زمن دولة الجغرافيا الغربية المعاصرة.

١٠) الركض وراء الغرب:

فلقد وصل الاستئثار للغرب إلى حدٍّ غير متوقع؛ والكاتب يذكر أن "ثمة نقاش علمي بين مؤرخي الأديان اليوم حول انتهاء الإسلام إلى الديانات الشرقية أو الغربية؛ فقد كان سائدًا في الدراسات الغربية التقليدية للإسلام أن هذا الدين ينتمي إلى الشرق؛ ولذلك سموا متخصصيهم في الإسلام "مستشرقين"، وهذا افتراض لا تعضده الخلفية التاريخية كثيرًا؛ فمكة التي بدأ فيها الوحي الإسلامي ليست بعيدة من سيناء حيث نزلت التوراة، ولا من فلسطين حيث نزل الإنجيل، فإما أن تكون الديانات الثلاثة شرقية أو تكون غربية، إن كان من حاجة إلى هذا التصنيف أصلاً.

وقد بدأ إدراك أعماق في الدراسات الغربية المعاصرة للوشائج الرابطة بين الأديان الثلاثة؛ حتى أصبح باحثون غربيون يصنفون الإسلام اليوم دينًا غربيًا، لا دينًا شرقيًا"، وكأن لسان حال الكاتب يقول: لو لم أكن غربيًا، لوددت أن أكون غربيًا!

١١) في انتظار الغرب:

وهذا آخر المطاف؛ فمع الطموح السياسي والثوري الذي يبديه كاتب "الأزمة" تأتي الواقعية في أبشع صورها مع الغرب "فإن التداخل الدولي المعاصر جعل من خروج أي أمة من نير العبودية السياسية عسيرًا من غير تفهم من الأمم الأخرى، خصوصًا الأمم ذات النفوذ الدولي والتاريخ

الاستعماري، ويدل مواقف القوى الدولية الثلاث المؤثرة في المنطقة العربية اليوم -روسيا وأميركا وأوروبا- على ذلك".

ويحسن الكاتب الظن بأوروبا "فهي أكثر القوى الدولية الثلاث تفهّمًا لثورات الربيع العربي، وتعاطفًا مع شعوبه، لكنها فرطت فيه تفريطًا كبيرًا يدل على قصر نظر".

إننا نتفق مع الكاتب على أهمية مناسبة الظرف المحيط المؤثر؛ ليتحقق النجاح لأي حراك إنساني في صناعة واقع سياسي جديد، لكن كلامه السابق يحتاج إلى مناقشة تفصيلية؛ هي للأسف خارج سياق هذه الورقات، ولعل الله ييسر لها كتابة أخرى في وقت قريب.

لكن الاستئثار المدهش للغرب يتبدى جليًا في الآمال التي ينتظرها الكاتب من أوروبا؛ حيث يقول: "لقد وفرت ثورات الربيع العربي فرصة لأوروبا لبناء مصداقية أخلاقية، وللتأثير الإيجابي في جوارها، وظهور جوار مسؤول عند خاصرتها الجنوبية، وإيجاد بدائل للهجرة غير الشرعية التي تقضي مضاجع الشعوب الأوروبية، وكان الربيع العربي -ولا يزال- فرصة للتلاقي على قاعدة إنسانية جديدة بين العالم الإسلامي والعالم الأوروبي".

ثم يقول بأسى "بالغ": "لكن الأوروبيين لا يزالون عاجزين عن صياغة رؤية استراتيجية وإنسانية حكيمة للأحداث التاريخية الجارية على الضفة الجنوبية للمتوسط".

وأحلام الكاتب السابقة تعبر عن أزمة استئساره للغرب، ولا تعبر عن حقائق المعطيات السياسية، لا في الماضي، ولا في الحاضر، ولا في المستقبل، ومَن علّق حل مشكلته على إنسانية عدوه؛ فلا يلومن إلا نفسه، إذ أنه قد أساء وما أحسن.

الأزمة الثانية

معارضة الوحي ... هدم الإسلامية

نحن أمة الإسلام، روح حياتنا الوحي، ونور هدايتنا الوحي، وأصل أدلة شريعتنا الوحي قرآنًا وسنةً، ثم يأتي بعدُ ما في معناهما مما شهد له الوحي.

لذلك لا تتأتى من مسلم معارضة الوحي معارضة صريحة، بل يصدر ذلك عنه من خلال حيل وتحريفات - كما حصل في كل مبتدعة الأمس واليوم ممن ينتسب إلى القبلة.

لكن الوحي الذي حفظه الله ليكون حجة على الخلق إلى آخر الزمان؛ تأبى بيناته أن تمحوها الشبهات، وتبقى براهينه فرقاناً بين الحق والباطل على مدى الزمان، يديها علماء مجددون، فيتلقاها كل ذي فطرة سوية ﴿نُورٌ عَلَى نُورٍ يَهْدِي اللَّهُ لِنُورِهِ مَنْ يَشَاءُ﴾^(١) فيميز بنور الوحي على نور الفطرة؛ بين من نطق بلسان الوحي ومن نطق بمعارضة الوحي، لا يستويان أبداً.

(١) دعوى عدم ملاءمة جزيرة العرب:

فالكاتب يذم "الفراغ السياسي في جزيرة العرب التي وُلد فيها الإسلام، فضعف تقاليد السياسة والدولة والنظام في ثقافة العرب قبل الإسلام أثر تأثيراً سلبياً جداً في الطريقة التي تم بها تلقي القيم السياسية الإسلامية، وفي عجز المسلمين الأوائل عن المحافظة عليها لفترة طويلة؛ فاستمت تجربتهم السياسية بالهشاشة المؤسسية، رغم عظمتها الأخلاقية"، مع أن اختيار جزيرة العرب وأهلها وإن كان اختياراً ربانياً قائماً على كمال العلم وكمال الحكمة؛ بدءاً من اختيار الرسول فيها ﴿اللَّهُ يَصْطَفِي مِنَ الْمَلَائِكَةِ رُسُلًا وَمِنَ النَّاسِ﴾^(٢)، ومروراً باختيار الصحابة منها ﴿مُحَمَّدٌ رَسُولُ اللَّهِ وَالَّذِينَ مَعَهُ﴾^(٣)، ﴿ثُمَّ

(١) سورة النور ٣٥

(٢) سورة الحج ٧٥

(٣) سورة الفتح ٢٩

أَوْرَثْنَا الْكِتَابَ الَّذِينَ اصْطَفَيْنَا مِنْ عِبَادِنَا ﴿٤﴾ فكانوا بحكم أحكم الحاكمين ﴿خَيْرُ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ﴾ ﴿٥﴾.

فيعارض الكاتب كل أدلة الوحي القاضية بخيرية هذا الاختيار الرباني ﴿وَرَبُّكَ يَخْلُقُ مَا يَشَاءُ وَيَخْتَارُ﴾ ﴿٦﴾ بسبب "أعراض تمزق الأمة في التاريخ السياسي الإسلامي، فالهشاشة المؤسسية قديمة؛ وهي ترجع إلى بيئة الجزيرة العربية التي ولدت فيها منذ دولة النبوة والخلافة الراشدة، ولم يستطع أعظم قادة المسلمين التغلب على هذه الهشاشة المؤسسية خلال القرون الستة الأولى من تاريخ الإسلام"، ولا شك أن هؤلاء العظماء الذين عجزوا عن حل المشكلة من ضمنهم قادة دولة النبوة والخلافة الراشدة، في رأي الكاتب -عفا الله عنه-.

ثم يبلغ مداه في معارضة تفضيل العرب، مع ثبوت حديث اصطفاء النبي -صلى الله عليه وسلم- من بني هاشم^(٧)، واصطفاء بني هاشم من قريش، واصطفاء قريش من بني إسماعيل، واتفاق أهل السنة على تفضيل العرب -تفضيل جنس لا تفضيل آحاد-، وهم المختارون ليكونوا خير الناس، وليحملوا الوحي علماً وعملاً، وقيموا ديناً ودولة؛ فيكونوا نموذجاً المثالي الذي ينشر الحق في الأرض، فيقرر الكاتب أنه "ليست مركزية العالم العربي في العالم الإسلامي راجعة إلى فضل العرب على غيرهم من أبناء الأسرة الإسلامية أو الإنسانية، بل إلى عوامل أخرى تتسبب للتاريخ والجغرافيا الدينية والثقافية، ولكون اللغة العربية مرتبطة ارتباطاً عضوياً بالوحي الإسلامي؛ فاللغة العربية عضو أكثر ارتباطاً وأشد التصاقاً بالإسلام من العرب أنفسهم".

(٤) سورة فاطر ٣٢

(٥) سورة آل عمران ١١٠

(٦) سورة القصص ٦٨

(٧) حديث واثلة بن الأسقع -رضي الله عنه- يَقُولُ: سَمِعْتُ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَقُولُ: «إِنَّ اللَّهَ اصْطَفَى كِنَانَةَ مِنْ وَلَدِ إِسْمَاعِيلَ، وَاصْطَفَى قُرَيْشًا مِنْ كِنَانَةَ، وَاصْطَفَى مِنْ قُرَيْشٍ بَنِي هَاشِمٍ، وَاصْطَفَانِي

مِنْ بَنِي هَاشِمٍ». أخرجه مسلم ٢٢٧٦ والترمذي 3606

وهل اختار الله اللغة العربية للوحي، ولم يختار العرب في جزيرتهم لإقامته؟!

إن المعنى الذي يعترض عليه كاتب "الأزمة" ليس بغائب عنه " فلم يكن شعب مؤهل لتلقي الرسالة الإسلامية يومها أكثر من شعب العرب و ﴿اللَّهُ أَعْلَمُ حَيْثُ يَجْعَلُ رِسَالَتَهُ﴾^(٨)، كما يقرر هو نفسه ويستدل بالوحي، لكنه يلتف عليه ويحرف دلالة الاختيار الرباني القائم على كمال العلم والحكمة، فالسياق الذي اختاره الله ويذمه الكاتب " أفاد الإسلام، لكنه أضر بالإسلام كثيرًا" في تغليب للضرر يعارض مقومات ذلكم الاختيار الرباني.

فالمؤلف يختزل دور النبي -صلى الله عليه وسلم- وخلفائه الراشدين في مجال إسلامية الدولة بأنه مجرد "بذر بذرتها"؛ لأن "السياق التاريخي في القرن السابع الميلادي لم يسمح بتفتق القيم السياسية الإسلامية، وتحولها إلى مؤسسات راسخة وإجراءات ثابتة تضبط حركة الحياة"، "الفراغ السياسي العربي أضر بالإسلام كثيرًا من حيث أنه سهل انفجار الفتن السياسية العاصفة في صدر الإسلام؛ فهدم النموذج السياسي الذي أسس قبل أن يصلب ويشتد عوده"، وكأن الفتن والصراعات السياسية ليست من المشترك الإنساني الذي وُجد في كل أو جُلّ التجمعات الإنسانية شرقًا وغربًا! وكأن الفتن كانت منتجًا حصريًا لعرب الجزيرة!" فقد انتهت الفتنة الكبرى بمظهر آخر من مظاهر البداوة السياسية والفوضى التي كانت ضاربة بأطنابها في الجزيرة العربية؛ وهو اغتيال رابع الخلفاء الراشدين علي بن أبي طالب على يد أحد الخوارج الفوضويين في معسكره، مثلما قُتل من قبله ثالث الخلفاء الراشدين عثمان بن عفان على أيدي فوضويين معارضين لسياسته"، مع أن الفتنة بدأت بولايات الأطراف في مصر والعراق! ومع أن وقودها الأساسي بعد ذلك حتى نهايتها كان ولاية الشام ذات الميراث البيزنطي!

أما الخوارج فكانوا فرقة منحرفة؛ قال عنها النبي -صلى الله عليه وسلم-: «تَمْرُقُ مَارِقَةٌ عِنْدَ فُرْقَةٍ مِنَ الْمُسْلِمِينَ»^(٩)؛ فكانوا تلك المارقة، حين كانت فتنة الفرقة قائمة أصلًا!

(٨) سورة الأنعام ١٢٩

(٩) صحيح: أخرجه مسلم ١٠٦٥ وأبو داود ٤٦٦٧

إن أحداث الفتنة كانت في أصلها بسبب استعمال البعض السيء للحرية التي كفلها لهم الإسلام، أكثر مما كانت بسبب الميراث السياسي للجزيرة العرب وبدواتها؛ إذ كان الله أعلم بهم وبميراثهم وبسياقهم من قبل أن يختارهم ليقوموا النموذج، إذ لم يكن دورهم قاصراً - كما زعم الكاتب - على بذور بذور في بيئة غير مناسبة، بل كان دورهم إقامة النموذج المثالي الذي يؤثر في حياة الإنسانية، وتظل تستلهم مثله إلى آخر الزمان.

إن التلاعب في نسب الإيجابيات والسلبيات من الحيل المعروفة التي تُغلب بها الحقائق، وقد حاول الكاتب من خلال هذا التلاعب من جهة، ومن خلال التكرار المُرسخ من جهة أخرى، حاول من خلال كل ذلك أن يوهم نفسه أولاً وقارئيه كتابه ثانياً أنه لم يعارض الاختيار والتفضيل الرباني الذي دلّ عليه الوحي، لكنه تعارض المعاني الذي أبدته العبارات لحجة لم تفلح في إزالته قليل من العبارات شبه التلطيفية، وأتى لها ذلك!

(٢) ذم صفة عام الجماعة:

وهي الصفة التي تنازل بموجبها الحسن بن علي لمعاوية بن أبي سفيان - رضي الله عنهم - حقناً للدماء وجمعا للكلمة، في موقف يمثل قمة الفقه الشرعي والوعي السياسي، يشهد لذلك ثناء النبي - صلى الله عليه وسلم - عليه من قبل حصوله؛ حين قال: «ابني هَذَا سَيِّدٌ، وَلَعَلَّ اللهُ أَنْ يُصَلِّحَ بِهِ بَيْنَ فِتْنَتَيْنِ مِنَ الْمُسْلِمِينَ»^(١) فسمي النبي - صلى الله عليه وسلم - فعلة إصلاحاً، وجعله من المواقف المعبرة عن سيادته - رضي الله عنه -.

لكن الكاتب يعترض عليها؛ لأنها - بدعواه - "أسست للتضحية بالشرعية السياسية" فصاحبها تلك "التحولات العميقة من انقلاب في القيم السياسية، وانشطار في الذات الإسلامية"، فأدت "إلى تحكم هواجس الخوف من الفتنة في العقل المسلم، وإضفاء الشرعية على الواقع السائد، ومنح الملوك غير الشرعيين حقوق الخلفاء الشرعيين"، حتى وصلنا إلى أن "خلدت دولة الفتنة الكبرى

(١) صحيح أخرجه البخاري ٣٧٤٦ والنسائي في "المجتبى" (٣٠٠ / ١) وأبو داود ٤٦٦٢ والترمذي ٣٧٧٣ من

حديث أبي بكر - رضي الله عنه -

بذريعة اتقاء الفتنة" كما نقل عن يساري معروف أثنى عليه "بعقله التحليلي المتألف" فإن "للشرعية شرطها الأوحد الذي يتمثل في جماهيرية الإمام" وإن "قبول أهون الشرين لا يغير من واقع الأمر شيئاً؛ ففقد الشرعية يقود إلى فقد الوحدة، وخسران قضية الإسلام كله على المدى الطويل"، كما ينقل عن علماني آخر فيما يصفه بقوله: "هذا النص الطويل الجميل".

ومرة أخرى نؤكد على أن فهم كاتب "الأزمة" والذي يدعمه بفهم طائفة من خصوم الشريعة اليساريين والعلمانيين، هو في حقيقته معارض لفهم النبي -صلى الله عليه وسلم-، بل هو في الحقيقة اعتراض على وحي نطق به الرسول -صلى الله عليه وسلم- بحكم أحكم الحاكمين -سبحانه وتعالى-، فيما كشف له من غيب تحقق بعد ذلك، فمهما قبل من تسويات وتحليلات تزخرف ذلك الفهم -وهو محور مركزي في الكتاب-، فإنه يكفي لإبطلها أنها صدرت عن نقص يدعي الاستدراك على الكمال، وعن هوى يحاول التشويش على الإيمان.

إن الكاتب -كالعادة- يدرك أزمته، لكنه لا يسعى لحلها، بل يحتال للالتفاف عليها؛ فإنه يقرر أن "ما كان النص الإسلامي ليخلو من مساحة لفقه الضرورة هذا؛ نظراً إلى حاجة الناس إليه"، لكنه يجعل ثمرة ذلك في كونه "يفيدنا كثيراً في وضع فقه التكيف والتعايش مع الاستبداد خلال التاريخ الإسلامي في سياق الزمان والمكان"؛ فهل يأتري هو يخرج ذلك التطبيق الذي أثنى عليه وعلى أهله رسول الله -صلى الله عليه وسلم- من دائرة ذمه؟

للأسف؛ لم يستطع الكاتب الذي بنى كتاب "الأزمة" على ذلك الفهم البائس، أن يتراجع تقديماً لفهم الوحي المعصوم، فأصر في طول كتابه على ذم ما مدحه الوحي، وهو يكرر أنه "كانت ثمرة انفصال شرعية السلطة عن وحدة الأمة في صدر الإسلام، وسعي خيار المسلمين لتحقيق الوحدة بالتنازل عن الشرعية؛ هي ضياع الوحدة بعد تضييع الشرعية، بعد تضحية المسلمين بالشرعية السياسية لمصلحة الوحدة الفعلية بعد الفتنة الكبرى" فالكاتب يذم ما حصل من خيار الأمة في صدر الإسلام بعد الفتنة الكبرى، متجاوزاً ثناء الوحي المقدس وإجماع الأمة المعصوم؛ لأنه يذم الفهم الذي تأسست عليه صفة الجماعة أصلاً حين يقول بمنتهاى البساطة إنه قد "انتهى مسار التضحية بالشرعية

السياسية إلى نتيجته المنطقية، فاستقرار الوحدة واستمرارها مستحيل مع التفريط في الشرعية السياسية" ثم يعيد الثناء على تحليل العلماني سابقة ذكره ويصفه بأنه "الطويل الجميل" وينقل النص الذي نقلناه منه سابقاً.

بل يكرر هو نفسه الدم صراحة بأن "صفقة عام الجماعة لم تصمد أمام حركة الزمان، وأنها عجزت في نهاية المطاف عن ضمان استمرار الوحدة السياسية للمسلمين"، ويعلل ذمه بها هو أسوأ منه وأفحش، في اعتراض واضح على ميزان الوحي؛ بأن "تدل عبرة هذا التاريخ السياسي الطويل على أن الاستبداد ليس أخف الضررين، ولا أهون الشرين، بل هو أصل الفتنة وجذرها، والسبب المفضي إليها؛ إنه حرب أهلية مؤجلة، وبركان كامن مشحون بالدماء والأشلاء، فلتستعد الشعوب التي تفرط في الحرية وتدعن للاستبداد، لجحيم التمزق والجرب الأهلية عاجلاً أو آجلاً"، فكل هذه اللغة النارية تتوجه لمن حقه السيادة، وأصلح الله به بين طائفتين من المسلمين، وأثنى عليه رسول الله -صلى الله عليه وسلم- بذلك، قبل أن يكون واقعاً في دنيا الناس، ولكن وافقه وتابعه على صنيعه ذلك؛ أفأين تذهب حمرة الخجل بعد هذا؟!!

٣) نفي الشرعية عما بعد الخلفاء الراشدين:

لابد أن نقرر أولاً اتفاقنا مع كاتب "الأزمة" في أن الأمة المسلمة قد فقدت جزءاً هاماً من حريتها السياسية عندما انتقلت من مرحلة الخلافة على منهاج النبوة إلى مرحلة الملك العضوض -كما أخبر النبي -صلى الله عليه وسلم-^(١)، وقد كتبنا في حكم ذلك وتعليقه.

(١) حديث حُدَيْفَةُ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «تَكُونُ النَّبُوءَةُ فِيكُمْ مَا شَاءَ اللَّهُ أَنْ تَكُونَ، ثُمَّ يَرْفَعُهَا إِذَا شَاءَ أَنْ يَرْفَعَهَا، ثُمَّ تَكُونُ خِلَافَةٌ عَلَى مَنَاجِ النَّبُوءَةِ فَتَكُونُ مَا شَاءَ اللَّهُ أَنْ تَكُونَ، ثُمَّ يَرْفَعُهَا إِذَا شَاءَ أَنْ يَرْفَعَهَا، ثُمَّ تَكُونُ مُلْكًا عَاصِياً فَيَكُونُ مَا شَاءَ اللَّهُ أَنْ يَكُونَ، ثُمَّ يَرْفَعُهَا إِذَا شَاءَ أَنْ يَرْفَعَهَا، ثُمَّ تَكُونُ مُلْكًا جَرِيَّةً فَيَكُونُ مَا شَاءَ اللَّهُ أَنْ يَكُونَ، ثُمَّ يَرْفَعُهَا إِذَا شَاءَ أَنْ يَرْفَعَهَا، ثُمَّ تَكُونُ خِلَافَةٌ عَلَى مَنَاجِ نُبُوءَةٍ. ثُمَّ سَكَتَ» أخرجه الطيالسي في مسنده ٤٣٩ وعنه أحمد في مسنده 18697 وأخرجه البزار في مسنده ٢٧٩٦.

فمتى عارض الكاتب الوحي وهو يتكلم عن الملك العضوض؟ لقد عارض حين نفى شرعية كل خلفاء المسلمين الذين جاءوا بعد الراشدين، بل ذم - بكل وضوح - "إضفاء الشرعية على الواقع السائد، ومنح الملوك غير الشرعيين حقوق الخلفاء الشرعيين" كما سبق، وقد نقلنا فيما سبق اعتباره أن صفقة عام الجماعة كنت تضحية بالشرعية السياسية؛ فصارت السلطة من ساعتها بلا شرعية؛ فهل دلّ الوحي على ذلك؟

إن المسلم يجزم أن صلحًا أثنى النبي - صلى الله عليه وسلم - على صاحبه به، وجعله من تطبيقات سياسته - رضي الله عنه -، لن يسلم لسلطة فاقدة لكل شرعية بقيادة شأن المسلمين، فهذه واحدة.

ثانية؛ من حكم النبي - صلى الله عليه وسلم - على مرحلة ما بعد الفتنة، بأنها "خير فيه دخن" في حديث حذيفة - رضي الله عنه - : "إنا كنا في جاهلية وشر، فجاءنا الله بهذا الخير، فهل بعد هذا الخير من شر؟ قال: «نعم»" (١) فكان شر الفتنة الكبرى.

"قلت: فهل بعد ذلك الشر من خير؟ قال: «نعم، وفيه دَخْنٌ»، قلت: وما دخن؟ قال: «يكونُ بعدي أئمةٌ يستنونَ بغيرِ سُنَّتِي، ويهدونَ بغيرِ هُدْيِي»"، فهي مرحلة غلبة خير، لكنه ليس صافيًا كالخير الأول، بل فيه دخن مخالفة هدي السنة.

وثالثة؛ في إجماع الأمة المعصومة - وفيها بقية من خيار الصحابة - رضي الله عنهم - على بيعة أول ملوك المسلمين بعد الخلفاء الراشدين معاوية بن أبي سفيان - رضي الله عنهما - متبقية له بذلك أصل الشرعية السياسية لا كإلها، ومتعاملين معه بحقوقها، فمن يملك بعد ذلك أن يبطل رأي كل هؤلاء ويسقط الشرعية السياسية عن كل حكام الأمة - صالحهم وغيرهم - من بعد الخلفاء الراشدين؟

(١) متفق عليه: أخرجه البخاري ٣٦٠٦ ومسلم ١٨٤٧

ورابعة؛ في إخبار النبي -صلى الله عليه وسلم- الأنصار "إِنَّهَا سَتَكُونُ بَعْدِي أَثَرَةٌ وَأُمُورٌ تُنْكِرُونَ بِهَا"^(١) أي: استئثار بالدنيا دونهم، ومظالم وخروجاً عن هدى النبي -صلى الله عليه وسلم- ثم أوصاهم قائلاً: «فَاصْبِرُوا حَتَّى تَلْقَوْنِي عَلَى الْحَوْضِ» ولا شك أن ذلك الاستئثار وتلك المنكرات لم تكن في زمن الخلافة الراشدة، إنما كانت بعد الانتقال إلى مرحلة الملك العضوض، ولا شك أيضاً أن النبي -صلى الله عليه وسلم- لم يأمر في هذا الحديث -وفي أكثر من حديث آخر- بالصبر على ملك لا شرعية له مطلقاً -وإن لم يكن له كمال الشرعية بكمال الاستقامة-.

ولأن علماء أهل السنة سلفاً وخلفاً على عدم إسقاط شرعية الحاكم بمجرد التغلب -مع تجريمهم للتغلب كوسيلة للوصول إلى الحكم-، لم يجد الكاتب لإسقاط شرعية حكام الجور إلا مثل الزمخشري المعتزلي؛ حين قرر إنهم "منسلخون عن صفات الذين هم أولو الأمر عند الله ورسوله، وأحق أسمائهم اللصوص المتغلبة"، وأسقط طاعتهم قائلاً: "كيف تلزم طاعة أمراء الجور؟".

ثم يقول كاتب "الأزمة" بعد ذلك: "فلا طاعة لسلطة ليست نابعة من اختيار الناس"، هكذا بإطلاق لا يفرق بين أصل الشرعية وكماها! ولا يفرق بين حال اختيار وحال اضطرار! فما أحسن -والله- من ترك كلمات النبي -صلى الله عليه وسلم- وإجماع الصحابة -رضي الله عنهم- وفهم فقهاء السنة قاطبة جيلاً بعد جيل، ولم يجد له سلفاً إلا رؤوس فرقة المعتزلة التي أطبقت الأمة على ذمهم وتضليلهم، وماذا يفعل بقول النبي -صلى الله عليه وسلم-: «تَوَدُّونَ الْحَقَّ الَّذِي عَلَيْنَاكُمْ، وَتَسْأَلُونَ اللَّهَ الَّذِي لَكُمْ»^(٢)، وهو صاحب دعوى جرد السنة بحثاً عن القيم السياسية في الإسلام؟!!

إن مرحلة النبوة والخلافة الراشدة كانت مرحلة كمال الشرعية، وإن الملك العضوض الذي قاد الأمة بعد ذلك أكثر من ألف عام كان خيراً فيه دخن، فكان معه أصل الشرعية، وفاته كماها، لقد كان حكماً شرعياً -في أكثره- مخففاً لأكثر مقصود الشرع -وإن لم يكن لكله-.

(١) متفق عليه: أخرجه البخاري 7052 ومسلم 1843

(٢) سبق تحريجه

ولنا مع فقه علمائنا لقضية الشرعية السياسية وقفة تالية - بإذن الله - في ورقات أخرى من هذه "الأزمات الحقيقية".

إن الكاتب الذي يغلب على الظن أنه قد اطلع على بعض ما ذكرنا من الوحي وفقهه - إن لم يكن على كله أو أكثره - لم يجد وسيلة لإثبات دعواه، وهو يعارض هذا الوحي، إلا أن تجاهله كله كأنه غير موجود، ثم بحث في كلام أهل البدع أو الكفار عما يعضد به دعواه ودعوى زملائه اليساريين والعلمانيين؛ فهل أفلت كاتب "الأزمة" بهذا التجاهل من معارضته للوحي؟

(٤) ذم ومنع الإلزام بالشرعية:

لقد استنكر الله على من يعطي الحاكمية - أي: سلطة التشريع العليا - لغيره، فأمر رسوله - صلى الله عليه وسلم - أن يقول للناس: ﴿أَفَغَيْرَ اللَّهِ أَبْتَغِي حَكْمًا وَهُوَ الَّذِي أَنْزَلَ إِلَيْكُمُ الْكِتَابَ مُفَصَّلًا﴾^(١)، وقرر أن طاعة الرسول هي هدف أصيل لبعثته ﴿وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ رَسُولٍ إِلَّا لِيُطَاعَ بِإِذْنِ اللَّهِ﴾^(٢)، ونفى الإيمان عمّن لم يحكّم الرسول في موارد النزاع ﴿فَلَا وَرَبِّكَ لَا يُؤْمِنُونَ حَتَّى يُحَكِّمُوكَ فِيمَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ﴾^(٣)، بل حكم بالشرك على من أطاع غير الله في تحليل حرام واحد؛ فقال: ﴿وَإِنْ أَطَعْتُمُوهُمْ إِنَّكُمْ لَمُشْرِكُونَ﴾^(٤)، لذلك لم يجعل للمؤمن المأمور بالرد إلى الله والرسول ﴿فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ إِنْ كُنْتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ﴾^(٥) لم يجعل بعد حكم الله خيارًا ﴿وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ وَلَا لِمُؤْمِنَةٍ إِذَا قَضَى اللَّهُ وَرَسُولُهُ أَمْرًا أَنْ يَكُونَ لَهُمُ الْخِيَرَةُ مِنْ أَمْرِهِمْ﴾^(٦).

(١) سورة الأنعام ١١٤

(٢) سورة النساء ٦٤

(٣) سورة النساء ٦٥

(٤) سورة الأنعام ١٢١

(٥) سورة النساء ٥٩

(٦) سورة الأحزاب ٣٦

ولم يحكم النبي -صلى الله عليه وسلم- وخلفاؤه الراشدون البلاد التي فتحوها إلا بشريعة الإسلام، وإن كان أكثر أهل تلك البلاد لم يكونوا مسلمين في حالات كثيرة كفارس والشام ومصر؛ لأن النبي -صلى الله عليه وسلم- حين ميز المجاهد في سبيل الله؛ قال: «مَنْ قَاتَلَ لِتَكُونَ كَلِمَةً لِلَّهِ هِيَ الْعُلْيَا فَهُوَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ»^(١).

وأجمع الصحابة مع الخليفة الراشد أبي بكر الصديق -رضي الله عنه- على قتال مَنْ منعوا الزكاة وإن كانوا مقرين بالإسلام، وبقي هذا الإجماع محفوظاً في فقهاء الأمة على وجوب قتال أي طائفة ذات شوكة ومنعة تمتنع عن شريعة من شرائع الإسلام الظاهرة المتواترة.

أما الكاتب فهو يرفض ذلك كله ويذمه؛ بدعوى "أهمية الانتقال من ثقافة الإكراه والقهر والزجر" كما يسميها -عفا الله عنه- "إلى ثقافة الإقناع والتراضي"، وكاتب: الأزمة "لا يتكلم هنا عن بلاد مفتوحة، فهو يرفض الفتوح الإسلامية -كما سيأتي بإذن الله- إنما يتكلم عن البلاد ذات الشعوب المسلمة، أو ذات الأغلبية المسلمة في شعوبها!

وذلكم التغليب لإرادة الناس؛ لأن الكاتب يرى أن الأمة "صاحبة السيادة، ومصدر الشرعية السياسية، الأمير- يعبر عن إرادتها الجمعية- وهي تطيعه بقدر ما يطيع إرادتها تلك وينفذها"، وهذا كلام مجمل واسع يشمل حقاً وباطلاً؛ فالأصل أن الأمة هي التي تولى الإمام بلا خلاف بين أهل العلم، وبالتالي هي التي تملك محاسبته وعزله، لكن هذا شيء، ومفهوم "السيادة" في الاصطلاح السياسي والقانوني المعاصر شيء آخر، بما يحمله من معاني طلاقة الإرادة البشرية للشعب وسموها على كل حال إرادة أخرى -وهو ما تبدى في آخر كلام الكاتب السابق "يعبر عن إرادتها الجمعية، وهي تطيعه بقدر ما يطيع إرادتها تلك وينفذها"، ولا يملك القارئ حين يقارن بين كلام هذا وكلام الفقيه الجويني الذي نقله مستدلاً به، لا يملك إلا أن يدرك الفارق الهائل بين الكلامين، لا من جهة سلطان الأمة في التولية والمحاسبة والعزل، ولكن من جهة كلام كاتب "الأزمة" من "إرادة الأمة" التي يُلزم الإمام بها عنده، و"شريعة الإسلام" التي يُلزم بها الإمام والأمة عند الجويني وكل علماء الإسلام.

(١) متفق عليه أخرجه البخاري ١٢٣ واللفظ له ومسلم ١٩٠٤

فقد نقل الكاتب قول الجويني: "فالمسلمون هم المخاطبون، والإمام في التزام أحكام الإسلام كواحد من الأنام، ولكنه مُستتاب في تنفيذ الأحكام"، مقررًا أنه "قد أحسن الجويني التعبير عن ذلك"، وقد تبدى لك أن ما قاله الجويني ليس هو ما قاله كاتب "الأزمة" تمامًا، وإن اشتركا في جزء من المعنى، فالجويني يتكلم عن واجب تنفيذ الأحكام الشرعية، وهنا قد يتوهم القارئ أننا قد بالغنا في تحميل كلام الكاتب ما -ربما- لم يُرده، لكنه سيقطع عليه توهمه هذا حرص الكاتب على التفريق بين "الالتزام الأخلاقي والإلزام القانوني" وهو يدرك أن "القول بإكراه الحاكم الأمة على احتكام الشرع، هو المعنى الشائع في تراث المسلمين السياسي" مع تحفظنا على ألفاظ "الإكراه والتراث السياسي" في هذا السياق الذي يحاول أن يفرق من حقيقة بشعة، وهي معارضته للوحي في وجوب الإلزام بحكم الشريعة، لكن يقرر ما يريد في كتاب "الأزمة" بوضوح من إعلان ومركزية لإرادة الأمة؛ حيث يرى "أنها لا مكره لها في الدنيا، ولا يحق لحاكم متغلب أو نخبة متسلطة إكراهها على ما يناقض إرادتها الجمعية، حتى لو كان ما يكرهها عليه حكمًا شرعيًا منصوبًا" وهذا هو الفهم الذي يعارض الكاتب به الوحي، وهو فهم أساسي تبنى عليه كثير من أفكار "الأزمة" عند كاتبها.

إننا -بكل تأكيد- لا نقلل من قيمة دعوة الناس وتأهيلهم بحمل الرسالة والشريعة، وقد أشرنا إلى هذا المعنى سابقًا في كتابنا "مبادئ السياسة الشرعية"، لكن ما تكلمنا عنه هناك شيء، وما يتكلم عنه كاتب "الأزمة" هنا شيء آخر.

إن الكاتب الذي يقرر في ذم صريح أنه "إذا سلكت السلطة التنفيذية الإسلامية سبيل الإكراه ضد السلطة التشريعية العلمانية" نعم، العلمانية التي ترفض سيادة الشريعة الإسلامية ابتداءً فإنها ستقع في تناقض شرعي وحماقة سياسية؛ فالتناقض الشرعي "كما يدعي بغير حق" أنها تهدر أغلب القيم السياسية الإسلامية حرصًا على حكم قانون تفصيلي من أحكام الشريعة "لأن لا يعتبر سيادة الشريعة" أصل القيم السياسية الإسلامية! وكأن الخلاف مع العلمانيين على مجرد حكم قانون تفصيلي، وليس على مبدأ سيادة الشرع الذي هو من أصول الدين ومعاهد الإيذان! أم أن الكاتب لم يقرأ وعيد

الله في القرآن لمن أراد تغيير حكم قانون تفصيلي واحد؛ فقال الله محذراً المسلمين: ﴿وَإِنْ أَطَعْتُمُوهُمْ إِنَّكُمْ لَمُشْرِكُونَ﴾^(١).

ودعك من ألفاظ "الحماقة السياسية، تهدم أساس النظام السياسي كله، منطلق القوة وقانون الغاب، وربما تسبب في نشوب حرب أهلية تهدم أساس التعايش الاجتماعي من أصلها، وهذا أسوأ خروج على القيم السياسية؛ حتى وإن جاء باسم الإسلام وتحت راية الشريعة"، فإنها ألفاظ تزيد من وزر صاحبها؛ حين يذم وينتقص ما أمر الله به، وما فعله الرسول -صلى الله عليه وسلم- وما أجمع عليه الصحابة المرضيون وفيهم المبشرون بالجنة، وما أجمع عليه علماء المسلمين خلفاً عن سلفاً ﴿وَمَنْ يُشَاقِقِ الرَّسُولَ مِنْ بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُ الْهُدَىٰ وَيَتَّبِعْ غَيْرَ سَبِيلِ الْمُؤْمِنِينَ نُوَلِّهِ مَا تَوَلَّىٰ وَنُصَلِّهِ جَهَنَّمَ وَسَاءَتْ مَصِيرًا﴾^(٢) فاللهم لا تجعلنا ممن يشاقق الرسول ويتبع غير سبيل المؤمنين، واحشرونا مع أهل الجنة المرضيين.

٥) دعوى حصر مسوغات الجهاد، وذم الفتوحات:

لقد زعم المؤلف "حصر الإسلام مسوغات القتال في ثلاثة أمور؛ أولها حق الدفاع عن النفس ورفع الظلم عنها، وثاني مسوغات القتال في الإسلام هو نصرة المستضعفين العاجزين عن الدفع عن أنفسهم، وثالثها ضمان حرية العبادة للجميع".

ولو كان الأمر كما ادعى؛ فلماذا أنزل الله براءة إلى المعاهدين من المشركين وأجلهم أربعة أشهر ﴿بَرَاءَةٌ مِنَ اللَّهِ وَرَسُولِهِ إِلَى الَّذِينَ عَاهَدْتُمْ مِنَ الْمُشْرِكِينَ﴾ (١) فَيَسِيحُوا فِي الْأَرْضِ أَرْبَعَةَ أَشْهُرٍ وَاعْلَمُوا أَنَّكُمْ غَيْرُ مُعْجِزِي اللَّهِ وَأَنَّ اللَّهَ مُحْزِي الْكَافِرِينَ (٢) ﴿^(٣)، ثم أمر بقتالهم بعد هذه الأشهر ﴿فَإِذَا انْسَلَخَ الْأَشْهُرُ الْحُرْمُ فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ حَيْثُ وَجَدْتُمُوهُمْ وَخُذُوهُمْ وَاحْصُرُوهُمْ وَاقْعُدُوا لَهُمْ كُلَّ مَرْصِدٍ﴾^{(٤)؟}

(١) سورة الأنعام ١٢١.

(٢) سورة النساء ١١٥.

(٣) سورة التوبة ١، ٢.

(٤) سورة التوبة ٥.

ولماذا أمر بقتال أهل الكتاب الذين هم أقرب من باقي الكفار ﴿قَاتِلُوا الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَلَا بِالْيَوْمِ الْآخِرِ وَلَا يُحَرِّمُونَ مَا حَرَّمَ اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَلَا يَدِينُونَ دِينَ الْحَقِّ مِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ﴾^(١) ثم أمر بجهاد الكفار والمنافقين - كل بما يناسبه - ﴿يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ جَاهِدِ الْكُفَّارَ وَالْمُنَافِقِينَ وَاغْلُظْ عَلَيْهِمْ﴾^(٢) وأمر أن يُبادؤوا بالقتال الأقرب فمن بعده ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا قَاتِلُوا الَّذِينَ يَلُونَكُمْ مِنَ الْكُفَّارِ﴾^(٣).

بل وفي قصة ملكة سبأ؛ الأثيرة إلى قلب كاتب "الأزمة" حين يطالب بحكم المرأة -ولهذا الموضوع محل تالٍ بإذن الله-؛ لماذا أراد سليمان ابتداءهم بالجهاد، فهدد قائلاً: ﴿أَرْجِعْ إِلَيْهِمْ فَلَنَأْتِيَنَّهُمْ بِجُنُودٍ لَا قِبَلَ لَهُمْ بِهَا وَلَنُخْرِجَنَّهُمْ مِنْهَا أَذِلَّةً وَهُمْ صَاغِرُونَ﴾^(٤).

إن كاتب "الأزمة" يُقرّ بأنه قد "بدأت الدولة بالتوسع خارج حدود المدينة المنورة في العصر النبوي" لكنه يذم هذه الفتوحات الجهادية وآثارها بنسبتها إلى الإمبراطورية "فالإمبراطوريات لا تعرف معنى الجغرافيا لأنها تتوسع باستمرار، ولا تثبت حدودها إلا حيث تقف (أو تنهزم) جيوشها، والفاتحون في الإمبراطوريات هم من يملك حق الحكم السياسي، أما الشعوب المغلوبة فإما أن وإما أن تُمنح مواطنة من الدرجة الثانية مقابل ضريبة مالية، مع المساواة إذا اعتنقت ديانة الشعب الفاتح، إن بناء الدول على أساس، قانون الفتح وأخوة العقيدة (كما كان حال الإمبراطوريات الإسلامية) لم يعد مناسباً أخلاقياً، ولا ممكناً عملياً في العصر الحديث، والأهم من كل ذلك أنه لا ينسجم مع الدلالة الإنسانية الواسعة للقيم السياسية الإسلامية.

والكاتب كالعادة يدرك أزمته، فيحاول الإفلات منها بدعوى أن "التجربة الإسلامية الأولى في المدينة على عهد النبوة؛ تجربة سابقة على العصر الإمبراطوري في التاريخ الإسلامي"، وهو خداع بائس، فلا يستطيع كاتب "الأزمة" ولا غيره الادعاء أن سنة الخلفاء الراشدين التي أمر النبي -صلى

(١) سورة التوبة ٢٩.

(٢) سورة التوبة ٧٣.

(٣) سورة التوبة ١٢٣.

(٤) سورة النمل ٣٧.

الله عليه وسلم - بلزومها^(١)؛ لأنها الامتداد الصحيح لستته - صلى الله عليه وسلم -، لا يستطيع - لا هو ولا أي مسلم يجب إسلامه - الادعاء بأنهم كانوا نموذجاً إمبراطورياً غير أخلاقياً، والعياذ بالله.

أما الادعاء بأن غزوات النبي - صلى الله عليه وسلم - كانت كلها دفاعاً، ولم يكن فيها جهاد طلب يبادئ به المسلمون الكفار، فهو جهل بالسيرة وبامثال النبي - صلى الله عليه وسلم - وصحابته - رضي الله عنهم - للأوامر الربانية السابقة التي تكلفهم بجهاد الكفار طلباً، بعد أن جاهدوهم دفاعاً بآيات أخرى سبق نزولها وقاموا - رضي الله عنهم - بحققها.

إن فقهاء المسلمين لم يختلفوا في أن الجهاد في سبيل الله يشمل كلاً من جهاد الدفع و جهاد الطلب؛ لذلك فقد خلت هذه الدعوى بانحصار الجهاد في الدفاع عن النفس وعن المستضعفين من أي نقل عن أي عالم من علماء المسلمين، وكأن علماء المسلمين قد أجمعوا على خلاف الحق في فهم شريعة الجهاد؛ حتى أتى خلوف آخر الزمان ففهموا ما لم يدل عليه القرآن ولم تكن به السنة ولم يلتزم عمله الخلفاء الراشدون والصحابة أجمعون، من المشهود لهم بالجنة والرضوان!

أما الاستدلال بآية ﴿وَلَوْلَا دَفْعُ اللَّهِ النَّاسَ بَعْضَهُمْ بِبَعْضٍ لَفُتِنَتِ صَوَامِعُ وَبِيَعٌ وَصَلَوَاتٌ وَمَسَاجِدُ يُذَكَّرُ فِيهَا اسْمُ اللَّهِ كَثِيرًا﴾^(٢) على أن ما يسميه "حرية الدين من أهم غايات الجهاد ومسوغاته؛ تحقيقاً لحرية العبادة للجميع دون قهر أو إكراه" فقد فهم كاتب "الأزمة" أن الآية تتكلم عن جهاد المسلمين بعد البعثة النبوية فقط، وليست عن شريعة الجهاد التي هي أعلى تطبيقات سنة المدافعة، والتي هي واجبة على المسلمين ليقام ذكر الله في المساجد، كما كانت واجبة على اليهود عندما كانوا هم المؤمنون المقيمين لذكر الله في بيعةهم، ثم كانت واجبة على النصارى عندما كانوا هم المؤمنون المقيمين لذكر الله في صوامعهم، وليس معنى الآية - كما ادعى بالباطل - أن الله يثنى على شرك اليهود

(١) سيأتي ذكره قريباً.

(٢) سورة الحج ٤٠.

والنصارى في معابدهم بأنه ذكر لاسم الله كثيراً؛ كيف وقد سمى الله - عز وجل - في الحديث القدسي دعوى النصارى له الولد "سباً لله"^(١)

إن ذلكم الفهم المنحرف للآية السابقة؛ يشبه فهم آية ﴿إِنَّ اللَّهَ اشْتَرَى مِنَ الْمُؤْمِنِينَ أَنْفُسَهُمْ وَأَمْوَالَهُمْ بِأَنْ لَهُمُ الْجَنَّةَ يُقَاتِلُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ فَيَقْتُلُونَ وَيُقْتَلُونَ وَعَدًا عَلَيْهِ حَقًّا فِي التَّوْرَةِ وَالْإِنْجِيلِ وَالْقُرْآنِ وَمَنْ أَوْفَى بِعَهْدِهِ مِنَ اللَّهِ فَاسْتَبْشِرُوا بِيَعْيِكُمُ الَّذِي بَايَعْتُمْ بِهِ وَذَلِكَ هُوَ الْفَوْزُ الْعَظِيمُ﴾^(٢) بأن أهل التوراة - المنحرفة - اليوم مؤمنون يقاتلون في سبيل الله بمقتضى عهده، وكذلك أهل الإنجيل - المحرف اليوم، مثل أهل القرآن اليوم! فهل إذا تقاتل المسلمون واليهود والنصارى اليوم؛ فكلهم مؤمنون يقاتلون في سبيل الله بمقتضى عهده في كتابه ﴿وَذَلِكَ هُوَ الْفَوْزُ الْعَظِيمُ﴾^(٣).

أم لا يفهم مسلم منها إلا أنها تقرير لسنة الجهاد في سبيل الله، وأنها شريعة ماضية في المؤمنين ممن قبلنا، منذ إنزال التوراة على اليهود عندما كانوا هم المؤمنين، وعند إنزال الإنجيل على النصارى عندما كانوا هم المؤمنين، وهي كذلك عند إنزال القرآن على المسلمين لأنهم منذ البعثة النبوية هم المؤمنون في الأرض؛ مصداقاً لحديث النبي - صلى الله عليه وسلم - : «وَالَّذِي نَفْسُ مُحَمَّدٍ بِيَدِهِ لَا يَسْمَعُ بِي أَحَدٌ مِنْ هَذِهِ الْأُمَّةِ يَهُودِيٌّ وَلَا نَصْرَانِيٌّ، ثُمَّ يَمُوتُ وَلَمْ يُؤْمِنْ بِالَّذِي أُرْسِلْتُ بِهِ إِلَّا كَانَ مِنْ أَصْحَابِ النَّارِ»^(٤).

بل يبلغ التحريف مداه؛ حين يدعي أن ما زعمه من حرية العبادة للجميع - مسلمين وكفار - "ليكون الدين لله خالصاً، حتى يرتفع الحرج عن ضمائر البشر، فيعبدون ربهم دون قهر أو جبر"

(١) حديث ابن عباس - رضى الله عنهما - عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: «قَالَ اللَّهُ: كَذَّبَنِي ابْنُ آدَمَ وَلَمْ يَكُنْ لَهُ ذَلِكَ، وَشَتَمَنِي وَلَمْ يَكُنْ لَهُ ذَلِكَ، فَأَمَّا تَكْذِيبُهُ إِيَّايَ فَرَعَمَ أَنِّي لَا أَقْدِرُ أَنْ أُعِيدَهُ كَمَا كَانَ، وَأَمَّا شَتْمُهُ إِيَّايَ فَقَوْلُهُ لِي وَلَدٌ، فَسُبْحَانِي أَنْ أَتَّخِذَ صَاحِبَةً أَوْ وَلَدًا» أخرجه البخاري ٤٤٨٢ ومن حديث أبي هريرة كذلك عند البخاري ٤٩٧٥ والنسائي في الكبرى ٦/٢٠٧٧.

(٢) سورة التوبة ١١١.

(٣) سورة التوبة ١١١.

(٤) صحيح: أخرجه مسلم ١٥٣ وأحمد ٨٣٢٠ من حديث أبي هريرة - رضى الله عنه - وسعيد بن منصور ١٠٨٤ والطيالسي ٥١١ والنسائي في الكبرى ١٠/١٢٧ من حديث أبي موسى الأشعري - رضى الله عنه -.

مستدلاً بقوله - تعالى - ﴿وَقَاتِلُوهُمْ حَتَّى لَا تَكُونَ فِتْنَةٌ وَيَكُونَ الدِّينُ لِلَّهِ﴾^(١) ﴿وَقَاتِلُوهُمْ حَتَّى لَا تَكُونَ فِتْنَةٌ وَيَكُونَ الدِّينُ كُلُّهُ لِلَّهِ﴾^(٢) فهل أديان الكفار المحرفة هي من دين الله، وإقامتها - والعياذ بالله - تجعل الدين كله لله؟ سبحانك هذا بهتان عظيم!

إن إعطاء الناس الحرية في عقائدهم الدينية وما اتصل بها في خاصة شأن أصحابها من أنواع الكفار الذين تؤخذ منهم الجزية، إنه أمر لم يختلف فيه أحد من أهل العلم بشريعة الإسلام، لكن دعوى أن الكفار يقيمون ذكر الله الذي يحبه - عز وجل -، وأن أديانهم الباطلة التي تابعوا عليها شياطين الجن والإنس تجعل الدين كله لله؛ هي دعاوي منحرفة ومحرفة لآيات الله عن مواضعها، بل ومضادة لكلمات الله ﴿إِنَّ الدِّينَ عِنْدَ اللَّهِ الْإِسْلَامُ﴾^(٣) ﴿وَمَنْ يَبْتَغِ غَيْرَ الْإِسْلَامِ دِينًا فَلَنْ يُقْبَلَ مِنْهُ وَهُوَ فِي الْآخِرَةِ مِنَ الْخَاسِرِينَ﴾^(٤) وكلمات رسوله الصادق المصدوق - صلى الله عليه وسلم - «مَنْ قَاتَلَ لِتَكُونَ كَلِمَةُ اللَّهِ هِيَ الْعُلْيَا فَهُوَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ»^(٥) وإجماع الصحابة مع الخلفاء الراشدين على قتال "مَنْ فَرَّقَ بَيْنَ الصَّلَاةِ وَالزَّكَاةِ" في حروب الردة التي كان الجهاد فيها لـ ﴿يَكُونَ الدِّينُ كُلُّهُ لِلَّهِ﴾^(٦) كما أراد الله، وكما بلغ الرسول - صلى الله عليه وسلم -، وكما فهم الصحابة المبشرون بالجنة - رضي الله عنهم -.

إن الفتوح الإسلامية قد بدأت في دولة النبوة واستمرت في فترة الخلافة الراشدة؛ والتي مثلت الجهاد في سبيل الله في صورة التطبيق النموذجي للإسلام، ذلكم التطبيق الذي نصّ الوحي على معياريين عند اختلاف الناس؛ في قول النبي - صلى الله عليه وسلم - : «فَإِنَّهُ مَنْ يَعِشْ مِنْكُمْ فَسَيَرَى

(١) سورة البقرة ١٩٣

(٢) سورة الأنفال ٣٩

(٣) سورة آل عمران ١٩

(٤) سورة آل عمران ٨٥

(٥) سبق تخريجه

(٦) سورة الأنفال ٣٩

اختلفاً كثيراً، فأياً كنتم ومحدثات الأمور؛ فإنها ضلالة، فمن أدرك ذلك منكم فعليه بسنتي وسنة الخلفاء الراشدين من بعدي، عضوا عليها بالنواجذ^(١).

وكتب "الأزمة" يدرك أن هؤلاء القدوة - أي: النبي - صلى الله عليه وسلم - والصحابة مع خلفائهم الراشدين - رضي الله عنهم - هم من بدأوا ما أسماه "انفجار الدعوة الإسلامية بالفتوحات" ولكنه يرى "انهيار منظومة القيم السياسية الإسلامية يرجع سببه إلى الفتوح العسكرية الإسلامية، رأي له وجهته" وإن كان "لا يكفي وحده تفسيراً لانهيار الخلافة الراشدة وضمور القيم السياسية الإسلامية" لكنه - في ادعاء الكاتب - "يضيف المعنى على الاختيار الصعب الذي واجه المسلمين الأوائل" وأدى إلى "ترجيح الامتداد على العمق، بالتوسع الإمبراطوري ولو على حساب القيم السياسية الإسلامية" هكذا يصف كاتب "الأزمة" فتوح الصحابة - رضي الله عنهم - في زمن الخلافة الراشدة، ولولا بقية من حياء الإيمان؛ لأدخل الكاتب في نص كلامه هذا ذكر فتوح النبي - صلى الله عليه وسلم -، ولو صدق حياؤه وانضبط فهمه؛ لما تكلم عن من - رضي الله عنهم - وشهد لكثير منهم بالجنة هذا الكلام المسيء.

إن الكاتب يستنتج ما يضاد به أمر الوحي، ويعارض به بلاغ وعمل الرسول - صلى الله عليه وسلم -، ويعترض به على فهم الخلفاء الراشدين المهديين وإجماع الصحابة المرضيين، فيقرر "نتيجتين؛ أولاهما استحالة الجمع بين الدولة الحرة والروح الإمبراطورية في العصور القديمة لأسباب أخلاقية وهيكلية عديدة، وثانيتهما أن أي أمة قديمة اختارت سبيل التوسع العسكري في الخارج آنذاك فقدت قيم الحرية السياسية في الداخل"، فأى بشري عند الكاتب وأشباهه في قول الصادق المصدوق - صلى الله عليه وسلم -
: «إِنَّ اللَّهَ زَوَى لِي الْأَرْضَ، فَرَأَيْتُ مَشَارِقَهَا وَمَغَارِبَهَا، وَإِنَّ أُمَّتِي سَيَبْلُغُ مَلِكُهَا مَا زُوِيَ لِي مِنْهَا»^(٢).

(١) صحيح: أخرجه الترمذي ٢٩٠٦ وأبو داود ٤٦٠٧ وابن ماجه ٤٢ وغيرهم من حديث العرباض بن سارية - رضي الله عنه -.

(٢) صحيح: أخرجه مسلم ٢٨٨٩ واللفظ له وابن أبي شيبة ٣٢٣٥٢ وأحمد ٢٢٤٥٢ من حديث ثوبان - رضي الله عنه -.

قال الله -تعالى- : ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا هَلْ أَدُلُّكُمْ عَلَىٰ تِجَارَةٍ تُنَجِّيْكُمْ مِنْ عَذَابٍ أَلِيمٍ (١٠) تُوْمِنُونَ بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ وَتُجَاهِدُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ بِأَمْوَالِكُمْ وَأَنْفُسِكُمْ ذَلِكَ خَيْرٌ لَكُمْ إِنْ كُنْتُمْ تَعْلَمُونَ (١١) يَغْفِرُ لَكُمْ ذُنُوبَكُمْ وَيُدْخِلْكُمْ جَنَّاتٍ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ وَمَسَاكِنَ طَيِّبَةً فِي جَنَّاتٍ عَدْنٍ ذَلِكَ الْفَوْزُ الْعَظِيمُ (١٢) وَأُخْرَىٰ تُحِبُّونَهَا نَصْرٌ مِنَ اللَّهِ وَفَتْحٌ قَرِيبٌ وَبَشْرُ الْمُؤْمِنِينَ (١٣)﴾^(١) فيا لبشرى المؤمنين، رغم أنف المعارضين!

٦) ذم التفريق بين المسلم والكافر، من الجزية إلى الحكم

فكاتب "الأزمة" يقرر من مقدمته "ضرورة انتقال الثقافة الإسلامية من منطق الإمبراطورية القديمة" والتي يذمها؛ وهي تشمل عنده -كما سبق في ذمه للفتوح- دولة الخلفاء الراشدين، بل هي في الحقيقة -التي لا يجرؤ أن يصرح بها- تشمل دولة النبي -صلى الله عليه وسلم-، أما البديل الذي سيحل أزمة الأمة المسلمة -في نظر الكاتب- فهو "إلى منطق الدولة العقارية المعاصرة" أي: التي أنتجها الغرب كما بينا سابقاً -وسنزيد ذلك بياناً بإذن الله- في هذه "الأزمات الحقيقية".

والمقدمة السابقة أصل القضايا كثيرة؛ من أهمها -كما يرى الكاتب- ما نص عليه بقوله مفسراً كلامه: "بما يعنيه ذلك من مساواة بين المواطنين -مسلمين وغير مسلمين- في الحقوق والواجبات" بهذا الإطلاق الذي يعلله بما هو أشنع قائلًا: "فمن التناقض الأخلاقي والمنطقي أن يدعو المسلم إلى دولة العدل والحرية، وهو يحرم مخالفه في المعتقد -ممن تجمعهم به أرحام الدم واللسان والتاريخ والجغرافيا- من التمتع بثمارها في هذا المضمار" ثم يحاول أن يلبس كلامه ثوب الشريعة بادعائه أن أي تفريق بين المسلم والكافر هو "تفريق مناقض لمنطوق القرآن، وهو يضع المسلم في معارضة أخلاقية لا تليق به ولا برسالته؛ لأنها تجعله ضحية للظلم ومسوغاً له في الوقت ذاته!".

ويؤكد "أن العقد الاجتماعي الذي انبنت عليه الإمبراطوريات الإسلامية -شأنها شأن كل الإمبراطوريات- هو قانون الفتح وأخوة المعتقد" وهذا مذموم عنده، أما النموذج المطلوب فهو "قانون المساواة بين مواطنين أحرار، كما هو الحال في الديمقراطيات المعاصرة" وهو نموذج سام عنده،

(١) سورة الصف الآيات من ١٠-١٣.

حتى إنه يمدحه في سياق المقارنة بينه وبين دول الخلافة الإسلامية - بدءاً من الراشدة وحتى العثمانية -
قائلاً: "وما أعظم الفرق بين الإمبراطوريات والدول"! وما أعظم الفرق حقاً بين دولة إسلامية تعيش
تحت سيادة الشريعة وبين دولة علمانية تعيش على منابذة الشريعة!

إن كاتب "الأزمة" يذم شريعة الجزية التي أمر بها القرآن ﴿حَتَّى يُعْطُوا الْجِزْيَةَ عَنْ يَدٍ وَهُمْ
صَاغِرُونَ﴾^(١)؛ فيقول متباكياً: "الفاتحون في الإمبراطوريات هم من يملك حق الحكم السياسي، أما
الشعوب المغلوبة فإما أن .. وإما أن تُمنح مواطنة من الدرجة الثانية مقابل ضريبة مالية، مع فتح الباب
لها للمساواة إذا اعتنقت ديانة الشعب الفاتح" فهل أمر الله - سبحانه وتعالى - شريعة إمبراطورية ظالمة
- تعالى الله عما يقول الجاهلون علواً كبيراً -؟

أما الدليل القاطع على عدم فرضية شريعة الجزية على الكفار في حكم دولة الإسلام - عند
الكاتب - فهو أن النبي - صلى الله عليه وسلم - لم يأخذ الجزية من يهود المدينة؛ الذين أجلاهم النبي -
صلى الله عليه وسلم - من المدينة قبل أن تُشرع الجزية!

لكن الكاتب يقرر أن "هذا تفسير غير دقيق من الناحية التاريخية" ليس لأن تشريع الجزية كان
قبل إجلائهم، ولكن لأن هناك يهوداً كانوا في المدينة عند وفاة النبي - صلى الله عليه وسلم -، وقد
"توفي رسول الله - صلى الله عليه وسلم - ودرعه مرهونة عند يهودي بثلاثين صاعاً من شعير"^(٢)، أما
طريقة الاستدلال فهي أن "ليس من دليل على أن هذا الرجل ولا غيره من اليهود دفعوا الجزية قط"
مع أنه من المقرر عند العلماء، بل وعند العقلاء؛ أن عدم العلم ليس علماً بالعدم، فكيف إذا كان هناك
علم آخر ينطق بالمسكوت عنه هنا؟ وهذه واحدة.

ثم ذكر الكاتب أن "لما بدأت الدولة بالتوسع خارج حدود المدينة المنورة في العصر النبوي"
والكاتب يرى أن الإمبراطوريات المدمومة فقط هي التي تتوسع، لا الدول الجغرافية الممدوحة - أي:
عنده -! "انضم إليها نصارى نجران ومجوس هجر، وقد ضمن النبي - صلى الله عليه وسلم - لنصارى

(١) سورة التوبة ٢٩

(٢) متفق عليه: أخرجه البخاري ٢٩١٦ واللفظ له ومسلم ١٦٠٣ من حديث عائشة - رضى الله عنها -

نجران ومجوس هجر حرية الديانة والمشاركة في المجتمع دون تقييد، كما ضمن ذلك ليهود المدينة من قبل "أي: دون جزية؛ لأن يهود المدينة كانوا قبل تشريع الجزية، لكنه -أي الكاتب نفسه- يفاجئنا بعد ثلاث صفحات فقط في كتابه؛ بأن "لم يكن عمر أخذها من المجوس، حتى شهد عبد الرحمن بن عوف أن رسول الله -صلى الله عليه وسلم- أخذها من مجوس هجر"^(١) فهل كان العهد مع نصارى نجران ومجوس هجر على شريعة الجزية؟ كما يدل عليه حديث أخذها من مجوس هجر، إذ أن أخذها من نصارى نجران أظهر وأولى؛ لأن آية الجزية كانت تنص على أهل الكتاب، ولهذا كان الصحابة يأخذون الجزية بعدها من أهل الكتاب بلا توقف في الأمر، وإنما توقف عمر في غير أهل الكتاب كالمجوس، هل يُعاملون معاملة أهل الكتاب في تأمينهم مقابل الجزية أم لا؟ ثم قبلها منهم بعد إبلاغه بحديث مجوس هجر؛ وهذه ثانية تدل على أن الجزية شريعة مفروضة لتأمين الكفار الذين يعيشون في بلاد المسلمين تحت حكم شريعة الإسلام.

وثالثة بديعة، وهي استدلاله بما رُوي عن الخليفة الراشد عمر بن الخطاب -رضي الله عنه- من أنه اتفق مع نصارى تغلب الذين لم يقبلوا أن يدفعوا مالا باسم الجزية، أن يدفعوا ضعف ما يدفع المسلمون زكاة لأموالهم مقابل العهد الذي يأمنون به تحت حكم شريعة الإسلام، حيث يرى الكاتب -الذي يدعي أن الفتح سلوك إمبراطوري، وأن الجزية في ضريبة المواطنة من الدرجة الثانية بحقوق منقوصة- أن عمر بن الخطاب -رضي الله عنه- "تعامل مع الجزية باعتبارها ضريبة سياسية لا تشريعاً جامداً، وحقاً للدولة -مقابل إعفاء بعض مواطنيها من الخدمة العسكرية- لا واجباً عليها".

والرواية تبطل كل هذه الدعاوي؛ من وجوه:

أولها: لماذا أصرّ أن يأخذ منهم مالا مقابل الأمان، باسم الجزية أو باسم الصدقة، ولم يقبلهم مواطنين كالمسلمين، كما يريد الكاتب؟

(١) صحيح: أخرجه البخاري ٣١٥٦ و٣١٥٧ وأبو داود ٤٠٤٣ والترمذي ١٥٨٦

ثانيها: هل العبرة بالحقيقة أم بالاسم فإذا كان عمر بن الخطاب -رضي الله عنه- قد أخذ الحقيقة وزيادة، مقابل تغيير الاسم؛ فهل يكون هكذا قد أخذ الجزية، أم أسقطها وسوّى بين المواطنين مسلمين وكفار، كما يريد الكاتب؟

ثالثها: لو كانت دعوى الكاتب هي ما فهمه الخليفة الراشد عمر بن الخطاب -رضي الله عنه- من أن الجزية ليست شريعة مختصة بالكفار في بلاد المسلمين، وإنما هي مجرد حق للدولة مقابل إعفاء بعض المواطنين من الخدمة العسكرية، فهل وجد أحدًا من الخلفاء أو العلماء أو حتى من عوالم المسلمين يقول بأن المسلم يمكن أن يدفع الجزية مقابل عدم الخدمة العسكرية -باعتبار ذلك حقًا عامًا للدولة على كل مواطنيها بلا تفریق بين مسلم وغيره-؟ فلازم دعواه في تفسير الجزية لازم باطل ظاهر البطلان، وهو يستلزم بطلان دعواه في تفسيرها، وبالقطع فإن الخلفاء الراشدين -رضي الله عنهم- لا يمكن ادعاء أن هذا كان فهمهم، مع دلالة ما يرويه هو نفسه -وهو الأقل- على نسبة هذا الفهم لهم -رضي الله عنهم-.

وهذه الاستدلالات القائمة على الهوى لا على أسس الاستدلال العلمي والشرعي الصحيحة، يحرف الكاتب شريعة الجزية الثابتة في الوحي كتابًا وسنةً والتي أجمع عليها الصحابة والخلفاء الراشدون، وبالتالي من بعدهم من علماء الأمة مفسرين ومحدثين وفقهاء وأصوليين، حتى جاء من يتدع في أواخر الزمان ويعارض الوحي، ويلوي عنقه ليتوافق مدعنا مع قوانين دولة الجغرافيا الغربية المعاصرة!

ولإن توهم متوهم أن كاتب "الأزمة" مشكلته في تعظيمه للحديث حيث احتج بحديث في البخاري، وإن فاته التوفيق في الاستدلال به، فوصل إلى معنى معارض للوحي، لكن مع تعظيم الوحي والحرص على الاستمداد منه بحيث لا يستدعي هذا التشنيع لصنيعه، لأن توهم متوهم ذلك؛ فإنه سيجد الكاتب يحتال ليرد معنى حديث آخر في البخاري أيضًا، وهو حديث: «لا يُقتل مسلم بكافر».

أما إن تساءلت عن الاعتراضات التي أبداها؛ ليخالف حديثاً في صحيح البخاري، وعلى معناه كما يقرر هو نفسه "جمهور الفقهاء" منهم "ثلاثة من أئمة المذاهب الفقهية، هم مالك والشافعي وأحمد" فسنجد أننا أما اعتراض أصلي مفرد في منهج كاتب "الأزمة" وثلاثة اعتراضات بشبهات يحاول فيها إلباس الشرعية لكلامه.

فالاعتراض الحقيقي الذي صدر الكاتب به كلامه؛ فهو دعواه "أن أسوأ جوانب التمييز والتحيز في فقهننا السياسي الموروث، هو ما ذهب إليه جمهور الفقهاء في التمييز في أهم حق إنساني، وهو حق الحياة، فقصوا بعدم تكافؤ الدماء بين المسلم وغير المسلم" وهو امتداد لما يدعيه من وجوب المساواة بين المسلم والكافر في الحقوق والواجبات باعتبار التساوي في "المواطنة الجغرافية" التي يحترمها سادة الغربيون، وهو لا يبالي في سبيل تقرير تفاصيل ذلك أن يخالف صريح الوحي سواء أحصل إجماع على المعنى الذي يخالفه - كما في الجزية التي سبق الكلام عنها، والولايات العامة التي سيأتي الكلام عنها بإذن الله - أم كان فيه خلاف شرعي بين الفقهاء - كمسألتنا هذه - فهو لا يرجح ترجيحاً فقهياً أصولياً علمياً، يطلب به تحرير مقصود الشرع - إذ يرى أنه لا يجوز إلزام الناس بالشرع، إذ لم يرغبوا في ذلك -، لكنه يستخدم من خلاف الفقهاء ما يظن انه يؤسس به مبدأه في المساواة، وهو المبدأ الذي لم يختلفوا في رفضه، فاعتراضه الحقيقي ساقط؛ لمعارضته لمحكمات الوحي وإجماع علماء المسلمين الذين باقى الأمة تبع لهم.

أما ما ادعاه من اعتراضات شرعية؛ فأولها: دعواه ان عدم قتل المسلم بالكافر "مناقضة صريحة لنصوص قرآنية محكمة؛ تقضي بأن ﴿النَّفْسَ بِالنَّفْسِ﴾^(١) وتدعو إلى (القصاص في القتلى) وتقف إلى جانب (مَنْ قُتِلَ مَظْلُومًا) بعموم لا استثناء فيه ولا التواء".

وكلامه المذكور مثل "مناقضة صريحة لنصوص قرآنية محكمة بعموم لا استثناء فيه" هو كلام إعلامي ليس له من العلمية نصيب، فإن هذه العمومات -ككثير من عمومات القرآن- تخصصها السنة، بل هي مخصصة بلا خلاف بين العلماء بمن فيهم فقهاء الأحناف، إنما يختلفون في دخول الحالة

محل النزاع في التخصيص؛ لذلك عندما ينقل الكاتب كلام الجصاص الحنفي نجده بنفس مختلف، إذ يكون غاية قوله: "سائر ما قدمنا من ظواهر الآية يوجب قتل المسلم بالذمي على ما بينا، إذ لم يفرق شيء منها بين المسلم والذمي" فهي ظواهر لم يترجح عند الأحناف تخصيصها بقتل المسلم للكافر، وترجح عند جماهير الفقهاء سلفاً وخلفاً تخصيصها بحديث البخاري^(١) في عدم قتل المسلم بالكافر؛ فالمقصود إن دعاوي الكاتب ليست ترجيحاً علمياً، لا يستطيع الكاتب أن يلتزم هذه الطريقة في الاستدلال، وإلا فآيات المواريث عامة وقد خصصتها السنة فأخرجت من اختلف دينهم وأخرجت القتال؛ فلا يرث كافر مسلم، ولا يرث قاتل من قتله، وآية السرقة عامة في القطع بكل سرقة، وقد خصصتها السنة فأخرجت من سرق أقل من ربع دينار ذهبي، ومثل هذه العمومات المخصصة بالسنة كثير مما يعرفه أهل العلم وطلبته، فهل يمكن أن يقول فيها الكاتب أو غيره ممن يحدو حدوه: لا أقبل هذه التخصيصات، فإنها مناقضة صريحة لنصوص قرآنية محكمة بعموم لا استثناء فيه ولا التواء؟ أم يكون هذا هو عين الجهل والتواء ومناقضة الوحي بغير علم؟

أما ثاني ما ادعاه من اعتراضات شرعية فهو أضعف بكثير مما ساقه أولاً؛ إذ يدعي "أن هذا التمييز في حق الحياة مخالفة أيضاً لصريح الوعيد النبوي لمن قتل أهل العهد من غير المسلمين «مَنْ قَتَلَ مُعَاهِدًا لَمْ يَرَحْ رَائِحَةَ الْجَنَّةِ، وَإِنَّ رِيحَهَا لَيُوجَدُ مِنْ مَسِيرَةِ أَرْبَعِينَ عَامًا» وهذا مساواة بين المسلم وغير المسلم في جريمة القتل العمد، لا ازدواج فيها ولا مثنوية" مع أن غاية ما في الحديث وجوب حفظ العهد وحرمة قتل المعاهد، وهذا كله واضح لا خلاف عليه، أما إيجاب قتل من قتل معاهداً فليس في الحديث من قريب ولا بعيد، ومن لا يميز بين التجريم وبين تعيين العقوبة؛ فاغسل يديك منه، ولا تضيع وقتك في مناقشته، فلا "صريح" ولا "مساواة" لا ازدواج فيها ولا مثنوية، وإلا فقد ورد مثل هذا الوعيد في المتبرجات "لا يدخلن الجنة ولا يجدن ريحها، وإن ريحها ليوجد من مسيرة كذا وكذا"

(١) من حديث أبي جحيفة قال: "قُلْتُ لِعَلِيِّ بْنِ أَبِي طَالِبٍ: هَلْ عِنْدَكُمْ كِتَابٌ؟ قَالَ: لَا، إِلَّا كِتَابُ اللَّهِ، أَوْ فَهْمٌ أُعْطِيَهِ رَجُلٌ مُسْلِمٌ، أَوْ مَا فِي هَذِهِ الصَّحِيفَةِ. قَالَ: قُلْتُ: فَمَا فِي هَذِهِ الصَّحِيفَةِ؟ قَالَ: الْعُقْلُ، وَفَكَأُكَ الْأَسِيرِ، وَلَا يُقْتَلُ مُسْلِمٌ بِكَافِرٍ" البخاري ١١١ وابن الجارود ٨٥٧.

فيا تُرى ما عقوبة المترجمة عند كاتب "الأزمة"؟ أم أن التبرج من الحريات التي لا إلزام فيها عنده كما هو في "الديمقراطيات المعاصرة" التي يتغنى بها؟

وثالث ما ادعاه من اعتراضات شرعية، فهو تأويل أبي جعفر الطحاوي -رحمه الله- لحديث عدم قتل المسلم بالكافر؛ إذ قرر أن نص "الحديث كاملاً هو: «لَا يُقْتَلُ مُسْلِمٌ بِكَافِرٍ وَلَا يُقْتَلُ ذُو عَهْدٍ فِي عَهْدِهِ» ومعناه أن الكافر المحارب إذا قتله مسلم، أو قتله معاهد غير مسلم فإنه لا يؤخذ به ثأراً ولا قصاصاً" وهو معنى محتمل من اللفظ بلا شك، لكنه ليس المعنى الوحيد الذي يمكن أن يدل عليه هذا السياق، فيحتمل أن يكون معناه أن المسلم إذا قتل كافراً فإنه لا يقتل به حتى لو قتل معاهداً في عهده، فسواء كان قتله مشروعاً أو ممنوعاً، فإنه لا يقتل بكافر لانتفاء التكافؤ بين دمائهما.

فليس في الأمر ما ادعاه كاتب "الأزمة" من "عموم حديث ملتبس السياق، وهو استشهاد في غير محله، أولئك الفقهاء اقتطعوا الحديث من سياقه؛ فأساءوا فهمه جراء ذلك" بل هناك احتمالان في عطف "المعاهد" فإما ما أن يكون معطوفاً على "المسلم" القاتل، أو يكون معطوفاً على "الكافر" المقتول، ومع بُعد أن يراد عدم مشروعية قتل المسلم بالكافر المحارب، لاشتتار ذلك في زمن النبوة واستحالة أن يسبق إلى وهم أحد، ومع عدم دخول الكافر الحربي تحت أحكام الإسلام، فالأقرب - والله أعلم - ما ذهب إليه جمهور العلماء من أن الحديث يمنع من قتل المسلم بالكافر عموماً؛ حتى لو كان الكافر معاهداً داخلاً مع المسلم تحت أحكام الإسلام، وإن كان قتل الكافر غير المعاهد الأصل فيه المشروعية، وقتل الكافر المعاهد الأصل فيه عدم المشروعية، لكن يعاقب المسلم على جريمته هذه بما دون القتل، مما يردع غيره مثل صنيعه.

ومعنى التكافؤ الذي لا يكون القصاص إلا به، ليس مختصاً عند الفقهاء بعدم قتل المسلم بالكافر، بل هو معنى ينظرون من خلاله إلى اعتبارات وتعريفات شرعية، لا تقلل من جريمة القتل، لكن تجريم القتل شيء وتحديد عقوبة معينة على ذلك شيء آخر.

ومن أراد مطالعة ذلك المعنى والمناقشات والاستدلالات الواردة فيه، فعليه بكتب الفقه، والله الهادي إلى سواء السبيل.

ولإن توهم متوهم أن كاتب "الأزمة: إنما يختار من كلام أهل العلم، فلا تخرج خياراته عن الخيارات التي سبق اعتبارها عند علماء الأمة؛ فإنه سيجد الكاتب يخالف في اشتراط الإسلام في الحاكم "رغم إطباق فقهاء الماضي على القول به" كما يحكي الحقيقة، ويلمز كل الفقهاء بأنهم "فقهاء الماضي".
فها هو كاتب "الأزمة" يحكي الإجماع الذي يضرب به عرض الحائط قائلاً: "لقد أجمع فقهاء الماضي على منع غير المسلم من تقلد منصب رأس الدولة، قال ابن المنذر: "أجمع كل من يحفظ عنه من أهل العلم أن الكافر لا ولاية له على مسلم بحال" وقال القاضي عياض: "أجمع العلماء على أن الإمامة لا تتعدد لكافر"، هذا الإجماع الفقهي في التراث السياسي الإسلامي".

ثم يردده بدعوى "أنه ليس مبنياً على نص من الوحي الإسلامي" فهل هذا منهج علمي في تناول قضايا الشريعة؟

إننا مضطرون هنا قبل مناقشة أوهام كاتب "الأزمة" وأهوائه، أن نذكر القراء الكرام بحجية الإجماع، فإن الله قد توعد قائلاً - سبحانه - : ﴿وَمَنْ يُشَاقِقِ الرَّسُولَ مِنْ بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُ الْهُدَىٰ وَيَتَّبِعْ غَيْرَ سَبِيلِ الْمُؤْمِنِينَ نُوَلِّهِ مَا تَوَلَّىٰ وَنُصَلِّهِ جَهَنَّمَ وَسَاءَتْ مَصِيرًا﴾^(١) فجعل سبيل المؤمنين هي سبيل الرسول - صلى الله عليه وسلم - وللحق المتين قطعاً، وبهذه الآية استدل الإمام الشافعي ومن وافقه على حجية الإجماع، كما أن النبي - صلى الله عليه وسلم - قد وعد بأن: «لا تزال طائفة من أمتي ظاهرين على الحق»^(٢) فيبقى في الأمة من يظهر الحق - ولو قل - إلى آخر الزمان، وإذا حصل الإجماع فإن الطائفة الظاهرة على الحق فيمن أجمع، فتعميم أنه الحق قطعاً، وبهذا الحديث استدل الإمام النووي - في شرحه على صحيح مسلم - على حجية الإجماع؛ فالإجماع حجة قررها علماء الفقه والأصول في كتبهم، لا تعارض بمثل تلكم العبارات المرسلة بلا أساس، والتي يفارق أصحابها سبيل المؤمنين بصفوف من البدع - وربما بما هو أشد -.

(١) سورة النساء ١١٥

(٢) صحيح: أخرجه مسلم ١٩٢٠ من حديث ثوبان - رضى الله عنه - وأخرجه البخاري ٧٣١١ من حديث المغيرة

بن شعبة - رضى الله عنه - بنحوه

وعلى طريقة الكاتب، ما مشكلة مرزا غلام أحمد القادياني، الذي ادعى النبوة بعد رسول الله - صلى الله عليه وسلم - وتبعته فرقة على ذلك - تُسمى القاديانية، ويسمون أنفسهم الأحمديّة - إن الإجماع على أن لا نبي بعد رسول الله محمد - صلى الله عليه وسلم - لا يستند عند القادياني على نص؛ فأية (ولكنه رسول الله وخاتم النبيين) يدعي القادياني أن معناها عدم مجيء نبي بعده - صلى الله عليه وسلم - إلا بخاتمته، وهو - أي: أحمد القادياني - قد جاء بخاتمته - صلى الله عليه وسلم -، وهكذا تصل الأهواء بأهلها، حين لا يحكمهم ضابط من علم له أصوله وقواعده، فهل يقبل كاتب "الأزمة" هذا الكفر؟ وهل يرفض النتيجة ويقبل المقدمة التي تفتح بابها؟ أم أن دين الله لو ترك فهم هكذا لصار ألعوبة بيد كل صاحب هوى، والعياذ بالله؟

وكما سبق، هناك اعتراض حقيقي للكاتب، وآخر يشوش به على الاستدلال الشرعي، فأما الحقيقي، فدعواه أن "من مظاهر السقف الفقهي الواطئ، والتناقض الأخلاقي الذي يحول دون خروج الحضارة الإسلامية من أزمتها الدستورية، تقييد حق المواطنين غير المسلمين، خصوصاً حق الترشح لرئاسة الدولة" بكل هذه الألفاظ الفجة والمسيئة التي لا ينجل كاتب "الأزمة" أن يوجهها إلى كل علماء المسلمين وباقي الأمة الذين تابعوهم فيما أجمعوا عليه طوال أكثر من ألف عام، لأنهم لم يوافقوا منطلق دولة الجغرافيا الغربية المعاصرة في عدم التفريق بين المواطنين على أساس الدين.

ودعك من بكائيه الكاذبة في قوله: "فلا يزال عدد من دساتير الدول الإسلامية - وخصوصاً الدول العربية - يشترط أن يكون رأس الدولة مسلماً" فهو يعلم - كالجَميع - أن هذه الدول ترفض سيادة الشريعة الإسلامية أصلاً، وتعاقب مَنْ يدعو يكون رأس الدولة مسلماً، وتعاقب مَنْ يدعو إلى الشريعة لأنه يدعو إلى قلب نظام الحكم! فلا شريعة هنا، ولا إجماع فقهاء، إنها علمانية عميلة للغرب تحرس الاستبداد وتحارب الهوية في الأعم الأغلب.

أما تشويشه على الاستدلال الشرعي، فدعواه أن الآية "التي كثيراً ما يستشهد بها القائلون بهذا الرأي استشهداً متعسفاً: ﴿وَلَنْ يَجْعَلَ اللَّهُ لِلْكَافِرِينَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ سَبِيلاً﴾^(١) لا صلة لها بالموضوع؛ إذ

هي تنتمي إلى الخطاب القدري لا إلى الخطاب الشرعي، وكثرة استدلال فقهاء السياسة الشرعية بها على هذا الموضوع دليل على انعدام الدليل النصي الواضح فيه "فحاصل كلامه أن خبر عن قدر، لا أمر بشرع، فهل يصلح فهمه هذا حقاً؟

أولاً: لا شك أن لفظ الآية خبري وليس إنشائيًا، وهذا أمر لا يختلف عليه أهل اللسان العربي. ثانيًا: ولا شك أن اللفظ الخبري يأتي مرادًا به الخبر، ويأتي مرادًا به الإنشاء أيضًا، وهذا الأمر كذلك لا يختلف عليه أهل اللسان العربي، لذلك كان قولنا عند ذكر رسول الله: -صلى الله عليه وسلم- فهذه "الصلاة والسلام" لفظها خبري ومعناها إنشائي طلبي لأنها دعاء، وقل مثل ذلك عند تسميت العاطس بقول: "يرحمك الله"، وأشبه ذلك في لغة العرب وفي الوحي أكثر من أن يحصر.

ثالثًا: يبقى الكلام في معنى الآية، لننظر في الأقرب إلى مقصود الله من كلامه؛ ولنعرف من الأولى بأوصاف "التعسف في الاستدلال"، إن العلماء قد فهموا هذه الجملة من القرآن في ظل آيات قرآنية كثيرة تكلمت عن طغيان الكفار في الأرض وظلمهم للمؤمنين -كما في سورة البروج وسورة يس مثلًا- وفي ظل الأحاديث النبوية التي ذكرت إيذاء بعض الأقوام لأنبيائهم؛ حتى قال الله -عز وجل- لبني إسرائيل: ﴿فَفَرِّقًا كَذَّبْتُمْ وَفَرِّقًا تَقْتُلُونَ﴾^(١)، ثم قد تعرض كثير من المؤمنين في هذه الأمة لتسلط الكفار وأذاهم، وحسبك بواقعنا المعاصر لترى للكافرين ألف سبيل على المؤمنين، لهذا لم يترجح عند علمائنا أن الآية خبر عن قدر؛ فإن القدر لا يتخلف، فرجحوا أن الآية أمر بشرع يجب على المؤمنين، ثم قد يقوم به المؤمنون، وقد يقصرون في القيام به، وهذا فهم راجح، كما لا يخفى.

أما دعوى كاتب "الأزمة" أن الآية خبر عن قدر، فهي دعوى ستضطره لاعتساف كل ما ذكرنا من قرائن الوحي والواقع، ليقرر معنى محتملاً لا يُسلم به، في محاولة بهلوانية للقفز على إجماع يُسلم بثبوتها، ولا يُسلم لحكمها.

إن الكاتب حين يزعم أن منع الكافر من الولاية العامة على المسلمين "إنما هو رأي مبني على مصلحة للمسلمين في عصر الإمبراطوريات" وبالتالي "فليس من معايير إسلامية الدولة أن يكون رأسها مسلماً، وإنما أن تُسأس طبقاً لقيم الإسلام السياسية" والتي يمكن أن تقوم الدولة عليها دون أن تلتزم بأحكام الشريعة، كما سبق، بل إنه يحكم على ذلك المنع الذي دلّ عليه الوحي وأجمع عليه علماء الإسلام قرناً بعد قرن بأنه "تحكُّم لا ينسجم مع مفهوم العدل الإسلامي؛ الذي يشمل المسلم وغير المسلم على حد السواء، كما أنه لا ينسجم مع الدولة العقارية المعاصرة؛ التي يتأسس عقدها الاجتماعي على أساس المواطنة والجغرافيا" لأنها "ليست دولة فتوح ينقسم مواطنوها إلى فاتح منتصر ومغلوب خاضع، كما كان الحال في الماضي الإمبراطوري" والذي يشمل دولة الخلفاء الراشدين - رضي الله عنهم - عند الكاتب الذي يقرر أنه "أما إمبراطوريات الفتوح التالية فليست نموذجاً صالحاً لبناء الدولة المعاصرة على منوالها" وأن معركة التحرر من الفقه الإمبراطوري الموروث لم تكتمل بعد، ومن دون ذلك لن يكون طريق المستقبل أمام أمتنا سالكاً" لأنه مستقبل لا يرى في دولة الخلفاء الراشدين نموذجاً صالحاً، ويدعي بالكذب أنه أولى بفهم نموذج الدولة النبوية من شهد لهم النبي - صلى الله عليه وسلم - نفسه أنهم من أهل الجنة وأنهم خير أمة وأن سنتهم من سنته؛ فهل نترك الوحي والإجماع لدعاوي كاتب "الأزمة"؟ وهل نذم ما جعله الله لنا نموذجاً لنلتفت للنموذج الغربي المعاصر؟ وهل معركة الأمة نحو الحرية والشريعة والهوية هي ضد الفقه الموروث وليست ضد الاستبداد العلماني في الداخل وداعمه الغربي في الخارج؟ أم إنها أزمات حقيقية عند الكاتب، بعضها فوق بعض؟

أما ادعاء كاتب "الأزمة" أن دولته أقرب إلى دولة المدينة النبوية؛ فهو ادعاء - كالعادة - لا يسعفه دليل، فدولة النبي - صلى الله عليه وسلم - قامت على أساس رابطة العقيدة، واتسعت بالفتوح، وأخذت الجزية من الكفار، وكان امتدادها النموذجي دولة الخلفاء الراشدين، أما قصر الولاية الكاملة على من هاجر، فليست إعلاء للجغرافيا كما يدعي؛ إذ أن عدم نصرته من لم يهاجر ليست عامة بدليل

الآية نفسها ﴿وَإِنْ اسْتَنْصَرُواكُمْ فِي الدِّينِ فَعَلَيْكُمْ النَّصْرُ إِلَّا عَلَى قَوْمٍ بَيْنَكُمْ وَبَيْنَهُمْ مِيثَاقٌ﴾^(١) بل هي من الاتزان بين حق كل من الفرد والمجموع من جهة، ومن مراعاة الممكن من جهة أخرى.

إن كاتب "الأزمة" يعذر "فقهاء الماضي بضعف التطور الفكري والسياسي للبشرية في عصرهم" في استمرار لخط الإساءة والتعالي مع خط الجهل والهوى، فيا ترى كيف سيكون حاله في المستقبل إذا طور الغربيون دولتهم؟ هل سيغير موازينه ومفاهيمه جرياً خلفهم؟ بل ماذا سيفعل لو عاش حتى يدرك المستقبل الأبعد في آخر الزمان مع عيسى -عليه السلام- الذي لن يقبل الجزية من كافر، ولن يقبل إلا الإسلام؟ هل سيكون معه ويدوس "الأزمة" بكل مخالفتها للوحي؟ أم سيظل متمسكاً "بالأزمة" مهما احتوت على معارضة للوحي؟

(٧) ذم تشريعات الرِّق:

يقرر الكاتب "أن أصل الاسترقاق ابتداء هو الأسر في الحرب" وهو كلام صحيح في أحكام الابتداء، لكن لا بد أن نذكر بجواره أن من كانوا رقيقاً أصلاً؛ كان رقبهم يستمر وينتقل بالبيع والشراء، وبالتالي فكان لدينا في الإسلام من قد يسترقون في الجهاد، ومن يباعون ويشترى ممن هم على الرق بأيدي المسلمين والكفار، وبالتبع من يولدون في الرق بطبيعة الحال.

لكن الكاتب كان حريصاً على ذكر الأسر لسبب آخر؛ وهو ما يدعيه من أنه "قد قال الله تعالى في أسرى الحرب: ﴿فَإِمَّا مَنَّا بَعْدُ وَإِمَّا فِدَاءً﴾"^(٢) فهذه الآية صريحة في النص على خيارين اثنين فقط للتعامل مع أسير الحرب؛ وهي المنّ والفداء، ولم يفتح النص القرآني الباب هنا لخيار الاسترقاق" وهذا الحصر في الفهم بعيد عن العلم، بعيد عن الوحي، ألم يقرأ كاتب "الأزمة" عتاب الله لنبيه -صلى الله عليه وسلم- لما أخذ الفداء في أسرى بدر، وأن الأولى كان قتل هؤلاء لشدة إجرامهم وأصالة عداوتهم للإسلام ﴿مَا كَانَ لِنَبِيِّ أَنْ يَكُونَ لَهُ أُسْرَى حَتَّى يُنْخَنَ فِي الْأَرْضِ تُرِيدُونَ عَرَضَ الدُّنْيَا وَاللَّهُ يُرِيدُ الْآخِرَةَ وَاللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ﴾ (٦٧) لَوْلَا كِتَابٌ مِنَ اللَّهِ سَبَقَ لَمَسَّكُمْ فِيمَا أَخَذْتُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ (٦٨) فَكُلُوا مِمَّا غَنِمْتُمْ

(١) سورة الأنفال ٧٢

(٢) سورة محمد ٤

حَالًا طَيِّبًا وَاتَّقُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ ﴿٦٩﴾^(١)؟ فهناك إذن خيار القتل أيضًا، غير المن والفداء، فلا حصر.

وهل يمكن أن يكون الكاتب الذي يفتخر بدعوى جمع القيم السياسية من نصوص القرآن والسنة، قد فاتته كل الأحاديث التي فيها استرقاق بعض أسرى الجهاد -كنساء وأطفال بني قريظة مثلاً-؟ أم أن سنة النبي -صلى الله عليه وسلم- ليست عنده من الوحي الذي يُضم إلى القرآن لمعرفة تفاصيل الأحكام الشرعية؟ وهل يا ترى يعفيه تجاهل كل ذلك الوحي الذي يعارضه من حقيقة معارضته للوحي؟ أم أن يستسهل خرق إجماعات الأمة على محكمات الشريعة؟

ثم يدعي الكاتب اكتشافًا خطيرًا حين يزعم أن "النص الإسلامي جعل قضية الرّق مرحلة مؤقتة، حينما وضع حرية الرقيق في يده من خلال نظام المكاتبه الذي يضمن نهاية الرق في جيل واحد" مستدلًا بآية: ﴿وَالَّذِينَ يَبْتَغُونَ الْكِتَابَ مِمَّا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ فَكَاتِبُوهُمْ إِنْ عَلِمْتُمْ فِيهِمْ خَيْرًا﴾^(٢) مدعيًا أن "القرآن الكريم ألزم مَلَّك العبيد بالمكاتبه في أمر صريح لا لبس فيه" ومستئنسًا باختيار ابن حزم الظاهري أن الأمر في الآية للوجوب، وناقلاً هجومه اللادع على جماهير الفقهاء، وحاكمًا -أي: الكاتب -على فقهاء المذاهب الأربعة من الحنفية والمالكية والشافعية والحنابلة بالتميع، قائلًا: "انظر كيف ميّع الفقهاء الأمر، فقالوا إن الأمر بالمكاتبه ليس للوجود".

وقبل أن نناقش بعض التفاصيل الهامة في كلامه، دعونا نتأمل في اكتشافه الخطير الذي عرضه من خلال فهمه للقرآن.

ألا يحق لنا أن نتساءل: لماذا لم ينتهي الرّق في الجيل الأول من الإسلام، وهو خير قرن، وقد عاش من بينهم الرسول -صلى الله عليه وسلم- أعوامًا ثم أكمل المسيرة خلفاؤه الراشدون وجموع الصحابة المرضيون -رضي الله عنهم جميعا-، واستمر الخير والصلاح غالبًا على الأمة في القرون

(١) سورة الأنفال ٦٧-٦٨

(٢) سورة النور ٣٣

المفضلة الأولى؛ مصداقاً لحديث النبي -صلى الله عليه وسلم- : «خَيْرُ النَّاسِ قَرْنِي، ثُمَّ الَّذِينَ يَلُونَهُمْ، ثُمَّ الَّذِينَ يَلُونَهُمْ»^(١)؟

إن الكاتب -كالعادة- يعرف مقدار المجازفة في كلامه، ويتوهم أنه يرد على ذلك التساؤل البديهي بحصول "الملك العضوض" فالتاريخ ليس حجة على الوحي، بل الوحي هو حجة على التاريخ" وهذه كلمة حق أريد بها باطل، فإننا لا نتكلم عن تاريخ حكام قد تكون لهم مظالمهم التي أنكرها الصالحون جيلاً بعد جيل، ولا تاريخ جماعات من العصاة أو الجهلة الغافلين، إنما نتكلم عن عموم الأمة بعلمائها وعبادها وفقهائها ومجاهديها وزهادها من جيل الصحابة، فهؤلاء جميعاً أقروا وجود الرقيق وورثتهم لأبنائهم من الصحابة والتابعين، ولا يبطل هذا الإشكال إلا بإشكال أسوأ، وهو أن يدعي الكاتب أن كل هؤلاء كانوا ظالمين متعددين لأمر القرآن، أو جاهليين بإلزامه، ولا أظلم ولا أجهل ممن يدعي ذلك! أو أن يدعي أن الرقيق قد أحبوا الرق فلم يطلبوا المكاتبه للتحرر أصلاً؛ فلذلك بقى الرق بأيدي الصالحين جيلاً بعد جيل، ولا يوجد أشد حمقاً ممن يدعي ذلك! فيبقى السؤال المفحم: لماذا لم تنته شرعية الرق كما انتهت شرعية الخمر -مثلاً-؟

وتأمل آخر في تلك الأحكام المتفرقة المتعلقة بالرقيق، وهي مثبتة في آيات وأحاديث كثيرة، وتتنزل في مسائل وأبواب متفرقة، وهي أحكام لم يدع أحد أنها منسوخة؛ فهل كانت كلها أحكاماً لذلك الجيل الواحد الذي اكتشفه كاتب "الأزمة"؟ أم أن هناك ما لم يفهمه الكاتب، أو فهمه لكنه يرفضه ويعارضه بهوى مستحكم؟

أما إذا أُرنا أن نناقش بعض التفاصيل الهامة في كلامه السابق؛ فستكون كما يلي:

أولاً: هناك قيد نصت عليه الآية، وتكلم عنه المفسرون والفقهاء، فيمن يجابون ممن يريدون المكاتبه، وهو قيد: ﴿إِنْ عَلِمْتُمْ فِيهِمْ خَيْرًا﴾^(٢) فليس كل رقيق يجاب لطلبه في المكاتبه بمقتضى هذا القيد؛ ولذلك تجاوز كاتب "الأزمة" التعليق على هذا القيد طوال استدلاله بالآية؛ لأنه لا يخدم نظرية

(١) متفق عليه: أخرجه البخاري ٢٦٥٢ ومسلم ٢٥٣٣

(٢) سورة النور ٣٣

العتق العام لكل الرقيق في جيل واحد، وهذا يكشف مستوى الأمانة العلمية لصاحب "الأزمة" في العرض والمناقشة.

ثانيًا: لقد صرف الفقهاء كلهم - عدا ابن حزم الظاهري - الأمر في الآية عن الوجوب بقرائن؛ منها أن المسلم لا يؤمر بإخراج مَنْ ملكه دون سبب آخر، بعد إخراجه ما وجب عليه من الزكاة، بالإضافة لوجود الرقيق حتى وفاة النبي - صلى الله عليه وسلم -، مع عدم إلزام الصحابة بمكاتبة مَنْ يملكون، وهذه الأوامر المصروفة عند الوجوب ليست قليلة في خطاب الوحي بقرائن شرعية صحيحة، ولا أظن أن الكاتب يجهل هذه الحقيقة العلمية، لكنه يتجاهلها في سياق حماسته للنموذج الغربي المعاصر الذي يروج له كتابه، بل إنني أجزم أن الكاتب لا يلتزم وجوب كثير من هذه الأوامر - ولعل القارئ يذكر صنيعة مع آيات الحكم بما أنزل الله، على سبيل المثال، وهي الصريحة المحكمة حقًا في وجوب الإلزام بحكم الشريعة -.

ثالثًا: إن ابن حزم الذي سُرَّ الكاتب بشذوذه عن جماهير الفقهاء، وبإساءته لهم - غفر الله له -، هو نفسه لم يتبنَّ نظرية تحرير كل الرقيق في جيل واحد؛ لأن نصيبه من العلم والفقهاء يحول بينه وبين هذه المجازفة، ففي الحقيقة إن كاتب "الأزمة" يكرر فرق الإجماعات العلمية، ويعارض أدلة الوحي المتكاثرة بإطلاقات موهمة، كدعواه "أن تقييد حرية الإنسان تعطيل إمكان وجوده ومغزاه، وتجريده من مسؤوليته التي خلقه الله لها" وهذا كلام مجمل يحمل حقًا وباطلاً - ليس موضوعنا تفصيله الآن -.

رابعًا: استدلاله بأمر عمر بن الخطاب لأنس بن مالك - رضي الله عنهما - بإجابة عبده سيرين إلى المكاتب، وأن ذلك يدل على الوجوب، استدلال غير مُسلم به، فهل يدعي كاتب "الأزمة" أن أنس بن مالك - رضي الله عنه - كان جاهلاً بحكم الوجوب؟ أو كان رافضاً أن يمثل له حتى أمره عمر - رضي الله عنه - به؟ وهل يدعي الكاتب أن كل إلزامات ومعاتبات عمر لغيره من أكابر الصحابة - رضي الله عنهم أجمعين - يستدل بها على الوجوب؟ بالقطع لا؛ فلا مفرّ من استيفاء البحث قبل تقرير الحكم المُدعى، وإن استشهد عمر - رضي الله عنه - بعد خلافة طويلة - بلغت عشرة أعوام - مع عدم إعتاق أكثر الرقيق الذين كانوا بأيدي الصحابة وغيرهم في ظل خلافته الراشدة، إن ذلك في دلالته

على عدم اختيار عمر للوجوب أقوى من تلك الحادثة الفردية التي يحمّلها كاتب الأزمة " أكثر ما تحتمل، بل لا تحتمل إذا ضُمَّت إلى مجموع سيرة الخليفة الراشد والصحابه -رضي الله عنهم- .

لكننا لا بد أن نقرر قبل ترك هذه المسألة؛ ما قرره العلماء والفقهاء قبلنا، من حثّ الشرع على العتق، وحرصه على تحرير الرقيق بدرجة كبيرة، وأن التعامل مع الرق كان وسيبقى محكومًا بواقعية الشريعة؛ التي هي أرقى من كل مثالية مُدعاة بغير حق ومن غير أهل الحق -ولهذه القاعدة نظائر كثيرة في شريعة أحكم الحاكمين- .

وستبقى معارضة الوحي جريمة، مهما حاول البعض إلباسها أثواب العقل والعدل والعصر، وستبقى معارضة الوحي شاهدة ببطلان كل الادعاءات المعارضة، وسيبقى الوحي حجة الله الهادية إلى آخر الزمان، مهما حاول البعض تحريفه؛ إن بحسن قصد، أو بسوء قصد، فالحق لا يبطله شيء .

٨) ذم التفريق بين الرجل والمرأة في ولاية الحكم:

وهنا يمارس كاتب "الأزمة" عكس ما كان يمارسه في ادعاءاته السابقة؛ فهو عندما يذكر حديث: «لَنْ يُفْلِحَ قَوْمٌ وَلَوْ أَمْرَهُمْ امْرَأَةٌ»^(١) لا يتكلم عن أقوى صيغ العموم -التي ذكرها سابقًا- وهي النكرة في سياق النفي "لن يفلح قوم" ولا "امرأة"، ولا يتكلم عن تأكيد النهي بصيغة نفي الفلاح، ولا يتكلم عن فقه الخلفاء الراشدين -رضي الله عنهم- في هذه المسألة، ولا يذكر لك من الذين فهموا من هذا الحديث سلفًا وخلفًا منع النساء من "الإمامة العظمى" وما يكون في حكمها من الولايات العامة، وهم كل العلماء الذين اعتبرتهم الأمة لأكثر من ألف عام -إلا أن يكون قد شدّ فيها شاذّ-، إنه لا يتكلم هنا عن صراحة اللفظ وعمومه الذي يمنع الالتفاف عليه، ولا عن إحكام دلالته بلا مشنوية؛ فعن أي شيء يتكلم يا ترى؟

إنه ينظر هنا في قرينة السياق في سبب الورود؛ ليقدر أن "هذا الحديث من العام الذي أريد به الخصوص؛ فالعبرة فيه بخصوص السبب لا بعموم اللفظ، بمعنى أنه وصف لحال فارس لما جاء الخبر بتمزق دولتهم وتولية نبلائهم بنت الملك أمرهم، وليس حكمًا شرعيًا عامًا" وهذا التقرير إنما هو

(١) صحيح أخرجه البخاري ٤٤٢٥ والنسائي ٣٠ / ١٠ والترمذي ٢٢٦٢

دعوى تحتاج إلى دليل؛ إذ أن الكثير من الآيات لها سبب نزول والأحاديث لها أسباب ورود، فهل مجرد وجود السبب كافٍ في قصر الحكم الذي ورد بلفظ عام على سبب نزوله أو وروده؟ أم أن ذلك معناه تعطيل كل تلك الألفاظ العامة؟

إن العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب؛ كما يقرر جماهير أهل العلم، ولا أظن أن الكاتب يخالفهم في هذا الأصل، كما أنهم لا يختلفون أن هناك ألفاظاً عامة تأتي في الوحي والمراد بها الخصوص، لكن هذا لما كان خلاف الأصل؛ فإنه لا يُصار إليه إلا بدليل يصرف اللفظ عن أن يكون على ظاهره من العموم؛ فما دليل هذا التأويل؟

سبق غير مرة في هذه "الأزمات الحقيقية" إيراد كلام الكاتب؛ يبين أن الدليل الذي يسيطر عليه في الحقيقة هو "دولة الجغرافيا الغربية الديمقراطية المعاصر" التي قد استأسر لنموذجها كاتب "الأزمة"، ولا شك أن الكاتب الذكي يشعر بتهمته كلما أوغل في الابتعاد عن الوحي ومعارضته وبالغ في الاقتراب من النموذج الغربي المعاصر؛ فماذا يفعل ليدفع عن نفسه هذه التهمة المسقطة لكلامه؟

إن خير وسيلة للدفاع هي الهجوم - كما يتوهم -، وإن المبادرة باتهام علماء الأمة عبر أكثر من ألف عام بتهمة كاذبة من جنس تهمته الحقيقية - كما فعل هنا -، إن ذلك كله يحاول به الكاتب تبرئة نفسه مقدماً، ويتهم علماء الإسلام بأنهم لم يكونوا يصدرون عن دليل شرعي حين "قالوا بحرمان المرأة من المناصب العامة - خصوصاً منصب الإمامة - إنما هو انعكاس لرؤية "الجماعة التأويلية" في سياق زمني ومكاني اتسم بالاستئثار لأعباء الموارث الاجتماعية السابقة على الإسلام" وهكذا يُتهم علماء المسلمين جيلاً بعد جيل بأنهم كانوا مستأسرين لجاهلية ما قبل الإسلام القديمة - والعياذ بالله -، ولا يُتهم كاتب "الأزمة" بأنه مستأسر لجاهلية الغرب المعاصرة! في موقف لا يملك فيه اللسان إلا أن يردد قول الشاعر: يا حياء "ما لهم لا يستحون؟"

أما الشبهة التي يتوهم الكاتب أنها دليhle القاطع؛ فهو احتجاجه بذكر القرآن لملكة سبأ، وعدم إنكار ذلك مع حكايته، فيكون إقراراً بمشروعية تولي المرأة للملك، بل يلبس ثوب أصول الفقه فيقول: "ولو كانت إمارة المرأة حراماً - كما يقول جمهور الفقهاء الأقدمين - لاستنكرها القرآن الكريم

في سياق استنكاره شركهم، ولو قلنا إن إمارة المرأة حرام - كما قالوا - لكان سكون القرآن عن هذا الأمر من تأخير البيان عن وقته، وهو أمر مستحيل شرعاً، باتفاق علماء الأصول " فهل هذا التنزيل لقواعد الأصول تنزيل صحيح - كما يدعي -؟

إن من المقرر في أصول الفقه أن شرع من قبلنا شرع لنا ما لم يرد في شرعنا ما يخالفه - وهذا عند من يقولون بهذا الدليل المختلف فيه لدى علماء الأصول -، وقد جاء في شرعنا ما يخالفه وهو الحديث السابق «لَنْ يُفْلِحَ قَوْمٌ وَلَوْ أَمَرَهُمْ امْرَأَةٌ»^(١) لأن العلماء لم يشترطوا أبداً أن يأتي ما يخالفه في نفس سياق الكلام، بل هذه دعوى - من الكاتب - لا قائل بها من أهل العلم، ثم إن الممتنع عند العلماء هو تأخير البيان عن وقت الحاجة، ودعوى الكاتب أن هذه الحاجة ملازمة لكل حكاية لشرع من قبلنا يردّها عدم أفراد هذا في كل سياقات سلك الحكايات مع وجود ما يخالفها في سياق آخر من الوحي " وعليه " فتلفيقات كاتب "الأزمة" الأصولية ساقطة باتفاق علماء الأصول.

وأما كل الحكايات التي يذكرها من السيرة؛ فغايتها أن تدل على أدوار - لم يختلف عليها أحد - للنساء، وكلها قاصرة جداً عن تلك الدعوى العريضة أن " في السنة السياسية العملية ما يزكي المشاركة الكاملة للمرأة في الشأن العام دون قيد أو شرط " فلا فيها مشاركة كاملة في الشأن العام ولا فيها دون قيد أو شرط، ولا فيها قواعد أصول الفقه في الاستدلال، بل فيها مجرد الادعاءات الواسعة التي لا تثبت بها حجة في محل النزاع وهو مشروعية تولى النساء للولايات العامة.

ثم إن ههنا تساؤلاً هاماً؛ هل استحضر كاتب "الأزمة" قبل أن يصف أمتنا المسلمة بعلمائها وصالحيتها - بأنها من " الأنظمة الاجتماعية الجائرة - التي تميز بين الرجل والمرأة في الأهلية السياسية - " أحكام الشريعة في منظومتها كلها؟ هل استحضر أن المرأة إن تزوجت؛ فإنه يزوجه وليها الرجل

لحديث « لا نكاح إلا بولي^(١)»، ثم تكون القوامة عليها لزوجها الرجل للآية: ﴿الرِّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ بِمَا فَضَّلَ اللَّهُ بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ وَبِمَا أَنْفَقُوا مِنْ أَمْوَالِهِمْ﴾^(٢)؟ وهل هذه الأحكام التي تجعل المرأة تحت ولاية الرجل إذا اجتمعت معه في بيت واحد، تجعل المرأة خارج البيت ذات ولاية عامة على مجموع الرجال، بما يشمل من له الولاية عليها في البيت؟ ألم يكن علماءنا أوفقه في الشريعة وأكثر قراءة لمعانيها ومقاصدها من أتباع الغربيين والمتغربين؟

ألم يقرأ كاتب "الأزمة" حديث الخليفة الراشد عمر بن الخطاب -رضي الله عنه- : "كنا في الجاهلية لا نعد النساء شيئاً، فلما جاء الإسلام رأينا أن هن علينا حقوقاً، من غير أن ندخلهن في أمورنا"^(٣) ليضع فهمه هذا الذي يحكيه عن نفسه وعن باقي الصحابة -رضي الله عنهم أجمعين- بجوار باقي الحكايات التي نقلها عنه وعن غيره؟ أم أنه قرأه وتجاهله لقوة دلالاته على ضد فكرته البائسة المعارضة للوحي؟

وإذا كان كاتب "الأزمة" يدعي أن للمرأة أن تكون حاكماً، فهو يرى أن لها أن تتولى كل الولايات العامة، ومن ضمنها القضاء بلا شك؛ فهل تصور الكاتب أن تكون المرأة قاضية في حقوق لا تصلح فيه هذه المرأة وحدها شاهداً يعتد به للحكم فيها، وهل يرى أنها لا تصلح وحدها شاهدة لكنها تصلح وحدها قاضية -في تناقض لا مخرج منه-؟ أم أنه سيعارض الوحي الذي نطق بأن ﴿فَإِنْ لَمْ يَكُونَا رَجُلَيْنِ فَرَجُلٌ وَامْرَأَتَانِ مِمَّنْ تَرْضَوْنَ مِنَ الشُّهَدَاءِ أَنْ تَضِلَّ إِحْدَاهُمَا فَتُذَكَّرَ إِحْدَاهُمَا الْأُخْرَى﴾^(٤) في استكمال لمسيرة معارضة الوحي بسبب الاستئثار للنموذج الغربي المعاصر؟

(١) صحيح: أخرجه أبو داود ٢٠٨٥ والترمذي ١١٠١ وابن ماجه ١٨٨١ وغيرهم من حديث أبي موسى -رضي

الله عنه -

(٢) سورة النساء ٣٤

(٣) متفق عليه أخرجه البخاري ٤٩١٣ ومسلم ١٤٧٩ من حديث ابن عباس -رضي الله عنهما -

(٤) سورة البقرة ٢٨٢

إن كاتب "الأزمة" حين يصف بحث هذه المسألة بأنها من "الجدال الشائع في الفكر السلفي اليوم" هو في الحقيقة يمدح ولا يذم - وإن لم يُرد ذلك-، فإن كل كلام الفقهاء والعلماء لأكثر من ألف عام في منع المرأة من الولايات العامة، مع السماح لها بأدوار نافعة عامة - كالإفتاء والرواية والتعليم والنصح-، سيدخل هنا في الفكر السلفي الذي يتكلم عنه الكاتب، إن فقه أمة الإسلام وعلمها النابع من الوحي، وإن كره المستأسرون للجاهلية الغربية المعاصرة.

أما دعواه بأن "ظواهر القرآن في قصة ملكة سبأ أقوى دليلاً من الأخذ بحديث آحاد مروى بالمعنى، مما يعني احتمال تغيير الراوي لدلالته من الخصوص إلى العموم" فهذا كله خارج علم أصول الفقه بل وخارج كل علوم الشريعة، واحتمالاً سوء فهمه أكثر بكثير من كل الاحتمالات التي يدعيها بلا برهان، وإنما هي محاولات بائسة للخروج من مأزق معارضة الوحي، فمن يا ترى الأولى بقول كاتب "الأزمة" الذي ختم به هذه المسألة عن "تعميم خاطئ، وتحكم في غير محله؛ لأن لا يسنده الدليل من الوحي الإسلامي"؟

٩) رفع السياسة إلى مصاف الاعتقاد:

إذا نقلنا عن كاتب "الأزمة" فيما سبق دعواه "أن البدع السياسية لا تقل شأنًا عن بدع الاعتقاد، كما تشهد به عبرة أربعة عشر قرنًا من تاريخ الإسلام" والله - عز وجل - يقول: ﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يَغْفِرُ أَنْ يُشْرَكَ بِهِ وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَلِكَ لِمَنْ يَشَاءُ﴾^(١) مفرقًا بين الشرك الذي هو أشنع البدع الاعتقادية، وبين ما دونه من الذنوب -كبيرها وصغيرها-، فكل ذنب قد يُغفر لصاحبه مهما كبر، ما لم يصل إلى الشرك بالله.

ولا يعترض على ما سبق بأن كثيرًا من البدع الاعتقادية لم يكفر أصحابها، فإن ذلك ليس مبررًا للكثير من البدع الاعتقادية من الشرك، لكن ذلك من باب إعداء المسلم، والتماس التأويلات له صيانة لإسلامه وتوحيده، وتغليب الإسلام وحسن الظن بالمسلم على ما يصاد ذلك، مع الحكم على كثير من مقالات البدع الاعتقادية بأنها -في حقيقتها- كفر بالله؛ فهذه واحدة.

(١) سورة النساء ٤٩

وثانية؛ هي أنه لا يتكلم عن بدع سياسية معينة ويقارنها بدعة اعتقادية معينة، بل يقرر قاعدة عامة يتكلم فيها عن جنس البدع السياسية مقارنة بجنس البدع الاعتقادية، وبهذا الإطلاق يصح الاستدلال بما ذكرنا على أن جنس البدع الاعتقادية في ميزان الوحي أغلظ وأخطر من غيرها مما يشمل جنس البدع السياسية، وتتضح مخالفة كاتب "الأزمة" لميزان الوحي المنطوق به، وهو الخط المتكرر في كتابه، للأسف.

وثالثة؛ دعواه "أن الملك هو أول بدعة في دين الإسلام" مع أن بدعة الخوارج التي ذمها رسول الله -صلى الله عليه وسلم- وأمر بقتال أصحابها، كانوا قبل بدعة الملك العضوض، فإن الخوارج ظهوروا في آخر الخلافة الراشدة، وقاتلهم الخليفة الراشد علي بن أبي طالب -رضي الله عنه-، ثم إن المصالحة على الملك -مراعاة للضرورة، وتقديماً للمصالح المقدمة شرعاً- قد مدحها النبي -صلى الله عليه وسلم- بقوله: «ابني هذا سيّدٌ، ولعلّ الله أن يُصلِحَ به بينَ فِئتينِ مِنَ المُسلمينَ»^(١) فهل يكون الشر الذي امتدح الوحي من يتحمّله لأجل ما هو أولى منه؛ هل يكون أسوأ وأكبر من البدع الاعتقادية؟ إن الاستئثار للغرب في تقديم السياسي على الديني هو الذي ورط كاتب "الأزمة" في هذه المعارضة الفجة لصريح الوحي لفظاً ومعنى، فهل يراجع نفسه قبل أن يلقي الله باعتراضاته هذه؟ أتمنى ذلك.

ويبقى الله ما كتبت يداه

وما من كاتب إلا سيفنى

ما يسرك في القيامة أن تراه

فلا تكتب يداك اليوم إلا

(١) سبق تخريجه

الأزمة الثالثة

البناء على الأوهام ... طريق التيه

إذ لم يكن الاستئثار للغرب في هذه المرحلة من تاريخ أمتنا أمرًا مستغربًا؛ نظرًا للتسلط الغربي على العالم منذ عصر نهضتهم الحديثة، فإن ثمرات هذا الاستئثار هي الجديرة بالتأمل حقًا، وواحدة من النواتج الخطيرة لهذا الاستئثار هي البناء على الأوهام، ليس لأن المستأسر غيبي، فقد يكون ذكيًا، لكن الاستئثار لمعانٍ ليست من الحق يجعل المستأسر يقبل الوهم ليكون البديل الذي تقوم عليه تلك المعاني.

ثم تأتي مرحلة الترويج للأوهام؛ حين تأتي في طيات أبحاث مليئة بالنقول والأسماء، ومتخمة بالمراجع متعددة اللغات، مع عبارات مفعمة بالثقة لا تسمح للقارئ بالشك في مصداقية ما يقرأ، لتمر الأوهام إلى عقول القراء، وتساهم في مزيد من البعد عن الحقائق.

إن تمييز تلك الأوهام المبنوثة في كتاب "الأزمة" يُعين القارئ على تقدير ما يقبله وما يردّه من الكتاب، خاصة والكتاب يعالج قضية ذات بُعدين أحدهما شرعي والآخر واقعي، وهي قضية متصلة بمصير الأمة في لحظات فارقة من تاريخها المعاصر.

(١) وهم المصالحة مع كل البشر:

وهو وهم تمتزج فيه فكرتان:

إحدهما: الشعور باتهام النفس -جريًا وراء اتهام الغرب لأمتنا المسلمة-.

والأخرى: التحليق في الأمنيات، المتخيلة التي لم تجد لها رصيّدًا في حياة البشرية، وليست مؤهلة

لهذا الوجود.

فيتنتج ذلك الوهم استهداف الكتاب -في دعوى الكاتب- "إلى مجتمعات مسلمة متصالحة مع

ذاتها ومع بقية البشرية".

بل يكرر هذا الهدف ويزيد في تأكيد قيمته؛ قائلاً: "إن المصالحة مع الذات ومع بقية البشرية أصبحت أمراً حتمياً للمسلمين ولبقية البشر، ولا انفكاك بين الظاهرتين في الزمن الحاضر، فبقدر ما يتصالح المسلمون مع العالم سيعينهم ذلك على حل الأزمة الدستورية في حضارتهم، وعلى التغلب على جوانب قصورهم الذاتية، وبقدر ما يعين الآخرون المسلمين على حل أزمتهم الدستورية، ويكفون عن التشبث بمواريتهم الاستعمارية في العالم الإسلامي، سيكون ذلك عوناً للمسلمين على التصالح مع بقية البشرية".

وكاتب "الأزمة" يعرف -كغيره من المسلمين- أن المسلمين ليسوا هم من يهاجم العالم ويثير في أرجائه الحروب العالمية المروعة، فلماذا يتهم أمتنا ويريد منها أن تصالح العالم -كل العالم- في ظاهر كلامه السابق؟

إن الجواب بسيط، وقد تكفل هو نفسه بالإجابة عنه؛ إذ أنه يريد منا مزيداً من الإعجاب بالنموذج السياسي الغربي! ومزيداً من الحرص على الوصول إليه! تحت زعم أن ذلك النموذج مطابق للقيم السياسية الإسلامية! فيدعي أنه "يستلزم تفعيل القيم السياسية الإسلامية في الزمن الحاضر تصالح المسلمين مع بقية البشرية، والتحرر من هواجس الخصوصية المفرطة التي تحرمهم من التفاعل مع الخبرة السياسية الإنسانية، والتطور السياسي الإنساني الذي أصبح يخدم تفعيل القيم السياسية الإسلامية".

وحتى لا يسبق إلى وهم القارئ الذي يحسن الظن بكاتب "الأزمة" أنه يقصد تطور الآليات والوسائل والنظم الإدارية والإجرائية، التي يمكننا -بلا شك- أن نستفيد منها في تفاصيل البناء التنفيذي للدولة الإسلامية المنشودة، حتى لا يسبق هذا الوهم؛ نجد الكاتب يكمل كلامه بما يبينه؛ فيضيف قائلاً: "كما يستلزم هذا التفعيل انتقال العقل الفقهي الإسلامي من سياق التاريخ الإمبراطوري الذي كانت الدولة فيه تتأسس على قاعدة المشاركة في العقيدة الواحدة، إلى سياق الدولة العقارية المعاصرة التي يتأسس عقدها الاجتماعي على الوحدة الجغرافية" فالفقه الإسلامي الذي يعتمد على الوحي -وليس على الإمبراطورية كما يدعي- هو المطلوب تغييره، ليتجاوز مفهوم تأسيس

الدولة على العقيدة - كمثل دولة النبوة أو الخلافة الراشدة أو ما بعدها-، وليستسلم لمفاهيم دولة الجغرافيا المعاصرة؛ فهل هذا هو التصالح المطلوب مع الشريعة-؟!

واستكمالاً لأوهام التماهي مع الغرب؛ فهو ينتظر من الغرب أن يعيننا على هذه المصالحة الخيالية البائسة، فيزعم -كما سبق- أنه "بقدر ما يعين الآخرون المسلمين على حلّ أزمته الدستورية، ويكفون عن التثبث بمواريتهم الاستعمارية في العالم الإسلامي، سيكون ذلك عوناً للمسلمين على التصالح مع بقية البشر"، وحتى لا يملّ القارئ من التكرار فإننا نحيله على ما جاء في عنصر "في انتظار الغرب" من "الأزمة الأولى: الاستئثار للغرب.. الأزمات فهي تبين بعض ما يبني على هذه الأوهام، بالإضافة إلى المذكور هنا.

إن كاتب "الأزمة" يسطر أوهامه تلك في زمن يرى فيه مأساة فلسطين التي صنعها ويرعاها الغرب في قلب أمتنا، كما أنه لم ينس عشية الجزائر السوداء -فضلاً عما قبلها وبعدها- والتي نالت دعماً ورعاية من الغرب، وبالتأكيد هو يذكر التدخلات المتكررة في الصومال، كما أنه لا يستطيع أن يتجاهل مأساة المسلمين في بورما أو الفلبين أو حتى كشمير أو تركستان الشرقية، أما رعاية وبناء الغرب لأول دولة من المرتدين المنتصرين واقتطاعها من أندونيسيا لتكون دولة تيمور الشرقية المستقلة فهو المشهد الذي يجب أن يطبقه في موضع بارز من لوحته في المصالحة مع كل البشر، لأن القيم الإسلامية السياسية هي التي تسود اليوم في دول الغرب المعاصرة -كما يزعم الكاتب-!

٢) وهم التلاقي السياسي بين السنة والشيعة:

مع أن الكاتب قد ادعى أنه استخرج القيم السياسية الإسلامية من نصوص الوحي كتاباً أو سنة، إلا أن حماسه لقصوره الغربي -الذي يدعي إسلاميته- واسع جداً؛ فيرى أنه يمكن أن يستوعب كلاً من السنة والشيعة؛ بمقدمات من جنس دعواه أن "القرآن أولى بالاتباع من أي تراث سني أو شيعي، حديثاً كان أو فقهياً أو كلامياً" في تجاوز غير علمي -ولا يوافق عليه أحد- للحديث الشريف من جهة، وفي انتقاص مستمر -في كتابه- لفقه علماء الأمة المعترين ولماذا هذه المجازفة يا ترى؟

لأجل أن يطرح فكرة وهمية أخرى - في داخل الأمة، هذه المرة -، مفادها أنه "في مسألة النظرية السياسية مستقبلاً، من الممكن جداً أن يتلاقى الفقه السياسي السني والشيعي على مفاهيم الشورى والأمانة والعمل، وغيرها من قيم سياسية قرآنية، دالة على ولاية الأمة على نفسها، باعتبار القرآن الكريم أصلاً مقطوعاً به، بغض النظر عن التسنن والتشيع، فالجذر القرآني هو الأساس الصلب الذي يمكن أن يجمع السنة والشيعية في نهاية المطاف" في ففز معطيات الاعتقاد والفقه، والتاريخ والواقع، بكل سلاسة.

إننا لسنا من أنصار إشعال المعارك السنية الشيعية، لكننا نعلم أن أي صيغ توافق ممكنة بين السنة والشيعية؛ ستكون أقرب إلى منطق الصفقات السياسية منها إلى منطق النظرية السياسية.

(٣) أوهام منطق الثورات:

فمع أن كتاب "الأزمة" قد صدر بعد تجارب مريرة من الثورة والثورة المضادة في منطقتنا العربية والإسلامية، إلا أنه لا زال يطرح أوهاماً؛ بعضها في أحسن أحواله أن يكون حقائق ناقصة، مدعياً أنه يقدم للأمة "منطق الثورات".

فيتكلم مثلاً عن أنه "يقتضي الوضوح النظري حول البديل في الثورات العربية اليوم التوافق على ضرورة الحكم الديمقراطي ذي المرجعية الإسلامية الذي يضمن الحرية والعدل للجميع" مع وضوح دور أكثر العلمانيين واليساريين في الثورة المضادة في كل من مصر وتونس - ولنؤجل الكلام عن مثل ليبيا واليمن وسوريا، فلها مكانها خارج ورقاتنا هذه - فضلاً عن دور النصارى في مصر ودور الحوثيين في اليمن... إلخ، فالكاتب يطرح أمنياته لبني عليها ما يتصور أنه "نظرية الإنقاذ" لأمتنا المناضلة والمبتلاة في ذات الوقت.

ويبالغ فيما أصله صحيح، لكنه وحده لا يكفي؛ حين يتكلم كثيراً عن قيمة الجماهير "فالجماهير هي وقود الثورات، وهي حسن المستبد في الوقت ذاته، ومن يكسبها إلى صفه هو الذي يكسب المعركة في نهاية المطاف" ولا شك أن جماهير الأمة هم الأصل الذي يستحيل تجاوزه، لكننا لا بد أن نؤكد -

خاصة بعد خبرات السنين الماضية- أن الجماهير وحدها لا تكفي؛ فالوعي بقيمة الجماهير ووعي أولى، والمبالغة في هذه القيمة وهم يتحطم على صخرة الواقع.

إن الجماهير مركز قوة مهم في المجتمع والدولة، لكنه ليس مركز القوة الوحيد ولا الغالب لكل ما سواه؛ فلا بد من اعتبار بقية مراكز القوى لمن أراد أن يقود تغييرًا حقيقيًا في الأمة، وأكتفي أن أشير هنا إلى الدراسة البحثية القيمة "كيف تستجيب الجيوش للثورات؟" والتي ناقشت تأثير أحد أهم مراكز القوى الأخرى المهمة أيضًا، علمًا بأن هناك غيرهما، وجدير بمن يريد أن يتجاوز عقبات الماضي والحاضر، ألا يكتفي بالكلام عن قيمة الجماهير؛ فيغرر بأمته في مرحلة خطيرة من مراحل الصراع، والتي تستدعي أن تُترك أدوار الهواة، ويُحرص على تقديم المحترفين.

ثم يكتمل الوهم بعد ذلك ليشمل نطاقًا أوسع من منطقتنا، فيدعي الكاتب أنه قد "جاءت ثورات الربيع العربي إيدانًا بأن عصر الفصل بين ضفتي المتوسط قد انتهى إلى غير رجعة؛ فإما أن يعيش أهل الضفتين معًا بكرامة وحرامة، وإما أن يغرقوا معًا في بحيرة دموية، كما أنه قد جاء إيدانًا بأن عصر الاستعمال السياسي قد ولى، لقد وفرت ثورات الربيع العربي فرصة لأوروبا لبناء مصداقية أخلاقية، وللتأثير الإيجابي في جوارها، وظهور جوار مسؤول عند حاصرتها الجنوبية، وكان الربيع العربي -ولا يزال- فرصة للتلاقي على قاعدة إنسانية جديدة بين العالم الإسلامي والعالم الأوربي" فهل يمكن أن تؤسس هذه الأوهام لمنطقة الثورات؟

٤) أوهام النموذج الغربي:

ليست هناك مشكلة أبدًا في استلهام خبرة التاريخ ورصيد التجربة الإنسانية، لكن المشكلة هي أن يتسلط وهم بأن ما حصل في أوروبا هو النموذج الذي تستلهمه الإنسانية من بعد، بل إن التجربة الغربية قد تركت لنا "مسارات ثلاثة للتغيير" وواقعنا يتأرجح بينها ولا بد، مما ينعكس على قراءة الكاتب لواقعنا قراءة غير دقيقة؛ فدعواه أن "الثورة المضادة في العالم العربي أفلست، ولم تقدم للشعوب ما يمكن أن تسكت عليه أو ترضى به ولو مؤقتًا" فهي -في الحقيقة- لم تصل بعد إلى مرحلة الإفلاس؛ لأسباب كثيرة، وهي لا تعتمد أصلًا على فكرة تقديم ما يرضى للشعوب، إنما تعتمد على مقومات

أخرى للسيطرة والاستمرار، لكن المبشر حقاً هو أن ما تعتمد عليه في المرحلة الراهنة داخلياً وإقليمياً ودولياً، لا يستطيع أن يمنحها ذلك الاستمرار، كما أن ارتكابها لجملة من الحماقات قد عزز من فرص زوالها في وقت ليس ببعيد - بإذن الله -.

ودعواه أن هناك "اتجاه الإصلاح الوقائي، وقد بدأت بوادر هذا الاتجاه في المملكة المغربية منذ بدايات الربيع العربي" هي دعوى تحتاج إلى الكثير من الأدلة حتى تثبت؛ فالملك لا يزال يمسك هناك بكل مراكز القوى الحقيقية، ولم يسمح بتوزيعها، أو ما يؤدي إلى توازنها، غاية ما هنالك أنه أعطى مساحة أوسع من الحرية السياسية في هامش لا يمثل خطراً عليه، وقد حصل نوع من التراضي على هذه المكتسبات الهشة - بالاصطلاح السياسي - والتي يمكن أن تُسحب في أي لحظة قادمة، لو احتاج لذلك.

كذلك دعواه أن ثورة يناير في مصر ضد مبارك "كانت على وشك الإطاحة به قبل تدخل الجيش" هي دعوى بعيدة عن كل معطيات الواقع الذي عشناه لحظة بلحظة، فالثورة في حقيقتها - في تلك اللحظة - كانت أضعف من أن تسقط مبارك وحدها، بل وكان من السهل - نسيباً - سحقها، وفي أحداث انقلاب ٦/٣٠ وما بعد عبء كافية، لكن زوال مبارك اجتمعت له أسباب كثيرة أدت إليه، منها إصراره على تولية ولده جمال والذي لم يلق قبولاً من الجيش ومن قطاعات أخرى هامة في الدولة والمجتمع، والحكم على الشيء فرع عن تصوره، وليس بإسقاط تصوراً غربية معينة لأدنى مشابهة؛ فالعقل لا يخدع نفسه، والأمين لا يخدع غيره.

وحسبك خيراً أن تقرأ تصنيفه للجيش التونسي ضمن الجيوش التي مارست "الانقلاب الديمقراطي" حيث نص على أن "يمكن أن نضيف إلى هذا النموذج مثال الجيش التونسي الذي رفض حماية زين العابدين بن علي والاصطدام بالثوار" فهل هذه هي الحقيقة فعلاً؟ ولو كانت كذلك، هل كان من الممكن أن يحكم السبسي وريث ابن علي السياسي في ظل حرية حقيقية كاملة قامت على أنقاض ابن علي؟ ولماذا اضطرت النهضة لكثير من التراجعات والتنازلات حتى لا يكون مصيرها كمصير إخوان مصر؟ في جملة غير قليلة من الأسئلة الكاشفة لحقيقة المعادلة في تونس.

(٥) وهم عدم الحاجة إلى القوة القهرية:

الله - عز وجل - يقول: ﴿وَلَوْلَا دَفْعُ اللَّهِ النَّاسَ بَعْضَهُمْ بِبَعْضٍ لَفُتَّتْ صَوَامِعُ وَبِيَعٌ وَصَلَوَاتٌ وَمَسَاجِدٌ يُذَكَّرُ فِيهَا اسْمُ اللَّهِ كَثِيرًا﴾^(١)، ويقول: ﴿وَأَنْزَلْنَا الْحَدِيدَ فِيهِ بَأْسٌ شَدِيدٌ وَمَنَافِعُ لِلنَّاسِ وَلِيَعْلَمَ اللَّهُ مَنْ يَنْصُرُهُ وَرُسُلَهُ بِالْغَيْبِ﴾^(٢) وهو - سبحانه وتعالى - ﴿أَلَا يَعْلَمُ مَنْ خَلَقَ وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ﴾^(٣) فالحق لا يُنصر في الأرض إلا بقوة تقيمه وتحميه.

ثم إن الحاجة الإنسانية إلى الدولة، إنما هي في حقيقتها حاجة إلى سلطة تحسم وقوة تلزم، وإلا لم تكن هناك دولة، ولصارت الحياة فوضى، لا يُنتصف فيها المظلوم من ظالمه.

لكن كاتب "الأزمة" يقرر بسلاسة أن "الحضور الإسلامي في الشأن العام لا يحتاج سلطة قهرية، بل يحتاج شعوباً مؤمنة بالإسلام وبإنسانية الإنسان" وكأن الكاتب لا يرى القهر الذي يُمارس ضد شعوبنا؟ أو لا يرى الاستضعاف الذي تُعامل به أمتنا؟

(٦) وهم رئاسة الكافر للدولة الإسلامية:

نعم؛ فكاتب "الأزمة" يقرر أن الكافر يمكن أن يكون رئيساً لدولة إسلامية تقيم الإسلام، فيكون هو الراعي الأعلى لإقامة الإسلام في الأرض! ويفسر ذلك بأنه قد "يكون الحاكم غير مسلم في نفسه، لكنه وصل إلى السلطة باختيار حرّ من غالبية شعبه من المسلمين، وهو ملتزم بإدارة الدولة طبقاً لنصوص دستور صاغته الأمة بحرية، وأقرته غالبيتها بخيارها، وضمته تحصيلاً لمرجعيتها الإسلامية، فليس من وجه شرعي لمنع هذا المواطن غير المسلم من تولي أي منصب عام، سواء كان قضاء، أو قيادة عسكرية، أو رئاسة للدولة، فليس من معايير إسلامية الدولة أن يكون رأسها مسلماً، وإنما أن تُساس طبقاً لفتح الإسلام السياسي".

(١) سورة الحج ٤٠

(٢) سورة الحديد ٢٥

(٣) سورة الملك ١٤

هل يمكن فعلاً أن يكون الكافر قاضياً بالشرعية؟ وهل يمكن في الواقع أن يكون قائداً عسكرياً لجيش يجاهد في سبيل الله لتكون كلمة الله هي العليا؟ وهل يمكن أن يكون الكافر رئيساً للدولة الإسلامية؛ فيحرس دين الإسلام ويسوس الدنيا به - كما يقرر علماءنا وظيفته الإمام-؟ وهل يمكن أن نسميه خليفة لرسول الله - صلى الله عليه وسلم-؟ وهل يمكن أن نكتفي بالتزام هؤلاء الناس بالإسلام مع كفرهم به؟

إن منصب رئيس الدولة الذي يُعد في كل دول العالم من أهم المناصب المؤثرة على مسيرة تلك الدول -سواء سُمِّي ملكاً أو رئيساً أو رئيس وزراء- هو في نظر الكاتب منصب غير خطير! "فرأس الدولة الديمقراطية في عصرنا موظف تنفيذي لا أكثر، وقد لا تزيد صلاحياته أحياناً عن صلاحيات وزير التنفيذ؛ فلن يغير معتقده الشخصي من أسس النظام الأخلاقي والقانوني للدولة، وهي أسس يضعها الشعب بمحض اختياره في شكل دستور مكتوب يستوي الحاكم والمحكوم في الإذعان له".

وكان مجرد كتابة ذلك الدستور تعطي أماناً مطلقاً لكافر يُحَكِّم في الإسلام وأهله! وكان كاتب "الأزمة" لم يقرأ في التاريخ كيف تغير مسار دول كانت لها دساتير مكتوبة من خلال أدوار قام بها رؤساء مؤثرون! وكان كاتب "الأزمة" قد نسى أن خير أمة قد انتقلت من مرحلة الخلافة الراشدة إلى ظلم الملك العضوض، وحكامها وقادتها كلهم مسلمون يلتزمون في الأصل بدستور القرآن الكريم! لكنها الأوهام؛ التي يحتاج إليها، ليؤسس عليها أساطير الدولة الغربية المعاصر، والتي منها أن "الدولة المعاصرة التي انفصل فيها الشخص عن المنصب إلى حد كبير" فهل يوجد من يصدق هذه الدرجة الهائلة من الأوهام؟

(٧) هل هم البعض فقط؟

يتعجب كاتب "الأزمة" وهو الغارق في أوهامه من بعض العلمانيين، بعضهم فقط وليس كلهم ولا أكثرهم؛ فيقول: "ومن مفارقات بعض العلمانيين العرب أنهم يكرهون الإسلام أكثر مما يجنون الحرية، ويدافعون عن حقوق الأقليات ويهدرون حقوق الأكثريات، أما شعار العلمانية والليبرالية

الذي يرفعه هؤلاء فيكون -أحياناً- مجرد غطاء شفاف نستتر به الأقليات المدللة، لتمتطي ظهر الأكرليات المغفلة".

وليس هناك خلاف على وجود الصنف المذكور بالأوصاف المكتوبة، لكن الخلاف على قوله: "بعض العلمانيين" في تقليل متعمد، وغير معبر عن النسب الحقيقية في الواقع كما يعرفها القريب والبعيد؛ حيث توهم أن كثرتهم ليست هكذا، فأين هذه الكثرة يا ترى في بلادنا؟

إن الذي لا يعرف الأرض التي يتحرك فيها، وموازن القوى التي تؤثر فيها بنسب متفاوتة - داخليا وخارجيا-، يعيش في بيئة خيالية مفترضة، ويعجز عن إدارة التغيير في الواقع، وتصدمه الأحداث بما لم يكن يتوقع؛ فاحذر أن تكون من هؤلاء.

٨) أوهام النهايات:

مع أن لكل حلم يسعى البعض لتحقيقه عقبات تعترض طريق الوصول إليه، إلا أن لأصحاب الأحلام -واقعية كانت أو خيالية- تصوراتهم المتفاوتة لكيفية التعامل مع تلك العقبات التي لا تخلو منها الحياة؛ ولكي لا نجور على كاتب "الأزمة" فإنه قد اعتمد أكثر من أسلوب في التعامل مع تلك العقبات بحسب تصنيفها عنده.

فلكي يتخلص من ماضينا نحن، لا ماضي الغرب -بطبيعة الحال عنده- ولكي يقيم الحجة على أننا أمام "أزمة دستورية" فهو يقرر أنه "شتان ما بين عصر كان الناس فيه على دين ملوكهم، وعصر أصبح الناس فيه على دين دساتيرهم" فهل يشعر القارئ الكريم الذي يتابع الواقع بتدفاعاته وبتغييراته أن الناس في العالم اليوم على دين دساتيرهم حقاً؟

إن الكاتب يقرر أنه قد "انتهى عصر الإمبراطوريات" ولذلك يحكم على أولئك الذين لا زالوا يرجعون إلى الكتاب والسنة بفهم سلف الأمة، الذين يتعلمون فقه الأئمة الأربعة ومن بعدهم من أئمة المذاهب وغيرهم، فيما يكون مشروعاً أو يكون ممنوعاً بمقتضى الشريعة الربانية، إن يحكم عليهم بأنهم "منبتون عن واقع التطور الإنساني" وهكذا تُبنى الجرائم على الأوهام.

أما أوروبا؛ فقد "انتهت القومية الأوربية (قومية الرجل الأبيض) المتعالية على بقية البشر، إلى قومية ألمانية متعالية هي على بقية الشعوب الأوربية" فكانت الحربان العالميتان، ويرى الكاتب "أن أوروبا استخلصت العبرة الصحيحة من هذا المسار، بعد ما ذاقته من دمار، فاعترفت بفضائها الحضاري المشترك، وبدأت مسار وحدتها بعد الحرب العالمية الثانية، على أسس أخلاقية وإنسانية جديدة، ليس فيها شطط قومي، ولا عرق أسمى من سائر الأعراق".

ولنا أن نتساءل: ألم ترث الإمبراطورية الأمريكية الإمبراطورية البريطانية؟ ألم تقسم أمريكا وروسيا أوروبا فترة من الزمن؟ ألم يتعامل الغرب، عند تفكك الاتحاد اليوغسلافي، تعاملًا مختلفًا مع كل من سلوفينيا وكرواتيا الكاثوليكيتين، ومع صربيا والجبل الأسود الأرثوذكسيين، ومع البوسنة والمهرسك ذات الأغلبية المسلمة؟ ألم يدعم هؤلاء جميعًا دول الصهاينة في قلب العروبة والإسلام؟ ألا يمارس المحتلون السابقون سلوكًا إمبراطوريًا مع تلك الدول التي زعموا أنهم تركوا لها حريتها - في الأعم الأغلب -؟ هل العالم فعلاً قد وصل إلى تلك المستويات الإنسانية التي يتكلم عنها كاتب الأزمة -؟ ألا يتكلم هنتنجتون في "صدام الحضارات" عن حضارة غربية بمركزية أمريكية زيد أن يستمر انفرادها بالسيطرة على العالم؟

إننا لا ننكر ما عند الغرب من مزايا، ولا ما عند غيرهم أيضًا؛ لكننا لا نريد أن يؤدي الاستئثار للغرب إلى رؤي قائمة على عدد لا بأس به من الأوهام، فهذه الأوهام تذكرني بوعود فرنسا للجزائريين أيام الحرب العالمية، ولا زالت الجزائر يحكمها إلى اليوم من يسمونهم -بحق- "جنرالات فرنسا"، وبوعود بريطانيا للشريف حسين أمير مكة -الذي لم يكن شريفًا في تصرفاته- والتي انتهت بوفاته في المنفى.

إن أسرى الأوهام لا يجنون إلا الخسران، وإن أمتنا الناهضة التي تريد أن تستعيد هويتها وشريعتها وحريتها ومجدها لن تقوم ثورتها الحقيقية على الأوهام، بل على حقائق تكتب التاريخ وتغير الجغرافيا وتصنع مستقبلًا أفضل من اليوم -بإذن الله-.

الأزمة الرابعة

انتقاص خير أمة ... باب الانحراف

أمتنا خير أمة؛ بشهادة القرآن: ﴿كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ﴾^(١) ولذلك فهي الأمة الشاهدة على الأمم ﴿وَكَذَلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا لِتَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ﴾^(٢) وخير هذه الأمة أولها ﴿مُحَمَّدٌ رَسُولُ اللَّهِ وَالَّذِينَ مَعَهُ﴾^(٣) وخيرية من بعدهم مقيدة باتباعهم، فلا سبيل آخر لرضوان الله ﴿وَالسَّابِقُونَ الْأَوَّلُونَ مِنَ الْمُهَاجِرِينَ وَالْأَنْصَارِ وَالَّذِينَ اتَّبَعُوهُمْ بِإِحْسَانٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ وَرَضُوا عَنْهُ﴾^(٤).

وبشهادة السنة: «ألا ترضون أن تكونوا رُبع أهل الجنة»^(٥) كذلك «خير الناس قرني، ثم الذين يلونهم، ثم الذين يلونهم»^(٦) ولذلك بقيت الوصية «من يعيش منكم بعدي فسيروا اختلافًا كثيرًا، فعليكم بسنتي وسنة الخلفاء الراشدين المهديين من بعدي، عصوا عليها بالنواجذ»^(٧).

لذلك كان باب الانحراف الذي يدخل منه لتغيير حقائق هذا الدين - عبر التاريخ - هو التعدي على هؤلاء القدوات الكبار، كذا فعلت الشيعة والخوارج والمعتزلة من قديم، وعلى دربهم يسير المستشرقون وأذئابهم من الحدائين في عصرنا؛ لتكسر الأسوار الحامية لقواعد الدين ومفاهيمه، فيستباح تحريف معانيه إن لم يمكن تحريف نصوصه إن جلد الأمة هو المقدمة الطبيعية لمحاولة الانسلاخ من هويتها، كما كان الافتتان بالغرب هو المقدمة الطبيعية لمحاولة التعلق بأذيله، ولإن كنا قد تكلمنا عن "الاستئثار للغرب" فيما سبق، فنحن في هذه الورقات من "الأزمات الحقيقية" على

(١) سورة آل عمران ١١٠

(٢) سورة البقرة ١٤٣

(٣) سورة الفتح ٢٩

(٤) سورة التوبة ١٠٠

(٥) متفق عليه: أخرجه البخاري ٦٥٢٨ ومسلم ٢٢١ من حديث ابن مسعود - رضي الله عنه -

(٦) سبق تخريجه

(٧) سبق تخريجه

موعد مع الأزمة المقابلة لها بداهة، وهي "انتقاص خير أمة" لنرى سويًا، هل أفلت الكاتب منها أم فاته التوفيق فسقط فيها؟

(١) التعدي على مقام الصحابة - رضي الله عنهم -:

يبدأ كاتب "الأزمة" تعديه على الخليفة الراشد الثالث عثمان بن عفان - رضي الله عنه - في بدايات كتابه؛ حين ينقل مُقَرَّرًا دعوى أحد العلمانيين "للسؤال المحوري الذي طرحه، بشأن ظهور بذور السلطة الملكية في عهد الخليفة الثالث عثمان بن عفان، وخلاصته: "ما إذا كان الإسلام قد أضع فرصته مع عثمان لتجسيد روح العدل في شكل ديمقراطية مديدة، وعمًا إذا كانت الضرورات السياسية والإمبراطورية تؤدي حتمًا إلى سلوكية تسلطية ثم استبدادية، في الحالة الأولى يكون عثمان قد تنكَّر حقًا لإرث رائع، وفي الثانية يكون فقط واحدًا من رواد المحتوم".

هل يتصور مسلم أن الإسلام يمكن أن تكون فرصته قد ضاعت مع خليفة راشد وشهيد مبشر بالجنة، وجاءت مع أفراخ العلمانية المعاصرة؟ وهل يمكن أن تنحصر إجابة السؤال الخطأ - أصلاً - في هاتين النتيجةين المذكورتين - مع خطئهما كذلك -؟ أم أنها محاولات ادعاء البحث العلمي وتنويع الخيارات، مع حقيقة معارضة الوحي والسعي لتحريف حقائقه، بدم من مدح الله ورسوله - صلى الله عليه وسلم -؟

ثم يكمل كاتب "الأزمة" مشواره في الكتاب، وفي التعدي على الخليفة الراشد الشهيد عثمان - رضي الله عنه -؛ ليقرر أنه "حينما جنحت السلطة إلى الاستئثار بالثروة والسلطة في أواخر أيام عثمان بن عفان، كان ذلك بذرة للفتن السياسية التي عصفت بتجربة الخلافة الراشدة كلها، وقادت الأمة في مسار آخر" ويشرح ذلك بأن عثمان - رضي الله عنه - قد "مكث في السلطة طويلاً، حتى ضعف ولم يعد صاحب القرار السياسي الفعلي في دولته الفسيحة الأرجاء، الهشة البناء، ورغم أن عثمان كان مستعدًا لتصحيح كل الأخطاء والخطايا - خصوصًا إيثاره أقاربه بالولايات والأموال - فإن البطانة المحيطة به لم تكن مستعدة لأي تنازل أو تصحيح، ولم يكن عثمان من القوة بحيث يسلك مسلك

الاعتدال أو الاعتزال، ولا أُتحت له فرصة ذلك، وتهمش كبار الصحابة في الشأن العام؛ فيظهر تعديه فيما يلي:

أولاً: الأوصاف التي ألصقتها به؛ كمثل "لم يعد صاحب القرار، الأخطاء والخطايا، إثارة أقاربه بالولايات والأموال" هل يمكن أن يكون صاحبها خليفة راشداً مهدياً؛ كما وصفه النبي -صلى الله عليه وسلم-؟ فأبي الواصفين أصدقه؛ رسول الله -صلى الله عليه وسلم- الناطق بالوحي، أم كاتب "الأزمة" الناقل عن العلمانيين؟ وبالتالي أي الوصفين أدق -إن كان ثمة مجال للاختيار-؟

ثانياً: يحكم الكاتب على اجتهادات عثمان -رضي الله عنه- بأنها "الأخطاء والخطايا" ويرتب على ذلك أنه كان عليه "الاعتدال أو الاعتزال" وهذه الأحكام أبعد ما تكون عن حكم "الرشد في الخلافة" الذي حكم له به رسول الله -صلى الله عليه وسلم-، ففيها بالتالي قدر كبير من التجني عليه -رضي الله عنه-.

ثالثاً: دعوى الكاتب أنه -رضي الله عنه- "لم يكن من القوة بحيث يسلك مسلك الاعتدال أو الاعتزال، ولا أُتحت له فرصة ذلك" يتجاهل فيها كل الروايات التي تبين رفضه ذلك العزل الفوضوي الجائر؛ كي لا تكون سنة في بلاد المسلمين، وكان معه -رضي الله عنه- من وصية النبي -صلى الله عليه وسلم- له بالألا يقبل العزل، ومن البشارة بالشهادة على أنه يُقتل مظلوماً، ما دعاه للثبات والصبر، فأين ما زيفه الكاتب من تلكم الوصية والبشارة؟ أم أن سلك الانتقاء بالأهواء قد أعمى عما سواه؟

رابعاً: دعوى أن قد "تهمش كبار الصحابة في الشأن العام" هو ظلم للخليفة الراشد -رضي الله عنه- وظلم لكبار الصحابة، وهو جهل بورعه -رضي الله عنه- حين فضل أن يلقي الله -تعالى- وليس في عنقه قطرة دم من مسلم، وجهل بالتزام بقية الصحابة -رضي الله عنهم- طاعة لخليفتهم في عدم القتال دونه، وحسبك بما بُني على الظلم والجهل فساداً.

أما معاوية بن أبي سفيان -رضي الله عنهما-، فرعاية حق صحبته وفاء لوصية النبي -صلى الله عليه وسلم-: «لَا تَسُبُّوا أَصْحَابِي ، فَلَوْ أَنَّ أَحَدَكُمْ أَنْفَقَ مِثْلَ أُحُدٍ ذَهَبًا ، مَا بَلَغَ مُدًّا أَحَدِهِمْ وَلَا نَصِيفَهُ»^(١) ولو بالترضي عليه، والأدب في اللفظ عنه، وعدم الكذب عليه، كل ذلك عنده من "الكوابح الذهنية والمقدسات الوهمية" فعندما نقل كلامًا لمالك بن نبي عن معاوية، قال في الهامش: نص عبارة مالك بن نبي في الأصل الفرنسي لكتابه هو: ومعناها: "رجال من المؤلفلة قلوبهم هو معاوية"، لكن العبارة تحولت في ترجمة عبد الصبور شاهين العربية هكذا: "فجاء معاوية -رضي الله عنه- فحطم ذلك البناء!!" وكأن تحطيم ما بناه النبي -صلى الله عليه وسلم- وخلفاؤه الراشدون فضيلة! وهذا مثال طريف على الكوابح الذهنية والمقدسات الوهمية التي تحرم المسلم من قراءة تاريخ بعين نافذة تجعل لقدسية المبادئ رجحانًا على مكانة الأشخاص "كذا قال، ولنا من الملحوظات ما يلي:

أولاً: ليس في الأوساط العلم من يقبل أن يغير المترجم شيئًا مما يترجمه عن معناه، وله أن يعلق في الهامش مع إسناد كلام إلى قائله بأمانة تامة.

ثانيًا: حكاية أن معاوية -رضي الله عنه- من المؤلفلة قلوبهم، مما يحتاج إلى إثبات موثوق، وليس تأخر إسلامه بعد فتح مكة مساويًا لأن يُقال إن من المؤلفلة قلوبهم، بل إن استئمانه على كتابة الوحي من النبي -صلى الله عليه وسلم- يكفي في نفي المعنى الذي أريد انتقاصه به حين وُصف بأنه من المؤلفلة قلوبهم.

ثالثًا: إثبات لفظ الترضي عند ذكر معاوية وغيره من الصحابة -رضي الله عنهم أجمعين- هو سنة الوحي، إذ قال الله -عز وجل-: ﴿رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ وَرَضُوا عَنْهُ﴾^(٢)، وبه جرى عرف العلماء والصالحين بل وعموم المسلمين الذين حرصوا على الدخول في قوله -تعالى-: ﴿وَالَّذِينَ جَاءُوا مِنْ

(١) متفق عليه: أخرجه البخاري ٣٦٧٣ ومسلم ٢٥٤١ من حديث أبي سعيد الخدري -رضي الله عنه-.

(٢) سورة التوبة الآية ١٠٠

بَعْدَهُمْ يَقُولُونَ رَبَّنَا اغْفِرْ لَنَا وَلِإِخْوَانِنَا الَّذِينَ سَبَقُونَا بِالْإِيمَانِ وَلَا تَجْعَلْ فِي قُلُوبِنَا غِلًّا لِلَّذِينَ آمَنُوا ﴿١﴾، فاعتبار الترضي عليه من "الكواكب الذهنية والمقدسات الوهمية" هو من الغلو الفاحش في التعدي على مقام الصحابة الكرام -رضي الله عنهم-، وفيه من الحث على الجرأة في ذمهم ما يشابه مسالك المستشرقين وأذناهم في الطعن عليهم، كمدخل للطعن في الدين نفسه.

رابعاً: تعليقه على صياغة د. عبد الصبور؛ بقوله: "وكان تحطيم ما بناه النبي -صلى الله عليه وسلم- وخلفاؤه الراشدون فضيلة" هو ادعاء فهم لا يساعد عليه شيء من قواعد اللغة ولا الأصول ولا العقل؛ فالترضي عليه لمقام الصحبة شيء، والاعتراض على مخالفة نهجه في التولي للنهج الشرعي شيء آخر؛ إذ ليس من لوازم الصحبة أن يكون الصحابي معصوماً عن الذنوب -كما هو معلوم-، وليست الذنوب فضيلة وسبباً للرضى، بل هما شيان مختلفان في تعلق كل منهما، وإن اجتمعا بحكم الطبيعة البشرية في الإنسان الواحد، فتعليق كاتب "الأزمة" فيه من التجني على المترجم وعلى اللغة ما فيه، فضلاً عن بيان لحجم التعدي الذي هو مشحون به.

خامساً: دعواه أن مجرد الترضي عن معاوية يدل "على الكواكب الذهنية والمقدسات الوهمية، التي تحرم المسلم من قراءة تاريخ بعين نافذة تجعل لقدسية المبادئ رجحاناً على مكانة الأشخاص" ليس فيه إلا لمزيد من الخلط الهوائي، فحتى أولئك العلماء الذين رجحوا مكانة الأشخاص على قدسية المبادئ؟ إن الكاتب نفسه قد نقل عن علمائنا ذم التغلب وتحريمه، مع حفظهم لحق الصحبة لجميع الصحابة بحسب مراتبهم في الفضل -رضي الله عنهم أجمعين-، وعلمائنا هؤلاء كانوا ينقدون ويجهلون - فيصيرون ويخطئون- في ظل أدلة الوحي التي أثبتت اعتباراً للصحبة، بل وثناءً على معينين قد أخطأوا في الفتنة، فمن يجهل أن طلحة والزبير -رضي الله عنهما- مبشران بالجنة؟ ومن ينفي الإيمان عن عمرو بن العاص -رضي الله عنه- بعد قول النبي -صلى الله عليه وسلم-: «ابنا العاص مؤمنان»؟^(٢) لكن

(١) سورة الحشر الآية ١٠

(٢) صحيح: أخرجه أحمد ٨١٥٧ والبزار ٨٠٠٨ والطبراني ٤٦١ والحاكم ٥٠٨٦ من حديث أبي هريرة -رضي الله

الفارق بين نقدهم من خلال التزامهم بالوحي، وبين نقد المستشرقين المنفلة من ذلك الالتزام، هو الفرق بين نقد المؤمن الموقن بكل ما نطق به الوحي، وبين نقد صاحب الهوى الذي لا يبالي بحقائق الوحي - إن لم يكن ساعياً في نقضها أصلاً -.

لذلك يستسهل الكاتب الطعن في معاوية - رضي الله عنه - بما قد يكون حقاً وبما قد يكون باطلاً، دون ترك مساحة لأي احتمال آخر، فيقرر أن الخلافة قد "تولاها معاوية لمنفعة خاصة، وتمسك بها عشرين عاماً، ثم ولّاها ابنه من بعده، رغم معارضة الأمة ذلك وسخطها منه" فيحكم عليه بأنه "خصم مسلم قد استهواه النموذج البيزنطي في الحكم" ثم لم يجد له سلفاً وأسوة إلا في أحد رؤوس بدعة الاعتزال، وهو الجاحظ - الذي بكتابه محنة خلق القرآن وتكفير أئمة المسلمين وقتلهم وتعذيبهم -، فيقول في إقرار: "وقد رفض الجاحظ ذلك الصلح الذي تم عام ٤١ هـ، صلحاً، أو أن يسمى ذلك العام عام جماعة" في اعتراض على قول رسول رب العالمين - صلى الله عليه وسلم - عن الحسن بن علي - رضي الله عنهما -: «ابني هَذَا سَيِّدٌ، وَلَعَلَّ اللهُ أَنْ يُصَلِّحَ بِهِ بَيْنَ فِتْنَتَيْنِ مِنَ الْمُسْلِمِينَ»^(١) فصدق رسول الله - صلى الله عليه وسلم - وكذب الجاحظ ومن وافقه، وفي اعتراض على خيار كبار الصحابة - رضي الله عنهم - وإجماعهم - ولو مراعاة لحال الاضطراب - حين سموه عام الجماعة، فصدق الصحابة وأئمة السنة وجمهورهم وكذب الجاحظ المبتدع ومن تابعه.

ويتسع تعدي كاتب "الأزمة" ليشمل قطاعاً واسعاً من الصحابة - رضي الله عنهم - دون علم ولا ورع؛ قائلاً: "فثقافة الفوضى هي التي أدت إلى مقتل عثمان وفتح باب الفتن السياسية في الأمة، ولو كانت ثقافة القانون والنظام راسخة في مجتمع الجزيرة العربية يوم ذاك لأمكن تصحيح التجاوزات التي حدثت في أواخر عهد عثمان، دون ارتكاب جريمة قتله.

وثقافة الفوضى هي التي فرقت صف كبار الصحابة (علي وعائشة وطلحة والزبير)، وزرعت الصراع بينهم بشأن الاقتصاص من قتلة عثمان، ولو كانت ثقافة القانون والنظام راسخة في المجتمع، لأمكن الاقتصاص من الذين باشروا قتل عثمان - وهم أفراد قلائل - ضمن ما سنه الإسلام من

(١) سبق تخريجه

إجراءات ولاية الدم، وإقامة الدعوى، وتقديم البيئات والحكم على المجرمين، ثم إنفاذ الحكم فيهم" وهذا الكلام مليء بالمغالطات، فإساءة استعمال الحرية هو الذي أدى لقتل الخليفة الراشد عثمان -رضي الله عنه، وليس ثقافة الفوضى، ودعوى أن ثقافة القانون كانت ضعيفة بعد عشرة أعوام من دولة النبوة يضاف إليها نحو العشرين عامًا من دولة الخلافة الراشدة؛ هي دعوى منها فتنة لا يملؤها إلا انتقاص أفضل فترة نموذجية في حياة الأمة، ومقلها في الفساد والانتقاص دعوى أن كبار الصحابة قد فرقهم ثقافة الفوضى!! في جهل بالشرع وبالواقع جميعًا، يستمر إلى آخر تفسيره الذي يتصور أنه حق محكم، وأنه -أي: الكاتب- قد أتى بما كان كفيلاً بحل كل الإشكالات، وحلوله الشرعية قد فاتت النبي -صلى الله عليه وسلم- والصحابة -رضي الله عنهم-، فمن يستطيع أن يقبل هذا من المسلمين؟ أليس الأولى بصاحب الدين والعقل أن يبحث عن تفسيرات لا تلجئه إلى هذه المضايق والانحرافات؟ أم أن الاعتداد يطغى والاستغراب -من متابعة الغرب- يُنسى؟

من من المؤرخين سبق كاتب "الأزمة" في دعوى أن القتلة كانوا أفرادًا قلائل تسهل محاكمتهم، لكن أهل المدينة من الصحابة فرطوا في ذلك؟ بل إن دولة الخلافة الراشدة لم تنج من ذمه، حتى في عهد الخليفة الراشد عمر بن الخطاب -رضي الله عنه-، ذمها بالفتوحات وبأخذ الجزية قائلاً: "والفاتحون في الإمبراطوريات فهم من يملك حق الحكم السياسي، أما الشعوب المغلوبة فإما أن تستعبد دون أمل في تغيير وضعها إلى المساواة مع الشعب الفاتح، وإما أن تمنح مواطنة من الدرجة الثانية مقابل ضريبة مالية، مع فتح الباب لها للمساواة إذا اعتنقت ديانة الشعب الفاتح" و"بناء الدول على أساس قائمة الفتح وأخوة العقيدة (كما كان حال الإمبراطوريات الإسلامية) لم يعد مناسباً أخلاقياً، ولا ممكناً عملياً في العصر الحديث، والأهم من كل ذلك أنه لا ينسجم مع الدلالة الإنسانية الواسعة للقيم السياسية الإسلامية، ولا مع طبيعة العقد الاجتماعي الذي تتأسس عليه الدول المعاصرة" فأهل الجزية عندهم من أصحاب "الحقوق المنقوصة" ومع ذلك يحكي بلا حرج عن النبي -صلى الله عليه وسلم- أن "صح عنه أنه سالم المجوس وأخذ الجزية منهم، وقد استن الخليفة الراشد عمر بن الخطاب هذه السنة حالما علم بها، حيث" لم يكن عمر أخذ الجزية من المجوس، حتى شهد

عبد الرحمن بن عوف أن رسول الله -صلى الله عليه وسلم- أخذها من مجوس هجر^(١) "... فيأثرى من الأولى أن يُحكم عليه بعدم الأخلاقية وبعدم الانسجام مع القيم الإسلامية؟ أليس هو كاتب "الأزمة" ومن يوافقهم؟ ومن يجروء من المسلمين على الإساءة إلى صحابة الرسول -صلى الله عليه وسلم- إلا صاحب هوى قد انحرف عن الصراط المستقيم؟ وهل الدين إلا ما كان عليه الرسول -صلى الله عليه وسلم- وأصحابه -رضي الله عنهم أجمعين-.

(٢) انتقاص فهم السلف للدين وتطبيقهم له:

اتخذ الكاتب مدخلاً لا ينقصه التخليط والتليس لهدم قيمة فهم السلف للدين؛ فطرح في مقدمة كتابه بهذا الخط قائلاً: "لم نمح التراث الموروث عن فقهاء السياسة الشرعية والآداب السلطانية سُلة فائضة، بل انطلقنا من أن الثقة المفرطة بالشرح تحجب عن المتن، وأن سلطة التراث السياسي إذا بولغ فيها تصبح حاجزاً بين الناس وبين معاني القيم السياسية الإسلامية كما وردت غضة في الوحي" فهو هنا:

أولاً: يخلط بين فقهاء السياسة الشرعية من جهة، وبين كتاب الآداب السلطانية من جهة أخرى، مع أنه أثناء بحثه فرق بينهما -وهو الحق-، لاستعمال هذا الخلط ذريعة لإسقاط كلام فقهاء الأمة، سواء فيما أجمعوا عليه، أو فيما قال به جمهورهم الأعظم -كما يعترف هو أثناء القضايا المعينة التي أثارها-.

ثانياً: التليس بكلمات مثل "سلطة فائضة، الثقة المفرطة، بولغ فيها" وهي كلمات تحتاج لضبط حدودها ليُجعل كاتب "الأزمة" حدودها هي حدود الديمقراطية الغربية ودولتها الجغرافية المعاصرة.

ثالثاً: الخداع الكاذب حين يجعل فهم الفقهاء -فيما اتفقوا عليه، أو اختلفوا فيه- هو من الشروح التي "تحجب عن المتن" حتى إنها قد "تصبح حاجزاً بين الناس وبين معاني القيم السياسية الإسلامية

(١) سبق تخريجه

كما وردت غضة في الوحي " ليكون البديل لفهم العلماء الذين أجمعت الأمة على إمامتهم في فقه الدين، هو فهم الكاتب ومن ينقل عنهم من المتغربين والعلمانيين وأشباه هؤلاء.

ثم يتقدم الكاتب خطورة أخرى في طريق التنظير للانحراف؛ قائلاً: "فمبدأ الحرية والمساواة اللذان بشرت بهما الديانات التوحيدية - وكانا في النص الإسلامي أصرح وأوضح دلالة سياسية منها في أي دين آخر - لم يتحققا في أتباع تلك الديانات فوراً تحقّقاً كاملاً؛ لأن السياق التاريخي لم يكن قد نضج بعد لذلك التحقق، وإنما بقى بذرة أخلاقية تنتظر سياقاً يسمح لها بالفتح والنمو" وهو هنا:

أولاً: يجمع بين الإسلام وبين كل من اليهودية والنصرانية المحرفتين، تحت اسم "الديانات التوحيدية" وهو جمع باطل بين الإيمان والكفر، ولا يُعترض علينا بأن يقصد بهما أصلى الرسالة قبل التحريف فيهما؛ لأنه يتكلم عن ثمرة ذلك "في النهاية في تحرير الرقيق وتحقيق الحريات السياسية" وهذا كله تأخر كثيراً بعد وجود الإسلام نفسه.

ثانياً: يزعم أن "الحرية والمساواة" وهي معانٍ إنسانية، وليست من قبيل المنتجات الإجرائية أو الكونية، لم تتحقق في عصور الأمم المؤمنة الأولى، أيام كان الرسل بأنفسهم هم المبلغون والمربون والمطبقون للشرائع الإلهية! فليس الأرقى في اليهودية هو عصر موسى - عليه السلام -، ولا في النصرانية هو عصر عيسى - عليه السلام -، ولا في الإسلام هو عصر رسول الله محمد - صلى الله عليه وسلم - الذي قال فيه: «خَيْرُكُمْ قَرْنِي، ثُمَّ الَّذِينَ يَلُونَهُمْ، ثُمَّ الَّذِينَ يَلُونَهُمْ»⁽¹⁾ فهؤلاء جميعهم كان حظهم من تلك المعاني الإنسانية الكبرى مجرد "البذور" حتى يأتي سياق تاريخي أفضل إنسانياً فتتمو فيه تلك البذور وتثمر، وقد كان ذلك عند اليهود والنصارى بعد كفرهم وتحريفهم لوحي الله وإشراكهم به وتكذيبهم برسوله محمد - صلى الله عليه وسلم -! والكاتب يرى أننا اليوم ننتظر النمو والثمرة، وهما ما لم يتحققا في زمن النبوة ولا الخلافة الراشدة! فهذا هو يقرر - بصراحة لا يُحسد عليها - أن "البذور الأخلاقية والإنسانية التي رأيناها في العصر النبوي لم تنم إلى فقه للمساواة السياسية بين المسلم وغير

(1) سبق تخريجه

المسلم، شأنها شأن أغلب القيم السياسية الإسلامية التي خذها السياق الإمبراطوري " فهل يعقل كاتب "الأزمة" ما يكتبه حقاً؟

إن الكاتب يذم الفتوح الإسلامية التي أثنى عليها النبي -صلى الله عليه وسلم- وبشّر بها؛ في مثل قوله -صلى الله عليه وسلم-: «إِنَّ اللَّهَ زَوَى لِي الْأَرْضَ فَرَأَيْتُ مِشَارِقَهَا وَمَغَارِبَهَا، وَإِنَّ مُلْكَ أُمَّتِي سَيَبْلُغُ مَا زُوِيَ لِي مِنْهَا»^(١)، فيدعي الكاتب أنه "مع حركة الفتوح والتوسع العسكري" حصلت "استحالة الجمع بين الدول الحرة والروح الإمبراطورية في العصور القديمة لأسباب أخلاقية وهيكلية عديدة" فإن "أي أمة قديمة اختارت سبيل التوسع العسكري في الخارج آنذاك فقدت قيم الحرية السياسية في الداخل" فهل يترك مسلم بشارة النبي -صلى الله عليه وسلم- ويستبدل بها ادعاءات وأوهام كاتب "الأزمة"؟ وهل تذكر الكاتب دول الاحتلال الغربي وممارساتها الاحتلالية الإجرامية مع تطبيقات الحرية السياسية داخل حدود دولهم الجغرافية الديمقراطية المعاصرة؟ وهل في دول هؤلاء الأسوة وليست في دولة النبوة والخلافة الراشدة؟

حتى إنه ينقل مقراً قول مالك بن نبي -والذي لم يوفق فيه-: إننا نرى أن الحضارة الإسلامية آنذاك لم تنشأ عن مبادئ الإسلام، بل إن هذه المبادئ هي التي توافقت مع سلطة زمنية قاهرة" ثم يعلق عليه قائلاً: وهذا تشخيص دقيق ومفتاح من أهم المفاتيح لفهم التاريخ السياسي الإسلامي والفقهاء السياسي الإسلامي " فمن يعارض أن الحضارة الإسلامية لم تنشأ عن مبادئ الإسلام؟ فعن أي شيء نشأت؟ وما هي المبادئ التي توافقت مع السلطة؟ ألم يبرئ الكاتب نفسه -بعد ذلك- فقهاء السياسة الشرعية من هذه الاتهامات الخرافية التي سوء بها صفحات الكتاب؟ فلماذا التشوية المتعمد؟

إن مآثر الأمة التي هي مفاخر للإنسانية، لم تفلت من قدر من التنقص لدى كاتب "الأزمة"، فبعد أن ذكر مبالغة الغربيين في شأن الديمقراطية الرومانية واليونانية؛ يقول -في ظلم فادح-: "وبالمثل يبالغ بعض المسلمين اليوم في تصوير الخلافة الراشدة" ويكتفي بهذا الظلم الخرافي الذي لا يقول فيه شيئاً دقيقاً يحاسب عليه، بل يترك لخيال القارئ أن ينتقص من كل كمال بلغه عن تلك المرحلة السامية

(١) سبق تخريجه

من تاريخ أمتنا، فهي عند مبالغات، كمبالغات الكفار حول تاريخهم، والعياذ بالله؛ لأنه يدعي أن "حين لا يوجد هذا الماضي الملهم، فإن البشر يميلون إلى اختلاقه ثم استلهامه" فهل اختلق المسلمون كمال مرحلة الخلافة الراشدة، أم دلّم على كمالها ثناء الوحي عليها وعلى أهلها؟ وما أشع التسوية بين الحق والباطل، أو الصدق والكذب، أو الإيمان والكفر -مهما كانت الدعاوي-؟

ثم يتسع ذم الكاتب لعموم أهل السنة حيث يقارنهم مقارنة شكلية ظالمة بالشيعة؛ قائلاً: "فقد ضحى كل من السنة والشيعة بالشرعية السياسية في النهاية، فحصر الشيعة الإمامة في الأسرة النبوية (آل البيت)، وحصر السنة الخلافة في القبيلة النبوية (قريش)، ثم قالت الشيعة بعصمة الأئمة، وقالت السنة بعدالة الصحابة، وأخيراً تبني الشيعة التقية، وتبني السنة المداراة" وكل ما سبق دجل مفضوح، فإن حصر الخلافة في قريش كانت بالحديث، وليس لمجرد كونها "القبيلة النبوية"، وعدالة الصحابة لتزكية الوحي لهم واختيارهم لنقل الدين، ولا علاقة لها بالعصمة المزعومة، والمداراة سلوك شرعي دلّ عليه الوحي وعلى أحكامه؛ فيعرض الكاتب عن أدلة كل ما سبق، ويكتفي باختزال مَحلّ في مقارنة مجحفة تقفز فوق أدلة الوحي لترسم صورة وهمية يدعيها الكاتب، إنني -للأسف- لا أتصور أن الكاتب يجهل أثر هذه الدعاوي الكاذبة، فليس نفي عدالة الصحابة إلا المقدمة التي يُتوصل من خلالها إلى الطعن فيما نقلوه من الدين؛ فيطعن في ألفاظ الوحي بعد الطعن في معانيه، لأن قد تم إسقاط نقلته إلينا، وليس استسهال الطعن في المسائل الشرعية بدعوى مشابقتها لاختيارات بعض الضلال أو الكفار؛ إلا باباً من أبواب الطعن في الشرع بأنواع الأهواء الفاسدة والآراء التي لا دليل عليها مما يُعتمد عند أهل العلم.

وقد ذكرنا قبل في أزمة "الاستئثار للغرب" كيف قبل الكاتب تبعاً للغرب قتل الخارج عن سلطة الدولة لكنه أنكر قتل الخارج عن الدين أو الممتنعين عن شريعته"، وهو يريد أن يفسر الحرية الدينية كما تفسرها الديمقراطيات الغربية المعاصرة؛ فأنكر حدّ الردة، مدعيًا بالباطل ومتعللاً بـ"ربما" -التي يمكن أن تقال على الشيء وتغطيه؛ لأنها تقال بلا دليل- : "ربما تعود جذور حدّ الردة في الفقه

الإسلامي إلى تأثير المواريث الإمبراطورية الفارسية " لأن يجعله -تبعاً للغرب- من الإكراه المذموم، ويدعي أنه من "ثقافة الإكراه الشائعة في عصر الإمبراطوريات".

فكيف يتصرف أمام أدلة الوحي، وإجماعات الصحابة، والفقهاء من بعدهم؟ هذا ما نعرضه وناقشه فيما يلي:

أولاً: احتج جماهير العلماء بحديث النبي -صلى الله عليه وسلم- الذي رواه البخاري: «مَنْ بَدَّلَ دِينَهُ فَاقْتُلُوهُ»^(١) فلجأ الكاتب إلى "التشكيك في صحة هذا الحديث" محيلاً إلى بحث معاصر لا يصمد أمام تصحيح أئمة الحديث له، وفتحاً باب الطعن في أوثق مصادر السنة النبوية -كما يفعل كل الطاعنين في الدين-؛ مدعياً أن التسليم بصحته "تسليم صعب".

ثانياً: حين لا يستطيع تكذيب صحة كل حديث ورد في المسألة، ينتقل من الطعن في الثبوت، إلى تحريف الدلالة؛ فيأتي بحديث هو في الحقيقة معضد لمعنى الحديث السابق؛ حيث يحل الدم فيه بأسباب منها «التَّارُكُ لِذِينِهِ الْمُفَارِقُ لِلْجَمَاعَةِ»^(٢) فيدعي -جهلاً وكذباً- انحصار "العقوبة في من جمع بين الردة الاعتقادية والموقف السياسي العسكري الممزق للمجتمع" وعليه فالحديث الأول عنده "من العام المخصوص" فهل هو فعلاً يقول بانحصار العقوبة فيمن جمع بين الجريمتين السابقتين؟ في الحقيقة؛ لا، لكنه يخدع القارئ بهذا الكلام للقفز فوق نصوص الأحاديث النبوية؛ بدليل تعليقه لتلك العقوبة بقوله: "ولا يختلف اثنان في أن الخارجين على أمة وعلى سلطتها الشرعية يستحقون العقوبة، بغض النظر عن موقفهم مما تدين به الأمة من عقائد دينية فالخروج عن السلطة هو على العقوبة، بغض النظر عن موقفهم من الدين، ولو خرج خارج على السلطة دون أن يغير دينه فإنه يستحق العقوبة عنده، أما لو ارتد عن الإسلام ولم يخرج على السلطة فهو -عنده- لا يستحق العقاب، للحق" في حرية الاعتقاد ابتداءً واستمراراً وانتهاءً" كما يدعي الكاتب بفهمه لمعاني "التحرير من السلطة الدينية، ومنع الإكراه

(١) صحيح: أخرجه البخاري ٣٠١٧ من حديث ابن عباس -رضي الله عنه -

(٢) متفق عليه: أخرجه البخاري ٦٨٧٨ ومسلم ١٦٧٦ واللفظ له من حديث ابن مسعود -رضي الله عنه -

في الدين"، وهكذا يكون قول النبي -صلى الله عليه وسلم-: «التَّارِكُ لِدِينِهِ»^(١) ليس علة للعقوبة، ولا جزء علة للعقوبة عند الكاتب، وتكون دعواه أن الجمع بين الردة والخروج عن سلطة الدولة، أن ذلك الجمع هو علة العقوبة، تكون تلك الدعوى مجرد خداع ينفيه كل كلامه السابق واللاحق.

ولو قال الكاتب -كما قال العلماء- بحق -إن المرتد بمجرد رده قد فارق جماعة المسلمين؛ فإن جماعة المسلمين تقوم على أخوة المعتقد وتعصدها وحدة السلطة الشرعية السياسية، لكان هذا أقرب إلى الحق، وأولى بالفهم من تحريفاته التي تعارض الوحي؛ لأجل موافقة أهواء الديمقراطية الغربية.

ثالثاً: أما الصحابة فقد أجمعوا في زمن الخليفة الراشد الأول الصديق -رضي الله عنه- على قتال المرتدين جميعاً، ولم يفرقوا بين محارب ومسلم، ولم ينتظروا أن يأتي أحد منهم لمحاربتهم بل بدأواهم بالقتال، كما أنهم أجمعوا على قتال ما نعي الزكاة ممن على الإسلام أيضاً، وفيهم كانت المناقشة بين عمر الفاروق وأبي بكر الصديق -رضي الله عنهما- قبل الاتفاق، وفيها حكاية اتفاهما على ذلك -والحديث في البخاري-^(٢) فثبت الإجماع منهم بالقول والفعل، ولإجماعهم هذا أجمع الفقهاء على قتال أي طائفة ذات شوكة تمتنع عن شريعة من شرائع الإسلام الظاهرة المتواترة، فيزعم الكاتب أن القتال كان للخروج عن الدولة لا للخروج عن الدين، مع أن الثاني هو الأصل والأول تابع له، وعلى كل اعتبار فلماذا لا يمنح المرتدين -كما منحهم حق الردة- حق تقرير المصير السياسي، وقد كانوا في مواطنهم الأصلية في جزيرة العرب؟ ألا تعطي الديمقراطيات الغربية المعاصرة للأقاليم حق تقرير المصير؟ أليست هذه من الحرية السياسية التي هي أخت الحرية الدينية؟ ثم تساؤل أخير يهدم الكاتب التي لا يدعمها إلا رأيه القائم على الهوى؛ لماذا لم تنته حروب الردة بعودة القبائل إلى حظيرة الدولة، مع بقاء خيارها الديني كما هو؟ لماذا كانت نتيجة الحروب بالعودة إلى الإسلام وليس فقط بالعودة إلى سلطة الدولة؟ إن جحد الواضحات، وتلمس أوهى التفسيرات، وعدم وجود أرضية يصلح الاعتماد عليها، يوقع الكاتب في دائرة الادعاء الكاذب، ويخرجه من دائرة البحث العلمي، للأسف.

(١) سبق تخريجه

(٢)

رابعاً: التضليل باستغلال خلاف العلماء في شيء، لخرق ما اتفقوا عليه، فقد اتفقوا كلهم على عقوبة المرتد - رجلاً كان أو امرأة-، ثم اتفق كل من يُعرف منهم على قتل الرجل المرتد - بخلاف من حكى عنهم ابن حزم عدم قتل الرجل المرتد، فإن لم تُذكر أسماءهم لُعرفوا-، ثم اختار الجمهور قتل المرأة المرتدة أيضاً بينما اختار الأحناف سببها لا قتلها؛ فماذا يفعل كاتب "الأزمة"؟ إنه يحتاج بالخلاف في قتل المرأة المرتدة، لكنه بالطبع لا يذكر أن من اختاروا عدم القتل قالوا بالاسترقاق، وبالخلاف الاحتمالي الأضيق الذي حكاه ابن حزم، ليصل إلى أن الرجل المرتد المسلم لا يعاقب، لا بالقتل ولا بغيره - وكذلك المرأة المرتدة-، والقول الأخير الذي خرج به لا قائل به من العلماء المتقدمين، بل هو يخرق ما أجمعوا عليه، فهذا لا يجوز عند أحد من أهل الفقه والأصول.

خامساً: اعتمد الكاتب على الاستدلال بما لا دليل فيه، كحديث الصحيحين في الأعرابي المسلم الذي أصابه وعك المدينة فطلب من النبي - صلى الله عليه وسلم - أن يقيه بيعته، فلما أبى خرج من المدينة دون إقالة من النبي - صلى الله عليه وسلم -، فقال - صلى الله عليه وسلم -: «إِنَّمَا الْمَدِينَةُ كَالْكَبِيرِ، تَنْفِي خَبَثَهَا، وَيَنْصَعُ طَيْبُهَا»^(١) فما فهم العلماء من الحديث - هو الحق - أن الأعرابي الذي أسلم، طلب الإقالة من هجرته إلى المدينة، ولم يطلب من النبي - صلى الله عليه وسلم - إقالته من الإسلام - بطبيعة الحال -، فتصوّر كاتب "الأزمة" أن الأعرابي ذهب إلى النبي - صلى الله عليه وسلم - يطلب منه إقالته من الإسلام وردته إلى الكفر، هو تصوّر يخالف بدائه العقول أصلاً، وهل يحتاج المرتد إلى إقالة من النبي - صلى الله عليه وسلم -؟ وهل يمكن - في عقل عاقل - أن يقيه النبي - صلى الله عليه وسلم - من عقد الإسلام؟ ثم هل يبقى مسلماً من عقد العزم على الكفر بالإسلام، وأظهر ذلك بالطلب مرة بعد مرة، والنبي - صلى الله عليه وسلم - يكتفي بأن "يأبى" فقط؟!!

(١) متفق عليه: أخرجه البخاري ١٨٨٣ ومسلم ١٣٨٣ من حديث جابر - رضى الله عنه -

إن أوهام الفهم السابقة؛ التي لا يفهمها العقلاء -فضلاً عن العلماء-، يجزم بها كاتب "الأزمة" فيدعي -زوراً وبهتاناً- أن "الحديث نص صريح في حالة ارتداد رجل عن الإسلام بعد أن بايع عليه رسول الله -صلى الله عليه وسلم-، ولم يعاقبه النبي -صلى الله عليه وسلم- بأي عقوبة كانت، ولا حبسه ولا استتابه، فضلاً عن أن يقتله" فهل خروج الأعرابي من المدينة نص صريح على الردة عن الإسلام؟ بأي لغة، وبأي أصول فقه، بل وبأي عقل؟

بل يبلغ السخف مداه حين ينقل الكاتب قول "البيهقي": "وقد آمن بعض الناس، ثم ارتد، ثم أظهر الإيمان، فلم يقتله رسول الله -صلى الله عليه وسلم-" وغاية ما في كلام البيهقي قبول توبة المرتد وعصمة دمه بعودته إلى الإسلام، ولا يقول البيهقي بأن المرتد إذا لم يتب إلى الإسلام فإنه يبقى معصوم الدم مصون الحياة، فهذا كذب على البيهقي -رحمه الله- وذلك الكذب هو ما تورط فيه كاتب "الأزمة" إذ ساق كلام البيهقي مستدلاً به على دعواه بورود "الأخبار عن أفراد من المسلمين الأولين في العصر النبوي ارتدوا ولم يقتلوا، كما رأينا في قصة الأعرابي، وهذه ليست الحالة الوحيدة، قال البيهقي... "فيا حسرة من يفتح قلبه لكاتب: قد فاته كل من العلم والأمانة، وملاً كلامه بالتزيف والتضليل!

سادساً: تجاهل الكاتب كل الروايات عن الصحابة التي فيها كلام عن قتل المرتد، سواء أقتل فعلاً، أو لم يقتل لرجوعه عما يرتد به، والتي فيها الاستتابة، وهي كثيرة مشهورة في كتب الحديث والفقه، ولا أحسب أنها لم تمر على كاتب "الأزمة"، لكن التضليل سيد الموقف، ولولا اشتها حروب الردة لما اضطر إلى مناقشتها وتفسيرها ذلك التفسير المخترع -والذي ناقشناه من قريب-.

ألم يقر الكاتب قصة من استحلوا الخمر في زمن عمر -رضي الله عنه- متأولين بالخطأ، فاجتمع رأيه ورأي علماء الصحابة معه، على قتلهم إذا أصروا على الاستحلال -إذ تحليل الحرام كفر بالله-، وعلى جلدهم إذا رجعوا وأقروا بالتحريم؟ وأمثال تلك القصة ليس بالقليل الذي يخفى لكن يتعمد الكاتب تجاهله اعتماداً على أن أكثر القراء -لعدم تخصصهم- قد يجهلونه، فما أسوأ أن يخون الكاتب من يأتونه على أديانهم وعقولهم!

٣) انتقاص التراث والتاريخ الإسلامي:

لقد صرَّح الكاتب في مقدمته أن من " ما تطمح إليه هذه الدراسة، كما يتبين أنهم يحسنون الظن بتراث المسلمين السياسي وبتجربتهم السياسية السالفة جوانب القصور والضمور في ذلك التراث وتلك التجربة، وعجزهما عن إسعاف المسلمين المعاصرين، أو إخراجهم من مأزقهم السياسي " لهذا ينقل مُقرًّا مبالغة مالك بن نبي حين يتكلم عن تأثير معركة صفين؛ قائلاً: "وهنا لا نواجه تغييراً في النظام السياسي، بل إن التغيير يصيب الإنسان ذاته، الإنسان المتحضر الذي فقد همته المحضرة، فأعجزه فقدها عن التمثل والإبداع" فمع الاتفاق على النقص السياسي الذي حصل في الأمة بالفتنة أولاً ثم بالانتقال إلى الملك العضوض، ثانياً؛ إلا أن مقومات خيرية الأمة عموماً -وفي الحالة السياسية بنسبة تفاوتت عبر التاريخ- قد حفظت الأمة، ومنحتها التجديد والحيوية لمئات من السنين التالية، و حصلت إبداعات حضارية في مختلف المجالات، وإن كان ذلك في ظل خلل سياسي نسبي، وادعاء خلاف هذا التقييم معارض لتقييم الوحي المعصوم لمرحلة ما بعد الفتنة بأنها "خير فيه دخن"^(١)، ومعارض لحقائق التاريخ الثابتة، ومُجانٍ للعدل في الميزان والشمول في النظر.

كما أننا نقلنا من قبل دعواه " أن انهيار منظومة القيم السياسية الإسلامية يرجع سببه إلى الفتوح العسكرية الإسلامية " من باب "ترجيح الامتداد على العمق، بالتوسع الإمبراطوري ولو على حساب القيم السياسية الإسلامية" وهذا ذم للخلافة الراشدة التي بدأت فيها الفتوح الكبرى شرقاً وغرباً، وهي بداية الفتوح التي بشر بها النبي -صلى الله عليه وسلم- أمته، ومَن ينتقص ما هو ممدوح شرعاً فهو الأولى بالتقص، ومَن يذم بلفظ "الإمبراطورية" ونحو دولة الخلافة الراشدة النموذجية فماذا نتظر منه مع باقي تراث الأمة وتاريخها؟

يقرر كاتب "الأزمة" في اختزال مُحل أن "ملوك المسلمين حفظوا تراث أردشير، وتأسوا بمسالكه السياسية خلال أربعة عشر قرناً، فما أعظم من نجاح لأردشير والقيم الساسانية وما أفدحها من خسارة للإسلام والقيم السياسية الإسلامية!" وهذا دجل مفضوح:

(١) سبق تخريجه

أولاً: لم تصل كلمات أردشير لخلفاء المسلمين العرب إلا متأخرة وبعد استقرار الملك العضو بفترة طويلة من عمر الزمان؛ فدعك من تلك الدعاوى الفارغة.

وثانياً: قد فقدت أمتنا الملك العضوض بخيره وشره، ووقعت تحت براثن الجبرية العلمانية منذ نحو من مائة عام، والتسوية بين ملك عضوض تحت سيادة الشريعة وبين جبرية علمانية قائمة على محادّة الشريعة، من أظلم الظلم وأفدح الجهل أيضاً.

وثالثاً: إن القيم السياسية الإسلامية تقوم على الشريعة الإسلامية، وليس على الشورى في الحكم، وإن كانت الشورى أصيلة في الشريعة، لكنها ليست كلها ولا أصلها؛ لذلك كان الملك العضوض حكماً شرعياً في أكثره، باعتبار أصل الشرعية لا كمالها - بخلاف الجبرية العلمانية التي لا شرعية لها - لفقدان أصل الشرعية وهو الشريعة، وعليه؛ فلم تختفِ القيم الإسلامية كلها في السياسة، وإن غابت أو تقدمت قيمة الشورى.

ورابعاً: إن الاستبداد من معاني الظلم الإنساني التي سبقت أردشير ولحقت به، ولم يكن الاستبداد منتظراً لوصاياه تلك؛ حتى يعلق كل استبداد وقع في الأمة بأنه تأس بأردشير، والاستبداد الغربي البيزنطي كان أقرب جغرافياً إلى مركز الدولة الأموية - التي أسست الملك العضوض -، بل إن الاستبداد العربي داخل كل قبيلة لم يكن ينتظر وصايا من الخارج، وما سوى ذلك فدعاوي بلا برهان، ومبالغات لا تصمد أمام النظر الناقد.

ورابعاً: إن قيم الإسلام تشمل القيم السياسية وغيرها، وقد حفظ الإسلام أمتنا إلى يومنا هذا، برغم كل موجات الانحراف الداخلي، ورغم كل دعاوي التحريف عن سواء السبيل، فمع كل أسباب الخلل والنقص الإنسانية - داخلية وخارجية - استمرت الأمة، واستمرت خيريتها - وإن تفاوتت عبر الزمان والمكان -، وستستمر إلى آخر الزمان - باعتبارها آخر الأمم المؤمنة في الدنيا، وبزوالها تقوم الساعة.

ثم يُسوّد الصفحات بعد ذلك تحت عنوان "استخدام الدين بدل خدمته" كقيمة مستفادة من أردشير، ويزعم امتدادها عنه في ملوك المسلمين، فيقع في الأخلال التالية:

أولاً: إن الدين بطبيعته وبتأثيره، هو دائماً أحد مراكز الثقل المؤثرة على سياسة التجمعات الإنسانية عبر التاريخ، وبالتالي فهو داخل في المعادلة السياسية التي يتعامل معها أطرافها دائماً، فليس لأردشير انفراد في اهتمامه بأن يكون تأثير الدين في دولته لصالحه وليس معارضاً له.

ثانياً: اتهام تاريخ الأمة المسلمة عبر أربعة عشر قرناً بأنها كانت لا تتعامل مع الدين إلا ذلك التعامل الفاسد والبعيد عن معاني الإيمان، هو تعميم ظالم ودعوى مرسلة، لا تثبت إلا باستقراء غير موجود، بل وتوجد الكثير من الشواهد على ذمه، فإن الأمة والأئمة لم يتجردوا كلهم عن الإيمان، بل بذلوا بمقتضى الإيمان الكثير من الأعمال، وإن لم يخلوا عن ذنوب بشرية، فمستقل ومستكثر، لكنهم ظلوا خير أمة، ولو كره الكارهون.

ثالثاً: إن تقليد المستشرقين وأذئابهم مع الحدائين والعلمانيين، يجعل الذكي يسلك مسالك الأغبياء، فيسلم بتغيير تاريخ أمة المسلمين التي تحمل الإيمان في الأرض، تفسيراً مادياً سياسياً يستبعد تأثير الإيمان والأخلاق - كما هو الحال عند الغربيين الذين لا يؤمنون بالله ولا باليوم الآخر -، حتى إنه حين يريد أن يأتي بمثال على دعواهم يأتي بمثالهم المغلوط؛ وهو محنة "خلق القرآن" والتي تدل على تأثير الاختيارات الدينية - ولو كانت خاطئة - على القرارات السياسية، فيستدلون بها على تأثير الحسابات السياسية على الاختيارات الدينية، بما يخالف معطيات التاريخ وبدائل العقول؛ فكيف تُبنى الأبحاث على مثل هذا التقليد في الأغاليط؟ وكيف لمن يحسن أن ينقد ما سرقه علمانيون العرب عن مستشرفي الغرب؟ أن ينقد تاريخ أمتهم؟ وهل يوثق يَمَن هذا هو مستوى بحث المدَّعي؟

رابعاً: لكن كاتب "الأزمة" لا يعلق -مثلاً- على تأثير الإسلام الديني على دولة المغول التي اجتاحت المشرق الإسلامي إلى بلاد الشام؛ وكيف انتقلت من عدو الأمة، إلى إحدى ممالك هذه الأمة؟ ولا يعلق على التأثير الديني على دولة المرابطين -مثلاً- فضلاً عن التأثيرات للاعتقادات الدينية المنحرفة في دول مثل عامة دول الشيعة كالصفويين -مثلاً- أو العبيديين -الذين تسموا بالفاطميين-... إلخ، في كم هائل، أكثره إيجابي لعقائد صحيحة، وبعضه خاطئ لعقائد منحرفة مصداقاً لقول الله

تعالى الذي يقرر فيه مركزية التدافع بسبب الدين "ولا يزالون يقاتلوكم حتى يردوكم عن دينكم إن استطاعوا) في تصريح باستمرار ذلكم الصراع بنفس الأهداف.

وامتداداً لنفس الخط البائس في ظلم تراث الأمة وتاريخها -ولو بالكذب- ينقل عن كتاب مجهول المؤلف، لا توثيق له؛ دعواه "بأن المسلمين أخذوا -ضمن ما أخذوه- عن ملوك الفرس" إلزام كل طبقة حظها والاقتصار على بديلتها" طبعاً لم يأخذ المسلمون كل ذلك إلا بعد إلباسه لبوس الإسلام، وتسويغه تسويغاً إسلامياً متكلفاً، كما هو الشأن دائماً في الاستعارات الثقافية بين الحضارات" كذا نقل وعلق، وفيه:

أولاً: الدعوى المجردة؛ التي لا يوجد دليل لإثبات صحتها، وهي طريقة سارية لدى كاتب "الأزمة" يروج بها لأفكار معينة، من خلال العرض التقريري الكبير، دون دليل.

ثانياً: المجازفة بالقبول لما يوافق هواه، والزيادة عليه، اكتفاء بألفاظ الإيهام مثل "طبعاً" و "كما هو الشأن دائماً" دون قدرته على إثبات هذه الزيادة التي هي أشد بطلاناً من أصلى الدعوى.

ثالثاً: إن كل تاريخ المسلمين يشهد بضد هذه الدعوى؛ فالحركة المرنة بين طبقات المجتمع المسلم أتاحت صعود الكثير من أبواب العلم والجهاد بل والولاية أيضاً والوزارة ونحو ذلك، فضلاً عن أبواب التجارات والمكاسب المالية الدنيوية، لكن الكارهون لا يبصرون.

رابعاً: دعوى أن الطبقة قد دخلت على المسلمين من جهة الفرس، مجرد دعوى فارغة، فقد كانت الطبقة موجودة في المجتمع القبلي العربي قبل الإسلام، كما وجدت في أكثر المجتمعات قديماً وحديثاً -وإن بنسب متفاوتة-، فلا وجه لتخصيص التأثير الفارسي إلا خيال الكاتب وأصحابه الذين ينقل عنهم.

خامساً: التكلف حقاً هو في النقاط كلمة لابن رشد، لا تحمل كل تلك الشحنة السلبية التي يُنظر لها كاتب "الأزمة" لمجرد تشبيهه التفريق بين السادة والعامة بأن "كما عليه الحال عند أهل فارس، وكما

عليه الحال في كثير من مدننا" لجعلها الشاهد الوحيد من السياق الإسلامي، على كل حال تلك الدعاوي الكبيرة والوهمية أيضًا.

ثم يُسَوِّي كاتب "الأزمة" الصفحات تحت عنوان "أسلمة أردشير وعهده" يتكلم فيها عن ترجمته إلى العربية ووجود نقول -بعد ذلك- عنه في كتب بعض الأدباء وذكر لوجوده في أيدي الناس؛ ليبقى التساؤل: أين فيما ذكر "أسلمة أردشير وعهده"؟ أين التسويغات الشرعية لدى الفقهاء والعلماء؟ أين الحقائق التي تحمل كل من هذه الدعوى المتهاوية؟ أم أن الكاتب يتصور أن الاستبداد في الملك، والذي سبق أردشير وعاصره واستمر بعده، كان ينتظر أردشير ليشيد بنيانه، ولولا أردشير لسقط؟

لقد أخبرنا النبي -صلى الله عليه وسلم- أن «وَتَفْتَرِقُ أُمَّتِي عَلَى ثَلَاثٍ وَسَبْعِينَ مِلَّةً كُلُّهُمْ فِي النَّارِ إِلَّا مِلَّةً وَاحِدَةً ، قَالُوا : وَمَنْ هِيَ يَا رَسُولَ اللَّهِ ؟ قَالَ : مَا أَنَا عَلَيْهِ وَأَصْحَابِي»^(١) فتبقى أهل السنة والجماعة يمثلون ذلك الامتداد الصحيح للأمة الواحدة، لأنهم يضبطون دينهم بما كان عليه النبي -صلى الله عليه وسلم- وأصحابه -رضي الله عنهم أجمعين-، وظلت الفرق تنشطر عن جسم الأمة الأصيل هذا فكانت الشيعة والخوارج والمعتزلة وغيرهم، لكن كاتب "الأزمة" في سياق ظلمه للأمة، واختزاله لتراثها وتاريخها، يقرر بسهولة -لا يحسد عليها- "أن التسنن والتشيع وليدان للأزمة الدستورية ذاتها" وهذا جهل وكذب في الكلام عن معنى "أهل السنة" وفي نشأتهم، والتي هي نشأة الإسلام الصافي ذاته، كما أن فيه ما فيه من المقارنة الباطلة بين "التسنن والتشيع" وقد تكلمنا عن ذلك من قبل، فلا نعيده ههنا.

ولأن الكاتب مشحون بانتقاص تراث الأمة وتاريخها، فهو يتعجب لأنه ورد استعمال لفظ "الثورة" بمعنى مؤنث "الثور" أي: البقرة!" مع إقراره بأن "الاستعمالات الاشتقاقية أقرب إلى الثورة

(١) أخرجه الترمذي (٢٦٤١) واللفظ له، والطبراني (٥٣/١٤) (١٤٦٤٦)، والحاكم (٤٤٤) وصححه، وحسنه ابن حجر في "تخريج الكشاف" (ص: ٦٣)، وصححه ابن تيمية في "مجموع الفتاوى" (٣/ ٣٤٥)، والشاطبي في "الاعتصام" (١/ ٤٣٠)، والعراقي في "تخريج الإحياء" (١٩٩ / ٣).

بمعناها المعاصر" وبعيداً عما يجهله من الدلالات الاشتقاقية للكلمات، وبعيداً عن فكرة المصطلحات وتطورها عبر الزمان والمستجدات، بعيداً عن كل ذلك وغيره؛ فالذي لا يفوت الكاتب هو التعليق على "الاستخدام الظريف للفظ "الثورة" في المعاجم العربية بمعنى البقرة" ليقرر "أن الثورة ظاهرة سياسية اجتماعية مركبة، وأنها ليست مجرد أنثى الثور، كما تحاول أن تقنعنا به معاجم عربية عتيقة" في مزيج من الجهل والكذب، فلم يدع أحد أن هذا هو المعنى المجرد للكلمة، فضلاً عن محاولة إقناع الكاتب أو غيره بذلك!

ولو أنصف الكاتب -كما كان يجب عليه- لبحث عن معنى الثورة في تراث المسلمين وتاريخهم، وليس عن مجرد اللفظ الاصطلاحي، ولوجد في مصطلحات الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر والاحتساب والخروج نحوها ما يبحث عنه من معانٍ، بل ولوجد فقهاً عظيماً فاته لما لم يحسن تقديره ولا التعامل معه.

ولا بد للقارئ أن يتساءل بعد كل هذا العرض: لماذا يبالي الكاتب في انتقاص تراث الأمة المسلمة وتاريخها؟ والإجابة سهلة، ومن كلام كاتب "الأزمة" نفسه؛ حين يدعي قائلاً: "تشبثنا بالقيم السياسية المنصوصة في الوحي الإسلامي لا يعني بحال ثقة فائضة بالموروث الفقهي المنطبع بطابع القرون الخوالي... ويقتضي هذا الاجتهاد الجديد التحرر من سلطة الأجداد، بقدر ما يقتضي من التحرر من سلطة الاستبداد، وأن السلف ليس حجة على الخلف، فسيجد دعاة الإسلام ووعاته أن كثيراً مما يعتبرونه مسلمات في فهم الوحي مجرد آراء غالبية، ضمن إمكانات من الفهم لا حدود لها... بفقته حي متفاعل مع ظروف زمانه ومكانه، وغير متقيد بقيود الفقه التاريخي المنبت الصلة بواقع الدولة المعاصرة ومنطقها" فهو يريد:

أولاً: أن يبقى له ادعاء الشرعية، من خلال ما يتوهمه من تشبث "بالقيم السياسية المنصوصة في الوحي"، مع أن هذا الادعاء يدعيه كل منحرف ومبتدع ممن ينتسب إلى الإسلام، والعبرة في تصديقه بالحقيقة -وفق منهج علماء أهل السنة- لا بالادعاء.

ثانيًا: أن يطلق لنفسه ولغيره الفهم والادعاء بلا ضوابط من أهلية ولا معايير من تأصيل؛ لذلك لم يقيد الاجتهاد بالعلماء، مع بدهاة اشتراط ذلك في كل علم، إنما جعل الأمر لمن ساهم "دعاة الإسلام ووعاته" لا لعلمائه المتخصصين، فإن احترام التخصص هو مقتضي العقل والعلم في كل باب إلا أبواب العلم بالشريعة الإلهية، مع أن الله جعل من أغلظ المحرمات ﴿وَأَنْ تَقُولُوا عَلَى اللَّهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ﴾^(١) وجعل واجب من لا يعلم ﴿فَاسْأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ﴾^(٢).

ثالثًا: إلا يلتزم في فهم الذي يدعيه أي ضوابط مما قررها العلماء عبر مئات السنين؛ بدعاوي فارغة من جنس ربط الفقه بالزمن القديم "المنطبع بطابع القرون الخوالي" ومن جنس ربط التقيد بكلام العلماء المتقدمين بقيود الاستبداد "التحرر من سلطة الأجداد، بقدر ما يقتضي من التحرر من سلطة الاستبداد" ليتتهي إلى "أن السلف ليس حجة على الخلف".

رابعًا: هدم الثقة في الثواب المتفق عليها؛ فإن "كثيرًا مما يعتبرونه مسلمات في فهم الوحي مجرد آراء غالبية"، وهكذا لا تبقى مسلمات يثق فيها المسلمون.

خامسًا: إطلاق أبواب التحريف والتخريف؛ تحت اسم الفهم الجديد، إذ أن هناك "إمكانات من الفهم لا حدود لها" لأن لا ضوابط لها، وهذه دعاوي كل أهل التحريف قديمًا وحديثًا.

سادسًا: لكن الفهم الجديد الذي يأتي "بفقه حي متفاعل مع ظروف زمانه ومكانه" لا بد أن يكون عنده "غير مقيد بقيود الفقه التاريخي" فمشكلة الفقه التاريخي عنده عدم تقيده بالقيود الهام، الذي هو أولى وأعلى عنده من كل الأصول والإجماعات وفهوم سلف الأمة والعلماء، أنه ذلك "الفقه التاريخي المنبت الصلة بواقع الدولة المعاصرة ومنطقها" لأن واقع الدولة المعاصرة ومنطقها مقدسان عند كاتب "الأزمة".

(١) سورة البقرة الآية ١٦٩

(٢) سورة النحل الآية ٤٣

(٣) الكذب على الفقهاء، وانتقاصهم:

«الْعُلَمَاءُ وَرِثَةُ الْأَنْبِيَاءِ»^(١) كما قال النبي -صلى الله عليه وسلم-؛ لأنهم نَقَلَةَ الدين إلى العالمين بألفاظه ومعانيه، وهم الحراس له عن تحريفات أهل الأهواء والأوهام؛ لذلك كانوا نسيم المجاهدين في سبيل الله في قوله -تعالى-: ﴿فَلَوْلَا نَفَرَ مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ مِنْهُمْ طَائِفَةٌ لِيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ وَلِيُنذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ﴾^(٢) فلا عجب أن تناولهم سهام كل باغٍ يصول على شيء من دين الله.

يقول كاتب "الأزمة" في بدايات كتابه: "وفي قراءتنا للجهد التنظيري الذي ورثه المسلمون عن علمائهم الأقدمين لاحظنا كيف تحول الخوف من الفتنة هاجساً مرضياً، وكابحاً نفسياً، يستبطنه العقل الفقهي الإسلامي أملاً في الحفاظ على وحدة موهومة تتأسس على القهر، وتلك صفقة خاسرة على المدى البعيد، رغم كل ما قد تحققه من حلول تليفقية خرافية، ولو أن فقهاءنا السياسيين تعاملوا مع سلطة الأمر الواقع بمنطق عملي محض؛ فوضعوا القبول بالاستبداد ضمن فقه الضرورات العملية المؤقتة، وميزوا بين "الطاعة بالواجب" و"الطاعة بالضرورة" -كما فعل جان جاك روسو مثلاً- لما كان عليهم من حرج؛ فللضرورة أحكامها ولا ريب.

لكن بعض أولئك الفقهاء أوغلوا في طريق الكبح والزجر والتخويف من الفتن، وصاغوا الرخصة المصلحية الظرفية بلغة العزيمة الشرعية الدائمة، فتورطوا في الخلط بين مبدأ "التأمر في الأمر" و"رخصة" "التأمر عن غير إمرة"، وتورطوا -بحسن نية- في تشريع الاستبداد والقهر، ومنحوا السلطة غير الشرعية حقوق السلطة الشرعية من طاعة ونصح ونصرة".

فهو يريد "وضع فقه التكيف والتعايش مع الاستبداد خلال التاريخ الإسلامي في سياق الزمان والمكان، واستيعاب الخطأ الفادح الذي وقع فيه فقهاء السياسة الشرعية حينها صاغوا الرخصة بلغة العزيمة، وكتبوا الأمة بنظريات تؤبد الاستبداد، وتسد أبواب الرجعة إلى القيم النصية الخالدة" ويقرر أن "الثقافة الساسانية هي التي وفرت التسويغ الفكري والأخلاقي لواقع الملك العضوض، وحولته

(١) صحيح: أخرجه أبو داود ٣٦٤١ والترمذي ٢٦٨٢ وابن ماجه ٢٢٣ من حديث أبي الدرداء -رضي الله عنه-

(٢) سورة التوبة الآية ١٢٢

من حكم الضرورة والرخصة في ظروف الطوارئ - كما كان يراه خيار المسلمين في القرن الهجري الأول وبعض الفقهاء اللاحقين عليهم - إلى حكم العزيمة الشرعية والأصلي، وبذلك خلدت القيم الكسروية الساسانية دولة الفتنة الكبرى " فحاصل ما سبق:

● بدأ الملك العضوض كضرورة عند خيار المسلمين في القرن الأول، واستمر كذلك عند بعض الفقهاء اللاحقين، لا أكثرهم ولا كلهم - بدعواه -.

● الثقافة الساسانية وفرت التسويغ الفكري والأخلاقي؛ فتحوّلت ضرورة الملك العضوض إلى حكم العزيمة الشرعية والأصلي؛ فخلدت القيم الكسروية دولة الفتنة الكبرى.

● بعض الفقهاء صاغوا الرخصة بلغة العزيمة، وتورطوا - بحسن نية - في تشريع الاستبداد والقهر، ومنحوا السلطة غير الشرعية حقوق السلطة الشرعية من طاعة ونصح ونصرة، وهذا هو الخطأ الفادح الذي وقع فيه فقهاء السياسة الشرعية، فكبلوا الأمة بنظريات تؤبد الاستبداد، فالعقل الفقهي الإسلامي كان مريضاً بهاجس الفتنة أملاً للحفاظ على وحدة موهومة تتأسس على القهر، وتلك صفقة خاسرة على المدى البعيد.

أما البداية التي حاول في مواضع بيان غدر أصحابها؛ فهي صفقة الجماعة التي سوّد الصفحات والسطور في ذمها، ونقض ما تأسست عليه من مبادئ - وقد نقلنا عنه قدرًا من ذلك فيما سبق - فهي -عنده- التي "أسست التضحية بالشرعية السياسية" بالإضافة إلى أنه يدعي أن "قبول أهون الشرين لا يغير من واقع الأمر شيئاً، ففقد الشرعية يقود إلى فقد الوحدة، وخسران قضية الإسلام كله على المدى الطويل" فهو يدعي بالباطل أن "الاستبداد ليس أخف الضررين، ولا أهون الشرين، بل هو أصل الفتنة وجذرها، والسبب المفضي إليها" فكاتب "الأزمة" في الحقيقة يذم من ساهم "خيار المسلمين في القرن الأول" ويذم الفقهاء الذين ساروا على درب أولئك الخيار، وهم في الحقيقة كل الفقهاء، وليسوا بعضهم - كما ادعى -.

وأما قصة التأثير الساساني الفارسي؛ فبعد أن سوّد فيه ما شاء الله من الصفحات، زعم أنه "المسار الذي انتهجه بعض كتاب الآداب السلطانية ذات النفس الفارسي" ثم قال إن "كان تياراً

هامشيًا جدًا على ضفاف الثقافة الإسلامية؛ فالبحث عن حل للأزمة الدستورية في الحضارة يكمن في فهم مواريث الفتنة الكبرى، وما دفعت إليه من التسليح بمعادلة التضحية بالشرعية السياسية لمصلحة الوحدة السياسية" فهي قصة وهمية غايتها أن تكون هامشية جدًا! والمشكلة لدى الكاتب "عند خيار المسلمين في القرن الأول" ومن تابعهم من الفقهاء.

وتبقى توابع هذه المشكلة - لدى الكاتب - في قضيتين: حكم الفقهاء بشرعية الحكام المستبدين وإعطائهم أحكامها، وتشريع الاستبداد من خلال صياغة الرخصة بلغة العزيمة، وبيانها كالتالي:

أولاً: لقد فهم الفقهاء من الشريعة - بحق - أن الشرعية مرتبطة بالشرعية وجودًا وعدمًا من جهة، وأصليًا وكهلاً من جهة أخرى؛ إذ أن "حراسة الدين وسياسة الدنيا به" هو هدف السلطة الشرعية، والقيام به هو علة تشريعها على سبيل الوجوب، وأن الشورى التي بمقتضاها يكون السلطان الامة فتوىً وتحاسب وتعزل هي من هذه الشريعة، فليست كلها، وليست أصلها؛ دل على ذلك ثناء الرسول - صلى الله عليه وسلم - على الحسن في تنازله وبيعته لمعاوية - رضي الله عنهما - جمعاً للكلمة على سلطان شرعي وحقناً للدماء المسلمة؛ حين قال: «أبني هذا سيّد، ولعلّ الله أن يُصلِحَ به بينَ فِتْنَتَيْنِ مِنَ المُسْلِمِينَ» فكان تنازله سيادة وإصلاحه منقبة؛ إذ حقق أعلى المصالح الشرعية الممكنة في ظرف حرج، ولا يُعقل أن يجمع سادات المؤمنين على بيعة لسلطة لا شرعية لها، وأن يعطوها حقوق الولاية الشرعية - وإن كان وصولها إلى الحكم كان بطريق غير مشروع وهو المنازعة بالقوة -، مع أحاديث الصبر على أئمة الجور - والتغلب أول الجور على الأمة -، وفوق ذلك كله حكم الوحي بلسان النبي - صلى الله عليه وسلم - حين حكم على الملك العضوض الذي بعد شر الفتنة بأن "خير فيه دخن" بخلاف حكمه على الملك الجبري الذي جاء بعده - وهو هذه العلمانية المستبدة - بأنها شر... دعاة على أبواب جهنم، من أجاهم قذفوه فيها" إذ أن قيام السلطة على قاعدة تحكيم الشريعة خير، وإن كان فيه دخن التغلب ومظالم - تقل أو تكثر بحسبها -، أما قيامها على قاعدة العلمانية ومحادة الشريعة فشر يفتح أبواب جهنم على المسلمين، والناجي من فارق الدعاة على تلك الأبواب ولو لقي الله وحده على الحق ثابتًا؛ لذلك أثبت فقهاء أهل السنة خلفًا عن سلف أصلى الشرعية للحكام على المتغلبين، وأعطوهم

حقوق الولاية المأمور بها شرعاً، مع إنكارهم شرعية التغلب، بل اعتبروه اضطراراً لا اختياراً، وإن تطاولت أزمان: أما كاتب "الأزمة" فإن زعم أن "للشرعية شرطها الأوحد الذي يتمثل في جماهيرية الإمام" ولذلك توهم "انفصال شرعية السلطة عن وحدة الأمة في صدر الإسلام، وسعي خيار المسلمين لتحقيق الوحدة بالتنازل عن الشرعية .. بعد توضيح المسلمين بالشرعية السياسية لمصلحة الوحدة الفعلية بعد الفتنة الكبرى" ولذلك رفض ما سماه "إضفاء الشرعية على الواقع السائد، ومنح الملوك غير الشرعيين حقوق الخلفاء الشرعيين" "فلا طاعة لسلطة ليست نابعة من اختيار الناس"، بل إن هذا الخلل بتقديم الشورى على الشرعية، دفعه للتسوية كثيراً في كتابه بين ما فرق بينه رسول الله - صلى الله عليه وسلم-؛ فيزعم أن "الدول الدكتاتورية ذات المرجعية الإسلامية .. صنف .. كان سائداً في جُلِّ مراحل التاريخ الإسلامي، ولا يزال سائداً في عدد من الدول اليوم" فقد "تكون الدولة إسلامية في هويتها، دون أن تكون إسلامية في نظام حكمها، بل إن هذا هو الذي ساد في جُلِّ مراحل التاريخ الإسلامي، وهو أكثر وضوحاً في الدول "الإسلامية" المعاصرة" في تسويات جائرة مصادمة لفقه الوحي، بل وللعقل أيضاً؛ فإنكاره على الفقهاء هذه الشرعية التي أثبتوها، هو من جنس إنكار الجهلة على العلماء، وأهل الأهواء على أهل القرآن والسنة، لا غير.

ثانياً: أتى كاتب "الأزمة" ببعض النقول عن الفقهاء الذين زعم أنهم صاغوا الرخصة بلغة العزيمة؛ فهل أحسن النقل والفهم؟ لقد قال: "ومن أساءوا التعبير عن الرخصة فصاغوها بلغة العزيمة أبو المعالي الجويني، فقد أقر الجويني شرعية "من يستبد بالاستيلاء والاستعلاء من غير نصب ممن يصح نصبه" وقال الجويني: "إذا استظهر بالقوة وتصدى للإمامة، كان إماماً حقاً، وهو في حكم العاقد والمعقود له" وقد وقع الجويني هنا خطأين اثنين: أخلاقي ومنطقي؛ أما الخطأ الأخلاقي فهو تشريعه الاستعلاء، وأما الخطأ المنطقي فهو غفلته عن التناقض بين فكرة الإكراه وفكرة التعاقد؛ إذ الشرط في صحة أي عقد أمر يكون باختيار المتعاقدين لا بإكراه أي منهما" والكاتب هنا قد أساء من وجوده:

أولها: الاستدلال بإقراره -كباقي الأئمة- بشرعية الحاكم المتغلب، على أنها صياغة بلغة العزيمة، وهذا جهل فاضح، فكل العلماء يقرون له بأصل الشرعية ما دام مقيماً للشرعية، وهذه الصياغة وحدها لا تدل لا على عزيمة ولا رخصة، إلا لإشارة إلى أنها رخصة اضطرار حين قال: "من غير نصب ممن يصح نصبه" فكلامه إن لم يكن مشيراً إلى أنها رخصة؛ كان محايداً في ناقضة كونها رخصة أو عزيمة، ولا شبهة فيه لصياغة العزيمة، إلا ما يتوهمه الكاتب من إقراره بالشرعية للمستبد، وقعد عرفت الفرق بين فقه العلماء وبين ما تابع فيه الكاتب العلمانيين.

ثانيها: عدم تمييزه بين الوصف والإقرار؛ فهو قد وصف حال المتغلب بالاستعلاء -أي: بالولاية- وهذا لا علاقة له بالإقرار؛ حتى يقال إنه تشريع للاستعلاء، ثم يحكم بأنه خطأ أخلاقي!

ثالثها: زعمه غفلة الجويني عن التناقض بين الإكراه والتعاقد، والعجب هنا غفلته هو كما كتبه قبل صفحات نقلاً عن الجويني أنه كتب "عن المتغلب: "يجب العقدين، لما فيه من تقرير غرض الإمامة، وإقامة حقوقها، وتسكين الفتنة الثائرة، وعلى ذلك بايع الحسن والحسين -رضي الله عنهما- معاوية -رضي الله عنه- لما رأياه مستقلاً، وعلمنا ما في مدافعته من فنون الفتن وضروب المحن"" فمَن الغافل هنا الجويني والصحابة -رضي الله عنهم- أم كاتب "الأزمة"؟

رابعها: اكتفاؤه بفهم توهمه -بغير حق- في جملة أو جملتين، وتركه باقي كلام الجويني الذي نقله هو شخصياً، وكأن اختيار العالم لا يؤخذ من تصريحه -وإن تكرر-، بل يُكتفى فيه بالأوهام المراد نسبتها إليه؛ فقد نقل كلام الجويني عن حال الاختيار -وهي الأصل- "فقال: "فالمسلمون هم المخاطبون، والإمام في التزام أحكام الإسلام كواحد من الأنام، ولكنه مستتاب في تنفيذ الأحكام" ويقتضي كون الحاكم أمام القانون "كواحد من الأنام" منع سلطة المتغلب" وهذا أمر لم يختلفوا فيه، وهو عدم شرعية التغلب، وأن الأصل في حال القدرة والاختيار منع أي متغلب، كما نقل كلامه "عن إمامة المتغلب: "قال بعض أئمتنا إذا عسرت مدافعته، وكان في استمراره على ما تصدى له توفية لحقوق الإمامة، فيتعين تقريره، وإذا تعين الأمر لم يبق للاختيار اعتبار؛ فإن الاختيار إنما يفرض له أثر إذا تقابل ممكنان، ولم لأحدهما أولى من الثاني، ولم يتمكن الجمع بينهما، فيتعين اختيار أحد الجائزين، فلا استظهار

-التغلب مع تعذر المعارضة والمناقضة- يتضمن ثبوت الإمامة "... لا خيار أصلاً في هذه الحالة من اختلال موازين القوة، وتحول الثورة على المتغلب إلى مجرد استنزاف للأمة، دون أمل في تحقيق الإصلاح" فالكاتب يدرك أن الجويني يميز بين حالي الاختيار الأصلي والاضطرار الظرفي، وكلام الجويني صريح فيهما وتناسق مع بعضه -بما فيه من إقرار شرعية المتغلب الذي يحصل معه غرض الإمامة- لكن الكاتب ينظر بعين الهوى، وعين الهوى عمياء.

خامسها: ما نقله عن الجويني مسيئاً إليه، لا يختلف عما نقله عن الإمام أحمد حسين قال: "من غلبهم بالسيف حتى صار خليفة، وسُمي أمير المؤمنين، لا يحل لأحد يؤمن بالله واليوم الآخر أن يبيت ولا يراه إماماً عليه، براً كان أو فاجراً، فهو أمير المؤمنين" .. وقال في رواية الأثرم في امرأة لا ولي لها: السلطان وليها؛ ف قيل له: تقول السلطان ونحن على ما ترى اليوم؟ -وذلك في وقت يُمتحن فيه القضاة- فقال: أنا لم أقل على ما نرى اليوم، إنما قلت السلطان" ثم علّق أبو يعلى على ذلك قائلاً: "وهذا الكلام يقتضي الذم لهم والطعن عليهم، ولا يكون هذا إلا وقد قدح في ولايتهم" والكاتب قد جعل ذلك مما يدل على "أن تسليمهم بسطة المتغلب يدخل في باب الضرورات" وهو كذلك في الحقيقة عند جميعهم.

ومثلما فعل كاتب "الأزمة" مع الجويني، فعل مع ابن عابدين؛ فقال: "ونجد هذه النبوة التسويغية أيضاً لدى بعض الفقهاء المتأخرين مثل ابن عابدين، وذلك في قوله: "وقد يكون (الإمام إماماً) بالتغلب مع المبايعه، وهو الواقع في سلاطين الزمان، نصرهم الرحمن" واستدلالة هذا فيه من الجهل والظلم ما فيه؛ إذ ليس في كلام ابن عابدين أكثر من إثبات الشرعية في وصوله إلى الحكم بهذا الطريق، دون التعرض هنا لحكم التغلب، وهو معروف متكرر ومنقول عند الفقهاء، فليس أحد منهم يقرر جوازه بل الكل يجرمه، لكنهم يفرقون بين هذا وبين شرعية المتغلب والتي تتأس على قاعدة الشريعة التي هي مقصود الخلافة "حراسة الدين وسياسية الدنيا به" -كما سبق-

ويستمر الكاتب في تحميل كلمات بعض العلماء ملا تحتمل، في محاولات يائسة وبائسة لإثبات دعواه الوهمية؛ فيقول: "وأحياناً يكون الموقف الفقهي في شكل حياد سلبي، يدل على أن الشرعية

السياسية خرجت من نطاق الشريعة، ولم يعد الفقيه يهتم ببناء السلطة وإنما بأدائها، ونجد هذه النبذة الحيادية في قول ابن جماعة: "وإذا انعقدت الإمامة بالشوكة والغلبة لواحد، ثم قام آخر فقهي الأول بشوكته وجنوده، انعزل الأول، وصار الثاني إمامًا، لما قدمناه من مصلحة المسلمين وجمع كلمتهم" ويدل على عوار وهم الكاتب، والذي يزعمه فهماً؛ وجهان:

الأول: كلام ابن جماعة لا يدل على أن الشرعية السياسية خرجت من نطاق الشريعة، بل يدل على عكس ذلك، وهو قيام العلماء بالواجب عليهم من بيان الأحكام الشرعية لكل الأوضاع السياسية، وغاية ما في كلامه أن مجرد التغلب لا ينفي شرعية الحاكم، ما دام قائماً بمقصود الإمامة، وهو الأمر الذي لم تختلف فيه كلمة الفقهاء، أما اصطلاح كاتب "الأزمة" وأصحابه من العلمانيين واليساريين الذين يربطون الشرعية باختيار الناس فقط، فهي دعواهم التي لا تصمد أمام الأدلة واتفاق أفهام علماء الأمة سلفاً وخلفاً.

الثاني: ظلمه في كلام ابن جماعة حين سَوَّى بين الأول والثاني في طريق الوصول إلى الحكم؛ فكلاهما طلبه بالتغلب، وبالتالي هما متساويان من هذه الجهة ولا مزية لأحدهما عن الآخر ليكون أولى بالشرعية منه، بخلاف من اختارته الأمة بأهل حلها وعقدتها، فهذا تجب نصرته ضد الباغي عليه، ما دام ذلك في حيز الإمكان، ولا يسقط إلا بالعجز كسائر الواجبات الشرعية؛ فلضرورة أحكامها ولا سواء بينها وبين الأصل المختار.

لذلك أقر الكاتب "أن الماوردي -الذي سوغ سلطة المتغلبين على أطراف الدولة الإسلامية- إنما بنى ذلك على قاعدة الاضطرار والعجز، لا على قاعدة المكنة والاختيار؛ ولذلك قال الماوردي عن سلطة المتغلب: "وهذا إن خرج عن عرف التقليد المطلق في شروطه وأحكامه، ففيه من حفظ القوانين الشرعية وحراسة الأحكام الدينية ما لا يجوز أن يترك مختلاً مخذولاً، ولا فاسداً معلولاً، فجاز فيه مع الاستيلاء والاضطرار ما امتنع في تقليد الاستكفاء والاختيار، لوقوع الفرق بين شروط المكنة والعجز" .. فالفهم الصحيح لمواقف الفقهاء يكون بوضعها ضمن التوتر الدائم بين مبدأ "التأمر في الأمير" ورفضه "التأمر عن غير إمرة" في ذكر المسلمين وواقعهم السياسي "ولنا هنا أن نتساءل:

أولاً: ألم يلاحظ الكاتب أن الفقهاء ربطوا الشرعية بمقصود الحكم وهو "حفظ القوانين الشرعية وحراسة الأحكام الدينية" -وهو ما قررناه من فقه الشريعة سابقاً- ولم يربطوها بالشورى -كصنيع الكاتب وأضرابه-؟

ثانياً: اتفاق الفقهاء على التفريق بين حالتي الاختيار والاضطرار، واتفاقهم على أن الأصل في الاختيار التزام شورى الأمة وفي الاضطراب تجاوز ذلك لعدم إمكانه ما دام أصل مقصود الولاية غائباً تحصيلاً لأعلى المصلحتين واحتمالاً لأدنى المفسدتين بأدلة الشرع ووعي الواقع؛ فأين من خالف منهم في شيء مما سبق؟

ثالثاً: أين ما زعمه كاتب "الأزمة" من "صياغة الرخصة بلغة العزيمة" عند بعض الفقهاء؟ أم إن ذلك لم يوجد إلا في وهم الكاتب؛ وفي تمحكه في عبارات لم تسعفه بالدلالة على ما يدعيه؟ إن الكاتب يستدرك على ما سبق قائلاً: "على أن الصحابة والتابعين -الذين حملوا السلاح ضد السلطة المتغلبة، واستشهدوا في مكة والمدينة وكربلاء وعين الوردية ودير الجماجم- كانوا يؤمنون بشرعية ما فعلوه ووجوبه شرعاً، وما من ريب أن هؤلاء الصحابة والتابعين كانوا أحسن فهماً للإسلام وقيمه السياسية من أي فقيه جامد أو متكلم متحذلق ممن جاءوا بعدهم، فمبدأ الخروج على السلطة المتغلبة ما كان ينبغي التشكيك في شرعيته المبدئية، أما التقديرات الظرفية لملازمات الزمان والمكان فهذه تخضع للاجتهد" فإذا أضفنا هذا الكلام إلى ما سبق؛ أثار ما يلي:

أولاً: من ذلك الفقيه الجامد "الذي لم يجد له اسماً ليقوله، أو كلاماً لينقله، والذي لم يتعامل مع "التغلب" باعتبار الضرورة؟

ثانياً: حتى أولئك الفقهاء الذين جعلوا عدم منازعة المتغلب قاعدة، لم يدعوا أنها قاعدة الأصل الشرعي، إنما قرروا أنها قاعدة الاعتبار الواقعي الغالب، فهم لا يسوغون التغلب طريقاً شرعياً للحكم، لكنهم يمنعون منازعة المتغلب ما أقام الدين، اتباعاً لأحاديث الصبر على جور الأئمة ولما دلت عليه خبرة التاريخ من غلبة المفسد بالخروج مع فوات الظفر في الأكثر لتفاوت القوى الواقعية،

وهؤلاء ليسوا كل العلماء لكن هذا الرأي تدعمه كثير من الواقع، وربما لو تغير الواقع لتغير الرأي؛ فإنه رأي معلل (ولهذا التغيير أمثلة في التاريخ).

ثالثاً: لم يشكك أحد في مشروعية الخروج المبدئية عندما يكون الخارج أولى بالشرعية، وخروجه على من نقصت شرعيته -على تفصيل عند العلماء، ليس هذا محله-، فلم يرَ أحد من علماء السنة أن يزيداً كان أولى بالشرعية من الحسين -رضي الله عنهم- أو أن كان يحل له مقاتلته فضلاً عن قتله، بل بقي الحسين -رضي الله عنه- من سادات الشهداء في الأمة، وبقي يزيد من ملوك الجور الظالمين المذمومين في الأمة، ومن قالوا بخطأ أولئك الأبرار الخارجين؛ فإنها رأوا أنه لم تكن لهم فرصة مواتية للانتصار الواقعي، فكانوا مخالفين لهم في اجتهادهم، ولكل مجتهد أجر؛ فواحد أو اثنان.

رابعاً: وضع من اختاروا الخروج، في مواجهة من اختاروا الصبر -من الصحابة والتابعين والأئمة أيضاً-، والزمع بأن الأولين "كانوا أحسن فهماً للإسلام وقيمه السياسية من أي فقه جامد أو متكلم متحذلق ممن جاءوا بعدهم؛ هو وضع غير صحيح لأن من لم يخرجوا معهم لم يكونوا أولئك الذين جاءوا من بعدهم؛ فهذه واحدة، ثم إنهم لم يقولوا إن مبدأ خروجهم غير مشروع بالأصل، ليكون الخلاف في الشرعية؛ وهذه ثانية، بل إن الأمر انحصر في الاجتهاد في تقدير الواقع، والاجتهاد لا يُنتقص بالاجتهاد -كما هو مقرر عند العلماء- إذ ليس ههنا نص في مقابل رأي، بل رأي في مقابل رأي.

ثم يكمل الكاتب كلامه قائلاً: "والرخصة في الخضوع لسلطة غير شرعية -إعمالاً لمبدأ الضرورات تبيح المحظورات- ليس فيها ملام، لكن صياغة هذه الرخصة بلغة العزيمة، وتحويل المعادلة الظرفية إلى حكم مبدئي؛ هو الخطأ الأكبر الذي وقع فيه بعض الفقهاء، وقد كان ابن حجر من القلائل الذين ميزوا تمييزاً واضحاً بين المبدأ الشرعي.. والرخصة الظرفية... فلاحظ أن "الخروج بالسيف على أئمة الجور... مذهب للسلف قديم، لكن استقر الأمر على ترك ذلك، لما رأوه قد أفضى إلى أشد منه"... لكن قول ابن حجر: "لكن استقر الأمر على ترك ذلك" يشير إلى أن الرخصة تحولت عزيمة وأصلاً مستقرًا، وأن الإدمان على أكل ميتة الاستبداد هو الذي ساد في التاريخ

الإسلامي؛ بسبب هواجس الخوف من الفتنة التي تحكمت في الثقافة الإسلامية" وهذا الكلام - مع ما سبق - فيه ما يلي:

أولاً: إن ما يزعم هنا أنه "ليس فيه ملام" هو ما نص على لومه تصريحاً لا تلميحاً وكثيراً في كتابه من أوله إلى آخره، وهذا الاضطراب إنما هو لعدم وقوف الكاتب على أرضية شرعية صلبة في النظر والمحكمة والتفسير.

ثانياً: نؤكد على ما أثبتناه سابقاً؛ وهو أنه لم يجد رغم بحثه "بعض الفقهاء" الذين يحملهم مسئولية "تحويل المعادلة الظرفية إلى حكم مبدئي" فهو يجارب ما يسميه "الخطأ الأكبر" الذي لم يستطع أن يجده أصلاً!

ثالثاً: ابن حجر ليس "من القلائل" كما ادعى، بل هو من مجموع العلماء الفقهاء والمحدثين الذين ملأ الكتاب بمحاولات انتقاضهم؛ فكلامه مثل كلام كل من سبق ونقل الكاتب عنهم.

رابعاً: ليس أعجب من ثناء الكاتب السابق على ابن حجر، إلا استدلاله بباقي كلامه على "أن الرخصة تحولت عزيمة وأصلاً مستقراً" فهل ابن حجر من الذين ميزوا، أم من الذين تورطوا في "الخطأ الأكبر"؟ إن الاضطراب المتكرر من الكاتب؛ لفقدان الأصول المنهجية في قراءة كل من "نصوص الوحي" و"كلام العلماء" جميعاً.

خامساً: أما ذمه لعلماء الأمة بتحكم "هواجس الخوف من الفتنة" فيهم حتى سوغوا "الإدمان على أكل ميتة الاستبداد" فهو مزيد من الظلم والجهل؛ لأن من الظلم أن يتجرأ الكاتب على إساءة الظن بكل علماء الأمة عبر أكثر من ألف عام ويحسن الظن بنفسه وبمن يتابعهم من المستشرقين وأذناهم من العلمانيين واليساريين، ومن الجهل أن يتوهم فهماً للكلام، والكلام يدل على غيره بوضوح، ويبين ذلك ما بعده.

سادساً: لا يكون "الخوف من الفتنة" موصوفاً بأنه "هواجس" إلا إذا كان خوفاً لا مسوغ له، والواقع يشهد بخلافه بقوة؛ فهل يمكن لمن قرأ التاريخ وفهم الصراعات التي دارت فيه - في مختلف

المراحل والعصور- أن يزعم أن ذلك "الخوف" كان مجرد "هواجس" لا حقيقة لها؟ وهل المآسي التي ذكر أسماء أشهرها تشهد لذلك "الخوف" بالواقعية أم تصر بأنه كان مجرد "هواجس"؟ أم أن "هواجس ذم الفقهاء هي التي تسيطر على الكاتب؟

سابعًا: لا يُذم أحد بوصف "الإدمان على أكل ميتة الاستبداد" إلا إذا استمر عليها بعد أن زالت أسباب الرخصة، وغابت الضرورة التي تلجئ إليها؛ فهل هذا ما حصل في تاريخ أمتنا؟ أم أن الضرورة قد طالت على الأمة بأسباب داخلية وخارجية، بعضها مشروع وبعضها ممنوع؟ وهل إذا استمرت أسباب الرخصة يغير استمرارها من حكمها؟ أم أنه الإدمان على أكل لحم الأمة عمومًا وفقهائها خصوصًا؟

ولكي يجعل كاتب "الأزمة" لمزاعمه مستندًا؛ فإنه ينقل عن "ابن تيمية الذي علق على الآية الكريمة (لو اتقوا فتنة لا تصيبن الذين ظلموا منكم خاصة) بقوله: "إن الظالم يظلم، فيبتلى الناس بفتنة تصيب من لم يظلم، فيعجز عن ردها حينئذ، بخلاف ما لو مُنِع الظالم ابتداء، فإنه كان يزول سبب الفتنة" مستدلًا به على "أن الاستبداد والحيف السياسي هي أصل الفتن السياسية... فدفع المظلوم لجور الظالم ليس فتنة، وقاتل الشعوب للحكام الذين يقتلونهم ليس فتنة، والثورة ليست فتنة، بل هي الوقاية من الفتنة" مع أن ابن تيمية الذي ينقل كلامه وأثنى عليه بأنه ممن "كانوا أعمق إدراكًا للعلاقة بين السبب والنتيجة" هو من جملة العلماء الذين يمنعون الخروج على أئمة الجور لاجتهاده بغلبة مفسد ذلك، كما أنه كان ممن يحكم بأن متغلب زمنه لهم أصل الشرعية، ويعطيهم حقوقها من الطاعة والنصح والنصرة -ومواقفه مع حكام عصره وجهاده تحت رايتهم، وعدم دعوته للثورة عليهم، كل ذلك مشهور في تاريخه -رحمه الله-، وهو بالطبع أكثر فهمًا لمعاني كلامه من كاتب "الأزمة" الذي جاء بعده بقرون فأخذ من مقدمته الصحيحة التي يقصدها، نتيجة مطلقة لا يقول هو بها هكذا -لوجود المعارض غالبًا-، في كذب مفضوح على العلماء، ومحالات بائسة لإلصاق بعض معاني كتاب "الأزمة"

والكاتب في الحقيقة مهووس بتقليد الغرب، حريص على انتقاص فقهاء أمتنا الذين يمنع فقهم الصحيح للشريعة من هذا التقليد المذموم؛ لهذا يصيح -بعد كل ما سبق- زاعماً أن هناك تصلباً "فكرياً...، فالمعادلات الفقهية القديمة التي تحكم فيها هاجس الخوف من الفتنة -فضحت بالشرعية لمصلحة الوحدة- غدت عاجزة عن الاستجابة لمقتضيات العصور الحديثة، فكان لا بد من الثورة عليها" وتصحيحاً لأخلال الكاتب؛ ننبه على ما يلي:

أولاً: المعادلات الفقهية القديمة؛ هي من الشريعة التي لا تقبل التبديل؛ لعصمتها الربانية، وإن كره الكارهون.

ثانياً: لا مكان للمعادلات الفقهية القديمة في ظل الدولة العلمانية المحايدة للشريعة؛ فهي فاقدة الأصل الشرعي، والتعامل الاضطراري معها كالتعامل مع الاحتلال الغربي الذي امتد في بلادنا عقوداً، وليس كالتعامل الاضطراري مع أئمة الجور الذين يجوزون أصل الشرعية وحقوقها.

ثالثاً: أوهام "الاستجابة لمقتضيات العصور الحديثة" تستأسر الكاتب للنموذج الديمقراطي الغربي المعاصر، وقد أوقعته في معارضات فجّة للوحي -تكلّمنا عنها سابقاً-.

رابعاً: نعم؛ "لا بد من الثورة" لكن ليس على الشريعة الإسلامية، إنما على الأنظمة العلمانية المستبدة، استثمارةً للظرف المواقي، وسعيًا نحو الواجب الشرعي.

خامساً: هل نسي الكاتب أنه قرر قبل ذلك أن المشكلة لم تكن في المعادلة الفقهية -وإن كان قد جعلها المشكلة في مواضع أخرى-؟ وهل نسي أنه ادعى ذم من تجاوزوا بها حدّها -وهم الذين لم يجدهم ولم ينقل عنهم-؟ فلماذا يضعها في غير مناطها الصحيح؟ ولماذا لا يصلح أمتة وعلماءها بدلاً من الثورة عليهم والسعي في مصالحة الغرب؟

وتجد خط الإساءة لفقهاء الأمة ممتداً في الكتاب؛ لكثرة المسائل التي يشذ فيها الكاتب ويعارض الوحي، فيحتمي بدم من هم أولى منه بالعلم والفهم، فعندما يعترض على "منع المرأة من الولايات العامة" استساراً لتسوية غربية منافية للفطرة وللعقل وللشرع بين الرجال والنساء، لا يكتفي بإيراد

أوهى الشبهات -والتي نقضناها سابقاً-، بل يبالغ في ذم علماء الأمة بالباطل، وهو ما لا يسوغ له لو خالفهم بحق، فكيف وهو يخالفهم بغير حق؟

إنه يزعم أن "كون غالبية فقهاء الإسلام في الماضي قالوا بحرمان المرأة من المناصب العامة - خصوصاً منصب الإمامة- ليس دليلاً شرعياً، وإنما هو انعكاس لرؤية -الجماعة التأويلية- في سياق زمني ومكاني اتسم بالاستتسار لأعباء المواريث الاجتماعية السابقة على الإسلام" فنلاحظ هنا:

أولاً: قوله إن "غالبية فقهاء الإسلام ... ليس دليلاً شرعياً" هو محاولة إهدار فاشلة؛ فأقوال العلماء لا يدعي أحد أنها دليل شرعي، لكنها تقوم على الأدلة الشرعية؛ وهذه واحدة، والثانية إن اتفاق أكثر أهل العلم على شيء هو من المرجحات لصوابيته عند العوام؛ بلا شك، فليس هو بالعدم التأثير بالكلية.

ثانياً: دعواه حصر قولهم "إنما هو انعكاس..." هي دعوى بغير علم؛ لأت غايتها أن تكون احتمالاً -على سبيل التنزل معه-، فمن أين يأتي الجزم والحصر؟ أم إنها مزاعم الغربيين المقدسة عند كاتب "الأزمة"؟ ولا عزاء للعلم، ولا للعقل، ولا للأدب.

ثالثاً: محاولة ربط الفقه بسياق الزمان والمكان، أكثر من ربط بالوحي وآثار الصحابة؛ لإبعاده عن المصادر المعصومة وما اقترب منها -مع أنها أصوله التي عبر عنها-، ولجعله مرتبطاً بمتغيرات الزمان والمكان؛ لإتاحة الفرصة للتلاعب الواسع والتغيير غير المنضبط، مع تهيئة القارئ لقبول ذلك الانقلاب البهلواني، فقد تغير الزمان والمكان.

رابعاً: والأسوأ في كلامه السابق، دعواه أن ذلك الفقه الشرعي "اتسم بالاستتسار لأعباء المواريث الاجتماعية السابقة على الإسلام" وهذا تطاول خطير إذ ينسب فقه الشريعة عند كل فقهاء السنة والجماعة إلى جاهلية ما قبل الإسلام، وهم العلماء الذين شرفوا بالإسلام، وشرفت بهم أمة المسلمين إلى يومنا هذا، حتى أتى هذا المستأسر للجاهلية الغربية المعاصر فادعى عليهم ذلك بالزور والبهتان؛ فبئس ما خطت يمينه.

وكما سبق وقلنا إن كاتب "الأزمة" يعلل جرائمه مما هو أشنع منها؛ إذ يرى أن أمة المسلمين بفقهاءها إنما هم من "الأنظمة الاجتماعية الجائرة-التي تميز بين الرجل والمرأة في الأهلية السياسية-" وكأن التفاريق التي نطق بها الوحي والتي تميز بين الرجل والمرأة في عدد من القضايا-بدءاً من الميراث ومروراً بالشهادة ووصولاً إلى الولاية العامة- هي من الجور؛ والعياذ بالله! بل الله أعلم وأحكم وأعدل وأرحم، وأهل الأهواء الأرضية أجهل وأفسد، وإن زخرفوا من القول ما زخرفوا.

ويذم الكاتب من "تمسك بما تمسك به أغلب الفقهاء من سوء فهم للأحاديث النبوية؛ فاشترطوا أن يكون خليفة المسلمين من قبيلة قريش... فمسألة اشتراط القرشية التي أطبق عليها جمهور الفقهاء من أخطر أنماط الانحراف عن مبدأ المساواة في الأهلية السياسية" فكيف تعامل مع الأحاديث التي استدل بها جماهير الفقهاء؟

أولاً: احتج بأن "أيا من روايات هذا الحديث لم ترد بصيغة الأمر الصريح، بل جاءت كلها بصيغة الخبر" وهذا للكلام جهل ومغالطة؛ فقد بينا من قبل أن الخبر قد تحتف به قرائن تجعل معناه الطلب-وهو كثير في لسان العرب-، فقوله هذا ليس بشيء ما دام لم يناقش مآخذ العلماء ويرد عليها، لو كان عنده ما يصلح لذلك بمعايير العلم الشرعي المنضبط، وماذا يفعل مع الأحاديث المتوقعة لمن نازعهم هذا الأمر ما أقاموا الدين؟ إنه فقط قد تجاهل إيرادها، واعتمد على جهل أكثر القراء بها، وهذا سلوك لا أمانة فيه؛ لا مع الدين والعلم، ولا مع الأمة والقراء.

ثانياً: قال إن "بعض رواياته يستحيل حملها على الأمر الشرعي" وهذا صحيح في البعض بلا شك، لكن يبقى تساؤلان؛ أولهما: لماذا يجبرنا رسول الله-صلى الله عليه وسلم- بذلك الخبر القدرى-إذ لا بد له من فائدة-؟ وثانيهما: إذا كان هذا حال البعض فما حال باقي الروايات؟ أليست من الوحي الذي يجيب التزام أحكامه؟ وهل من الأمة أن يذكر ما لا حجة فيه، ويتجاهل ما فيه الحجة، ثم يدعي أنه قد ناقش الأحاديث التي يُستدل بها في القضية محل البحث؟

ثم يُتَوَجَّع الكاتب تزييفه السابق بكذبتين:

الأول: دعواه أن "تبني جمهور الفقهاء هذا المعنى في تفسير الحديث؛ يدل على قوة الثقافة القبلية لدى أهل الجزيرة العربية وأثرها في فهم الناس الدين، كما يعبر عن مصلحة سياسية للنخبة القرشية في العصر الأموي العباسي، وما يدل على الأثر الاجتماعي في ظهور هذا التأويل الفاسد للحديث النبوي أن بعض الفقهاء وسَّع النظرية القرشية، وتشبث بظلالها حتى بعد تلاشي الوجود القرشي؛ قال زكريا الأنصاري: فإن فقد (قرشي) فكناني، ثم رجل من بني إسماعيل، ثم عجمي على ما في (التهذيب)، أو جرهمي على ما في (التممة) ثم رجل من بني إسحاق"" وهذه الكذبة فيها ما يلي:

أولاً: تكراره لدعوى أن الفقهاء فهموا الدين بناء على "الثقافة القبلية" وكأنها دعوى مسلّمة؛ وهي التهمة التي نقلها عن المستشرقين غير المسلمين؛ ليكرر طرحها كبقية ببغاوات التغريب في بلادنا، وهل كل علمائنا كانوا عرباً؟ وهل كانوا من قبيلة واحدة؟ وهل اختلاف القبائل والأعراف داعٍ لتعظيم قريب أم هو داعٍ لمنازعتها في الشرف - كما كان الحال عند العرب قبل الإسلام وفي أول ظهوره-؟ وإذا كانت القبلية بطبيعتها إلى يومنا هذا مُفرّقة؛ فكيف جمعتهم على حصر الخلافة في قريش؟ أم إن الاتهام لا يمكن أن يوجه إلى المستشرقين وأذئابهم، لكنه يوجه فقط لعلماء الإسلام عبر أكثر من ألف عام؟

ثانياً: ادعاؤه أن قول أكثر فقهاء السنة والجماعة كان "يعبر عن مصلحة سياسية للنخبة القرشية في العصر الأموي والعباسي" وهذا الكلام أسوأ مما سبق؛ فهو يتهم العلماء هنا بالكذب على الله ورسوله - صلى الله عليه وسلم - من أجل مصلحة السلطة السياسية، وهذا طعن في دينهم، وإسقاط للثقة فيهم بالكلية؛ فإن من يثبت عليه مثل هذا الجرم لا يستحق أن يُسمّى عالماً ولا يجوز أن يُؤخذ عنه دين ولا يُؤتمن على شيء، فهل يعقل كاتب "الأزمة" ما يقول؟ وعمّن يأخذ هو دينه إن أسقط كل هؤلاء؟ وكيف يستسهل إسقاط من اتفقت الأمة على إمامتهم وديانتهم تقليدًا لكفار لا تسلم صدورهم لدين الإسلام ولا إلى أهله؟ وأين النخب الفارسية والتركية التي تسلطت في العصر العباسي؟ بل وما التي تغير في كلام العلماء عندما عاشت الأمة قرونًا في العصر العثماني غير العربي؟ أليست أقول كاتب "الأزمة" معبرة عن مصالح العلمانيين والكفار في بلاد الإسلام ومن بلاد الغرب؟

فهل هو أبعد عن التهمة من علماء المسلمين أم هو أقرب إليها وأولى بها؟ أليست هذه التفسيرات هي تلاعبات أهل الدنيا بالدين؛ والعياذ بالله؟

ثالثاً: جزم الكاتب بأن فهم الجماهير العلماء هو من "التأويل الفاسد للحديث النبوي" هو جزم لا علم فيه ولا أدب، فلإن كان قولهم رأياً؛ فهو رأي له وجهته واعتباره، وغاية رأي الكاتب أن يكون له رأياً له احتمالاً - لو سُلم له -، فما مدخل الجزم هنا إلا الغرور الكاذب؟ وكيف يتجاسر مثله - مع قلة بضاعته - على رمي فهم أكثر علماء الإسلام - على اختلاف بلدانهم وأزمانهم - بأنه "تأويل فاسد"؟ وهل لو كان قوله أرجح - من جهة الدليل الشرعي - كان يسوغ له أن يستطيل على من هم أولى منه بالفضل والعلم ويتقصصهم هذا الانتقاص؟ أم أن الكاتب يحتاج - من ضمن ما يحتاج إليه - إلى تأهيل علمي وأخلاقي مناسب؟

رابعاً: أما عدم فهم الكاتب لكلام العلماء واعتباراتهم؛ فهو أمر يصعب حصره في كتابه هذا، فما نقله كاتب "الأزمة" عن الشيخ زكريا الأنصاري ليس - كما زعم هو جهلاً وظلماً - "مما يدل على الأثر الاجتماعي" وإنما فيه طرد لما رأوا أن الشرع قد اعتبره من قيمة النسب في منصب "الخليفة" خاصة؛ وهي اجتهادات مبنية على ترجيحهم لماهية العلة المؤثرة في اشتراط القرشية؛ فلا كلف الكاتب نفسه محاولة حسن فهم كلام العلماء، ولا حسن مناقشة فهمهم، وهذا مما يدل على فساد منهجه العلمي في كتاب "الأزمة".

أما الكذبة الثانية: فهي من أعجب سوء الفهم لكلام العلماء؛ فنجد دعواه بلوغ "التشبه بشرط القرشية حدّ التضحية الشروط الأخلاقية والعملية المنصوصة في الكتاب والسنة، حتى قال أبو حامد الغزالي: "لم يرد النص من شرائط الإمامة في شيء إلا في النسب؛ إذ قال: إن الأئمة من قريش، فأما ما عداه فإننا أخذ من الضرورة والحاجة الماسة في مقصود الإمامة إليها" والغزالي هنا يتجاهل عددًا من الآيات القرآنية التي تنص على شروط الكفاءة السياسية، كما يتجاهل أحاديث وافرة تنص على شرائط الإمامة؛ وأهمها: رضا الأمة عن إمامها، وانصافه بصفيّ الأمانة والقوة" فنلاحظ هنا:

أولاً: ما زعمه من "التضحية بالشروط الأخلاقية والعملية" لصالح شرط "القرشية" هو شيء غير موجود في كلام الغزالي أصلاً؛ فالغزالي لم يفترض قرشيًا خليًا من كل الشروط الأخلاقية والعملية المطلوبة للخلافة ثم يقدمه فيها على غير قرشي مستجمع لها -على فرض أن المقارنة منحصرة بينهما-، بل ولم يرتب أهمية الشروط فيجهل أعلاها وجوبًا وأولاها بالرعاية -ولو حصلت التضحية بها سواء- هو شرط القرشية، كل ذلك لم يأت قط في كلام الغزالي فالغزالي عندما ذكر شرط القرشية؛ ذكر أن هناك "ما عده" أيضًا، بل جعل ما عده "من الضرورة والحاجة الملحة في مقصود الإمامة إليها" فأين تلك التضحية المدّعاة في كلام الغزالي؟

ثانيًا: إن الغزالي يتكلم عن الأدلة وليس عن المسائل -التي هي الشروط-؛ فيميز شرط القرشية بالدليل وبطريق الاستدلال وهو "النص"، بمعنى أن باقي الشرط هناك نصوص تدل عليها -بمعنى: ألفاظ من الوحي قرآنًا وسنة-، لكن تلكم الآيات والأحاديث ليست نصًا في المسألة بالاصطلاح الأصولي؛ والذي يعني ما لا يحتمل إلا معنى واحدًا؛ فيقال: هذا نص في معناه، بخلاف ما يدل على معناه مع وجود احتمال مرجوح؛ فيقال: هذا ظاهر في معناه، وهكذا؛ فالتفريق هنا تفريق أصولي من جهة الدلالة، ولا يمكن أن يفهم منه أحد له صلة بعلمي الأصول والفقه، أنه ينفي وجود أدلة من الوحي على الشروط والأخرى، أو أن ينسب إلى الغزالي أنه يقدم هذا الشرط على باقي الشروط الأخرى، فالعيب حقًا؛ فيمن يتصدى حالًا يحسن، ويتكلم فيما لا يعلم، ويدعي دون أن يتثبت.

ثالثًا: أما دعوى الكاتب أن "الغزالي هنا يتجاهل" الآيات والأحاديث التي تدل على "شرائط الإمامة" فتعسف واقتطاع من السياق لسببين؛ أولهما: إن الغزالي قد أشار "هنا" إلى وجود شروط أخرى "عده" سواء أذكرها هنا أم تركها لموضعها من الكتب المصنفة في ذلك؛ فإنها يُذكر في كل سياق ما يُحتاج إليه، ثانيهما، أن مقصود الغزالي مدح الخليفة بالقرشية وليس ذمه بأنه لا يجوز من شروط الخلافة الأخلاقية والعملية وغيرها، فكيف يستقيم في العقول ما يدعيه الكاتب من أن اندفاع "الغزالي" لتسوية خلافة الخليفة العباسي المستظهر بالله الذي من أجله كتب كتابه عن فضائح الباطنية؛ جعله يركز على مسألة القرشية، وليس ما هو أهم، وهو الشروط الأخلاقية والعملية للكفاءة السياسية

وهل هذا مدح يقصده الغزالي أو يفهمه الخليفة - أي: نسيان الشروط الأخلاقية والعملية للكفاءة السياسية - اكتفاء بالقرشية -؟ أم إن أقرب للذم منه للمدح؟

لكن كاتب "الأزمة" يتماهى في ذمه للعلماء؛ قائلاً: "لا يُلام الغزالي وحده في هذا؛ فقد فرط جمهور فقهاء المسلمين في شروط الكفاءة السياسية المنصوصة في الكتاب والسنة، تشبهاً بهذا الشرط... حتى قال ابن خلدون: "وبقي الجمهور على القول باشتراطها، وصحة الإمامة للقرشي، ولو كان عاجزاً عن القيام بأمور المسلمين"" ولنا على هذا الكلام تعليقان:

الأول: لقد نقل الكاتب بنفسه عند عدد من فقهاء المسلمين؛ فمن هؤلاء الجمهور الذين فرطوا في كل شروط الخلافة لصالح القرشية؟ وأين نجد هذا الكلام؟ إن اطلاعنا على كلام الفقهاء لا يدعم هذه الدعوى، والكاتب نفسه - مع بحثه - لو كان قد وجد ما يدعم هذه الدعوى لأورده، ولكنه لم يجد إلا الأوهام التي لا تدعمها صحة أفهام.

الثاني: هل كلام ابن خلدون السابق كان في إطار التأصيل للواجب الشرعي للخلافة، أم كان في إطار الخلافة الرمزية التي كانت في العصر العباسي الثاني؛ حيث لم يكن للخليفة إلا "الخطبة والسكة" كما يقولون؟ بينما كانت الوظائف الحقيقية للخلافة قد تنتقل للسلطين الذين يحوزون القوة، إن فهم سياق الكلام وعلى أي واقع يتنزل، هو الذي يحول دون التداخل الوهمي بين المعاني المتفاوتة، بما يشمله ذلك من تلبس بين الألفاظ والحقائق، وإن دعوى أن ابن خلدون ينسب للجمهور شرعية إهدار كل الشروط لصالح القرشية؛ هي دعوى لا يمكن قبولها بهذا الشكل، ومما يحتاج إلى كثير من الاستدراك على هذا المستوى من الفهم.

أما ختام الأكاذيب على الفقهاء؛ فهي دعوى الكاتب أن "قد لاحظ ابن تيمية تأثير الجاهلية العربية والفارسية في فهم النصوص الشرعية؛ فقال ضمن رده على قول الشيعة يحصر الإمامة في أهل البيت النبوي: "وإنما قال من فيه أثر جاهلية عربية أو فارسية: إن بيت الرسول أحق بالولاية؛ لكون العرب كانت في جاهليتها تقدم أهل بيت الرؤساء، وكذلك الفرس يقدمون أهل بيت الملك" ولو لم

يسلم ابن تيمية بسهولة بالفهم السائد لشرط القرشية في الخلافة؛ لكان أدرك أن لا فرق بين من يحصر الخلافة في البيت النبوي، ومن يحصرها في القبيلة النبوية" وفي هذا الكلام ما يلي:

أولاً: لم يقل ابن تيمية إن أثر الجاهلية كان في فهم النصوص الشرعية، بل هذه دعوى الكاتب، إنما قل أثر الجاهلية في تبني أقوال لا دليل شرعي صحيح يدل عليها، فلما فقد الدليل الشرعي كان البحث عن الباحث غير الشرعي عند أصحاب القول المبتدع.

ثانياً: لذلك فرق ابن تيمية بين شرط القرشية الذي عليه الدليل الشرعي، وبين الشروط الجاهلية التي لم يدل عليها الدليل الشرعي؛ فتفريق شرعي، وتعليقه شرعي، بخلاف الكاتب الذي سوى بينهما، لعدم هذا الفرقان -عنده- بين الدليل الشرعي وبين غيره مما ليس كذلك.

ثالثاً: إن عدم التفريق بين الأقوال المبتدعة التي يجزم ببطلانها، وبين الاجتهادات السائغة شرعاً -والتي تدور بين الراجح والمرجوح- والتي تكتسب شرعيتها بحسب تعلقها بالأدلة الشرعية؛ هو مما ساعد الكاتب على هذه الدعاوي الفجة والإساءات البالغة لأهل العلم والفقهاء حقاً، الذين هم سادات المؤمنين وورثة المرسلين، وهذه عاقبة تجرؤ الإنسان على دين الله وعلى أولياء الله، وعاقبة عدم وضع المرء نفسه في منزلتها اللائقة بها.

وتستمر الإساءات المتوالية لفقهاء الأمة، مع استمرار عدم تكليف الكاتب نفسه محاولة حسن فهم كلامهم؛ ليصل إلى نتائج مثل قوله: "الغريب أن يتقاطع فقهاء مسلمون في ازدياد العوام مع مكيا فيليلي الذي يقول: "من يبني على الشعب يبني على الطين"" فهل كان فاهماً لكلام الفقهاء؟

لقد نقل قبل هذا الاستنتاج مباشرة "قول ابن حجر الهيتمي: "أما بيعة غير أهل الحل والعقد من العوام فلا عبرة بها"" فهل في هذا الكلام إهدار لرأي الناس أم ضبط له؟ إن "أهل الحل والعقد" هم أهل العلم والرأي المطاعون في الأمة ومجموع الناس تبع لهم فيما يحلون أو يعقدون؛ ولهذا اكتسبوا اسمهم من دورهم في الحياة، فلا يجتمع الناس إلا باجتماع أهل الحل والعقد أو باجتماع جمهورهم الذي يتم به مقصود البيعة من جمع الكلمة والقوة على حاكم مطاع، فلو بادرت طائفة من العوام إلى بيعة أحد الناس فإن هذا لا يؤدي لاجتماع الكلمة عليه، ولا يكون بيعتهم هذه إماماً بلا خلاف، ولو ادعى

الكاتب أن معنى كلام ابن حجر أن بيعة العوام تعني كل العوام؛ فهذا الفهم ممتنع مع عدم بيعة أهل الحل والعقد، وإلا كان وصفهم بأنهم "أهل الحل والعقد" لغواً لا معنى له.

إن كاتب "الأزمة" يقول -بحق- إن "النصوص الواردة في البيعة ... عامة، لم تخصص حق البيعة بنخبة دون عامة المجتمع" لكنه ارتكب -كالعادة- جريمتين:

أولاهما: تفسيره للعموم؛ بإدخال من لا يدخلهم العلماء -بأدلة مخصصة أخرجتهم من ذلك العموم- كالعبيد الذين ليس لهم كمال الحرية؛ فهم مقيدون بمن يملكهم، وأحكام هؤلاء معروفة في الشريعة، وتؤخذ من أدلتها، وتعليقاتها في المصادر الفقهية المعتمدة، وأبعد عن الاعتبار رأي الكفار الذين هم أهل ذمة في سلطان المسلمين؛ إذ كيف يختارون "أمير المؤمنين" ومن يكون "خليفة لرسول الله -صلى الله عليه وسلم-" في "حراسة الدين وسياسة الدنيا به"؟ إنما يختارون من يمثلونهم في حقوقهم الدينية والدنيوية؛ لا غير، ومن قال من أهل العلم أن العموم لا يدخله التخصيص بالدليل؟ ثانيتهما: إلحاحه على ذم العلماء والفقهاء بأوهام لا ترقى إلى مصاف الأفهام، دون أخذ بأسباب البحث العلمي الجاد؛ فيقول عقب كلامه السابق: "أما ما ورد في كتب التراث السياسي والفقه من ازدراء للعوام، إقصائهم من الشورى والبيعة... هو خروج على عموم تلك النصوص بلا دليل، ومن أمثلة تلك الآراء قول الجويني: "ما نعلمه قطعاً أن النسوة لا مدخل لهن في تخير الإمامة.. وكذلك لا يناط هذا الأمر بالعبيد، وإن حووا قصب السبق في العلوم، ولا تعلق له بالعوام الذين لا يعدون من العلماء وذوي الأحلام، ولا مدخل لأهل الذمة في نصب الأئمة؛ فخروج هؤلاء عن منصب الحل والعقد ليس به خفاء" وقد تكلمنا عن تعليل إخراج العبيد وأهل الذمة قريباً، وتبقى لنا الملحوظات التالية:

أولاً: لا بد من التفريق بين أهل الحل والعقد -أو ما يسميه بعض العلماء "البيعة الخاصة"- وبين بيعة عموم المسلمين الأحرار -أو ما يسميه بعض العلماء "البيعة العامة"- وهذا التفريق تفريق إجرائي؛ حيث كان الاختيار يتم بالأصالة من خلال أهل الحل والعقد -الذين يمثلون الناس، والناس تبع لهم-، وهم في ذلك الاختيار مطلوب منهم أن يراعوا مصلحة رضا من وراءهم من الناس أيضاً،

وهذا الذي ذكرناه تمثل في بيعة السقيفة الخاصة لأبي بكر الصديق -رضي الله عنه- ثم كانت البيعة العامة في المسجد، وتمثل في تفويض الستة أهل الشورى الذين اختارهم عمر الفاروق -رضي الله عنه- ، ولما انحصر الاختيار بين عثمان وعلي -رضي الله عنهما- " وكان الذي تحمل الترجيح عبد الرحمن بن عوف -رضي الله عنه- شاور كل أهل المدينة؛ حتى ذكر أنه شاور العذارى اللاتي في خدورهن، فلما رأى أكثرهن يقدمون عثمان -رضي الله عنه- قدمه للخلافة، وبايعه بالتبع كل المسلمين.

ثانياً: وبناء على الفهم السابق يُعلم أن "النسوة" و"العوام الذين لا يعدون من العلماء وذوي الأحلام" يُراعى -لبعدهم عن هذه القضايا العامة- كأهل الحل والعقد، لكن لا يقول أحد من العلماء إنهم لا يدخلون في البيعة العامة وعقد الإمامة مطلقاً، فليُتنبه لهذا التفريق، والجويني نفسه على ما ذكرنا؛ ولذلك نقل الكاتب عنه من قبل أن الإمام مستتاب عن آحاد الأمة في إنفاذ الأحكام الشرعية، ولا يمكن فهم مجموع كلامه إلا بما ذكرنا، وعليه؛ فلم يُقصر أحد من علماء المسلمين العوام من البيعة والشورى، ولم يزدِهم أحد، إنما وُضع كل إنسان في الموضوع الصحيح المناسب له، وفق الإجراءات الممكنة بحسب الحالة المجتمعية في ظل ظروف الزمان والمكان، ونؤكد أخيراً أن قوله "فخروج هؤلاء عن منصب الحل والعقد ليسا به خفاء" مثل "لا مدخل لهن في تخير الإمام وعقد الإمامة" كلاهما لا يساوي إقصاءهم من الشورى والبيعة، إلا عند من لا يفهم كلام العلماء، ولا يجمع بعضه إلى بعض ليصل إلى مقصود القائل، بل هي أوهام وتعسفات وادعاءات بعيدة عن مناهج العلم المستقيمة.

ثالثاً: يزعم الكاتب أن "الأقرب... أن الجويني يتدعى كلامه بمصادرة: "ما نعلمه قطعاً! ويختمه بمصادرة أخرى: كلام العلماء ولا أصول الاستدلال بالوحي ثم قد ملأ كتابه بالمصادرات الجازمة في معارضة الوحي وإجماعات العلماء! والله في خلقه شئون!

رابعاً: الكاتب نفسه احتج بالبيعتين الخاصة والعامة مع أبي بكر الصديق -رضي الله عنه-، ولم يفكر سبق البيعة الخاصة للبيعة العامة، وتبعية العامة للخاصة، بل جعلها حجة على دخول العامة في البيعة، وبالتالي "تدحض السنن السياسية ما ذهب إليه هنا" أي: الجويني -كما يفهم الكاتب-، والحقيقة أن هذه الرواية التي احتج بها هي حجة عليه، وبمقتضاها يفهم كلام الجويني وغيره من

العلماء، وهذا كله يظهر المكانة العلمية لكاتب "الأزمة" في الفهم والاستدلال، فضلاً عن المناقشة والاعتراض.

ثم تتوالى إساءات كاتب "الأزمة" لفقهاء الأمة بظلم وجهل؛ فينقل قول "ابن جماعة: "إذا طرأ على الإمام أو السلطان ما يوجب فسقه، فالأصح أنه لا ينعزل عن الإمامة بذلك؛ لما فيه من اضطراب الأحوال، بخلاف القاضي إذا طرأ عليه الفسق؛ فالأصح أن ينعزل"... " ويستدل بهذا النقل على ادعائه "جعل بعض الفقهاء الخليفة-السلطان- فوق القانون؛ لأنه فرض لنفسه هذه المنزلة، وأصبح من المتعذر تغييرها دون فتنة يخشاها العقل الفقهي أكثر مما يخشى أي شيء آخر... وما أبعد هذا التنظير من المثال الذي سند النبي -صلى الله عليه وسلم- "ويحكم على تفريق ابن جماعة أنه "تناقض أخلاقي صارخ، دفعته إليه اعتبارات عملية بحتة" وكلامه هذا فيه ما يلي:

أولاً: كذبه على ابن جماعة؛ حين قرر بعد "هذا التنظير من المثال الذي سنه النبي -صلى الله عليه وسلم- " فإن ابن جماعة لم يزعم هذا تنظيراً للمثال الذي يجب أن يكون -كما يوهم كاتب "الأزمة" قراءه-، بل إن الفقهاء كلهم يشترطون العدالة في الإمام -في حال القدرة والاختيار- ويمنعون عقد الولاية ابتداءً لفاسق، بلا خلاف بينهم في هذا، فما يتكلم فيه ابن جماعة هنا غير ما ينكره عليه.

ثانياً: ظلمه وجهله؛ حين حكم على تفريق ابن جماعة بأنه "تناقض أخلاقي صارخ، دفعته إليه اعتبارات عملية بحتة" فإن مراعاة القدرة والمال -والتي سماها اعتبارات عملية بحتة- هي خاصة العقل والشرع، ألم يفرق النبي -صلى الله عليه وسلم- في أحكام تغيير المنكر فأوجب على القادر «فَلْيُغَيِّرْهُ بِيَدِهِ، فَإِنْ لَمْ يَسْتَطِعْ فَبِلِسَانِهِ، فَإِنْ لَمْ يَسْتَطِعْ فَبِقَلْبِهِ»^(١) في مراعاة للقدرة والمال، وإن كان المنكر في نفسه واحداً، لكنه صدر عن أشخاص مختلفين في ظروف مختلفة؟ فهل يجزئ من فيه ذرة من إيمان أن يزعم أن في هذا "تناقض أخلاقي صارخ دفعته إليه اعتبارات عملية بحتة؟ أم يقولون -بما فيهم كاتب "الأزمة"- إن هذا التفريق هو مقتضى العقل والحكمة؟ وهل التفريق الذي ذكره ابن جماعة إلا فرع عن التفريق الذي ذكره النبي -صلى الله عليه وسلم-؟

(١) صحيح: أخرجه مسلم ٤٩ من حديث أبي سعيد الخدري -رضي الله عنه -

ثالثاً: التفريق بين حال الاستدامة وحال الابتداء؛ تفريق مستقر في العقل وله في الشرع امتداد في أبواب متنوعة، وهو من فروع ما سبق من مراعاة القدرة والمال، وليست هذه المراعاة مختصة "بالخليفة-السلطان-" حتى تكون من جعله "فوق القانون؛ لأنه فرض لنفسه هذه المنزلة" وإلا لكان كل ما حكم الفقهاء له بالاستدامة ولم يحكموا له بالابتداء، مما صار أصحابه "فوق القانون" بزعم الكاتب!

رابعاً: هل نسي كاتب "الأزمة" إقرار الفقهاء "لقضاة المحنة" وعدم الحكم بانعزالهم بالفسق الاعتقادي، مع أنهم لا يصححون توليتهم القضاء ابتداء، لكن مراعاةً لحال الاضطرار وتغليباً لأعلى المصلحتين واحتمالاً لأدنى المفسدتين؛ صححوا أحكامهم في تلك الحال؟ فهل كان هؤلاء القضاء أيضاً "فوق القانون"؟ أم أن الكاتب يتجنى على العلماء والفقهاء دون مراعاة لفقهم ولا لعدل؟

خامساً: زعم الكاتب في ذمه للفقهاء أن وظيفة السلطان "أصبح من المتعذر تغييرها دون فتنة يخشاها العقل الفقهي أكثر مما يخشى أي شيء آخر" وهذا الذم كاتب "الأزمة" أولى به لأسباب:
أولها: قوله "أي شيء آخر" كذب محض؛ فإنهم لا يختلفون أنه ينزل بالكفر إجماعاً، فالموازنة عندهم بين طرفين لكل منهما منزلته في ميزان الشريعة، أم الوهم الذي يشيعه الكاتب في كتابه هذا؛ فيكفي في إبطاله بيان كذباته هذه.

ثانيها: هل لدى الكاتب من المعطيات التاريخية ما يدل على أن ذلك التغيير كان متاحاً دون فتنة حقيقية، لكن الفقهاء توهموا فتنة لا تدعم الدلائل حصولها بمثل هذا التغيير؟ فإن لم تكن لديه هذه المعطيات -وهذا هو الواضح من قفزه فوق ذكرها، بهلوانية معتادة- فما وجه إنكاره؟ أم أن ذم وانتقاص علماء الإسلام -بوجه أو بغير وجه- هو ما تعلمه من الغربيين وأذناهم المتغربين؛ فلم يحسن سوى ذلك؟

ثالثها: ألا يدير كاتب "الأزمة" حياته الشخصية بعقل يدفعه لاحتمال المفاصد الأدنى تجنباً للأعلى، والتضحية بالمصالح الأدنى حرصاً على الأعلى؟ إنه لو لم يكن يدير حياته بتلك العقلانية لما

وصلى لشيء من النجاحات الدنيوية التي يذكر أنه قد وصل إليها، لكن ذم أهل العلم والفضل شيء سهل على من يقول ما لا يفعل ﴿كَبُرَ مَقْتًا عِنْدَ اللَّهِ أَنْ تَقُولُوا مَا لَا تَفْعَلُونَ﴾^(١).

أما ما لا ينقضي العجب منه حقاً؛ فهو أن ينقل الكاتب قول فقيه ينكر ما عليه السلاطين؛ فقد "لاحظ ابن الجوزي بمرارة؛ فكتب: "أكثر السلاطين يحصلون الأموال من وجوه رديئة، وينفقونها في وجوه لا تصلح، وكأنهم قد تملكوها، وليس مال الله" فيستدل به على ذم الفقهاء بإقحام لا وجه له في العقل ولا في الشرع ولا في التاريخ!

فيقول الكاتب معبراً عن تحامله النفسي ضد علماء المسلمين: "ولم يقدر حكام وفقهاؤهم فهوم "مال الله" حق قدره، كما لاحظ الحافظ ابن الجوزي بمرارة؛ فكتب: "أكثر السلاطين يحصلون...". فمن هؤلاء الفقهاء الذين يتكلم عنهم كاتب "الأزمة"؟ وهل يوجد ظلم وفجور في خصومة مفتعلة بهذا الشكل؟ وهل يظن أن بهذه المزاعم الفاسدة والأخلاق غير الحميدة؛ سترك الأمة علماءها الراسخين الصالحين وتعرض عنهم، وتتبع كاتب "الأزمة" وأشباهه من المتغربين؟ هيهات.

ثم يبغى على العلماء والفقهاء؛ حين ينسب إلى "بعض... فقهاءهم... من يعتبر المظاهرات السلمية فتنة، والكتابة الناقدة للظلم السياسي فتنة، وحتى النصح العلني للحكام فتنة" لأننا أمام إحدى حالتين:

الأولى: ظرف استبداد في ظل احتمالات بالانتقال إلى الأسوأ، مما قد يدفع بعض العلماء فعلاً إلى تجنب أبسط صور الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر المتعلقة بالاحتساب على السلطة؛ خشية أن يؤدي ذلك إلى ما هو شر؛ فيفتون بمنع ذلك، وربما يسمون ذلك فتنة باعتبار ما يخافونه من سوء المآل، وهو في النهاية اجتهاد يحتمل القبول والرد بالأصول المعتبرة.

الثانية: حال من باعوا دينهم بدنيا غيرهم، من أتباع الحاكم العلمانيين، الذين يزعمون لهم الشرعية، ويوالون ويعادون على حكامه المعادين للشرعية، وهؤلاء لا يعدون من الفقهاء - وإن حازوا

شيئاً من ظواهر العلوم - لسقوط عدالتهم بسوء عمالتهم، وعدّ أمثال هؤلاء الفقهاء جناية على العلم والعلماء.

وترد هنا تساؤلات هامة: أين غير هؤلاء "البعض"؟ ولماذا لا يرد ذكرهم في الكتاب؟ وهل التركيز على مَنْ أخطأ أو أساء هو الذي سيعطي الصورة الحقيقية لمواقف العلماء؟ أم أن المقصود هو الذم والإسقاط وليس المناقشة العلمية المنصفة؟

يحاول الكاتب التماس سلف له من الفقهاء، مع صعوبة ذلك لأنه لا ينطلق من اعتباراتهم الشرعية، لكنه يتكلف تفسير كلام ابن خلدون ليتوافق مع كلامه، في تلفيق بهلواني؛ يظهر ويتأكد به الفرق بين اعتبار الفقهاء الشرعي واعتبار الكاتب التغريبي.

فهو ينقل تمييز "ابن خلدون بين ثلاثة أنواع من النظم السياسية؛ وهي: الملك الطبيعي، والملك السياسي، والخلافة؛ فتوصل إلى أن "الملك الطبيعي هو حمل الكافة على مقتضى الغرب والشهوة، و(الملك) السياسي هو حمل الكافة على مقتضى النظر العقلي في جلب المصالح الدنيوية ودفع المضار، والخلافة هي حمل الكافة على مقتضى النظر الشرعي في مصالحهم الأخروية والدنيوية الراجعة إليها؛ إذ أحوال الدنيا ترجع كلها عند الشارع إلى اعتبارها بمصالح الآخرة" وابن خلدون كشأن باقي الفقهاء ينظر إلى الدولة ويحكم عليها باعتبار مقصودها وما تحكم به، وليس بطريقة وصول الحاكم إلى السلطة فقط، بل إن هذه الطريقة تندرج فيما تحكم به، لكنها ليست الأصل ولا الأكثر اعتباراً في تقييم الدولة، فما حكم بالشرع فهو الخلافة، وما حكم بمصلحة الدنيا فهو الملك السياسي، وما حكم بالشهوة فهو الملك الطبيعي، وعلّة التقييم عنده صريحة في كلامه؛ وهي "ما يحمل الكافة على مقتضاه" أي: ما يحكم به.

لكن الكاتب - كما بينا من قبل - يقدم ما أخره الفقهاء - بمقتضى أدلة الوحي -، ويؤخر ما قدمه الفقهاء - كذلك -، فيناقضهم في فهمهم وميزانهم وأحكامهم؛ فماذا قال الكاتب هنا؟ إنه يزعم أن "يؤيد استقراء القيم السياسية الإسلامية ما ذهب إليه ابن خلدون من تقسيم ثلاثي؛ فأعلى أنواع

الحكم السياسي "الخلافة الشرعية" تتأسس على التعاقد والتراضي في بنائها، وتلتزم بالمرجعية الأخلاقية والتشريعية الإسلامية فهي تجمع بين الشورية والمرجعية الإسلامية ... وأوسط الأنظمة السياسية مرتبة ... "الملك السياسي" ... تتأسس على التراضي والتعاقد، لكنها لا تلتزم بالمرجعية الإسلامية، ولعل ثناء النبي -صلى الله عليه وسلم- على عدل ملك الحبشة داخل في هذا الباب، وأدنى الأنظمة السياسية مرتبة ... دولة ... "الغرض والشهوة" ... تتأسس على القهر والجبر في بنائها، ولا تلتزم بمرجعية قانونية، لا إسلامية ولا غير إسلامية ... وبذلك يمكن أن يقال إن من بين المعايير الثلاثين التي ذكرناها تعدّ "الشورى في بناء السلطة" و"الرد إلى الله والرسول" أهم معيارين؛ فإذا اجتمع هذان المعياران في دولة؛ فهي دولة نظام سياسي وإسلامي، وإذا غاب شرط "الرد إلى الله والرسول" ووجد شرط "الشورى في بناء السلطة" فهي دولة عقل ومصالحة، لكن لا يمكن اعتبار نظامها السياسي نظامًا إسلاميًا؛ لغياب شرط المرجعية، وإذا تخلف الشرطان معًا -كما هو الحال في الدول الدكتاتورية عمومًا- فتلك دولة هوى، لا دولة شرع، ولا دولة عقل".

ف نجد فيما سبق تأكيد الكاتب على طريقة الوصول إلى الحكم معيارًا للتمييز بين الدول؛ حتى إنه يختزل "الملك السياسي" أو "دولة العقل والمصلحة" في "الدول التي تتأسس على التراضي والتعاقد، لكنها لا تلتزم بالمرجعية الإسلامية؛ فيدخل تحت هذا الصنف أغلب الدول الديمقراطية المعاصرة، وهذا النمط من الدول منسجم مع قيم الإسلام في بنائه وفي بعض أدائه، لا في مرجعيته" ويقول حاصرًا: "الدول الاستبدادية هي دولة "الغرض والشهوة" وأن الدولة "لا يمكن أن تكون إسلامية وغير ديمقراطية" ويحكم باستحالة وجود "الدول الدكتاتورية ذات المرجعية الإسلامية" وذلك كله إعلاءً للشورى على الشريعة، أو طريقة الوصول للحكم على ما يحكم به، بخلاف الميزان الشرعي المستفاد من الوحي والذي ساري عليه كافة الفقهاء، من إعلاء الشريعة على الشورى -إذا لم يمكن الجمع بينهما- لأن الشورى جزء من الشريعة، لا أصلها ولا كلها ولا أكثرها، وقد ناقشنا هذه القضية بأدلتها من قبل في هذه "الأزمات الحقيقية".

فيظهر مما سبق ما يلي:

أولاً: الفرق بين اعتبارات الفقهاء، واعتبارات كاتب "الأزمة".

ثانياً: عدم فهم الكاتب لكلام الفقهاء، فهو يورد كلام ابن خلدون ثم يشرحه بغير مراده الذي يتضح من صريح الكلام.

ثالثاً: المغالطات التي لا تنتهي؛ فلا يمكن لمطلع على التاريخ أن يصف حكم النجاشي للحبشة بأنه كان ديمقراطياً، لكنه كان عادلاً، ولأن الكاتب يجعل العدل حكراً على الديمقراطية؛ فإنه يتكلف هذه الدعوى التي لا تجد ما يساندها من معطيات التاريخ، بل كل ما في التاريخ يعارضها، فضلاً عما سبق من الكاتب حين نفى شرعية وإسلامية كل حكم إسلامي جاء بعد الراشدين - وقد دحضنا هذه المزاعم سابقاً - فأين المنهج العلمي في الفهم والتقييم والمناقشة؟

رابعاً: كم من الدول الديمقراطية تحكمها الأهواء - أهواء الحكام وأصحاب النفوذ وعموم الناس -؟ وكم يستحلون من الرذائل والموبقات؛ التي لا يقبلها شرع ولا عقل؟ وهل أهواء الناس التي حذر الوحي من اتباعها - وترك اتباع الوحي - هي من العقل والمصلحة؟ فما الأكثر تأثيراً والأولى بالاعتبار في التمييز؛ ما يحكم به، أم كيفية الوصول للحكم؟

ويستمر خط الإساءة لدى كاتب "الأزمة" فيزعم أن للمؤرخ الناصري "موقفاً سلبياً من الحرية بسبب هذا الخلط بين الحرية السياسية والمنظومات الثقافية؛ فقد كتب الناصري: "واعلم أن هذه الحرية التي أحدثها الفرنج في هذه السنين هي من وضع الزنادقة قطعاً؛ لأنها تستلزم إسقاط حقوق الله وحقوق الوالدين وحقوق الإنسانية رأساً... واعلم أن الحرية للشرعية هي التي ذكرها الله في كتابه وبينها رسول الله - صلى الله عليه وسلم - لأمة؟ وحررها الفقهاء - رضي الله عنهم - في (باب الحجر) من كتبهم، فراجع ذلك وتفهمه ترشد، وبالله التوفيق" والناصر يخلط هنا بين الحرية، وبين ثمراتها الاجتماعية التي تختلف من مجتمع لآخر؛ باختلاف الخلفيات التاريخية، والعقائد الدينية، والأعراف الاجتماعية، لكن الناصري كشف لنا عن مآزق الفقه الموروث من التجربة الإمبراطورية مع فكرة الحرية، والطريف أنه لم يجد باباً من أبواب الفقه ينصح قراءه لمراجعته من أجل فهم "الحرية الشرعية" - في تصوره - سوى باب الحجر" ففي هذا الكلام ما يلي:

أولاً: أين في كلام الناصر ذكر الحرية السياسية أصلاً؟ ثم أين خلطه بينهما وبين الحرية الاجتماعية؟ وإلا فإن اتهام الكاتب له بذلك "الخلط" هو من "الكذب والخلط" المتكررين في كتاب "الأزمة".

ثانياً: أليست الحرية السياسية هي التي تضبط حدود باقي الحريات -في تأثير متبادل بينهما-؟ وهل يفرق الغرب في ديمقراطياته المعاصرة -التي يراها الكاتب نموذجاً- بينهما؟ أم يرون أن الحرية السياسية يجب أن تحمي الحرية المجتمعية؟ أم أن الكاتب لا يرى الاختراق الأخلاقي والثقافي لمجتمعاتنا من خلال الاختراق القانوني والإعلامي والتعليمي؟

ثالثاً: إن الخلاف بين علماء المسلمين وبين كاتب "الأزمة" ليس في الحرية السياسية -أي: حق الأمة في التولية والمحاسبة والعزل- فهذا أصلي لا يختلف عليه الفقهاء عامة وعلماء السياسة الشرعية خاصة، لكن حقيقة الخلاف هي في حدود هذه الحرية، فعلماء المسلمين جميعاً يضبطونها بحدود الشريعة أخلاقاً وقانوناً، وكاتب "الأزمة" يجعل ضبطها أخلاقياً لمن التزم الإسلام، ولا يميز الإلزام القانوني بها إلا إذا أراد مجموع الناس ذلك، وإلا فإن يحترم إرادتهم الحرة ولا يجوز إلزامهم القانوني بالشريعة، وهذه هي حقيقة الخلاف بعيداً عن هلاوس ألفاظ الحرية المطاطة.

رابعاً: يزعم كاتب "الأزمة" أن الناصري "كشف لنا مآزق الفقه الموروث من التجربة الإمبراطورية! فكرة الحرية" فإذا نقلنا كلاماً أطول مما نقلنا سابقاً؛ سنجده يقول: "أما إسقاطها لحقوق الله فإن الله تعالى أوجب على تارك الصلاة والصوم وعلى شارب الخمر وعلى الزاني طائعاً حدوداً معلومة، والحرية تقتضي إسقاط ذلك كما لا يخفى، وأما إسقاطها لحقوق الوالدين فلأنهم -خذلهم الله- يقولون إن الولد الحدث إذا وصل إلى حد البلوغ والبنت البكر إذا بلغت سن العشرين -مثلاً- يفعلان بأنفسهما ما شاءا، ولا كلام للوالدين فضلاً عن الأقارب، فضلاً عن الحاكم، ونحن نعلم أن الأب يسخطه ما يرى من ولده أو بنته من الأمور التي تهتك المروءة وتزري بالعرض، سيما إذا كان من ذوي البيوتات؛ فارتكاب ذلك على عينه، مع منعه من الكلام فيه، موجب للعقوق، ومسقط لحقه من البر، وأما إسقاطها لحقوق الإنسانية فإن الله تعالى لما خلق الإنسان وكرمه، وشرفه

بالعقل الذي يعقله عن الوقوع في الرذائل ويبعثه على الاتصاف بالفضائل، وبذلك تمزي عما عداه من الحيوان، وضابط الحرية عندهم لا يوجب مراعاة هذه الأمور، بل يبيح للإنسان أن يتعاطى ما ينفر عنه الطبع وتأباه الغريزة الإنسانية، من التظاهر بالفحش والزنى وغير ذلك إن شاء؛ لأنه مالك أمر نفسه، فلا يلزم أن يتقيد بقيد، ولا فرق بينه وبين البهيمة المرسله إلا في شيء واحد؛ هو إعطاب الحق لإنسان آخر مثله، فلا يجوز له أن يظلمه، وما عدا ذلك فلا سبيل لأحد على إلزامه إياه، وهذا واضح البطلان" فأين "المأزق" فيما نقله الكاتب عن الناصري هنا؟ وهل الفقه الذي ينكر هذا الفساد الظاهر من "الفقه الموروث من التجربة الإمبراطورية"؟ أليس هذا من فقه شريعة الإسلام الذي لا يختلف عليه؟ فما الذي يذمه الكاتب إذا؟ وهل "هذه الحرية" التي ينكرها الناصري يقبلها ويدافع عنها كاتب "الأزمة"؟

خامساً: لكن الكاتب لا يفوته هنا -كعادته- أن يحاول إسقاط المنسوبين إلى العلم والفقه؛ فيقول عن الناصري: "والطريف أنه لم يجد باباً من أبواب الفقه ينصح قراءه لمراجعته من أجل فهم "الحرية الشرعية" -في تصوره- سوى باب الحجر" مع أن سياق كلام الناصر لا وجه للاستطراف فيه؛ فإنه بعد أن ذكر ضابط الحرية الباطل عند الغربيين -وهو: عدم جواز ظلم إنسان آخر- قائلاً: "واعلم أن الحرية الشرعية هي التي ذكرها الله في كتابه وبينها رسول الله -صلى الله عليه وسلم- لأمته، وحررها الفقهاء -رضي الله عنهم- في (باب الحجر) من كتبهم" فضابط الحرية الصحيح هو ما جاء في الكتاب والسنة وحرره الفقهاء في باب الحجر؛ إذ هو باب يُبيّن فيه منع الإنسان من التصرف لمصلحة نفسه أو لمصلحة غيره، وهو المنع الاستثنائي حيث إن الأصل في الناس خلافه، فالكلام كله في ضبط الحرية، وليس في بيان تحقق الحرية في الحجر، فضلاً عن أن تكون هذه هي الحرية السياسية التي يُوهم الكاتب أن الناصري يعلق عليها.

إن إساءات كاتب "الأزمة" لعموم الفقهاء المسلمين هي شيء يتجاوز حدود البحث والمناقشة، بل هي سلوك متكرر مقصود إذ لا يصل إلى طرحة المجاني للشريعة إلا بذلك.

فيدعي أن "إخراج الحضارة الإسلامية من أزمته الدستورية يستلزم الخروج من طوق الفقه السياسي الموروث في مجال المساواة السياسية، والخروج من منطق العدالة المزدوجة التي تميز بين الناس في أبسط الحقوق وأهمها وهو حق الحياة" يعيب بذلك الشرع الذي يمنع ولاية الكافر على المسلم، ويمنع قتل المسلم بالكافر -وقد سبقت مناقشة ذلك- والعلة عنده -كالعادة- "فقد تغيرت بنية الدولة وطبيعتها تغيراً نوعياً لا يسمح بالاستناد إلى فقه الإمبراطوريات"

إن الكاتب يريد "هزيمة للفقه الموروث، ذلك الفقه المرهق الذي وُلد من رحم الإمبراطوريات، ولم يعد يصلح أساساً لبناء دولة العدل في الزمن الحاضر، لكن الثقافة الإسلامية لما تستوعب بعد في نسيجها الأخلاقي العميق حتى اليوم فكرة الدولة القائمة على رابطة الجغرافيا ... ففكرة المساواة في المواطنة التي غدت من المسلمات الأخلاقية في العصور الحديث لم تعرف سبيلها بعد إلى عمق الفقه السياسي الإسلامي حتى اليوم" وهكذا تصبح الدعاوي الغربية مسلمة أخلاقية، يُعاب الشرع وفقهاؤها وكل تاريخ أمتنا بنماذجه العالية إذا لم يوافقوها.

بل يدعي كذباً على الفقه والفقهاء أنه "لم تختلف الحضارة الإسلامية كثيراً عن غيرها في هذا النزوع لدى الخاصة إلى احتكار الحقوق دون العامة، ودون المخالف في الدين ... الفقه السياسي الإسلامي وُلد من رحم إمبراطورية، مما جعله يتكيف مع واقع القهر والتمييز السياسي، ويتحول سقفه واطئاً جداً في بعض الجوانب، خصوصاً في حق المواطنين غير المسلمين في العدل والمساواة" وكأن مستند الفقه هو مظالم بعض الحكام، وليس أدلة الوحي وما يرجع إليها، بل إنه يطلق على كل الأحكام التي تختص بغير المسلمين مع تنوع مسائلها وأدلتها الشرعية؛ يطلق -بلا وازع من دين- عليها "فقه التضييق والتمييز" زاعماً "أن فقهاءنا لم يدركوا المغزى الأخلاقي والقانوني ... والتفسير الصحيح... في استدراك يفوته العلم والأدب جميعاً؛ إذ يدعي أن "ظهرت اجتهادات فقهية في تاريخ المسلمين خضعت للمنطق الإمبراطوري، ووقعت في داء التمييز في الحقوق على أساس المعتقد، وتراجعت حقوق أهل الكتاب كثيراً تحت حكم الإمبراطوريات الإسلامية اللاحقة التي استظلوا بظلمها، فساء التضييق عليهم" ولهذا الكلام مناقشة لاحقة قريبة -ياذن الله-.

ويكرر الكاتب الطعن في دين أئمة المسلمين الذين اتفقت الأمة على ديانتهم وإمامتهم؛ فزعم أنه "قد ابتكر الملوك والفقهاء بأثر رجعي ذرائع لكل هذا التضييق سرعان ما تحولت جزءاً من الفقه الإسلامي" مع ادعائه بأنها "لا علاقة لها بنصوص الوحي الإسلامي، وإنما هي إضافات فقهية في عصور لاحقة أملاها منطق الإمبراطوريات، وقوانين طوارئ جرت إليها حالة الحرب الدائمة، وتداولها الفقهاء والحكام جيلاً بعد جيل بلا تحقيق أو تدقيق، ثم غزاها التعصب فيما بعد فأحالتها تشريعاً مقدساً، مع أن الشريعة منها براء" فهل يقبل المسلمون أن يُوصف فقهاءهم بأنهم كانوا يبتكرون الأحكام مسايرة لابتكارات الملوك ثم يكون ذلك من فقه الشريعة عند المسلمين؟ وماذا يبقى من الموثوقية في دين المسلمين إذا كانت ابتكارات الملوك والفقهاء تدخل في مصار دينهم التي يتعلم منها خلفهم عن سلفهم؟ وهل موازين العدالة والمساواة ونحوهما بالفهم الغربي المعاصر؛ هي الموازين المقدسة التي يتم فرز موروثنا الفقهي من خلالها - كما يفعل الكاتب -؟ اللهم إنا نبرأ إليك من الضلال وأهله، اللهم إنا نبرأ إليك من الطعن في دينك، اللهم إنا نبرأ إليك من تحريف شرعك.

لقد زعم الكاتب أن "أهم نص فقهي مؤسس للتمييز والتضييق على غير المسلمين في حقوقهم الدينية والسياسية هو ما ادعاه الفقهاء "الشروط العمرية" ... ونكتفي بملاحظتين...: الملاحظة الأولى: أن هذا النص ليس صحيح النسبة إلى عمر بمعايير أهل الحديث، ويكفي ذلك لإسقاط قيمته التاريخية والتشريعية... والملاحظة الثانية هي أن أيا من القيود والشروط الواردة في الوثيقة لم يرد في آية قرآنية أو في حديث نبوي، ولا ظهر له أثر في العصر النبوي، وهو العصر التأسيسي من الناحية التشريعية" وهذا الكلام يرد عليه ما يلي:

أولاً: مَنْ الذي ادعى أن هذا هو "أهم نص فقهي مؤسس للتمييز... إلخ"؟ إن النصوص الآمرة بموالاتة المؤمنين وبالبراءة من الكافرين هي أهم النصوص المؤسسة للتمييز في المعاملة والأحكام بين المسلم والكافر، وهي متواترة في الكتاب والسنة ومنتظاهرة على هذا التمييز، وذلك في جملة كبيرة من الأحكام التي تأمر بالتمييز عن الكفار وتنهى عن مشابهتهم، ثم أحكام الجزية والصغار، مروراً بأحكام التسليم والتشميت وحتى أحكام الولايات العامة، فالطعن السهل في إسناد هذه "الشروط العمرية"

لا يكفي لإنتاج المطلوب لدى الكاتب وهو التسوية بين الكافر والمسلم في دولة الإسلام، وإنما هي مجرد خدعة مركبة من مقدمتين: أولاهما: ادعاء أن هذا هو أهم دليل، ثانيتهما: بيان ضعف إسناد لتقرير نتيجة عدم صحة التفريق بين المسلم والكافر في دولة الإسلام، وكل ما سبق غير مسلم، إلا ضعف إسناد الشروط.

ثانيًا: هل كل ما ضعف إسناده سقط الاحتجاج به؟ هذا كلام غير مسلم عند العلماء من المحدثين والفقهاء، فهناك الكثير من القرائن التي يمكن أن يعضد بها الإسناد الضعيف؛ والتي تقوي الأخذ بالحكم الذي تدل عليه الرواية؛ منها اندراج الحكم الجزئي تحت عموم أدلة أخرى، ومنها إفتاء الصحابة به، أو عمل الصحابة فمن بعدهم به، واتفق العلماء على الحكم بمقتضاه، وغير ذلك، ولهذا أمثلة كثيرة في الفقه؛ فإن أحاديث منع الجنب من قراءة القرآن -مثلاً- كلها ضعيفة، لكن لا يُعلم بين العلماء خلاف على هذا الحكم، فمجرد الاكتفاء بأن الإسناد ضعيف، ودعواه عن قول ابن القيم "عن صحة إسنادها: "وشهرة هذه الشروط تغني عن إسنادها" وهذا تكلف لا يغني شيئاً بمنطق الفقه... كما أن هذا التكلف لا يغني شيئاً بمنطق علم الإسناد.. " هو في الحقيقة كلام متطفل على موائد الفقه والحديث بلا أهلية ولا حسن أدب.

ثالثًا: رفض الكاتب لمضمون "الشروط العمرية" بناء على أن "عندنا من نص المعاهدة مع مسيحي نجران ما ينقض نسبة هذه المضايقات إلى العصر النبوي، وذلك في رواية ابن سعد السابقة" والتي عزز من قيمتها قوله: "هي من أقدم النصوص في هذا الموضوع" ولو أنصف كاتب "الأزمة" من نفسه؛ لاتبع طريقة علمية واحدة -بغض النظر عن نتيجة تطبيقها-؛ فأين صحة إسناد رواية ابن سعد ليحتج بها؟ وبطريقته أيضًا، فإن تعزيزه إياها بأنها "من أقدم النصوص" هو من التكلف الذي لا يغني في ميزان الفقه ولا ميزان الإسناد شيئاً! أم أن هناك طريقة للتعامل مع ما يتوهم الكاتب أنه يدعم طرحه، وطريقة أخرى مع ما يرى أنه ينقضه؟ وإن لم يكن هذا من الهوى بعينه؛ فكيف يكون الهوى في البحث العلمي؟

رابعاً: دعواه لرفض مضمون "الشروط العمرية" "أن أيا من القيود والشروط الواردة في الوثيقة لم يرد في آية قرآنية أو في حديث نبوي، ولا ظهر له أثر في العصر النبوي، وهو العصر التأسيسي من الناحية التشريعية" وهذا الكلام يشتمل على مغالطات:

أولها: إن من هذه الشروط ما يدخل في معاني الآيات والأحاديث قطعاً؛ كمنعهم من إظهار الشرك والدعوة إليه، بل إن منها ما لا يختلف عليه العقلاء كمنعهم من إيواء الجواسيس.

ثانيها: إن الأدلة الشرعية لا تنحصر في نص الآية أو الحديث الخاص في المسألة، وهذا أمر متقرر عند عامة العلماء والأصوليين والفقهاء؛ فدعواه بعدم وجود النص الخاص ليس مساوياً لمنع وجود دليل شرعي آخر معتبر في المسألة، فكل مسائل التمييز في الشكل والزبي ونحوهما ترجع إلى الأدلة الآمرة بمخالفة المشركين، وإلى الأدلة الآمرة بتخصيصهم بمعاملة دون المسلمين؛ إذ هي وسيلة إلى التزام تلكم الأحكام، فهنا أدلة وإن لم تكن نصية في أعيان المسائل المذكورة.

ثالثها: أحكام التمييز كان يسهل تطبيقها في العصر النبوي لقلّة العدد والتمايز للأفراد في غالب الأحوال، فلم يُحتج إلى تمييزات الشكل والزبي بخلاف ما بعده حيث كثر العدد واختلط الناس وصعب التمييز فاحتاج المسلمون إلى تمييزات الشكل والزبي، مما يعيد الأمر كله إلى الحاجة التي جدت بعد العصر النبوي، ويسقط الاحتجاج بعدم وجودها في ذلكم العصر.

رابعها: إن من تلك الأحكام التمييزية ما يرجع إلى منعهم من حشد قوة قد تضر بالمسلمين - خاصة في الثغور- كاتخاذ السلاح وحمله، وهذا أمر مصلحي مفهوم، وسدّ ذرائع الشر من أصول الشريعة المتقررة بعشرات الأدلة.

فهل يقبل أن يدعى الكاتب "أن الشريعة منها براء"؟ أم إنها المجازفات التي يكرر الكاتب إلقاءها دون رادع من علم أو ورع؟ لكن الأهم عنده هو الإساءة للفقهاء ومحاولة إسقاطهم بكل وسيلة، مهما كانت بعيدة عن معايير العلم والعقل.

ويبقى التساؤل الهامّ: كيف يتجرأ الكاتب على هذا الاشتباك مع الفقه والفقهاء، مع استمرار الانتساب إلى الإسلامية؟ وكيف يُسوّق الثورة على الفقه الإسلامي بين الإسلاميين والمسلمين؟ إنه يكرر مقولات التغريبيين والعلمانيين بنفس المداخل لخرقه كل حقائق الشريعة التي يريدون التخلص منها، في نفس الوقت الذي يزعمون فيه للأمة المسلمة أن هذا مقبول في شريعة الإسلام، إنهم يردون على "مفهوم شائع جدًا وخاطئ جدًا للشريعة، يطابق بينها وبين الفقه" كما يزعمون؛ فينتج ذلك انطلاقًا "من" التمييز بين العنصر الأزلي والعنصر التاريخي في كل دين "وفي السياق الإسلامي يعني ذلك تمييزًا واضحًا بين التدين البشري والوحي المنزل" ومع تغير الزمان -الذي لا يمكن أن ينكره عاقل-، فليُفتح الباب لتغيير كل الأحكام؛ سواء أكانت من المحكم الذي حصل الإجماع عليه -وهو ما يسميه ابن تيمية "الشرع المنزل"-، أو كانت من الاجتهادي الذي تتفاوت أنظار الفقهاء فيه -وهو ما يسميه ابن تيمية "الشرع المؤول"-، وليس ذلك بمقتضى علم الأصول فهو أيضًا عرضة للتبديل والتحريف الذي لا يتناهى، وقل مثل ذلك مع القواعد الفقهية؛ إذ يكفي في إهدار كل ذلك أنه من كلام "فقهاء الماضي" وأن الاجتهاد مفتوح للجهلة والمحرفين وتلاميذ المستشرقين ليزعموا للناس أنهم "فقهاء اليوم" الذين سيغيرون فهم المسلمين لأحكام الإسلام.

إن من سيقبل اليوم دعاوي كاتب "الأزمة" سيجد نفسه في متوالية من تغيير شريعة الإسلام، تحت ضغوط "العصر" وتبعية "المستغربين" ليخرج الناس من دين الله شيئًا فشيئًا، فلا سلف ولا إجماع ولا أصول ولا قواعد علمية، وإن من يرفض آخر هذا الطريق؛ عليه أن يرفض أوله، فإن أوله ممهد لآخره، والموفق من وفقه الله -تعالى-.

الأزمة الخامسة

البناء على الخداع .. طريق التضليل

"الحق أبلج والباطل لجلج" هي حكمة قديمة؛ شهدت لها العقول المستقيمة، ونطق بها الوحي المبين؛ قال الله -عز وجل-: ﴿بَلْ كَذَّبُوا بِالْحَقِّ لَمَّا جَاءَهُمْ فَهُمْ فِي أَمْرٍ مَرِيحٍ﴾^(١) فكل من ترك صريح الحق وقع في تخليط الباطل.

ولما كان الإنسان مفطوراً على حب الحق وطلب الوصول إليه، كان صرفه أو انصرافه عن ذلك الحق لا يتم -غالباً- إلا تحت أدغال من الخداع؛ حيث يخرج الحق بالباطل، في الألفاظ والمعاني والتعليقات؛ حتى يُحررَّ الهوى تحت غطاء من الشبهات المضلّة.

ثم إنه قد يمارس الإنسان الخداع عن علم وعمد، وقد يمارسه عن جهل وهوى، وعلم ما في القلوب عند علام الغيوب، لكن البناء على الخداع يبقى -بكل حال- طريقاً للتضليل، يجب كشف زيفه، والتحذير من خطره، لمن أراد النجاة.

(١) الخداع في دلالة المصطلحات:

تكتسب الألفاظ دلالتها من خلال الاستعمال الابتدائي لأهل اللسان، ثم من خلال الاصطلاحات الخاصة بالمكان أو الزمان أو الحرفة أو العلم ونحوها، وهذه الاصطلاحات قد يُتفق عليها وقد يُختلف؛ لذا كان المتقرر عند أهل العلم أن كلام المتكلم يُفسَّر بحسب عُرفه واصطلاحه؛ لأن المقصود هو معرفة مراده من ذلك الكلام، ومن أجل ما قدمنا كان ضبط المصطلحات مقدمة لازمة لأي بحث علمي، وكان استعمال المصطلحات بما لا تدل عليه، وبأكثر من دلالة في نفس السياق دون بيان، من التشويش الذي يُمارس به الخداع وتمرير المعاني على غير أساس.

ففي بدايات كتاب "الأزمة" يلوم الكاتب المسلمين لأن "دار الإسلام" تحولت إلى "دار حرب" بينما المفترض أنها تكون "دار سلام" ... بمقتضى الوحي الإسلامي، وبمقتضى التفسير الفقهي

التقليدي للمعمورة" وينقل تفسير ذلك من قول جمال حمدان: "في العقود الأخيرة أصبح العالم الإسلامي ساحة لحروب عديدة لا تنقطع؛ إما داخله بين دول إسلامية، وإما حرب أهلية داخل الدولة الواحدة، وإما كحروب أقليات تتعرض لها الأقليات الإسلامية على تخوم العالم الإسلامي أو خارجه" وهذا الكلام يرد عليه ما يلي من الملحوظات:

أولاً: ما دام الكاتب قد أقر أن مصطلحي "دار الإسلام" و"دار الحرب" من مصطلحات "التقسيم الفقهي التقليدي للمعمورة" فلماذا لم يُبين لقرائه دلالة هذين المصطلحين عند الفقهاء؟ ومتى يمكن أن تتحول دار الإسلام إلى دار حرب؟

ثانياً: أليس من حقنا أن نتساءل عمّن سبق الكاتب -من أهل الفقه- إلى ربط "دار الإسلام" بوجود السلام، وربط "دار الحرب" بوجود الحرب؟ ومع علمنا بعدم وجود ذلك؛ فهل يصلح مثل د. جمال حمدان -وهو غير متخصص في الفقه- أن يكون مرجعاً فيستدل باستعماله غير الصحيح، لئن يزعم أنه يقدم بحثاً علمياً شرعياً يستدرك فيه على فقهاء وعلماء المسلمين عبر أكثر من ألف عام؟

ثالثاً: إن مصطلح "دار الإسلام" يرتبط عند كثير من الفقهاء بعلو أحكام شريعة الإسلام، فأين "في العقود الأخيرة" يجد الكاتب هذه "الدار"؟ وإن كان من أحكام "دار الإسلام" ما يتعلق بإسلام الناس وهذه الأحكام باقية ثابتة للمسلم حيث كان، فليس غياب الشريعة اليوم بمسقط لحقوق المسلمين الثابتة بصفة المجتمع، وإن كان السلطان للعلمانية المحايدة للشريعة على مستوى الدولة.

رابعاً: كيف يصلح في العقول أن يُدخل في هذا التخليط ذكر "الأقليات الإسلامية" أصلاً؟ ألا يتناقض كونها "أقليات" مع كونها في "دار الإسلام"؟ فإذا ثبت أنها ليست في "دار الإسلام" فلماذا يذكرها في هذا السياق الذي يتكلم فيه عن دار الإسلام؟

خامساً: من الذي يُلام على هذه الحروب؟ أليس هو من أشعلها بغياً بغير حق؟ أليسوا هم أولئك الكفار الذين يتصالح معهم كاتب "الأزمة"؟ أليسوا وكلاء الكفار من الحكام العلمانيين المستبدين، الذين لا يستقرون مع هذه المظالم إلا بدعم قوى الكفر العالمية؟ ولماذا يترك الكاتب أولئك المسؤولين عن هذه الحروب، ويتوجه باللوم إلى أمتنا المظلومة؟

سادسًا: على أن كون أرض ما "دار إسلام" لا يمنع أن تدخل في حرب ضد من يشرع جهاده، كما أن ذلك لا يمنع -قدرًا- أن يهاجمها عدو بحرب باغية، فإن الحياة لا تخلو -في الأغلب- من مثل هذه المدافعات، المشروع منها والممنوع، فما الذي يريد الكاتب أن يقوله؟

سابعًا: إن كل ما سبق من خداع يمارسه الكاتب؛ يريد أن يوهم القارئ من خلاله أن سببه عدم التداول السلمي للسلطة، وأن الحل هو في الديمقراطية الغربية، يُبين ذلك سياق الكلام؛ إذ سبق الكلام عن الاستبداد كأصل للصراع والتفرق، ثم قدم لكلامه الذي نقلناه بقوله: "وقد تفاقم هذا التفرق الديني_السياسي في العالم الإسلامي في العقود الأخيرة؛ حتى إن "دار الإسلام" تحولت إلى "دار حرب" بينهما..." وأخيرًا أتبعه بالكلام عن الأزمة الدستورية والشرعية السياسية، ووجه الخداع أن لا توجد علاقة بين تلك التداخلات التي حكاها وبين ما يستدل عليه ويستنتجه، لكن الاستعمال الخادع للمصطلحات يترك آثاره النفسية والعقلية لدى كثير من القراء غير المتخصصين، والذين -ربما- يحسنون الظن بالكاتب.

وعندما يمرر مصطلح "الدستور" ويذكر استعماله القديمة يقرر بأنها "تشير إلى أمر جامع في معنى الدستور، وهو كونه أصلًا يرجع إليه" ويتبع ذلك مباشرة بقوله: "وإن كان هذا الأصل الذي يرجع إليه يقدر يختزل -في ظروف الاستبداد التي عاشها فقهاؤنا- في شخص الوزير المتحكم الذي يتحول هو قانونًا للجماعة! فيصبح الدستور هو "الوزير الكبير" والوزير هو "الدستور الكبير" بل "الدستور الأعظم" وذلك ما نجده حرفيًا في بعض تعريفات أولئك الفقهاء، والطريف أن أحد هؤلاء العلماء -وهو عبد رب النبي الأحمـد_ ألف كتابًا بعنوان دستور العلماء -بمعنى المنبع والمرجع لهم- وعرف الدستور في الكتاب ذاته بأنه "الوزير الكبير الذي يرجع في أحواله الناس إلى ما يرسم" وهو التعريف نفسه الذي نجده بلفظه عند **الرجاني** في تعريفاته والمناوي في تعاريفه، ومن هذا الاستعمال أيضًا قول ابن عربشاه: "قال الحكيم للوزير: أخبرني أيها الدستور بكيفية ما أنت إليه مشير" وقوله "وجعله الدستور الأعظم والوزير المقدم" وهذا الكلام فيه ما يلي:

أولاً: لقد قرر أن المعنى الجامع للدستور "كونه أصلاً يرجع إليه" ولذلك كان من استعمالات مصطلح "الدستور" عندهم "الوزير الكبير الذي يرجع في أحوال الناس إلى ما يرسم" فالعلاقة واضحة وهي "الرجوع إليه" وهذا كله كلام مفهوم؛ فأين فيه أن "يتحول هواه قانوناً للجماعة"؟ وهل كل من يرجع إليه لا بد أن يكون حاكماً بهواه؟ وهل يمكن أن يستغنى الناس عمّن يرجعون إليه؟ وهل إذا حكم بالشرع وراعى المصلحة والعدل لا يكون قد رجع إليه؟ أم إنها خيالات الكاتب وأوهامه التي يزعم أنها أفهام بما يدخله في الكلام مما لا يمت بصلة ولا يدل اللفظ عليه؟

ثانياً: إن كاتب "الأزمة" يدعي أن فهمه الوهمي السابق؛ هو "ما نجده حرفياً في بعض تعريفات أولئك الفقهاء" وقد نقلنا كلامه ونقولُه بالنص؛ فلم نجد فيها ذكر الهوى الذي يصير قانوناً للجماعة، لا بالحرف ولا بالمعنى؛ فلماذا يمارس الكاتب هذا الخداع والدجل المفضوح؟ وهل تبلغ الخصومة بالإنسان أن يتوهم ما لا ذكر له أمامه؛ حتى يدعي وجوده "حرصاً"؟

ثالثاً: لا يفوت الكاتب -كعادته- أن يربط هذا الاستعمال العرفي الذي ذكره بعض العلماء بظروف الاستبداد التي عاشها الفقهاء، وكأن لا وزراء كبار يرجع إليهم إلا في دول الاستبداد! وكأن الفقهاء حين **حكوه** قد مارسوا نوعاً من المشاركة في حراسة الاستبداد! بل إنهم قد اختزلوا هذا المعنى العظيم في معنى جزئي بسبب الاستبداد، مع أن لا اختزال هنا وإنما مجرد استعمال! ومع أن المصطلح كان عرضاً واقعياً في زمان ومكان، وليس مصطلحاً فقهياً مما يرتب عليه الفقهاء الأحكام! لكنه الخداع الذي يراد به إصاق الاستبداد بتاريخ أمتنا، وإصاق النقص بفقهاءنا وعلماؤنا.

رابعاً: مما يكشف زيف هذا الخداع؛ أن لو كان معناه ما ادعاه من جعل الهوى قانوناً، لكان ذمماً لمن يطلق عليه، لكن حكاية الاصطلاح، وحكاية الاستعمال له في سياق التوقير، تلكم الحكايتان تنفيان "الوهم" الذي أسس عليه كاتب "الأزمة" كل "خداعه" وتلاعبه بالمصطلح وبوجوده عند بعض العلماء.

ويستمر الكاتب في تلاعبه بالمصطلحات ودلالاتها؛ فيزعم أن قد "ساد في الثقافة الإسلامية منطق "السياسة الشرعية" لا منطق "الشرعية السياسية"، وشتان بين الأمرين: فالسياسة الشرعية

مصطلح تاريخي؛ وهو وليد فقه التكيف: تكيف المبادئ مع واقع القوة القاهرة، والسعي لإنقاذ ما يمكن إنقاذه تحت سقف الاستبداد السياسي، بعد اليأس من تأسيس السلطة على أسس شرعية، أما "الشرعية السياسية" فهي مفهوم شرعي يستلزم تكيف الواقع مع متطلبات المبدأ، وهو ينبني على أمل صلب في الإصلاح، وإيمان بوجوبه وضرورته وإمكانه ويتشبه بمحاكمة الواقع بالمبدأ، لا بتكيف المبدأ مع الواقع" وفي هذا الكلام ما يلي:

أولاً: "السياسة الشرعية" و"الشرعية السياسية" كلاهما مصطلح شرعي، وإن لم يردا في الوحي؛ فإن مدار الاعتبار على المعاني، ولذلك نظائر كثيرة - كالتيمم مثلاً؛ إذ معناه لغة وفي استعمال الوحي (القصد) ومعناه في الاصطلاح الشرعي عند الفقهاء منصرف إلى معناه المشهور-، ثم إن "الشرعية السياسية" بعض ما في "السياسة الشرعية" وهذا معلوم عند أي دارس للسياسة الشرعية، لكن الكاتب جاهل أو متجاهل.

ثانياً: ما ادعاه من أن منطق أحدهما غير منطق الآخر، وتفسير أحدهما بالتكيف مع الواقع والآخر مع المبدأ، هذا كله دجل لا صواب فيه؛ فإن فقه الشريعة له منطق واحد، وادعاء أن هناك فقه لا يقوم على المبدأ ويعليه أو لا يراعي الواقع ويعتبره هو كذب على الفقهاء وجهل بالفقه، فكل هذه التفرقات اختراع من كاتب "الأزمة" ليهارس خداعه بتلك المصطلحات وما ادعاه من معانٍ لها.

ثالثاً: استغلال الكاتب تفسيره الكاذب لمصطلح "السياسة الشرعية" ليصب إساءاته على الفقه والفقهاء؛ فيزعم أن "مصطلح تاريخي" ليس له قدسية شرعية، وليس له التخلي عنه لتعلقه بتاريخ قد انتهى، ثم تزداد إساءاته حين يزعم أنه "وليد فقه التكيف" وكأنه ليس وليد فقه الوحي المعصوم، وكلامه هذا ظلمات فوق بعض من الجهل والكذب والظلم، وليس له من العلمية نصيب، وإلا فالبيئة على من ادّعى؛ فأين بيته - وقد بينّا من قبل استنساخه للغرب، ومعارضته للوحي، وبناءه على الأوهام، وانتقاصه لخير أمة-؟

رابعاً: أن كل ما ادعاه من خير لما سمّاه "الشرعية السياسية" فهو موجود في "فقه السياسة الشرعية" وإن جهل ذلك الكاتب وأشباهه، وإن الطعن في "فقه السياسة الشرعية" هو طعن في كل

الفقه؛ أي إنه طعن في دين الله - عز وجل -؛ لأجل هدف مشبوه وغير شرعي يطرحه الكاتب في "أزمته".

ويمارس الكاتب الخداع حين يفرق بين مصطلحي "الصحة" و"الصلاحية" فيدعي أنه "لو افترضنا أن ما طرحه فقهاؤنا من تنظير سياسي كان صحيحًا في عصره؛ فهو لم يعد صالحًا في عصرنا؛ لأن صلاحيته انتهت، فتحول جدلاً تاريخياً وأجوبة نظرية عن أسئلة لم لها وجود، ودرسًا في تاريخ الأفكار وحركتها خلال الزمن الماضي، لا مصدر إلهام في الحاضر والمستقبل؛ بسبب التبدل العميق في الزمان والمكان، فالوحي وحده هو الذي يتسم بالإطلاق، وهو وحده القادر على اختراق حركة الزمان ومسافة المكان" فنلاحظ هنا:

أولاً: إن الأصل هو ارتباط الصحة بالصلاحية، وما ليس بصالح في حال لا يكون هو الصحيح فيها.

ثانياً: إن إطلاق التفريق بين الصحة والصلاحية؛ يفتح أبواباً لكل أنواع التفتل والتبديل تحت دعاوي تغير الصلاحية؛ فماذا يبقى من الحق ليصلح الحياة؟

ثالثاً: دعواه الباطلة في التفريق بين الفقه وبين الوحي؛ ليخرق كل ما يريد من المقررات الفقهية أصولاً وقواعد وفروعاً، ويدعي في نفس الوقت أنه ما زال ملتزماً بالوحي، وهذا كله خداع وتلاعب بالمصطلحات فإن الفقه إنما هو فقه الوحي وليس فقه الزمان الماضي الذي فقد صلاحيته بالتقادم - وقد ناقشنا هذه المزاعم من قبل -.

رابعاً: الكلام كله عبارة عن مزاعم مرسلة بلا دليل، والمصطلحات كلها بلا ضبط للحدود، وليس هذا من البحث العلمي في شيء، لكنه من الطرح الهلامي الذي يمكن أن يمارس في كثير من الخداع.

ويستمر الكاتب في الخداع القائم على التلاعب بدلالات المصطلحات، فعندما يذم ما سباه "هواجس الخوف من الفتنة" لا أتصور أن يغيب عنه المقصود بهذه الفتنة؛ وهي كثرة القتل بغير حق

في ظل الشبهات بحيث لا يؤول ذلك إلى خير غالب؛ وهي الفتنة التي ذكرها النبي -صل الله عليه وسلم- «سَتَكُونُ فِتْنٌ الْقَاعِدُ فِيهَا خَيْرٌ مِنَ الْقَائِمِ»^(١) وهي الفتن التي ورد فيها النهي عن القتال؛ حتى إن المؤمن قد أمر أن فيها أن يكون «كخيرِ ابنيِ آدمَ»^(٢) أي: المقتول، وليس القاتل؛ ولذلك سمى السلف ما وقع من قتال بين الصحابة -رضي الله عنهم- "أحداث الفتنة الكبرى" وسموا ما وقع من مقاتل عامة في المسلمين بغير حق "فتنة" لما فيها من العذاب الحاصل بأيدي الظالمين، كما حصل في محاولات الخروج لم تنجح في العصرين الأموي والعباسي، وسموا أيضًا تغلب بعض المبتدعة بالسيف وتسلطهم بالقتل على المسلمين "فتنة"؛ فماذا يصنع الكاتب ليذم ويسقط فقه العلماء؟

إنه ينقل ثلاثة نقول؛ الأول: عن "ابن تيمية الذي علق على الآية الكريمة ﴿وَاتَّقُوا فِتْنَةً لَا تُصِيبَنَّ الَّذِينَ ظَلَمُوا مِنْكُمْ خَاصَّةً﴾»^(٣) بقوله: "إن الظالم لم يظلم، فيبتلى الناس بفتنة تصيب من لم يظلم، فيعجز عن ردها حينئذ، بخلاف ما لو منع الظالم ابتداءً، فإن كان يزول سبب الفتنة"، والثاني: عن "الكواكبي الذي لاحظ أن الاستبداد قد يبلغ من الشدة درجة تنفجر عنده الفتنة انفجارًا طبيعيًا"^(٤)، والثالث: عن أبي زهرة في تفسيره أن الفتنة "هي إيداء المؤمن لمنعه من اعتقاد ما يراه الحق، أو من الاستمرار عليه"^(٥) ليدعي الكاتب أن التفسير الأخير هو "الفتنة في الاصطلاح القرآني" بعد أن يقدم لهذه النقول بقوله: "لكن بعض علماء المسلمين ومفكرهم كانوا أعمق إدراكًا للعلاقة بين السبب والنتيجة هنا؛ ففهموا أن الاستبداد والحيف السياسي هما أصل الفتن السياسية ومصدرها، وأن الوقوف في وجه الظلم السياسي قبل استفحاله هو الذي يحصن المجتمع من الفتن السياسية"، وليقرر بعدها: "فدفع المظلوم لجور الظالم ليس فتنة، وقاتل الشعوب للحكام الذين يقتلونهم ليس فتنة، والثورة ليست فتنة،

(١) متفق عليه: أخرجه البخاري ٣٦٠١ ومسلم ٢٨٨٦ من حديث أبي هريرة -رضي الله عنه -

(٢) صحيح: أخرجه أبو داود ٤٢٥٩ والترمذي ٢٢٠٤ وابن ماجه ٣٩٦١ من حديث أبي موسى -رضي الله عنه -

(٣) سورة الانفال ٢٥

بل هي الوقاية من الفتنة، والقتال المشروع لدفع الظلم ونصرة المظلوم هو العاصم من الفتنة، الساد لأبوابها، طبقاً لصريح لنص القرآني: ﴿وَقَاتِلُوهُمْ حَتَّى لَا تَكُونَ فِتْنَةً﴾^(١) وفي هذا الكلام:

أولاً: لا يميز الكاتب بين الاستعمالات المتنوعة لمصطلح "الفتنة" ويوهم القارئ الذي يرى هذا التابع المسترسل لكلامه ونقوله كأن "الفتنة" مصطلح له معنى واحد، أخطأ الفقهاء في ضبطه، والكاتب هو الذي أظهر الصواب المضاد له "طبقاً لصريح النص القرآني"، وهذا كله كذب ودجل؛ يتبين بما يلي.

ثانياً: "الفتنة" قد تستعمل بمعنى الشرك؛ كما جاء في تفسير آية ﴿وَقَاتِلُوهُمْ حَتَّى لَا تَكُونَ فِتْنَةً﴾^(٢)، وآية ﴿فَلْيَحْذَرِ الَّذِينَ يُخَالِفُونَ عَنْ أَمْرِهِ أَنْ تُصِيبَهُمْ فِتْنَةٌ﴾^(٣) لأن الشرك أعظم سبب للعذاب، وقد تستعمل بمعنى العذاب على وجه العقاب، كما في آية ﴿وَاتَّقُوا فِتْنَةً﴾^(٤)، وقد تكون على وجه التعذيب للإكراه على الشرك، كما في آية ﴿إِنَّ الَّذِينَ فَتِنُوا الْمُؤْمِنِينَ وَالْمُؤْمِنَاتِ﴾^(٥) وآية ﴿جَعَلَ فِتْنَةَ النَّاسِ كَعَذَابِ اللَّهِ﴾^(٦)، وقد تأتي بمعنى الامتحان لتمحيص وتمييز المؤمنين؛ كما في آيات ﴿أَحْسِبَ النَّاسُ أَنْ يُتْرَكُوا أَنْ يَقُولُوا آمَنَّا وَهُمْ لَا يُفْتَنُونَ﴾ (٢) وَلَقَدْ فَتَنَّا الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ فَلْيَعْلَمَنَّ اللَّهُ الَّذِينَ صَدَقُوا وَلْيَعْلَمَنَّ الْكَاذِبِينَ (٣)^(٧) وهكذا فنقل تفسير الشيخ أبي زهرة لمعنى في آية بعينها، ثم ادعاء أن هذا هو "الاصطلاح القرآني" هو من الكذب على القرآن أولاً، والكذب على أبي زهرة ثانياً.

(١) سورة الأنفال ٣٩

(٢) سورة الأنفال ٣٩

(٣) سورة النور ٦٣

(٤) سورة الأنفال ٢٥

(٥) سورة البروج ١٠

(٦) سورة العنكبوت ١٠

(٧) سورة العنكبوت ٢-٣

ثالثاً: قد بينا من قبل أن استدلاله بعموم كلام ابن تيمية السابق، هو من الخداع أيضاً؛ فإن نفسه -أي: ابن تيمية- يصحح ولاية أئمة الجور المتغلبين، مع تحريم الجور والتغلب، ويمنع الخروج الذي يسبب الفتن ويزيد المفسد دون مصالح راجحة -كباقي علماء أهل السنة- ثم إنه لا يوجد تناقض بين ما نقله عنه وبين رأيه في منع الخروج للفتنة، لكن كاتب "الأزمة" بينه وبين الفقه "أزمة".

رابعاً: كذلك لا غبار على كلام الكواكبي؛ فالاستبداد درجات، والظلم درجات، والظروف تتفاوت؛ فإمكان الانفجار بفتنة بسبب شدة الاستبداد في ظرف ما، أمر لا ينكره عاقل، كما لا يستدل به عاقل على أن أي استبداد أو ظلم مفجر للفتن في كل ظرف.

خامساً: كلام الكاتب عن "القتال المشروع" مخادع؛ فهناك أصل المشروعية، وهو ثابت لتحقيق الشورى وإزالة ظلم الاستبداد، وهناك تمام المشروعية بوجود القدرة وبغلبة المصلحة الراجحة، وإلا لم يكن هذا القتال هو الواجب، وإن بقي استحباب الاحتساب وإظهار الحق وإن بذل المحتسب روحه في ذلك، كما إن ليس له أن يحتسب بحيث يؤدي إلى إزهاق أنفوس غيره من المسلمين أو اجتياح حقوقهم وحرمانهم، وكل ما سبق وأكثر منه مبسوط في كتب الفقه وكلام العلماء، لمن أراد المزيد.

سادساً: يرد الكاتب على كلام لا قائل له، إنما يرد على ما توهمه من سوء في معنى كلام العلماء والفقهاء، فلم يدع أحداً أصلاً أن دفع المظلوم لجور الظالم فتنة، أو أن قتال الشعوب لمن يقتلونهم من الحكام أو غيرهم فتنة، أو أن الثورة والقتال المشروعين فتنة، إن هذا خداع للقارئ، والتفاف على موضع الخلاف، لتحقيق نصر وهمي في معركة غير حقيقية.

سابعاً: وسيبقى دفع المظلوم وثورة الشعوب مشروعاً إذا كان مؤدياً إلى مقصوده من غلبة الخير والعدل، وسيبقى غير مشروع بل مشروع فتنة إذا أدى لاتساع دائرة المظالم وإراقة الدماء وتعذيب المؤمنين في غير ما طائل.

ثامناً: قد تتفاوت أنظار المجتهدين في واقع بعينه، وقد تختلف حسابات العلماء تجاه ظرف خاص، وقد يؤدي اجتهاد مشروع وجهاد مشروع إلى فتنة غير مقصودة، فتسميه الأحداث بعد انجلائها بأنها كانت فتنة لا يتضمن ولا يستلزم إهداراً ولا إنقاصاً للاجتهاد ولا للجهاد، لكنه يكون

توصيفاً بمقتضى النتيجة الواقعية، مع عدم التسوية بين الظالم والمظلوم أو بين المشروع والممنوع، وهذا هو الاتزان في الفهم والموقف والتقييم.

إن مخادعات الكاتب ومحاولته إسقاط فقه المسلمين قد مرت باستخدام مجموعة من المصطلحات المضللة، فالذي يراه "مفتاح الحل ... ليست مفاهيم الفقه السلطاني الذي وُلد من رحم الإمبراطوريات الإسلامية التاريخية ونشأ في حرمها.. خلاصنا من تجريد هذه القيم من غواشي التاريخ، ثم وضعها في سياق الزمن المعاصر، وربطها بالمنعرج الأخلاقي والسياسي الذي تعيشه البشرية اليوم" وذلك من خلال تنقية النصوص القرآنية من الغواشي الكلامية والفقهية والفلسفية" بل إنه يعتبر أن من "التحديات ذلكم الركام الكثيف من تأويلات النصوص الشرعية بما يخدم الاستبداد ويخذل الحرية، وقيود التراث الفقهي الذي نشأ في أحشاء الإمبراطوريات الإسلامية المتعاقبة، وهو تراث لا ينسجم مع أمهات القيم السياسية الإسلامية، ولا مع فكرة الدولة الوطنية العقارية المعاصرة، لكن العديد من فقهاء الإسلام اليوم لا يزالون يستلهمون ذلك التراث الفقهي، دون وضعه في سياق الزمان" وهكذا يتم رفض القضايا الشرعية التي لا تنسجم مع الدولة الديمقراطية الغربية المعاصرة من خلال مجموع المصطلحات السابقة الخادعة -وقد بينا في مجموع مناقشاتنا له في هذه الأوراق وجه الحق في هذه القضايا-.

ومن مبالغات الكاتب في العبثية الخادعة، بعد تلاعبه بمصطلحي "دار الإسلام" و"دار الحرب"، أنه جاء بعد ذلك ليدعي أن ثنائية ""دار الإسلام" و"دار الحرب" الواردة في كتب الفقه ... هي ثنائية لا وجود لها في نصوص الوحي الإسلامي، بل هي جزء من التاريخ الإمبراطوري الإسلامي" وما ذاك إلا لرفضه قيام الدولة على آصرة العقيدة، ولرفضه جهاد الطلب والفتوح الإسلامية، فهو يتأرجح بين نفي مصطلحات فقهية قامت على مراعاة معانٍ شرعية، وبين استعمالها بما لا تدل عليه -كما فعل سابقاً-، وبين مدح مصطلحات يعطيها -هو شخصياً- المعنى الذي يريده، في عبثية خادعة لا تعرض للضبط العلمي احتراماً.

أما المدهش حقًا؛ فهو انزعاج الكاتب من "الجماعات السلفية التي تسيء الظن بالديمقراطية وتعتبرها كفرًا أو فسوقًا، فهي لا تفقه القيم السياسية الإسلامية، ولا تفهم معنى الديمقراطية على الحقيقة" ثم تقديم الكاتب الفهم الصحيح - كما يدعي - قائلًا: "ولو كانت تملك أفكارًا واضحة عن لاثنين لأدركت ما أدركه الإصلاحيون المسلمون منذ خواتيم القرن التاسع عشر وبواكير القرن العشرين، من أن الديمقراطية هي أفضل صيغة إجرائية لتطبيق قيم الإسلام ذات الصلة ببناء السلطة وتداولها، فالديمقراطية - بهذه المعاني - تطبيق للشق الدستوري من الشريعة في الزمن المعاصر" فهل مصطلح "الديمقراطية" عند الغرب - الذي يعترف الكاتب أنه أخذ عنهم - هو مجرد "صيغة إجرائية لبناء السلطة وتداولها"؟ أم إنها تقوم على فكرة إعطاء "السيادة للشعب" بما يعني إعلاء إرادة جمهور الناس فوق كل إرادة - ولو كانت إرادة الله وما شرعه -؟ وهل هناك مسلم أو "سلفي" يحكم بالكفر على من يعينون الحاكم ويحاسبونه ويعزلونه وفق آلية متفق عليها؟ أم أن الكفر في إعطاء حق "التحليل والتحرير والتشريع" لغير الله - تعالى -؟ أو ليس الفسق حقًا في مخالفة إجماعات المسلمين لموافقة أهواء الغربيين؟ فمن الذي يخادع في معاني المصطلح؟ أليس هو كاتب "الأزمة" الذي يريد تفسير الإسلام بما يوافق الديمقراطية الغربية؟

أما أكثر مصطلح تم تداوله في الكتاب بشكل خداعي؛ فهو مصطلح "الشرعية السياسية" الذي بنى كاتب "الأزمة" الكتاب حوله، وقد بينا من قبل الفارق بين دلالة هذا المصطلح عند العلماء أئمة أهل السنة والجماعة عبر أكثر من ألف عام، ودلالته عند الكاتب؛ فالفقهاء - بمقتضى أدلة الشرع - جعلوا أصل الشرعية مرتبطًا بالمقصود من الولاية، وهو ما يُحكم به؛ أي: بسيادة الشريعة "حراسة الدين وسياسة الدنيا به"، أما طريق الوصول إلى الحكم فهي جزء من الشريعة بها قد تكمل الاستقامة على الشريعة وتُستوفى الشرعية، أو تُنتقص بالتغلب والجور - ما لم تنقص الأصل -.

أما كاتب "الأزمة" فقد عكس القضية، فعنده "للشرعية شرطها الأوحد الذي يتمثل في جماهيرية الإمام" ولذلك ذم - ما ساءه - "تضحية المسلمين بالشرعية السياسية لمصلحة الوحدة الفعلية بعد الفتنة الكبرى" وأنكر - ما ادعى أن - "إضفاء الشرعية على الواقع السائد، ومنح الملوك غير

الشرعيين"، "فمن دون شرط الثورية لا يبنى النظام السياسي على ركن ركين من البداية، ومن دون شرط المرجعية يفقد النظام هويته الإسلامية" وهذا الانعكاس في سلم الأولويات قد أدى لاضطراب الكاتب، فبينما ينفي "الهوية الإسلامية" عن أنظمة الحكم التي لا تقر بسيادة الشريعة في كلامه السابق، نجده يثبت "الهوية الإسلامية" للدول العلمانية المعاصرة -الرافضة لمرجعية الشريعة- ويهوى بينها في ذلك وبين ما سبقها من دول إسلامية من دول إسلامية تقر بسيادة الشريعة؛ فيزعم أن "الدول الدكتاتورية ذات المرجعية الإسلامية ... صنف كان سائداً في جُل مراحل التاريخ الإسلامي، ولا يزال سائداً في عدد من الدول اليوم" ويعلل ذلك مدعيًا بأنه قد "تكون الدولة إسلامية في هويتها، دون أن تكون إسلامية في نظام حكمها، بل إن هذا هو الذي ساد في جُل مراحل التاريخ الإسلامي، وهو أكثر وضوحًا في الدول "الإسلامية" المعاصرة".

مع إقرار الكاتب -في نفس الكتاب- بأن قضية "الرد إلى الله والرسول بمعناها المرجعي هي أهم فارق بين النظام الإسلامي والنظام العلماني اليوم، وهي مرتبط الفرس في الصراع اليوم بين القوى السياسية الإسلامية الساعية إلى ربط القضاء العام بمرجعية الإسلام، والقوى السياسية العلمانية الراعية إلى اعتماد مرجعية بشرية مُثبتة عن هدى السماء" فماذا يريد للكاتب من وراء هذا الخداع المصطلحي؟ إنه يريد:

أولاً: أن يسعى المسلمون إلى تملك الثقافة الدستورية المعاصرة، لا مجرد استعارتها فقط" بمعنى أن تكون "الديمقراطية الغربية" بذراً ثابتاً "في التربة الثقافية الإسلامية"، "بالمزج المبدع بين قيمها السياسية المنصوصة في الوحي، والمكاسب الدستورية والمؤسسية والقانونية التي حققتها الأمم الحرة في العصر الحديث".

ثانياً: أن تكون الديمقراطية هدفاً لا وسيلة -إذ بها تتحقق الشرعية-، ولذلك ينكر ميل "بعض المسلمين إلى التعامل مع الثقافة الدستورية المعاصرة تعاملًا ذرائعياً محضًا، فهم يتبنون الديمقراطية عملياً، ويرفضونها نظرياً، أو يقفون منها موقف الحياد الأخلاقي في أحسن الأحوال"، "فتجد نسيج

القيم السياسية الإسلامية، وترجمتها إلى واقع معيشي يحتاج إلى موقف أخلاقي صريح من الديمقراطية والضوابط الدستورية المعاصرة، وليس التعامل معها تعاملًا ذرائعيًا"

ثالثًا: أن تكون "الأمة ... لا مكره لها في الدنيا، ولا يحق لحاكم متغلب أو نخبة متسلطة إكراهها على ما يناقض إرادتها الجمعية؛ حتى لو كان ما يكرهها عليه حكمًا شرعيًا منصوصًا" ويضرب لذلك "مثالًا يوضح هذه الإشكالية ...: لو أن حزبًا إسلاميًا تولى رئاسة دولة ديمقراطية، في أحد المجتمعات المسلمة المنشطرة ثقافيًا وسياسيًا بين الإسلاميين والعلمانيين؛ فأصبحت قيادة الجيش والأمة بيد ذلك الحزب الإسلامي، بينما ينتمي غالبية أعضاء البرلمان إلى حزب علماني يرفض المرجعية الإسلامية في التشريع، ثم شرع البرلمان قانونًا يناقض نصوص الوحي مناقضة صريحة، فيبيح -مثلًا- الزنا بالتراضي بين أي بالغين دون عقوبة قانونية، فما هو الواجب الشرعي على الحزب الإسلامي الذي يملك السلطة التنفيذية ردًا على ما سنته السلطة التشريعية في الدولة من قوانين؟" فيقرر بحسم أنه "إذا سلكت السلطة التنفيذية الإسلامية سبيل الإكراه ضد السلطة التشريعية العلمانية؛ فإنها ستقع في تناقض شرعي وحماقة سياسية"، "فواجب الساعين إلى إحياء القيم السياسية الإسلامية أن يحرصوا على البناء الدستوري السليم ابتداءً، وهو الذي يحصن المرجعية الإسلامية ... وإذا عجز المسلمون عن هذا التحصين في أي بلد؛ فليدركوا أن المرحلة لم تنضج بعدً لذلك، وأن عليهم إنضاج الظروف لذلك بمنطق الإقناع، لا بمنطق الإكراه".

وما سبق إنما هو بعض نتائج "خداع المصطلحات" وإلا فإن هذه البدايات لها نهايات أشد سوءًا وأكثر مخافة للشريعة؛ فالقاعدة أن زاوية الانحراف إذا بدأت فإنها تتسع مع الوقت.

(٢) مقارنات خادعة:

تنشئ المقارنات صورًا عقلية وتدعم مشاعر نفسية، وكما يمكن أن تكون المقارنة الصحيحة سببًا لمزيد فهم ووضوح رؤية، فيمكن أن تكون المقارنة الخاطئة سببًا لتشويش الفهم وتشويه الشعور؛ حيث تدعم السياقات توجيه القارئ إلى النتائج التي يريد الكاتب إيصالها إليه.

وقد عقد الكاتب عدة مقارنات بين أهل السنة وبين مبتدعة الشيعة؛ منها ما جاء عند رفضه لشرط "القرشية" في الخلافة، وهو شرط معتبر عند جماهير علماء السنة، فقد نقل عن ابن تيمية "ضمن رده على قول الشيعة بحصر الإمامة في أهل البيت النبوي: "وإنما قال مَنْ فيه أثر جاهلية عربية أو فارسية: إن بيت الرسول أحق بالولاية؛ لكون العرب كانت في جاهليتها تقدم أهل بيت الرؤساء، وكذلك الفرس يقدمون أهل بيت الملك" ولو سلم ابن تيمية بسهولة بالفهم السائد الشرط القرشية في الخلافة لكان أدرك أن لا فرق بين مَنْ يحصر الخلافة في البيت النبوي وَمَنْ يحصرها في القبيلة النبوية؛ فكلا الفهمين يخرجان من منبع واحد، هو المواريث الاجتماعية والسياسية السابقة على الإسلام، وهو منبع لا شأن له بقيم المساواة بين البشر التي جاء بها الإسلام، وأعلنها النبي -صل الله عليه وسلم- صريحة مدوية في آخر خطبة إلى الأمة في حجة الوداع" فنجد هنا:

أولاً: يدعي الكاتب أن المبدأ الذي يزن به الأقوال هو مبدأ "المساواة التي جاء بها الإسلام" وإنما جاء الإسلام بالمساواة بين المتماثلين والتفريق بين المختلفين، وَمَنْ تماثلوا من وجه واختلفوا من وجه كانت التسوية بينهم مقيدة بوجه التماثل والتفريق بينهم مقيد بوجه الاختلاف، وتبقى المناقشة في معيار التماثل، بين ابن تيمية ومعه جمهور علماء السنة، وبين الكاتب.

ثانياً: اعتمد ابن تيمية وجمهور الفقهاء المعيار الشرعي الذي حصر منصب الخلافة في قريش، دون ما هو أقرب للنسب الشريف، ودون ما هو أبعد عنه أيضاً؛ فقالوا به، ولذلك رأى ابن تيمية أن مَنْ لم يلزم ما حدّه الشرع ففيه أثر من جاهلية أو هوى، كحال المبتدعة الشيعة -من الفرس والعرب- الذين حصروها في البيت النبوي، مع شرفه وفضله؛ إذ لا يلحق الذم إلا مَنْ خالف المعيار الشرعي، دون مَنْ استقام عليه.

ثالثاً: اعتمد الكاتب على المقارنة الخادعة بين المعيار غير الشرعي "البيت النبوي" والمعيار الشرعي "القبيلة النبوية" ليوهم التسوية بينهما في البطلان، بل رفض حتى معيار "الدين النبوي" الذي أجمع عليه علماء الإسلام؛ فقال: "بل نحن نذهب في قضية المساواة السياسية في الإسلام إلى أبعد مما قال به أي من فقهاء الماضي، فنرى أن اشتراط الإسلام في تولي منصب رئاسة الدولة الإسلامية في الفقه

السياسي القديم كان اجتهادًا مصلحيًا صحيحًا في عصره، لكنه لم يكن مبنياً على أساس نصي يجعله حكماً دائماً، فلم يعد الأخذ بهذا الشرط في الدولة المعاصرة منسجماً مع قيم الإسلام السياسية - وأولاً ما قيمتا العدل والمساواة - " وذلك - عنده - بناء على "فقه الدول العقارية المعاصرة".

رابعاً: هل قال الكاتب بمطلق المساواة السياسية بين البشر؟ بالطبع "لا" فإن نازع المعيار الشرعي ومعيار مبتدعة المسلمين فقط؛ فالمعيار عنده هو "مبدأ المساواة السياسية بين المواطنين" ليس بين المسلمين، ولا بين الناس "لتغير طبيعة العقد الاجتماعي من أصله، من عقد الإمبراطورية القائم على العقيدة الدينية المشتركة، إلى عقد الدولة القائم على الملكية العقارية المشتركة؛ فأى تمييز سياسي بين المواطنين اليوم سيكون طرفاً لأساس العقد والعهد الذي تقوم عليه الدولة ابتداءً؛ سواء كان تمييزاً في تقلد المناصب العامة أو في القانون الجنائي أو في الحقوق المدنية" فإن "كانت الدولة العقارية المعاصرة ... يتأسس عقدها الاجتماعي على الوحدة الجغرافية" والذي "يجمع بين كل الدول المعاصرة هو هذه الأولية لعامل الجغرافيا على العوامل الأخرى التي كانت أساس العقد الاجتماعي في الإمبراطوريات القديمة".

خامساً: ما سبق يثبت أنه لا توجد تلك المساواة المطلقة؛ والتي يطلقها الكاتب على سبيل المخادعة، بل هناك اختلاف في تحديد المعيار المعتمد في التفريق، والكاتب يرفض معيار "القرشية" ومعيار "الإسلام" لصالح معيار "الجغرافيا" والدليل هو النموذج الغربي المعاصر وكل ما يقال من مقارنات بين السنة والشيعية فهو لهدم الحق حيث يُشبه بالباطل لا غير، لصالح البناء الديمقراطي الغربي المقدس - عند الكاتب -.

كما يدعي الكاتب بغير علم "أن الفكر السياسي الشيعي القديم وقع في مأزق التوفيق بين الواجب والواقع، كما حدث مع نظيره السني، وأنه عبّر عن الرخصة بلغة العزيمة أحياناً كثيرة، كما عبر عنها الفكر السياسي السني"، وقد بينا من قبل فساد دعواه بعدم شرعية حكام المسلمين بعد الراشدين، وكذب دعواه على الفقهاء في التعبير عن الرخصة بلغة العزيمة، ومع ذلك يدعي الكاتب أنه كان للفقهاء السني والشيعي "الثمرة العملية واحدة، وهي تطويع المبادئ للواقع، تحت ضغط

السياقات التاريخية والثقافية والاجتماعية" فالمقارنة الخادعة كل هدفها هو هذا الادعاء الباطل الذي تساقط مقدماته فلم يصمد منها شيء أمام المناقشة العلمية الجادة، فلا نعيدها مرة أخرى هنا، إنما المقصود كشف خدعة المقارنات غير المؤسسة على العلم، والدعم لأهداف كاتب "الأزمة" المؤسسة على تبعية فكرية مهياة لكل من الطرح والواقع الغربيين.

لقد ذكرنا من قبل دعوى الكاتب بطلان شرط "الإسلام" فيمن يكون "خليفة لرسول الله - صل الله عليه وسلم-" في ولاية أمر الدولة الإسلامية، وإقراره على نفسه بأنه بهذا الكلام يخرق إجماع علماء المسلمين، لكنه يخفي معارضته للوحي بدعوى "القيم السياسية الإسلامية" ومخالفته الإجماع بدعوى المقارنة بين قوله بتولي الكافر "الإمامة العظمى" وقول "الماوردي عن: "ويجوز أن يكون هذا الوزير (وزير التنفيذ) من أهل الذمة، وإن لم يجز أن يكون وزير التفويض منهم".... وأجاز أبو حنيفة أن يتولى غير المسلم القضاء بين أهل دينه في الدول الإسلامية" فرتب على ذلك قوله: "وما أحسب للإمام أبا حنيفة والقاضي الماوردي إلا سيتفقان معنا اليوم في المساواة بين المسلم وغير المسلم في 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 المنتخبة، لا بيد سلطة تنفيذية قاهرة، كما كان الحال في إمبراطوريات الزمن الغابر" وكل من هذه المقارنة ونتيجتها باطل؛ لوجوه:

أولها: انطلاق كاتب "الأزمة" من أرضية المساواة الكاملة في الأهلية السياسية بين أبناء "الخطيرة الجغرافية الواحدة" وإهدار الفرق بين المسلم والكافر في الولايات العامة - والتي هي محل الخلاف - بينما كان كل من أبي حنيفة والماوردي يفرقان بين المسلم والكافر في الأهلية السياسية للولايات العامة، ويهدران التفريق بين المسلمين باعتبار "الخطيرة الجغرافية"؛ فالمنطلقان مختلفان.

ثانيهما: إن قول الإمام أبي حنيفة في قضاء الذمي بين أهل دينه فقط في حدود ما لهم من خصوصية سمح لهم الشرع بها، ليس مما انفرد به أو حنيفة، وهو من الفروع التطبيقية لما اتفق عليه العلماء من منع الكافر من الولاية العامة على المسلمين؛ إذ أن ولاية هذا القاضي قاصدة على بعض الكافرين، وليست

في كل شيء؛ فقله يُقارن بأقوال غيره من الفقهاء الذين يجمع بينهم التأصيل الشرعي -والذي يخالفهن فيه الكاتب جميعاً-.

ثالثها: كذلك قول القاضي الماوردي؛ فإن منع الكافر من وزارة التفويض لما فيها من الولاية العامة التي تكون للكافر على المسلمين -وفاقاً لجميع أهل العلم-، وإنما أجاز له وزارة التنفيذ تغليباً لشبهها بالاستتجار ونحوه مما لا تمنع معاملة الكافر به، إذا غلبت مصلحة ذلك وكان مأموناً، مع بقاء الولاية العامة لغيره، وهو المسلم الذي استوزه للتنفيذ، فالمناقشة هنا إنما هي في توصيف "وزارة التنفيذ" وفي خلوها من معنى "الولاية العامة" هي التي لا تجوز لكافر على مسلم، لا في أصل إعطاء كافر هذه الولاية العامة.

رابعها: قد أشرنا في الوجوه السابقة أن لا مانع من توظيف الكافر في الدولة الإسلامية مع غلبة المصلحة ومع كونه مأموناً، فيما لا تكون له به ولاية على المسلمين، وهذا القدر لا يختلف أهل العلم فيه ابتداءً، لكن الكاتب لم يعرضه، ولم يبين للقارئ محال الاتفاق والاختلاف بين الفقهاء في الفروع التطبيقية، في تلبيس خادع، لا يليق من باب الديانة والأمانة، كما لا يليق من باب البحث الجاد.

خامسها: بناء الكاتب قوله المنحرف على أساس وهمي؛ مفاده "انفصال الشخص عن المنصب في الدولة الديمقراطية المعاصرة"، وهو وهم لا يقرب به الكفار قبل المسلمين، وأهل السياسة أول من يكذب دعواه تلك، أما التاريخ والواقع فشاهدان ببطلان أساس ذلك، وقد أعاد الله علماء المسلمين الذين استضاءوا بنور الوحي، أن يكون منهم من يقع في هذا الوهم، أو يدعي ما ادعاه كاتب "الأزمة"؛ إذ معهم وحي وسلف، وعقل يشاهد التاريخ والواقع، والحمد لله رب العالمين.

(٢) الاختزال المخلّ:

فإن الخداع كما يكون بذكر أشياء، يكون أيضاً بتجاوز وتغيب أشياء؛ ففي الحاليين لا تكون الصورة أمام المتلقي معبرة عن الحقيقة، بل معبره عما يريد من يذكر أو يتجاوز، خاصة إذا عامله المتلقي بالاستئمان، ولم تساعده خلفياته على مناقشة الصورة المطروحة ومدى مصداقيتها، فضلاً عن نقد ما يستدل عليه بهذه الصورة.

فالكاتب يختزل أن أسباب "الفتنة الكبرى" والوصول إلى مرحلة "الملك العضوض" اختزالاً مخلاً؛ فيدعي أنه "نصت الفوضى والبداءة التي كانت سائدة في الجزيرة العربية قبل الإسلام ظهر القيم السياسية في عهد مبكر" مع ما يرد على ذلك؛ مثل:

أولاً: ما بيناه سابقاً من عدم مشروعية وعدم عقلانية الاعتراض على الاختيار الرباني لجزيرة العرب وأهلها كمهد للرسالة وأصل الدولة.

ثانياً: كيف يدعي بعد عقد من الدولة النبوية وأكثر من عقدين من دولة الخلفاء الراشدين، أن المؤثر الأكبر كان لجاهلية ما قبل الإسلام، وليس لهذا النموذج الإسلامي الرباني الفريد؟ مع وجود نقائص الواقع الإنساني، بطبيعة الحال.

ثالثاً: إن الثناء على الصحابة -رضي الله عنهم- مما ثبت في الوحي قرآناً وسنة وأجمع عليه سلف الأمة الصالح؛ فهل يدخل في ذم الكاتب أولئك الأعيان الكرام الذين دخلوا في "قتال الفتنة"؟ وإن خرجوا؛ فلماذا يدخل غيرهم ممن كان في الجملة تبعاً لهم؟ ولماذا لم يخص الكاتب من يرى أنهم يستحقون هذا الحكم بالذكر؟

رابعاً: أين أثر الحرية التي منحها الإسلام للناس، وسوء استعمال البعض لها في إثارة الفتنة؟ وأين بقية الأسباب في إثارتها ووصولها إلى ما وصلت إليه -والتي ليس هذا محل عرضها هنا-؟

خامساً: إن شهوة الرئاسة والملك من الشهوات الإنسانية؛ التي لا تؤثر فيها البداءة ولا التحضر، ولطالما كانت سبباً في فتن وثورات وقتال، عند المسلمين وعند غيرهم، والمسلمون ليسوا ملائكة، بل هم بشر يخلطون -في مجموعهم- عملاً صالحاً وآخر سيئاً، فما حصل في دولتهم ليس بعيداً عما حصل في كثير من الدول الإنسانية، وإن كان تميزهم بالإسلام قد أبقى لهم تميزاً عظيماً على المستويين الديني والدنيوي -على الجملة-، ومن لا يفهم سنن الله في الحياة الإنسانية.

ويستمر الكاتب في مهزلة الاختزالات المخلة؛ فيدعي أن "حرمت الثورات الساعية إلى استرداد ملك القيم من بناء ما يكفي من الإجماع في الأمة ليتحقق لها النجاح"، "و حين وجد إجماع... أو شبه إجماع... تدخل عنصر الفوضى والبداءة السياسية، فجعل الميزان مختلاً بين مقاتلين متطوعين مساندين للثوار، وجيش نظامي أموي مبني على الموارد الإدارية والعسكرية التي ورثها المسلمون عن الإمبراطورية البيزنطية في الشام" فنجد في هذا الكلام:

أولاً: استمرار إتمام ما يزعمه من "عصر الفوضى والبداءة السياسية" دون أي مستند، بل بمجرد الإلحاح غير الموضوعي بالمرة، واختزال الأسباب فيه!

ثانياً: لقد كان لكل ثورة ظروفها الخاصة الجديرة بالتحليل من جهة، كما أن عوامل نجاح أو فشل كل منها كان متفاوتاً أيضاً من جهة أخرى؛ وكيف يجمع في التحليل بين ثورة الحسين -رضي الله عنه- والتي قضى عليها قبل أن تستقر لها قدم، وبين ثورة عبد الله بن الزبير -رضي الله عنهما- والتي بلغ من استقرارها الزماني أن دامت عقداً من الزمان، والمكاني أن دانت لها معظم بلاد الإسلام سوى الشام؟ فضلاً عن ثورة ابن الأشعث والتي مرت بمراحل متعددة حتى نهايتها.

ثالثاً: لقد ترسخت فكرة الجيش النظامي "وديوان الجند" من زمن الخلافة الراشدة، ولم تكن شيئاً مختصاً بأمويين في الشام، وفي نفس الوقت؛ بقي المتطوعون يمثلون قوة ضاربة لانتشار السلاح، واعتماد استعماله عند أكثر الرجال، وتقارب تسليح كل من النظاميين والمتطوعين في ذلك الزمان؛ وهل أسقطت الدولة الأموية جيش نظامي للعباسيين؟ وهل أقامت دولة المرابطين جيش نظامي؟ وهل أقام عبد الرحمن الداخل الدولة الأموية في الأندلس بجيش نظامي؟... إلخ؟

رابعاً: هل ما افتقده "مما يكفي من الإجماع" هو الإجماع الواقعي -والذي ضرب له أمثلة-؟ وهل كانت هذه المشكلة -والتي وجدت أحياناً، وغابت أخرى-؟ أم أنه كان يريد الإجماع الفكري، والذي لم ينعقد لسبب كثرة الآثار السلبية المترتبة على فشل هذه الثورات -كما يريد أن يقول-؟

خامسًا: إن كل ما سبق من اختزال مخل كان اختزالاً مهذباً تحت عنوان "عاقبة التضحية بالشرعية" ليوهم القارئ أن كل تلك الصراعات والسلبات كانت بسبب "صفقة عام الجماعة" والتي نقضنا ذمه لها سابقًا.

ويدعي كاتب "الأزمة" في خط اختزالاته المخلة ذم دولة الإسلام بدءًا من عصر النبوة وحتى عصر المماليك "فالهشاشة المؤسسية قديمة، وهي ترجع إلى بيئة الجزيرة العربية التي ولدت فيها منذ دولة النبوة والخلافة الراشدة، ولم يستطع أعظم القادة المسلمين التغلب على هذه الهشاشة المؤسسية خلال القرون الستة الأولى من تاريخ الإسلام، ويكفي أن قائدًا عظيمًا مثل صلاح الدين الأيوبي كان جيشه غير متماسك وكانت دولته هشة؛ فتفككت بعد وفاته بمدة وجيزة... ولعل الصلابة المؤسسية لم تبدأ في التاريخ السياسي الإسلامي إلا بعد سيطرة الأتراك على قلب الدولة، ابتداءً من دولة المماليك، وانتهاءً بالدولة العثمانية"، ونجد هنا:

أولاً: تجاهل الكاتب أن مفهوم "الصلابة المؤسسية" في الدول ليس شكلاً واحداً جامداً، بل هو مرن بحسب ظروف الزمان والمكان والإنسان أيضًا، فمحااسبة ألف عام ونصف بمعايير معاصرة هي شيء غير موضوعي وغير واقعي.

ثانيًا: لقد نقدنا من قبل ذلكم الدم المجحف لدولة الإسلام النموذجية "النبوة والخلافة الراشدة" في مقابل استئسار الكاتب للغرب الذي جعله ميزانًا لا يجاوزه.

ثالثًا: إن تجاهل الظرف الذي نشأت فيه دولة صلاح الدين، هو الذي يمنع الكاتب من تقدير ما قام به من أدوار باسلة، وإشكالية الدول العائلية وتقسيمها بموت المؤسس كانت سمًا سلبيًا في ذلك العصر، لكن في النهاية يبقى الحكم التقييمي على التجربة مما يحتاج الكثير من التفاصيل الهامة التي غابت عن هذا العرض المخل - كبنائه الدولة في مصر وإعادة بناؤها إلى قلب العالم السني، بعد قرون تحت حكم العبيديين، وحرصه على جمع الدعم الكافي لجهاد الصليبيين، في ظل تمزق الإمارات السنية، وغير ذلك -، مع تصفح الخيارات التي كانت ممكنة أمامه ومدى اختياره لأفضلها - أي: صلاح الدين -.

رابعاً: يمدح الكاتب هنا -تبعاً لفوكوياما- قبائل الترك البدوية، والتي يبدو أن بداوتها لم تنتج الهشاشة المؤسسية كالبداوة العربية!! ألم أقل لكم إننا أمام اختزالات مخلّة، وخداع لا ينتهي دون أي خطوط علمية مستقرة، والثابت الهام هو الوصول إلى الحل "الديمقراطي الغربي"، ودون أدنى شعور بالخجل!

(٣) الادعاء والإيهام:

ليست الوسيلة الوحيدة للإقناع هي المناقشة بالأدلة المعتبرة، فالناس ربما تأثروا بطريقة العرض أكثر من تأثرهم بمضمونه الحقيقي؛ ولذلك كانت الادعاءات المرسلّة بطريقة تأكيدية، والتعبير عن النتائج بلغة المقدمات التي قد فرغ منها، ونحو ما سبق، كانت كلها من الخداع الذي يستعمله البعض، ويؤثر في قطاعات من الناس.

كما أن هناك معاني قد يضعفها التصريح، فيكتفى فيها بالتلميح والإيحاء الذي يوهم، فيخرج المتلقي بالنتيجة المطلوبة بشكل غير شعوري، لكنه بمستوى عالٍ من التأثير أيضاً.

يدعي الكاتب أن "التراث المؤسسي الذي خلفه المهاليك والعثمانيون لم يذهب سُدى، فالجمهورية التركية اليوم متقدمة على بقية دول العالم الإسلامي -خصوصاً العربية منها- من الناحية المؤسسية، ولعل ذلك يرجع جزئياً إلى هذا التراث المؤسسي الموروث عن المهاليك والعثمانيين، وقد أدرك هتنتغتون ذلك وهو يبحث عن دولة تصلح دولة مركز في الحضارة الإسلامية اليوم، فوجد أن "تركيا لديها التاريخ، وعدد السكان، والمستوى المتوسط من النمو الاقتصادي، والتماسك الوطني، والتقاليد العسكرية، والكفاءة... لكي تكون دولة مركز، ولكن أتاتورك حرم الجمهورية التركية من أن تخلف الإمبراطورية (العثمانية) في هذا الدور" ثم تساءل تساؤلاً ذا مغزى: "ماذا لو أعادت تركيا تعريف نفسها؟ عند نقطة ما يمكن أن تكون تركيا مستعدة للتخلي عن دورها المحبط والمهيمن كمتسول يستجدي نادي الغرب، واستئناف دورها التاريخي الأكثر تأثيراً ورقياً كمحاور رئيسي باسم الإسلام" ولو كان هتنتغتون حياً اليوم لأدرك صدق تحليلاته، وعمق نظرته إلى المستقبل وهو يرى

تركيا تعيد تعريف نفسها، وتكتشف جذورها، بعد مرور أقل من عقدين على صدور كتابه"، وفي هذا الكلام:

أولاً: لا يمكن أن نخالف الكاتب في تميز الحالة التركية سواء من ناحية التأهل للمركزية، أو من ناحية التحقيق النسبي لها الحاصل خاصة مع إدارة أردوغان لها.

ثانياً: لكن الكاتب قفز - كما أشرنا من قبل - على التميز في النشأة البدوية للدول التركية، ومدى تأثيرها، في مقابل تكراره سلبيات البداوة، دون طرح تفريق مفهوم.

ثالثاً: لماذا بقي هذا التراث المؤسسي في تركيا، مع انقلاب أتاتورك على كل مقومات الدولة القديمة هناك؟ ولماذا اختفى نفس التراث المؤسسي في مصر، والتي زالت فيها الملكية شبه العثمانية - والتي كانت اتساعاً للدولة المملوكية - منذ زمن أقرب، ودون كل تلك المدة في الانقلاب الأتاتوركي؟ فهل يصلح ذلك "التراث المؤسسي" في تفسير التميز؛ كما ادعى الكاتب؟

رابعاً: هل الأقرب في تفسير التقدم "من الناحية المؤسسية" الربط بالتراث المؤسسي أم بحالة التغريب الهائلة التي سارت فيها تركيا في ظل أتاتورك - حياً وميتاً -؟ أليس لموقع تركيا الأوربي، ولدخولها في المنظومة الأوربية الغربية - حتى دخلت في حلف الناتو، وظلت طويلاً تحلم بالدخول في الاتحاد الأوربي - تأثير أكبر على تركيا الحديثة، مقارنة بالدول العربية؟

خامساً: أما تحليل هنتنغتون لتأهل تركيا لدور "الدولة المركز" في الحضارة الإسلامية، فلا يُختلف في الإعجاب بوجوده أيضاً، لكنه لم يتكلم عن التراث المؤسسي، ثم إنه أيضاً لم يقدم تركيا كمرشح وحيد لهذه المركزية، بل ذكر مجموعة من "دول المركز" المحتملة وذكر مقومات كل منها مع ذكر ما ينقص كلاً منها؛ بخلاف ما يوهمه غرض الكاتب، وكأن تركيا كانت دولة المركز الوحيدة والمرتبقة في عرض هنتنغتون، وهو ما ليس صحيحاً.

سادساً: إن الوهم الذي يوحى به الكاتب هنا هو مثالية "النموذج التركي" باعتبار ارتباطه بالإسلام من جهة - والذي لا يزال ضعيفاً على مستوى الدستور والقانون والدولة -، وباعتبار ارتباطه

بشكل الدولة الديمقراطية الغربي من جهة أخرى -والذي لا يزال هو الأعلى على مستوى الدستور والقانون والدولة-، وهو ما يُسوّق له الكاتب عبر سياق كتابه كله.

ويدّعي الكاتب أنه "لم يحاول شباب الربيع العربي ترقيع الواقع، أو العمل من تحت سقف الاستبداد، كما درجت على ذلك القوى السياسية العربية بكل أطرافها خلال القرن العشرين، بل قرر الثورة على الواقع وتغييره... ما يهم دراستنا هنا هو أن الشعوب رفضت الخضوع للمعادلات الفقهية التاريخية العتيقة، وأدركت أن جذر المصاعب التي تعيشها إنما يعود إلى أزمة الشرعية السياسية، كما أدركت أن التضحية بالشرعية يهدم الاجتماع السياسي... وهذا انقلاب في الوعي السياسي لم تعرفه الثقافة الإسلامية منذ نهاية القرن الأول الهجري"، ونجد هنا:

أولاً: ادعاء أن الشباب "لم يحاولوا ترقيع الواقع" ادعاء يكذبه الواقع، وإنما أطلقه الكاتب ليوهم أن "رؤية التغيير السياسي كانت حاضرة وواضحة" لديهم بالصورة التي يُسوّقه لها، ويكفي في بطلان ذلك تلك المطالب الأولى لبدايات حراك ثورات الربيع من جهة، وما آلت إليه الحال بطلان تلك المطالب الأولى لبدايات حراك ثورات الربيع من جهة، وما آلت إليه الحال في تونس -مثلاً، والتي يضرب بها المثل- من تولي رجل المعزول زين العابدين بن علي، أعني: السبسي؛ للرئاسة حتى مات، وإن كانت الأوضاع مرشحة لكثير من التغيرات بحسب **الطرفين الإقليمي والدولي**.

ثانياً: هناك فرق في بدايات طلبات الحراك الشعبي في ثورات الربيع الأول (تونس ومصر) وبين طلبات باقي الثورات والتي قامت متأثرة بالنجاح الأولي للثورتين التونسية والمصرية؛ لذلك كان سقف الطلبات في الثورات مرتفعاً من البداية بخلاف الأولى، وهذا بسبب تراكم الخبرة الواقعية في المنطقة مع التغطية الإعلامية الحية والعابرة للحدود.

ثالثاً: الشعوب في الحقيقة لم تكن خاضعة للمعادلات الفقهية التاريخية العتيقة "بل كانت تحت قهر علمانية جبرية مستبدة، ورثت دور الاحتلال ومارست دور الوكيل عند ضد شعوبنا، هذا فضلاً عن أن المعادلات الفقهية التاريخية العتيقة توجب الثورة على من بدلوا الشرع وفرضوا العلمانية، ولا تُسوّي بينهم وبين أئمة الجور في الملك العضوض.

رابعاً: إن القوى الإسلامية التي عملت تحت سقف الاستبداد خلال القرن العشرين هي التي مهدت لثورات الربيع التي كسرت سقف الاستبداد، من خلال التربية والدعوة وإشاعة الوعي، ومن خلال التضحيات التي قدمتها أجيال من الشهداء والأسرى والمهجرين من الإسلاميين، فإن تغيير معادلات المتاح في الواقع غالباً ما يكون هذا هو طريقها لتحويل غير المتاح إلى متاح، وتجاوز ذلك التاريخ فيه من الظلم قد كبير، كما أنه لا يتيح تفسير الأحداث بشكل صحيح، فضلاً عن حسن الاستشراف لمستقبل الأحداث.

خامساً: إن دعوى أن ثورات الربيع هي "انقلاب في الوعي السياسي لم تعرفه الثقافة الإسلامية منذ نهاية القرن الأول الهجري" إيجاء بأن ما بين التاريخين إنما هو مرحلة واحدة، وقد بينا كذب ذلك من قبل، ومعارضته لتقييم الوحي المعصوم، وإيجاء بأن معادلات الفقه "هي التي حمت الاستبداد طوال تلك المرحلة، وقد بينا كذب الكاتب في اتهاماته للعلماء، وإساءته في فهم كلامهم، من قبل، فضلاً عن الإيجاء بأن وعي الجماهير قد وصل إلى "أن بذر المصاعب التي تعيشها إنما يعود إلى أزمة الشرعية السياسية" بالمعنى الذي يكرره الكاتب، خلافاً للإصلاح الشرعي المعتمد عند العلماء، لهذه الشرعية أصلاً وكماً.

سادساً: إن المبالغات الفجة في مثل قول الكاتب: "كانت عبارة: "الشعب يريد" أهم شعار لهذه الثورات... "الشعب يريد"، لا يتوسل، ولا يتسول، وإنما "يريد"! "توحي بقيمة زائدة للحراك؛ فإنه وإن كان معبراً عن إرادة شعبية، لكن التحقق إلى واقع يحتاج إلى ما هو أكثر من مجرد الإرادة، فإن شعبنا في مصر يريد إزالة "الثورة المضادة" منذ أكثر من ستة أعوام، وبذل لذلك تضحيات، لكن هذه الإرادة لم تتحول إلى واقع بعد؛ لاعتبارات أخرى تتعلق بمعالجة الواقع وأسس إدارة الصراع -وإن كنا على يقين من قرب نهاية هذه الجولة لصالح أمتنا ضد الخط الانقلابي في المنطقة-.

ومثل ما سبق، يذكر الكاتب ثناء النبي -صل الله عليه وسلم- على حلف الفضول^(١) الذي حضره قبل الرسالة؛ فيدعي أن "هذا أصل عظيم في الاستمداد من القيم والإجراءات السياسية من كل ثقافة بعد عرضها على ميزان الإسلام"، "واستعار النبي -صل الله عليه وسلم- فكرة الخندق من التقاليد العسكرية الفارسية ... واتخذ النبي -صل الله عليه وسلم- الختم لرسائله إلى الملوك؛ وهو تقليد دبلوماسي روماني ... وكانت هذه الحيوية والديناميكية الثقافية من أهم أسباب انتصار العرب المسلمين على العرب الوثنيين في العصر النبوي ... على عكس ما يذهب إليه من تبناوا فكر المفاصلة والمجانبة "الجاهلية" القديمة الحديثة" ففي هذا الكلام:

أولاً: ادعاءات لا تساعد عليها الاستدلالات؛ فالأحلاف إجراء إنساني حكمها يتغير بحسب مضمونها، والخندق والختم مجرد وسائل لها حكم أمثالها من الوسائل لا غير، أما جعل ذلك في باب "القيم" و"من أهم أسباب الانتصار" فتتأجج لا يمكن أن تفي هذه المقدمات المذكورة بالدلالة عليها. ثانياً: ذم الكاتب في المقابل لمن "تبناوا فكر المفاصلة والمجانبة مع" "الجاهلية" القديمة الحديثة" والذي يوهم بإيجائه إلى أن طرح الشيخ سيد قطب -رحمه الله- ومن تأثر به من أهل العمل الإسلامي يمنع من الاستفادة من الوسائل المباحة الموجودة عند الكفار؛ فهو كذب لا قائل به، بل وحال الشيخ -رحمه الله- لا تساعد على هذا الفهم الأعوج، وكأن مصطلح "الجاهلية" لم يأت في الوحي؟ أو أنه أتى غير مذموم؟ ولأن كاتب "الأزمة" لا يسعه أن يصرح في هذا المقام؛ فإنه يكتفي بالإيجاء، الذي يترك لدى القارئ الأثر المطلوب -فيما يظن-.

ثالثاً: لا يخفى أن كل هذه الادعاءات والإيهامات تخدم الفكرة المسيطرة على الكاتب، وهي شرعنة الديمقراطية الغربية كمنتج نهائي وأخير يمثل القيم السياسية الإسلامية -بدعواه- ويتيح مصالحة مع العالم الغربي -في وهمه-، وما هكذا يُستدل على القضايا الكبرى؛ فكيف إذا كانت من قضايا الشريعة الإلهية؟

(١) يقصد حديث عبد الرحمن بن عوف -رضي الله عنه- «شَهِدْتُ غَلَامًا مَعَ عُمُومَتِي حَلَفَ الْمُطَيِّبِينَ، فَمَا يَسُرُّنِي

أَنَّ لِي حُمْرَ النَّعَمِ، وَأَنِّي أَنَكُّهُ» أخرجه ابن حبان ٤٣٧٣ والحاكم ٢٨٨٨ والبيهقي ٦ / ٣٦٦

٤) هل ردّ الكاتب على نفسه؟

قد لا يسلم إنسان من نوع تناقض، باعتباره علامة على النقص الملازم للبشر - وإن بلغوا رتباً من الكمال الإنساني-؛ إلا أن الاضطراب يبقى في الجملة مما تُعاب به الأبحاث العلمية أو الأطروحات الفكرية؛ إذ أن فيه من إسقاط الأفكار أو إنقاص قيمتها وصوابيتها بحسب ما فيها من الاضطراب ولا بد.

لقد بنى الكاتب الفصل الرابع - من كتابه ذي الفصول الستة - على أساس ميراث الاستبداد الفارسي هو الذي غرس الاستبداد في تاريخ الدولة الإسلامية؛ لذلك جعل عنوانه "كتاب الله وعهد أردشير" وجعل من عناوينه الداخلية "فارس المروضة لفتحها" و"اندراج في عالم الشرق" و"انتصار القيم الساسانية" و"بدايات الاختراق الثقافي" و"من هو الملك أردشير؟" و"ما هو عهد أردشير؟" و"مزاحمة لقيم الإسلام" و"ترسيخ الوثنية السياسية" وحتى "أسمه أردشير وعهده" ثم في العنوان قبل الأخير "صلابة الدرع التوحيدي" يقر قائلاً: "الأدق أن نميز بين مسارين في التراث السياسي الإسلامي: مسار قديم ترجع جذوره إلى صفقة عام الجماعة، وهو يضحى بالشرعية لمصلحة الوحدة بمنطق الضرورة العملية، دون أن يسوغ ذلك تسويغاً أخلاقياً كاملاً، أو يتنازل عن قيم الإسلام السياسية تنازلاً كاملاً، أو يضيفي القدسية على الحكام، وهذا هو المسار الذي سلكه معظم الفقهاء والمحدثين... وثمة مسار لاحق نشأ من تشرب المسلمين للثقافة الإمبراطورية الساسانية" وقد كان الأخير "تياراً هامشياً جداً على ضفاف الثقافة الإسلامية" فهل ساق الكاتب كل ذلك العرض الذي ملأ به أكثر "الفصل الرابع" ليجعل تأثيره المذموم في ذلكم التيار الهامشي؟ وإذا كانت جذور المشكلة - كما يدعي - في التيار الفقهي العريض الذي تعامل بواقعية مستفيدة من صفقة عام الجماعة - الممدوحة شرعاً، وإن ذمها بالباطل كاتب "الأزمة" - فلماذا ملأ الكتاب بغلبة التأثير الفارسي على السياسة الإسلامية؟ وإذا أراد أن تأثير القيم الساسانية كان كلياً عند البعض من "التيار الهامشي" وجزئياً عند الأكثر من "الفقهاء والمحدثين" فإنه لم يأت بما يدعم هذا التأثير من الشواهد؛ وأنّى له ذلك؟

إن ما سبق من اضطراب في العرض مرده إلى اعتماد الكاتب على مرجعية الغربيين والمستغربين، فتبنى مقدماتهم، وإن لم تطاوعه نفسه ولا علمه على تبني كامل نتائجهم التي يبنونها على تلکم المقدمات، فبعد مبالغة وتطويل في البناء والادعاء؛ إذ به يهدم كل ذلك في فقرات قليلة قبل أن ينهي "فصله الرابع" نفسه، فيبقى الأثر النفسي للتشويه الكثير، ولا يزيله ردّ قصير قبل الختام، لكن منهج العلم ومنطق العقل يشهدان على ذلكم التشويه بالبطلان، وعلى ذلكم العرض بالخداع، وعلى ذلكم الترتيب بالفساد.

الأزمة السادسة

التعسف في الاستدلال

إن كل صاحب دعوة أو طارح فكرة، يحتاج إلى الاستدلال عليها بضروب الدلائل؛ حتى يقل الناس دعوته ويصيروا من حملة فكرته، وكلما كانت الفكرة أبعد عن المخاطبين لها، أو منافرة لخلفياتهم، كانت أهمية قوة الاستدلال أكثر.

وقوة الاستدلال تأتي من جهة علو رتبة الأدلة، وتأتي من جهة تكاثر الأدلة، وتأتي من جهة صواب وجوه الاستدلال وقوتها في الدلالة، وتأتي من جهة الاعتضاد بمن اشتهر علمهم وفضلهم وقبل الناس فهمهم ورجعوا إليهم.

لكن ذلك كله ينقلب على صاحبه، ويؤدي إلى عكس مقصده، إذا لم يأت على الجادة المستقيمة التي ينقاد لها طالبو الحق، بل كلما ظهر تعسف مروج الفكرة في الاستدلال لصوابها، قلت الثقة في كل من أهلية المستدل للمتابعة وصوابية الفكرة للقبول؛ جزاءً وفاقاً.

(١) مع الأدلة الشرعية:

باعتبار أن الأدلة هي عمدة القضايا، وإليها المرجع في الفهم والترجيح، كان الاهتمام من الكاتب بإيرادها وإبرازها، وكان الاهتمام منا بمناقشتها وبمناقشة مسلكه في الاستدلال بها.

ذكر الكاتب حديث البخاري عن غزوة مؤتة: «أَخَذَ الرَّايَةَ زَيْدٌ فَأُصِيبَ، ثُمَّ أَخَذَهَا جَعْفَرٌ فَأُصِيبَ، ثُمَّ أَخَذَهَا عَبْدُ اللَّهِ بْنُ رَوَاحَةَ فَأُصِيبَ، ثُمَّ أَخَذَهَا خَالِدُ بْنُ الْوَلِيدِ عَنْ غَيْرِ إِمْرَةٍ فَمُنَحَ عَلَيْهِ»^(١)، ثم قال: "وكان من فقه البخاري أن أورد هذا الخبز تحت عنوان: "باب مَنْ تَأْمَرَ فِي الْحَرْبِ مِنْ غَيْرِ إِمْرَةٍ إِذَا خَافَ الْعَدُوَّ" ويدل هذا الحديث - كما يدل تقديم البخاري له - على أن "التأمر عن غير إمرة" حالة استثنائية لا تصلح إلا بشروط ثلاثة: أولها أن تكون الأمة في حالة حرب، والثاني أن تكون الحرب تشمل على خطر وجودي يجعل الخوف على وحدة الأمة وكيان الدولة راجحاً على اعتبارات الشرعية القيادية،

(١) أخرجه البخاري ١٢٤٦ من حديث أنس بن مالك - رضى الله عنه -

والثالث أن يكون مجموع هذه الظروف مانعاً -منعاً محققاً لا متوهماً- من اختيار القيادة بالتشاور والتداول الحر^(١) ووجوه الاعتساف هنا:

أولاً: لا يُخلق في أن "التأمر عن غير إمرة" هو استثناء لأجل الضرورة، وأن محله حيث رجحت مصلحته وغلبت مفسدة ما يقابله، وأن البخاري -رحمه الله- ذكر "ما الحديث فيه" ولم يحصر "ما يستدل بالحديث عليه"، وهذا يتبين بالوجوه التالية.

ثانياً: شرط "أن تكون الأمة في حالة حرب" فيه ظاهرية محففة؛ لأن الحديث كان في الحرب، وإلا فإن التهديد الذي يجعل ممارسة الاختيار -التي هي الأصل- سبباً لخطر أشد ضرراً على المسلمين، هو شرط كافٍ للدخول في حال الاضطرار، ولا يجب انتظار حصول الحرب المراعاة ذلك، إعمالاً لميزان الترجيح بين المصالح والمفاسد.

ثالثاً: شرط "اشتغال الحرب على خطر وجودي" كسابقه، بل أشد منه، وهذا اعتساف لا يساعده عليه ظاهر الدليل، فاستئصال جيش مؤتة لم يكن يمثل خطراً وجودياً على أمة المسلمين وقتها؛ و مرد الأمر للموازنة كما سبق.

رابعاً: اشتراط كون "مجموع الظروف مانعاً من الاختيار منعاً محققاً" إشكاله من جهة تضمنه للشرطين السابقين، وقد ذكرنا ما فيهما، ومن جهة عدم التأكيد على فكرة ميزان المصالح والمفاسد الشرعية، وإن كانت قد تدخل في معنى كلامه، لولا ما نجده لدى الكاتب من إشكالات تستدعي التحفظ، مع بيان الاحتمال.

خامساً: إن سبب هذا التشديد؛ الذي يتعسف لأجله الكاتب في استدلاله بالحديث، أنه "قد جاء القانون الدستوري المعاصر مطابقاً لهذا المنوال الإسلامي في التشريع لحالة الضرورة السياسية... وقد اتبع القانون الدستوري المعاصر في هذا الأمر سنة الديمقراطية الرومانية... والتعبير الفرنسي مناسب

لما نسعى لبيانها في هذه الدراسة؛ لأنه يربط في هذا الفراغ الدستوري بحالة "أزمة"^(١) والكاتب - كما سبق - مستأسر لما يأتي من جهة الغرب.

وقرر الكاتب إعلان "النبي - صلى الله عليه وسلم - وجوب إنهاء القيصرية والكسروية مع ظهور الإسلام؛ فقال: «إِذَا هَلَكَ كَسْرِي فَلَا كَسْرِي بَعْدَهُ، وَإِذَا هَلَكَ قَيْصَرٌ فَلَا قَيْصَرَ بَعْدَهُ»^(٢) فهذا الحديث خبر بمعنى الأمر، وأداة النفي "لا" الواردة في الحديث ناهية - في اعتقادنا - ليست نافية كما يظن الكثيرون، والدليل على ذلك أن القيصرية الرومية استمرت قرونًا مديدة بعد العهد النبوي، بخلاف أختها الكسروية الفارسية، ولو كان معنى الحديث هو الإخبار لكانت انتهت القيصرية والكسروية كلتاهما بعد العصر النبوي مباشرة"^(٣) ووجه الاعتساف هنا:

أولاً: يفسر الكاتب الخبر الوارد في الحديث على أنه بمعنى الأمر، مع أنه نازع في مواضع - ناقشناه فيها سابقاً - حين استدلل العلماء بأخبار على أنها بمعنى الأمر، وتبجح كثيرًا مستمسكًا بظاهر الأسلوب الخبري في مخالفته لجماهير العلماء في فقه الأدلة.

ثانيًا: مَنْ هُوَ الَّذِينَ أُسْقَطَ فَهْمُهُمْ قَائِلًا: "ولست نافية كما يظن الكثيرون"؟ وَمَنْ الَّذِينَ اعْتَمَدَ فَهْمُهُمْ وَلَمْ يَذْكَرْ أَسْمَاءَهُمْ وَلَا كَلِمَاتِهِمْ أَيْضًا؟

ثالثًا: من قرينة سياق الحدث نفسه؛ هل يصلح تعليق الأمر الشرعي بإزالة الكسروية والقيصرية بأن يهلك كل من كسرى وقيصر المعاصرين للوجود النبوي "إذا هلك..؟" وهل انتظر الصحابة هلاك كل منهما ليبدأوا بإزالة الكسروية والقيصرية؟ وإذا لم يفهم الصحابة الذين خوطبوا بالحديث هذا المعنى منه؛ فهل يمكن أن يكون فهمًا صحيحًا، وما سواه خطأ؟

رابعًا: ألا يمكن أن يكون تفسير الخبر؛ ففي بقاء كل منهما على حاله، وقد كان ذلك بزوال ملك الأكاسرة، كما كان بتقليص ملك القياصرة - وإن تأخر زواله بالكلية -؟ ليكون الحديث بشارة خبرية

(١) ص ٥١.

(٢) متفق عليه أخرجه البخاري ٣١٢٠ واللفظ له ومسلم ٢٩١٨ من حديث أبي هريرة -رضي الله عنه -.

(٣) ص ١١٦.

"كما يظن الكثيرون"، وليتسق ذلك مع التعليق الشرطي؛ فلن يبقى العالم كما هو، ولن تبقى قواه الكبرى الكافرة كما هي، وللعالم شأن آخر مع المسلمين في الأرض؛ وما زال للعالم اليوم شأن آخر مع المسلمين في الأرض.

وذكر الكاتب أن "رجلاً أعمى؛ هو عبد الله بن مكتوم الذي استخلفه النبي -صلى الله عليه وسلم- على المدينة أكثر من مرة حين خرج إلى الغزو؛ حتى إن خليفة بن خياط ذكر أن "استخلف على المدينة ابن أم مكتوم ثلاث مرات في غزواته" ثم أورد أسماء تلك الغزوات، وفي هذا دلالة عظيمة على سقف المساواة الاجتماعية الذي لا حدود له في الإسلام فضمان الحقوق السياسية للمعاين أمر لم تهتم به الأمم إلا في العصر الحديث، وهكذا يتضح أن بعض شروط الأهلية السياسية ألح عليها الفقهاء في الماضي ضعيفة الأساس النصي، ومن هذه الشروط شرط الحرية الذي تكفي في نقضه الأحاديث الواردة في إمارة العبد الحبشي، ومن هذه الشروط التي تستحق توقفاً عنها أيضاً شرط الذكورة..^(١) ووجوه الاعتساف هنا:

أولاً: لقد ناقشنا من قبل اعتسافه غي معارضة الوحي وخرق إجماع علماء أهل السنة؛ حين رفض شرط الذكورة في منصب الخلافة، فلا نعيد اعتسافاته تلك هنا^(٢).

ثانياً: لقد تكلم العلماء في شرح الأحاديث الذاكرة لإمارة "العبد الحبشي" وذكروا لها وجوهاً، كأن لا تكون في الولاية العظمى ولكن فيما دونها، وكأن تكون من باب المبالغة في الأمر بالطاعة ولو عُلّق ذلك بالمتنع وهو الإمارة للعبد الحبشي -وهذا أسلوب عربي معروف-، وقال البعض أن ذلك من أعلام النبوة لحصوله بعد ذلك، وإن لم يكن في الأصل مشروعاً، فإن العلماء يفهمون الوحي من خلل منظومة الآيات والأحاديث؛ والتي جعلت أمر العبد بيد سيده؛ فكيف يستقيم أن يكون أمر الأمة إلى من ليس أمره الشخصي بيد نفسه؟ إن الكاتب يعتسف في فهم أدلة محدودة ويترك ما سواها ليقترّب من النموذج الغربي الذي هو مستأسر له؛ ولذلك لا يجد من علماء المسلمين من يقول بمثل

(١) ص ١٥٤ : ١٥٥.

(٢) راجع "معارضة الوحي".

فهمة المعوج عبر أكثر من ألف عام، مع طرحهم القضية وشرحهم لتلك الأحاديث، لكنهم تكلموا بعلم وعدل، واعتسف كاتب "الأزمة" الأدلة بجهل وظلم، فظل يبتعد عن هداية الوحي وفهم الأئمة شيئاً فشيئاً حتى تورط فيما قال.

ثالثاً: لا يختلف العقلاء على أن لكل وظيفة إنسانية ما يناسبها من الصفات، وأن وضع الإنسان في وظيفة لا تساعده قدراته على الوفاء بمتطلباتها هو مزيج من خيانة الأمانة من جهة، وظلم ذلك الإنسان من جهة أخرى، وذلك أمر لا مدح فيه ولا كمال؛ فالأعمى كغيره من بني الإنسان وظائف تناسبه، وأخرى ليست كذلك، والخلافة باعتبارها ولاية عامة ومسئولية عظيمة اشترط العلماء لها من سلامة الحواس والأعضاء ما يعين صاحبه على الوفاء بتلك الأمانة، ولذلك وجد تسامح في سلامة بعض الأطراف كالرجل واليد إذا لم تمنع من الانتهاض بأعباء الولاية العامة - والبحث في تفاصيل ذلك مبعوث في كلام علماء السياسة الشرعية -، أما العمى فالقول بتأثيره على تأهل الإنسان لمنصب الخلافة قول وجيه؛ تشهد له أدلة الشريعة بالسمع وبالعقل، أما العقل فقد ذكرنا وجهه، وابتناؤه على السمع من مثل قوله -تعالى- في مؤهلات الولاية العامة على لسان نبي من أنبيائه -عز وجل-؛ ﴿وَرَأدَهُ بَسْطَةً فِي الْعِلْمِ وَالْجِسْمِ﴾^(١) وأنها من القوة اللازمة للحكم فتدخل في قوله -تعالى-: ﴿إِنَّ خَيْرَ مَنِ اسْتَأْجَرْتَ الْقَوِيُّ الْأَمِينُ﴾^(٢).

رابعاً: فدعوى الكاتب "أن بعض شروط الأهلية السياسية ألح عليها الفقهاء في الماضي ضعيفة الأساس النصي" إنما هي دعوى جاهل أو متجاهل للشرع والعقل جميعاً، وإنه لا يحمل على هذا الاعتساف الذي أخذه من رواية "استخلاف ابن مكتوم" إلا استئساره للغرب الذي يشير إليه بقوله: "لم تهتم به الأمم إلا في العصر الحديث".

خامساً: أما "استخلاف ابن أم مكتوم" فقد ناقشه أهل العلم، ووجهه طائفة منهم بأن استخلافه إنما كان على الصلاة، ولم يكن للولاية العامة على المدينة، ومع الاحتمال يسقط الاستدلال

(١) [البقرة - ٢٤٧].

(٢) [القصص - ٢٦].

ويضعف كثيراً عن مقاومة ما يعارضه، لكن الهوى يحمل صاحبه على الاعتساف في الاستدلال، وعدم الموضوعية في العرض المناقشة.

لقد نقدنا من قبل غلو الكاتب في إعلاء الجانب السياسي - مع التسليم بأهميته المميزة، لكن في رتبته الشرعية المنضبطة-، والكاتب يشرح "قول النبي - صلى الله عليه وسلم - لحذيفة حين استفسره عن واجب المؤمن وقت الخلاف والفتن السياسية: "تلزم جماعة المسلمين وإمامهم؛ قلت: فإن لم يكن لهم جماعة ولا إمام؟ قال: فاعتزل تلك الفرق كلها"^(١)، فمن لزوم الجماعة لزوم قيادتها الشرعية؛ حتى وإن بدا من هذه القيادة الشرعية ما يخالف رأي الفرد في الأمور الاجتهادية المصلحية"^(٢)، والمشكلة في هذا الشرح ليست في أنه جزء من المعنى الصحيح الداخل في لفظ الحديث، لكنها في ذلكم الحصر المُدَّعي "وقت الخلاف والفتن السياسية"، فإن مفهوم جماعة المسلمين يرجع إلى معنى سياسي وهو الجماعة المبايعة لإمام شرعي يحكمهم بشريعة الإسلام، ويرجع إلى معنى علمي وهو الدين الذي كانت عليه الجماعة الأولى مع النبي - صلى الله عليه وسلم - وبعده، قبل تفرق أهل الأهواء"^(٣)، ومما يشهد لهذا المعنى قوله - صلى الله عليه وسلم - في نفس الحديث، وقبل ما نقله الكاتب مباشرة: «دُعَاة عَلَى أَبْوَابِ جَهَنَّمَ، مَنْ أَجَابَهُمْ إِلَيْهَا قَذَفُوهُ فِيهَا»^١ فهذا أظهر في دعاء الفرق المنحرفة عن صواب السنة في فهم الإسلام، وإن كان المفرق للصف الإسلامي المجتمع على إمام يحكم بالشريعة يناله نصيب من هذا الذم أيضاً، كما أن المفارقة لجماعة المسلمين بمعنيها مما يجتمع ونراه اليوم في دعاء العلمانية والشيوعية وأشباههما، وهم الذي يتوجه الحديث إليهم بنصه، كما يُفهم من الجمع بين هذا الحديث - حيث كانوا هم الشر الثاني بعد الخيرين الأول والثاني - وحديث جعل الملك الجبري بعد الملك العضوض، والله

(١) متفق عليه أخرجه البخاري ٣٦٠٦ ومسلم ١٨٤٧ من حديث حذيفة - رضى الله عنه -

(٢) ص ١٨٢.

(٣) راجع "الاعتصام" للشاطبي و"جماعة المسلمين، مفهومها وكيفية لزومها في واقعنا المعاصر"، د. صلاح الصاوي.

أعلم، فكان اعتساف الكاتب هنا بالتركيز والحصص في المعنى السياسي، في مقابل إغفاله لأصله وهو المعنى الديني المنهجي، جرياً على عادته في كتابه "الأزمة" كله.

ويواصل الكاتب اعتسافاته ليقرر المعاني التي يدعيها الغرب، ولا يجرؤ على مناقشتها فضلاً عن معارضتها، فيقرر أن "لا بد من تأكيد أن جماعة المسلمين أو الأمة السياسية - في معناها الإسلامي - لا تقتصر على المسلمين، بل هي تشمل كل من ضممه مع المسلمين ولاء سياسي وعقد اجتماعي، كما هو الحال في الطوائف غير المسلمة التي عاشت ضمن المجتمع خلال أكثر من أربعة عشر قرناً من تاريخ الإسلام، والمتأمل في دستور الدولة النبوية يجد سعة في مفهوم الأمة، فهو يؤسس للأمة بكل أبعادها وظلالها المتعددة؛ ومن ذلك: الأمة الاعتقادية التي ينتمي إليها كل المسلمين داخل المدينة وخارجها؛ حيث نص دستور المدينة على أن "المؤمنين بعض موالي بعض دون الناس" (المادة ١٥)، والأمة السياسية التي يدخل فيها المسلم وغير المسلم على قدم المساواة؛ لذلك نصت الوثيقة على أن "يهود بني عوف أمة مع المؤمنين، لليهود دينهم، وللمسلمين دينهم" (المادة ٢٥)، ثم عممت الوثيقة هذا الوضع ليشمل جميع القبائل اليهودية بالمدينة (المواد ٢٥-٣٥)، فدستور المدينة جعل كلاً من المسلمين واليهود أمة بالمعنى الاعتقادي، لكنه دمجهما في أمة سياسية واحدة تجمع بينهما الجغرافيا والحقوق السياسية"^(١) ووجوه الاعتساف هنا:

أولاً: يتجاهل الكاتب التدرج التشريعي في معاملة غير المسلمين، وأن ذلك كان قبل تشريع الجزية، وهذا خطأ منهجي وعلمي مقصود تماماً - كما ظهر في مناقشتنا للكاتب في مسألة الجزية سابقاً - ، وهو يفتح باباً لأن يأتي كل محرّف لدين الإسلام إلى أحكام مرحلية، لم تكن هي الأحكام الأخيرة التي استقرت عليها الشريعة، فينسبها للشريعة بإطلاق ودون تحديد، بل وينازع بها الأحكام النهائية التي استقر عليها التشريع.

ثانياً: يتجاهل الكاتب الفرق الدلالي بين كون يهود المدينة "أمة مع المؤمنين" وبين أن يكون "هم والمؤمنون أمة واحدة" ويزعم أن اللفظ الأول يدل على المعنى الثاني، مع أن بينهما مسافة لا تحفى على

أحد من أهل اللسان العربي، لكنه -كالعادة- يأخذ من الدليل ما لا يدل عليه، بل ويدعي -بلا برهان صحيح- أنه دليل فيه، فإن لم يكن هذا اعتسافاً باطلاً، فلا معنى للاعتساف يمكن أن يفهمه العقلاء!

ثالثاً: يأخذ الكاتب ألفاظ "النصح والبر والتناصر على من دهم المدينة" الواردة في تفاصيل العلاقة بين المسلمين واليهود في المدينة؛ ليجعلها مما يستدل به على "دمجها في أمة سياسية واحدة تجمع بينهما الجغرافيا والحقوق السياسية" تلك "الامة الأمة السياسية التي يدخل فيها المسلم وغير المسلم على قدم المساواة" كما يزعم مع أن ألفاظ "أمة مع المؤمنين" و"أن اليهود ينفقون مع المؤمنين ما داموا محاربين" (المادة ٢٤) "تشبهت تفرقة بين الكفار الذين يعيشون مع المسلمين في دولة الإسلام وبين أمة المسلمين، فهم "معهم" وهم "ينفقون معهم ما داموا محاربين" ولو كانوا أمة واحدة على السواء لما كانت هناك حاجة لقيود "ما داموا محاربين".

رابعاً: كل الاعتسافات السابقة هدفها ادعاء المساواة في الأهلية السياسية؛ فتشمل الترشيح والترشح لرئاسة الدولة، وهو الادعاء الذي يخرق به الكاتب إجماع علماء المسلمين، ويزعم به فهمًا لم يفهمه أحد من فقهاء مسلمين عبر أكثر من ألف عام، مما يؤكد بطلان النتيجة، وبطلان الاستدلال.

خامساً: كما يعتسف الكاتب في ادعاء أصلي "لدولة الجغرافيا" فيدعي أن "مفهوم الأمة بالمعنى الجغرافيا -الذي لم يُعرف بصيغته الواضحة إلا في العصر الحديث- فإننا نجد له أساساً في دستور المدينة؛ فقد نص ذلك الدستور على أن "المؤمنين والمسلمين من قريش وأهل يثرب، ومن تبعهم فلحق بهم وجاهد معهم ... أمة واحدة من دون الناس" (المادتان ١، ٢) "، وإذا تجاوزنا التأكيد على أن المسلمين أمة واحدة من دون الناس، والكاتب يقرر أن السياق في المعنى السياسي للأمة، مما يدحض دعاواه السابقة، فإن دولة العقيدة التي تجمع من لحق بها من المؤمنين وتتسع بالفتوح في عصر النبوة والخلافة الراشدة، ليست هي "دولة الجغرافيا الغربية" التي يروج لها كاتب "الأزمة" في كتابه هذا.

ويستدل الكاتب على أن الحكم أمانة بقول "النبي - صلى الله عليه وسلم -: «كُلُّكُمْ رَاعٍ وَكُلُّكُمْ مَسْئُولٌ عَنْ رَعِيَّتِهِ، فَالْإِمَامُ الَّذِي عَلَى النَّاسِ رَاعٍ وَهُوَ مَسْئُولٌ عَنْ رَعِيَّتِهِ»^(١)، وفي رواية: «فالأمير الذي على الناس راع، وهو مسئول عنهم...»^(٢)... ومما يترتب بداهة على كون المنصب العام أمانة أن للأمة استرجاع تلك الأمانة من يد الحاكم متى شاءت... إذ هي صاحبة الأمانة والحق الأصيل ابتداءً، ولا يُسأل صاحب الأمانة عن تعليلي لاسترجاع أمانته.^(٣) ووجوه الاعتساف هنا:

أولاً: إن الحديث المذكور نفسه ذكر عدة مستويات للأمانة؛ فمنها أن "العبد راعٍ في مال سيده، وهو مسئول عن رعيته" وهذا المستوى لا إشكال في استرداد صاحب الأمانة الأمانة من يدي عبده متى شاء، ومنها أن "الرجل راعٍ في بيته، وهو مسئول عن رعيته" وهذا مستوى آخر حيث لا ينتزع البيت من الرجل بالمشيئة المجردة التي لا سؤال معها عن تعليل؛ فهل الإمارة أقرب إلى المستوى الأول من الأمانة أم إلى المستوى الأخير من الأمانة؟ وهل يصلح مع هذا الاستناد على مجرد كونها أمانة، بهذا الحديث وبغيره؛ لإطلاق دعوى حق الاسترداد بمجرد المشيئة ودون تعليل؟

ثانياً: إن كلاً من الأمة والحاكم -والذي هو واحد منها- مسئول عن أمانة عظمى وهي -حراسة الدين وسياسة الدنيا به" ونزع هذه الأمانة من حاكم إلى غيره يستلزم ألا يؤثر هذا بالسلب على مقصود الولاية وإلا كان خيانة للدين وللأمة، ومشروط بألا يؤدي إلى مفسدة أكبر؛ إذ تتعلق بالولاية العامة كثير من الحقوق، وترتبط بها كثير من المكتسبات والتهديدات الداخلية والخارجية؛ فمما سبق يتبين أنه لا مكان في هذه القضايا الكبرى لمجرد المشيئة التي لا تعليل لها.

ثالثاً: إن الكاتب يمارس نوعاً من ردّ الفعل الحادّ تجاه الاستبداد الذي تتعرض له الأمة، وغضبها حقها في التولية والمحاسبة والعزل، وكلا طرفي قصد الأمور ذميم ولو رجع الكاتب إلى كلام أهل

(١) متفق عليه: أخرجه البخاري ٢٤٠٩ واللفظ له ومسلم ١٨٢٩ من حديث ابن عمر -رضي الله عنهما - .

(٢) أخرجه البخاري ٢٥٥٤ مسلم ١٨٢٩ وابن الجارود ١١٧٣ وأبو داود ٢٩٢٨ والترمذي ١٧٠٥

(٣) ص ٢٢٠ : ٢٢١ .

العلم بالشريعة في هذه المسائل، لكان ذلك أعون له على الهداية إلى سواء السبيل، وتجنبيه الشطط فيما يفهم ويدّعي.

أما استدلال الكاتب بالقرآن على أن من مقاصد الجهاد تحقيق حرية "العبادة للجميع دون قهر أو إكراه؛ ليكون الدين لله خالصاً"^(١) أي: حق الكفار في الكفر، واستدلاله بالسنة على حق "الردة عن الإسلام"^(٢) فكلها اعتسافات باطلة، لا يساعد عليها فقه نصوص الوحي، ولا كلام أئمة الإسلام؛ فالإجماع منعقد على معاقبة المرتد بالقتل بعد الاستتابة، والإجماع منعقد على معاقبة المرتدة، عند الجمهور كالرجل المرتد، وعند طائفة من الفقهاء بالاسترقاق، وقد أبطلنا تعسفاته تلك من قبل، لا نعيد المناقشة مرة أخرى هنا^(٣).

ومن غرائب الرجل زعم الكاتب أن إجماع علماء المسلمين على شرط الإسلام في الحاكم للدولة الإسلامية مبني على استشهاد متعسف بالقرآن وخاطيء بالسنة^(٤)، وقد بينا بطلان كلامه هذا سابقاً؛ وكيف يتصور مسلم أن إجماع العلماء قد حصل على الباطل لمدة أكثر من ألف عام حتى جاء كاتب "الازمة" لي طرح الفهم الصحيح للإسلام، بدون اعتساف للأدلة؟ على أن دعواه هذه ينقضها الشرع الذي أمر بطاعة أولي الأمر منا -نحن المسلمين- ﴿أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ﴾^(٥) والذي حكم بالذل على الكافرين -دون ظلم لهم- ﴿حَتَّىٰ يُعْطُوا الْجِزْيَةَ عَنْ يَدٍ وَهُمْ صَاغِرُونَ﴾^(٦)، وينقضها العقل الذي يمنع أن يكون كافر برسول الله -صلى الله عليه وسلم- "خليفة" له على أمنه، وكافر بالدين قائماً على "حراسة الدين وسياسة الدنيا به"، وينقضها الواقع الإنساني في القديم

(١) ص ٢٤٥.

(٢) ص ٢٤٦.

(٣) راجع ما سبق في هذه "الأزمات الحقيقية".

(٤) ص ٥٦٦.

(٥) [النساء - ٥٩].

(٦) [التوبة - ٢٩].

والحديث، لكن التعسف مع الأدلة الشرعية يبقى مسلماً معروفاً، وملمحاً بارزاً، عند كل صاحب هوى يحاول أن يلبس هواه ثواب الشريعة ليُسوّقه بين المسلمين، وهيهات أن يفلح هؤلاء.

ونذكر القارئ أن كاتب "الأزمة" حين أورد أثر رفض المهاجرين إلى الحبشة السجود للنجاشي، وقول جعفر - رضي الله عنه -: "لا نسجد إلا لله"؛ فإنه يعتسف فهمه فيجعله "تشبهاً بقضية مبدئية لا تقبل المساومة عند المؤمن المتشرب للقيم السياسية الإسلامية"^(١) لا لقيم التوحيد المتبادرة من أفرادهم الله - عز وجل - بالسجود، بل لقيم السياسة التي يريد الكاتب أن يلوي أعناق الأدلة لتنصرف إليها دون غيرها، مع أن الأدلة قد تتسع لها، لكن دون ذلك التوجيه والحصص اللذين لا يساعد النص عليهما؛ فكم هي المسافة واسعة بين من يستدل عليه بالوحي، ومن يبحث عما يدعم رأيه وهواه في الوحي!

مع كلام العلماء:

الأصلي في كلام العلماء أنه مبين لكلام الله ورسوله - صلى الله عليه وسلم -؛ لذلك يسألهم عامة المسلمين ويعملون بفتواهم ﴿فَاسْأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ﴾^(٢)، ويتخرج عليهم الطلبة؛ فمن يحسن الفهم عنهم ويكتسب آلة الفهم مثلهم ويلحق بهم، وإلا بقى في رتبة العامة الذين فرضهم سؤال العلماء^(٣)، فهل أحسن الكاتب الانتفاع بكلام أهل العلم، أم ضل عن سبيلهم ولم يلزم حدود رتبته معهم؟

يقر الكاتب وهمه بأن "من أسوأ ثمار انتصار الفوضى على القانون في الثقافة العربية آنذاك"^(٤)، تأثير ذلك على الطريقة التي فهم بها بعض علماء المسلمين مفهوم الشورى في الإسلام، فجعلوها مرادفة للفوضى! فنظروا لها نظرة سلبية، وقد ظهر هذا اللبس أحياناً على السنة بعض فقهاء السياسة الشرعية؛ بسبب تأثرهم بالمواريث الثقافية والاجتماعية العربية التي كانت عصبية على دولة القانون

(١) ص ٣٤٩.

(٢) [النحل - ٤٣].

(٣) راجع "الاعتصام" للشاطبي.

(٤) أي: في أحداث الفتنة وما بعدها.

والنظام؛ فالجويني -مثلاً- يتحدث عن تنصيب عمر اللجنة السداسية المشرفة على اختيار الخليفة من بعده؛ فيقول إن عمر "جعل الأمر فوضى بين الستة المشهورين"^(١)، فأبي اعتساف وسوء فهم لكلام العلماء أكثر من هذا؟ وأي عجمة في اللسان تلك التي تجعل الكاتب لا يميز بين سياق المدح وسياق الذم، بين سياق الاستعمال اللغوي العام وبين الاستعمالات المعاصرة بظلالها؟ وأين في تلك الواقعة "المواريث العصبية على دولة القانون والنظام"؟ إن الكاتب -لأنه لا ينقصه الذكاء- قد شعر بضعف استدلاله هذا، فاستدرك -وإن جعله بصيغة الاحتمال، كي لا يهدم أوهامه- قائلاً: "وقد يكون تعبير الجويني هنا متدرجاً ضمن بعض وجوه الوضع اللغوي للفظ الفوضى، فيكون المعنى أن غمر جعل الأمر مفوضاً إليهم وشركة بينهم".

ويستمر الكاتب في مسلكه الاعتسافي الذي لا يراعي أي قواعد علمية لفهم الكلام وتفسيره؛ فيتبع كلامه السابق بقوله: "لكن تلميذه أبا حامد الغزالي استخدم الشورى والفوضى مترادفتين، وفي سياق بل تماماً وكأن لا فرق بينهما لغة وشرعاً! فقد حصّ الغزالي على وأد الفتنة في مهدها، وحذر من أنها لو تركت على أعتتها و"اشتغل بتطفئتها العوام و الطعام و الأفراد والآحاد، لأفضى ذلك إلى التعادي والتضاد، وصارت الأمور شورى، وبقى الناس فوضى"، كما جعل العدوي الشورى والفوضى مترادفتين أيضاً؛ فقل واصفاً تضعضع الدولة السلجوقية وتفككها: "ضعفت تلك الدولة، وسكت شقائق تلك الصولة، وانتدب بعضهم لقتال بعض، وصارت الكلمة شورى، والرعية فوضى"، وطابق الحموي بين الشورى والفوضى؛ فقال: "أمرهم شور بينهم مثل قولهم أمرهم فوضى بينهم: أي لا يستأثر أحد منهم بشيء دون غيره".^(٢) فيظهر الاعتساف هنا بما يلي:

أولاً: الترادف عند علماء اللغة ينقسم إلى تام وجزئي؛ فالتام ما يصح فيه إحلال إحدى الكلمتين مكان الأخرى في كل السياقات، والجزئي ما يصح فيه إحلال إحدى الكلمتين مكان الأخرى في بعض السياقات، ثم إن علماء اللغة اتفقوا على وجود الترادف الجزئي في اللغة العربية، واختلفوا في وجود

(١) ص ٣٠٤.

(٢) ص ٣٠٤ : ٣٠٥.

الترادف التام - وليس هذا مقام عرض هذه القضية المتخصصة ومناقشتها -، واتفقوا كلهم على تفسير معاني الكلمات بمرادفاتها الجزئية في المعاجم وغيرها؛ لذلك فسروا الشورى في معاجم اللغة بالفوضى، من خلال السياقات ذات الاستعمال المشترك بينهما، فيأتي كاتب "الأزمة" بمنتهى الجهل والتعسف؛ لينكر ما سبيل إلى إنكاره عند مَنْ يعلمون، فلم يسعفه عقل يوقفه عند حدود رتبته فيما لا يعلم، ولم يسعفه أدب يحفظه عن الدعاوي الوهمية والإساءات لمن يعلمونه ما يجهل.

ثانيًا: يتعامل الكاتب بانطباعاته الناتجة عن بيئته الثقافية المعاصرة؛ فيرى أن الشورى وصف مدح، وأن الفوضى وصف ذم، فيزعج من الاستعمالات اللغوية القديمة عند العرب ثم عند علمائنا السابقين والتي لم تكن تُحمَل كلاً من الكلمتين تلك التحييزات الشعورية، فلو لفهم الكاتب حياد الكلمتين في المعنى المشترك بينهما، وأن المدح والذم خاضع للسياق لا لذات الكلمتين؛ لأحسن فهم كل العبارات التي نقلها عن العلماء، ولما استشكل شيئاً منها، فإن من قواعد الأصول المقررة أن كلام المتكلم يفسر بحسب عُرفه هو، لا بحسب عُرف القارئ المغاير له، فإن المقصود هو معرضة قصد المتكلم من كلامه، أم إلباسه خلفيات معرضة وشعورية خاصة بثقافة القارئ وزمانه، فخطأ قطعاً، وهو عيب لا يسوغ صدوره عن باحث يُفترض أن يراعي قواعد المنهج العلمي.

ثالثًا: لا يخفى على أحد من العلماء الذين ذكرهم - بل وغيرهم - أن الله ذكرى الشورى في موضع الثناء مرتين؛ مرة كوصف للمؤمنين ﴿وَأَمْرُهُمْ شُورَىٰ بَيْنَهُمْ﴾^(١)، ومرة كطلب من الأمة من خلال الطلب من الرسول - صلى الله عليه وسلم - ﴿وَشَاوِرْهُمْ فِي الْأَمْرِ﴾^(٢)، ووردت الشورى في السنة كذلك غير مرة، لكن ذلك كله كان في ظل الاستعمال اللغوي العام للكلمة؛ فبقيت تستعمل في كلام أهل العلم في مواردها الشرعي وفي غيرها باتساعها اللغوي العام - بل إن الكلمات التي أعطتها الشرع اصطلاحاً خاصاً - كالصلاة والزكاة، مثلاً - ظلت تستعمل في مواردها اللغوية العامة بجوار استعمالها كاصطلاح شرعي خاص، جرى ذلك في الوحي - قرآنًا وسنةً -، وجرى بالتبع في كلام أهل العلم،

(١) [الشورى - ٣٨].

(٢) [آل عمران - ٧١].

ولا ينكر هذا إلا مَنْ يجهل ويظلم، كما لا يخفى؛ فالشورى الممدوحة شرعاً ليست هي الشورى التي ورت في سياقات المدح، والخلط الذي جاء في كتاب "الأزمة" إنما هو من سوء فهم الكاتب ومن اعتسافاته الكثير في ذلكم الكتاب "الأزمة".

رابعاً: لذلك تمتد اعتسافات الكاتب في مواضع من "الأزمة" فيدعي أنه قد وصف "ابن خلدون ... الديمقراطية الرومانية بلغة الشورى الإسلامية، مشيراً إلى أوجه الشبه بينها وبين ما أمر به الإسلام من الشورى في الشأن العام؛ فكتب أنهم "كنوا برومية، وكان أمرهم شورى بين ثلاثمائة وعشرين رئيساً، ورئيس واحد عليهم يسمونه الشيخ يدبر أمرهم، ويدفعون للحروب من يثقون بغنائه وكفايته منهم أو من سواهم" ... فأدرك أن النظام السياسي الديمقراطي -في جوهره- هو نظام الشورى الإسلامي ذاته^(١)، وكل ما يذكره الكاتب من فهمه لكلام ابن خلدون هنا؛ فإنما هو محض أوهام في خيال الكاتب، لا مكان لها في مقاصد ابن خلدون، فابن خلدون هذا يستخدم نفس المعنى اللغوي الذي استعمله غيره من العلماء، فلا يستخدم الشورى كاصطلاح سياسي خاص في الشريعة، ولا يذكر المسلمين ولا يقارن بشريعتهم في شيء من كلامه، إن إلباس كلام العلماء مفاهيم خاصة عند القارئ مما يحرم القارئ من حسن الفهم كثيراً؛ فإذا كتب ذلك ونشره فقد تضاعفت الجريمة، واتسع الخلل، وصارت أقل أحواله أنه اعتساف يضعف الثقة في فهم الكاتب واستدلالاته.

خامساً: لقد سبق وذكرنا أن مكية آية الشورى ﴿وَأْمُرُهُمْ شُورَىٰ بَيْنَهُمْ﴾ تمنع تخصيصها بالمعنى السياسي الاصطلاحي الذي يقرره الكاتب في "الأزمة"، ومع ذلك يجعل الكاتب -في اعتساف بالغ- ادعاءاته مسلمات يحاكم إليها العلماء، في نزاع وهمي لا يوجد إلا في خيال الكاتب؛ فيقول: "لكن ما لم ينتبه له الحموي وغيره هو أن هذا الاشتراك في بعض وجوه المعنى حسب الوضع الاشتقاقي لا يسوغ وضع اللفظين في سياق مفهومي واحد، بعد أن جعل النص الإسلامي الفارق بين مفهوم الشورى ومفهوم الفوضى شاسعاً جداً؛ فالشورى اشتراك بالتراضي والتعاقد، والفوضى اشتراك من غير أي

ضابط تعاقدي"^(١) وهذا قمة في الاعتساف الفوضوي للبحث العلمي، إن سميناه بحثاً علمياً، على سبيل التنزل، ودعك من محاولات التفريق "في المعنى الوضعي اللغوي" التي يحاول الكاتب بلا أهلية ولا رجوعٍ كافٍ لأهل الأهلية؛ والتي لا تؤثر على المقصود من مناقشاتنا مع كاتب "الأزمة".

ودائماً ما يظهر الفرق بين فهم وتفسير الفقهاء، وفهم الكاتب، ليس فقط لكلمات الفقهاء، وإنما أيضاً لمواقفهم وفتاواهم؛ فعندما ينقل أن جلال الدولة البويهى استصدر فتوى "فكان" أول من خوطب بالملك شاهنشاه في الإسلام "لكن الفقيه الماوردي رفض ذلك" والذي حمل القاضي الماوردي على المنع هو السنة التي وردت بها الأحاديث الصحيحة من غير وجه "وحمل ابن الجوزي على الفقهاء الذين أباحوا ذلك لجلال الدولة، واتهمهم بجهل السنة النبوية؛ فقال: "لا أرى إلا ما رآه الماوردي؛ لأنه قد صحح في الحديث ما يدل على المنع، ولكن الفقهاء المتأخرين عن النقل بمعزل"^(٢) يصدر ذلك بقوله: "وقد نجح جلال الدولة في استصدار فتوى من فقهاء السلطة بجواز ذلك، رغم مناقضته الصريحة الأحاديث النبوية!"^(٣) فبقارن بين ذم ابن الجوزي لهم بضعف العلم بالسنة، وذم الكاتب لهم بأنهم "من فقهاء السلطة" فابن الجوزي يطعن في كمال علمهم فقط، أما كاتب "الأزمة" فيطعن في دينهم وأمانتهم؛ تبعاً لنمط التفسير السياسي الغربي، والذي يسقط كل سلبيات أهواء الكافرين على تصرفات المسلمين بدءاً من الصحابة ومروراً بالأئمة والعلماء؛ فبئس ما يتعرّفون.

ونذكر هنا بما أثبتناه سابقاً من اعتساف الكاتب وأوهامه في تفسير كلام ابن خلدون حول "الخلافة الشرعية" ودولة "العقل والمصلحة" ودولة "الغرض والشهوة"^(٤)، وقد ناقشناه وأثبتنا الفرق بين اعتبارات الفقهاء وبين اعتبارات كاتب "الأزمة" بما يغني عن إعادته هنا^(٥)، والله المستعان.

(١) ص ٣٠٥.

(٢) ص ٣٨٢.

(٣) ص ٥٢٩ : ٥٣١.

(٤) راجع "انتقاص خير أمة".

في الادعاءات:

حين تسيطر فكرة معينة، أو مجموعة أفكار، على عقل إنسان؛ فإنها لا تقف عند حدّ في تسلطها عليه، فيبلغ التعسف بالإنسان، إلى أن يتعسف في تأكيد الادعاءات التي لا برهان عليها؛ لمجرد توهمه دعمها لفكرته الآسرة.

فيدعي الكاتب أن "ثورات الربيع العربي... أول أمل جدّي -منذ القرن الأول الهجري- في الخروج من الأزمة الدستورية في الحضارة الإسلامية"^(١) وهذه دعوى لا تخلو من اعتساف؛ فإنها لم تأت من فراغ، كما أنها ما زالت تنتظر الكثير والسريع من التغيرات الإيجابية، في فرصة نادرة من الظروف الإقليمية والدولية التي لا تُفكر، أما الاعتساف الأكبر فيها فهو ربطها بما سماه "الأزمة الدستورية في الحضارة الإسلامية"، وقد ناقشنا تصورات الكاتب حولها وحول الحل الذي يدعيه في طول هذه "الأزمات الحقيقية" بما لا تمكن إعادته هنا.

وقد نقدنا من قبل ادعاه من أنه "لم يحاول شباب الربيع العربي ترقيع الواقع..."^(٢) وهذا كذب على الواقع وعلى النفس، لتثبيت الأفكار التي يزعمها كاتب "الأزمة" فيعتسف لأجله واقعاً قريباً قم تم توثيقه في عصر الفضاء المفتوح.

ويدعي الكاتب أن "الفرس لم يكن لهم إسهام كبير في التاريخ العسكري الإسلامي، كما كان للعرب والترك والكرد والبربر، وغيرهم من الأقوام ذات الخلفية البدوية المتحركة، ويبدو أن هذا الخصب الثقافي والوهن العسكري يصدق على كل الحضارات العتيقة الساكنة المرتبطة بالأرض؛ فقد لاحظ جمال حمدان ملاحظة لطيفة في هذا المضمار بشأن بلده مصر؛ فقال: "لا فضل لمصر قط في نشر الإسلام جغرافياً؛ سوى الدور السلبي، دور الممر لا المكر؛ دولة المطية لا الفارس" وما ينطبق على مصر -ذات الحضارة العتيقة- ينطبق على بلاد فارس... بل إن ابن خلدون جعل فصلي من مقدمته

(١) ص ٩٩.

(٢) ص ٤٤٧.

"في أن حملة العلم في الإسلام أكثرهم العجم" - ويقصد بهم الفرس -...^(١) وهذا الكلام وإن لم يُخَلَّ من قدر من الحقيقة، إلا أنه قد فاته شيئان هامان: أولهما: أن أصول العلوم الشرعية العربية قد أخذت عن العرب، فليس سيبويه إلا تلميذًا نجيبًا للخليل بن أحمد الفراهيدي، وليس الفقهاء إلا تلاميذ فقهاء الصحابة - رضي الله عنهم -، وهكذا... وثانيهما: أن الفتوح الإسلامية قد مرت بمصر وفارس سريعًا وتجاوزتهما إلى ما بعدهما، وقد مرّ وقت حتى يدخل أهل مصر وفارس في الإسلام بمجموعهم الأكثر، ويكون لهم دور بارز، أما بعد الفتوح الأولى، وبعد استقرار الإسلام فيها؛ فلا شك أنهما شاركتا في البيان والسنان، فمصر والشام خاصة ظلت حصن الإسلام أمام أعدائه لقرون طويلة، والفرس كان لهم دور أصيل في ثورة العباسيين على الأمويين؛ فالمقصود أن ذلك الاعتساف في الدعاوي لا يُسَلَّم له، والكاتب إنما يقصد به ما نقدناه من قبل فيه من ردّ الأزمة السياسية للفرس.

وقد ملأ الكاتب كتابه "الأزمة" بالدعاوي حول "أردشير والفرس" وتأثيرهم البالغ في ترسيخ الاستبداد في الأمة المسلمة، وقد نقدنا ذلك كله من قبل، وبيننا كيف إن الكاتب نفسه لم يستطع الاستسلام لنتائج ذلك، ولا استطاع الاستدلال عليه؛ فقلل أثره في الأمة في آخر "الفصل الرابع"^(٢) الذي عقده كله لتلك الدعاوي المعتسفة.

مع الإجماع:

ذكرنا من قبل شيئًا من أدلة حجية الإجماع في دين الله، من الكتاب والسنة، والإجماع عند العلماء هو اتفاق المجتهدين من أمة محمد - صلى الله عليه وسلم - على حكم شرعي بعد وفاته - صلى الله عليه وسلم -؛ إذ الأمة تبع للعلماء في أحكام الشرع، لكن الكاتب يزعم أن "لزوم الجماعة - أو الإجماع بمعناه السياسي - هو التجسيد لختم الرسالة... ولذلك كانت عصمة الأمة تغني عن عصمة الأئمة؛ كما لاحظ ابن تيمية - بعمق ونفاذ بصيرة - ... قال: ".... وهذه الأمة لا نبي بعد نبيها؛ فكانت

(١) ص ٣٣٢ : ٣٣٤.

(٢) ص ٣٢٥ : ٤٠٢.

عصمتها تقوم مقام النبوة" وبناء على هذا التحليل "يجب أن تكون الأمة حافظة للشرع"^(١)، ولا يخفى أن ابن تيمية يتكلم عن حفظ مجموع الدين في مجموع الأمة من خلال مجموع علمائها الذين ترجع إليهم والذين إن أجمعوا على حكم شرعي كان واجباً على الأمة كلها أن تتبع ما أجمعوا عليه؛ لأنه الحق يقيناً.

أما كاتب "الأزمة" الذي لا يبالي في اعتسافاته؛ يدعي أن الإجماع هو الإجماع السياسي "فأساس اجتماع الجماعة وإجماعها هو الشورى والتراضي ثم التعاقد، وهذا المعنى السياسي هو المدلول الأصلي للإجماع في النصوص الشرعية، قبل أن يضيف الاصطلاح الفقهي من مدلوله، فيحوّله الفقهاء مفهوماً قانونياً ويحتكروه لأنفسهم"^(٢) فالاعتساف هنا بأشياء:

أولاً: ما الدليل على أن "المعنى السياسي هو المدلول الأصلي للإجماع في النصوص الشرعية"؟ وأين تلك النصوص؟ وكيف فهمها الكاتب؟ وهل كان فهمه على وفق قواعد الأصول، وهو يطعن في الإجماع عند الأصوليين؟ أم إنها الجراءة التي تُدْم في الدنيا والآخرة؟

ثانياً: لا يكف الكاتب عن الطعن في فقهاء الأمة، ولا يكف عن تعظيم الكفار الغربيين والمتطفلين على فئات موائدهم، وإلا فكيف يستبيح لنفسه أن يزعم تضيق "الاصطلاح الفقهي من مدلوله، فيحوّله الفقهاء مفهوماً قانونياً، ويحتكروه لأنفسهم" ليكن الطعن في العلماء كل العلماء، مدخلاً لكل المتطفلين والجهلة والمحرفين والمخرفين؟ يكفي في سخافة هذا الطعن أنه كالطعن في الأطباء لاحتكارهم العلاج وإجراء العمليات الجراحية، وكالطعن في المهندسين لاحتكارهم تصميم المباني والأبراج، وكالطعن في الطيارين لاحتكارهم قيادة الطائرات... إلخ؛ فأبي تعسف في الدم يكون أكثر هزلية وأبعد عن العقل من مثل هذا؟

ثالثاً: إنه يشني على فهم ابن تيمية لعصمة إجماع الأمة؛ فهل يقول ابن تيمية بغير الإجماع الأصولي للذي مرّده إلى إجماع العلماء، الفقهاء على الحكم الفقهي، والمفسرين على التفسير، والمحدثين على

(١) ص ٢٠٢.

(٢) ص ٢٠٣ : ٢٠٤.

الرواية وحكمها، وعموم علماء السنة على القضايا الاعتقادية... وهكذا؟ أن إنه يزين كلامه بألفاظ العالم، ثم يذم معانيها الحقيقية التي يقول بها صاحبها، ويصرفها إلى ما يشاء، هو من المعاني المدعاة؟

رابعاً: ومن فرص الاعتساف يقع كاتب "الأزمة" في التناقضات؛ فأصل الإجماع هو الإجماع السياسي، و"المقصود هو ما أصبح قراراً نهائياً من الجماعة بالإجماع أو بالغالبية"^(١)، وهل بالغالبية يثبت الإجماع وتمتع المخالفة؟ وهل امتناع المخالفة هو منع المخالفة العملية؟ وهل ادعى أحد العصمة للغالبية أصلاً؟ أم إن الخبط في المسائل بلا دليل ولا تفصيل؟

خامساً: يزعم الكاتب أنه "بناء على هذا التحليل" يجب أن تكون الأمة حافظة للشرع" فهي صاحبة السلطة التأويلية للنص الإسلامي"^(٢) ولا يقصد بهذا المعنى الصحيح الذي به يحفظ الشرع حقاً، وهو لزوم الإجماع في مواضعه، ولزوم طوائف الاجتهاد بأصوله وآدابه في مواضعه؛ بحيث يمتنع تحريف المعاني مع التمسح الخاطيء ببعض ألفاظ الوحي؛ فهذا المعنى يعترض عليه، ويمارس ضده في فرقه لإجماع العلماء الذي يحكيه ولا ينفيه، لكنه يقصد معنى باطلاً وهو إتاحة التفسير لكل جاهل ومدّع ما دام منتسباً إلى الأمة، في هزلية رفض الاحتكار التي نقضناها قريباً؛ فيفتح باب التحريف باسم التأويل، وتهدم الثوابت باسم عدم الاحتكار، وتُنسب التحريفات والتخريفات للشرع كما حصل قديماً وحديثاً، وكما في كتاب "الأزمة" هذا.

سادساً: ويزعم الكاتب في نفس السياق أنه "بناء على هذا التحليل" يجب أن تكون الأمة حافظة للشرع" ... وهي المسئولة عن نقله من الالتزام إلى الإلزام، في شكل قوانين تصون الحقوق بين الناس"^(٣) ولا يقصد بهذا المعنى الصحيح الذي به يقيم المؤمنون دين الله في الأرض وشريعته على عباده؛ باعتباره واجباً ربانياً، كما فعل المسلمون من عصر النبي -صلى الله عليه وسلم- وخلفائه الراشدين، الذين فتحوا البلاد وأقاموا فيها شريعة الإسلام على المؤمنين والكفار، بل هو يرد هذا

(١) ص ٢٠٤.

(٢) ص ٢٠٢.

(٣) ص ٢٠٢.

المعنى صراحة، فعنده "الأمة... لا مكره لها في الدنيا، ولا يحق لحاكم متغلب أو نخبة متسلطة إكراهها على ما يناقض إرادتها الجمعية، حتى ولو كان ما يكرهها عليه حكماً شرعياً منصوصاً... إن الواجب على الأمة أمام الله لا يتحول تعاقداً قانونياً بعين الأمة إلا بعد أن تلتزم به التزاماً ذاتياً حرّاً..."^(١) وكل هذه اعتسافات باطلة في التقريع والاستنتاج، تردها نصوص الوحي وإجماعات الصحابة وأئمة المسلمين، وقد أبطلناها سابقاً^(٢)، فلا نعيد المناقشة هنا، لكننا ننبّه على اعتسافات الكاتب في تناوله لقضية "الإجماع" وهي من القضايا الهامة؛ حتى يكون كل من الموافق والمخالف على بصيرة من أمره، وعلى استعداد للقاء ربه - عز وجل -.

في التناقض الاستدلالي:

فالتناقض تعبير طبيعي عن غياب المنهج العلمي التأصيلي، والتناقض كذلك تعبير طبيعي عن الاضطراب الناشئ عن متابعة الهوى، والتناقض في النهاية من أظهر علامات البطلان للأقوال.

فعلى مستوى التعامل مع علوم الحديث النبوي الشريف، لا يتحرج الكاتب من التشكيك في صحيح البخاري؛ فيقول في أصل كتابه "الأزمة": "وإذا سلمنا بصحة حديث: «مَنْ بدل دينه فاقتلوه»^(٣) الذي استدل إليه جمهور الفقهاء في القول بقتل المرتد - وهو تسليم صعب -^(٤) ويحيل في الهامش قائلاً: "عن التشكيك في صحة هذا الحديث، والطعن في بعض رواته، راجع...^(٥) ثم عندما يناقش رواية "الشروط العمرية" ما يلبس ثوب علوم الحديث؛ فيقرر "أن هذا النص ليس صحيح النسبة إلى عمر بمعايير أهل الحديث"^(٦)، ثم يرتب على ما سبق أنه "يكفي ذلك لإسقاط قيمته التاريخية

(١) ص ٥٣٢ : ص ٥٣٣.

(٢) راجع "معارضة الوحي".

(٣) صحيح أخرجه البخاري ٣٠١٧ والنسائي ٤٠٧٠ من حديث ابن عباس - رضى الله عنهما -.

(٤) ص ٢٤٩.

(٥) ص ٥٦.

والتشريعية"^(١) وقد ناقشنا اختياراته واستدلالاته هذه من قبل^(٢)، لكننا نبين هنا عدم اطراد تعامله مع علوم الحديث؛ فإن أهل علوم الحديث قد شهدوا لصحيح البخاري، لكنه يتجاوزهم فيطعن في شيء رُوي فيه، أم عندما يطعن أهل علوم الحديث في رواية "الشروط العمرية" فإن ذلك يكون منهم كافيًا في إسقاط الاستدلال بها أفلم لا يأخذ بهم في الإثبات، وأخذ بهم في النفي، لتسلم له تبعيته للغربيين والمتغربين، ولو أنصف الكاتب للزم قواعد أهل العلم في الحالين، ولتعلم منها كيف تُصحح الآثار وكيف تُضعف، ولتعلم منهم أن ضعف الإسناد له جواهر تجعل له اعتبارًا في أحكام الشريعة، فيكون ذلك أسلم لدينه ولعلمه جميعًا.

وينقل الكاتب أن "[ابن الزبير] ممن أبي البيعة ليزيد بن معاوية، وفرَّ إلى مكة، ولم يدعُ [إلى] نفسه [في حياة يزيد]... فلما مات يزيد بويح له بالخلافة"^(٣) ثم ينقل في الصفحة التالية مباشرة ويقول: "كانت استباحة مكة وإحراق الكعبة نهاية ثورة ابن الزبير؛ حيث "احترق البيت [الحرام] زمن يزيد بن معاوية؛ حين غزاها [أي مكة] أهل الشام"^(٤) وقتل عبد الله بن الزبير"^(٥).

ولنا أن نتساءل: كيف احترق البيت الحرام في نهاية ثورة ابن الزبير زمن يزيد بن معاوية، مع أن ابن الزبير لم يبايع بالخلافة إلا بعد موت يزيد؟! ومع أن الاضطراب المذكور لا يؤثر على قضية محورية في الكتاب، إلا أن هذا المستوى من الاضطراب المذكور لا يؤثر على قضية محورية في الكتاب، إلا أن هذا المستوى من الاضطراب في صفحتين متتاليتين، يترك دلالة سلبية حول مستوى اعتناء الكاتب بالضبط، واتساقه في الربط والتحليل، وعدم جمعه للمتناقضات لمجرد أنها تخدم أطروحاته الجزئية والكلية، فإن الشخص الواحد له سمت ومسلك، إما أن يدعم الثقة فيه، وإما أن يدعم ضد ذلك.

6 ص ٥٦١

(٢) راجع "معارضة الوحي".

(٣) ص ٤١٢.

(٤) ذكرها مسلم ١٣٣٣ بسنده إلى عطاء بن أبي رباح.

(٥) ص ٤١٣.

ومع أن الكاتب قد سَوَّد الصفحات في مدح "ثورات استرجاع الشورى"^(١) -وهي تستحق المدح بحق- ضد استبداد الملك العضوض، والذي كان في الجملة خيرًا فيه دخن -كما جاء في الحديث-، إلا أنه يتألم من آثار "الثورة المضادة" والتي تسببت في "تحول الشباب العربي اليوم من الاحتجاجات السلمية إلى المفاصلية الجهادية"^(٢) ويتأسَّ قائلاً: "فما أكثر ما سُفك الدم وسال الخبر هذه الأيام في الصراع على شرعية السلطة ومكانة الإسلام في الشأن العام"^(٣)! مع أن شرعية هذا الصراع ضد استبداد الجبرية العلمانية -في مرحلة شر الدعاة على أبواب جهنم- أوضح وأعلى-، فلا تدري هل يدعمها الكاب أم يتألم من وجودها؟ وما الفرق بينها وبين ما سبقها، وليس في صالحها؟ أم أن تمركز الصراع اليوم حول "الشريعة والهوية" وهو ما عبر عنه الكاتب "بمكانة الإسلام في الشأن العام -وهو أيضًا ما يعني الصراع شرعيته العليا- يزعج الكاتب؟ أم أن هناك سببًا آخر لهذا الاضطراب في الموقف تجاه "الثورات المسلحة"؟

لماذا يركز الكاتب في تهديف كتاب "الأزمة"؛ فيقول: "لم تهدف هذه الدراسة إلى أكثر من الإسهام في إغمد سيف الإمامة المسلول، وتحويل الشأن السياسي في البلاد الإسلامية تدافعًا سلميًّا دون إراقة الدماء"^(٤)؟ وهل يتصور أن تسلم الجبرية العلمانية بهذه السهولة؟ وهل ذلك بسبب تفضيل الغرب للثورات السلمية، وموقفهم السلبي من ثورات الشريعة الإسلامية المسلحة؟ فماذا يفعل الكاتب والغرب لا يرضى بحكم الشريعة ولو جاء عن طريق الديمقراطية الغربية نفسها -إلا مضطرًا، ولا اعتبارات أخرى-؟

(١) ص ٤١١ : ٤١٥ .

(٢) ص ٤٦٦ .

(٣) ص ٥٨٣ .

(٤) ص ٥٨٢ .

ولا تنتهي تناقضات الكاتب بسبب اعتسافاته في محاولة ادعاء شرعية "دولة الجغرافيا الديمقراطية" بمعاييرها الغربية؛ فهو يرفض منع الكافر من الولاية العامة على المسلمين خلافاً للإجماع، ويحصر منازعته في حال أن "يسعى لقرض الكفر أو المعصية عليهم بالقوة، وأن لا يطيعوه في أمر يتضمن كفراً أو معصية"^(١) لكن المشكلة عنده في القرض بالقوة، وليست في الكفر أو المعصية، فلو فرض الحاكم الكفر أو المعصية بالأغلبية؛ فإن كاتب "الأزمة" هنا لا يرى مشروعية منازعته وعدم طاعته، كما سبق نقل كلامه في منع الإلزام بالشرعية.

وقل مثل ذلك في كلامه عن أن "إجماع الأمة معصوم" لو رضيت الأغلبية بحكم الكافر - إذ الإجماع سياسي -، فهو يُقدّم على "إجماع الأمة" تبعاً لإجماع علمائها عبر أكثر من ألف عام بمنع الكافر من هذه الولاية العامة.

وهكذا تستمر التناقضات شاهدة على أن الاعتسافات المتكلفة، لا يمكن أن تبني الثقة في الكاتب وكتابه "الأزمة"، فضلاً عن أن تسيغ الشرعية الإسلامية على الأفكار التغريبية.

الأزمة السابعة

تفريغ الصراع من مضمون (الشريعة والهوية)

الصراع في الحياة سببه تدافع في الإرادات والأهداف، وواقعه تدافع بين الأساليب والأدوات، وتتفاوت ثمراته بتفاوت نتائجه على أطرافه وعلى غيرهم بحسب حال.

ولإن كانت الخسائر في نطاق الأساليب والأدوات مما يقبل الاستدراك -مهما كانت فادحة-، فإن الخسائر في الإرادات والأهداف هي الخسائر الكاملة حقًا، ليس لأنها تكون تخليًا عن هدف الصراع بالكلية لصالح الخصم، فهذا ليس ضروريًا فيها إذ قد يكون التخلي عن هدف الصراع جزئيًا لا كليًا، لكنها خسارة كاملة لأنها رفع لراية الاستسلام، وإعلان نكوص عن المعركة الحقيقية بتفريغ الصراع عن مضمونه، إنه من "التولي يوم الزحف"^(١) وإن لبس لبوس العقل والحكمة^(٢).

(١) الخلط بين الألفاظ والحقائق:

فالكاتب يدعي أنه "قد تفاقم... التفرق الديني السياسي في العالم الإسلامي في العقود الأخيرة؛ حتى إن "دار الإسلام" تحولت إلى "دار حرب" بينما المفترض أنها تكون "دار سلام"، وهذا ما لاحظته عالم الجغرافيا السياسية المصري جمال حمدان؛ فكتب بمرارة: "... في العقود الأخيرة أصبح العالم الإسلامي ساحة لحروب عديدة لا تنقطع، إما داخله بين دول إسلامية، وإما حرب أهلية داخل الدولة الإسلامية الواحدة، وإما كحروب أقليات تتعرض لها الأقليات الإسلامية على تخوم العالم الإسلامي أو خارجه..".^(٣) والخلط هنا من جهات كثيرة:

فأولاً: ما هي كل "دار الإسلام" و"دار الحرب" "بمقتضى التقسيم التقليدي للمعمورة"^(٤)، كما يقول؟ إن من أخص أوصاف "دار الإسلام" عند جماهير الفقهاء أن تعلوها أحكام شريعة الإسلام، وبعدل الشريعة أن يحل السلام لمن يكونون تحت حكمها؛ فأين هذا اليوم مما يتكلم عنه؟ ثم إنه يُفرض

(١) من السبع الموبقات كما جاء في حديث أبي هريرة -رضي الله عنه- أخرجه البخاري ٢٧٦٦ ومسلم ٨٩ وغيرهم.

(٢) راجع "الاستضعاف وتغيير الأهداف" ضمن "ملف التغيير" للمؤلف.

(٣) ص ٣١.

على المسلمين أن يجاربوا مَنْ هاجم "دار الإسلام" فالحرب في أفغانستان -مثلاً- والتي قادتها أمريكا ضد إمارة طالبان الإسلامية مستمرة منذ الاحتلال الأمريكي لها وإلى الآن؛ فمَنْ المسئول عن هذه الحرب؟ وهل يتصور أن أعداء "دار الإسلام" سيتركونها دائماً دون حرب؟ فهل ترك الكفار الأوائل دولة النبوة الأولى؟

إن وجود تجمعات مسلمة تظهر شعائرها أمر هام في "دار الإسلام" لكنه ليس علامة فارقة بينها وبين "دار الكفر"، فكثير من التجمعات المسلمة تعيش اليوم في بلاد الكفار وتظهر شعائرها في حرية منضبطة بقوانين "دار الكفر" هذه، ولم تتحول بذلك تجمعاتهم إلى "دار إسلام" مهما كبرت في عددها أو اتسعت حرياتها.

وثانياً: مَنْ المسئول عن جُلِّ تلك الحروب التي يتكلمون عنها؟ أليس هو مَنْ احتل فلسطين وغيرها، ودعم ذلك الاحتلال، ولا زال إلى يومنا هذا؟ أليس هو مَنْ ضم تركستان الشرقية ويعمل بجهده على تغيير بنيتها الإنسانية والإسلامية؟ أليس هو مَنْ دمر "أراكان" وحوّل أهلها المسلمين إلى أقلية تتعرض للتقتيل والتهجير؟ إن هذه الحروب التي تلف العالم الإسلامي إنما تستغل حال الاستضعاف التي بها الأمة اليوم، وإن ذم تلك الحروب لا يتوجه إلى أمتنا بحال بل هو ذم لمن يظلمها، وإن كان ثمة ذم لأمتنا فلضعف قيامها بواجب الجهاد ضد هؤلاء المعتدين، فإنه كان ليمنعهم عن التهادي في ظلهم إلا قوة تردعهم.

وثالثاً: إذا كانت حكومات العالم الإسلامي على اختلاف أشكالها تمثل -في أكثرها- استبداداً علمانياً وكيلاً عن المحتل الأجنبي الكافر؛ فهل من العقل والعدل أن تعتبر تصرفاتها ومظالمها وحروبها امتداداً لأمتنا؟ أم أنها امتداد لأعدائنا ضد أمتنا؟ لكنه خلط بشع بين أمة مستضعفة وعلمانية متسلطة، لا يخدم حسن فهم للواقع، ولا يعين على حل صحيح لمشكلاته.

ورابعاً: أين في كل تلك الحروب ذلك "التفرق الديني-السياسي" الذي يتكلم عنه؟ إن الحروب الوحيدة -تقريباً- في منطقتنا التي يمكن إدخالها تحت المصطلح هي الحروب (الشيعة-السنية) والتي تنطلق من إيران وتمتد في العراق ولبنان وسوريا من جهة، كما تمتد في الخليج واليمن من جهة أخرى،

ثم إنها - في كثير منها - لم تخلُ من تداخلات مع العدو الكافر الأجنبي، من جهة الطرف الشيعي ومن جهة الوكيل العلماني على السواء، والأمة المسلمة هي الضحية الكبرى فيها، وليست الطرف المؤثر في إشعال هذه الحروب؛ وهل الحروب من تيمور الشرقية في أندونيسيا ومرورًا بجزر منداناو في جنوب الفلبين وكشمير مع الهند والشيستان مع روسيا، ووصولاً إلى مذابح البوسنة وأخواتها في أوروبا، ومذابح ليبيريا وأخواتها في أفريقيا؛ هل كل هذه الحروب من "التفرق الديني-السياسي" - مع أن المسلمين هم الطرف المعتدى عليه فيها؟ إن جُلَّ هذه الحروب من تفاقهم العدوان ضد المسلمين؛ حتى ما يمكن أن يدخل منها تحت ذلك التفرق في واقعنا المعاصر - وهو الأقل على كل حال -؛ فإلباسها هذا الثوب تضليل من حقيقة الصراع بين الكفر والإسلام وبين الشريعة والعلمانية، وإدخال للواقع تحت تشويش لا يعبر عنه في الحقيقة.

وخامسًا: هل المذموم هو الحرب؟ أم أهدافها ووسائلها؟ فإن الله قد مدح الجهاد في سبيله، وجعله النبي - صلى الله عليه وسلم - «ذروة سنام الإسلام»^(١)، وإن أي جهاد يقع في أرض المسلمين لا يجعلها "دار حرب" كما يوهم ذلك الخلط بين المصطلحات والمعاني الذي مارسه الكاتب.

وسادسًا: إذا التمسنا عذرًا لجمال حمدان، والذي لم يكن متكلمًا بلسان الشريعة ولا متعاملاً باصطلاح الفقهاء؛ فما الذي يمكن أن نعذر به كاتبًا بتكلم في "السياسية الشرعية" وينقل عن الفقهاء، ثم يزعم أن ما يقوله "بمقتضى التقسيم الفقهي التقليدي للمعمورة"^(٢)؟

أخيرًا: إننا نؤكد أن تغييب قضية "الشريعة والهوية" من الصراع الدائر اليوم في بلادنا من جهة، وبيننا وبين العدو الكافر الأجنبي من جهة أخرى، إن ذلك التغييب هو ما تم إخفاؤه بكل ذلك الخلط البائس، وإلا فلو أظهر لكان للكلام وجهة أخرى غير وجهة "التفرق الديني-السياسي" الذي حاول أن يجعله علة لكل تلك الحروب التي ذمها.

(١) صحيح: أخرجه أحمد ٢٢٤٧٥ واللفظ له والترمذي ٢٦١٦ وعبد بن حميد ١١٢ والبخاري ٢٦٥١ من حيث معاذ

بن جبل - رضى الله عنه - ٣

(٢) ص ٣١.

لذلك فهو "يريد للثقافة السياسية الإسلامية اليوم"^(١) أن تأخذ "من المسار السياسي الغربي في العصور الحديثة ... التحرر من "مبادئ الحكم الفاسدة"...^(٢) لأن حكام بلادنا ليسوا عنده إلا "مستبدين جمعوا بين سوء الاستبداد السلطاني العتيق وسوء الدولة الشمولية المعاصرة"^(٣) أما الوكالة عند الغرب في فرض العلمانية وإقصاء الشريعة ومحاربة الهوية الإسلامية؛ فليست هي حور الصراع، عند كاتب "الأزمة".

يبلغ التخليط مداه، وإسقاط قضية الشريعة أقصاه؛ حين نجده يجعل العسكرية الجبرية العلمانية المعادية للشريعة امتداداً لدول الشريعة ذات الاستبداد العضوض سابقاً "ففي دولة الممالك في مصر تضخمت السلطة العسكرية حتى "كان الجيش في الواقع هو الدولة" وتلك معضلة لا تزال الدولة المصرية المعاصرة تعاني منها، كما أوضح يزيد الصايغ في دراسته عن جمهورية الضباط في مصر التي تتربع فوق الدولة"^(٤) في مقارنة تتجاوز أهم الفوارق بين الدولة الإسلامية والدولة العلمانية، كما تتجاوز كثيراً من حقائق التاريخ التي تملأ الفترة بينهما.

وبنفس منطق الخلط السابق يجعل كاتب "الأزمة" حكام الاستبداد العلماني الوكلاء عن العدو الكافر في حرب الشريعة والهوية امتداداً لآخر خلافة إسلامية شرعية؛ فيدعي أنه "على خطى السلطان عبد الحميد لا يزال عدد من قادة الدول ذات الغالبية المسلمة اليوم يرفضون الاصطلاح السياسي بحجة منع الفوضى، فيعرضون دولهم بذلك للخراب والدمار"^(٥) في قفز ظالم فوق قضية الشريعة وهوية الإسلام، وتسوية جائزة بين أولياء الأمة وأعدائها، وفي تجاهل للفوارق بين الحقائق وإن تشابهت كلمات ما.

حتى إن الكاتب يدعي أنه "لم تكن نقطة الضعف الأساسية لدى العثمانيين مشكلة مؤسسية، بل كانت عجزهم عن التكيف مع عصر الشعوب"^(٦) وليس التكيف مع عصر التفوق الصناعي

(١) ص ١٠٠.

(٢) ص ٤٤٤.

(٣) ص ٤٤٥.

والعسكري والاقتصادي الغربي! في مجازفات يكتمل بها طمر الحقائق وإخفاء قضية الشريعة والهوية؛ التي هي القضية الحقيقية للأمة، والتي أزاخوا آخر معاقلها بإزاحة الخلافة العثمانية وتنصيب علمانية عسكرية مستبدة شديدة العداوة للإسلام وأهله من هلال كمال أتاتورك.

تغيب الشريعة:

وإذا كانت الثورة هي الطريق الذي يرى الكاتب أن على الشعوب المسلمة أن تسلكه، فهذا هو يُبين لها معايير نجاح الثورات؛ و "هي: تحقيق حرية الفرد، وبناء نظام سياسي مرن ومفتوح"^(١)، ولنا ولأمتنا كل الحق أن نتساءل: وأين شريعتنا وهويتنا؟ وهل يمكن أن نكون قد حققنا هدف ثورتنا دون تحقيق ذلك، أو دون السعي الجاد في الاقتراب من ذلك؟ أم أن كاتب "الأزمة" لا يجعل قضية الشريعة والهوية هدفاً أعلى تسعى له الأمة ضد الاستبداد العلماني المتسلط عليها بمعونة العدو الكافر؟

إن تغيب الشريعة يستمر؛ فالكاتب يرى أن الأزمة دستورية، ويرى أنه قدم "مبادئ دستورية ومعايير منضبطة للحكم على إسلامية الدولة في الزمن الحاضر"^(٢) لكننا نجد كاتب "الأزمة" يؤخر الشريعة بشكل واضح، ففي "قيم البناء" لم تأتِ الشريعة إلا في "طاعة السلطة الشرعية" حيث قيد تلك الطاعة بقوله: "في غير معصية الله"^(٣) فقط لا غير! أما في "قيم الأداء" فقد جعل أولها "الرد إلى الله والرسول"^(٤) وعلل الكاتب هذا التأخير من البناء إلى الأداء بدعوى "أنه ورد في القرآن الكريم في سياق الحديث من العلاقة بين سلطة قائمة ورعيتهما"^(٥) بعد أن تجاهل في شرح القيمة البنائية الأولى "تكريم الإنسان واستخلافه"^(٦) إدخال معنى إقامة الأحكام الشرعية في معنى "الاستخلاف"^(٧) مع أن

(١) ص ٤٥٤.

(٢) ص ٥٢٣.

(٣) ص ٥٢٤.

(٤) ص ٥٢٥.

(٥) ص ١٩٦.

(٦) ص ١٨٤.

الله يقول: ﴿يَا دَاوُودُ إِنَّا جَعَلْنَاكَ خَلِيفَةً فِي الْأَرْضِ فَاحْكُم بَيْنَ النَّاسِ بِالْحَقِّ وَلَا تَتَّبِعِ الْهَوَىٰ فَيُضِلَّكَ عَن سَبِيلِ اللَّهِ﴾^(١)!

لكن الحقيقة أن الكاتب يربط الشرعية - في كل كتابه - بالشورى لا بالشرعية، على عكس دلالة الوحي في ربطها بالشرعية أولاً حتى لو تم التنازل عن الشورى اضطراراً - كما سبق -، وعلى عكس الميزان الشرعي الصحيح الذي اعتمده العلماء والفقهاء عبر تاريخ الأمة.

بل يبلغ الدجل مداه حين يفسر ثورات الربيع بأن "الشعوب رفضت الخضوع للمعادلات الفقهية التاريخية العتيقة"^(٢) فهل تُوجد معادلة فقهية تعني الشرعية للحكم العلماني المعادي للشرعية؟ وهل كان الناس تحت حكم المعادلات الفقهية العتيقة وفي ظل واقعها، أم أنهم كانوا تحت قهر استبداد علماني محمي بقوة القوة الخارجي الكافر؟ أم أن المسألة تتلخص في إعلاء مبدأ الشورى في الحكم فوق مبدأ سيادة الشرعية الذي يتم تغييبه وتأخير به باستمرار؟ أين رسالة الأمة التي فتحت القلوب والبلدان من زمن النبوة فالخلافة الراشدة، ثم استمر في ظل ممالك الإسلام بدرجات متفاوتة حتى أسقطت الخلافة العثمانية الإسلامية؟

هل يقبل العلمانية:

إن كاتب "الأزمة" يدرك تماماً أن تفرغ الصراع من مضمونه الحقيقي الأكبر "الشرعية والهوية" هو فتح لباب قبول العلمانية، ولو بصورة ما؛ فكيف يتعامل مع هذا الموضوع؟

لقد رفض إدخال حقيقة العلمانية من خلال "الاتجاه المقاصدي الذي تبناه حسن حنفي"^(٣) وأشباهه، ممن يدعون إلى "التركيز على المقاصد الكلية للشرعية، وإطلاق الاجتهادات في التشريعات الإسلامية العملية"^٤ وهذا وعي منه بهذه الخدعة العلمانية، ولكن من الذي رفض فتح بلاد الكفار بالجهاد؟ ومن الذي رفض أحكام الجزية والرق؟ ومن الذي أجاز للكافر أن يكون "خليفة

(١) [ص - ٢٦].

(٢) ص ٤٤٨.

(٣) ص ٤٨٩.

للمسلمين"؟ ومن الذي سوى بين الرجل والمرأة في الولايات العامة؟ ألم يكن ذلك كله تحت دعاوي العدل والحرية والتي تمثل مقاصد كلية في الشريعة؟ أليست هذه صورة من تلك العلمانية الخادعة؛ التي يرفضها وهو يمارسها بدرجة ما؟

ويتلطف الكاتب كثيراً مع يساري معروف؛ فيرى أنه "لم يكن ... من ذوي النزعة العلمانية الفجة، ولا الموقف الأيديولوجي الصراع المعادي للإسلام"^(١) ويثني عليه بأن "ليس ممن تنقصهم العدة المنهجية، ولا الكفاءة العقلية"^(٢)، أما "نقطة الضعف الكبرى في تراثه وجهده الفكري العظيم هو تفريطه في الاستمداد من ... القرآن الكريم والسنة الصحيحة"^(٣)، وحسبك بهذه السطحية والاختزال الخاطيء في تقويم جهد يساوي محرف لمعاني الشريعة، لتبقى المسافات بيننا وبينهم قريبة^(٤).

إن الكاتب يقرر أهمية "الفارق الجوهرى بين قيم الإسلام السياسية وتاريخ المسلمين السياسي"^(٥) وهذا تعميم مُحَلٌّ، فإن تاريخ النبوة والخلافة الراشدة يمثل التطبيق النموذجي لقيم الإسلام، بشهادة الوحي وتزكيته وأمره، ويرفض انتقاد "الدولة الحديثة بنبرة المسلم السلفي الذي يجعل حكم الشعب نقيضاً لحكم الله"^(٦) أليست الدولة الحديثة دولة علمانية تجعل السيادة العليا للشعب بمعنى حق التشريع والتحليل والتحرير - وهذا عند علماء القانون، ويدرسونه في كليات الحقوق، وليس عند المسلم السلفي، كما يدعي -؟ أليس الإسلام يجعل السيادة العليا لله بمعنى حق التشريع والتحليل والتحرير، بلا خلاف بين المسلمين - وراجع مبحث "الحاكم" في كتب أصول الفقه -؟ فإن لم يكن هذا تناقضاً فما هو التناقض؟ أما جعل حكم الشعب بمعنى أن الله قد جعل السلطان له؛ فله

(١) ص ٤٩٢.

(٢) ص ٤٩٢.

(٣) راجع "الرد على الشبهات المعاصرين حول مبحث الدلالات من علم أصول الفقه" د. هشام مشالي.

(٤) ص ٤٩٩.

(٥) ص ٥٠٠.

الحق في التولية والمحاسبة والعزل، فهذا حق لا يخالف فيه أحد من علماء السنة ولا عوامهم، فلماذا الخلط في المصطلحات بما يعطي مدخلاً للعلمانية الديمقراطية؛ كبديل للعلمانية الدكتاتورية؟

لماذا يرى الكاتب أنه "تكاد تضيع اليوم فكرة الإصلاح والنهضة ... وتغتهاها فكرة الهوية والخوف عليها"^(١)؟ وهل يمكن أن ننهض إلا بناء على هويتنا؟ وهل النهضة النسبية في تركيا العلمانية -مثلاً- أهم من هويتنا الإسلامية التي تميزنا في الدنيا وتنجيننا في الآخرة؟ لما يريد الكاتب أن يجعل لفظ الديمقراطية بديلاً للفظ الشورى؟ ألا يعلم أن الأصول الفلسفية للديمقراطية تختلف عن الأصول الشرعية للشورى -وإن اشتركا في مساحة بينهما-؟ أما دعواه جعل "بعض السلفيين استعمال لفظ الديمقراطية -مرادفاً أو بديلاً للفظ الشورى- كفراً بواحاً" فدعوى تفتقر إلى السند؛ فأين هذه الإطلاقات المتهافئة في كلام أهل العلم وكتب الباحثين الشرعيين؟ إنما حكموا على الديمقراطية بحسب معناها عند أهل الاصطلاح من الغربيين، وتابعيهم من المتغربين، ولم يجعلوا الأمر مرتبطاً بمجرد اللفظ لو تم استخدامه بمعنى آخر عند بعض المسلمين، ثم إن تمرير لفظ فيه إشكال لا يخلو من تساؤل عن سر الإصرار عليه، دون بيان لما يُقبل وما لا يُقبل من معانيه؛ حتى لا يكون الأمر تلاعباً بالألفاظ وإدخالاً لما لا يُرتضى شرعاً من المعاني.

إن كاتب "الأزمة" يزكي الديمقراطية الغربية قائلاً: "الديمقراطية هي أفضل صيغة إجرائية لتطبيق قيم الإسلام ذات الصلة ببناء السلطة وتداولها، فالديمقراطية -هذه المعاني- تطبيق للشق الدستوري من الشريعة في الزمن المعاصر"^(٢)، وهي محاولة لحل الإشكالية المطروحة بين الديمقراطية الغربية والشريعة الإسلامية، لكنها لم تحسن التعبير عن واحد منهما؛ للأسف، فليست الديمقراطية محصورة فيما ذكر، وليس الشق الدستوري من الشريعة محصور فيما ذكر، إنما يلتقيان فيما ذكرنا من حق الأمة في التولية والمحاسبة والعزل بأي صورة إجرائية ممكنة في ظل ظروف العصر، ويفترقان في قضية السيادة التشريعية؛ فهي في الديمقراطية للناس وفي الشريعة لرب الناس، ونحن بالتأكيد لا نعترض

(١) ص ٥١٥.

(٢) ص ٥٢١.

على تجريد الديمقراطية من ذلك الشق التشريعي، لكننا نعترض بيقين على تجريد الشريعة من سيادتها العليا وانفرادها بحق التحليل والتحريم، فهذه هي العلمانية التي نجاهدها في سبيل الله لنستعيد شريعتنا وهويتنا.

إن الحرص على إغفال قضية "الشريعة والهوية" وتأخيرها؛ لصالح قضية "الشورى في الحكم" قد دفع كاتب "الأزمة" إلى نزع الشرعية عن كل مراحل الدولة الإسلامية بعد الخلافة الراشدة - في مجازفة ضد الوحي والواقع - مع أنها كانت تحت سيادة الشريعة - وإن حصلت خروقات جزئية متفاوتة -، بل وإلى التسوية بينها وبين الدول العلمانية المعاصرة في بلاد المسلمين؛ فيدعي أنه قد "تكون الدولة إسلامية في هويتها، دون أن تكون إسلامية في نظام حكمها، بل إن هذا هو الذي ساد في جُلِّ مراحل التاريخ الإسلامي، وهو أكثر وضوحًا في الدول "الإسلامية" المعاصرة"^(١) فليس الحكم بالشريعة هو الذي يعطي الشرعية للحاكم - في دعواه -، ولكنه اختيار الناس - بكفارهم وفساقهم، عنده -.

وتستمر المغالطة الخادعة، في التسوية بين من كانوا يحكمون الأمة تحت سيادة الشريعة، ولكن مع استبداد بالأمر، وبين من تسلطوا على الأمة ليحكموها بعلمانية محادة للشريعة؛ فيدعي أن "الدول الدكتاتورية ذات المرجعية الإسلامية ... صنف ... كان سائدًا في جُلِّ مراحل التاريخ الإسلامي، ولا يزال سائدًا في عدد من الدول اليوم"^(٢)، ولنا الحق أن نتساءل؛ أين هو؟ وأين هذا العدد من الدول اليوم؟

ثم يستدل الكاتب ببعض "الهلاوس" التي لا تليق بباحث مثله - مع الأسف -؛ فيقول: "لكن تعبير "الدكتاتورية ذات المرجعية الإسلامية" تعبير متناقض، تمامًا مثل تعبير "المستبد عادل" فالمستبد ظالم بالضرورة؛ لأن الاستبداد ظلم، ولا يصلح أن نصف شخصًا بأنه "مستبد عادل" إلا بقدر ما يصلح أن نصفه بأنه "ظالم عادل"!"^(٣) والصواب الذي لا يختلف عليه العقلاء أن الظلم والعدل من

(١) ص ٥٢٧.

(٢) ص ٥٣١.

المعاني التي تقبل التجزؤ، فقد يظلم إنسان في أشياء ومواطن ويعدل في أشياء ومواطن، بلا لا يكاد إنسان يخلو عن ذلك؛ فكل إنسان بعد الأنبياء "ظالم عادل" في الحقيقة، وإن كان لا يُسمَّى إلا بالوصف الذي يغلب عليه؛ فهذه واحدة.

ثم إن "الدكتاتورية أو الاستبداد" قد تكون في ظروف معينة أفضل المتاح - كما ذكر ذلك الكاتب نفسه - وحينها لا تكون ظلمًا؛ فالظلم ليس ملازمًا للحكام المتغلبين، لا عقلاً، ولا شرعاً، ولا تاريخاً؛ وهذه ثانية.

أما الثالثة الأسافى فهي دعواه أنه "لو كان النظام السياسي ذا مرجعية إسلامية لما كان دكتاتورياً؛ فالحاكم المستبد لا مرجعية له إلا هواه"^(١)، فعل كان معاوية - رضي الله عنه - لا مرجعية له إلا هواه؟ وهل يمكن أن يُقال إنه ليس ذا مرجعية إسلامية؟ وهل بايعه الحسن وكل من كان حياً من الصحابة - رضي الله عنهم - على الحكم بهواه لا بشريعة الإسلام؟ وهل كان أئمة العدل والجهاد في أمتنا من أهل الهوى لا من أهل الشريعة؟ كيف يجرؤ مسلم أن يظلم أمته وتاريخه - بل ونفسه - هذا الظلم؟ هل قرأ الكاتب سيرة آل زنكي وسيرة صلاح الدين وأخيه، في ثلة من خيار حكام ومجاهدي هذه الأمة؟ هل قرأ تاريخ دولة المرابطين وحكامها الزهاد المجاهدين؟ هل وهل وهل؟ أم إنه الهوى الذي يعمي ويصم؟

لقد كررنا غير مرة، أن الفارق بين الإسلام والعلمانية؛ هو المرجعية السيادية للشريعة الإلهية في الإسلام، ونزع تلك السيادة في العلمانية وإعطاؤها للبشر، وهذا هو محور الصراع بين الأمة المسلمة ممثلة في حركات الإحياء والتغيير الإسلامي من جهة، وبين أنظمة الحكم العلماني المستبدة والوكيلة عن الاحتلال الأجنبي الكافر في عداوة الشريعة الإسلامية وهوية الأمة، وهذا المضمون هو الذي يفرغ كاتب "الأزمة" الصراع منه، كما يتبين في كل ما ننقله عنه في هذه "الأزمة الحقيقية"، والكاتب يدرك هذا "فقضية الرد إلى الله والرسول بمعناها المرجعي هي أهم فارق بين النظام الإسلامي والنظام

العلماني اليوم، وهي تربط الفرس في الصراع اليوم بين القوى السياسية الإسلامية ... والقوى السياسية العلمانية...^(١).

ولأجل هدف التفرغ هذا؛ يدعي كاتب "الأزمة" أن "من العُقد النظرية التي تشطر الثقافة الإسلامية شطرين، وتقسّم المجتمعات الإسلامية إلى معسكرين ... ثنائية القانون الشرعي والقانون الوضعي التي يتصارع عليها الإسلاميون والعلمانيون في المجتمعات الإسلامية منذ أكثر من مائة عام"^(٢) فهل معركة الشريعة والهوية معركة وهمية تقسم الثقافة والمجتمع بلا راعٍ حقيقي لذلك؟!

إن الكاتب يمارس التضليل مع قرائه؛ حين يجعل المسألة مرتبطة بكمية القوانين الجزئية الموافقة للشريعة والمخالفة لها، مع أن أصل الصراع حول حق التشريع والتحليل والتحرير، إنه يتجاهل أن الله قد حكم بكفر من يعتمد مرجعية غير الوحي في التحليل والتحرير، إنه يتجاهل أن الله -تعالى- لمن أراد أن يتابع الكفار في تحليل الميتة بعد أن حرمها الله: ﴿وَإِنْ أَطَعْتُمُوهُمْ إِنَّكُمْ لَمُشْرِكُونَ﴾^(٣)؛ لأن القضية فيمن يُعطي حق التحليل والتحرير بالأصالة، قبل أن تكون حكماً جزئياً، وهذا حكم الله فيمن يطيع الكفار في تغيير حكم شرعي واحد؛ فكيف يكون الحكم في قانون قام أصله وكله على أن التشريع والتحليل والتحرير لغير الله، إلا فيما يسمح البشر أن يرجع فيه إلى حكم الله - مما استثنوه-؟ لكن كاتب "الأزمة" ينعي على المسلمين اعتبار "أنها" قوانين كفرية" ووضعها في تناقض عقدي مع الشريعة الإسلامية؛ تأثراً بالنظرة السلفية التي أدمت صياغة القضايا العملية صياغة اعتقادية^(٤)، فمن الأقرب إلى نصوص الوحي؛ هل هم أصحاب النظرة السلفية -بدعواه-، أم كاتب "الأزمة"؟

(١) ص ٢٠٢.

(٢) ص ٥٤١ : ٥٤٢.

(٣) [الأنعام - ١٢١].

(٤) ص ٥٤٢.

ويارس كاتب "الأزمة" التضليل مع قرائه؛ حين يدعي أن جُلَّ "ما نسميه اليوم" قوانين وضعية" لا يناقض نصًا شرعيًا، وهو يحقق مصالح العباد، ويتطابق روح الإسلام ومقاصد الشريعة في حفظ العقائد والأنفس والأموال والأعراض"² وكأنا نتكلم هنا عن "قوانين المرور"! وكأن الكاتب لا يرى تجريف العقائد في بلادنا! أما الأعراض فحسبك بالإعلام والثقافة مع عدد من القوانين الجنائية لنرى مستوى حفظ الأعراض في بلادنا! أما الأموال فكأن الكاتب لا يرى منظومة الربا المسيطرة على حركة الأموال في بلادنا! أما الأنفس فليُنظر الكاتب إلى استباحة أنفس كل من يعارض الاستبداد العلماني بالقتل والأسر والتعذيب والتشريد؛ ليرى قوانين حفظ الأنفس! فهل يا ترى معركتنا مع العلمانية حول "الشريعة والهوية" معركة وهمية؛ كما يدعي الكاتب؟

وينسى الكاتب أن ما يتوافق مع الشريعة - وهو موجود وغير قليل بلا شك - إنما توافق معها عُرْضًا دون اعتبار ولا مراعاة لها؛ فهذه واحدة، أو أنه توافق معها عن قصد - كالأحوال الشخصية في أكثرها - إنما أُقِرَّ بحكم العلمانية وفي حدود ما تسمح به، لا بحكم الذي يرفضون أصل الالتزام به؛ وهذه الثانية.

ثم يتمسح بشبهتين لا تصمدان لدعواه؛ فإقرار النبي - صلى الله عليه وسلم - للتعاقل الذي كان معروفًا قبل الإسلام تشريع بالإقرار، كما هو مقرر في أصول الفقه، والثناء على عدل ملك الحبشة، إنما هو ثناء حقيقي ونسبي، فلا يختلف أحد من المسلمين على أن كمال العدل في شريعة الإسلام، ولا يختلفون أيضًا أن غير المسلم قد يكون أقرب إلى العدل أو أقرب إلى الظلم ولا سواء بينهما، لكن عدله ذلك لم يجعل حكمه حكمًا إسلاميًا شرعيًا، بل جعله حكم كافر يغلب عليه العدل بين الناس، لا أكثر، ولا أقل.

وقد نقلنا من قبل - غير مرة - خلطه المخادع بين الدولة الإسلامية والدولة العلمانية في إسقاط متعمد لفارق الشريعة الذي جعله الوحي فرقًا بينهما؛ فلذلك اعتبره العلماء خلفًا عن سلف، هو الفارق حقًا بين أدنى ما يحكم له بالشرعية الإسلامية وبين ما لا سبيل إلى إسباغ هذه الشرعية عليه - ولا بحدّها الأدنى -، ونكرر النقل عنه هنا؛ حيث يدعي زورًا وبهتانًا أن "من مظاهر السقف الفقهي

الوطني الذي لا يزال يتحكم في ثقافتنا السياسية، والتناقض 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"^(١)، فهل مشكلتنا -عند الكاتب- أن يتولى كافر رئاسة الدولة الإسلامية! وكأنه لا يكفي أمتنا المنكوبة ما هي فيه من البلاء؛ فتحتاج إلى هذا أيضاً! فيتباكي قائلاً: "فلا يزال عدد من دساتير الدول الإسلامية -وخصوصاً الدولة العربية- يشترط أن يكون رأس الدولة مسلماً"^(٢)، هلاً أبلغه أحد القراء بأن هذه الدول علمانية ترفض سيادة الشريعة، ولا علاقة لها بالفقه الإسلامي الذي يصر على خرق محكماته التي أجمعت عليها الأمة في عمرها كله؛ حتى ابتليت أمتنا به وبأشباهه ممن لم يحسنوا إدارة المعركة العلمانية، فجعلوا معركتهم مع شريعة الإسلام، لكنه الخلط المضلل، والتسوية الكاذبة في محل التفريق الشرعي، والتغيب المتعمد لمحور الصراع الأكبر "الشريعة والهوية"؛ فهل يقبل الكاتب العلمانية الديمقراطية ويريد من قرائه أن يقبلوها؟

سرّ هذا التبليغ:

إن الكاتب يمارس في كتابه سلوكاً واعياً؛ حين يفرغ الصراع عن عمد من مضمون "الشريعة والهوية" مع إقراره بأن قضية "الرد إلى الله والرسول بمعناها المرجعي هي أهم فارق بين النظام الإسلامي والنظام العلماني اليوم، وهي مربط الفرس في الصراع اليوم بين القوى السياسية الإسلامية الساعية إلى ربط الفضاء العام بمرجعية الإسلام، والقوى السياسية العلمانية الداعية إلى اعتماد مرجعية بشرية منبثة من هدي السماء"^(٣) فلماذا يفعل ذلك؟

يفعل الكاتب ذلك؛ لأنه لا يريد أن تكون المعركة تحت راية إسلامية واضحة، وبأهداف إسلامية خالصة، فهو لا يريد معركة "الشريعة والهوية"؛ بل يريد معركة الديمقراطية ضد الاستبداد، وحسب.

لهذا يحاول الكاتب أن يجمع تحت رايته الأقلية الكافرة مع الأكثرية المسلمة، "فمشكلة الأقليات لا تنفك عن مشكلة الأكثريات، والمستبد الذي يضطهد الأقلية هو نفسه يضطهد الأكثرية؛ فالمعركة واحدة، والمصير واحد"^(١) في أمنية يحلم بها الكاتب ولا يجد لها كبير سند في الواقع، لكنه لأجلها يتخلى عن "الشريعة والهوية".

إن الكاتب يتألم لأن "من مفارقات بعض العلمانيين العرب أنهم يكرهون الإسلام أكثر مما يحبون الحرية، ويدافعون عن حقوق الأقليات ويهدرون حقوق الأكثريات، أما شعار العلمانية والليبرالية الذي يرفعه هؤلاء فيكون -أحياناً- مجرد غطاء شفاف، تستر به الأقليات المدللة؛ لتمتطي ظهر الأكثريات المغلفة^١ وإذا تجاوزنا الوهم والدجل في "بعض، وأحياناً" السابق ذكرهما؛ فإن الحقيقة التي تصدم الكاتب؛ هي أن العلمانيين والكفار في جمهورهم الأعظم لن يتنازلوا عن معركتهم ضد "الشريعة والهوية" مهما تنازل الكاتب ومن يوافقهما؛ فهل يعتبرون بذلك، أم يستمرون في تفرغ الصراع من أهم مضامينه الحقيقية؟

الأزمة الثامنة (والأخيرة)

ما هدف الكتاب؟

إن قيمة أي بحث علمي تكمن أولاً في أهمية السؤال الذي يتصدى لإجابته، ومدى إلحاح الإشكالية التي يعنى بحلها، وتُتوج ثانياً بدرجة الإسهام الحقيقي في حل تلك الإشكالية، سواء أكان هذا الإسهام في مجال منهج المعالجة للقضية محل البحث، أو كان في مجال النواتج النهائية عن تلك المعالجة.

ولهذا كان الخلل في واحد مما سبق له أثر شديد السلبية على قيمة البحث العلمي؛ فالانحراف عن السؤال الأكثر أهمية - إن لم يكن له ما يسوغه - قد يشوش على الأسئلة الأكثر أهمية ويساهم في تأخيرها عن رتبها في حس الناس بما يؤدي إلى إفساد سلم الأولويات.

أما الانحراف في منهج المعالجة؛ فهو - للأسف - ما يولد المزيد من الإشكاليات لا الحلول، كما يضيق العقول حتى في تعاملها مع المعطيات الصحيحة التي قد تتوفر لديها، فيباعد من المسافة بين الإشكالية وبين حلها الصحيح المطلوب.

ثم يأتي الانحراف في النتائج، والذي قد تتعدد أسبابه - خلافاً لما ينشأ عن عدم صوابية السؤال أو المنهج -، ليضيف مزيداً من ركام النواتج الخاطئة، والتي تُنقل كاهل الباحث عن الحقيقة في زحمة الأقاويل المتضاربة، وهذا أقل أثر سلبي لها على البحث.

لكن المحاولات الخاطئة تبقى محاولات في الطريق، ويمكن أن ينتفع بها كرصيد من الخبرات التراكمية، والتي تزيد من الثقة في الحلو الصحيحة.

(١) أصل الأزمة لدى الكاتب:

إن الإشكالية في نظر الكاتب، كما مُعَرِّفاً ومثنيّاً على "الكواكبي ... أن الاستبداد السياسي هو سبب الفتن السياسية التي سادت في تاريخ الإسلام منذ نهاية عهد الراشدين"^(١)، وهو يوافق أحد

العلمانيين على أن "للشريعة شرطها الأوحد الذي يتمثل في جماهيرية الإمام (الشورى، فالعقد، فالبيعة)"^(١) وليس تحكيم الشريعة الإسلامية.

ثم يدعي الكاتب وجودين "مسارين في التراث السياسي الإسلامي: مسار قديم ترجع جذوره إلى صفقة عام الجماعة؛ وهو يضحي بالشريعة لمصلحة الوحدة بمنطق الضرورة العملية، دون يسوغ ذلك تسويغاً أخلاقياً كاملاً، أو يتنازل عن قيم الإسلام السياسية تنازلاً كاملاً، أو يضيفي القدسية على الحاكم، وهذا هو المسار الذي سلكه معظم الفقهاء والمحدثين"^(٢)، والحقيقة أن الوحدة لم تقدم لذاتها؛ بل لأنها كانت تحفظ ولاية تقيم الشريعة، وإن حصل منها ذنب بالتغلب على الحكم، فروعى أعلى المصالح عندما لم يمكن تحصيلها كلها، بل كان الإصرار على كلها قد يؤول إلى خسارتها كلها، ولم يسوغ أحد من العلماء التغلب تسويغاً شرعياً ولا أخلاقياً إلا بمقتضى الضرورة الواقعية لا غير، وترك واجب لما هو أوجب عند عدم القدرة على الجمع بينهما هو فقه الشريعة الساري في أحكامها، وهو خاصية العقل في موارد التراجع والتعارض؛ ولذلك كانت هذه الصفقة محل ثناء من النبي -صلى الله عليه وسلم- على من ضحى وترك بعض المأمور به شرعاً لما هو أولى بميزان الشريعة، فذكره بوصف السيادة والإصلاح بين المسلمين.

ويزداد اعتراضنا وضوحاً، عندما يعلل هذا المسار الذي تكلم عنه بأن "هذا النمط من التنظير ثمرة من ثمار الفراغ السياسي العربي، والفتنة الكبرى التي نتجت عنه"^(٣)، وقد تكلمنا من قبل أن البيئة العربية كانت اختياراً ربايئياً، وأن الفتنة كانت من سوء استعمال الحرية التي أعطيت حقاً للشعوب.

أما المسار الثاني هو "مسار لاحق نشأ من تشرب المسلمين للثقافة الإمبراطورية الساسانية، وهو مسار لم يكتفِ بالتعايش مع القهر السياسي تعايشاً عملياً ظرفياً فحسب، بل أضفى على الاستبداد

(١) ص ٧٣.

(٢) ص ٣٩٩.

(٣) ص ٣٩٩.

جبرية اعتقادية، وتسويغاً أخلاقياً، و قدسية وثنية، وهذا هو المسار الذي انتهجه بعض كتاب الآداب السلطانية ذات النفس الفارسي".

ثم يحصر أصل المشكلة بقوله: "فجذور الأزمة الدستورية في الحضارة الإسلامية لا تكمن في تأليه الحكام وتقديسهم"^(١) فالمسار الثاني - كما يقرر بحق - "كان تياراً هامشياً جداً على ضفاف الثقافة الإسلامية، فالبحث عن حل للأزمة الدستورية في الحضارة يكمن في فهم مواريث الفتنة الكبرى، وما دفعت إليه من التسليم بمعادلة التضحية بالشرعية السياسية لمصلحة الوحدة السياسية"، فلا تستطيع إلا أن تُدهش من إلحاحه على الأثر الفارسي على السياسة الإسلامية، الذي تسوّد الكاتب فيه الصفحات الطوال، ثم يعترف أخيراً أنه "كان تياراً هامشياً جداً على ضفاف الثقافة الإسلامية!!"

فأصل الأزمة لدى كاتب "الأزمة" في المسار الأول الذي بدأ في صفقة عام الجماعة؛ لذلك يعترض الكاتب على مبدأ هذه الصفقة - في معارضة للوحي وللغة، كما سبق - مدعيًا أنه "تدل عبرة هذا التاريخ السياسي الطويل على أن الاستبداد ليس أخف الضررين، ولا خير الشرين، بل هو أصل الفتنة وجذرها، والسبب المفضي إليها؛ إنه حرب أهلية مؤجلة، وبركان كامن مشحون بالدماء والأشلاء، فلتستعد الشعوب التي تُفرط في الحرية وتدعن للاستبداد، لجحيم التمزق والحرب الأهلية، عاجلاً أو آجلاً"^(٢).

إن الشرع يتعامل مع الحكم على أنه وسيلة ضرورية لأجل مقاصد ضرورية، فهذه المقاصد التي لخصها علماء السياسة الشرعية في "حراسة الدين وسياسة الدنيا به"^(٣) أعلى وأولى من وسيلة الوصول إلى الحكم؛ ولذلك لم يسقط الشرع ولاية المتغلب مع أنه تقرر فيه أن التغلب فسق، لكن أصل الشرعية شيء وكما لها شيء آخر، وليس كل ما لم يحقق الكمال فإنه يفقد الأصل، كما هو مقرر عند أهل العلم.

(١) ص ٤٠٢.

(٢) ص ٤٤١.

لكن كاتب "الأزمة" قلب الميزان؛ فجعل وسيلة الوصول إلى الحكم هي المعيار الأعلى وتجاهل مقاصد الحكم، فلذلك ذم ما مدحه الشرع من صفقة عام الجماعة، واختل رأيه للتاريخ بفساد مقومات التفسير الصحيح لأحداثه ولمجربياته.

ثم استمر الوهم يربط الحاضر الذي يعاني من استبداد العلمانية المعادية لشريعة الإسلام، بالماضي الذي كان يعيش في ظل شريعة الإسلام، "فالمعادلات الفقهية القديمة التي تحكم فيها هاجس الخوف من الفتنة - فضحت بالشرعية لمصلحة الوحدة - غدت عاجزة من الاستجابة لمقتضيات العصور الحديثة؛ فكان لابد من الثورة عليها: فيما يدعي، مع أن كلام الفقهاء عن المتغلب، لا يدخل فيه المبدل لشريعة الإسلام أصلاً.

لكنه زعم أنه اكتشف أصل الأزمة في الأمة، ورأى امتداده إلى الواقع المعاصر؛ ليخلص إلى الثورة على معادلة الفقه المدوحة شرعاً، وصولاً إلى شرعية ليس من شرطها تحكيم الشريعة، في استجابة منه لما يدعوه مقتضيات العصور الحديثة!

الحل الوهمي:

يرى الكاتب أنه "من غير مؤسسات وإجراءات تترجم القيم السياسية الإسلامية إلى واقع معيش؛ فستظل الأزمة قائمة"^(١) وهي رؤية لا تخلو من قدر من الإفادة الحقيقية؛ إذ أن التطبيق يحتاج -من ضمن ما يحتاج إليه- إلى مؤسسات وإجراءات فعلية، ولتتحفظ فقط على لغة الحصر والقصر التي استعملها مع وسائل هي بطبيعتها ظرفية تقبل النقاش والتطوير.

ويدرك القارئ قيمة تحفظنا هذا عندما يجد كاتب "الأزمة" يكمل كلامه السابق، بإسقاط تاريخ خير أمة، بدعوى "فقر التراث السياسي الإسلامي في المؤسسات والإجراءات التي تترجم قيم الإسلام السياسية إلى واقع حي" زاعماً أن "أبلغ مثال على ذلك هو انعدام تقاليد الدساتير المكتوبة في التاريخ الإسلامي منذ العصر النبوي إلى العصور الحديثة" في تجاهل متعمد ومتكرر لانقطاع الوجود السياسي للأمة بغياب آخر دولة خلافة تحكم بسيادة شريعة الإسلام، وبقيام دول الاستبداد العلماني

تحت حماية سلاح الأجنبي للكافر لتكون العلمانية المستبدة الداخلية هي وكيل وبديل الاحتلال الكافر الخارجي.

كما يؤكد حصرًا آخر يزيد خلله في الرؤية وضوحًا؛ حين يقول: "فالدولة الوحيدة في التاريخ الإسلامي التي كان لديها دستور مكتوب هي دولة المدينة في العصر النبوي" فيخرج دولة الخلافة الراشدة - وهي التطبيق النموذجي لدولة النبوة، بشهادة الوحي القاطعة - من ثنائيه "الدستوري" المزعوم، ويدخلها في "الأزمة الدستورية" التي يريد حل إشكالياتها.

إن الجمع بين شكلي "النموذج القدوة" وهي دولتي "النبوة والخلافة الراشدة" من جهة، ووجود وثيقة مكتوبة عند تأسيس دولة النبوة وغياب مثلها في دولة الخلافة الراشدة من جهة أخرى، يدلنا - هذا الجمع - على الحقائق التالية:

أولاً: إن وجود وثيقة مكتوبة أو عدم وجودها، ليس هو الذي يحقق الدولة النموذجية أو يلغي ذلك التحقيق، بل إن للنموذجية مقومات أخرى أكبر من ذلك.

ثانياً: إن كتابة الوثيقة - كشأن كل الوسائل الأخرى - إنما كُتبت في موطن الاحتياج إلى ذلك، وأهملت كتابة مثلها عند الاستغناء عن ذلك، وكانت الحاجة عند قدوم النبي - صلى الله عليه وسلم - إلى المدينة متمثلة في وجود قبائل اليهود التي كانت لها أحلاف سابقة مع قبائل الأنصار، فضلاً عن عدم إسلام كل أهل المدينة عند الهجرة النبوية مباشرة بل أخذ انتشار الإسلام بعض الوقت حتى عمّ قبائل الأنصار، بخلاف الوضع في دولة الخلافة الراشدة والتي اعتمدت على أرض مستقرة في المدينة وما ظل على الإسلام كمكة والطائف - في أحداث الردة -، ثم عموم الجزيرة العربية وما ألحق بها من البلاد المفتوحة فيما بعد.

ثالثاً: لقد مثل الوحي قرآناً وسنةً مرجعاً سيادياً ينزل على حكمه المسلمون حكاماً ومحكومين؛ فأجمعوا على محكماته، وظل خلافهم - فيما قد يختلفون فيه - مضبوطاً بمحکمات علمية وأخلاقية تحول بينهم وبين الخروج عن سياجه، ولا يضر عدم تدين الدستور وقتها، كما لم يضر عدم تدوين أكثر السنة وقتها، كما لم يضر عدم أفراد كثير من العلوم بالكتابة المستقلة وقتها - كالفقه والأصول وغيرهما - فعدم

الكتابة المستقلة شيء وعدم الوجود شيء آخر، ومن أبطل الباطل الاستدلال على عدم الوجود بعدم الكتابة المستقلة.

رابعاً: إن ما دونه العلماء في فقه السياسة الشرعية خاصة، وفي أبواب الفقه عامة؛ هو ثروة عظيمة، لا يجوز إهمالها ولا إلغاؤها لمجرد أنها لم تُكتب على الطريقة المعاصرة في كتابة الدساتير والقوانين؛ إذ أن العبرة بالحقائق والمعاني لا بالأشكال والمباني، وباب الوسائل - كما سبق - باب واسع. الخلل الواضح في رؤية الكاتب - والذي سبق التعليق عليه - أنتج لنا حلاً وهمياً؛ إذ جعل "أول الشروط لإخراج الحضارة الإسلامية من أزمته الدستورية، واستئناف مسار سياسي سليم في العالم الإسلامي، هو صياغة معايير إجرائية لإسلامية الدولة، تحوّل القيم السياسية المنصوصة في القرآن والسنة إلى موازين عملية منضبطة، يمكن قياسها والتحقق من تطبيقها في المجتمعات المعاصرة؛ بحيث يسهل الحكم على مطابقة الأنظمة السياسية لها، أو مخالفتها إياها." (١)، فقدم الكاتب لنا ما يتصور أنه "مبادئ دستورية ومعايير منضبطة الحكم على إسلامية الدولة في الزمن الحاضر"، ولنا على هذا الحل خلاف ما سبق التعليق عليه فيما سبق من أوراق هذه "الأزمات الحقيقية" ثلاث ملحوظات إجمالية:

الأولى: إن هذه ليست المحاولة الأولى لكتابة دستور إسلامي، بل إنها مسبقة بمحاولات منها: "دستور الخلافة" الذي كتبه وأصدره حزب التحرير الإسلامي؛ ومنها "دستور الأزهر" الذي نقده الكاتب في سياق ثنائه على ما قدمه - أي: الكاتب نفسه - من "مبادئ دستورية".

الثانية: إن سبب عدم حل أزمة الأمة الإسلامية حتى الآن لم يكن لعدم كتابة مثل هذه الدساتير السابقة واللاحقة - في الحقيقة -؛ إذ أن الدولة العلمانية المعاصرة لن تعتمد أي دستور إسلامي، التناقض بين حاكمية الشريعة وبين العلمانية، وهو أمر أوضح من أن يُحتاج إلى الاستدلال عليه، وكفى بالواقع دليلاً.

الثالثة: إن ما سطره الكاتب هو أبعد شيء، عن حقائق "المعايير الإجرائية والموازن العملية المنضبطة"، بل إنها مجملات تحتمل الكثير من التفسيرات وأضدادها أيضاً، ويتأكد ذلك بعد تلك الفوضى التي أشاعها الكاتب في الاستدلال أثناء بحثه، وعدم احترامه للمتخصصين في الشريعة عبر التاريخ، مما يصنع منهج الاستدلال، ويكسر الباب ليقول من شاء بفهمه ما شاء؛ إذ ليست كلماته بأعظم حرمة من كلمات الوحي، ولا فهمه أولى بالقبول بعد إسقاط فهم كبار علماء الأمة عبر أكثر من ألف عام.

إقرار هام:

بعد كل ما سبق من كلام كاتب "الأزمة" عن الأزمة وعن الدستور الغائب الذي تنتظره الأمة، وبعد أن قد لنا "مبادئه الدستورية" معللاً ذلك بقوله: "فصياغة الدساتير الإسلامية للدولة المعاصرة -من منظورنا- يستلزم أولاً تحديد القيم السياسية الإسلامية من القرآن والسنة، وترجمتها إلى مواد دستورية، ثم البحث بعد ذلك في القضايا الإجرائية والإدارية الخادمة لتلك القيم؛ مثل شكل السلطة وتوزيعها"^(١) إلا أنه يصدم قراءه بإقرار صريح وواقعي؛ فيماذا يقرّ يا ترى؟

إنه يكمل كلامه السابق؛ بقوله: "مع الإقرار أن إسلامية الدستور لا تعني إسلامية النظام السياسي إلا إذا كان ثمة تطابق بين الفعل السياسي المتجسد في العمل الحكومي والنص السياسي المتمثل في الدستور." بمثل أن هذه المحاولة المكتوبة ستضاف إلى أخواتها من المحاولات السابقة، في انتظار من يريد أن يحكم بالإسلام، لا غير.

فهل كانت مشكلة الأمة في غياب الدستور؟ وهل تقديم المقترح المكتوب في "الأزمة" يؤدي إلى حل مشكلة الأمة؟ وهل يُنتظر من الحكومات العلمانية التي اقتاتت لعشرات السنين على محاربة الشريعة أن تستفيد من مواده الدستورية؟ أم أن أزمة الأمة الحقيقية هي تسلط هذه الأنظمة العلمانية المستبدة بقوة الداعم الخارجي الكافر؟ وهل قدم الكاتب حلاً لهذه المشكلة؟

الخلاصة البائسة:

إن المشكلة ليست في غياب الشريعة - عند الكاتب - ولكنه في غياب الحرية، والحرية التي يتكلم عنها ليست هي الحرية بالمعنى الشرعي المنضبط بحدود العبودية لله - تعالى - بمقتضى عقد الإسلام وشهادة التوحيد، ولكنها الحرية بالمعنى الغربي الذي يعلي إرادة الناس فوق كل إرادة، ويعزل الدين في ركن شخصي محدود يختاره من يريد بما لا يؤثر على الآخرين، فإذا لم يختار الناس حكم الشريعة فإن النظام السياسي الشرعي - عند الكاتب - يجب أن يطيع الناس ويمنع حكم الشريعة؛ لأن إرادة الناس هي الأعلى، والعياذ بالله.

وبنى كاتب "الأزمة" تقريراته النهائية على تفريق مخترع في تعامل المسلم مع الشريعة؛ يفرق فيه "بين الالتزام الأخلاقي والإلزام القانوني"^(١) فالأمة - عنده - "لا مكره لها في الدنيا، ولا يحق لحاكم متغلب أو نخبة متسلطة إكراهها على ما يناقض إرادتها الجمعية، حتى لو كان ما يكرهها عليه حكماً شرعياً منصوصاً" كما يدعي؛ خلافاً لإجماع الصحابة في حروب الردة حين فهموا وجوب إلزام من امتنع عن شريعة الزكاة، وقال الخليفة الراشد المهدي الأول وخير الأمة بعد نبيها - صلى الله عليه وسلم - أبو بكر الصديق - رضي الله عنه - : "والله لأقاتلن من فرّق بين الصلاة والزكاة" بل يذم هذا الفهم المقطوع بصحته لإجماع الصحابة عليه؛ فيدعي أن "القول باكراه الحاكم الأمة على أحكام الشرع ... سببه الاعتیاد على التفكير في نمط الدولة السلطانية" في تلبیس وعدوان يُخشى على صاحبها من سوء عاقبتها عليه.

أما الدليل الذي يسوقه؛ فهو دليل لن تجد قائلاً به من علماء المسلمين؛ لظهور بطلانه، حيث يدعي أن "الواجب على الأمة أمام الله لا يتحول تعاقداً قانونياً إلا بعد أن تلتزم به الأمة التزاماً ذاتياً حراً."^(٢)، فلا معنى للالتزام بالإسلام في ظل هذه المفاهيم العلمانية الفجة، ويسع المجتمع أن يكون مسلماً وأن يمتنع عما شاء من شريعة الإسلام، بل وأن يمتنع عن شريعة الإسلام كلها! فرحم الله أبا بكر

(١) ص ٥٣٢.

(٢) ص ٥٣٣.

والصحابه ورضي عنهم ورزقهم الجنة التي بشرهم بها؛ فقد كانوا على الدين الحق والسنة الواضحة، وبهم وبأمثالهم حُفظ الدين من تحريفات أمثال كاتب "الأزمة".

وبماذا يستدل؟ بفهم أعوج يدعيه بكل جرأة - لا يحسد عليها-، فيزعم أن "هذا هو مغزى بيعة العقبة وما تلاها من بيعات سياسية للنبي -صلى الله عليه وسلم- فكل مسلم يدرك أن طاعة النبي -صلى الله عليه وسلم- والرضا به قائداً، أمر واجب على الأمة أمام الله؛ فلماذا إذن تباع الأمة على ما هو واجب عليها أصلاً من غير بيعة؟ الجواب هو أن الأمة ببيعاتها السياسية للنبي -صلى الله عليه وسلم- تحول الواجب الأخلاقي بينها وبين الله إلى واجب اجتماعي بينها وبين قائدها، وتعاقد فيها بين أفرادها، فانتقل بذلك من دائرة الالتزام الأخلاقي إلى الإلزام القانوني، وتصبح قاعدة إلزام أفرادها به، باعتباره عقداً اجتماعياً معبراً عن إرادة الأمة."^(١)؛ ولنا هنا بعض التساؤلات الهامة:

أولاً: هل يحق لإرادة الأمة إلزام الأفراد، لكن لا يحق لإرادة الله إلزام الأفراد -ولو كانوا مسلمين، أي: معلنين التزامهم لطاعة الله-؟ فهل إرادة الأمة أعلى من إرادة الله -عند المسلمين-؟

ثانياً: هل يوجد مسلم تستميله هذه العلمانية الفجة؟ وأي معنى يبقى للإسلام من هذه الدعاوي الكاذبة؟ بل أي فرق بين تحكيم المسلمين للشريعة، وبين أن يتوافق مجتمع من الكفار على تحكيمها كقانون عادل يرتضونه، دون عبودية لله تلزمهم بذلك؟ أم أنها سواء؟

ثالثاً: في كتب السنة عدد من مبيعات النبي -صلى الله عليه وسلم- مع أصحابه؛ فلماذا لم يذكرها هنا أيضاً ليدعم فهمه الذي ادعاه؟ أم أنها لا تدعمه -وهي الحقيقة-؟ ولماذا لم ينقل لنا كلام واحد ممن شرحوا أحاديث البيعات النبوية؟ هل فاته أن يطلع على كلامهم قبل أن يطرح رأيه الذي يهواه؟ أم أنه لم يجد منهم من يذكر هذا التعليل -وهي الحقيقة- لفساده عندهم؟

رابعاً: إن بيعة العقبة الأولى كانت على الإسلام، ولم تكن على النصره والجهاد، وإنما كانت البيعة على النصره في بيعة العقبة الثانية، وتكررت البيعات بين النبي -صلى الله عليه وسلم- وبين صحابته

المؤمنين -والذين لهم بيعات سابقة معه -صلى الله عليه وسلم- كممثل بيعة الرضوان؛ فهل كانت تضيف إلزامًا قانونيًا لم يكن موجودًا من قبل كما يدعي كاتب "الأزمة"؟ أم كانت تأكيدًا لما هم ملتزمون به ابتداءً، في موقف يحتاج فيه إلى تأكيد الالتزامات؟

خامسًا: لماذا قيد الكاتب تعليله بما سماه "بيعات سياسية"؟ هل لأنه اطلع على بيعات مع بعض الصحابة -رضي الله عنهم- يتم فيها تجديد العهد بالبيعة على الإيمان -وهم مؤمنون-، وعلى بعض معانيه الشرعية والأخلاقية؛ والتي يجب بعضها بأصل الشريعة، ويستحب بعضها الآخر بالأصل، لا بعد المبايعة على الالتزام بها؟ وهي بيعات لا تُعَلَّل إلا بتأكيد الالتزام الإيماني السابق، وتغليظه بميثاق جديد، دون إنشاء التزام لم يكن من قبل، بلا شك، وغاية ما قد تضيفه -وبضعها لا كلها- التزام خصوص من الصحابة بمستحبات قد يتركها غيرهم، أم أنه أعرض عن ذكر هذه التعليقات التي لا يملك إلا التسليم بها؛ ليوهم القارئ بمنطقية تفسيره للبيعة، أو حتى بإمكانية تسويغه شرعًا؟

إن البيعات الأولى مع المسلمين كانت تبين لهم ما يجب عليهم بمقتضى الإسلام الذي كانوا يتعلمون تفاصيله ويلتزمون به جملة وعلى الغيب، وكانت توثق إيمانهم بالتزام خاص مع رسول الله -صلى الله عليه وسلم-، ولم تكن تنشئ التزامات جديدة لم تكن من قبل، كما كان لكل بيعة معانٍ وحِكم، يمكن لطالب العلم أن يبحث عنها في كلام الأئمة والفقهاء، أو في المعاني والمناسبات التي دلت الشريعة على اعتبارها، والله -تعالى- أعلم.

يلخص كاتب "الأزمة" رؤيته في تحكيم الشريعة؛ بأن تكون "المرجعية الإسلامية ... محصنة دستوريًا، من خلال نصوص في الدستور تمنع سنّ أي قانون مناقض للوحي الإسلامي، ثم من خلال هيئة رقابة دستورية تنتقض أي قانون يناقض نصوص في الدستور، بما فيها تلك المواد المحصنة للمرجعية الإسلامية."^(١) وبناء عليه "فواجب الساعين إلى إحياء القيم السياسية الإسلامية أن يحرصوا على البناء الدستوري السليم ابتداءً، وهو الذي يحصن المرجعية الإسلامية من التجاذبات السياسية الظرفية، مثلما حصنت كل الدول الديمقراطية اليوم هويتها وحقوق مواطنيها والكثير من

مبادئها تحصيلًا دستوريًا، حماية لها من عبث المنافسات السياسية المتغيرة، وإذا عجز الإسلاميون عن هذا التحصين في أي بلد؛ فليدركوا أن المرحلة لم تنضج بعد لذلك، وأن عليهم إنضاج الظروف لذلك بمنطق الإقناع، لا بمنطق الإكراه.^(١) وبئس ما قال؛ حين سمى الإلزام بحكم شريعة الإسلام "إكراهًا" على سبيل التوشية والانتقاص؛ ولماذا؟ لأنها تعبر عن إرادة الله، ولم تعبر عن إرادة الناس بالتعاقد عليها! فالأسوة -عنده- كل الأسوة "في الدول الديمقراطية اليوم" وليس في دولة الخلافة الراشدة التي جاهدت المرتدين ومانعي الزكاة.

وقد نقلنا من قبل حكمه على من يسعى للإلزام بحكم الشريعة بأنه يقع في "تناقض شرعي وحماسة سياسية"^٢، ونقضنا سابقًا هذا الحكم المتهافت المناقض لحكم الله، بما يغني عن إعادته هنا ثانيًا.

هل يشعر بمشكلته؟

إن كاتب "الأزمة" لا ينقصه الذكاء، ولكن تنقصه الاستقامة على الشرع؛ لذلك ذم الله -عز وجل- في القرآن هذا الصنف وجعل تحريفاتهم مرجعها إلى انحراف القلوب ﴿فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ ابْتِغَاءَ الْفِتْنَةِ وَابْتِغَاءَ تَأْوِيلِهِ﴾^(٣) والكاتب -كما سبق غير مرة- مدرك لمشكلته، لكنه لا يحاول حلها، يراوغ ليدفع التهمة عن نفسه؛ فهل ينجح في هذه المراوغة؟

يدعي الكاتب أن هدفه "ليس تكييف الإسلام مع الديمقراطية المعاصرة، بل تكييف الديمقراطية المعاصرة مع الإسلام، وليس البحث عن مكانة للشريعة في الدستور، بل البحث عن مكانة الدستور في الشريعة، وما أبعد الشقة بين المنهجيين والمسارين؛ فالذي ينشغل بموافقة الإسلام للديمقراطية يبدأ بمنطلق ضمني خاطئ -في تقديرنا- وهو تطويع الإسلام لقيم غيره، وينتهي بمنهج تلفيقي لا يمكن منطق تصوري وأخلاقي واضح، بينما الذي يحاكم الديمقراطية -وغيرها من الأنظمة السياسية- بالإسلام لينطلق من أساس قيمي إسلامي واضح المعالم، مع روح إنسانية رحبة، تجعل

(١) ص ٥٣٤.

(٢) [آل عمران - ٧].

النص الإسلامي معيارًا...^(١) وما أجمل هذا الكلام لو وجد له مكانًا في بحث كاتب "الأزمة" إن قراءة متفحصة للكتاب تدفع إلى الجزم بأن الكاتب كان يمارس دائمًا ما ذمّه ونفاه هنا^(٢)، ولم يستطع الالتزام بما مدحه وادّعى أنه يقوم به هنا!

لكن الكاتب لم يستطع أن يُمضي قلمه في تسطير هذه المرجعية العليا الحاكمة للوحي دون أن تتفلت كلمات تثبت التهمة؛ والتي سعى في كل كلامه السابق لنفيها، فجاء تمام عبارته هكذا: "...تجعل النص الإسلامي معيارًا، دون أن تضعه في مناقضة مع ثمرات التطور السياسي الإنساني التي أثمرتها ثقافات أخرى، وأهمها النظام الديمقراطي، وهذا -في تقديرنا- هو التناول الصحيح للأُمور" فالتناول الصحيح عند الكاتب لا يحافظ على إطلاق معيارية النص الإسلامي، بل تعيد تلك المعيارية بالقيّد الأهم "عدم التناقض مع النظام الديمقراطي" فيقر هنا بما حاول أن يراوغ وينكره، فتفشل المراوغة، وتثبت التهمة المثبتة لمشكلة كاتب "الأزمة" والتي يفضحها التقرير، كما فضحتها المعالجة والنتائج التي يحرص على الوصول إليها.

هدف الكتاب:

يؤكد الكاتب "على ضرورة أن يبذر المسلمون في تربتهم الثقافية الخاصة، ويتملكوا ما يستمدونه من حضارات وثقافات أخرى، فاستعارة الفكرة في ذاتها لا تكفي لجعلها زادًا صالحًا، بل يتعين تمثّل الفكرة، ونقعها في رحيق الثقافة المستعيرة، وإخضاعها لمنطقها الأخلاقي والعملي، لكي تصبح الفكرة المستعارة جزءًا أصيلًا من الثقافة المستعيرة."^(٣)

"ويترتب على البذر في التربة الثقافية الإسلامية أن يسعى المسلمون إلى تملك الثقافة الدستورية المعاصرة، لا مجرد استعارتها فقط."^(٤) والكاتب هنا يقصد الثقافة الدستورية الديمقراطية الغربية؛

(١) ص ٥٣٥.

(٢) راجع ما سبق من "الاستئثار للغرب" و"معارضة للوحي" في هذه "الأزمات الحقيقية".

(٣) ص ٥٤٨.

(٤) ص ٥٥٠.

والتي تكلم عنها من قبل، والتي تجعل إرادة البشر فوق كل إرادة -بما فيها إرادة الله الشرعية- فالمطلوب تبني هذه الديمقراطية الغربية كمفهوم شرعي، من خلال القيم السياسية التي طرحها كتاب "الأزمة".

فتكون الديمقراطية الغربية التي تحرر إرادة البشر وتعطيها السيادة العليا، فوق سيادة الشريعة الإلهية، هي بذاتها الهدف المطلوب، وهي القيم السياسية الإسلامية الأهم من تحكيم شريعة الإسلام؛ لذلك يرفض كاتب "الأزمة" التعامل مع الديمقراطية كوسيلة للوصول إلى الهدف الإسلامي الذي هو تحكيم الشريعة؛ فيحكي أنه "يميل بعض الإسلاميين إلى التعامل مع الثقافة الدستورية المعاصرة تعاملًا ذرائعيًا محضًا، فهم يتبنون الديمقراطية عمليًا، ويرفضونها نظريًا، أو يقفون منها موقف الحياد الأخلاقي في أحسن الأحوال." (١) ويقرر أن "هذا الموقف لا يخدم إخراج الحضارة الإسلامية من أزمتها الدستورية... فتجديد نسيج القيم السياسية الإسلامية، وترجمتها إلى واقع معيش؛ يحتاج إلى موقف أخلاقي صريح من الديمقراطية والضوابط الدستورية المعاصرة، وليس التعامل معها تعاملًا ذرائعيًا." (٢)

وبهذا الاستنبات تصير الديمقراطية الغربية هي معيار الشرعية السياسية، وتكون هي الهدف الأعلى للقيم السياسية الإسلامية، وهذا هو هدف كل تلك المثات المسوَّدة من الصفحات، فقط لا غير.

ومن توابع ذلك أن يستباح الاجتهاد للجهلة كما هو للعلماء، فالكل في الديمقراطية سواء، ولتكن الدعوى أن "انتقال التشريع إلى أيدي المجالس البريطانية المنتخبة، وفرت فرصة لتوسيع مفهوم الاجتهاد... ويتحرر من ضيق المدلول الفقهي"، وكأن ليس في القرآن ﴿لَعَلِمَهُ الَّذِينَ يَسْتَنْبِطُونَهُ مِنْهُمْ﴾ (٣)، ولا ﴿فَاسْأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ﴾ (٤)، ولا ﴿فَلَوْلَا نَفَرَ مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ مِّنْهُمْ طَائِفَةٌ

(١) ص ٥٥٠ : ٥٥١.

(٢) ص ٥٥١.

(٣) [النساء - ٨٣].

(٤) [النحل - ٤٣].

لَيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ﴿^(١)﴾ فصوت المجالس البرلمانية أعلى، والإجماع إنما هو إجماع أهل البرلمان، لا إجماع أهل العلم؛ فهذا هو "الإجماع في الأزمنة الحديثة."^(٢)، وليحترم العقلاء قيمة التخصص في كل علم إلا علوم الشريعة، في سبيل الديمقراطية الغربية.

التعليق الجريمة:

لماذا يدعي الكاتب أن حل أزمة الأمة في الديمقراطية الغربية؛ التي جعل استنباتها في تربتنا الإسلامية هدفًا؟

إن تعليله في حد ذاته جريمة كل الاعترافات الشرعية؛ حيث يبدأ ذلك بقوله: "وإذا كان بزوغ الديمقراطية المعاصرة في الغرب انتصارًا لرسالة المسيح عليه السلام وهزيمة للمؤسسة الكنسية"^(٣)، وللقارئ أن يتساءل معنا: ما رسالة المسيح -عليه السلام-؟ أليست التوحيد والإيمان؟ فهل حققت الديمقراطية المعاصرة في الغرب انتصارًا للتوحيد والإيمان؟ أليست الطهر والعفة؟ فهل حققت الديمقراطية المعاصرة في الغرب انتصارًا للطهر والعفة؟ أليست الاستقامة على الشريعة الإلهية لدخول الجنة في الآخرة؟ فهل حققت الديمقراطية المعاصرة انتصارًا للاستقامة على الشريعة الإلهية لدخول الجنة في الآخرة؟ أم أن الكاتب يزعم أن رسالة المسيح كانت بإعلاء الإرادة البشرية؛ لتعلو الأهواء وتستباح الفواحش، ما دامت هذه هي إرادة الجماهير التي تقدسها الديمقراطية!

ثم يتبعه بقوله: "فإن تطبيق الديمقراطية على أساس من حقوق المواطنة المتساوية سيكون انتصارًا للشريعة الخالدة وهزيمة للفقهاء الموروث، ذلك الفقه المرهق الذي وُلد من رحم الامبراطوريات، ولم يعد يصلح أساسًا لبناء دولة العدل في الزمن الحاضر."^(٤) فهل الفقه الإسلامي الذي مثل الشريعة في مجالاتها الاجتهادية كلها هو مثل الكنسية التي حرفت وبدلت الديانة النصرانية -والعياذ بالله-؟ وهل اتفقت الأمة على خلاف الشريعة الخالدة التي جاءها رسول الديمقراطية

(١) [التوبة - ١٢٢].

(٢) ص ٥٥٠.

(٣) ص ٥٥٢.

الغربية المعاصرة بكتاب "الأزمة الدستورية"؟ وُلد الفقه من رحم الوحي؛ كما هي الحقيقة التي حرص عليها الفقهاء، أم من رحم الامبراطوريات؛ التي يلصق بها نقيصة ظلمًا؟ أم أن ديمقراطيته الغربية ليست مرهقة ولم تُولد في امبراطوريات الاحتلال الغربي الكافرة؛ والتي لا زالت تمارس أدوار الاحتلال لبلادنا عبر ستار من وكلائها العلمانيين؟ وهل حقًا يرى العدل في تلك الديمقراطيات الغربية التي تمارس أشنع التفريق بين مواطنيها وبين غيرهم من إخوتهم في الإنسانية؟ سبحانك هذا بهتان عظيم.

إن كاتب "الأزمة" يريد الديمقراطية هدفًا أعلى "فقد تغيرت بنية الدولة وطبيعتها تغيرًا نوعيًا"^(١) ويشتكى لأن "الثقافة الإسلامية لما تستوعب بعد في نسيجها الأخلاقي العميق حتى اليوم فكرة الدولة القائمة على رابطة الجغرافيا"^(٢) فذنب المسلمين عنده "أن العقد الاجتماعي الذي اتبنت عليه الإمبراطوريات الإسلامية - شأنها شأن كل الإمبراطوريات - هو قانون الفتح وأخوة المعتقد، لا قانون المساواة بين مواطنين أحرار، كما هو الحال في الديمقراطيات المعاصرة."^(٣)، وهو يزعم أن "قانون الفتح وأخوة العقيدة... لم يعد مناسبًا أخلاقيًا، ولا ممكنًا عمليًا في العصر الحديث، والأهم من كل ذلك أنه لا ينسجم مع الدلالة الإنسانية الواسعة للقيم السياسية الإسلامية، ولا مع طبيعة العقد الاجتماعي الذي تتأسس عليه الدول المعاصرة؛ فالدول المعاصرة لا تتأسس على الاشتراك في الدين أو العرق، بل على أساس الجغرافيا"^(٤).

وبما أن الدول الديمقراطية الغربية المعاصرة جعلت عقد الدولة قائمًا على الجغرافيا؛ فلتكن الجغرافيا منبعًا للأساس الأخلاقي، وما دامت لم تجعل ذلك العقد على المعتقد؛ فلتكن الدعوة إلى عقد الدولة على المعتقد غير مناسبة أخلاقيًا! وهكذا يكون تعليل جعل الديمقراطية الغربية هدفًا جريمة تفوق دعوة الكاتب إلى دولته الديمقراطية؛ التي يريد استنبات بذورها في أمتنا.

(١) ص ٥٥١.

(٢) ص ٥٥٢.

(٣) ص ٥٥٤.

هل هذا هو الطريق؟

إن الكاتب يتأسف قائلاً: "فما أكثر ما سُفك الدم وسال الحبر هذه الأيام في الصراع على شرعية السلطة ومكانة الإسلام في الشأن العام."^(١)، فتملكك الدهشة من تناقضاته التي تملأ الكتاب؛ فهو يمتدح الثورات المسلحة التي سالت فيها الدماء، ويذم التنازلات التي أوقفت نزيف الدماء! وهو يسقط شرعية السلطات المعاصرة لعدم قيامها على قاعدة الشورى باختيار الناس الحر لحكامهم، ولا يسقط شرعية الدولة الديمقراطية المتوهمة لعدم تحكيمها شريعة الإسلام - وإن لم تصر بذلك دولة إسلامية - فما الطريق الذي يرسمه للأمة لتخرج من "أزمة الكاتب"؟

يختم الكاتب بحثه بقوله: "لم تهدف هذه الدراسة إلى أكثر من الإسهام في إغمد سيف الإمامة المسلول، وتحويل الشأن السياسي في البلاد الإسلامية تدافعاً سلمياً دون إراقة الدماء" فهل المطلوب أن تغمد الشعوب سيفها أم أن تسله في وجه الاستبداد العلماني - كما أثنى على سله هذا سابقاً -؟ وكيف يتصور أن تزيل الأمة ذلك الحكم العلماني المستبد؟ أم أنه يريد أن تأخذ الشعوب حقها بالثورة، ثم تُرسخ ديمقراطية التدافع السلمي في ظل إرادة الناس؛ فيحق لهم استعمال السيف لإقامة إرادتهم، لكن لا يحق لهم استعماله لإقامة إرادة الله الشرعية؟ وما موقفه من الدماء التي تراق لإزاحة هؤلاء العلمانيين المستبدين؟ ولماذا يتأس عليها وعلى معركتها؟

للأسف؛ استئسار للغرب، وبناء على الأوهام، ومعارضة للوحي، وتفريغ للصراع من مضمونه؛ ليكون ما سبق هو هدف الكتاب: ديمقراطية غربية، وتدافع سلمي، في بحث لم يُحسن اختيار سؤاله، واضطر فيه منهج المعالجة، وأنتج المطلوب الغربي في بلادنا، وبالطريقة التي يرتضونها، بعيداً عن الشرع، وبعيداً عن الواقع، وبعيداً عن الأمة التي قال إنه قد انشغل بأزمته.

● ملف:

أين الأزمة؟

قراءة نقدية لكتاب "الأزمة الدستورية في الحضارة الإسلامية"

● مضمون الملف:

هذا الملف؛ يتكون من مجموع ثلاث قراءات نقدية، متزامنة في وقته، متكاملة في نظراتها، وهي مناقشات من داخل البيت الإسلامي، تنطلق من أرضية شريعة الإسلام والوعي بالواقع جميعاً، وتسعى نحو استعادة الأمة لنموذجها السياسي الرائد والمبشر بجنتي الدنيا والآخرة.

ويتضمن هذا الملف ثلاث مناقشات؛ كما يلي:

١- الأزمات الحقيقية في كتاب الأزمة الدستورية. د. أشرف عبد المنعم.

٢- فقه التكليف الديمقراطي: دراسة نقدية لكتاب الأزمة الدستورية. د. هشام مشالي.

٣- حول الأزمة ... نظرات في كتاب الأزمة الدستورية. د. إسلام الصياد.

ولا شك أن قضايا السياسة الشرعية، في ظل واقع أمتنا الحالي؛ تحتاج من كل صاحب علم وبصيرة مزيد من المشاركة المخلصة علمياً وعملياً؛ حتى يتحقق الوعد الحق ﴿وَعَدَ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا مِنْكُمْ وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ لَيَسْتَخْلِفَنَّهُمْ فِي الْأَرْضِ كَمَا اسْتَخْلَفَ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ وَلَيُمَكِّنَنَّ لَهُمْ دِينَهُمُ الَّذِي ارْتَضَى لَهُمْ وَلَيُبَدِّلَنَّهُمْ مِنْ بَعْدِ خَوْفِهِمْ أَمْنًا يَعْبُدُونَنِي لَا يُشْرِكُونَ بِي شَيْئًا﴾ [النور-٥٥].

● حكاية الملف:

أين الأزمة؟

قراءة نقدية لكتاب "الأزمة الدستورية في الحضارة الإسلامية"

منذ أكثر من عام، وفي بعض سجون الانقلاب العسكري في مصر، تداول عدد من نخبة الحركة الإسلامية كتاب د. محمد المختار الشنقيطي "الأزمة الدستورية في الحضارة الإسلامية" فانبهر به البعض، وانزعج منه البعض، ووقف الأكثرون متسائلين حول طرحه؛ خاصة وقد جاء البحث متماساً مع طموحات الأمة في الحرية والعدالة، بعد ربيع لم يكتمل، واستبداد لم يندحر.

فأرسل بعض هؤلاء إلى كُتَّاب هذا "الملف" يُطلبون منهم قراءة نقدية، ومناقشة شرعية وواقعية، لما طُرح في الكتاب من أفكار جريئة، ولم يكد كلُّ كُتَّاب الملف يبدؤون؛ حتى انضموا إلى إخوانهم في محنة الأسر في سجون الانقلاب المصري.

فلما استقرَّ بهم المقام في سجن "استقبال طُرة"، استطاعوا بعد شهور من البحث أن يحصلوا على نسخة من كتاب "الأزمة الدستورية"، فكان مادة للمدارسة والمناقشة، والتي كان من ثمارها هذا الملف، والذي يقدمه كُتَّابه إلى الأمة المسلمة الساعية نحو الحرية والنصر.

فهرس الكتاب

.....	الأزمة الحقيقية في كتاب الأزمة الدستورية	٠
.....	المقدمة	١
.....	الأزمة الأولى	٣
.....	الاستئناس للغرب ... سر الأزمات	٣
.....	(١) الانبهار بالغرب:	٣
.....	(٢) الاستئناس للمصطلحات الغربية:	٧
.....	(٣) حين يكون الغرب معيارًا:	٧
.....	(٤) المراجع بين الغربيين والمتغربيين:	٨
.....	(٥) التهوين من الغزو الفكري:	١٠
.....	(٦) هل هناك من هو غربي أكثر من الغربيين؟	١٠
.....	(٧) تغليب السياسي على الديني:	١١
.....	(٨) القتل المرفوض والقتل المقبول:	١٤
.....	(٩) الاستئناس للدولة الغربية المعاصرة:	١٦
.....	(١٠) الركض وراء الغرب:	١٨
.....	(١١) في انتظار الغرب:	١٨
.....	الأزمة الثانية	٢٠
.....	معارضة الوحي ... هدم الإسلامية	٢٠
.....	(١) دعوى عدم ملائمة جزيرة العرب:	٢٠
.....	(٢) ذم صفقة عام الجماعة:	٢٣
.....	(٣) نفي الشرعية عما بعد الخلفاء الراشدين:	٢٥
.....	(٤) ذم ومنع الإلزام بالشرعية:	٢٨
.....	(٥) دعوى حصر مسوغات الجهاد، وذم الفتوحات:	٣١
.....	(٦) ذم التفريق بين المسلم والكافر، من الجزية إلى الحكم	٣٧
.....	(٧) ذم تشريعات الرق:	٤٨
.....	(٨) ذم التفريق بين الرجل والمرأة في ولاية الحكم:	٥٢
.....	(٩) رفع السياسة إلى مصاف الاعتقاد:	٥٦
.....	الأزمة الثالثة	٥٨
.....	البناء على الأوهام ... طريق التيه	٥٨
.....	(١) وهم المصالحة مع كل البشر:	٥٨
.....	(٢) وهم التلاقي السياسي بين السنة والشيعة:	٦٠
.....	(٣) أوهام منطق الثورات:	٦١

- ٦٢ (٤) أو هام النموذج الغربي:
- ٦٤ (٥) وهم عدم الحاجة إلى القوة القهرية:
- ٦٤ (٦) وهم رئاسة الكافر للدولة الإسلامية:
- ٦٥ (٧) هل هم البعض فقط؟
- ٦٦ (٨) أو هام النهايات:
- الأزمة الرابعة ٦٨
- ٦٨ انتقاص خير أمة ... باب الانحراف
- ٦٩ (١) التعدي على مقام الصحابة رضي الله عنهم:
- ٧٥ (٢) انتقاص فهم السلف للدين وتطبيقهم له:
- ٨٣ (٣) انتقاص التراث والتاريخ الإسلامي:
- ٩٠ (٣) الكذب على الفقهاء، وانتقاصهم:
- الأزمة الخامسة ١٢٤
- ١٢٤ البناء على الخداع .. طريق التضليل
- ١٢٤ (١) الخداع في دلالة المصطلحات:
- ١٣٦ (٢) مقارنات خادعة:
- ١٤٠ (٢) الاختزال المخل:
- ١٤٤ (٣) الادعاء والإيهام:
- ١٤٩ (٤) هل ردّ الكاتب على نفسه؟
- الأزمة السادسة ١٥١
- التعسف في الاستدلال ١٥١
- ١٥١ (١) مع الأدلة الشرعية:
- ١٦١ مع كلام العلماء:
- ١٦٦ في الادعاءات:
- ١٦٧ مع الإجماع:
- ١٧٠ في التناقض الاستدلالي:
- الأزمة السابعة ١٧٤
- ١٧٤ تفريغ الصراع من مضمون (الشريعة والهوية)
- ١٧٤ (١) الخلط بين الألفاظ والحقائق:
- ١٧٨ تغييب الشريعة:
- ١٧٩ هل يقبل العلمانية:
- ١٨٦ سرّ هذا التبليغ:
- الأزمة الثامنة (والأخيرة) ١٨٨
- ما هدف الكتاب؟ ١٨٨
- ١٨٨ (١) أصل الأزمة لدى الكاتب:
- ١٩١ الحل الوهمي:
- ١٩٤ إقرار هام:

- الخلاصة البائسة: ١٩٥
- هل يشعر بمشاكلته؟ ١٩٨
- هدف الكتاب: ١٩٩
- التعليل الجريمة: ٢٠١
- هل هذا هو الطريق؟ ٢٠٣
- ملف: ٢٠٤
- مضمون الملف: ٢٠٤
- حكاية الملف: ٢٠٥