



المنظمة العالمية للتربية والعلم والثقافة
ISLAMIC WORLD EDUCATIONAL, SCIENTIFIC AND CULTURAL ORGANIZATION
ORGANISATION ISLAMIQUE POUR L'EDUCATION, LA SCIENCE ET LA CULTURE

المملكة المغربية
الرياضة التكنولوجية للعلماء

موسوعة تفكيرك خطاب التطرف

الجزء الأول

(تفكيرك الخلفيات الفكرية لخطابات التطرف)

تنسيق وتحرير

د. عبد الصمد غازي - د. محمد المنتار

الإشراف العام

أ.د. أحمد عبادي - أ.د. سالم بن محمد المالك





الإيداع القانوني : 2021.MO2416

ردمك : 0-3-9035-9920-978

الطبعة الثانية : 1446 هـ / 2024 م

مطبعة الإيسيسكو الرقمية

تنسيق وتحرير: د. عبد الصمد غازي - د. محمد المننار

الإخراج الفني : إبراهيم كوزا



تطلب منشوراتنا من :

• مصلحة النشر والطبع وتنظيم المعارض

العنوان : الرابطة المحمدية للعلماء، شارع لعلو، لوداية - الرباط
الهاتف والفاكس : 0537.70.15.85
البريد الإلكتروني : manchoratarrabita@gmail.com

• ايسيسكو

العنوان : شارع الجيش الملكي - حي الرياض
ص. ب. 2275 - ر. ب. 10104 - الرباط - المملكة المغربية
الهاتف : 537.56.60.52 (212) - الفاكس : 537.56.60.12/13 (212)
البريد الإلكتروني : contact@icesco.org

• دار الأمان للنشر والتوزيع الرباط

العنوان : رقم 4، ساحة الماهونية، الرباط - المملكة المغربية
الهاتف : 0537.72.32.76 - الفاكس : 0537.20.00.55
البريد الإلكتروني : darelamane@menara.ma

• المعرض الدائم لإصدارات الرابطة المحمدية للعلماء

العنوان : شارع فيكتور ميكو رقم 53 مكر، الأحباس، الدار البيضاء
الهاتف : 0522.44.86.57 - الفاكس : 0522.54.20.51
البريد الإلكتروني : manchoratarrabita@gmail.com

جميع حقوق الملكية الأدبية والفنية محفوظة للناشر

المملكة المغربية
الرابطة المحمدية للعلماء

• الرابطة المحمدية للعلماء: شارع لعلو، لوداية الرباط

الهاتف : 0537.70.57.48 - الفاكس : 0537.70.57.49
البريد الإلكتروني : info.arrabita@gmail.com
الموقع الإلكتروني : www.arrabita.ma



• ايسيسكو

العنوان : شارع الجيش الملكي - حي الرياض
ص. ب. 2275 - ر. ب. 10104 - الرباط - المملكة المغربية
الهاتف : 537.56.60.52 (212) - الفاكس : 537.56.60.12/13 (212)
البريد الإلكتروني : contact@icesco.org

يُمنع طبع أو تصوير أو ترجمة أو إعادة تنضيد الكتاب كاملاً أو مجزأً أو تسجيله على أي شكل أو إدخاله على الكمبيوتر أو برمجته على أسطوانات ضوئية أو نشره رقمياً على الإنترنت إلا بموافقة الناشر خطياً





موسوعة تفكيك خطاب التطرف



(تفكيك الخلفيات الفكرية لخطابات التطرف)



الإشراف العام

أ. د. أحمد عبادي - أ. د. سالم بن محمد الهالك

تنسيق و تحرير

د. عبد الصمد غازي - د. محمد المنتار

الأساتذة المساهمون

د. أحمد عبادي - د. عبد الرحمن بودرع - د. مولاي المصطفى الهند - د. محمد المنتار
د. عبد الصمد غازي - د. أحمد نصري - د. جمال علال البختي - د. يوسف احنانه - د. عبد الله معصر
د. الحسان شهيد - د. مولاي إدريس غازي - د. محمد الناصري - د. خالد ميار الإدريسي
د. محمد إقبال عروي - د. عبد السلام طويل - د. محمد شهيد.

فهرس

- 11 تقديم الأمين العام للرابطة المحمدية للعلماء
- 13 تقديم المدير العام لمنظمة الإيسيسكو

المحور الأول

تفكك خطاب التطرف: مداخل مفاهيمية ومنهجية

- 17 وظيفية تفكك خطاب التطرف. [أ.د. أحمد عبادي]
- 67 مفهوم التطرف في التأويل الاستعاري. [د. عبد الرحمن بودرع]
- 91 المقاصد الكلية للدين الإسلامي وأهميتها في مواجهة ظاهرة التطرف. [د. مولاي المصطفى الهند]
- 115 التطرف.. شذوذ فكري، وانحراف منهجي: مقارنة في تفكك المفهوم. [د. محمد المنتار]



المحور الثاني

تفكك الخلفيات الفكرية لخطاب التطرف

- 137 تفكك خطاب التطرف من خلال مفهوم الخلاص. [د. عبد الصمد غازي]
- 181 الضوابط الشرعية في استعمال القوة في الإسلام: نحو تفكك للمفهوم. [د. أحمد نصري]
- 205 مفهوم الإيمان والموقف من التكفير في الفكر الكلامي السني. [د. جمال علال البختي]
- 241 ثنائية الكفر والإيمان: بين أزمة الأسس و أزمة اليقين. [د. يوسف احنانة]

المحور الثالث نقض منطلقات الفكر المتطرف

- 253 [د. عبد الله معصر] تقريب القول في تفكيك مفهوم الجزية.
- 299 [د. الحسان شهيد] مبدأ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر فقها وتنزيلا: مقارنة مقاصدية.
- 361 [د. مولاي إدريس غازي] في استشكال مقولة الولاء والبراء.
- 405 [د. محمد الناصري] مفهوم القتال في الإسلام وبيان أن الأصل في علاقة المسلمين بغيرهم السلم لا الحرب.



المحور الرابع نقد مقولات المتطرف

- 429 [د. خالد ميار الإدريسي] مفهوم "الدولة الإسلامية" في الخطابات المتطرفة: نقد واستشراف.
- 485 [د. محمد إقبال عروي] مقولة دار الإسلام ودار الكفر: بين السياق التاريخي والبيان التفسيري.
- 519 [د. عبد السلام طويل] من الخلافة إلى الدولة: قراءة في أشكال التوظيف والاستعادة.
- 571 [د. محمد شهيد] مداخل في تفكيك خطاب التطرف: الاستعلاء والتمكين نموذجا.



تقديم الأمين العام للرابطة المحمدية للعلماء



تعبّر إيديولوجيا العنف والتطرف، عن شذوذ فكري تصوري، وانحراف منهجي عن جادة الهدى الإلهي مهما كانت المبررات. كما تقوم على جهل مركب بهندسة الدين ومعالم التدين، وذهول مريع عن منهجهما ومقاصدهما؛ جهل بأن الأصل في الإيمان؛ العلم والإرادة والاختيار الحر، مصداقا لقوله تعالى: ﴿لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ ۚ قَدْ تَبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الْغَيِّ﴾ (البقرة: 255)، وقوله تعالى: ﴿وَقُلِ الْحَقُّ مِن رَّبِّكُمْ ۚ فَمَن شَاءَ فَلْيُؤْمِنْ وَمَن شَاءَ فَلْيُكْفُرْ﴾ (الكهف: 29)، وقوله سبحانه وتعالى: ﴿وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ لَأَمَنَّ مِنَ فِي الْأَرْضِ كُلَّهُمْ جَمِيعًا ۚ أَفَأَنْتَ تُكْرِهُ النَّاسَ حَتَّىٰ يَكُونُوا مُؤْمِنِينَ﴾ (يونس: 99)، وقوله جلّ ذكره: ﴿فَدَكِّرْ إِنَّمَا أَنْتَ مُذَكِّرٌ ۚ لَسْتَ عَلَيْهِم بِمُصَيِّرٍ﴾ (الغاشية: 21 - 22)؛ كما أن إيديولوجيا العنف والتطرف، تقوم على جهل بمقاصد الدين، التي هي طلب السعادة والسعي إلى الرشد.

تستغل الجماعات المتطرفة القلق الوجودي، والفراغ المعرفي، الذي تعانيه فئات من المجتمع من جراء الإيقاع المتسارع الذي بات يعرفه عالمنا، والعجز عن تركيب مختلف التفاصيل التي تنتج هذا الإيقاع.

ومما لا شك فيه أن التطرف الديني يُعدُّ أحد أخطر منابع العنف والإرهاب، لسرعة تأثيره على الناس به، بسبب استغلاله للنص الديني، وتوظيفه للمقدس وتستره تحت مسميات شرعية، من جهاد، ووجوب نصرته للمستضعفين، وأمر بالمعروف، ونهي عن المنكر، وولاء وبراء، وغيرها من المفاهيم التي يقوم عليها خطاب التطرف.

ويدخل هذا العمل الموسوعي ضمن المقاربة المعرفية التي تعتمد التعرف وتفكيك المنظومة المفاهيمية والتأويلية التي تنتج التطرف والعنف، باعتبارها مناقضة للدين، ومنافية لمنظومة القيم الإنسانية، ومدمرة لأسس المدنية والحضارة والعمران.

إن أي تبرير لتسوية الإرهاب وإضفاء الشرعية عليه، يعتبر بدوره مُدْمِراً، ولو كان تحت لواء المنافحة عن حقوق شرعية؛ لأن الشر لا يمكنه أن يبرر الشر، كما أن الظلم لا يتم رفعه بظلم من جنسه أو أفدح منه؛ وإلا انتفت معيارية الحق والعدل في العالم، وانعدمت شروط إرساء أسس اجتماع إنساني يسوده السلام والأمن والاستقرار.

إن ظاهرة التطرف والتعصب والإرهاب، لا ترتبط ارتباطاً تلقائياً ولا عضوياً، بأي شعب أو ثقافة أو دين، وإنما هي ثمرة جملة من الانسدادات التاريخية والحضارية والثقافية والدينية، والمآزق والصراعات السياسية التي لم يبدل الوسع المطلوب لفهمها وتفسيرها وتكييفها في أفق معالجاتها وتجاوزها، كما أن كثيراً من هذه الانسدادات، نتيجة خيارات فكرية وسياسية واستراتيجية خاطئة..

وبالتالي فلا سبيل إلى مواجهة ظاهرة الإرهاب، والحد من تأثيراتها المدمرة، إلا من خلال الإبداع في مجال بلورة خيارات أصيلة ووظيفية، وأكثر فاعلية واستلهاماً للقيم الأخلاقية الضامنة للحرية والمساواة والعدل والكرامة الإنسانية، على شاكلة يتيسر معها العيش المشترك الباني، الذي يضمن الارتقاء المستدام، من الموجود إلى المنشود، كما يرضي الله تعالى، ويخدم مصالح العباد.

وتأتي موسوعة تفكيك خطاب التطرف، تعزيزاً للمبادرات التي تستهدف، تجلية الجوهر الصافي لديننا الحنيف، وتنقيته من الشوائب التي يروم إلصاقها به الغالون، والمبطلون، والجاهلون مصداقاً لقول رسول ﷺ: «يحمل هذا العلم من كل خلف عدوله ينفون عنه تحريف الغالين، وانتحال المبطلين، وتأويل الجاهلين» رواه البيهقي، وذلك بتقديم المفاهيم الشرعية بطريقة آمنة، وناجعة، ووظيفية، خالية من «الألغام».

وقد تم تقسيم الموسوعة إلى ثلاثة أجزاء متكاملة، تشتمل على ثلاثة محاور كبرى، وفق التقسيم الآتي:

الجزء الأول: في تفكيك الخلفيات الفكرية لخطابات التطرف

ونعني بالخلفيات الفكرية؛ المصطلحات والمفاهيم المستعملة في هذه الخطابات. الأمر الذي يقتضي دراسة وتحليلاً للمفاهيم والمرتكزات التي ينبنى عليها فكر التطرف والغلو، والكشف عن الآليات التي يشتغل وفقها، لأجل نقضها على نحو يُمكن من إبراز أزمة هذا الفكر وإظهار تهافت منطلقاته وغاياته. وهو ما يفرض علينا في الموسوعة، تتبع المصطلح أو المفهوم في مختلف

موارده، قصد الوقوف على أضرب استعمالاته المتعددة، للتمكن من تلمح انزلاقات الاستعمال المقصودة وغير المقصودة، وردها إلى دالاتها ومعانيها الأصلية الشرعية المؤسَّسة ابتداء للمفهوم أو المصطلح.

الجزء الثاني: في محورية المداخل العلمية والأسس المعرفية لمواجهة التطرف ونقض مقولاته

القصد من هذا المحور بيان مكانة المداخل العلمية في بلورة المضامين المُفندة لدعاوى الغلو والتطرف، بما يُمكن من الوقوف على الأسس المعرفية لمواجهة التطرف ونقض مقولاته.. وذلك من خلال رصد مرتكزات الفكر المتطرف وبيان آليات الدحض والتفنيد، وبيان تهافت خطاب التطرف، وتفكيك المرجعية الموجَّهة له.

ومن أهم ما حفل به هذا الجزء بيان لأهم محددات المواجهة الثقافية والفكرية لظاهرة العنف والتطرف؛ القصد من ذلك الإسهام في بناء استراتيجيات الوقاية والتمنيع من دعاوى الغلو والتطرف.

الجزء الثالث: حقيبة بناء قدرات التمنيع من التطرف العنيف الأسس المعرفية والوظائف البانية

لما كانت مواجهة خطابات التطرف والعنف والعدوان والكراهية... لا يمكن أن تأتي فقط عبر القرارات النافذة والقوانين الضاربة، وإنما تأتي أساسا عبر بناء الروح الإنسانية المناهضة للعنف والتطرف والتعصب. فإن الموسوعة انطلقت من وعي تام بأهمية التربية في مواجهة مختلف مظاهر التطرف في المجتمع، وأهميتها في تأصيل قيم السلم والأمن والتسامح في أعماق مناحي الحياة الإنسانية. لهذا فإن محاور الجزء الثالث من هذه الموسوعة تشكل بمجموعها حقيبة بناء قدرات التمنيع من التطرف العنيف، مع بيان الأسس المعرفية لهذه المكونات التي يتكامل فيها التربوي التعليمي مع الفكري الوجداني، والرقمي والتقني في أفق تحقيق عدد من الوظائف البانية والتدابير التعليمية التي ينبغي نقلها، وتربية الناشئة عليها، في إطار مشروع تربوي يتسم بوضوح الرؤية والغايات، وتماسك الوسائل والمناهج، أملا في محاصرة خطابات الكراهية والعنف والتطرف.

انطلاقاً من هذه الرؤية، واعتباراً لكل ما سلف ذكره، وإسهاماً منهما؛ في تحقيق تراكم علمي تحليلي تفكيكي نقدي، لخطابات التطرف والعنف والإرهاب، فقد عازمت الرابطة المحمدية للعلماء ومنظمة العالم الإسلامي للتربية والثقافة والعلوم الإيسيسكو، من خلال التعاون الاستراتيجي بينهما، على إصدار موسوعة علمية من ثلاثة أجزاء متكاملة، تحت عنوان: **«موسوعة تفكيك خطاب التطرف»**، وهي جهد أكاديمي يعتمد مداخل معرفية وأسس منهجية متعددة، سعيًا من المؤسستين لتحقيق أكبر درجات الفهم والاستيعاب والتفسير بغاية بلورة خطاب بديل وناجع في سياقنا المعاصر، منطلقه ومصدره الوحي؛ قرآناً كريماً وسنة نبوية، باعتبار الوحي هداية ورحمة، وهدى ونوراً للعالمين. من أجل الإسهام في تقديم معرفة آمنة تعالج تحديات العصر ومقتضياته، وتتيح بدائل بانية عن الأفكار المدمرة التي تنشرها جماعات الغلو والتطرف والإرهاب.

والله الموفق والهادي إلى سواء السبيل

د. أحمد عبادي

[الأمين العام للرابطة المحمدية للعلماء]

تقديم المدير العام لمنظمة الإيسيسكو



يسعدني أن أقدم للقراء الكرام موسوعة تفكيك خطاب التطرف. والموضوع الذي تتناوله على قدر كبير من الأهمية يستحق أن ينال العناية من المراكز البحثية والجامعات والمنظمات الدولية والمؤسسات العلمية وهيئات المجتمع المدني لارتباطه بتفكيك خطاب التطرف مما له أثر مباشر على حفظ الأوطان والمجتمعات وتصحيح صورة الإسلام من حملات التشويه الإعلامي للإسلام والمسلمين.

إن معرفة الخطاب وسياقاته المختلفة، الذاتية والموضوعية، علم قائم بذاته له أصول في الموروث الثقافي والحضاري، كما يشكل في وقتنا الحاضر اختصاصاً أكاديمياً تم تحديد خارطته بتظافر من عدة علوم منها اللسانيات وعلم الدلالة والتداوليات والسيميائيات والنقد الثقافي وغيرها، بحيث أصبحت لدينا خبرة واسعة في تحليل أنواع الخطاب سواء كان فكرياً أو إبداعياً أو قانونياً أو علمياً، وتم حصر خصائص كل خطاب واستراتيجية الإقناع التي يلجأ إليها ويستند عليها.

وقد طورت الجماعات الإرهابية والحركات المتطرفة آليات خطاب الاستقطاب والدعاية عبر رسم سردية قائمة على رؤية ثنائية للعالم دون مراعاة السياقات المختلفة، وتنميط الانتماءات الثقافية المتعددة في إطار مثالي مفارق. كما يستند هذا الخطاب إلى إنتاج أسلوب المظلومية ورسم بطولات أفراد لإقناع الفئات الهشة المغرر بها. ومما يميز هذا الخطاب افتقاره إلى الوعي بمقاصد الدين وعدم إدراك الفرق بين الأمور الدينية والشؤون الدنيوية التي تستوجب إعمال النظر والاجتهاد وآليات الموازنة والترجيح وحل التعارض بين الأدلة والجمع بينها، مما هو منوط بمؤسسات العلماء وأهل الخبرة والعلم في مجالات الحياة والمجتمعات في شمولها واتساعها.

ونظراً إلى ما يشكله خطاب التطرف من تهديد على الدول والمجتمعات، ولا سيما فئة الشباب، واعتباراً للكلفة الكبيرة التي يخلفها هذا الخطاب على النفسيات والأرواح والممتلكات، كان لا بد

أن يتم العكوف على تفكيك بنية خطاب التطرف وتشريح طرائق عمله وتفنيد مزاعمه بخطاب عقلاني وعلمي يستوعب استراتيجية هذا الخطاب المتطرف عبر استراتيجية مضادة.

وفي هذا الإطار، قامت منظمة العالم الإسلامي للتربية والعلوم والثقافة - إيسيسكو - بالتوقيع على اتفاقية شراكة مع الرابطة المحمدية للعلماء في 2020، كان من أبرز بنود التعاون فيها إعداد موسوعة تفكيك خطاب التطرف.

وهنا نحن اليوم نتوج هذه الشراكة الناجحة بإطلاق الجزء الأول من هذه الموسوعة لتعميق فهم ظاهرة التطرف الديني وتشخيص الأسباب الحقيقية وراء انتشار العنف والتطرف والإرهاب عبر مقارنة معرفية تفكك المنظومة المفاهيمية والتأويلية التي يستند إليها خطاب التطرف في اعتساف للأصول وتعنيف للنصوص وجهل بقواعد لغة الوحي وتجاهل للواقع والسياقات المتعددة.

لقد تم الاتفاق على إنجاز هذه الموسوعة في ثلاثة مجلدات تغطي الفترة من 2020 إلى 2022. ويتضمن المجلد الأول الإحاطة بالمفاهيم التي يركز عليها خطاب التطرف بهدف نقضها وحلِّ عُراها والتنبيه إلى أحيائها التضليلية المتعسفة سواء من حيث المنطلقات أو النتائج والغايات. وقد تتبعت الموسوعة جملة من هذه المفاهيم مثل الجزية والجهاد والردة والولاء والبراء، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، ومفهوم - الدولة الإسلامية -، ومقولة دار الإسلام ودار الكفر في سياقاتها التاريخية والشرعية، ومفهوم الفرقة الناجية ورفع إشكالات الرواية والدراية بشأنها، وفككت بنيتها وأوضحت مواطن الإشكال فيها ونبّهت إلى كيفية التعامل معها.

وإذ تصدر منظمة العالم الإسلامي للتربية والعلوم والثقافة - إيسيسكو -، والرابطة المحمدية للعلماء هذه الموسوعة فإنهما تنهضان بالأدوار والوظائف المنوطة بما تمثلانه من خبرة ومصداقية في العالم الإسلامي ومع الدول الأعضاء والإنسانية جمعاء في تحقيق السلم وبناء تعاون بين الشعوب على قاعدة الاحترام المشترك، وترجوان أن يعم النفع بهذه الموسوعة على أوسع نطاق.

د. سالم بن محمد المهالك

المدير العام

منظمة العالم الإسلامي للتربية والعلوم والثقافة

(إيسيسكو)



المحور الأول

تفكيك خطاب التطرف: مداخل مفاهيمية ومنهجية



وظيفية تفكيك خطاب التطرف - الجزية والجهاد أنموذجا -

أ.د. أحمد عبادي

[الأمين العام للرابطة المحمدية للعلماء]



أولا - وظيفة تفكيك خطاب التطرف

تَحْتَوِشُ الإنسان إفرادا واجتماعا، جملة من العناصر الذاتية والموضوعية، التي يتشكّل منها سياقه الذي يحيى ويعيش فيه، والتعاطي مع هذا الإنسان في ذهول عن عناصر سياقه لا يمكن أن يكون مُستجمعا بحال لعناصر الفاعلية.

فإذا أخذنا مثلا على ذلك، التعاطي على مستوى الخطاب، فإن عدم استحضار عناصر السياق النفسانية يصيب هذا الخطاب بالنقص ويُعده القدرة على إصابة المحزّات، وتطبيق المفصل، ووضع الهناء في مواطن النقب، لأن اعتبار السياق النفسي للإنسان المخاطب مُتفهِمَا هو الذي يحدد كيفية صياغة الخطاب لكي يكون موائما للمخاطب، يؤدي إلى تفاوت من لدنه، ومُحدِثا للتفاعل المؤدي إلى التبني المطلوب.

وعدم اعتبار السياق العقلي للمخاطب، يؤدي إلى تفاوت عن مستوى المخاطب إما إفراطا أو تفریطا.

وعدم اعتبار السياق الاجتماعي بمختلف أبعاده، يجعل هذا الخطاب غير معانق لانتظارات المخاطب، وآلامه وآماله، ويمكن قول قريب من ذلكم عن آثار عدم إدراك السياقات الاقتصادية، والسياسية، والمحلية، والكونية على هذا الخطاب.

وهناك مجموعة من المؤشرات التي تكشف اهتمام المسلمين بالسياق، أهمها: العمل على استجلاء كيفية تنزيل النبي ﷺ لنصوص الوحي على الناس بالمدينة المنورة، وقراءة ابن عباس رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا للسياق النفسي للسائل حينما سأله: هل للقاتل من توبة؟ فسد الباب أمامه عندما قرأ في ملامحه أنه عازم على القتل ويريد الرخصة، وفتح الباب لمن رأى أنه قتل فعلا ويريد التوبة. ولقد أبدع علماء المسلمين في توظيف الآليات الاستنطاقية لفهم السياق الداخلي (النص القرآني المؤسس والسنة الموضحة له)، والسياق الخارجي (واقع الناس ومحاوره الكون بآليات علمية ومنهجية). وقد نصُّوا على عدَّة مفاتيح وآليات لفهم السياق من أجل تفادي الوقوع في الاضطراب و«الالتياث»^[1]، ومنها:

- الوعي بالسياق النفسي للمخاطب: حتى يبقى الخطاب موائما ل نفسية المخاطب مستجيبا لحاجاته (تجربة ابن عباس رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا مع السائل عن معرفة توبة القاتل).

- الوعي بالسياق العقلاني والمعرفي: وذلك باستحضار القدرة الإدراكية للمخاطب حتى لا يحصل «الاستوحاش».

- الوعي بالسياق المادي الاجتماعي: وذلك بمعرفة الأنساق والأدوار والسُّلطة الاجتماعية ومعرفة أنواع وخصائص العلاقات بين أفراد المجتمع، ومما يسهم في ذلك: الوقوف على كيفية غرس النبي صلى ﷺ الله عليه وسلم للوحي في نفوس الناس، مع مراعاة الفرق بين: السياق الذي أعمل فيه النبي ﷺ النصوص.

- والسياق النفسي والاجتماعي الذي يجري فيه الخطاب بهذه النصوص، مع الاجتهاد لاستبانة الفروق بينه وبين السياق النبوي، حتى يتم القيام بالتكيفات الملائمة، في إطار الأصول والقواعد المرعية.

[1] مستعيراً للفظ من عنوان كتاب: غياث الأمم في التياث الظلم لإمام الحرمين الجويني رحمة الله عليه، المتوفى سنة 478 هـ.

والناظر في خطاب الجماعات المتطرفة يقف بجلاء على خلوها من كل الاعتبارات سالفة الذكر، غير أن ذلك لا يفقده القدرة على التأثير، واختراق العقول والنفسيات، مما دعانا في الرابطة المحمدية للعلماء إلى العكوف على هذا الخطاب في حوامله المكتوبة، والسمعية، والسمعية البصرية، دراسة وتحليلاً، وتفكيكاً، لاستجلاء العناصر التي تجعله بهذا التأثير الذي يتم عبره اجتيال شباب الأمة وحتى كهولها، ذكورا وإناثا، إلى مهالك المروق والفتنة. فكانت النتيجة هي الوقوف على أن هذا الخطاب يستمد جاذبيته من جملة من الادعاءات الحجية الشرعية، التي إن لم يتم فرزها، وفصل الحق الذي فيها عن الزيف الذي خلط به، فإنها سوف تبقى مصدر تلبيس وفتنة مسيطرين.

1- فرسُ التطرف الديني والطائفي في المجتمعات المسلمة

يتميز سياقنا الراهن بوجود جملة من السمات السلبية في المنطقة، تمثل ما يشبه الفرش الذي يتأسس عليه التطرف الديني والطائفي، ويمكن تقسيم أهم هذه السمات إلى ثلاث طوائف:

■ الطائفة الأولى: نخبة غير كفؤة

أ. أن النخب في المنطقة، على العموم، باستثناء بعض الدول القليلة المعروفة، من أنصاف المتعلمين، حظهم من المبادئ والقيم الإيجابية والأخلاق البانية غير كاف، نخب تحب المال والجاه والسلطة والاحترام، رغم غياب شروط استحقاق كل ذلك، فأضحت هذه النخب، للأسف، نخباً يتجسد فيها تداخل الفساد، وفشل الحكامة؛

ب. أن هذه النخب على العموم لا تعير العلم ما يكفي من الأهمية، رغم مركزيته في بناء قدرات الأفراد والجماعات، فأضحت في جلّها، إلا ما استثنى، نخباً ترتكز في تسييرها لشؤون بلدانها، على الولاء والريع والاستغلال، عوض الكفاءة والاستحقاق، مما جعل فئات عريضة من شباب المنطقة، لا تعترف بهذه النخب، وتناصبها العداء لشعورها بالتهميش؛

ج. الافتقار البارز لدى هذه النخب إلى الرؤية الإنمائية الناجعة، وإلى الطابع الأصيل، والشخصية الريادية، كما يسجل عند كثير من أفراد هذه النخبة، أمنيذا الذاكرة، وضمور الإرادة، مما يجعل الجيد من الأفكار يأتي ويذهب، لفقدان شروط التلقي والأجراً.

■ الطائفة الثانية: عنف ماديّ وعنف معنويّ

أ. شوب نيران عنف غير مسبوق في المنطقة، عنف لم يستثن نوعاً من الأسلحة، المعهودة وغير المعهودة، التي يستعملها أبناء الوطن الواحد ضد بعضهم البعض باسم الدين والتدين؛ وهو عنف أصبح له، في بلدان المنطقة الشرق أوسطية على الخصوص، نوع من الاستمرار والديمومة، جعله يبدو للأسف كما لو كان أمراً مألوفاً يمكن أن يتساكن معه؛

ب. اشتعال الساحة كما هو معلوم، بقدر كبير من فتاوى التكفير والتفسيق والتبديع، فأضحت النصوص الدينية التي من المفروض أن تشكل الإجماع، محطّ النزاع والتوظيفات والتوظيفات، المضادّة، فاستبيحت الدماء، ولم يعد ثمة مكان لشرعية الطاعة، والانضباط لمقتضيات الأمن الجماعي، واجتنب شق عصا الأوطان، وبذريعة النهي عن المنكر، اقتُرفت أفضح وأنكر المنكرات، فاستُحلت الدماء المعصومة والأموال المصونة.

■ الطائفة الثالثة: ضعف المؤسسة العلمانية

أ. غياب توافر العدد الكافي من العلماء الرموز من أهل الاعتدال والوسطية ذوي سلطة معنوية ومصداقية وحكمة وحصافة، يُفزع إليهم لحل الإشكالات وتبديد المدلهمات؛

ب. ضعف المؤسسات العلمانية، وكذا المحاضن التي تُربّي وتدرّب العلماء ذوي التمكن، والقدرة، لمواجهة الخطابات المشيعة للأحقاد، والتي تهدد نسيج أوطان المنطقة بالتفكك الطائفي، وضعف عوامل المناعة الذاتية فيها، والتي كانت تمكّنها من مواجهة المؤامرات والتحديات والأطماع؛

ج. ذبوع الفهوم المتسمة بالحرفية والتجزئية، والمتجانفة عن فهم النص، والوعي بالسياقات والعادات والأعراف، في ابتعاد تامّ عن تحقيق المناطات واعتبار المآلات، فهوم مجتث من أرض المقاصد الشرعية الركنية، وقواعد التنزيل والإمضاء المكيّنة.

تأسيساً على هذه السمات السلبية وغيرها، مما لم يذكر هنا، انقسم المجال أمام جملة اجتيالات، تبوّء معها من ليسوا بأهل مقامات النطق باسم جموع الأمة.

تنضاف إلى هذه السمات سلسلة من المعطيات الواقعية التي أثّرت تاريخنا المعاصر والحديث، وخلّفت جراحات في الذاكرة الجماعية، جراحات استغلّت للتعبئة في بوتقات التطرف والانكفاء من خلال بثها في المواقع الاجتماعية ومختلف الكتابات الصادرة عن هذه الجماعات، مما يستدعي بدوره تناول الدقيق والناجز.

2- من مفاتيح تفكيك خطابات التشظية والتمزّع :

عند الحديث عن ضرورة تفكيك الخطابات الحاصّة على الفرقة والكراهية والتمييز باسم دين الله الحنيف، وحاشاه، تلوح في الأفق عناصر، يمكن حصرها كالآتي:

أ- ضرورة التعرف على مرسلي هذه الخطابات، وعلى خلفياتهم، وعلى مكونات رؤاهم التي يصدرون عنها، لكي يتم إعداد عناصر التفنيد، بشكل يوفي بالعرض.

ب- التركيز على حوامل الخطاب سمعية، أم سمعية بصرية، أم رقمية، أم ورقية، للمنازلة معها عن طريق الحوامل نفسها.

ج- التركيز على طبيعة المُتلقّين، أمحايدون هم؟ أم يتشاطرون القناعات نفسها؟ أم بين ذلك؟ لمحاولة شطف آثار الخطاب المتطرّف من أذهانهم، ومُتداولهم بالحجة، وبالطريقة المناسبة.

ويحق للمراء أن يتساءل بهذا الصدد: عن مدى تمكين التكوينات المتاحة لقادتنا الدينيين، من حيث الكفايات لما يؤهّلهم للقيام بما سلف؟ وكذا عمّا يلزم لإعادة هندستها، قصد جعلها موفّية بهذا المطلب.

د- تحديد مدى تأثير حَمَلَة هذا الخطاب، وما هي المفاهيم التي يستعملونها، وما هي المجالات التي يتحركون فيها، في أفق إعداد أضرب الرّدّ المناسبة، وتفكيك خطابات التفرقة، والكراهية، واجتثاث بذورها.

وجب بهذا الصدد استحضار أن حلبة النزاع الأساس، وكما سلفت إليه الإشارة آنفاً، قد باتت اليوم هي ألياف النت، بحكم ما تتيحه من إمكان المصادقة على هذه الخطابات المدمرة بكبسة زر واحد (like)؛ بحيث تتجمّع العشرات، فالمئات، فالآلاف من المصادقات، فيضحى الخطاب وكأنه مسلّم به، مما يؤهّله لاختراق مجالات سبك الهويات الجماعية، والحدود، والمجتمعات والقبائل الرقمية. وهي مسألة بالغة الخطورة، لا بد من إعداد العدة للقيام بالمتعّين إزاءها.

هـ- تيسير أساليب الحوار مع المستهدفين، الذين هم بالأساس من فئة الشباب، وكيف أن الخطاب وجب أن يراعي نفسياتهم، وعقليتهم، وأساليب تواصلهم، حتى لا يكون بعيداً عن طبيعتهم التداولية، وبالتالي مرفوضاً من لدنهم. وهنا وجب التّنبية إلى أن الآلية الأكثر فاعلية بهذا الصّدد، هي آلية التثقيف بالتّظير؛ حيث إن النّظراء يكونون أكثر تأثيراً في نظرائهم، مما يستوجب بناء

كفايات وقدرات، ومهارات المرشحين لهذه الأدوار، لحماية نظرائهم من كافة أنواع الاختراقات التي يتعرضون لها.

و- الانتباه إلى ضرورة اعتماد البعد الرمزي؛ لأن الرسائل التي تتذرع بالقوة الرمزية تكون أنفذ وأكثر قدرة على التأثير.

3 - مقتضيات فرملة هذه الدينامية المدمرة:

يحق للمرء أن يتساءل، بعد كل هذه الخلاصات، السؤال الآتي: هل إلى خروج من سبيل؟ لا شك أن أول مقتضى من مقتضيات فرملة هذه الدينامية المدمرة، هو مقتضى الفهم القائم على تفكيك الوقائع وتشبيك متفرقها، وتحليل الخطابات وفرز أنماطها، وجمع المعطيات وتصنيف أنواعها لمحاولة الخروج ببعض مقترحات الحلول، في وعي بمتطلبات السياق المحلي والإقليمي والجهوي والكوني.

ويمكننا بهذا الصدد، تمييز ثلاثة أورش كبرى:

■ الورش الأول: اجتماعي تحصيلي:

وينطلق من استحضار كافة القضايا المجتمعية الحارقة، من معاناة أهل المعاناة وبلورة سبل التضامن لتجاوزها، وعضة الفقر والعوز ومحاربتها، ومكافحة كافة الأمراض وأضراب الإدمانات، وحماية المهجرين والمقتلعين من أوطانهم، وترشيد المؤسسات العاملة في هذه المجالات، وتعزيز قدرات أهلها، ثم بلورة مشاريع تنموية حضارية راشدة، تستقطب أذرع وطاقات الشباب، مع السعي إلى تمكينهم عبر التعليم الفاعل، والإعلام الباني، ومؤسسات المجتمع المدني والتنمية البشرية النابضة، مما يقتضي تكوين الكفاءات وبناء المؤسسات القادرة على مباشرة كل هذه المشاريع برشادة وتمكن.

■ الورش الثاني: مضموني:

تمّ فيه بلورة المضامين الأصيلة المتزنة والوسطية المعتدلة، ونقش استراتيجيات تقريب فحواها من عموم أهل المنطقة، لتحصيلهم من أضراب الاختراقات المختلفة، ولكون هذا الورش هو العماد، فلا بدّ فيه من بعض تفصيل.

يُسَجَّلُ اليوم، أن أنماط التنشئة المرتبطة عضويًا بالأبعاد الرقمية والفضائية الحديثة، قد أقرت في مجتمعاتنا سلاالم جديدة من القيم، والمعايير والأخلاق، والسلوكيات، والتي أسهمت جميعها في بناء شخصية إنساننا على شاكلة غير مسبوقة، ووفق مضامين لا تنتمي إلى المنطقة، ولا إلى مرجعياتها، وبفنية عالية تعطيها جاذبية كبيرة تصعب مقاومتها. فالإحصاءات تثبت أن الشاب في المنطقة لا يبلغ الثامنة عشرة من عمره إلا وقد رأى أربعين ألف حالة قتل - حدًا أدنى - سواء على شاشة التلفزيون، أم شاشة النيتاندو، أم الكمبيوتر، ومائة ألف حالة عنف وعدوان - حدًا أقصى -

وإذا كان شبابنا في هذين الإحصاءين يلتقي مع شباب العالم، فإنه يختلف عنه بكونه لا يبلغ الثامنة عشرة، إلا وقد سمع عبر الأخبار، أو في مختلف أوساط وجوده العائلية وغيرها، عن عشرات المئات من حالات القتل والعدوان التي يمسّه بعضها بشكل مباشر، مما يقتضي لزامًا، لمواكبة، واستيعاب، وتأطير كل ذلك، مراجعة البعد الإعلامي، وتشجيع إنتاج برامج تثقيف وتسليية بديلة، ومنتجات كرتون محلية مربية وحاملة لقيم الدفع والإيجابية، وكذا تشجيع إنتاج الألعاب الإلكترونية البانية، المنافسة لما هو موجود في السوق، ومراجعة مناهج إنتاج التربية، وبلورة آلياتها في المنطقة، مراجعة تأخذ بعين الاعتبار خصائص هذه المصفوفة الحياتية الجديدة، وتحدياتها من حيث تكوين المدرسين والمشرفين التربويين، وإعداد المضامين والمناهج والبرامج، واعتماد الآليات والوسائل المناسبة لهذا السياق الراهن.

كما يقتضي ما سلف، إعادة استكشاف معالم الرؤية القرآنية الشاملة للحياة والأحياء، والإنسان والعمران، لكي تتم في إطارها كل العمليات التجديدية المطلوبة، وهو ما يستلزم مراجعة أضرب تكوين وإعداد العلماء في المجال الديني، وكافة المجالات الإنسانية الأخرى، واستكمال حلقات ذلك، من وحدات جامعية فاعلة، ومحاضن بحث يُستكمل فيها التكوين والتأطير، وآليات إدماج عضويٍّ ومنتج لهم في مجتمعاتنا، مع السعي لضمان اكتفائهم واستقلالهم في إطار واجبهم، إزاء حماية استقرار، وتماسك، وعزة أوطانهم.

ويتضمن هذا الورش الخطير الجوانب الآتية:

- الجانب التربوي؛

- الجانب الإعلامي؛

- جانب إنتاج كرتون وألعاب إلكترونية لطفولتنا وطفولة العالم؛ تزرع قيم التعايش وتعزز السلم؛
- تأطير إبداعِي وتفاعلي للشباب، يبني قدراتهم ومهاراتهم الحياتية عامة وقدراتهم في مجال
التعايش وتعزيز السلم؛
- مناهج فاعلة ومبلورة لإعداد العلماء لتمكينهم من الاضطلاع بأدوارهم الخطيرة إزاء
مجتمعاتهم.
وهي كلها جوانب تقتضي تكويناً وتشميراً جادّين.

■ الورش الثالث: تقريبي

لعل من أكد العوامل والأسباب التي حَدَّت من فعالية وجدوى منظوماتنا التربوية في المنطقة،
غياب الممارسة التقريبية، أولاً على مستوى النظر، وثانياً على مستوى التطبيق والتنزيل والعمل^[2].
إن التقريب لا يوجد بشكل كاف في مناهجنا وبرامجنا التربوية والإعلامية، والسبب الأبرز
في ذلك، هو ضعف القدرة التواصلية والتفاعلية - بين المرسل والمتلقي في المجال التربوي - وهو
الأمر الذي يتحول معه التقريب، إلى ممارسة لا تتجاوز التبسيط السطحي والقشوري لمعارف
محددة، ثم استهلاكها فاجترارها، وهي ممارسة لا شك تدلف بالتقريب نحو حدود التميع،
وتتأرجح بمضامينه بين التهوين والتعويم، وتحصر مقاصده في جوانب من المدارس، إن وجدت،
دون استحضار الممارسة، مما يستوجب أيضاً الاستدراك الناجز.

إن التقريب المنهاجي والبناء، إذا لم يتغلغل في الأنساق المعرفية، فلن تكون إلا أنساقاً مغلقة
لا ينفذ إلى طواياها سوى نخبة من الناس، وإذا أردنا لهذه الأنساق أن تكون مفتوحة، قابلة للتفهم،
والاستيعاب، والإعمال، وكذا قابلة للتطوير والنماء في مسلماتها ونتائجها، مستجيبة لتطلّبات
الواقع، فلا بد من استئناف الممارسة التقريبية بشروطها، في مناهجنا ومنظوماتنا التربوية؛ إبداعاً
وابتكاراً، نظراً وعملاً، استعمالاً واستكمالاً، حالاً ومالاً، وسيلة ومقصداً.

[2] وَجِبَ هنا استحضار أن المنظومات التربوية اليوم، لم يبق مجال بلورتها وإعمالها، منحصرًا داخل جدران
«المدرسة»، وإنما اتسع هذا المجال ليُعمَّ كافة أرجاء وقطاعات مجتمعاتنا، التي بات يحتوش أفرادها، الدفقُ
المعلوماتي الأثيري، حيثما حلُّوا وارتحلوا.. فقد لَفَّت الشبكة التي تسري فيها بلايين المعطيات والمعلومات
كوكبنا.

4 - حتمية العناية برسم سياسة مؤسسية تمكّن من التفكيك المستدام، وتمكّن من بلورة استراتيجيات التنفيذ

حين نتكلم عن سياسة تمكّن من تفكيك خطاب التطرف في سياقنا المعاصر، فنحن أمام اثني عشر عنصراً في غاية التواضع:

العنصر الأول: هو عنصر الرؤى المؤطرة لهذه السياسة؛

العنصر الثاني: الاستراتيجيات التي سوف تتفرع عن هذه الرؤى؛

العنصر الثالث: المخططات التي تروم تنزيل هذه الاستراتيجيات؛

العنصر الرابع: التشريعات التي تستهدف وضع الصّوابط والمفاصل لصون هذا التنزيل بطريقة أرشد؛

العنصر الخامس: التنظيمات، وهي هنا بُعد عمليّ وميدانيّ فيه درجة أخرى من التنزيل لهذه التشريعات؛

العنصر السادس: إنشاء البنى التي سوف يتمّ التّمكّن من خلالها من التنزيل؛

العنصر السابع: رصد ما يمكن من الإمكانيات البشرية، ثم الماديّة؛

العنصر الثامن: التدابير والإجراءات؛

العنصر التاسع: الإنجازات؛

العنصر العاشر: التقويمات؛

العنصر الحادي عشر: المحاسبة؛

العنصر الثاني عشر: التجويدات لتحسين الرؤى وتحسين الاستراتيجيات.

بعد كل ما سبق ذكره، فإنّ التحديّ الأكبر الذي تشترك فيه العناصر الاثني عشر سالفة الذكر، هو تحدي البعد المضموني، حيث لا نجد عندنا اليوم ما يكفي من المضامين الوازنة؛ لأننا، ببساطة، لم نُمكّن أبناءنا وبناتنا، بشكل كافٍ من اكتساب الخبرات لبلورة هذه المضامين الوازنة!!

وحتى نتمكن من بلورة مضامين وازنة، نحتاج إلى جملة أمور:

- صياغة، وبناء وشحن كفايات، للتمكن من إنتاج مضامين قوية ومنافسة.

- التركيز على البعد الهندسي؛ والذي تدخل فيه الاستراتيجيات وتدخل فيه المخططات، وتدخل فيه الإجراءات، والتدابير؛ ولا أعني بالهندسة هندسة البناء، ولكن أقصد الهندسة المعرفية، ثم الهندسة التربوية، وهي هندسات نفتقر إليها في سياقنا المحلي الراهن.

- نحتاج إلى علماء رواد؛ والعالم هاهنا بمفهومه الشامل؛ وهذا هو المقصود بالتقوية Empowerment، فلا بد من الاستثمار في الشباب الذين نريدهم علماء رواداً، ومن أجلهم.

- إلى جانب العلماء الرواد، لا بد أن تكون لدينا شبكات تضمن الوساطات مع عموم الناس، وهم العلماء الوسطاء؛ الذين بهم يمكن أن تواجه، وأن تُرصد أضرب السلوكيات الخطرة، وفي مقدمتها: التطرف، والإرهاب، والكرهية، والعنف.

- التثقيف بالنظير L'Education Par Les Pairs لأن الشباب - وكما سلف - يكون أكثر تأثيراً على الشباب، ودراسة حالة «داعش» تفيد ذلك، وهذا ليس ردّ فعل على «داعش» وإنما هذه ثمرات الدراسة والخبرة الميدانية.

- أن يكون هناك نوع من التقوية في مجال وجود وأماكن عيش الشباب، ولا بد أن نفرز المضامين التي تمكن هؤلاء الشباب من أن يدركوا، ومن أن يسهموا، ومن أن يبنيوا، وأن يكون لهم دور؛ لأن الشباب سئم من المقاربة التعليمية والتدريسية والإملائية، من دون أن يكون ثمة إشراك لهم.

- أن تكون هناك جملة من البدائل؛ وهي بدائل تبدأ من الرسوم المتحركة بالنسبة للأطفال، رسوم تحمل رؤى، وقيماً، وأنماط سلوكية، ولغة للتواصل مفهومة؟ وعندنا مراكز الفنون الجميلة في العديد من بلداننا، تخرج مئات الطلبة الشباب في السنة، لا تتم الاستفادة منهم بهذا الصدد. كما ينبغي الحرص على تنشئة الخريجين الموجودين الآن، واستثمارهم في سبيل تحقيق هذا المقصد.

- ينبغي إنشاء مرصد وطنية للقيم، لأن ذلك بات من أولى الأولويات.

- لا بد أن نشئ أماكن عيش صالحة، تستوعب أنشطة الشباب، وتستجيب لتطلعاتهم، من قبيل أندية سينمائية بنّاءة، يتم فيها بناء مهارات التحليل والنقد، وتكتسب فيها أضرب من الخبرات، لأن التحدي الآن هو كيف يمكن أن أواكب شبابي دون أن يُجتالوا، أو يُختطفوا إلى القبائل الرقمية أمام ناظري؟

- نرنو إلى أن تظهر هذه الأمور في برامج الأحزاب السياسية، والجمعيات المدنية في بلداننا، بما أنها هي الذراع العملي المخوّل قانونياً، ولكن قبل ذلك، أن تظهر في برامجنا التربوية والتعليمية.

ثانياً - في تفكيك مفهوم الجزية

1 - فلسفة الإسلام في التمكين للحقوق - أهل الذمة أنموذجا:

إن المستقرى لمسلك التشريع الإسلامي في منح الحقوق يلحظ أن هذا المعطى مبني على عدة مبادئ كلية، وقيم مرجعية، مصدرها الوحي، من أبرزها:

- الأخوة الإنسانية، ذلك أن الناس بمختلف علاقتهم الاجتماعية والمكانية، تجمعهم أخوة بشرية، يقول الله عزَّجَلَّ: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَىٰ وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا﴾ [الحجرات: 13].

- وينبني على مفهوم الأخوة، مفهوم الوحدة؛ أي وحدة البشرية، بشقيها التكويني، والتكليفي، فإذا كان القرآن الكريم قرّر وحدة الكون ووحدة البشر بصريح آية سورة الحجرات، فقد قرّر كذلك وحدة الدين، فالدين عند الله الإسلام، والرسالة الخاتمة، أكملت الرسالات السابقة، أنزلنا إليك الكتاب وصدقت عليها، مصداقاً لقوله تعالى: ﴿وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ مُصَدِّقًا لِمَا بَيْنَ يَدَيْهِ مِنَ الْكِتَابِ وَمُهَيْمِنًا عَلَيْهِ﴾ [المائدة: 50].

- تكريم الإنسان: قال تعالى: ﴿وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ وَحَمَلْنَاهُمْ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ وَرَزَقْنَاهُمْ مِنَ الطَّيِّبَاتِ وَفَضَّلْنَاهُمْ عَلَىٰ كَثِيرٍ مِمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيلًا﴾ [الإسراء: 70].

- الحق في الاختيار، قال تعالى: ﴿لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ﴾ [البقرة: 255]، وقال عزَّجَلَّ: ﴿وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ لَأَمَنَّ مَنْ فِي الْأَرْضِ كُلَّهُمْ جَمِيعًا أَفَأَنْتَ تُكْرِهُ النَّاسَ حَتَّىٰ يَكُونُوا مُؤْمِنِينَ﴾ [يونس: 99].

- عمارة الأرض: بمعنى أن تمكن هذه الحقوق والواجبات الإنسان من عمارة الأرض. قال تعالى: ﴿هُوَ أَنْشَأَكُمْ مِنَ الْأَرْضِ وَاسْتَعْمَرَكُمْ فِيهَا﴾ [هود: 60]، وقال سبحانه: ﴿وَعَدَ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا مِنْكُمْ وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ لَيَسْتَخْلِفَنَّهُمْ فِي الْأَرْضِ كَمَا اسْتَخْلَفَ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ وَلَيُمَكِّنَنَّ لَهُمْ دِينَهُمُ الَّذِي ارْتَضَىٰ لَهُمْ وَلَيُبَدِّلَنَّهُمْ مِنْ بَعْدِ خَوْفِهِمْ أَمْنًا يَعْبُدُونَنِي لَا يُشْرِكُونَ بِي شَيْئًا وَمَنْ كَفَرَ بَعْدَ ذَلِكَ فَأُولَٰئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ﴾ [النور: 53].

- **تحريم الظلم:** إن النصوص التي تحث المسلمين على تحريم الظلم، والسعي إلى ضمان حقوقهم، وترغب في ذلك، أكثر من أن تُحصى^[3]، في هذا المقام.. والمتعامل معها، يلاحظ، أن في الإسلام نظاماً كاملاً، لإقامة العلاقات الاجتماعية، بين الناس، على وجه يُبعدُ كلَّ الأدواء، التي تنخر كيان المجتمعات، عن المجتمع المسلم... وهو نظام حريّ بأن يُبحث فيه، وتوضّح معالمه، في دراسة جادة موضوعية مستقلة..

وبذلك فإن مقصد، تحريم الظلم، يمكن أن يعتبر من المقاصد المركزية في الشريعة الإسلامية. ومن شواهد ذلك قوله تعالى: ﴿وَلَا يَظْلِمُ رَبُّكَ أَحَدًا﴾ [الكهف: 48]، وقوله سبحانه: ﴿وَاللَّهُ لَا يُحِبُّ الظَّالِمِينَ﴾ [آل عمران: 56].

وفي الحديث القدسي: «يا عبادي إني حرّمت الظلم على نفسي، وجعلته بينكم محرّماً فلا تظالموا»^[4].

وهو ما تجلّى في سنة رسول الله ﷺ التي تزخر بحرصه، عليه الصلاة والسلام، على إيفاء أهل الحقوق أفراداً وجماعات حقوقهم^[5].

- **البرّ والقسط بين كل الناس،** مصداقاً لقوله تعالى: ﴿لَا يَنْهَاكُمُ اللَّهُ عَنِ الَّذِينَ لَمْ يُقَاتِلُوكُمْ فِي الدِّينِ وَلَمْ يُخْرِجُوكُمْ مِنْ دِيَارِكُمْ أَنْ تَبَرُّوهُمْ وَتُقْسِطُوا إِلَيْهِمْ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ﴾ [الممتحنة: 8].

- **الوفاء بالعقود والعهود والمواثيق،** التي تضمن السلم والتعايش بين بني البشر، قال تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَوْفُوا بِالْعُقُودِ﴾ [المائدة: 1]، وقال سبحانه: ﴿وَأَوْفُوا بِعَهْدِ اللَّهِ إِذَا عَاهَدْتُمْ﴾ [النحل: 91].
بناء على المبادئ سالفه الذكر أتناول جملة من الحقوق التي قررها الإسلام لأهل الذمة، أو لأهل الأقليات الدينية.

[3] منها قوله تعالى: ﴿فَمَنْ عَفَا وَأَصْلَحَ فَأَجْرُهُ عَلَى اللَّهِ إِنَّهُ لَا يُحِبُّ الظَّالِمِينَ﴾ [الشورى: 37]، وقوله عزّ وجلّ: ﴿وَلَا تَرْكَبُوا إِلَى الَّذِينَ ظَلَمُوا فَمَا مَسَّكُمُ النَّارُ وَمَا لَكُم مِّنْ دُونِ اللَّهِ مِنْ أَوْلِيَاءَ ثُمَّ لَا تُنصَرُونَ﴾ [هود: 113]، وقوله تعالى: ﴿وَسَيَعْلَمُ الَّذِينَ ظَلَمُوا أَيَّ مُنْقَلَبٍ يَنْقَلِبُونَ﴾ [الشعراء: 226]، وغيرها من الآيات المحذرة من الظلم، والمذكورة بجزء الظالمين.

[4] أخرجه مسلم، كتاب البر والصلة والآداب، باب: تحريم الظلم، حديث رقم: 2577.

[5] قال ابن حجر العسقلاني في شرحه لحديث: «المؤمن للمؤمن كالبنيان يشدّ بعضه بعضاً»، «نصر المظلوم فرض على الكفاية، وهو عام في المظلومين، وكذا في الناصرين، بناء على أن فرض الكفاية مخاطب به الجميع وهو الراجح». فتح الباري، 5/99.

فالذمة في اللغة: العهد والأمان والضمان. فأهل الذمة: أهل العهد، وأهل الضمان. والذمي: هو المعاهد، نسبة إلى الذمة^[6]، أي العهد من الإمامة بالأمن على نفسه، وماله، نظير التزامه الجزية ونفوذ أحكام الإسلام...^[7] وعلى مر العصور حظيت الأقليات الدينية والعرقية وغيرها في المجتمع المسلم بحقوقها التي ضمنها لها الدين الخاتم، بل جاء التحذير من المساس بحقوق هذه الفئة، قال تعالى: ﴿لَا يَنْهَاكُمُ اللَّهُ عَنِ الَّذِينَ لَمْ يُقَاتِلُوكُمْ فِي الدِّينِ وَلَمْ يُخْرِجُوكُمْ مِنْ دِيَارِكُمْ أَنْ تَبَرُّوهُمْ وَتُقْسِطُوا إِلَيْهِمْ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ﴾ [الممتحنة: 8].

ويقول النبي ﷺ في التحذير من ظلم أهل الذمة وانتقاص حقوقهم: «من ظلم معاهداً، أو انتقصه حقه، أو كلفه فوق طاقته، أو أخذ منه شيئاً بغير طيب نفس فأنا حجيجه يوم القيامة»^[8]، وقال ﷺ: «من قتل معاهداً لم يرح رائحة الجنة، وإن ريحها توجد من مسيرة أربعين عاماً»^[9].

وحين أساء بعض المسلمين معاملة أهل الذمة، كان موقف العلماء العارفين صارماً، فقد مرّ هشام بن حكيم بن حزام على أناس من الأنباط بالشام قد أقيموا في الشمس، فقال: ما شأنهم؟ قالوا: حبسوا في الجزية، فقال هشام: أشهد لسمعت رسول الله ﷺ يقول: «إن الله يعذب الذين يعذبون الناس في الدنيا. قال: وأميرهم يومئذ عمير بن سعد على فلسطين، فدخل عليه، فحدثه، فأمر بهم فخلوا»^[10].

وقد أرسى الرسول ﷺ في «صحيفة المدينة»^[11] قواعد مجتمع واحد متضامن، يضمن العدل والحماية لأفراده، مسلمين وغير مسلمين.

[6] القاموس المحيط، للفيروزآبادي، 4/ 115.

[7] البدائع للكاساني، 7/ 111، وابن عابدين، 3/ 275، ومغني المحتاج، 4/ 242، وأحكام أهل الذمة لابن القيم، 2/ 475.

[8] رواه أبو داود في سننه، حديث رقم: 3052، 3/ 170. وصححه الألباني، حديث رقم: 2626، ونحوه في سنن النسائي، حديث رقم: 2749، 8/ 25.

[9] رواه البخاري، كتاب الديات، باب: إثم من قتل ذمياً بغير جرم، حديث رقم: 2295.

[10] أخرجه أحمد، حديث رقم: 15331، 24/ 47. قال: حَدَّثَنَا ابْنُ نُمَيْرٍ، حَدَّثَنَا هِشَامُ. وَمِنْ طَرِيقِهِ الطَّبْرَانِيُّ فِي الْمَعْجَمِ الْكَبِيرِ، 22/ 438.

[11] انظر نص «وثيقة المدينة» عند ابن هشام، 3/ 31، وابن كثير في النهاية، 3/ 224، وابن سيد الناس في عيون الأثر، 1/ 238. كلهم عن ابن إسحاق.

وكما هو معلوم فمحور الوثيقة الرئيس هو ضمان عدم الظلم أو البغي، كما تناولت صحيفة المدينة، التحالف الوثيق بين أهلها ضد العدوان الخارجي، فالتحالف ذو طبيعة وقائية، أو دفاعية، ولا تعكس حالة عدوانية، بل حالة سلم وأمان، كما أن من أهداف الصحيفة: التصدي للظلم والعدوان، ونشر الأمن والتشجيع على التكافل الاجتماعي.

وقد أورد ابن سعد في طبقاته من كتاب النبي ﷺ لربيعة الحضرمي، فقال: «وكتب رسول الله ﷺ، لربيعة بن ذي مرحب الحضرمي وإخوته وأعمامه، أن لهم أموالهم، ونخلهم، ورقيقهم، وآبارهم، وشجرهم، ومياههم، وسواقيهم، ونبتهم، وشراجهم (السواقي) بحضرموت، وكل مال لآل ذي مرحب، وإن كل رهن بأرضهم يُحسب ثمره، وسدره، وقبضه من رهنه الذي هو فيه، وأن كل ما كان في ثمارهم من خير فإنه لا يسأل أحد عنه، وأن الله ورسوله براء منه، وأن نصر آل ذي مرحب على جماعة المسلمين، وأن أرضهم بريئة من الجور، وأن أموالهم وأنفسهم وزافر حائط الملك الذي كان يسيل إلى آل قيس، وأن الله جار على ذلك، وكتب معاوية»^[12].

كما كتب النبي ﷺ كتاب ذمة وعهد إلى أهل نجران النصارى، ينقله إلينا ابن سعد في طبقاته، فيقول: «وكتب رسول الله ﷺ لأسقف بني الحارث بن كعب، وأساقفة نجران وكهنتهم، ومن تبعهم، ورهبانهم، أن لهم ما تحت أيديهم من قليل وكثير، من بيعهم، وصلواتهم، ورهبانهم، وجوار الله ورسوله، لا يغير أسقف عن أسقفيته، ولا راهب عن رهبانيتها، ولا كاهن عن كهانته، ولا يغير حق من حقوقهم، ولا سلطانهم، ولا شيء مما كانوا عليه، ما نصحوا وأصلحوا فيما عليهم غير مثقلين بظلم ولا ظالمين، وكتب المغيرة»^[13].

وقد روى نافع بن عمر قال: كان آخر ما تكلم به النبي ﷺ أنه قال: «احفظوني في ذمتي»^[14]، وفي ذلك تأكيد واضح على وجوب توفير الأمن والحماية لأهل الذمة. وللإمام القرافي قول بديع بهذا الصدد، أقسم فيه بقوله: «ودين الإسلام فمن اعتدى عليهم ولو بكلمة سوء، أو غيبة في عرض أحدهم، أو نوع من أنواع الأذية، أو أعان على ذلك، فقد ضيع ذمة الله تعالى، وذمة رسوله ﷺ، وذمة دين الإسلام»^[15].

[12] طبقات ابن سعد، 1/ 266.

[13] طبقات ابن سعد، 1/ 266.

[14] الماوردي، الأحكام السلطانية، طبعة المكتب الإسلامي - بيروت، 1996م، ص: 227 - 228.

[15] الفروق، 3/ 14 - 15، الفرق: 119.

وحكى القرافي عن ابن حزم في كتابه «مراتب الإجماع» له أن من كان في الذمة وجاء أهل الحرب إلى بلادنا يقصدونه، وجب علينا أن نخرج لقتالهم بالكراع والسلاح، ونموت دون ذلك، صوناً لمن هو في ذمة الله تعالى وذمة ﷺ، فإن تسليمه دون ذلك إهمال لعقد الذمة^[16]. قال القرافي معلقاً: «فَعَقْدُ يُوَدِّي إِلَى إِتْلَافِ النُّفُوسِ وَالْأَمْوَالِ صَوْنًا لِمُقْتَضَاهُ عَنِ الضِّيَاعِ، إِنَّهُ لِعَظِيمٌ»^[17].

ومن صور حفظ حقوق غير المسلمين، حماية أموالهم، فقد تكفل حماية أموال وممتلكات مواطني المجتمع المسلم، مسلمين الإسلام بحق كانوا أو غير مسلمين؛ ونهى عن الاعتداء عليها، وحرّم أخذها أو الاستيلاء عليها بغير وجه حق يقع تحت باب الظلم، وقد جاء ذلك تطبيقاً عملياً فيما رواه أبو يوسف في كتاب الخراج: «فِيمَا جَاءَ فِي عَهْدِ النَّبِيِّ ﷺ إِلَى أَهْلِ نَجْرَانَ، حَيْثُ جَاءَ فِيهِ: «وَلِنَجْرَانَ وَحَاشِيَتِهِمْ جَوَارُ اللَّهِ وَذِمَّةُ مُحَمَّدٍ النَّبِيِّ رَسُولِ اللَّهِ عَلَى أَمْوَالِهِمْ وَمِلَّتِهِمْ وَبَيْعِهِمْ، وَكُلُّ مَا تَحْتَ أَيْدِيهِمْ مِنْ قَلِيلٍ أَوْ كَثِيرٍ...»^[18].

كما قرر الفقهاء أن من غصب مال ذميّ عزّر، ومن سرق ماله قطعت يده، وأعيد المال إلى صاحبه، ومن استدان من ذميّ فعليه أن يقضي دينه، شأنه في ذلك شأن المسلم؛ فصوناً لمال الذميّ. فإن الشريعة لا تفرق بينه وبين مال المسلم، وتحوطه بقطع اليد الممتدة إليه، ولو كانت يد مسلم، يقول القرطبي: «الذميّ محقون الدم على التأبید، والمسلم كذلك، وكلاهما قد صار من أهل دار الإسلام، والذي يحقق ذلك أن المسلم يُقطع بسرقة مال الذميّ، وهذا يدل على أن مال الذميّ قد ساوى مال المسلم، فدل على مساواته لدمه، إذ المال إنّما يحرم بحرمة مالكة»^[19].

2- نماذج من أقوال أهل التفسير والفقهاء حول الجزية:

زعم بعض الفقهاء^[20] أن أهل الكتاب مخيرون بين الإسلام والجزية، فإما أن يدخلوا الإسلام كرها فيمتلكون حق المواطنة الكاملة في ظل الدولة المسلمة، أو يعلنون الخضوع والاستسلام للنظام والحكم المسلم مع أداء الجزية.

[16] الفروق، 3/ 14 - 15، الفرق: 119.

[17] الفروق، 3/ 14 - 15، الفرق: 119.

[18] الخراج، ص: 72.

[19] الجامع لأحكام القرآن، 2/ 246.

[20] من ذلك ما قاله ابن عبد البر في كتاب «فقه أهل المدينة». قال: باب من يقاتل من أهل الكفر حتى يدخل في

وقال الطبري معلقا على آية سورة التوبة: «وأما قوله: ﴿وَهُمْ صَاغِرُونَ﴾، فإن معناه: وهم أذلاء مقهورون، ويقال للدليل الحقيق: «صاغر» وأما قوله: ﴿عَنْ يَدٍ﴾، فإنه يعني: من يده إلى يد من يدفعه إليه. واختلف أهل التأويل في معنى «الصغار»، الذي عناه الله في هذا الموضع. فقال بعضهم: أن يعطيها وهو قائم، والآخذ جالس. وقال آخرون: معنى قوله: ﴿حَتَّى يُعْطُوا الْجِزْيَةَ عَنْ يَدٍ وَهُمْ صَاغِرُونَ﴾، عن أنفسهم، بأيديهم يمشون بها، وهم كارهون^[21].

وقال محمد الطاهر بن عاشور: «والجزية اسم لمال يعطيه رجال قوم جزاء على الإبقاء بالحياة أو على الإقرار بالأرض... وقوله: ﴿عَنْ يَدٍ﴾ تأكيد لمعنى يعطوا للتنصيص على الإعطاء، و(عن) فيه للمجازة. أي يدفعوها بأيديهم، ولا يقبل منهم إرسالها ولا الحوالة فيها، ومحل المجرور الحال من الجزية. والمراد يد المعطي؛ أي يعطوها غير ممتنعين، ولا منازعين في إعطائها. وهذا كقول العرب «أعطى بيده» إذا انقاد^[22].

وقال القاسمي في محاسن التأويل: «قال مجاهد: نزلت الآية حين أمر النبي ﷺ بقتال الروم، فغزا بعد نزولها غزوة تبوك. قال السيوطي أيضا: استدلل بقوله تعالى: ﴿وَهُمْ صَاغِرُونَ﴾ من قال: إنها تؤخذ بإهانة، فيجلس الآخذ ويقوم الذمي، ويطأ رأسه، ويحني ظهره، ويضعها في الميزان، ويقبض الآخذ لحيته، ويضرب لهزمتيه، قال: ويرد به على النووي، حيث قال: إن هذه سيئة باطلة. قلت: ولقد صدق النووي، عليه الرحمة والرضوان، فإنها سيئة قبيحة، تأبأها سماحة الدين، والرفق المعلوم منه، ولولا قصده الرد على من قال، لما شوهت بنقلها ديباجة الصحيفة. ثم رأيت ابن القيم رد ذلك بقوله: هذا كله مما لا دليل عليه، ولا هو مقتضى الآية، ولا نقل عن رسول الله ﷺ، ولا عن أصحابه^[23].

الإسلام أو يؤدي الجزية والحكم في قتالهم: يقاتل جميع أهل الكفر من أهل الكتاب وغيرهم من القبط، والترك، والحبشة، والفزارية، والصقالبة، والبربر، والمجوس، وسائر الكفار من العرب والعجم يقاتلون حتى يسلموا، أو يعطوا الجزية عن يد وهم صاغرون!! وفي الشرح الكبير للدردير قوله: «وتؤخذ كل من الجزيتين» (مع الإهانة أي الإذلال وجوبا (عند أخذها) لقوله تعالى: ﴿حَتَّى يُعْطُوا الْجِزْيَةَ عَنْ يَدٍ وَهُمْ صَاغِرُونَ﴾، ويصنع على ففاه عند أخذها، ولا يقبل من النائب، بل كل أحد منهم يعطيها بنفسه لأجل إهانتته عسى أن يكون ذلك سببا لدخوله في الإسلام!!».

[21] جامع البيان، 14/ 199.

[22] التحرير والتنوير، 11/ 164 - 167.

[23] القاسمي، محاسن التأويل، ص: 3108 - 3111.

والحاصل أن الأمر بالصغار الوارد في قوله: ﴿قَاتِلُوا الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَلَا بِالْيَوْمِ الْآخِرِ وَلَا يُحَرِّمُونَ مَا حَرَّمَ اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَلَا يَدِينُونَ دِينَ الْحَقِّ مِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ حَتَّى يُعْطُوا الْجِزْيَةَ عَنْ يَدٍ وَهُمْ صَاغِرُونَ﴾ [التوبة: 29] فهو معنى لا يمكن أن يتنافى مع ما رأيناه في أقوال النبي ﷺ من وجوب البر والعدل، وحرمة الظلم والعنت.

3- الجزية ليست ريعية ولكنها حمائية:

اشترط الفقهاء لفرض الجزية على أهل الذمة عدّة شروط تدور في جملتها على أن يكونوا من أهل المقاتلة، مع وجود القدرة المالية على أداء الجزية، واستدلوا لهذا بقوله تعالى بآية الجزية: ﴿قَاتِلُوا الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَلَا بِالْيَوْمِ الْآخِرِ وَلَا يُحَرِّمُونَ مَا حَرَّمَ اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَلَا يَدِينُونَ دِينَ الْحَقِّ مِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ حَتَّى يُعْطُوا الْجِزْيَةَ عَنْ يَدٍ وَهُمْ صَاغِرُونَ﴾ [التوبة: 29].

وتجدر الإشارة إلى أن الجزية لم تستحدث في ظل التشريع الإسلامي، بل كانت معلومة ومعمولاً بها قبل الإسلام، في حضارات وثقافات سابقة، ولو بغير اسمها، وتجلى دور التشريع الإسلامي في تهذيبها وجعلها منطقية، إلى درجة أنها تكاد تكون رمزية، وجعلها مقابل حماية أهل الذمة. ولذلك يرى العلماء أن أهل الذمة إذا انضموا للجيش، كما هو في الدول الحديثة، فلا تؤخذ منهم الجزية، وهذا ما كان عليه عمل الصحابة رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ، ومن جاء بعدهم. وهذه بعض الأمثلة:

- كِتَابُ مِنْ خَالِدِ بْنِ الْوَلِيدِ لِصَلُوبَا: «بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ، هَذَا كِتَابٌ مِنْ خَالِدِ بْنِ الْوَلِيدِ لِصَلُوبَا بْنِ نَسْطُونَا وَقَوْمِهِ: إِنِّي عَاهَدْتُكُمْ عَلَى الْجِزْيَةِ وَالْمَنْعَةِ.. فَلَكِ الذِّمَّةُ وَالْمَنْعَةُ، فَإِنْ مَنَعْنَاكُمْ فَلَنَا الْجِزْيَةُ، وَإِلَّا فَلَا حَتَّى نَمْنَعَكُمْ»^[24].

- كتاب عتبة مع أهل أذربيجان كتاباً: «بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ. هذا ما أعطى عتبة بن فرقد، عامل عمر بن الخطاب أمير المؤمنين أهل أذربيجان - سهلها وجبلها وحواشيتها وشفارها وأهل مللها - كلهم الأمان على أنفسهم وأموالهم ومللهم وشرائعهم، على أن يؤدّوا الجزية على قدر طاقتهم، ليس على صبي ولا امرأة ولا زمن ليس في يديه شيء من الدنيا، ولا متعبد متخل ليس في يديه من الدنيا شيء... ومن حشر منهم في سنة وضع عنه جزاء تلك السنة»^[25].

[24] تاريخ الطبري، 3/ 368.

[25] تاريخ الطبري، 4/ 154. وحشر بمعنى خرج للقتال.

لقد كانت هذه الجزية بدلا من فريضة الجهاد، وهي فريضة دينية تعبدية، فلم يُرد الإسلام أن يفرض على غير المسلمين ما يعتبره المسلمون عبادة وقربة دينية، بل أعظم القربات عند الله. يقول الإمام الشاطبي: «... الْجَزِيَّةُ، الَّتِي لَهَا أَصْلٌ مَشْرُوعٌ، إِذَا كَانَتْ مُوَظَّفَةً عَلَى الرَّقَابِ أَوْ عَلَى الْأَمْوَالِ، هَذَا إِلَى مَا يَلْحَقُ فِي ذَلِكَ مِنْ مُضَادَّةِ أَصْلِ الْمَصْلَحَةِ الَّتِي طُلِبَ ذَلِكَ الْمَكْلَفُ بِإِقَامَتِهَا؛ إِذْ كَانَ هَذَا التَّرْتِيبُ ذَرِيعَةً إِلَى الْمَيْلِ لِجَهَةِ الْمُبَالِغِ فِي الْقِيَامِ بِالْمَصْلَحَةِ، فَيَكُونُ سَبَبًا فِي إِبْطَالِ الْحَقِّ وَإِحْقَاقِ الْبَاطِلِ، وَذَلِكَ ضِدُّ الْمَصْلَحَةِ»^[26].

وقال القرافي: «إن قاعدة الجزية من باب التزام المفسدة الدنيا لدفع المفسدة العليا وتوقع المصلحة، وذلك هو شأن القواعد الشرعية، بيانه: أن الكافر إذا قتل انسد عليه باب الإيمان، وباب مقام سعادة الإيمان، وتحتم عليه الكفر والخلود في النار، وغضب الديان، فشرع الله الجزية رجاء أن يسلم في مستقبل الأزمان، لاسيما باطلاعه على محاسن الإسلام، والإلجاء إليه بالذل والصغار في أخذ الجزية»^[27].

وقد خشي الخلفاء الراشدون أن يقصر المسلمون في حقوق أهل الذمة، فتفقدوا أحوالهم، ومن ذلك ما رواه الطبري في تاريخه، في سياقه لحديث عمر إلى وفد جاءه من أرض الذمة «قال عمر للوفد: لعل المسلمين يفضون إلى أهل الذمة بأذى وبأمور لها ما ينتقضون بكم؟ فقالوا: ما نعلم إلا وفاء وحسن ملكة»^[28].

ولما جاءه مال الجباية سأل عمر رَضِيَ اللهُ عَنْهُ، عن مصدره مخافة العنت والمشقة على أهل الذمة، ففي الأثر عنه رَضِيَ اللهُ عَنْهُ «أنه أتى بمال كثير، أحسبه قال من الجزية فقال: إني لأظنكم قد أهلكتم الناس؟ قالوا: لا والله ما أخذنا إلا عفوا صفوا، قال: بلا سوط ولا نوط؟ قالوا: نعم. قال: الحمد لله الذي لم يجعل ذلك على يدي ولا في سلطاني»^[29].

[26] الشاطبي، الموافقات، 3/ 90.

[27] الفروق، 3/ 10.

[28] تاريخ الطبري، 4/ 449.

[29] المغني، 9/ 290، وأحكام أهل الذمة، 1/ 139.

ولما تدانى الأجل به رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ لم يُفْتِهِ أن يوصي المسلمين برعاية أهل الذمة فقال: «أوصي الخليفة من بعدي بأهل الذمة خيراً، وأن يوفي لهم بعهدهم، وأن يقاتلوا من ورائهم، وألا يكلفوا فوق طاقتهم»^[30].

وكتب علي رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ إلى عماله على الخراج: «إذا قدمت عليهم فلا تبيعن لهم كسوة، شتاءً ولا صيفاً، ولا رزقاً يأكلونه، ولا دابة يعملون عليها، ولا تضربن أحداً منهم سوطاً واحداً في درهم، ولا تقمه على رجله في طلب درهم، ولا تبع لأحد منهم عَرَضاً في شيء من الخراج، فإنما أمرنا الله أن نأخذ منهم العفو، فإن أنت خالفت ما أمرتك به يأخذك الله به دوني، وإن بلغني عنك خلاف ذلك عزلتك»^[31].

ولقد طلبت قبيلة (تغلب) العربية الكبيرة من أمير المؤمنين عمر: أن يسقط عنهم (الجزية) لأنهم قوم عرب يأنفون من قبول كلمة (جزية) وليأخذ منهم ما يشاء باسم الزكاة أو الصدقة، وقد تردد في أول الأمر، ثم قَبِلَ ذلك؛ لأن المقصود أن يدفعا للدولة ما يثبت ولاءهم ومشاركتهم لها في الأعباء^[32]. ومن هنا رأى أن العبرة بالمسميات والمضامين، لا بالأسماء والعناوين. وهو اجتهاد عُمرِي يبنني على تقديم المصالح، درءاً للمفاسد، ويجب اعتماده في هذه القضية وفي أمثالها.

من هنا تأتي أهمية قاعدة العبرة للمقاصد والمعاني لا للألفاظ والمباني، المجمع عليها بين علماء الأمة، والتي تعني أن مدار الأحكام إنما يقوم على المضامين، لا على الأسماء والعناوين، ولهذا لم يبال أن يسمى ما يأخذه من الجزية باسم الصدقة والزكاة التي فرضها الله على المسلمين إذا كان تغيير الاسم.

وحيث إن جَلَّ المصالح التي تقوم عليها حياة الأمم وارتفاقاتها، وفي لبِّ ذلك ضمان حقوق الخلق، تحتاج إلى اجتهاداتٍ مستأنفةً في كل حين قصد تبيينها، ومقدّرتها، وتقعيدها، وتقنينها، من أجل تنزيل مُتَّزِنٍ لها على أرض الواقع، كان لا بد من آليات تمكّن من جلب هذه المصالح، ودرء ما يهددها من مفاسد في سياقاتها المختلفة، في استحضر وظيفتي للتحويلات النوعية التي طبعت عالمنا المعاصر، على مستوى علاقاته الاقتصادية والمالية، والتكنولوجية، والاجتماعية، والسياسية، وأنظمتها المؤسساتية، والقانونية، والمعلوماتية، والثقافية، والمعارية..

[30] رواه البخاري، حديث رقم: 1392، 3/1356.

[31] الخراج، ص: 9.

[32] الخراج، ص: 9.

ولا يخفى أن الاستفادة من تراثنا الفقهي، رغم ما يمثله من قيمة علمية استثنائية، لا يُتصور حصولها إلا بتجلية وجرده ما يكتنه هذا التراث المبارك في بنيته من أعراف تغيرت، ومصالح تبدلت، وأوضاع وظروف وسياقات اندرست، للتمكن من النظر الاجتهادي في هذه القضية وغيرها من القضايا التي يتخذها أهل المروق مطية لنسف بناء الأمة، وبث الفرقة فيها، وإظهارها بمظهر بعيد كل البعد عن شرعتها التي نزلت بها رسالة الختم، وبينها نبي الختم ﷺ.

4- نحو فهم سليم للجزية في السياق المعاصر

إن الدولة في شكلها الحديث تقوم على مبادئ، منها: المساواة في الحقوق والواجبات؛ وسيادة روح المواطنة والقانون، ووحدة الأمة، لذلك لا فرق بين مسلم وغير مسلم في تحمل الأعباء، أو نيل الحقوق، ومن ثم فلا يجوز فرض «جزية» على غير المسلمين بحجة حمايتهم، أو احتفاظهم بدينهم، فمبادئ الدولة الحديثة لا تفرق بين مواطنيها في الخدمة العسكرية أو في القضاء وغيرها من الأمور، كما أنها لا تُكره الناس على اعتناق دين بعينه مصداقاً لقول الله تعالى: ﴿لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ قَدْ تَبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الْغَيِّ﴾ [البقرة: 255].

ولا يخفى أن مبدأ المواطنة وعدم التمييز بين المواطنين يتأسس على روح الشريعة وعلى مقاصدها الكلية، التي حددها علماء الشريعة في ستة مقاصد، هي: مقصد حفظ الحياة، ومقصد حفظ الدين، ومقصد حفظ العرض، ومقصد حفظ النسل، ومقصد حفظ العقل، ومقصد حفظ المال.

وقد ادعى تنظيم «داعش» «فرض الجزية» على المواطنين من غير المسلمين في مدينة القريتين بريف حمص الجنوبي الشرقي بسوريا، وغيرها من مدن سوريا والعراق، مما يعد فعلاً مشيناً، ونهباً منظماً، وسرقة لأموال الناس بالباطل، ومحاولة دنيئة من داعش لشرعة هذه السرقة وهذا النهب المنظم، وإضفاء الشرعية الزائفة عليه، بالتحايل على نصوص الشرع الحنيف، وإلباسها قسراً لبوس الدين، والدين منها براء.

ينضاف إلى ذلك أن صريح آيات القرآن الكريم وأحاديث السنة النبوية المطهرة تدل دلالة واضحة على ضرورة الإحسان لأهل الكتاب وحسن معاملتهم، وبالمقابل تحرم أشد التحريم ظلمهم، والبغي عليهم، كيفما كان نوع هذا البغي ودافعه، فقد قال تعالى: ﴿لَا يَنْهَاكُمُ اللَّهُ عَنِ الَّذِينَ لَمْ يُقَاتِلُوكُمْ فِي الدِّينِ وَلَمْ يُخْرِجُوكُمْ مِنْ دِيَارِكُمْ أَنْ تَبَرُّوهُمْ وَتُقْسِطُوا إِلَيْهِمْ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ﴾، والبر كما هو معلم ذروة سنام المعاملة.

والناظر في آية سورة التوبة - والآيات التالية لها في السياق - تمهيدا لغزوة تبوك، ومواجهة الروم وعمالهم من الغساسنة المسيحيين العرب.. والأوصاف الواردة فيها هي صفات قائمة بالقوم الموجهة إليهم الغزوة، وأنها إثبات حالة واقعة بصفاتها القائمة، وهذا ما يلهمه السياق القرآني في مثل هذه المواضع..

فهذه الصفات القائمة لم تذكر هنا على أنها شروط لقتال أهل الكتاب، إنما ذكرت على أنها أمور واقعة في عقيدة هؤلاء الأقوام وواقعهم، وأنها مبررات ودوافع للأمر بقتالهم. ومثلهم في هذا الحكم كل من تكون عقيدته وواقعه كعقيدتهم وواقعهم..

لقد كانت الجزية من قبَل المسلمين بعد توفير، أولاً، كافة الحقوق التي على أرضهم، ثم ثانياً، بعد إلزام المسلمين لأهل ذمتهم أو للأقل أنفسهم الكف والدفاع والحماية عنهم، ضد أي عدوان وغيره، ومن هنا فليست هذه القاعدة مطلقة، وبطبيعة الحال، فإنه إذا لم تستطع الدولة أن تقوم بدورها في حمايتهم، فإنه - ولا شك - لن يعود لها أدنى حق في طلب هذه الجزية، وهو عين ما حدث في عهد الخليفة عمر بن الخطاب رَضِيَ اللهُ عَنْهُ حين حشد هرقل جيشاً ضخماً لصد قوات المسلمين في بلاد الشام؛ إذ إنه لما علم قائد المسلمين أبو عبيدة بن الجراح رَضِيَ اللهُ عَنْهُ بذلك كتب إلى عمال المدن المفتوحة في الشام يأمرهم برد ما جُبي من أهل الذمة من الجزية والخراج في هذه المدن، وكتب إلى الناس يقول لهم: «إنما رددنا عليكم أموالكم، لأنه قد بلغنا ما جُمع لنا من الجموع، وأنكم قد اشترطتم علينا أن نمنعكم، وإننا لا نقدر على ذلك، وقد رددنا عليكم ما أخذنا منكم، ونحن لكم على الشرط، وما كتبنا بيننا وبينكم إن نصرنا الله عليهم». وهنا دعا النصارى بالبركة لرؤساء المسلمين، وقالوا: «ردكم الله علينا، ونصركم عليهم - أي على الروم - فلو كانوا هم لم يردوا علينا شيئاً، وأخذوا كل شيء بقي لنا»^[33].

من هنا يظهر أن ما يفعله المارقون في «داعش» من إجبار للمواطنين المسيحيين على دفع «إتاوة» لضمان أمنهم وعدم الاعتداء عليهم هو بمثابة جريمة منظمة كتلك التي تقوم بها عصابات المخدرات والاتجار بالبشر، والتي تقوم بإجبار الناس على دفع «إتاوات» لضمان أمنهم وعدم الاعتداء عليهم.

[33] تاريخ الطبري، مصدر سابق.

ثالثاً - في تفكيك مفهوم الجهاد

المصطلحات كائنات، تحيي في النص الذي توجد فيه، فإذا أراد المرء التعامل مع مصطلح معين، فإن ذلك يقتضي دراسته كما يُدرس الكائن في كل حالاته، نشأته، نمائه، كيف يتحرك انفراداً؟ وكيف يتحرك اجتماعاً؟ ما هي علاقاته؟ وما هي ضمائمها؟ وما هي مشتقاته؟ أي، حصر جميع حالات حراك هذا المصطلح في مجاله، قبل أن يصبح المرء قادراً على الحديث عنه بالدقة المطلوبة.

ومصطلح الجهاد، بهذا الصدد، ليس بدعا عن سائر المصطلحات، فالجهاد في القرآن الكريم، يتجلى بحسب السياقات التي يوجد فيها، ولئن كان الجامع بين الحالات كلها التي يرد فيها مفهوم الجهاد هو المجاهدة، وحمل النفس على ما تكره، كقوله تعالى: ﴿وَالَّذِينَ جَاهَدُوا فِينَا لَنَهْدِيَنَّهُمْ سُبُلَنَا﴾ [العنكبوت: 69]، فإن جملة من التكييفات التعريفية تفرض نفسها بحسب سياقات ورود.

وإلا فإن الحديث عن الجهاد دون مراعاة كل الحثيات التي تحتوشه، لا شك سيفضي إلى فهم سقيمة، ومبتسرة، وجزئية.

وهو ما رأيناه بالفعل، حيث جرى تحويل هذا المفهوم الجليل، عبر التاريخ الماضي والحاضر، إلى أداة قتل في أيدي أهل المروق، وهو تحويل لم يقتصر فقط على الجهاد، بل تناول سائر المفاهيم الكبرى في الإسلام، مثل الدين، والشريعة، والأمر بالمعروف، والنهي عن المنكر، والولاء والبراء، والإسلام والكفر، ودار الإسلام، ودار الحرب، والهجرة، والنصرة، والدولة ووظائفها، والأمة، والخلافة، والإيمان، وعلائق الأمة بالدين، ومفهوم الوعد الإلهي، ومفهوم الحاكمية، ومفهوم التمكين، وغير ذلك من المفاهيم القرآنية.

1 - مفهوم الجهاد ووظيفية العلائق

أ - مفهوم الجهاد

الجهاد مصدر من جاهد جهاداً ومجاهدة، جاء في «لسان العرب»: «الجهاد استفراغ ما في الواسع والطاقة»^[34].

[34] ابن منظور، لسان العرب، مادة: جهد.

وقد عرّف علماؤنا الجهاد بجملة من التعاريف، التي فيها هذا المعنى، فعبد الله بن عباس رَضِيَ اللهُ عَنْهُما يقول: «الجهاد هو استفراغ الطاقة فيه، وأن لا يخاف في الله لومة لائم»^[35]، وقال مقاتل: «الجهاد العمل لله حق عمله وعبادته حق عبادته»^[36]، وقال عبد الله بن المبارك رَضِيَ اللهُ عَنْهُ: «هو مجاهدة النفس والهوى»^[37].

فهذه التعريفات جميعها، فيها معنى استفراغ الطاقة، وعدم الخوف في الله لومة لائم، والعمل لله حق عمله، وعبادته حق عبادته، ومجاهدة النفس والهوى، وهي كلها معاني مستمدة من مشكاة قول الله عزَّجَلَّ: ﴿وَجَاهِدْهُمْ بِهِ جِهَادًا كَبِيرًا﴾ [الفرقان: 52]، يقول تعالى في محكم التنزيل في سورة الفرقان: ﴿وَلَوْ شِئْنَا لَبَعَثْنَا فِي كُلِّ قَرْيَةٍ نَذِيرًا * فَلَا تُطِعِ الْكَافِرِينَ وَجَاهِدْهُمْ بِهِ جِهَادًا كَبِيرًا﴾ [الفرقان: 51-52]؛ أي: جاهدهم بهذا الوحي الخاتم، وأبلغهم أنواره، وبيّن لهم هداه، واستخرج منه حججه الدامغة التي من شأنها أن تُفند حججهم الداحضة، فهذه المعاني جميعها، تُبيّن أن الجهاد حالة نفسية، وحالة عقلية، وجب على المكلف، كل مكلف، أن يكون مستبطنًا ومستدمجًا لها بين جنبيه.

وقد أخرج الإمام أحمد رَضِيَ اللهُ عَنْهُ في مسنده من حديث فضالة بن عبيد قال: قال رسول الله ﷺ في حجة الوداع: «أَلَا أُخْبِرُكُمْ بِالْمُؤْمِنِ؟ مَنْ أَمِنَهُ النَّاسُ عَلَى أَمْوَالِهِمْ وَأَنْفُسِهِمْ، وَالْمُسْلِمِ مَنْ سَلِمَ النَّاسُ مِنْ لِسَانِهِ وَيَدِهِ، وَالْمُجَاهِدِ مَنْ جَاهَدَ نَفْسَهُ فِي طَاعَةِ اللَّهِ، وَالْمُهَاجِرِ مَنْ هَجَرَ الْخَطَايَا وَالذُّنُوبَ»^[38]، وسند هذا الحديث المبارك جيد، وصححه ابن حبان والحاكم ووافقه الذهبي.

[35] ابن قيم الجوزية، زاد المعاد في هدي خير العباد، 8/3.

[36] ابن قيم الجوزية، زاد المعاد في هدي خير العباد، 8/3.

[37] ابن قيم الجوزية، زاد المعاد في هدي خير العباد، 8/3.

[38] هذا الحديث رواه الإمام أحمد في مسنده، وسنده جيد، حديث رقم: 23958، وابن حبان، حديث رقم: 4862، والطبراني في المعجم الكبير، حديث رقم: 796، والحاكم، حديث رقم: 24، وابن المبارك في الزهد، حديث رقم: 826، والنسائي في السنن الكبرى، حديث رقم: 11794، والبيهقي في الشعب، حديث رقم: 10611. عن فضالة بن عبيد، قال: قال رسول الله ﷺ في حجة الوداع: «أَلَا أُخْبِرُكُمْ بِالْمُؤْمِنِ؟ مَنْ أَمِنَهُ النَّاسُ عَلَى أَمْوَالِهِمْ وَأَنْفُسِهِمْ، وَالْمُسْلِمِ مَنْ سَلِمَ النَّاسُ مِنْ لِسَانِهِ وَيَدِهِ، وَالْمُجَاهِدِ مَنْ جَاهَدَ نَفْسَهُ فِي طَاعَةِ اللَّهِ، وَالْمُهَاجِرِ مَنْ هَجَرَ الْخَطَايَا وَالذُّنُوبَ». ورواه الترمذي، حديث رقم: 1621، مختصراً، ولفظه: «الْمُؤْمِنُ مَنْ أَمِنَهُ النَّاسُ عَلَى أَمْوَالِهِمْ وَأَنْفُسِهِمْ، وَالْمُهَاجِرُ مَنْ هَجَرَ الْخَطَايَا وَالذُّنُوبَ». وصححه الترمذي والحاكم. وله أصل ثابت في الصحيحين؛ من حديث عبد الله بن عمرو بن العاص رَضِيَ اللهُ عَنْهُما، قال: سمعت رسول الله ﷺ يقول: «المسلم من سلم المسلمون

وفي ظل هذه المعاني يُفهم قوله ﷺ: «رأس الأمر الإسلام.. وأما ذروة سنامه فالجهاد»^[39]، مما يعني أن الجهاد، حالة مصاحبة للإنسان في كل أحواله، وبحسب كمال درجة الجهاد الذي يجاهده الإنسان، تَعْظُم منزلته عند الله تعالى، ولذلك فإن سيدنا رسول الله ﷺ، كان أرفع العالمين مقاما، وأعظمهم منزلة، لأن هذه الحالة كانت ملازمة له ﷺ في كل أوضاعه، في حِلِّه عليه الصلاة والسلام، وترحاله، فالجهاد بهذا المعنى، يكون ملازما للقلب، ويكون ملازما للجانان، ويكون ملازما للسان، وما يصدر عنه من بيان، وحين يكون التهديد بالأذى وبالضرر حالا، يُفرض ساعته الدفاع عن الأرواح، وحقن الدماء بكل الوسائل المتاحة لمنع من عنده نية العدوان من إمضاء عدوانه.

حين نعود لسورة براءة، ونقرأ آياتها الكريمات، ولا سيما فواتحها، فإننا سوف نجد هذه الآيات، قد جاءت من أجل تحقيق مقصد الوقاية من العدوان، فحين يقول الله عَزَّجَلَّ: ﴿وَأَذَانٌ مِنَ اللَّهِ وَرَسُولِهِ إِلَى النَّاسِ يَوْمَ الْحَجِّ الْأَكْبَرِ أَنَّ اللَّهَ بَرِيءٌ مِنَ الْمُشْرِكِينَ وَرَسُولُهُ فَإِنْ تُبْتُمْ فَهُوَ خَيْرٌ لَكُمْ وَإِنْ تَوَلَّيْتُمْ فَأَعْلَمُوا أَنَّكُمْ غَيْرُ مُعْجِزِي اللَّهِ وَبَشِّرِ الَّذِينَ كَفَرُوا بِعَذَابٍ أَلِيمٍ * إِلَّا الَّذِينَ عَاهَدْتُمْ مِنَ الْمُشْرِكِينَ ثُمَّ لَمْ يَنْقُصُوكُمْ شَيْئًا وَلَمْ يُظَاهِرُوا عَلَيْكُمْ أَحَدًا فَأَتِمُوا إِلَيْهِمْ عَهْدَهُمْ إِلَى مُدَّتِهِمْ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُتَّقِينَ﴾ [التوبة: 3-4].

فها هنا بيان أن المشركين الذين يُصِرُّون على شركهم، ويصِرُّون على إشاعته، كما يصِرُّون على أذى المسلمين، ولا يحترمون العهود ولا العقود، يبرثون المسلمين بسلوكهم هذا، من مراعاة ذمتهم، بخلاف المشركين الذين عاهدوا ووفوا، والذين قال الله فيهم: ﴿إِلَّا الَّذِينَ عَاهَدْتُمْ مِنَ الْمُشْرِكِينَ ثُمَّ لَمْ يَنْقُصُوكُمْ شَيْئًا﴾، فهو لاء لهم حرية أن يبقوا على ما هم عليه، ولا سيما إن لم يظاهروا على المسلمين أحدا، فلا بد من أن يُتَمَّ إليهم عهدهم، ولو كان قرونا، وأوصى الله عَزَّجَلَّ باحترام هذا العهد، إذ قال: ﴿إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُتَّقِينَ﴾، أي: الذين يجدهم الله حيث أمرهم ويفقدهم حيث نهاهم، لكن الذين لا عهد لهم، ويصِرُّون على الأذى ويصِرُّون على التجييش. فإن وظيفة هذه الآيات تكون، إما ردِّهم عن غيِّهم، وثنيتهم عن أذاهم، وإما إقامة الحجَّة عليهم، وتبرئة ذمَّة المسلمين إزاءهم.

كما أن هذه الآيات، فيها معنى أن من أقامهم الله تعالى بريادة نبيه ﷺ، لبناء هذا الدين، في بعده التطبيقي، وفي بعده التنزيلي، شكّلوا طائفة، لا بد أن تحمي ذاتها، وتحمي هذا البناء، لكي

من لسانه ویده، والمهاجر من هجر ما نهى الله عنه». وجاء عند الإمام مسلم: «المؤمن من آمنه الناس على أموالهم وأعراضهم».

[39] حديث صحيح أخرجه الحاكم في المستدرک، في كتاب الجهاد، حديث رقم: 979.

تقوم فتصبح محررة للأنوار، ومحررة لكل القيم الهادية، الحاكمة والتفصيلية، التي يكتنزها هذا الوحي الخاتم.

فوظيفة هذا الخطاب القوي، هي فَسْحُ عزائم العدوان عند أهل العدوان ﴿فَإِذَا انْسَلَخَ الْأَشْهُرُ الْحُرْمُ فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ حَيْثُ وَجَدْتُمُوهُمْ وَخُذُوهُمْ وَأَخْضِرُوا لَهُمْ كُلَّ مَرْصِدٍ فَإِنْ تَابُوا وَأَقَامُوا الصَّلَاةَ وَآتَوْا الزَّكَاةَ فَخَلُّوا سَبِيلَهُمْ إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ﴾ [التوبة: 5]^[40]، وهذا لا يعني أبدا الإلزام باعتناق هذا الدين لمن لا يريد اعتناقه، لأن الله عَزَّجَلَّ يقول: ﴿لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ﴾، ويقول عَزَّجَلَّ: ﴿قَدْ تَبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الْغَيِّ﴾ [البقرة: 255]، ويقول سبحانه وتعالى: ﴿فَمَنْ شَاءَ فَلْيُؤْمِنْ وَمَنْ شَاءَ فَلْيُكْفُرْ﴾ [الكهف: 29]. وكلُّ عليه أن يتحمل مسؤوليته، فقله تعالى: ﴿فَإِنْ تَابُوا وَأَقَامُوا الصَّلَاةَ وَآتَوْا الزَّكَاةَ فَخَلُّوا سَبِيلَهُمْ إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ﴾ فيه أن المخرج والرحمة دائما موجودان، وأن هؤلاء المعادين إن تابوا عن أعمالهم العدوانية، وتوجوا ذلك، بالصلة بالخالق عبر الصلاة، والإحسان إلى المخلوقين عبر الزكاة، فذلك يكون جمعا للضمانين؛ ضمان النجاة في الدنيا، وضمان النجاة في الآخرة. فالآية خرجت مخرج الترغيب، وليس مخرج الإلزام، لأن الأمر يحال كله إلى العهد، فإن تابوا ورجعوا إلى العهد وأبدوا رغبة المعاهدة، فإنهم يكون لهم ذلك.

وبيِّن عدم الإلزام بالإسلام، هذا قوله جل وعز: ﴿وَإِنْ أَحَدٌ مِنَ الْمُشْرِكِينَ اسْتَجَارَكَ فَأَجِرْهُ حَتَّى يَسْمَعَ كَلَامَ اللَّهِ ثُمَّ أَبْلِغْهُ مَأْمَنَهُ﴾ [التوبة: 6]، أي من دون أن تشتط عليه إسلاما أو غيره، ولا يمكن أن تُفهم الآية السابقة في معزل عن الآية اللاحقة، ﴿ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ قَوْمٌ لَا يَعْلَمُونَ﴾ [التوبة: 6]، وبهذا يستقيم المعنى، والذين يسمون هذه الآية آية السيف في فصل لها عن سياقها، إنما غرضهم أن يظهروا في الدين، ما ليس بوجود فيه.

ويقول الله عَزَّجَلَّ: ﴿إِلَّا الَّذِينَ عَاهَدْتُمْ عِنْدَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ فَمَا اسْتَقَامُوا لَكُمْ فَاسْتَقِيمُوا لَهُمْ﴾، وهم على شركهم، ﴿إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُتَّقِينَ﴾ [التوبة: 7] حتى الذين يدخلون في العدوان، والذين لا يرقبون في مؤمن إلا ولا ذمة، فالله عَزَّجَلَّ يفتح أمامهم باب الأوبة في الآية الحادية عشرة في سورة براءة، بقوله تعالى: ﴿فَإِنْ تَابُوا وَأَقَامُوا الصَّلَاةَ وَآتَوْا الزَّكَاةَ فَخَلُّوا سَبِيلَهُمْ﴾، ﴿فَإِنْ تَابُوا وَأَقَامُوا الصَّلَاةَ وَآتَوْا الزَّكَاةَ فَخَلُّوا سَبِيلَهُمْ﴾، ولا غرو، فالسورة نفسها، [التوبة: 11].

[40] لا بد من الوقوف عند قوله تعالى: ﴿فَإِنْ تَابُوا وَأَقَامُوا الصَّلَاةَ وَآتَوْا الزَّكَاةَ فَخَلُّوا سَبِيلَهُمْ﴾، ولا غرو، فالسورة نفسها، اسمها التوبة!! فتأمله..

إن من مقاصد سورة التوبة المباركة، فسخ عزائم العدوان، عند من يستبطنونها، وبيان أن البراءة إنما هي من الذين نكثوا أيمانهم من بعد عهدهم، وطعنوا في الدين، أولئك الذين، بالإضافة إلى كل ذلك، هموا بإخراج الرسول، وبدؤوا بالقتال أول مرة، وقد تضمنت فواتح سورة براءة الاستحاثات والتحفيز على الصرامة في الموقف إزاءهم، وهي صرامة من شأنها بعث رسائل عدم الهوادة معهم في ثنيهم عن نية العدوان، ويتضح ذلك في قوله تعالى: ﴿أَتُخْشَوْنَهُمْ فَأَلَّهِ أَحَقُّ أَنْ تُخْشَوْهُ إِنْ كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ﴾ [التوبة: 13].

فالمقصد الأساس من هذه الآيات الكريمات، وكما سلف إذن، هو فسخ عزائم العدوان عند أهل العدوان، بطريقة صادقة، تتضمن التأسيس لحماية الجماعة، حتى تستكمل التجربة، وإذا استكملت، فلا بد من العمل لتكون عند الجماعة، مقومات حمايتها وتحصينها من أضرب العدوان، الذي يرومه هؤلاء الذين أرادوا اجثثات شجرة هذا الفضل قبل أن يشتد منه العود.

ثم ينتقل السياق، بعد ذلك، إلى جهاد النفس، وذلك ابتداء من الآية السادسة عشرة، بقوله تعالى: ﴿أَمْ حَسِبْتُمْ أَنْ تُتْرَكُوا وَلَمَّا يَعْلَمِ اللَّهُ الَّذِينَ جَاهَدُوا مِنْكُمْ وَلَمْ يَتَّخِذُوا مِنْ دُونِ اللَّهِ وَلَا رَسُولِهِ وَلَا الْمُؤْمِنِينَ وَلِجَنَّةٍ وَاللَّهُ خَبِيرٌ بِمَا تَعْمَلُونَ﴾ [التوبة: 16].

ثم يأتي توظيف مفهوم المخالفة لما عليه المشركون، بذكر ما ليسوا عليه، وذلك في أفق كفايات التلقي والتعاقد، قال تعالى: ﴿مَا كَانَ لِلْمُشْرِكِينَ أَنْ يَعْمُرُوا مَسَاجِدَ اللَّهِ شَاهِدِينَ عَلَى أَنْفُسِهِمْ بِالْكُفْرِ﴾ [التوبة: 17]، أي: أن عليكم أن تعمرُوا هذه المساجد، وهو قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا يَعْمُرُ مَسَاجِدَ اللَّهِ مَنْ آمَنَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَأَقَامَ الصَّلَاةَ وَآتَى الزَّكَاةَ وَلَمْ يَخْشَ إِلَّا اللَّهَ فَعَسَى أُولَئِكَ أَنْ يَكُونُوا مِنَ الْمُهْتَدِينَ﴾ [التوبة: 18].

ثم ينتقل الحديث بعد ذلك، إلى عدم الاقتصار على المظاهر والتركيز على المخابر، وهو قول الله عزَّجَلَّ: ﴿أَجْعَلْتُمْ سَقَايَةَ الْحَاجِّ وَعِمَارَةَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ كَمَنْ آمَنَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَجَاهَدَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ﴾، نفسه وشيطانه وعزائم الشر وأوامر السوء، إلى غير ذلك من أضرب الجهاد، التي سوف نأتي إن شاء الله على ذكر تفاصيلها، ﴿لَا يَسْتَوُونَ عِنْدَ اللَّهِ وَاللَّهُ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الظَّالِمِينَ * الَّذِينَ آمَنُوا وَهَاجَرُوا وَجَاهَدُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ﴾ بحسب تعريف رسول الله ﷺ الجامع المانع؛ أي أن الجهاد يبدأ بجهاد النفس والهوى، وأن الهجرة وجب أن تبدأ بهجرة ما نهى الله عزَّجَلَّ عنه ورسوله، لكي ينتقل السياق بعد ذلك إلى كل المقدرات التي عند الإنسان، الأموال والأنفس، وهو قول الله عزَّجَلَّ:

﴿الَّذِينَ آمَنُوا وَهَاجَرُوا وَجَاهَدُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ بِأَمْوَالِهِمْ وَأَنْفُسِهِمْ أَكْبَرُ دَرَجَةً عِنْدَ اللَّهِ وَأُولَئِكَ هُمُ الْفَائِزُونَ * يُبَشِّرُهُمْ رَبُّهُمْ بِرَحْمَةٍ مِنْهُ وَرِضْوَانٍ وَجَنَّاتٍ لَهُمْ فِيهَا نَعِيمٌ مُّقِيمٌ * خَالِدِينَ فِيهَا أَبَدًا إِنَّ اللَّهَ عِنْدَهُ أَجْرٌ عَظِيمٌ﴾ [التوبة: 20 - 22]، في إشارة واضحة لمن يستبطنون نية العدوان على الجماعة المسلمة الناشئة، بأنهم سيصطدمون بصخرة الإيمان بالله والتوكل عليه سبحانه، التي ستوهي قرون عدوانهم.

كَنَاطِحِ صَخْرَةٍ يَوْمًا لِيُوهِنَهَا *** فَلَمْ يَضِرْهَا، وَأَوْهَى قَرْنَهُ الْوَعْلُ

ب - مفهوم الجهاد ووظيفية العلائق:

ثم تطرح بعد ذلك قضية العلائق، وأن هذه العلائق في منظومة أرحم الراحمين، ووجب أن تكون وظيفية بالأولوية، أن العلائق الدموية فيها واجب صلة الأرحام، لكن سلخ الأعمار لا ينبغي أن يكون مع مَنْ، وبرفقة وبصحبة مَنْ، ليس الصراط المستقيم هو طريقه، وهو قول الله عَزَّجَلَّ: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَتَّخِذُوا آبَاءَكُمْ وَإِخْوَانَكُمْ أَوْلِيَاءَ إِنِ اسْتَحَبُّوا الْكُفْرَ عَلَى الْإِيمَانِ وَمَنْ يَتَوَلَّهُمْ مِنْكُمْ فَأُولَئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ * قُلْ إِن كَانَ آبَاؤُكُمْ وَأَبْنَاؤُكُمْ وَإِخْوَانُكُمْ وَأَزْوَاجُكُمْ وَعَشِيرَتُكُمْ وَأَمْوَالٌ اقْتَرَفْتُمُوهَا وَتِجَارَةٌ تَخْشَوْنَ كَسَادَهَا وَمَسَاكِنُ تَرْضَوْنَهَا أَحَبَّ إِلَيْكُمْ مِنَ اللَّهِ وَرَسُولِهِ وَجِهَادٍ فِي سَبِيلِهِ﴾ [التوبة: 23 - 24]، وهذا المفهوم الشامل، ﴿فَتَرَبَّصُوا حَتَّى يَأْتِيَ اللَّهُ بِأَمْرِهِ وَاللَّهُ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الْفَاسِقِينَ﴾ [التوبة: 24].

مما يعتبر تغيرا لبراديعم العلائق الذي كان مرتكزا أساسا قبل نزول هذه الآيات الكريمة، على المكوّن الدموي، وهو ما تم تعزيزه بالمكون العقدي، مع إعطائه من الأهمية والأولوية ما يضمن رفع بناء المجتمع الجديد الناشئ على أمتن الأسس.

ج - البناء والتأسيس ليقين النصرة:

ثم يأتي بعد ذلك البناء والتأسيس ليقين النصرة، لقطع دابر الخوف من غير الله، وتأسيس نفسانيات البناء الشفاف والعزیز للمجتمع، مما يعتبر فسخ عزائم العدوان عند من يستبطنونه، من أول مفعولاته. لذلك حُتِمت الآيات السالفات التي كانت تتحدث عن هذا المعنى ﴿أَتَخْشَوْنَهُمْ فَاللَّهُ أَحَقُّ أَنْ تَخْشَوْهُ إِنْ كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ﴾ [التوبة: 13]، ثم قال سبحانه: ﴿لَقَدْ نَصَرَكُمُ اللَّهُ فِي مَوَاطِنَ كَثِيرَةٍ وَيَوْمَ حُنَيْنٍ إِذْ أَعْجَبَتْكُمْ كَثْرَتُكُمْ فَلَمْ تُغْنِ عَنْكُمْ شَيْئًا وَصَافَتْ عَلَيْكُمُ الْأَرْضُ بِمَا رَحُبَتْ ثُمَّ وَلَّيْتُمْ مُدْبِرِينَ * ثُمَّ أَنْزَلَ

اللَّهُ سَكِينَتُهُ عَلَى رَسُولِهِ وَعَلَى الْمُؤْمِنِينَ وَأَنْزَلَ جُنُودًا لَمْ تَرَوْهَا وَعَدَّبَ الَّذِينَ كَفَرُوا وَذَلِكَ جَزَاءُ الْكَافِرِينَ * ثُمَّ يَتُوبُ اللَّهُ مِنْ بَعْدِ ذَلِكَ عَلَى مَنْ يَشَاءُ وَاللَّهُ غَفُورٌ رَحِيمٌ ﴿التوبة: 25-27﴾.

د - مفهوم الجهاد من خلال آيات سورة التوبة:

نجد أن سورة التوبة المباركة، تتوالى آياتها المباركات، من أجل بناء وتجلية مفهوم الجهاد، بتواشع جميل وبهيم، بما يشبه سبك الحلقات، أو رصف اللبانات، إذ فيها حديث كالحلقات، التي تشدُّ كل منها الأخرى.

حيث نجد انطلاقا من الآية التاسعة عشرة، التنبيه إلى أن الفضل لا يُنال بالمظاهر، ولا بالأقوال، وإنما لا بد من حمل النفس على ما ينفعها في العاجل وفي الآجل، فرديا وجماعيا، وهو قول الله عَزَّوَجَلَّ: ﴿أَجْعَلْتُمْ سِقَايَةَ الْحَاجِّ وَعِمَارَةَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ كَمَنْ آمَنَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَجَاهَدَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ لَا يَسْتَوُونَ عِنْدَ اللَّهِ وَاللَّهُ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الظَّالِمِينَ﴾ [التوبة: 9]، والظلم ههنا يراد به ظلم النفس، بستر القدرات الكامنة والمكنوزة في الإنسان، بعدم إخراجها، وهو قوله تعالى: ﴿كُلُّنَا الْجُنَّتَيْنِ آتَتْ أُكُلَهَا وَلَمْ تَظْلِمِ مِنْهُ شَيْئًا﴾ [الكهف: 33]؛ أي لم تستر أو تمسك منه شيئا.

ثم يأتي بعد ذلك الترغيب في الجهاد والهجرة في قوله تعالى: ﴿الَّذِينَ آمَنُوا وَهَاجَرُوا وَجَاهَدُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ بِأَمْوَالِهِمْ وَأَنْفُسِهِمْ أَكْبَرُ دَرَجَةً عِنْدَ اللَّهِ وَأُولَئِكَ هُمُ الْفَائِزُونَ * يُبَشِّرُهُمْ رَبُّهُمْ بِرَحْمَةٍ مِنْهُ وَرِضْوَانٍ وَجَنَّاتٍ لَهُمْ فِيهَا نَعِيمٌ مُقِيمٌ * خَالِدِينَ فِيهَا أَبَدًا إِنَّ اللَّهَ عِنْدَهُ أَجْرٌ عَظِيمٌ﴾.

ثم جاء في السياق المبارك، بعد ذلك توضيح مسألة العلائق كما سلف، بما يفيد أن سلخ الأعمار لا ينبغي أن يكون إلا مع من يتم معه التعاضد لرفع معمار الرحمة والفضل، فالقضية ليست منحصرة بحال، في العلاقة الدموية، قال تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَتَّخِذُوا آبَاءَكُمْ وَإِخْوَانَكُمْ أَوْلِيَاءَ إِنْ اسْتَحَبُّوا الْكُفْرَ عَلَى الْإِيمَانِ وَمَنْ يَتَوَلَّهُمْ مِنْكُمْ فَأُولَئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ * قُلْ إِنْ كَانَ آبَاؤُكُمْ وَأَبْنَاؤُكُمْ وَإِخْوَانُكُمْ وَأَزْوَاجُكُمْ وَعَشِيرَتُكُمْ وَأَمْوَالٌ اقْتَرَفْتُمُوهَا وَتِجَارَةٌ تَخْشَوْنَ كَسَادَهَا وَمَسَاكِينُ تَرْضَوْنَهَا أَحَبَّ إِلَيْكُمْ مِنَ اللَّهِ وَرَسُولِهِ وَجِهَادٍ فِي سَبِيلِهِ فَتَرَبَّصُوا حَتَّى يَأْتِيَ اللَّهُ بِأَمْرِهِ وَاللَّهُ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الْفَاسِقِينَ﴾.

ثم أعقب ذلك بناء وترسيخ يقين النصر، ابتداء من الآية الخامسة والعشرين، حيث يقول الله تعالى: ﴿لَقَدْ نَصَرَكُمُ اللَّهُ فِي مَوَاطِنَ كَثِيرَةٍ وَيَوْمَ حُنَيْنٍ إِذْ أَعْجَبَتْكُمْ كَثْرَتُكُمْ فَلَمْ تُغْنِ عَنْكُمْ شَيْئًا وَصَافَتْ عَلَيْكُمُ الْأَرْضُ بِمَا رَحُبَتْ ثُمَّ وَلَّيْتُمْ مُدْبِرِينَ * ثُمَّ أَنْزَلَ اللَّهُ سَكِينَتَهُ عَلَى رَسُولِهِ وَعَلَى الْمُؤْمِنِينَ وَأَنْزَلَ جُنُودًا لَمْ تَرَوْهَا وَعَدَّبَ الَّذِينَ كَفَرُوا وَذَلِكَ جَزَاءُ الْكَافِرِينَ * ثُمَّ يَتُوبُ اللَّهُ مِنْ بَعْدِ ذَلِكَ عَلَى مَنْ يَشَاءُ وَاللَّهُ غَفُورٌ رَحِيمٌ﴾.

ليتم شفع لبنة تأسيس يقين النصر، لبنة تأسيس يقين الدعم، الذي يؤسس لاستقلال الجماعة المسلمة، وعدم ارتهانها لرفد القبائل المحيطة بأم القرى، ﴿لِتُنذِرَ أُمَّ الْقُرَى وَمَنْ حَوْلَهَا﴾ [الشورى: 5]؛ أي أن هؤلاء لن يضركم غيابهم، وهو قول الله جل وعز في الآية الثامنة والعشرين: ﴿وَإِنْ خِفْتُمْ عَيْلَةً فَسَوْفَ يُغْنِيكُمُ اللَّهُ مِنْ فَضْلِهِ إِنْ شَاءَ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ حَكِيمٌ﴾، أي أن الله عزَّجَلَّ يدعم الأنفس المنخرطة في إشاعة الرحمة والفضل، حتى تستشعر فضل الله عزَّجَلَّ عليها، بعد تأسيس يقين الدعم، الذي ينبني عليه الاستغناء بالله عزَّجَلَّ عمن سواه.

2- مراتب الجهاد

أ- جهاد الشُّبهات التي في العقول:

ينتقل بنا السياق انطلاقاً من الآية الثلاثين من سورة التوبة المباركة إلى جهاد آخر، هو جهاد الشبهات التي في العقول، من خلال طرح جملة من الشبهات التي تحيد بالإنسان، عن جادة التعامل الصافي مع المولى جل وعز، من خلال شوب صفاء توحيد الله تعالى وتنزيهه عن كل شريك، مما من شأنه الحؤول دون ما يكدره، والاستغناء بالله جل وعز عمن سواه، وهو قوله سبحانه: ﴿وَقَالَتِ الْيَهُودُ عُزَيْرٌ ابْنُ اللَّهِ وَقَالَتِ النَّصَارَى الْمَسِيحُ ابْنُ اللَّهِ ذَلِكَ قَوْلُهُمْ بِأَفْوَاهِهِمْ يُضَاهِئُونَ قَوْلَ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ قَبْلُ قَاتَلَهُمُ اللَّهُ أَنَّى يُؤْفَكُونَ﴾ [التوبة: 30].

وفي ذلك أيضاً تحصين لموقف النبوة الخاتمة من أن يشوبها ما شاب النبوات السابقة، مع التحذير من وخامة آثار ذلك، فقال سبحانه: ﴿اتَّخَذُوا أَحْبَابَهُمْ وَرُهْبَانَهُمْ أَرْبَابًا مِنْ دُونِ اللَّهِ وَالْمَسِيحَ ابْنَ مَرْيَمَ وَمَا أُمِرُوا إِلَّا لِيَعْبُدُوا إِلَهًا وَاحِدًا لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ سُبْحَانَهُ عَمَّا يُشْرِكُونَ﴾ [التوبة: 32]، هنا ينتقل السياق إلى جهاد اللسان من خلال إقامة الحججة والبرهان، وهو قوله عزَّجَلَّ ﴿يُرِيدُونَ أَنْ يُطْفِئُوا نُورَ اللَّهِ بِأَفْوَاهِهِمْ﴾ [التوبة: 32]، وفي هذا تنبيه إلى أن هذا التخذيل، ثم هذا التكدير للصفاء التوحيدي، يتمن بالافواه، وعليه فإن مواجهتها ينبغي أن تتم بجهاد اللسان الذي فيه إطفاء هذه النيران، وإذهاب هذه الكادورات، والشوائب وإزهاق هذا الباطل ﴿وَيَأْتِي اللَّهُ الْبَاطِلَ الْأَنْ يَتِيمَ نُورَهُ وَلَوْ كَرِهَ الْكَافِرُونَ * هُوَ الَّذِي أَرْسَلَ رَسُولَهُ بِالْهُدَى وَدِينِ الْحَقِّ لِيُظْهِرَهُ عَلَى الدِّينِ كُلِّهِ وَلَوْ كَرِهَ الْمُشْرِكُونَ﴾ [التوبة: 32-33].

وهو جهاد اللسان والبرهان بإقامة الحججة، والذي وجه إليه رب العزة بقوله سبحانه ﴿وَجَاهِدْهُمْ بِهِ جِهَادًا كَبِيرًا﴾ [الفرقان: 52]، ثم أعقب ذلك التحذير من الذين سطت عليهم شهواتهم، وتسلطت

عليهم نفوسهم، واحتالت عليهم لكي يزعموا ما ليس لهم بحق، ويأخذوا ما ليس لهم بحلٍّ، تنبيهاً لعلماء هذه الأمة من أن تتلاعب بهم أنفسهم، وتتجارى بهم الأهواء.

قال تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِنَّ كَثِيرًا مِّنَ الْأَخْبَارِ وَالرُّهْبَانِ لِيَأْكُلُونَ أَمْوَالَ النَّاسِ بِالْبَاطِلِ وَيَصُدُّونَ عَن سَبِيلِ اللَّهِ﴾ [التوبة: 34] مما يدعو إلى التساؤل، كيف زين لهم هذا الباطل؟ وكيف تلاعبت عليهم أنفسهم؟ وكيف استقر عندهم من القناعات ما أوردتهم هذا المورد الوبيل والعياذ بالله.

﴿وَالَّذِينَ يَكْنِزُونَ الذَّهَبَ وَالْفِضَّةَ وَلَا يُنْفِقُونَهَا فِي سَبِيلِ اللَّهِ فَبَشِّرْهُمْ بِعَذَابٍ أَلِيمٍ﴾ [التوبة: 34] بأنه تحذير من الآليات، وتحذير من الشباك التي بها تحتال الأنفس حينما تصبح عميلة للطاغوت في ذات الإنسان، وفي معمار كيانه، لكي تدفع به نحو هذه المراتع الوبيلة - والعياذ بالله -، ثم تنبيه إلى مصير هؤلاء الذين يَتَعَيَّنُونَ كَنْزَ الذَّهَبِ وَالْفِضَّةِ، ظناً منهم أن ذاك قوة يملكون بها الوصول إلى كل الشهوات التي يبتغونها، لكنهم ينسون مؤقتية وجودهم فوق هذا الكويكب، وينسون أنهم في فترة ابتلاء، فيفتنون فرصة عبادة الله عَزَّجَلَّ من مدخل الإنفاق في سبيله سبحانه وتعالى، فيقول جل وعز عن مصير هؤلاء: ﴿فَبَشِّرْهُمْ بِعَذَابٍ أَلِيمٍ * يَوْمَ يُحْمَى عَلَيْهَا فِي نَارِ جَهَنَّمَ فَتُكْوَى بِهَا جِبَاهُهُمْ وَجُنُوبُهُمْ وَظُهُورُهُمْ هَذَا مَا كَنْزْتُمْ لِأَنفُسِكُمْ فَدَوْفُوا مَا كُنْتُمْ تَكْنِزُونَ﴾ [التوبة: 34-35].

ب - التنبيه إلى تصرُّم الزمن ووجوب جهاد الغفلات:

ثم ينتقل السياق إلى بُعد في غاية الخطورة؛ وهو بعد تصرُّم الزمن، فيتم تذكير الإنسان بمؤقتيته، حتى لا يفوت فرصة هذا البعد من أبعاد الوجود، لكي يمهِّدَ لنفسه ويقدم لها ﴿وَمَا تَقْدِمُوا لِأَنفُسِكُمْ مِنْ خَيْرٍ تَجِدُوهُ عِنْدَ اللَّهِ هُوَ خَيْرٌ وَأَعْظَمُ أَجْرًا﴾ [المزمل: 18] في تنبيه واضح إلى بُعد الزمان، ووجوب جهاد الغفلات، حتى لا يقع الإنسان في الذهول... ويفوت تصرُّم هذه الفرصة الفريدة، وذلك بأن يحسن في ما أتاه الله عَزَّجَلَّ كي يجزى الجزاء الأوفى، فقال تعالى: ﴿إِنَّ عِدَّةَ الشُّهُورِ عِنْدَ اللَّهِ اثْنَا عَشَرَ شَهْرًا فِي كِتَابِ اللَّهِ يَوْمَ خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ مِنْهَا أَرْبَعَةٌ حُرْمٌ ذَلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ فَلَا تَظْلَمُوا فِيهِنَّ أَنفُسِكُمْ وَقَاتِلُوا الْمُشْرِكِينَ كَافَّةً كَمَا يُقَاتِلُونَكُمْ كَافَّةً﴾ [التوبة: 36]؛ أي أن قتالهم نتيجة لقتالهم هم للجماعة المتبعة لسيدنا رسول الله ﷺ، ﴿وَاعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ مَعَ الْمُتَّقِينَ﴾ [التوبة: 36].

إن التعامل الخاطيء مع الزمن، يؤدي إلى عدم إعماله على وجه الخير والفعالية، وعلى العكس من ذلك، إعمارها بالاحتيالات على الذات وعلى الجماعة؛ وعلى العقل الجمعي، بإقرار قوانين

وأحكام ما أنزل الله بها من سلطان كحكم النسيء ﴿إِنَّمَا النَّسِيءُ زِيَادَةٌ فِي الْكُفْرِ يُضَلُّ بِهِ الَّذِينَ كَفَرُوا يُحِلُّونَهُ عَامًا وَيُحَرِّمُونَهُ عَامًا لِيُوَاطِّئُوا عِدَّةَ مَا حَرَّمَ اللَّهُ فَيَحِلُّوا مَا حَرَّمَ اللَّهُ﴾ والنسيء: هو تأخير حرمة شهر إلى آخر، بزحزحته عن موقعه مجازاة لما عندهم من أغراض خفية، حتى لا يكون الزمن الذي يريدون فيه القيام بالمنكرات العدوانية، موافقاً بزعمهم للأشهر الحُرْم.

ثم يخلص السياق القرآني إلى إعطاء المثال برسول الله ﷺ، وأنه كان أعظم الناس جهاداً في كل هذه الأبعاد التي ذكرناها، ويستحث جل وعز المؤمنين، لكي ينفروا في سبيل الله، وألا يتثاقلوا، معطياً المثال بالرسول ﷺ وصاحبه أبي بكر الصديق رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ، فيقول سبحانه: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا مَا لَكُمْ إِذَا قِيلَ لَكُمْ انْفِرُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ أَتَأْتَلْتُمْ إِلَى الْأَرْضِ أَرْضَيْتُمْ بِالْحَيَاةِ الدُّنْيَا مِنَ الْآخِرَةِ فَمَا مَتَاعَ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا فِي الْآخِرَةِ إِلَّا قَلِيلٌ * إِلَّا تَنْفِرُوا يُعَذِّبْكُمْ عَذَابًا أَلِيمًا وَيَسْتَبْدِلْ قَوْمًا غَيْرَكُمْ وَلَا تَضُرُّوهُ شَيْئًا وَاللَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ * إِلَّا تَنْصُرُوهُ فَقَدْ نَصَرَهُ اللَّهُ إِذْ أَخْرَجَهُ الَّذِينَ كَفَرُوا ثَانِي اثْنَيْنِ إِذْ هُمَا فِي الْغَارِ إِذْ يَقُولُ لِصَاحِبِهِ لَا تَحْزَنْ إِنَّ اللَّهَ مَعَنَا فَأَنْزَلَ اللَّهُ سَكِينَتَهُ عَلَيْهِ وَأَيَّدَهُ بِجُنُودٍ لَمْ تَرَوْهَا وَجَعَلَ كَلِمَةَ الَّذِينَ كَفَرُوا السُّفْلَى وَكَلِمَةَ اللَّهِ هِيَ الْعُلْيَا وَاللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ﴾ [التوبة: 38 - 40].

وتكلمة لما سلف، جاء ذكر التقاعس، وذكر الثلاثة الذين خَلَفُوا، وبيان أن على الذين يريدون فعلاً اقتحام العقبة، والجهاد في كل الأبعاد التي مر ذكرها، أن يعددوا للأمر عدته.

فيقر السياق القرآني ابتداءً من الآية السابعة والأربعين ثلاث حقائق:

الأولى؛ أن ربك لا يقضي إلا خيراً؛ أي كل ما قضاه الله عَزَّجَلَّ فهو خير، والثانية؛ هي معالجة قضية القضاء والقدر، حيث إن تهوُّك الإنسان بخصوصها، وفيها، وحولها يؤدي إلى أن يلقي على طاقاته وقدراته كوابح، يصعب التخلص منها.

ثم تأتي ثالثاً، معالجة آفات الكسل والجبن، والبخل، وقد وردت الاستعاذة منها في دعاء رسول الله ﷺ، حين كان يدعو الله عَزَّجَلَّ قائلاً: «اللَّهُمَّ إِنِّي أَعُوذُ بِكَ مِنَ الْهَمِّ وَالْحَزَنِ، وَأَعُوذُ بِكَ مِنَ الْعَجْزِ وَالْكَسَلِ، وَأَعُوذُ بِكَ مِنَ الْجَبَنِ وَالْبُخْلِ، وَأَعُوذُ بِكَ مِنْ غَلَبَةِ الدَّيْنِ، وَقَهْرِ الرِّجَالِ»^[41].

[41] الحديث كما في رواية أبي داود: عَنْ أَبِي سَعِيدٍ الْخُدْرِيِّ قَالَ: «دَخَلَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ ذَاتَ يَوْمٍ الْمَسْجِدَ فَإِذَا هُوَ بِرَجُلٍ مِنَ الْأَنْصَارِ يُقَالُ لَهُ أَبُو أَمَامَةَ فَقَالَ: يَا أَبَا أَمَامَةَ مَا لِي أَرَاكَ جَالِسًا فِي الْمَسْجِدِ فِي غَيْرِ وَقْتِ الصَّلَاةِ؟ قَالَ: هُمُومٌ لَزِمْتَنِي، وَدُبُونُ يَا رَسُولَ اللَّهِ، قَالَ: أَفَلَا أُعَلِّمُكَ كَلَامًا إِذَا أَنْتَ قُلْتَهُ أَذْهَبَ اللَّهُ عَزَّجَلَّ هَمَّكَ، وَقَضَى عَنْكَ دَيْنَكَ؟ قَالَ: قُلْتُ: بَلَى يَا رَسُولَ اللَّهِ، قَالَ: قُلْ إِذَا أَصْبَحْتَ، وَإِذَا أَمْسَيْتَ: اللَّهُمَّ إِنِّي أَعُوذُ بِكَ مِنَ الْهَمِّ وَالْحَزَنِ،

أما بيان الحقيقة الأولى، التي هي أن ربك لا يفعل إلا خيراً، فجاء من خلال بيان أن تقاعس هؤلاء المتقاعسين وإن بدا للجماعة المؤمنة أول وهلة، كما لو كان قلة في العدد ونقصاً فيه، وإضعافاً للقوة، فإنه خير، وأن الله عَزَّجَلَّ هو الذي فسح عزائم انبعاثهم، فنجت الجماعة منهم، إذ إن عدم خروجهم خيراً، وهو قوله جل وعز: ﴿إِنَّمَا يَسْتَأْذِنُكَ الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَاتَّابَتْ قُلُوبُهُمْ فَهُمْ فِي رَيْبِهِمْ يَتَرَدَّدُونَ * وَلَوْ أَرَادُوا الْخُرُوجَ لَأَعَدُّوا لَهُ عُدَّةً وَلَكِنَّ كَرَهُ اللَّهُ انْبِعَاثَهُمْ فَثَبَّطَهُمْ وَقِيلَ اقْعُدُوا مَعَ الْقَاعِدِينَ * لَوْ خَرَجُوا فِيكُمْ مَا زَادُوكُمْ إِلَّا خَبَالًا وَلَأَوْضَعُوا خِلَالَكُمْ يَبْغُونَكُمْ الْفِتْنَةَ وَفِيكُمْ سَمَّاعُونَ لَهُمْ وَاللَّهُ عَلِيمٌ بِالظَّالِمِينَ * لَقَدْ ابْتَعُوا الْفِتْنَةَ مِنْ قَبْلِ وَقَلْبُوا لَكَ الْأُمُورَ حَتَّى جَاءَ الْحَقُّ وَظَهَرَ أَمْرُ اللَّهِ وَهُمْ كَارِهُونَ * وَمِنْهُمْ مَنْ يَقُولُ ائْتِنَّا لِي وَلَا تَفْتِنِّي أَلَا فِي الْفِتْنَةِ سَقَطُوا وَإِنَّ جَهَنَّمَ لَمُحِيطَةٌ بِالْكَافِرِينَ﴾ [التوبة: 45 - 49].

ثم يأتي التأسيس للحقيقة الثانية المتصلة بالقضاء والقدر، بيان أن الذي يستبطن فضل الله وتوجيهه بهذا الصدد، بإمكانه الثبات في المواطن الصعبة، قال تعالى: ﴿إِنْ تُصِيبَكَ حَسَنَةٌ تَسُؤْهُمْ وَإِنْ تُصِيبَكَ مُصِيبَةٌ يَقُولُوا قَدْ أَخَذْنَا أَمْرًا مِنْ قَبْلٍ وَيَتَوَلَّوْا وَهُمْ فَرِحُونَ * قُلْ لَنْ يُصِيبَنَا إِلَّا مَا كَتَبَ اللَّهُ لَنَا هُوَ مَوْلَانَا وَعَلَى اللَّهِ فَلْيَتَوَكَّلِ الْمُؤْمِنُونَ * قُلْ هَلْ تَرَبَّصُونَ بِنَا إِلَّا إِحْدَى الْحُسَيْنَيْنِ وَنَحْنُ نَتَرَبَّصُ بِكُمْ أَنْ يُصِيبَكُمْ اللَّهُ بِعَذَابٍ مِنْ عِنْدِهِ أَوْ بَأْيَدِينَا فَتَرَبَّصُوا إِنَّا مَعَكُمْ مُتَرَبِّصُونَ﴾.

في هذه الآيات حسم لأذيال التهوُّك والالتباس بخصوص القضاء والقدر، بيان أن ما يصيب الإنسان، إنما هو تجلُّ لما عند الله عَزَّجَلَّ في كتاب، وأن ما نراه يتسلسل من أحداث أمام أنظارنا ما هو إلا تجلُّ لمكنون علم الله. فالله عَزَّجَلَّ لا يقدر على عباده الذين عندهم وفاء بالعهد، واعتقاد بالوعد، إلا هذا الفضل (فضل التوحيد والإيمان) ﴿قُلْ لَنْ يُصِيبَنَا إِلَّا مَا كَتَبَ اللَّهُ لَنَا﴾. فالاسم الموصول «ما» في قوله تعالى: ﴿مَا كَتَبَ اللَّهُ لَنَا﴾، ينصرف في حقهم إلى الفضل والخير.

ثم بعد ذلك تأتي الحقيقة الثالثة لمعالجة الكسل، والجبن والبخل، حيث قال تعالى: ﴿قُلْ أَنْفِقُوا طَوْعًا أَوْ كَرْهًا لَنْ يُتَقَبَلَ مِنْكُمْ إِنْكُمْ كُنْتُمْ قَوْمًا فَاسِقِينَ * وَمَا مَنَعُهُمْ أَنْ تُقْبَلَ مِنْهُمْ نَفَقَاتُهُمْ إِلَّا أَنَّهُمْ كَفَرُوا بِاللَّهِ وَبِرَسُولِهِ وَلَا يَأْتُونَ الصَّلَاةَ إِلَّا وَهُمْ كُسَالَى وَلَا يُنْفِقُونَ إِلَّا وَهُمْ كَارِهُونَ * فَلَا تُعْجِبْكُمْ أَمْوَالُهُمْ وَلَا أَوْلَادُهُمْ إِنَّمَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيُعَذِّبَهُمْ بِهَا فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَتَرْهَقَ أَنْفُسُهُمْ وَهُمْ كَافِرُونَ﴾. فبعد فهم للانوار التي في هذه

وَأَعُوذُ بِكَ مِنَ الْعَجْزِ وَالْكَسَلِ، وَأَعُوذُ بِكَ مِنَ الْجُبْنِ وَالْبُخْلِ، وَأَعُوذُ بِكَ مِنْ غَلَبَةِ الدَّيْنِ، وَقَهْرِ الرِّجَالِ، قَالَ: فَفَعَلْتُ ذَلِكَ فَأَذْهَبَ اللَّهُ عَزَّجَلَّ هَمِّي، وَقَضَى عَنِّي دِينِي».

الآيات واستيعاب البصائر التي فيها لا يمكن للإنسان أن يكسل أو أن يبخل أبدا، إذ فيها، بفضل الله وجوده، الدواء الشافي، والجواب الكافي.

ثم بعد ذلك تأتي معالجة آفة الجبن في قوله تعالى: ﴿وَيَخْلِفُونَ بِاللَّهِ إِيَّاهُمْ لِمَنْكُم وَمَا هُمْ مِنْكُمْ وَلَكِنَّهُمْ قَوْمٌ يَفْرُقُونَ * لَوْ يَجِدُونَ مَلْجَأً أَوْ مَغَارَاتٍ أَوْ مَدَّخَلًا لَوَلَّوْا إِلَيْهِ وَهُمْ يَجْمَحُونَ﴾، لا يمكن لمن آمن بالله واليوم الآخر وآمن بالقضاء والقدر، وآمن أن الله عزَّجَلَّ لا يُقَدَّرُ عليه إلا خيراً، وتخلص من الكسل ومن البخل، لا يمكن لمن اتسم بهذه السمات أن يكون جباناً، ثم بعد ذلك يحيل السياق إلى داء الأثرة، وهو داء مهلك، لا بد من جهاد النفس من أجل إزالتها، وهو قوله سبحانه: ﴿وَمِنْهُمْ مَنْ يَلْمِزُكَ فِي الصَّدَقَاتِ فَإِنْ أُعْطُوا مِنْهَا رَضُوا وَإِنْ لَمْ يُعْطُوا مِنْهَا إِذَا هُمْ يَسْخَطُونَ﴾، فيأتي رب العزة بالبلسم والشفاء لهذا الداء، وذلك في قوله سبحانه: ﴿وَلَوْ أَنَّهُمْ رَضُوا مَا آتَاهُمُ اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَقَالُوا حَسْبُنَا اللَّهُ سَيُؤْتِينَا اللَّهُ مِنْ فَضْلِهِ وَرَسُولُهُ إِنَّا إِلَى اللَّهِ رَاغِبُونَ﴾ ثم يبيِّن جل وعز مصارف الزكاة والصدقات ﴿إِنَّمَا الصَّدَقَاتُ لِلْفُقَرَاءِ وَالْمَسَاكِينِ وَالْعَامِلِينَ عَلَيْهَا وَالْمُؤَلَّفَةِ قُلُوبُهُمْ وَفِي الرِّقَابِ وَالْغَارِمِينَ وَفِي سَبِيلِ اللَّهِ وَابْنِ السَّبِيلِ فَرِيضَةً مِّنَ اللَّهِ وَاللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ﴾، لإظهار منافذ الخير.

بعد ذلك تأتي قضية في غاية الأهمية والمحورية، وهي قضية نظام النبوة، وأن الإسلام لا يكمل إلا بتجريد المؤمنين الاتباع لنبينهم ﴿فَاتَّبِعُونِي يُحْبِبْكُمُ اللَّهُ﴾ [آل عمران: 31]، وأن الاتباع لا يكون إلا بالمعية «مادية أو معنوية» وكذا بالتعظيم، وأن استراتيجيات المرجفين تعتمد على زعزعة هذا التعظيم لسيدنا رسول الله ﷺ بإطلاق الشبهات، مما يستوجب جهاداً نفسياً، وعقلياً، واعتقادياً في الآن نفسه.

إن زعزعة هذا التعظيم تُؤدِّي، إذا توصل المرجفون إلى تحقيقها، من خلال النيل من تعظيم النبي ﷺ، إلى الحيلولة دون تجريد الاتباع له عليه الصلاة والسلام، ذلكم الاتباع الذي هو مظنة الفلاح، وقد تم فضح هذه الاستراتيجية الخطيرة، والردَّ عليها في قوله عزَّجَلَّ: ﴿وَمِنْهُمْ الَّذِينَ يُؤَدُّونَ النَّبِيَّ وَيَقُولُونَ هُوَ أُذُنٌ قُلْ أُذُنٌ خَيْرٌ لَّكُمْ بِاللَّهِ وَيُؤْمِنُ لِلْمُؤْمِنِينَ وَرَحْمَةٌ لِلَّذِينَ آمَنُوا مِنْكُمْ وَالَّذِينَ يُؤَدُّونَ رَسُولَ اللَّهِ لَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ﴾ [التوبة: 61]، وقال سبحانه: ﴿يَخْلِفُونَ بِاللَّهِ لَكُمْ لِيُرْضُوكُمْ وَاللَّهُ وَرَسُولُهُ أَحَقُّ أَنْ يُرْضَوْهُ إِنْ كَانُوا مُؤْمِنِينَ * أَلَمْ يَعْلَمُوا أَنَّهُ مِنْ يَحَادِدِ اللَّهِ وَرَسُولُهُ فَأَنْ لَهُ نَارُ جَهَنَّمَ خَالِداً فِيهَا ذَلِكَ الْخِزْيُ الْعَظِيمُ﴾، ثم يأتي بعد ذلك الحديث عن جهاد الغفلات، وجهاد الغفلات في هذه الآيات القادمة ينقسم إلى عشرة أقسام، تختتم بالرحمة والجمال للمؤمنين، وبالعقاب والجلال للمخذلين.

د - جهاد الغفلات

الغفلة الأولى؛ غفلة اجتماعية؛ مفادها أن يدخل الإنسان إلى المجتمع كسبا وأداء، أخذاً وعطاء، بعدم نباهة يتم النظر بسببها إلى جميع من يضطرب في جنبات المجتمع الذي يحيى فيه، على أنهم ثقة، وصالحون، وبأنهم مؤمنون، مما من شأنه تعريض صاحب هذا الضرب من الغفلة على طهر دوافعها، بعد الاصطلام بشهب الغدر والخيانة، لليأس، والانعدام الكلي للثقة، وكذا تعريضه للخوف من المحبة، والخوف من الإقبال على الغير والتعاون معه، مما يصبح بمثابة السرطان الاجتماعي. وسبب ذلك كله في المبتدأ، الغفلة التي تقود إلى عدم النباهة، وتقود بالتبع إلى الثقة بمن لا يستحق الثقة من المرجفين، ولو في حضور سيدنا رسول الله ﷺ، وهم أقوام يبدون من المؤمنين، وليسوا منهم، يبدو أنهم يدافعون عن الدين، وهم يسعون إلى هدمه.. فيأتي التنبيه إلى كل هذا، والتحصين منه، بالبهاء والجمال الذي في قوله تعالى: ﴿الْمُنَافِقُونَ وَالْمُنَافِقَاتُ بَعْضُهُمْ مِنْ بَعْضٍ يَأْمُرُونَ بِالْمُنْكَرِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمَعْرُوفِ وَيَقْبِضُونَ أَيْدِيَهُمْ نَسُوا اللَّهَ فَنَسِيَهُمْ إِنَّ الْمُنَافِقِينَ هُمْ الْفَاسِقُونَ﴾ وفي هذا إثارة الانتباه لأخلاق هؤلاء، وجهاد الغفلة عن سعيهم، ثم جاء بعد ذلك بيان مصائرهم في قوله تعالى: ﴿وَعَدَ اللَّهُ الْمُنَافِقِينَ وَالْمُنَافِقَاتِ وَالْكُفَّارَ نَارَ جَهَنَّمَ خَالِدِينَ فِيهَا هِيَ حَسْبُهُمْ وَلَعْنَةُ اللَّهِ وَاللَّهُمَّ عَذَابٌ مُّقِيمٌ﴾، والانتباه لكل ذلك، هو الذي يضمن شفاء المجتمع من داء الشك، والخوف، والفرقة.

أما الغفلة الثانية؛ فهي الغفلة عن الاعتبار بالتاريخ، ومصائر الأقسام السابقين، وهي غفلة تؤدي إلى إعادة أخطائهم، وتكرار سقطاتهم، قال الله جل وعز في الآية التاسعة والستين والآية السبعين من سورة التوبة المباركة، دعوة إلى جهاد هذه الغفلة عن الاعتبار: ﴿كَالَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ كَانُوا أَشَدَّ مِنْكُمْ قُوَّةً وَأَكْثَرَ أَمْوَالًا وَأَوْلَادًا فَاسْتَمْتَعُوا بِخَلْقِهِمْ فَاسْتَمْتَعْتُمْ بِخَلْقِكُمْ كَمَا اسْتَمْتَعَ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ بِخَلْقِهِمْ وَخُضِّتُمْ كَالَّذِي خَاضُوا أُولَئِكَ حَبِطَتْ أَعْمَالُهُمْ فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ وَأُولَئِكَ هُمُ الْخَاسِرُونَ * أَلَمْ يَأْتِهِمْ نَبَأُ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ قَوْمِ نُوحٍ وَعَادٍ وَثَمُودَ﴾، ﴿وَقَوْمِ إِبْرَاهِيمَ وَأَصْحَابِ مَدْيَنَ وَالْمُؤْتَفِكَاتِ أَتَتْهُمُ رُسُلُهُمْ بِالْبَيِّنَاتِ فَمَا كَانُوا لِيُظْلَمَهُمْ وَلَكِنْ كَانُوا أَنْفُسَهُمْ يَظْلِمُونَ﴾. فغفلتكم عن الاعتبار بمصائر الأقسام السابقين، هي التي أوردتهم المهالك.

الغفلة الثالثة؛ هي غفلة عدم التعاضد والتواشج والتماسك، فسنن رب العزة في المجتمعات تفيد أنه إذا كان أمامك مجتمع معاد، متمسك، وإن كان على الباطل، وأنت متفرق، وإن كنت على

حق، فسوف يهزمك، مما يقتضي جهاد النفس لاجتناب الغفلة عن التعاضد والتماسك. وإلى هذا الجهاد المبارك ينبه تعالى بقوله سبحانه: ﴿وَالْمُؤْمِنُونَ وَالْمُؤْمِنَاتُ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ يَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَيُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَيُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَيُطِيعُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ أُولَئِكَ سَيَرْحَمُهُمُ اللَّهُ إِنَّ اللَّهَ عَزِيزٌ حَكِيمٌ﴾ [التوبة: 72] في مقابل ﴿الْمُنَافِقُونَ وَالْمُنَافِقَاتُ بَعْضُهُمْ مِنْ بَعْضٍ يَأْمُرُونَ بِالْمُنْكَرِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمَعْرُوفِ وَيَقْبِضُونَ أَيْدِيَهُمْ نَسُوا اللَّهَ فَنَسِيَهُمْ إِنَّ الْمُنَافِقِينَ هُمُ الْفَاسِقُونَ﴾ [التوبة: 67].

الغفلة الرابعة؛ الغفلة عن المعاد، فالإيمان بالمعاد هو الذي يثبت الذين آمنوا، والتأسيس له في القرآن المجيد، هو الذي يمكن من خدمة المصالح على المدى الطويل، فالإنسان إن لم يؤمن بثبات الأجر، إن قدم لنفسه، ومعاده، سيصبح مقتصرًا على الأمور التي سيجني ثمراتها في الدنيا على المدى القصير، وسيحجز عن المجتمع الأعمال والإنجازات التي يحتاج إليها على المدى الطويل، لمجرد أنه يعلم أنه لن يعيش إلى زمن الاستفادة من ثمراتها، والإيمان بالمعاد وحده، هو الذي يضمن إنجاز هذا الضرب الضروري من الأعمال، وجلب هذا الصنف من المصالح.

قال تعالى: ﴿وَعَدَ اللَّهُ الْمُؤْمِنِينَ وَالْمُؤْمِنَاتِ جَنَّاتٍ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ خَالِدِينَ فِيهَا وَمَسَاكِنَ طَيِّبَةً فِي جَنَّاتٍ عَدْنٍ وَرِضْوَانٌ مِنَ اللَّهِ أَكْبَرُ ذَلِكَ هُوَ الْفَوْزُ الْعَظِيمُ﴾.

وجلي أن جهاد هذه الغفلة الرابعة، ضروري لاستمرار الأداء الإيجابي للمجتمعات.

الغفلة الخامسة؛ هي الغفلة عن تلونات النفوس، وأن هذه النفس حين تتسلط، يمكن أن تقود إلى آفات في غاية الهول، حيث يتحول الإنسان إلى ذئب بشري تحت تأثير وهم الدفاع عن مصالحه، ومصالح أهله وانتمائيه، مما يقتضي تشميراً جاداً، وجهاداً مستداماً للإفلات من هذه السيرورات المبيرة، قال تعالى: ﴿يَخْلُقُونَ بِاللَّهِ مَا قَالُوا وَلَقَدْ قَالُوا كَلِمَةَ الْكُفْرِ وَكَفَرُوا بَعْدَ إِسْلَامِهِمْ وَهُمْ بِمَا لَمْ يَنَالُوا وَمَا نَقَمُوا إِلَّا أَنْ أَغْنَاهُمُ اللَّهُ وَرَسُولُهُ مِنْ فَضْلِهِ فَإِنْ يَتُوبُوا يَكُ خَيْرًا لَهُمْ وَإِنْ يَتَوَلَّوْا يَعْذَبْنَهُمُ اللَّهُ عَذَابًا أَلِيمًا فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ وَمَا لَهُمْ فِي الْأَرْضِ مِنْ وَلِيٍّ وَلَا نَصِيرٍ﴾.

الغفلة السادسة؛ وهي الغفلة عن الوفاء بالالتزامات، فالإنسان في حالة الإيماق والفرقد يعاهد الله ﴿وَمِنْهُمْ مَنْ عَاهَدَ اللَّهَ لَئِنْ آتَانَا مِنْ فَضْلِهِ لَنَصَّدَّقَنَّ وَلَنَكُونَنَّ مِنَ الصَّالِحِينَ﴾، وكذا في الخوف

﴿لَئِنْ أُنْجَانَا مِنْ هَذِهِ لَنُكُونَنَّ مِنَ الشَّاكِرِينَ﴾ [الأنعام: 64] وغير ذلك من الحالات، غير أن أهل الإخلاف ممن اتسموا بهذا النوع من الغفلة، ينكثون ما عاهدوا عليه الله، كما في قصة ثعلبة^[42].

وحين يكون الإنسان متصفا بالعزم فإن التوفية تكون هي التتويج دائما، مثل ما التزم به موسى عليه السلام مع أخيه هارون حين قال موسى عَلَيْهِ السَّلَامُ: ﴿قَالَ رَبِّ اشْرَحْ لِي صَدْرِي * وَيَسِّرْ لِي أَمْرِي * وَاحْلُلْ عُقْدَةً مِنْ لِسَانِي * يَفْقَهُوا قَوْلِي * وَاجْعَلْ لِي وَزِيرًا مِنْ أَهْلِي * هَارُونَ أَخِي * اشْدُدْ بِهِ أَزْرِي * وَأَشْرِكْهُ فِي أَمْرِي * كَيْ نُسَبِّحَكَ كَثِيرًا * وَنَذْكُرَكَ كَثِيرًا * إِنَّكَ كُنْتَ بِنَا بَصِيرًا﴾ [طه: 24-34] فوفقهما الله للتوفية عليهما الصلاة والسلام، ولا يخفى أن جهاد التوفية يقتضي بدوره تسميرا، ونباهة في ضوء هذه البصائر المباركات.

[42] القصة كما أوردها ابن جرير الطبري في جامع البيان: جاء ثعلبة بن حاطب الأنصاري إلى رسول الله ﷺ، وقال: يا رسول الله ادع الله أن يرزقني مالا، فقال: «ويحك يا ثعلبة، قليل تؤدي شكره خير من كثير لا تطيقه»، ثم جاءه بعد مدة وكرر عليه القول فقال له: «امالك في أسوة حسنة، والذي نفسي بيده لو أردت أن تسير الجبال معي ذهابا وفضة لسارت»، ثم جاءه بعد مدة وكرر عليه القول وقال: والذي بعثك بالحق لئن رزقني الله مالا لأعطين كل ذي حق حقه، فقال له رسول الله ﷺ: «اللهم ارزق ثعلبة مالا»، فاتخذ غنما فنمت كما ينمو الدود، فكان يصلي مع رسول الله الظهر والعصر ويصلي عند غنمه باقي الصلوات، ثم أصبح لا يشهد مع رسول الله سوى الجمعة، ثم كثرت غنمه وزادت فتقاعد حتى لا يشهد الجمعة ولا الجماعة. فقال رسول الله ﷺ ذات يوم: «ما فعل ثعلبة؟»، فقيل له: اتخذ غنما لا يسعها وإذ، فقال: «يا ويح ثعلبة، يا ويح ثعلبة، يا ويح ثعلبة»، فلما وجبت الزكاة أرسل الرسول ﷺ رجلا ليجمع الصدقة وقال لهما: «مرا ثعلبة بن حاطب وبرجل من بني سليم فخذوا صدقاتهما». فمرا على حاطب وأمره بدفع الزكاة فقال: ما هذه إلا جزية، ما هذه إلا أخت الجزية، وطلب منهما العودة إليه عند الفراغ من جمعها، فذهبا إلى السلمي فأخرج أطيب ما عنده، فرجعا إلى حاطب فقال: ما هذه إلا جزية، ما هذه إلا أخت الجزية، اذها حتى أرى رأيي، فأقبل الرجلين علي رسول الله ﷺ فقال قبل أن يسألها: «يا ويح ثعلبة» ودعا للسلمي بخير، فأنزل الله قوله: ﴿وَمِنْهُمْ مَنْ عَاهَدَ اللَّهُ لَئِنْ آتَانَا مِنْ فَضْلِهِ لَنَصَّدَّقَنَّ﴾ إلى قوله: ﴿وَبِمَا كَانُوا يَكْفُرُونَ﴾ [التوبة: 76-78].

فذهب رجل من أقارب ثعلبة يخبره بأن الله أنزل فيه قرآنا، فخرج ثعلبة حتى أتى رسول الله ﷺ فسأله أن يقبل صدقته فقال: «إن الله منعني أن أقبل منك صدقتك»، فجعل يحثي التراب على رأسه فقال رسول الله ﷺ: «هذا عملك قد أمرتك فلم تطعني». فلما قبض رسول الله ﷺ، وجاء أبو بكر حين استخلف، فجاء ثعلبة بصدقته فلم يأخذها أبو بكر، وكذلك حين استخلف عمر لم يأخذها منه، وكذلك عثمان حين استخلف رضي الله عن الجميع: وقد مات ثعلبة في خلافة عثمان رضي الله عن الجميع. أخرج هذه القصة، ابن جرير الطبري في جامع البيان، 14/370، والطبراني في المعجم الكبير، حديث رقم: 7873، 8/260، والواحي في أسباب النزول، ص: 252.

الغفلة السابعة؛ الغفلة عن وخامة مآلات عدم التوفية بالعهود، يقول الله عَزَّجَلَّ تنبيهاً إلى مراتب ذلك، وتجنيباً من مهالكه: ﴿وَمِنْهُمْ مَنْ عَاهَدَ اللَّهَ لَئِنْ آتَانَا مِنْ فَضْلِهِ لَنَصَّدَّقَنَّ وَلَنَكُونَنَّ مِنَ الصَّالِحِينَ * فَلَمَّا آتَاهُمْ مِنْ فَضْلِهِ بَخِلُوا بِهِ وَتَوَلَّوْا وَهُمْ مُعْرِضُونَ﴾ والنتيجة: ﴿فَأَعْقَبَهُمْ نِفَاقًا فِي قُلُوبِهِمْ إِلَى يَوْمِ يَلْقَوْنَهُ بِمَا أَخْلَفُوا اللَّهَ مَا وَعَدُوهُ وَبِمَا كَانُوا يَكْذِبُونَ * أَلَمْ يَعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ يَعْلَمُ سِرَّهُمْ وَنَجْوَاهُمْ وَأَنَّ اللَّهَ عَلَّامُ الْغُيُوبِ * الَّذِينَ يَلْمِزُونَ الْمُطَّوِّعِينَ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ فِي الصَّدَقَاتِ وَالَّذِينَ لَا يَجِدُونَ إِلَّا جُهْدَهُمْ فَيَسْخَرُونَ مِنْهُمْ سَخِرَ اللَّهُ مِنْهُمْ وَلَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ * اسْتَغْفِرْ لَهُمْ أَوْ لَا تَسْتَغْفِرْ لَهُمْ إِنْ تَسْتَغْفِرْ لَهُمْ سَبْعِينَ مَرَّةً فَلَنْ يَغْفِرَ اللَّهُ لَهُمْ ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ كَفَرُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ وَاللَّهُ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الْفَاسِقِينَ﴾. وقد تقدمت معنا قصة ثعلبة.

الغفلة الثامنة؛ الغفلة عن رقابة الله عَزَّجَلَّ على الناس، وأنه سبحانه يعلم السر وأخفى، وأنه تعالى سوف يوفي كل نفس ما كسبت وهم لا يظلمون، وهو قول الله عَزَّجَلَّ في سورة البقرة: ﴿اللَّهُ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ وَإِنْ تُبْدُوا مَا فِي أَنْفُسِكُمْ أَوْ تُخْفُوا يُحَاسِبْكُمْ بِهِ اللَّهُ فَيَغْفِرُ لِمَنْ يَشَاءُ وَيُعَذِّبُ مَنْ يَشَاءُ وَاللَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾ [البقرة: 283]، أو في مفتتح سورة طه: ﴿طه * مَا أَنْزَلْنَا عَلَيْكَ الْقُرْآنَ لِتَشْقَى * إِلَّا تَذِكْرَةً لِمَنْ يَخْشَى * تَنْزِيلًا مِمَّنْ خَلَقَ الْأَرْضَ وَالسَّمَاوَاتِ الْعُلَى * الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى * لَهُ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ وَمَا بَيْنَهُمَا وَمَا تَحْتَ الثَّرَى * وَإِنْ تَجَهَّزْ بِالْقَوْلِ فَإِنَّهُ يَعْلَمُ السِّرَّ وَأَخْفَى﴾ [طه: 1-6].

هؤلاء الذين يغفلون ويفرحون بقعودهم خلاف رسول الله؛ لأنهم كرهوا أن يجاهدوا في سبيل الله بأموالهم وأنفسهم، هؤلاء يعرضون أنفسهم لوبال عظيم في الدنيا وفي الآخرة، في الدنيا لأنهم سيمنعون من الخروج مع رسول الله ﷺ، ويحرمون أجر صحبته والفوز معه عليه الصلاة والسلام، لأن الله عَزَّجَلَّ يَنْبُوهُ دائماً من أنبائهم. وأما الوبال العظيم في الآخرة فيبدأ، والعياذ بالله، منذ الإقبال على الآخرة والإدبار عن الدنيا مما يؤشر، نسأل الله عفوه وعافيته، على ما بعده، حيث نهى الله تعالى رسوله ﷺ أن يصلي عليهم في قوله سبحانه: ﴿وَلَا تُصَلِّ عَلَى أَحَدٍ مِنْهُمْ مَاتَ أَبَدًا وَلَا تَقُمْ عَلَى قَبْرِهِ إِنَّهُمْ كَفَرُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ وَمَاتُوا وَهُمْ فَاسِقُونَ * وَلَا تُعْجِبْكَ أَمْوَالُهُمْ وَأَوْلَادُهُمْ إِنَّمَا يُرِيدُ اللَّهُ أَنْ يُعَذِّبَهُمْ بِهَا فِي الدُّنْيَا وَتَزْهَقَ أَنْفُسُهُمْ وَهُمْ كَافِرُونَ﴾.

الغفلة التاسعة؛ الغفلة عن النهزات والفرص ومواسم الخير، وهو الذي جاء التنبيه إليه في قوله تعالى: ﴿لَكِنَّ الرِّسُولَ وَالَّذِينَ آمَنُوا مَعَهُ جَاهَدُوا بِأَمْوَالِهِمْ وَأَنْفُسِهِمْ وَأُولَئِكَ لَهُمُ الْخَيْرَاتُ وَأُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ * أَعَدَّ اللَّهُ لَهُمْ جَنَّاتٍ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ خَالِدِينَ فِيهَا ذَلِكَ الْفَوْزُ الْعَظِيمُ﴾ وحين تفتت هذه النهزة،

فإن المجيء من بعد لا يغني؛ لأنه يكون بعد فوات الأوان، يقول جل وعز - منها للحسرات الناجمة عن عدم جهاد النفس حتى لا تفوت النهزات والفرص: ﴿وَجَاءَ الْمُعَذِّرُونَ مِنَ الْأَعْرَابِ لِيُؤْذَنَ لَهُمْ وَقَعَدَ الَّذِينَ كَذَبُوا اللَّهَ وَرَسُولَهُ سَيُصِيبُ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ﴾ [التوبة: 91].

ثم يُختم هذا السياق الذي فيه التنبيه إلى هذه الأضراب من الجهاد المتصل بهذه الغفلات بالرحمة وبالجمال الموجهين لأولي الأعداء، ثم بعد ذلك بالجلال الموجه لأولئك الذين فرطوا بقوله جل في علاه: ﴿لَيْسَ عَلَى الضُّعَفَاءِ وَلَا عَلَى الْمَرْضَى وَلَا عَلَى الَّذِينَ لَا يَجِدُونَ مَا يُنْفِقُونَ حَرَجٌ إِذَا نَصَحُوا لِلَّهِ وَرَسُولِهِ مَا عَلَى الْمُحْسِنِينَ مِنْ سَبِيلٍ وَاللَّهُ غَفُورٌ رَحِيمٌ * وَلَا عَلَى الَّذِينَ إِذَا مَا أَتَوْكَ لِتَحْمِلَهُمْ قُلْتَ لَا أَجِدُ مَا أَحْمِلُكُمْ عَلَيْهِ تَوَلَّوْا وَأَعْيُنُهُمْ تَفِيضُ مِنَ الدَّمْعِ حَزَنًا أَلَّا يَجِدُوا مَا يُنْفِقُونَ * إِنَّمَا السَّبِيلُ عَلَى الَّذِينَ يَسْتَأْذِنُونَكَ وَهُمْ أَغْنِيَاءُ رَضُوا بِأَنْ يَكُونُوا مَعَ الْخَوَالِفِ وَطَبَعَ اللَّهُ عَلَى قُلُوبِهِمْ فَهُمْ لَا يَعْلَمُونَ * يَعْتَذِرُونَ إِلَيْكُمْ إِذَا رَجَعْتُمْ إِلَيْهِمْ قُلْ لَا تَعْتَذِرُوا لَنْ نُؤْمِنَ لَكُمْ قَدْ نَبَأْنَا اللَّهَ مِنْ أَخْبَارِكُمْ وَسَيَرَى اللَّهُ عَمَلَكُمْ وَرَسُولُهُ ثُمَّ تُرَدُّونَ إِلَى عَالِمِ الْغَيْبِ وَالشَّهَادَةِ فَيُنَبِّئُكُمْ بِمَا كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ * سَيَخْلِفُونَ بِاللَّهِ لَكُمْ إِذَا انْقَلَبْتُمْ إِلَيْهِمْ لِتُعْرِضُوا عَنْهُمْ فَأَعْرِضُوا عَنْهُمْ إِنَّهُمْ رَجِسٌ وَمَآوَاهُمْ جَهَنَّمَ جَزَاءً بِمَا كَانُوا يَكْسِبُونَ * يَخْلِفُونَ لَكُمْ لِتَرْضُوا عَنْهُمْ فَإِنْ تَرْضَوْا عَنْهُمْ فَإِنَّ اللَّهَ لَا يَرْضَى عَنِ الْقَوْمِ الْفَاسِقِينَ﴾.

الغفلة العاشرة؛ غفلة عدم التمييز بين الناس.

يأتي الحديث بعد ذلك، عن وجوب جهاد النظر إلى الناس بمنظار واحد، وأنه لا بد من التمييز بينهم بحسب أخلاقهم وأعمالهم، فالحمق الذي ليس له دواء، جعل الناس سواء، كما قيل، فمن الأعراب المحيطين من هو ﴿أَشَدُّ كُفْرًا وَنِفَاقًا وَأَجْدَرُ أَلَّا يَعْلَمُوا حُدُودَ مَا أَنْزَلَ اللَّهُ عَلَى رَسُولِهِ وَاللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ * وَمِنَ الْأَعْرَابِ مَنْ يَتَّخِذُ مَا يُنْفِقُ مَغْرَمًا وَيَتَرَبَّصُ بِكُمْ الدَّوَائِرَ عَلَيْهِمْ دَائِرَةُ السَّوْءِ وَاللَّهُ سَمِيعٌ عَلِيمٌ * وَمِنَ الْأَعْرَابِ مَنْ يُؤْمِنُ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَيَتَّخِذُ مَا يُنْفِقُ قُرْبَاتٍ عِنْدَ اللَّهِ وَصَلَوَاتِ الرَّسُولِ أَلَّا إِنَّهَا قُرْبَةٌ لَهُمْ سِيُدْخِلُهُمُ اللَّهُ فِي رَحْمَتِهِ إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ﴾.

إنه جهاد النفس حتى لا تبصر الناس كما لو كانوا سواء، إذ إنهم يتميزون عن بعضهم البعض بأعمالهم، قال تعالى في بيان التمييز بالإيجابي من الأعمال: ﴿وَالسَّابِقُونَ السَّابِقُونَ الْأُولُونَ مِنَ الْمُهَاجِرِينَ وَالْأَنْصَارِ وَالَّذِينَ اتَّبَعُوهُمْ بِإِحْسَانٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ وَرَضُوا عَنْهُ وَأَعَدَّ لَهُمْ جَنَّاتٍ تَجْرِي تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ خَالِدِينَ فِيهَا أَبَدًا ذَلِكَ الْفَوْزُ الْعَظِيمُ﴾ [التوبة: 101].

وقال سبحانه في بيان التميز بالسليبي من الأعمال: ﴿وَمَمَّنْ حَوْلَكُم مِّنَ الْأَعْرَابِ مُنَافِقُونَ وَمِنْ أَهْلِ الْمَدِينَةِ مَرَدُوا عَلَى التَّفَاقِ لَا تَعْلَمُهُمْ نَحْنُ نَعْلَمُهُمْ سَنُعَذِّبُهُمْ مَّرَّتَيْنِ ثُمَّ يُرَدُّونَ إِلَىٰ عَذَابٍ عَظِيمٍ * وَأَخْرُوجُوا غَتْرَفُوا بِذُنُوبِهِمْ حَلَطُوا عَمَلًا صَالِحًا وَأَخْرَسَيْنَا﴾ [التوبة: 102 - 103] مما يعني وجود أطياف مختلفة من الناس، ولكل منها خصوصياته، خصوصيات لا بد من رصدها، وبناء أنواع التعامل، المناسبة لكل منها.

وقد ضمت سورة التوبة المباركة، أضرب بناء الكفايات الممكنة من ممارسة جهاد النفس، وجهاد العقل، وجهاد الوعي، لكي ينتقش فيها جميعها. كل ما سلف، على شاكلة يصبح الإنسان معها قادراً على إِبصار ألوان الطيف كلها، للتعامل مع كل منها بما يلزم، من غير عوج ولا أمت.

د - الطبقات النوعية

ثم يأتي بعد كل هذا الفضل، فصلٌ فيه إظهار طبقات نوعية، تجسد الأفق الذي ينبغي أن يُتَمَمَّ شرطه، طبقاتٌ نوعية يختم الحديث عنها ببيان كونها طبقات ترتاد آفاق الجهاد بكل أضربه التي سلف ذكرها. ويبدأ ذلك من الآية الحادية عشرة بعد المائة بقوله سبحانه: ﴿إِنَّ اللَّهَ اشْتَرَىٰ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ أَنفُسَهُمْ وَأَمْوَالَهُمْ بِأَنَّ لَهُمُ الْجَنَّةَ يُقَاتِلُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ فَيَقْتُلُونَ وَيُقْتَلُونَ وَعَدًّا عَلَيْهِ حَقًّا فِي التَّوَارِثِ وَالْإِنجِيلِ وَالْقُرْآنِ وَمَنْ أَوْفَىٰ بِعَهْدِهِ مِنَ اللَّهِ فَاسْتَبْشِرُوا بِنَيْعِكُمُ الَّذِي بَايَعْتُمْ بِهِ وَذَلِكَ هُوَ الْفَوْزُ الْعَظِيمُ﴾.

فهذه الطبقة النوعية، هي طبقة الداخلين في السلم كافة، الذين باعوا أنفسهم وأموالهم لله سبحانه، وانخرطوا في أمره تعالى حالة العسرة، للدفاع عن الحوزات، والذب عن الحرمات.

ثم طبقة أهل التشمير الشامل لكافة أنواع عبادته جلّ وعزّ، الذين قال فيهم سبحانه: ﴿التَّائِبُونَ الْعَابِدُونَ الْحَامِدُونَ السَّائِحُونَ الرَّاكِعُونَ السَّاجِدُونَ الْأَمْرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَالنَّاهُونَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَالْحَافِظُونَ لِحُدُودِ اللَّهِ وَبَشِّرِ الْمُؤْمِنِينَ﴾ [التوبة: 113].

ثم يأتي ذكر طبقة الذين لا يلوون على أحد، أيّاً كان، في جنب الله تعالى، وهو المتين الذي تحقق به بكمال، نبي الله إبراهيم، عليه وعلى نبينا أزكى الصلاة والتسليم. وذلك في قوله تعالى: ﴿مَا كَانَ لِلنَّبِيِّ وَالَّذِينَ آمَنُوا أَنْ يَسْتَغْفِرُوا لِلْمُشْرِكِينَ وَلَوْ كَانُوا أُولِي قُرْبَىٰ مِنْ بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُمْ أَصْحَابُ الْجَحِيمِ * وَمَا كَانَ اسْتِغْفَارُ إِبْرَاهِيمَ لِأَبِيهِ إِلَّا عَن مَّوْعِدَةٍ وَعَدَّهَا إِثًّا فَلَمَّا تَبَيَّنَ لَهُ أَنَّهُ عَدُوٌّ لِلَّهِ تَبَرَّأَ مِنْهُ إِنَّ إِبْرَاهِيمَ لَأَوَّاهٌ حَلِيمٌ * وَمَا كَانَ اللَّهُ لِيُضِلَّ قَوْمًا بَعْدَ إِذْ هَدَاهُمْ حَتَّىٰ يُبَيِّنَ لَهُمْ مَا يَتَّقُونَ إِنَّ اللَّهَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ﴾.

[التوبة: 114-116] من هنا فإن جهاد الغفلات السالفة، أمر لا بد أن يستبطنه المؤمنون أفراداً وجماعات لعظم هذا الفضل، ولعظم هذا الأجر، ولتأهيله الدخول في كِنِّ هذه الطبقات الإيمانية النوعية المباركة.

ثم تختم الدلالة على واقعية هذا الفضل، وارتداد آفاق هذه الطبقات النوعية، بفصل عظيم عن فروض الأعيان وفروض الكفايات فيقول عزَّجَلَّ: ﴿لَقَدْ تَابَ اللَّهُ عَلَى النَّبِيِّ وَالْمُهَاجِرِينَ وَالْأَنْصَارِ الَّذِينَ اتَّبَعُوهُ فِي سَاعَةِ الْعُسْرَةِ﴾ يعني أن مسار الجهاد لا يخلو من العثرات، ولا من الموران الداخلي عند الذين يجاهدون أنفسهم، فقد ثبت عن سيدنا عبد الله بن رواحة، رضوان الله عليه، ما يفيد هذا الموران، حين أنشد مخاطباً نفسه التي نازعته في النزول إلى سَاحِ الدِّفَاعِ عن دين الله بقوله:

أقسمت يانفس لتنزِلنَّه أو لتكرهنَّه *** إن أجلب الناس وشدوا الرنة

وقوله:

يانفس إلا تُقتلي تَمُوتِي *** هذا حِمَامُ الموتِ قد صليت
وما تَمَنَّيتِ قد أُعْطيتِ *** إن تفعلي فَعَلَهُمَا هُدَيْتِ^[43]

فحملها على النزول حملاً، من خلال هذا الجدل الداخلي الذي كان له معها. فأهل التشمير عباد ممن خلق الله، فيهم قُوَّتُهُمْ وفيهم ضعفهم، لكنهم لا يظلمون من قوتهم شيئاً، يخرجون ثمراتها جميعاً، كالجنة التي آتت أكلها ولم تظلم منه شيئاً، رغم أن بعضهم يكاد يزيغ قلبه، وهو قوله تعالى: ﴿لَقَدْ تَابَ اللَّهُ عَلَى النَّبِيِّ وَالْمُهَاجِرِينَ وَالْأَنْصَارِ الَّذِينَ اتَّبَعُوهُ فِي سَاعَةِ الْعُسْرَةِ مِنْ بَعْدِ مَا كَادَ يَزِيغُ قُلُوبَ فَرِيقٍ مِنْهُمْ ثُمَّ تَابَ عَلَيْهِمْ إِنَّهُ بِهِمْ رَءُوفٌ رَحِيمٌ * وَعَلَى الثَّلَاثَةِ الَّذِينَ خُلِفُوا حَتَّى إِذَا صَاقَتْ عَلَيْهِمُ الْأَرْضُ بِمَا رَحُبَتْ﴾، لأنهم استيقظوا، وانتبهوا لفداحة مقعدهم خلاف رسول الله لفترة، فندموا على ذلك، فتاب الله عليهم.

وفي بيان واقعية هذه المجاهدات، وهذه الأضراب من الموران، قال تعالى: ﴿وَصَاقَتْ عَلَيْهِمْ أَنفُسُهُمْ وَظَنُّوا أَنْ لَا مَلْجَأَ مِنَ اللَّهِ إِلَّا إِلَيْهِ ثُمَّ تَابَ عَلَيْهِمْ لِيَتُوبُوا إِنَّ اللَّهَ هُوَ التَّوَّابُ الرَّحِيمُ * يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ وَكُونُوا مَعَ الصَّادِقِينَ﴾ بيانا لجلال قدر الصدق ﴿مَا كَانَ لِأَهْلِ الْمَدِينَةِ وَمَنْ حَوْلَهُمْ مِنَ الْأَعْرَابِ أَنْ يَتَخَلَّفُوا عَنْ رَسُولِ اللَّهِ وَلَا يَرْغَبُوا بِأَنفُسِهِمْ عَنْ نَفْسِهِ ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ لَا يُصِيبُهُمْ ظَمَأٌ وَلَا نَصَبٌ وَلَا مَخْمَصَةٌ فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَلَا يَطْنُونَ مَوْطِئًا يَغِيظُ الْكُفَّارَ وَلَا يَنَالُونَ مِنْ عَدُوٍّ نَيْلًا إِلَّا كُتِبَ لَهُمْ بِهِ عَمَلٌ صَالِحٌ إِنَّ اللَّهَ لَا يُضِيعُ

[43] يعني صاحبيه اللذين سبقاه إلى الشهادة، زيدا، وجعفرًا.

أَجْرَ الْمُحْسِنِينَ * وَلَا يَنْفِقُونَ نَفَقَةً صَغِيرَةً وَلَا كَبِيرَةً وَلَا يَقْطَعُونَ وَادِيًا إِلَّا كُتِبَ لَهُمْ لِيَجْزِيَهُمُ اللَّهُ أَحْسَنَ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ ﴿٤٤﴾.

هـ- فصل فريد في فروض الكفايات والعين

قال تعالى: ﴿وَمَا كَانَ الْمُؤْمِنُونَ لِيَنْفِرُوا كَافَّةً فَلَوْلَا نَفَرَ مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ مِنْهُمْ طَائِفَةٌ لِيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ﴾ هاهنا بيان مركزية العلم ﴿وَلِيُنذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ﴾ كلمة «النفرة» لم تستعمل في كتاب الله عَزَّجَلَّ من الناحية الإيجابية، إلا في هذين المعنيين، النفرة للجهاد بكافة أنواعه، ثم النفرة لأعظم أنواع الجهاد الذي هو النفرة في طلب العلم، واستعمل مشتقها ﴿كَانَتْهُمْ حُمْرٌ مُسْتَنْفِرَةٌ﴾ * فَرَثٌ مِنْ قِسْوَرَةٍ ﴿[المدثر: 49 - 50] في الجانب السلبي، مما يعني أن «النفرة» ليست فقط للقتال بالسنان، وإنما أيضا لإقامة الحججة والبرهان بالعلم والإنذار باللسان، قال تعالى: ﴿فَلَوْلَا نَفَرَ مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ مِنْهُمْ طَائِفَةٌ لِيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ وَلِيُنذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ﴾ في إظهار لمركزية العلم والتعلم، قياما بالواجب الكفائي، أو بما اصطلح عليه علماء الأمة ب: «فروض الكفايات»، وهي فروض موجهة إلى الجميع، لكن إذا قام بها بعضهم سقطت عن الباقين.

وفي تسمية علماء أصول الفقه لها، وخصوصاً الأوائل، بالفروض الكفائية، إيحاء، بأن القيام بها، من لدن القادرين، ينبغي أن يكون كافياً للأمة، وإلا فإنها لا تسقط، ويبقى الإثم عالقا بعموم الأمة، قال الشاطبي: «القيام بهذا الفرض (يقصد الفرض الكفائي) قيام بمصلحة عامة، فهم مطلوبون بسدها على الجملة، فبعضهم هو قادر عليها مباشرة، وذلك من كان أهلاً لها، والباقون، وإن لم يقدروا عليها، قادرون على إقامة القادرين، فمن كان قادراً على الولاية، فهو مطلوب بإقامتها، ومن لا يقدر عليها، مطلوب بأمر آخر، وهو إقامة ذلك القادر، وإجباره على القيام بها.. فالقادر إذن، مطلوب بإقامة الفرض، وغير القادر، مطلوب بتقديم ذلك القادر، إذ لا يتوصل إلى قيام القادر، إلا بالإقامة، من باب، ما لا يتم الواجب إلا به، فهو واجب»^[44].

ويدخل في الواجبات الكفائية، كل ما يلزم الأوطان من خدمات عامة، لا تتعلق بدمّة مكلف بعينه، كالتطبيب، وبنائاته، ومستلزماته، وصناعاته، ومدارسه، وإيجاد العدد الكافي للأمة من الأطباء والصيادلة ومؤسسات تكوينهم وأماكن عملهم وخدمتهم، ومصانع الأدوية والمعدات، وكحراسة الأوطان وحمايتها، وبناء المساكن والطرق، والقيام بواجب التعليم والقضاء والإفتاء، وغير ذلك ممّا لا يكاد يُحصَر، إذ تتجدد حاجات الأمم في كل حين.

[44] الشاطبي، الموافقات، 1/ 284 - 285.

والواجب الكفائي؛ هو ما طلب الشارع فعله من مجموع المكلفين، لا من كل فرد منهم، بحيث إذا قام به من يكفي من المكلفين، أجزأ ذلك وسقط الإثم عن الباقي. قال الشافعي: في الرسالة: «وهكذا كل ما كان الفرض فيه مقصوداً به قصد الكفاية فيما ينوب، فإذا قام به من المسلمين من فيه الكفاية خرج من تخلف عنه من المآثم، ولو ضيعوه معاً، خفت ألا يخرج واحد منهم مُطيق فيه من المآثم».

ويدخل في هذا القسم من الواجب، وكما سلف، كل ما يلزم الأوطان من خدمات عامة.

ثم جاء بيان حقيقة مفادها، أن الذين لا يريدون أن يرعوا، ويصرون على الأذى، وعلى القتال، سيجدون صوبهم ما يجعلهم يندمون على إصرارهم ﴿يَأْتِيهَا الَّذِينَ آمَنُوا قَاتِلُوا الَّذِينَ يَلُونَكُمْ مِنَ الْكُفَّارِ وَلِيَجِدُوا فِيكُمْ غِلْظَةً وَعَلِمُوا أَنَّ اللَّهَ مَعَ الْمُتَّقِينَ﴾ * وَإِذَا مَا أَنْزَلَتْ سُورَةٌ فَمِنْهُمْ مَنْ يَقُولُ أَيُّكُمْ زَادَتْهُ هَذِهِ إِيمَانًا فَأَمَّا الَّذِينَ آمَنُوا فزادتهم إيماناً وهم يستبشرون * وَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ مَرَضٌ فَزادتهم رجساً إلى رجسهم وماتوا وَهُمْ كَافِرُونَ ﴿[التوبة: 124 - 126].

والجهاد الدفاعي الجثماني، لا يأتي إلا بعد الجهاد القلبي الوجداني، جهاد إحياء القلوب، وهو ما جاء بيانه في حديث النعمان بن بشير رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ، الذي قال: سَمِعْتُ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ يَقُولُ: «تُعْرَضُ الْفِتْنُ عَلَى الْقُلُوبِ كَالْحَصِيرِ عُوْدًا عُوْدًا، فَأَيُّ قَلْبٍ أَشْرَبَهَا، نُكِتَ فِيهِ نُكْتَةٌ سَوْدَاءٌ، وَأَيُّ قَلْبٍ أَنْكَرَهَا، نُكِتَ فِيهِ نُكْتَةٌ بَيْضَاءٌ حَتَّى تَصِيرَ عَلَى قَلْبَيْنِ، عَلَى أَبْيَضٍ مِثْلِ الصَّفَا فَلَا تَضُرُّهُ فِتْنَةٌ مَا دَامَتِ السَّمَاوَاتُ وَالْأَرْضُ، وَالْآخِرُ أَسْوَدٌ مُرْبَادًا كَالْكُوزِ، مُجَخِّيًّا لَا يَعْرِفُ مَعْرُوفًا، وَلَا يُنْكِرُ مُنْكَرًا، إِلَّا مَا أَشْرَبَ مِنْ هَوَاهُ»^[45].

فمن أعظم الجهاد، جهاد رفض هذه الفتن التي تعرض عوداً عوداً، وهو قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا اسْتَزَلَّهُمُ الشَّيْطَانُ بِبَعْضِ مَا كَسَبُوا﴾ [آل عمران: 155] إنه تنبيه لوجوب أعمال الموازين المتضمنة في كتاب الله عَزَّ وَجَلَّ؛ لأنه هو الدعامة للميزان، والدعامة للحكمة، والدعامة للحكم، والدعامة للفضل، والدعامة للارتقاء، والدعامة للرضوان، كل ذلك بكتاب الله، إذا تمَّ التعامل معه بالمنهج السليم، وليس بمنهج ﴿وَإِذَا مَا أَنْزَلَتْ سُورَةٌ نَظَرَ بَعْضُهُمْ إِلَى بَعْضٍ هَلْ يَرَاكُمْ مِنْ أَحَدٍ ثُمَّ انْصَرَفُوا صَرَفَ اللَّهُ قُلُوبَهُمْ بِأَنَّهُمْ قَوْمٌ لَا يَفْقَهُونَ﴾ [التوبة: 128].

[45] أخرجه مسلم في صحيحه، كتاب الإيمان، باب: بيان أن الإسلام بدأ غريباً وسيعود غريباً، وأنه يأرز بين المسجدين، حديث رقم: 144.

وهنا إبراز مرة أخرى لمقام النبوة، ورمّ لما يكون قد استرم في قلوب من أصابتهم قذائف الإرجاف، وذلك بالتذكير بمقام النبوة، وأنه عليه الصلاة والسلام رحمة ورأفة، وأنه عليه الصلاة والسلام حريص على المؤمنين، فيقول جل وعز في خاتمة، كلها رحمة، وكلها رأفة، وكلها جمال: ﴿لَقَدْ جَاءَكُمْ رَسُولٌ مِنْ أَنْفُسِكُمْ عَزِيزٌ عَلَيْهِ مَا عَنِتُّمْ حَرِيصٌ عَلَيْكُمْ بِالْمُؤْمِنِينَ رَءُوفٌ رَحِيمٌ * فَإِنْ تَوَلَّوْا فَقُلْ حَسْبِيَ اللَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ عَلَيْهِ تَوَكَّلْتُ وَهُوَ رَبُّ الْعَرْشِ الْعَظِيمِ﴾.

فسورة براءة، بحمد الله، كلها رحمة، وكلها فضل، وفيها نسقية تبين مراتب الجهاد، كما أن فيها بناء الكفايات المُمكنة من التحقق بكافة أنواعه، فالجهاد كما نقرؤه من سورة براءة، أو من سورة الأنفال، ليس البتة كما يحاول البعض تصويره، جهاداً باللسان وبالسيف فقط، فالإعداد للقوة ولرباط الخيل نفسه، إنما جاء لفسخ عزائم العدوان، فالمقصد الذي في سورتي الأنفال وبراءة، كله سلمى بامتياز، ف قوله عَزَّجَلَّ في سورة الأنفال: ﴿وَأَعِدُّوا لَهُمْ مَا اسْتَطَعْتُمْ مِنْ قُوَّةٍ وَمِنْ رِبَاطِ الْحَيْلِ تُزْهِبُونَ بِهِ عَدُوَّ اللَّهِ وَعَدُوَّكُمْ وَأَخْرِينَ مِنْ دُونِهِمْ لَا تَعْلَمُونَهُمُ اللَّهُ يَعْلَمُهُمْ وَمَا تُنْفِقُوا مِنْ شَيْءٍ فِي سَبِيلِ اللَّهِ يُوَفَّ إِلَيْكُمْ وَأَنْتُمْ لَا تُظْلَمُونَ﴾ [الأنفال: 61] مفاده أن الإرهاب إنما هو إرهاب عن العدوان، وثني لمن ينوونه، عن الإقدام عليه، بإظهار القدر من القوة الذي يرهبهم من عواقبه.

3- أنواع الجهاد

تقدم معنا قوله ﷺ: «المجاهد من جاهد نفسه في طاعة الله، والمهاجر من هجر ما نهى الله عَزَّجَلَّ عنه» وبيّن أن الحديث رواه الإمام أحمد في مسنده، وصحّحه الحاكم وابن حبان، وتبعهما على ذلك الإمام شمس الدين الذهبي رَحِمَهُ اللهُ.

كما تبين أنه لا يمكن أن نبدأ مسار الجهاد، بدون الجهاد الأول، الذي هو جهاد النفس، حتى لا تبقى في غفلتها. والمراد من وراء هذا الجهاد هو جهاد التساؤل، جهاد الانتباه، ﴿عَمَّ يَتَسَاءَلُونَ * عَنِ النَّبِيِّ الْعَظِيمِ﴾ [النبأ: 1 - 2]، وجهاد الانتباه، وجهاد التساؤل، هو الذي يُبْرِعُ في النفس إرادة البحث عن أجوبة هذه التساؤلات، ومن ثمّ فإن الصنف الأول من الجهاد هو جهاد النفس عن بقائها في الذهول لكي تستيقظ، ثم ثانياً: جهادها حتى لا تبقى في حالة الجمود، أي أن الإنسان لا بدّ أن يدرب نفسه على التساؤل، وهذا التساؤل هو الذي سوف يؤدي إلى جهاد ثالث، وهو جهاد المكابدة للبحث عن الأجوبة. وهذا هو الذي يطلق دينامية العلم والتعلم؛ فالبحث عن الأجوبة هو الذي يؤدي إلى إلزام النفس الاستدامة على طلب العلم، وهو الجهاد الرابع.

ثم **الجهاد الخامس**: جهاد الموانع التي تحول دون طلب العلم، من أعراض زائلة، وأعراض فانية، ورفقاء سوء يصرفون عن ذلك، واستسلام لطلبات النفس لكي تبقى في الرُّبى السَّفْحِيَّة، دون اقتحام العقبات، والارتقاء في قُللِ جبال الرضوان والقربى من الله ذي الجلال سبحانه وتعالى، وهو جهاد الصبر والمصابرة لقوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اصْبِرُوا وَصَابِرُوا وَرَابِطُوا وَاتَّقُوا اللَّهَ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ﴾ [آل عمران: 200].

ثم **الجهاد السادس**: جهاد الاستيعاب، الذي يُتَوَجَّحُ به جهاد التثبيت، وهو الصنف السابع من الجهاد. وجهاد التثبيت يكون بعده **الجهاد الثامن**؛ الذي هو جهاد الاستذكار. وهذه كلها مراحل منصوص عليها في دواوين العلماء، الذين تحدثوا عن طلب العلم، ككتب ابن عبد البر، وكتب القاضي عياض، وغيرهما من علمائنا الأبرار، جزاهم الله عنا خيراً.

ثم بعد هذه المرحلة الثامنة تأتي مرحلة **الجهاد التاسع**: جهاد ترك المنكرات، ثم جهاد إتيان الطاعات، وهو القسم العاشر، ثم **الجهاد الحادي عشر** جهاد نشر العلم وعدم كتمانها، وهي مرحلة تأتي بعد التحقق بالاستقامة تركاً للمنكرات وإتياناً للطاعات، لأن الداعي إلى الفضل، ووجب أن يكون متحققاً به، مصداقاً لقوله تعالى: ﴿وَالَّذِي جَاءَ بِالصِّدْقِ وَصَدَّقَ بِهِ﴾ [الزمر: 32] وقد ورد في كتاب الله تعالى، وعيد شديد في حق الذين يكتُمون العلم، قال سبحانه: ﴿إِنَّ الَّذِينَ يَكْتُمُونَ مَا أَنْزَلْنَا مِنَ الْبَيِّنَاتِ وَالْهُدَىٰ مِنْ بَعْدِ مَا بَيَّنَّاهُ لِلنَّاسِ فِي الْكِتَابِ أُولَٰئِكَ يَلْعَنُهُمُ اللَّهُ وَيَلْعَنُهُمُ اللَّاعِنُونَ﴾ [البقرة: 158].

الجهاد الثاني عشر: هو جهاد ضبط تطلعات النفس بمقتضى هذا العلم، من حلٍّ وجرمة، وحُسن وقُبْح، وإفراط وتفريط، وخطأ وصواب، وصلاح وفساد، وحق وباطل... جملة من الموازين، يتعين إعمالها.

ثم تأتي بعد ذلك أنواع الجهاد للعقبات التي يتدرج بها الشيطان إلى قلب الإنسان، وهي بتعبير ابن القيم في كتابه «مدارج السالكين» سبعة أنواع، وهي:

الجهاد الثالث عشر: جهاد عقبة الكفر بالله، وبدينه، ولقائه، وبصفات كماله، وبما أخبرت به رسله عنه.

الجهاد الرابع عشر: جهاد عقبة البدعة إما باعتقاد خلاف الحق الذي أرسل الله به رسوله، وأنزل به كتابه، وإما بالتعبد بما لم يأذن به الله من الأوضاع والرسوم المحدثثة في الدين، التي لا يقبل الله منها شيئاً.

الجهاد الخامس عشر: جهاد عقبة الكبائر، فإن ظفر به فيها زينها له، وحسنها في عينه، وسوف به.
الجهاد السادس عشر: جهاد عقبة الصغائر: والتي لا يزال الشيطان يهون على الإنسان أمرها حتى يصر عليها، فيكون مرتكب الكبيرة الخائف الوجل النادم أحسن حالا منه.

الجهاد السابع عشر: جهاد عقبة المباحات التي لا حرج على فاعلها، حيث يشغل الشيطان الإنسان بها عن الاستكثار من الطاعات، وعن الاجتهاد في التزود لمعاده، ثم طمع فيه أن يستدرجه منها إلى ترك السنن، ثم من ترك السنن إلى ترك الواجبات، وأقل ما ينال منه تفويته الأرباح والمكاسب العظيمة والمنازل العالية.

الجهاد الثامن عشر: جهاد عقبة الأعمال المرجوحة المفضولة من الطاعات، حيث يأمر الشيطان الإنسان بها ويحسنها في عينه، ويزينها له ويريه ما فيها من الفضل والربح، ليشغله بها عما هو أفضل منها وأعظم كسباً وربحاً.

الجهاد التاسع عشر: جهاد عقبة تسليط جنده عليه بأنواع الأذى باليد، واللسان، والقلب، على حسب مرتبته في الخير، فكلما علت مرتبته أجلب عليه العدو بخيله ورجله، وظاهر عليه بجنده، وسلط عليه حزبه وأهله بأنواع التسليط.

ثم بعد ذلك يتم الانتقال إلى الجهاد العشرين، وهو جهاد شهود العدو، ﴿الشَّيْطَانُ لَكُمْ عَدُوٌّ فَاتَّخِذُوهُ عَدُوًّا﴾ [فاطر: 6]، والله عزَّ وجلَّ قد سمَّاه طاغوتاً، فشهوده جهاد للنفس حتى تشهده، ولا تذهل عنه.

ويعد جهاد شهود العدو من أنبل أنواع الجهاد، لأنه بأنوار العلم يتمكن الإنسان من هذا الشهود، ويصبح قادراً على جهاده فيما يلقيه من الشبهات، وفيما يلقيه من فاسد الاعتقادات، وفيما يقذفه من الشهوات، وفساد العزمات، إتياناً لما ينهى الشيطان عنه، وتركاً لما يأمر به، والتحذير منه، فهذه ثمانية أنواع من الجهاد.

ولا شك أن الله عزَّ وجلَّ من خلال الوحي الخاتم، قد أعطانا من المدد، ومن العُدَد، ومن الأود، ما يكون عوناً وسلاحاً لنا في هذا الجهاد.

بعد هذه الأنواع العشرين من الجهاد، يخرج الإنسان من حظيرة نفسه، إلى آثار الانهزام المحتمل أمام الأنفس، والانهزام أمام الوسواس؛ وسواس الشياطين من الإنس والجن ﴿وَالْجِنِّ يُوحِي بَعْضُهُمْ إِلَى بَعْضٍ زُخْرُفَ الْقَوْلِ غُرُورًا﴾ [الأنعام: 113]، وأعظم هذه الآثار الجهالة.

الجهاد الحادي والعشرين: جهاد الجهالة ومروّجها؛ واستبانة ذلك كله، وتحديد مواقع المروّجين، أفراداً وجماعات، انفكاكاً ومؤسسات، بإقامة البرهان، وبلورة الحجج الدامغة لحججهم الداحضة.

النوع الثاني والعشرون: جهاد الصبر على الاحتكاك الاجتماعي، وهو قول الله عزّوجلّ: ﴿وَجَعَلْنَا بَعْضَكُمْ لِبَعْضٍ فِتْنَةً أَتَصْبِرُونَ وَكَانَ رَبُّكَ بَصِيرًا﴾ [الفرقان: 20]، وقوله سبحانه وتعالى: ﴿ذَلِكَ وَلَوْ يَشَاءُ اللَّهُ لَانتَصَرَ مِنْهُمْ وَلَكِنْ لِيَبْلُوَ بَعْضَكُمْ بِبَعْضٍ﴾ [محمد: 5]، وقوله جل وعز: ﴿وَلَيَبْلُوَنَّكُمْ حَتَّىٰ نَعْلَمَ الْمُجَاهِدِينَ مِنْكُمْ وَالصَّابِرِينَ وَتَبْلُوَ أَخْبَارَكُمْ﴾ [محمد: 32]، وهذا أيضاً أمداً من الله عزّوجلّ بعدده ومدده.

ثم بعد ذلك النوع الثالث والعشرون: جهاد المدافعة عن محاضن الخير، وبدائل الفضل، ضماناً للتعاقد والتعاون على البر والتقوى، في مقابل التعاقد والتعاون على الإثم والعدوان، وهو قول الله عزّوجلّ في سورة التوبة: ﴿وَالْمُؤْمِنُونَ وَالْمُؤْمِنَاتُ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ يَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَيُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَيُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَيُطِيعُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ أُولَٰئِكَ سَيَرْحَمُهُمُ اللَّهُ إِنَّ اللَّهَ عَزِيزٌ حَكِيمٌ﴾ [التوبة: 72]، في مقابل قوله تعالى: ﴿الْمُنَافِقُونَ وَالْمُنَافِقَاتُ بَعْضُهُمْ مِنْ بَعْضٍ يَأْمُرُونَ بِالْمُنْكَرِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمَعْرُوفِ﴾ [التوبة: 67]، وقد سلف بيانه.

ثم الجهاد الرابع والعشرون، جهاد الغرور، والاكتفاء، وهي كوابح تحول دون الاستمرار في تحسين المرء أداؤه، لأن الإنسان إذا توقف أدركه العدو، ﴿وَاعْبُدْ رَبَّكَ حَتَّىٰ يَأْتِيَكَ الْيَقِينُ﴾ [الحجر: 99].

بعد ذلك ودائماً في هذا المستوى الخارجي، من الوجود العيني والمُشخّص، يأتي النوع الخامس والعشرون: جهاد الجوع، لأن الجوع إذا عض إنساناً، ملك عليه كيانه، وصيرّه طبعاً في أيدي كل من أمده باللحمة، أو قد يصير الإنسان عنيماً مما يفتح باب إمكان الافتتان على مصراعيه. والنوع السادس والعشرون: جهاد الخوف، وهو قول الله عزّوجلّ: ﴿فَلْيَعْبُدُوا رَبَّ هَذَا الْبَيْتِ * الَّذِي أَطْعَمَهُمْ مِنْ جُوعٍ * وَأَمَنَهُمْ مِنْ خَوْفٍ﴾ [قريش: 3-5].

والجهاد السابع والعشرون: جهاد الظلم، قال تعالى: ﴿وَمَا لَكُمْ لَا تُقَاتِلُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَالْمُسْتَضْعَفِينَ مِنَ الرِّجَالِ وَالنِّسَاءِ وَالْوِلْدَانِ الَّذِينَ يَقُولُونَ رَبَّنَا أَخْرِجْنَا مِنْ هَذِهِ الْقَرْيَةِ الظَّالِمِ أَهْلُهَا وَاجْعَلْ لَنَا مِنْ لَدُنْكَ وَلِيًّا وَاجْعَلْ لَنَا مِنْ لَدُنْكَ نَصِيرًا﴾ [النساء: 74]، ﴿إِلَّا الْمُسْتَضْعَفِينَ مِنَ الرِّجَالِ وَالنِّسَاءِ وَالْوِلْدَانِ لَا يَسْتَطِيعُونَ حِيلَةً وَلَا يَهْتَدُونَ سَبِيلًا﴾ [النساء: 97].

ثم بعد ذلك يأتي النوع الثامن والعشرون: جهاد البذل المادي والمعنوي، وهو جهاد الجود والحماية والطمأنة، ونشر الثقة والإخاء، وهو ما أشار إلى أهله، قوله تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ اشْتَرَى مِنَ الْمُؤْمِنِينَ أَنفُسَهُمْ وَأَمْوَالَهُمْ بِأَنَّ لَهُمُ الْجَنَّةَ﴾ [التوبة: 112].

النوع التاسع والعشرون: جهاد بالقلب لاستجماع العزمات. والنوع الثلاثون: بناء ما يلزم من الكفايات، للجهاد الناجع الصواب باللسان لمواجهة منهج الإرجافات. والنوع الحادي والثلاثون: بناء المؤسسات المؤهلة للجهاد المستدام والناجع، بالمال لتغطية مختلف الحاجات الاجتماعية. والنوع الثاني والثلاثون: جهاد البناء الراشد للمؤسسات المشرفة بآذان وشرعية على صدّ الهجمات. الثالث والثلاثون: الجهاد بالانتظام في البنيان المرصوص، والرابع والثلاثون: الجهاد بالحراك إلى الميدان المنصوص. والخامس والثلاثون: الجهاد بالقيام بالقتال المخصوص.

وهذه الأضرب الثلاثة الأخيرة لا تكون إلا بإذن من مؤسسة الإمامة العظمى، وإشراف منها؛ فإمارة المؤمنين المنضبطة بضوابطها الشرعية، والمحوطة بشرائطها العينية، والمسبوكة بإجماعاتها الفرضية، وتطلباتها الحكّمية، ومصداقيتها التاريخية، هي التي تُمضي هذه الأصناف من الجهاد.

وتبرُّرُ وظيفة مؤسسة الإمامة العظمى بهذا الصدد، بكونها المؤسسة المجمع على امتلاكها الصلاحية الحصرية في إعلان الحرب، ولا حق لفرد، ولا لمؤسسة سواها أن يفعل ذلك. ومن هنا يتضح الإغراض الكامن وراء مسارعة أهل الغلو في زماننا هذا؛ مثل «داعش»، و«بوكو حرام»، ومن حدا حدوهم، إلى إعلان الإمارة والبيعة، وما إلى ذلك، لامتلاك حق إعلان الحرب، باعتماد الحيل الفقهية المتهاففة، في تناول على ما لا حق إلا لمؤسسة الإمامة العظمى الشرعية في إقامته، وحرّي بالتذكير، أن الإمامة العظمى لها فقهها الضافي، الذي يحتاج إلى اجتهادات مستأنفة لإعادة تجلية أحكامه ومقاصده، في ظل المقتضيات الضاغطة بهذا الصدد لسياقنا المعاصر.

4- نظرة في مفهوم الإرهاب في القرآن الكريم

قوله سبحانه: ﴿وَأَعِدُوا لَهُمْ مَا اسْتَطَعْتُمْ مِنْ قُوَّةٍ وَمِنْ رِبَاطِ الْخَيْلِ تُرْهِبُونَ بِهِ عَدُوَّ اللَّهِ وَعَدُوَّكُمْ وَآخَرِينَ مِنْ دُونِهِمْ لَا تَعْلَمُونَهُمُ اللَّهُ يَعْلَمُهُمْ وَمَا تُنْفِقُوا مِنْ شَيْءٍ فِي سَبِيلِ اللَّهِ يُوَفَّ إِلَيْكُمْ وَأَنْتُمْ لَا تَظْلَمُونَ * وَإِنْ جَنَحُوا لِلسَّلْمِ فَاجْنَحْ لَهَا وَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ إِنَّهُ هُوَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ﴾ [الأنفال: 61-62].

هذا الفضل، وكل كتاب الله فضل، هو الذي أمرنا أن نفرح به في قوله تعالى: ﴿قُلْ بِفَضْلِ اللَّهِ وَبِرَحْمَتِهِ فَبِذَلِكَ فَلْيَفْرَحُوا هُوَ خَيْرٌ مِمَّا يَجْمَعُونَ﴾ [يونس: 58]، ويتبين بجلاء من خلال آيات سورة الأنفال السالفة، أن الحُصَّ على الجهاد، في صنفه الخامس والثلاثين، كما سبق بيانه، إنما غرضه هو إرهاب مَنْ يُكِنُّونَ في أنفسهم عزائم العدوان، لكي يعدلوا عن هذه العزائم فتُفَسِّخَ، ويكون السُّلم هو المطلب الجوهرى، والأساس المحوري، لأن الله عَزَّجَلَّ أمر نبيّه بمقتضى هذه الآية، أمراً يفيد الوجوب، لأنه لم تقترن به قرينة تصرفه من الوجوب إلى الندب، فبقي على حاله، «وَإِنْ جَنَحُوا لِلسَّلْمِ فَاجْنَحْ لَهَا وَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ».

ثم تأتي الآية التي بعدها ﴿وَإِنْ يُرِيدُوا أَنْ يَخْدَعُوكَ فَإِنَّ حَسْبَكَ اللَّهُ﴾، لا عليك، وإن كنت تعلم أن عندهم إرادة مخالفتك، لا عليك، اجنح للسلم وإن كنت تعلم، وعلم النبي ﷺ، الذي شرح الله صدره، ونور قلبه بأنوار هذا الوحي الخاتم، لا يمكن لكونه تعليم الله إياه، أن يكون علماً ناقصاً، ومع ذلك فإن الله تعالى يأمره أن يجنح للسلم، ﴿وَإِنْ يُرِيدُوا أَنْ يَخْدَعُوكَ فَإِنَّ حَسْبَكَ اللَّهُ هُوَ الَّذِي أَيْدَكَ بِنَصْرِهِ وَبِالْمُؤْمِنِينَ﴾ [الأنفال: 63].

فإذن، المقصد من كل هذا الذي نقرأه في سورة الأنفال وفي سورة التوبة «براءة»، إنما مقصد سلميّ بامتياز، والذين يأخذون كلمة إرهاب، ويستعملونها لإخافة الآمنين، ونقض العهود، وإحلال الخراب، وقتل الأبرياء، وإراقة الدماء، وإزهاق الأرواح، هؤلاء لم يجدوا ريح معنى كلام الله سبحانه وتعالى، ولم يجدوا ريح توجيهاً ربنا عَزَّجَلَّ النيرة في كتابه العزيز.

فقوله تعالى: ﴿وَأَعِدُّوا لَهُمْ مَا اسْتَطَعْتُمْ مِنْ قُوَّةٍ وَمِنْ رِبَاطِ الْحَيْلِ تُرْهِبُونَ بِهِ عَدُوَّ اللَّهِ وَعَدُوَّكُمْ وَآخِرِينَ مِنْ دُونِهِمْ لَا تَعْلَمُونَهُمُ اللَّهُ يَعْلَمُهُمْ﴾، إنما القصد الأولي به، وكما سلف بيانه، هو فسخ عزائم العدوان الممكنة في نفوس أهل العدوان، حتى يمسكوا عن عدوانهم. فالتسلح إنما هو أساس، لشيء هؤلاء عن أن يعتدوا، ليستقر السلم، فإن أنتم استجمعتم من القوة ما تحمون به أنفسكم، وما ترهبون به عدو الله وعدوكم وآخرين لا تعلمونهم، ممن قد تبرعتم في نفوسهم نيات العدوان كذلك، فإن فسحها يتم بإذن الله تعالى، من خلال هذا الإعداد، ومن خلال الإنفاق الموجه لهذا الغرض، لكي يتيسر شرط السلم، الذي، استناداً إليه، وتأسيساً عليه، يكون الإبداع، وبه يكون الترقى، وبه ترى ثمرات العمل بهاديات الوحي، وبفضل رب العزة في هذا الكتاب الكريم، ﴿وَمَا تُنْفِقُوا مِنْ شَيْءٍ فِي سَبِيلِ اللَّهِ يُوَفَّ إِلَيْكُمْ وَأَنْتُمْ لَا تُظْلَمُونَ* وَإِنْ جَنَحُوا لِلسَّلْمِ فَاجْنَحْ لَهَا وَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ إِنَّهُ هُوَ السَّمِيعُ

الْعَلِيمِ * وَإِنْ يُرِيدُوا أَنْ يَخْدَعُوكَ فَإِنَّ حَسْبَكَ اللَّهُ هُوَ الَّذِي أَيَّدَكَ بِنَصْرِهِ وَبِالْمُؤْمِنِينَ * وَاللَّفَّ بَيْنَ قُلُوبِهِمْ لَوْ أَنْفَقْتَ مَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا مَا أَلْفَتْ بَيْنَ قُلُوبِهِمْ وَلَكِنَّ اللَّهَ أَلْفَ بَيْنَهُمْ إِنَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ * يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ حَسْبُكَ اللَّهُ وَمَنِ اتَّبَعَكَ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ ﴿[الأنفال: 61 - 65]﴾ في بناء واضح لمقتضيات إثبات وإقرار الأمن والسلم في المجتمعات لتكون مجتمعات العدل والرّحمة والفضل والخير، التي يصب كسبها في هذا المصبّ الجمالي والكمالي. أما إذا أصرّ أهل العدوان على عدوانهم، فإنهم سوف يجدون أمامهم من القوة الفعلية، والاستعداد للتضحية، والاستماتة في الدفاع عن الحمى، ما يصدّهم، ويجعلهم في المستقبل يضربون ألف حساب قبل اعتزام العدوان على أهل الإيمان.

المصادر والمراجع

- ابن جرير الطبري، جامع البيان عن تأويل آي القرآن، تحقيق: الدكتور عبد الله بن عبد المحسن التركي، دار هجر، الطبعة الأولى، 1422هـ - 2001م.
- ابن حبان، صحيح ابن حبان، تحقيق: شعيب الأرنؤوط، مؤسسة الرسالة - بيروت، الطبعة الثانية، 1414هـ - 1993م.
- ابن حجر العسقلاني، فتح الباري شرح صحيح البخاري، دار المعرفة - بيروت، 1379هـ.
- ابن سيد الناس، عيون الأثر في فنون المغازي والشمائل والسير، تحقيق: إبراهيم محمد رمضان، دار القلم - بيروت، الطبعة: الأولى، 1414هـ / 1993م.
- ابن قدامة المقدسي، المغني لابن قدامة، مكتبة القاهرة.
- ابن قيم الجوزية، أحكام أهل الذمة، تحقيق: يوسف بن أحمد البكري - شاعر بن توفيق العاروري، رمادي للنشر - الدمام، الطبعة: الأولى، 1418هـ - 1997م.
- ابن كثير، البداية والنهاية، دار الفكر، 1407هـ - 1986م.
- ابن منظور، لسان العرب، دار صادر - بيروت، الطبعة الثالثة 1414هـ.
- أبو داود، سنن أبي داود، تحقيق: محمد محيي الدين عبد الحميد، المكتبة العصرية، صيدا - بيروت.
- أبو يوسف الأنصاري، الخراج، تحقيق: طه عبد الرؤوف سعد، سعد حسن محمد.
- أحمد بن حنبل، مسند الإمام أحمد بن حنبل، تحقيق: شعيب الأرنؤوط - عادل مرشد، وآخرون، مؤسسة الرسالة، الطبعة: الأولى، 1421هـ - 2001م.
- البخاري، صحيح البخاري، تحقيق: محمد زهير بن ناصر الناصر، دار طوق النجاة، الطبعة: الأولى، 1422هـ.
- الحاكم، المستدرک علی الصحیحین، تحقیق: مصطفی عبد القادر عطا، دار الکتب العلمیة - بیروت، الطبعة الأولى، 1411هـ - 1990م.
- الشاطبي، الموافقات، تحقيق: أبو عبيدة مشهور بن حسن آل سلمان، دار ابن عفان، الطبعة الأولى 1417هـ / 1997م.
- شمس الدين الشربيني، مغني المحتاج إلى معرفة معاني ألفاظ المنهاج مغني المحتاج، دار الکتب العلمیة، الطبعة: الأولى، 1415هـ - 1994م.
- الطبراني، المعجم الكبير، تحقيق: فريق من الباحثين بإشراف وعناية د/ سعد بن عبد الله الحميد ود/ خالد بن عبد الرحمن الجريسي.
- الطبري، تاريخ الطبري، دار التراث - بيروت، الطبعة: الثانية - 1387هـ.
- الفيروزآبادي، القاموس المحيط، تحقيق: مكتب تحقيق التراث في مؤسسة الرسالة، بيروت - لبنان، الطبعة: الثامنة، 1426هـ - 2005م.
- القرافي، الفروق، (أنوار البروق في أنواع الفروق)، عالم الكتب، بدون طبعة وبدون تاريخ.
- القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، تحقيق: أحمد البردوني وإبراهيم أطفيش، دار الکتب المصریة - القاهرة، الطبعة الثانية، 1384هـ - 1964م.
- الماوردي، الأحكام السلطانية، طبعة المكتب الإسلامي - بيروت، 1996م.
- محمد الطاهر ابن عاشور، التحرير والتنوير، الدار التونسية للنشر - تونس، 1984م.
- محمد القاسمي، محاسن التأويل، تحقيق: محمد باسل عيون السود، دار الکتب العلمیة - بیروت، الطبعة: الأولى 1418هـ.
- مسلم بن الحجاج أبو الحسن القشيري النيسابوري، صحيح مسلم، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء التراث العربي - بيروت.
- الواحدي، أسباب النزول، عصام بن عبد المحسن الحميدان، دار الإصلاح - الدمام، الطبعة الثانية، 1412هـ - 1992م.

مفهوم التطرف في التأويل الاستعاري

د. عبد الرحمن بودرع

[مركز ابن أبي الربيع السبتي للدراسات الأدبية واللغوية جامعة عبد المالك السعدي - كلية الآداب، تطوان]



أولاً: حاجة أفعال الكلام إلى بناء الاستعارات

الخطابُ اللغويُّ فكرٌ وفعلٌ، بل هو قرينٌ للفعلِ مُصاحبٌ له محرّضٌ عليه، والنصُّ مادةٌ للخطاب، له أثرٌ في المُجتمَع وفي أحوالِ السلمِ والحربِ والاقتصاد؛ فقد يُوطئُ للسلمِ أو الحربِ^[1]. ويستخدمُ النصُّ اللغويُّ للتأثير في الواقعِ أدواتِ كالصُّورِ والاستعاراتِ والمجازاتِ، وليستِ استعاراته تجميلاً لوجهةِ النصِّ اللغويّة، ولكنها أطرٌ معرفيّةٌ وآلياتٌ لإدراكِ الواقعِ، وأدواتٌ للعلمِ. وجزءٌ من الخطابِ اليوميِّ، فبالنصِّ وقيمته البلاغية يحيا كثيرٌ من الناسِ والمُجتمعات^[2].

[1] في تحليل الخطاب الاجتماعي السياسي، قضايا ونماذج من الواقع العربي المعاصر، عبد الرحمن بودرع، دار كنوز المعرفة للنشر والتوزيع، عمّان، ط.1، 1436هـ/2015م، ص:16.

[2] أفاض الباحثان اللسانيان جورج لاكوف، ومارك جونسون في بيان هذه الحقيقة، في كتابهما: «الاستعارات التي نحيا بها»، ترجمة عبد المجيد جحفة، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء 1996م. ويُنظر أيضاً: بنيات المُشابهة في اللّغة العربيّة، عبد الإله سليم، دار توبقال للنشر، 2001م.

وإذا تأملنا الخطاب السياسي التي تنتجها السياسات المختلفة، وجدنا له مرجعية في البلاغات والصور يتزود منها؛ فمن آثاره أن كل جهة تشن الحرب أو أفعالاً ترويعية فإنها لا تقدم على فعلها إلا بعد أن توطئ له بنصوص وأقوال تصور الحاجة إلى إشعال نار الأفعال، وأن العالم سيسقط في مهوى سحيق إذا ترك العدو أو الخصم حراً طليقاً.

ثانياً: استعارة الصور البلاغية في تصوير الأفعال وتحويلها في ذهن المتلقي من الشناعة والتنفير إلى القبول والتسويق

تستغل كثير من الجهات الرسمية السياسية والإعلامية والعسكرية، في العالم اليوم، الأثر والأنساق التصويرية في الإنسان وتستثمرها لإبلاغ خطاب إقناعي حجاجي بجدوى شن حرب، أو الإقناع بجدوى فكرة أو حمل المخاطب على فعل. ومن أمثلة ذلك: الخطاب اللغوي الذي يحمل رسالة الاستعارة الحربية في التصور السياسي والخطاب السياسي، ويصور الخصم بأشع مظاهر العنف. وأداة التصوير مصطلحات سياسية وعسكرية بنفحات بلاغية، أو عبارات أو متلازمات لفظية مركبة تركيباً بلاغياً استعارياً عضوياً وليس طارئاً. فمن نماذج الاستعارات التصويرية ما شاع في فضاء الإعلام العالمي من كلمات وعبارات نحو:

- تسمية الحرب وذكر مقاصدها «الإنسانية»: - عاصفة الصحراء - عناقيد الغضب - العملية الجراحية الخاطفة - تجفيف المنابع - تقليم الأظافر - غسل الأدمغة - النيران الصديقة - النجاح الساحق للإضراب.
- السياسة ألغام وحروب: - اللغم السياسي - استيلاء الحزب على المقاعد - المعركة السياسية - معركة الانتخابات - المساس بالسلم الاجتماعي - تهديد الأمن الداخلي - زعزعة الاستقرار - فك الارتباط.
- استعارة الألفاظ العسكرية في المواجهة الطبعية الوقائية، للأوبئة والجوائح: من نماذج ذلك مقاتلة العدو (الفيروس) - الخطوط الأمامية - الحرب [3].

[3] Adina WISE: *Military Metaphors Distort the Reality of COVID-19. The rhetoric of war implies a heedless approach that undermines the practice of medicine.* Scientific American, April 17, 2020

<https://blogs.scientificamerican.com/observations/military-metaphors-distort-the-reality-of-covid-19/>

إنّ الاستعارة الحربية في السياسة، استعارةٌ عضويةٌ وليست استعارةً طارئة؛ أي هي مُلازمةٌ الفعل للخطاب وللغة السياسية. واللغة السياسية تعكس طغيان المصطلحات والمفاهيم العسكرية في الثقافة المعاصرة كلها؛ فإنّ ما يُؤهل لغة السياسة -أكثر من غيرها- أنها تعتمد نماذج الاستعارة الحربية والحقل الدلالي الحربي، فتلك ماهية السياسة نفسها في الأذهان، وفي ثقافة الناس؛ وهي فنُّ تدبير مسار الكيان الاجتماعي .

- السياسةُ لعبٌ: -الجملة الثانية من المفاوضات -الكرة في ملعب الطرف الآخر -اللعبة السياسية -الروح الرياضية -الضربة القاضية.
- السياسةُ بناءٌ وتشديدٌ وترميمٌ: -تشديد الإجماع الوطني -إعادة بناء العلاقات المتدهورة -ترميم العلاقات -رأب الصدع -صهر الموقف -صياغة الموقف -صنع القرار -صنع الأغلبية البرلمانية.
- السياسة والرغبات: -الارتقاء في أحضان الغرب -اغتصاب الحقوق -مغازلة السلطة -التودد للنظام -انتهاك حقوق الإنسان.

السياسةُ ولادةٌ: إخصابُ المُعقَم وإعقَامُ الخِصْب: من مفاهيم التّضادّ والتّقابل في العالم المعاصر مفاهيم لها صلةٌ بالولادة مثل: الإخصاب والإعقَام، والتقابل المائل في العالم المعاصر: إخصابُ المُعقَم وإعقَامُ الخِصْب، أمّا الإعقَام sterilization فهو إلحاقُ العقمِ والسُّقمِ والعُدْمِ بكلِّ ما هو خصبٌ، إلحاقُ الجدبِ بالأرضِ الخِصْبِ وإلحاقُ الهُزْمِ بالأرحامِ، وخاصةً أرحامِ النساءِ في

أنكرت الطبيبة «أدينا وايز» استعارة الكلمات الحربية العسكرية في ميدان مواجهة وباء الفيروس الإكليلي (أو الحمة التاجية)، وقالت إننا في ميدان طبي وقائي نُعالج المرضى للحفاظ على سلامتهم وأرواحهم، ولسنا في ميدان قتالٍ أرعن. فالاستعارات العسكرية للعمليات الطبيّة تُحرّف حقيقة الوباء الإكليلي (COVID-19)، ويَطوي الخطابُ الحربيّ على نهج مُستهين من شأنه أن يُقوّض مهنة الطبّ.

وقد نشر الدكتور عبد المجيد جحفة مقالته على صفحته في الفيسبوك، تحت عنوان: «الاستعارات العسكرية تعملُ على تحريف حقيقة كوفيد 19»، بقلم: الطبيبة أدينا وايز التي نشرت، في عدد أبريل 2020 من مجلة «ساينتفك أمريكان» (Scientific American)، مقالاً حول الاستعارات العسكرية التي تصف بها وسائل الإعلام وباء كوفيد 19، وبيّنت أن بلاغة الحرب المستعملة في وصف الوباء تنطوي على مُقارَبةٍ زَعْناءٍ من شأنها تقويض الممارسة الطبيّة.

«الجزء غير المرغوب فيه من العالم» Useless World . وأصل العقم هزيمة تقع في الرحم، أما اليوم فهي هزيمة تلحق بالأرحام الخصب.

وأما الإخصاب fertilization، فأبرز مثال عليه اليوم إخصاب اليورانيوم Uranium enrichment، ومصدر التعارض في ذلك أنه عدل عن تركيده وإعقابه إلى إخصابه، فهو قابل لأن يحول إما إلى مادة نافعة في إنتاج الطاقة، وإما إلى سلاح فتاك. وكلما زادت نسبة المادة المخصبة ازداد الخطر. فاجتهدت الدول الكبرى في تشغيل المفاعلات النووية لأغراض عسكرية أولها وأهمها إنتاج الأسلحة النووية، وتوليد الغازات السامة التي بُني من أساسها نوع جديد من الأسلحة الفتاكة هي الأسلحة الأحيائية (BW) Biological Weapon.

- السياسة ماءٌ وجليدٌ: تحريك مياه المشهد السياسي الراكدة - كسر الجليد السياسي وإعادة الدفء إلى العلاقات - كسر جمود العلاقات السياسية.
- استعارة المال للزمن: تفيده عبارات نحو: - تضييع الوقت - منح مهلة من الوقت... وهي أمثلة يؤكد بها مستعملوها على أن الزمن في ثقافتنا عبارة عن بضاعة ذات قيمة وموردٌ مُحدّدٌ من حيث الكمية، نستعمله لتحقيق مآربنا، والزمن محسوب بدقة.
- استعارة خنق الأنفاس لسياسة القتل العنصري والتضييق على الحريات العامة:

عبارة طارت شهرتها في الولايات المتحدة، ثم في الآفاق الكونية: «لا أستطيع التنفس» I can't breathe وتجاوزت الحدود فعدت جملة عالمية، «لا أستطيع التنفس» تحوّل من عبارة لغوية تُعرب عن استغاثة إلى شعار Slogan يدل على حركة «حياة الأمريكيين السود» ذوي الأصول الإفريقية، وهي عبارة مُستمدّة في الأصل من كلمات إريك غارنر وجورج فلويد، وهما رجلان أمريكيان من أصل أفريقي اختنقا حتى الموت، عندما اعتُقلا في سنتي 2014 و2020 على التوالي، وعُدّبا بالضغط على الرقبة حتى الموت، ومصدر التعذيب ضباط الشرطة البيض. انتقلت العبارة من دلالتها اللغوية المألوفة إلى الاحتجاج على وحشية شرطة الولايات. والذي يهّم الباحث اللساني والبلاغي الاستعاري والسميائي الذي يبحث في دلالات الرموز والشعارات هو «سرعة انتقال هذه الجملة وتوظيفها توظيفاً رمزياً في الاحتجاجات... على الشعور بالظلم... والاضطهاد... ما يعني اللساني هو تتبع تحوّل المعنى المسمّى «حقيقياً» لا إلى «مجازاً» بل إلى رمز» .

حين أكون في غرفة يُدخَنُ فيها كثيرٌ من النَّاسِ سَجَائِرَهُمْ وَأَصِيحُ: لا أستطيعُ التنفسَ! فإنَّ كلامي سيكونُ محمولاً على الحقيقة، لكنها حقيقةٌ غيرُ تلك التي دَفَعْتَ «جورج فلويد» إلى أن يقولَ: «لا أستطيعُ التنفسَ، فأنا أستطيعُ أن أفتحَ النافذةَ، أو أخرجَ من الغرفة ليدخلَ هواءٌ مُنعشٌ، لكنَّ فلويد لا يستطيعُ ذلك، فعليه أن ينتظرَ فَرَجاً قَريباً من رُكْبَتِي الشَّرْطِي الأبيض، فَرَجاً قد يأتي وقد لا يأتي.»، معنى أصلي يتقلُّ ويتطوَّرُ إلى استعارةٍ ورمزٍ.

ثالثاً: مَدخَلٌ لُغَوِيٌّ لِتَعْرِيفِ ظَاهِرَةِ التَّطْرِفِ

ما من حَدِيثٍ عن ظاهرة من الظواهر الاجتماعية، أو الثقافيَّة، أو قضية من القضايا الفكرية إلا ويُعتمَدُ في فهمها وتصورها ووصفها وتأويلها على الخطاب اللغوي والبلاغي، الذي يلفُّها ويحفُّ بها ويُرافقها.

وأهمَّ جانبٍ من جوانبِ الخطاب اللغوي، صياغة المصطلح المُعربِ عن الظاهرة، ليكونَ اسماً ووسماً ورسمًا للمفهوم الذهني.

والجانب الثاني هو البحثُ في الحقلِ الدلالي لهذا المفهوم، وما يُجاوِزُه من مفاهيم تُغذيهِ أو تُواكبُه؛ لأنَّ حقلَ الكلمة الدلالي يُمكن أن يُتصورَ شبكةً علاقيةً من المفاهيم والأنساق التي تُستحصَرُ وجوباً عند دراسة الموضوع.

فالظاهرة المدروسة هي التطرفُ، والخطابُ المحلُّ والباحثُ أو المُفكِّكُ للظاهرة، هو مجموعُ التعريفات اللغوية والبلاغية والمقالات التي صيغت حوله، والمعجم الذي بُني لحصرِ كلماته والعبارات المشهورة بين الناس التي تنزَّلُ عندهم منزلة المُسلمات، وكذلك المُتلازمات اللفظية والمصطلحات الجاهزة التي يُهرعُ إليها عند إرادة الفهم أو التعريف أو التأويل أو التفكيك للظاهرة.

رابعاً: التَّطْرِفُ وَأَزْمَةُ الفَهِمِ

يَقْتَرِنُ خِطَابُ التَّطْرِفِ بِأَزْمَةِ الفَهِمِ^[4] وَتَنكشِفُ أَزْمَةُ الفَهِمِ وَتتجَلَّى مِنْ خِطَابِ التَّطْرِفِ وَمفاهيمِهِ وَمُصطلحاتِهِ والعباراتِ التي يَستعملُها وَيَرتضيها.

[4] أُلْفِي فِي مُؤَمَّر «أزمة الفهم وعلاقتها بظاهرة التطرف» الذي نظمتها الجامعة الإسلامية بغزة ووزارة الأوقاف

فكلُّ طرفٍ استحقَّ أن يوصَفَ بصفةِ التَّطَرُّفِ فلا يُنَعَتُ بها إلا على سبيلِ النِّقَدِ والإِدَانَةِ، سواء أكانَ فرداً أم جماعةً مناوئةً لسياسةٍ ما، أم دولةً تقفُ من غيرِها مواقفَ متحيِّزةً لتحقيقِ مصلحةٍ أو دَرءِ مفسدةٍ، وتوصَفُ تلك المواقفُ بالغلوِّ والشَّطَطِ.

ومصدرُ أزمةِ الفَهمِ الشُّبُهاتُ التي تُحيطُ بالفكرِ المُتطَرِّفِ وتَسْتولي على لغته وإدراكه ومواقفه. فيدخلُ في خطابِ التَّطَرُّفِ: المُصطلحُ والألفاظُ التي تدلُّ على علله وأسبابه التي تقوِّدُ إلى سوءِ التَّصوُّرِ وسوءِ الفَهمِ ثمَّ سوءِ الفعلِ.

لا شكَّ أنَّ أزمةَ الفَهمِ والتَّصوُّرِ ينتجُ عنهما خطابٌ لغويٌّ متطَرِّفٌ، في تسميةِ الأشياءِ وفي المحاوِّراتِ والمُناظراتِ، وفي استيعابِ الآخرِ وتقبُّله أو رفضه، وفي منهجِ الاستدلالِ بالنصوصِ الشرعيَّةِ لتسويغِ الأفعالِ.

فمن خصائصِ الخطابِ المُحللِ المُفكِّكِ لظاهرةِ التَّطَرُّفِ، التي يُمكنُ أن تُجَعَلَ مُقدِّماتٍ ومداخلَ لفَهمِ الظاهرة: خطابُ التَّطَرُّفِ وغيابُ فقهِ الدين، وغيابُ فقهِ الواقعِ، خطابُ التَّطَرُّفِ وسوءُ فَهمِ النصوصِ الشرعيَّةِ وسوءُ تأويلها وسوءُ تنزيلها؛ فهو خطابٌ جامدٌ متصلِّبٌ يعاملُ الواقعَ على أنَّه جثَّةٌ هامدةٌ تُحاكَمُ وليسَ واقِعاً يُحاوَرُ، ثمَّ خطابُ التَّطَرُّفِ في السياساتِ الدوليَّةِ التي تدَّعي

والشُّؤونِ الدِّينيَّةِ الفلسطينيَّةِ، يومَ الأربعاءِ 8 مارس 2017، اثنانِ وأربعونَ بحثاً علمياً، يُمكنُ عدُّه بمثابةِ خطابِ تفكيكِ التَّطَرُّفِ وتحليله التَّقدي: انظر: الأعمالُ الكاملةُ للمؤتَمَرِ العلميِّ الدَّوليِّ «أزمةُ الفَهمِ وعلاقتها بظاهرةِ التَّطَرُّفِ والعنفِ»، نَشَر: وزارةُ الأوقافِ والشُّؤونِ الدِّينيَّةِ، غزَّة، 2017، عددُ صَفَحاتِ الكتابِ: ألفُ صَفْحَةٍ وتسعمائةُ صَفْحَةٍ وثلاثٌ وخمسونَ صَفْحَةً [1953]، وانقسمَ البرنامجُ إلى أربعةِ محاوِّرٍ: أوَّلها أزمةُ سوءِ الفَهمِ، الأسبابُ والمُظاهرُ، والثاني التَّطَرُّفُ والعنفُ، الجُذورُ والمُخاطرُ والآثارُ، والثالثُ الجهادُ في الإسلامِ، الفَهمُ والممارسةُ، الرابعُ: المُعالِجَةُ الفكريَّةُ لظاهرةِ سوءِ الفَهمِ.

وعُقدتْ بعدها ندوةٌ عالميَّةٌ أخرى بكليةِ آدابِ القَيْرَوانِ، موضوعُها «الخطابُ التكفيرِي في الفكرِ العربيِّ الحديثِ والمعاصرِ» 20 أبريل 2017. والغايةُ من الندوةِ *فَهمُ هذه الظاهرةِ فهماً علمياً سليماً، *إعادةُ تفكيكِ الخطابِ الحضاريِّ، وبصورةٍ خاصَّةِ الخطابِ الدِّينيِّ، حتَّى يقفَ الباحثُ على مواطنِ الضعفِ فيه، بهدفِ تجويدهِ وتصويبه. *التنبيهُ على العنايةِ بهذا الخطابِ وعدمِ الاستخفافِ به، والبحثِ عن السبيلِ والمقارباتِ المناسبةِ لمقاومتهِ والتصديِّ له، *السعيُ إلى البَحْثِ عن حلولٍ ومقترحاتٍ وطنيةٍ ودوليةٍ تكونُ بمثابةَ الخططِ والاستراتيجياتِ التطبيقيةِ. *الوقوفُ على أسبابِ خطابِ التكفيرِ ومنطلقاته الداخلية والخارجية برصدِ ما يفرزه من مواقفٍ متصلبةٍ وما يدعو إليه من انغلاقٍ وتقوقعٍ. *إرساءُ ثقافةِ الانفتاحِ على الآخرِ والسعيِ إلى فهمه وفق أسسٍ مشتركةٍ واستناداً إلى ثقافةِ الإنصافِ والحوارِ. *تصحيحِ الفوضى في المفاهيمِ وثبوتِ الفكرِ النقديِّ والبعدِ الإبداعيِّ المنفتحِ على الثقافاتِ الأخرى.

مُحاربة الإرهاب فتنشئ خطاباً ومفاهيم ومُصطلحات وإعلاماً مكتوباً ومسموعاً، تنشره لفرض فهمٍ مُوحِدٍ مَبْنِيٍّ على حِجاجٍ مزعوم، وتوحيد مواقف المُخاطَبِينَ من المسألة. من خصائص خطابِ التطرفِ أيضاً تحويلُ برامجِ الدَّولةِ ومؤسساتِها في التعليم والإعلام والشأن الديني والثقافة إلى برامجٍ لمُحاربة الإرهاب، وإعلان ذلك خُطَّةً مُستديمةً.

خامساً: مفهومُ التطرفِ

يُحلَّلُ خطابُ التطرفِ ويُعالجُ بـخطابِ المداخلِ اللغويَّةِ والبلاغيَّةِ، أي يُعالجُ بـخطابٍ مُضادٍّ، على رأسه تحريرُ التعريفِ اللغويِّ والاصطلاحيِّ:

تَطَرَّفَ الشَّيْءُ وتَطَرَّفَ الحَرْفُ في الكَلِمَةِ وَقَعَ في الطَّرْفِ. وتَطَرَّفَتِ النَّاقَةُ رَعَتِ أَطْرَافَ المَرعى، ولم تَحْتَلِطْ بِالنَّوْقِ، وناقَةٌ طَرِيفَةٌ لا تَثْبُتُ على مَرعى واحدٍ، فهي مُتَقَلِّبَةٌ بَيْنَ المَراعي مُتَنَقِّلَةٌ^[5]، وكلُّ ما وَقَعَ في الطَّرْفِ تَعَرَّضَ للإجْحافِ والنَّقْصِ والتَّأثيرِ بعواملِ التَّعْرِيةِ، واحتِجَّاجِ إلى التَّحْصِينِ والوَقيَّةِ. وكلِّما تَطَرَّفَ الشَّيْءُ أو الفَرْدُ ازدادَ تَميِّزاً ولَفَتْماً لِلأنظارِ وازدادَ النَّاسُ به عنايةً وإليه نَظراً، فالمتطَرِّفُ يتوهَّمُ أَنَّهُ يَقِفُ في الموقِفِ الحَسَنِ، ولكنَّ الخِطابَ الَّذي يُنتِجُه موصوفٌ بصفاتِ التطرفِ التي يدلُّ عليها المُعْجَمُ: كالابتعادِ إلى أطرافِ الأماكِنِ المُعرَّضَةِ لِلْمَخاطِرِ والإجْحافِ، والتقلُّبِ في المواقِفِ وعدمِ الثِّباتِ على موقِفٍ واحدٍ. والشعورُ بالتَميِّزِ لا يدلُّ بالضرورة على جودَةٍ أو حُسنِ حالٍ، ولكنَّه يدلُّ على أَنَّ التَّطَرُّفَ موقِعٌ مُتَبَدِّلٌ، أو مَكَانٌ مَعنويٌّ ذهنيٌّ افتراضيٌّ يَتَّخِذُه صاحِبُه، وهو لا يَعْلَمُ أَنَّهُ موقِعٌ قَريبٌ من الحَرْفِ الجارِفِ، وبعيدٌ عَن وَسْطِ الأماكِنِ الآمِنِ ومُلْتَقاها. إِنَّ التَّطَرُّفَ يَعْنِي اتِّخاذاً أَطْرافِ الأماكِنِ وأَشْتابِها وأبْعادِها موقِعاً، والأطْرافُ عُرْضَةٌ للإجْحافِ.

يُعَرِّفُ الخِطابُ المُضادُّ، وهو خِطابُ التَّحليلِ، الظَّاهِرَةَ بِأَنَّها ظاهِرَةٌ إنْسانِيَّةٌ مَحْكومَةٌ بِشروطِ، إذا ظَهَرَتْ وَطَعَتْ غَلاَّ الإنسانَ غَلاَّ وتشدَّدَ واتَّخَذَ موقِفَ في الفِكرِ والفِهمِ والفِعلِ، وليسَ التَّطَرُّفُ مُرتَبِطاً بِشعبٍ أو جنسٍ أو مِلَّةٍ أو نَحْلَةٍ، ولكنَّه موقِعٌ يَتَّخِذُها ومواقِفٌ يَقِفُ فيها وَحُطُّطٌ يَخْتَطُّها أَفرادٌ أو جَماعاتٌ أو دَوْلٌ، وَيَكُونُ لتلك الاختياراتِ أَساليبٌ لغويَّةٌ مُعَبَّرةٌ وخطاباتٌ مُسوَّغَةٌ مُناسبةٌ، تُمهِّدُ لِلأفعالِ والإنجازاتِ وتوطئُ لَها بما يَضمُنُ لَها النِّجاحَ والانتِشارَ.

[5] لسان العرب، لأبي الفَصلِ جَمالِ الدِّينِ بنِ مَنظورِ الإفريقيِّ، دارُ صادِرِ، بَيرُوتَ، ج: 9، ص: 216

سادسا: التَّطْرُفُ وَمَفاهِيمُ أُخرى تَقْتَسِمُ الحَقْلَ الدَّلاليَّ

يَتَّصِلُ بِالخِطابِ المُضادِّ مُصطلحاتٌ تَقْتَسِمُ والتَّطْرُفَ المِيدانَ، ومن تلك المِصطلحاتِ والعباراتِ اللغويةِ المُستعمَلَة: التَّحْرِيسُ الدِّينيُّ والطَّائِفيَّةُ الدِّينيَّةُ، والفِكرُ الأَحاديُّ، والإرهابُ والتَّشَدُّدُ والفُتُوِيَّةُ... ولكن لا بُدَّ من التَّنبيهِ على أنَّ بينَ هذِهِ المُصطلحاتِ فُرُوقاً مُعْتَبَرةً لا يَنْبَغِي إِغفالُها عندَ دراسةِ خِطابِ التَّطْرُفِ، وعلى رَأْسِ الفُرُوقِ أَنَّ الإِرهابَ من «مُخَرَّجاتِ» التَّطْرُفِ؛ لأنَّ التَّطْرُفَ موقِفٌ في الفِهمِ يَقِفُه المِتَطْرِفُ وموقِعٌ في النِّظَرِ إلى الأَشياءِ والعالمِ يَتَّخِذُه، لكنَّ الإِرهابَ صِفةٌ من صِفاتِ الأفعالِ وإِنْجازٌ عَمَلِيٌّ مِيدانيٌّ من مُنْجِزاتِ موقِفِ التَّطْرُفِ، ولَه وَجِهٌ عَمَلِيٌّ فِيهِ تَرويِجُ الأَحياءِ والأَبْرياءِ وتَهْديدُ الأَمْنِ العامِّ، وَقَدْ يَكُونُ مَحلياً أو دَولياً، وَقَدْ يَكُونُ إِرهاباً أَفرادٍ أو إِرهاباً دَولَةً مُنظَّمَةً. أمَّا خِطابُ الإِرهابِ فَهُوَ كَلِّ خِطابٍ لَغويٍّ [أو غيرِ لَغويٍّ يَستخدِمُ وسائِلَ تَواصِليَّةً أُخرى] يُقصدُ بِهِ التَرويِجُ والتَّخويفُ وتَوجِيهِ رِسائِلِ التَّهْديدِ لِتَحقيقِ مَصالِحِ خِاصَّةٍ.

من أَهمِّ ما نُشِرَ في تَعرِيفِ مُصطلحِ الإِرهابِ: الدِّراسَةُ التي أَنْجَزَها مَجْمَعُ اللُّغةِ العَرَبِيَّةِ على الشَّبَكَةِ العالَمِيَّةِ في تَعرِيفِ الإِرهابِ، خَرَجَ المَجْمَعُ بِقِرارٍ تَعرِيفِيٍّ هُوَ القِرارُ السَّابِعُ، جاءَ فِيهِ:

” يَرى المَجْمَعُ أَنَّ التَّعرِيفَ اللُّغويَّ للإِرهابِ هُوَ الإِخافَةُ والتَّفْزِيعُ، أمَّا التَّعرِيفُ الاصْطِلاحِيُّ فَهُوَ الإِخافَةُ والتَّفْزِيعُ بِغَيْرِ حَقِّ، بِالسَّعيِ في الأَرْضِ فَساداً، أو بِقتلِ، أو احتِلالِ، أو غَصبِ، أو نَهَبِ، من فَرْدٍ عادٍ، أو فِئَةٍ باغِيَّةٍ، أو دَولَةٍ ظالِمَةٍ.“

وهذا التَّعرِيفُ مَبنيٌّ في أَساسِهِ على المَعْنى اللُّغويِّ، وعلى بَعْضِ ما قَدَّمَهُ أَعْضاءُ المَجْمَعِ من دِراساتٍ وتَعرِيفاتٍ، وعلى بَعْضِ البِياتِ السَّابِقَةِ في شِرحِ مَعْنى الإِرهابِ، من أَشْهرِها: بِيانُ وُزراءِ الدَّاخلِيَّةِ والعَدَلِ العَرَبِ، ومَجْمَعِ الفِقهِ الإِسلامِيِّ... وفي تَفْصِيلِ القِرارِ تَعرِيفاتٌ أُخرى، بَعْضُها مَوجِزٌ وبَعْضُها مُطَوَّلٌ، جَدِيرةٌ بِالاعتِبارِ والنِّظَرِ. وَيَرى المَجْمَعُ أَنَّ الباعِثَ على مُشارِكتِهِ في التَّعرِيفِ بِمُصطلحِ الإِرهابِ، هُوَ اليَقينُ أَنَّ لِلِغَةِ جانِباً لا يَجوزُ إِهمالُه في تَحقيقِ المُصطلحاتِ وتَدقيقِ المَعانيِ^[6].

[6] نُشِرَ قِرارُ تَعرِيفِ المَجْمَعِ للإِرهابِ بِأحدِ أَعْدادِ مَجلَتِهِ، ثمَّ بِموقِعِهِ على الشَّبَكَةِ العالَمِيَّةِ:

<http://www.m-a-arabia.com/site/10902.html>

وانظُرِ في تَعرِيفِ الإِرهابِ أَيضاً، وبِيانِ أَسبابِهِ وتاريخِ نَشأتِهِ وإِجراءاتِ تَجْريمِهِ قانونياً: الإِرهابُ بَيْنَ الفِقهِ

قد يتخذ خطاب التطرف من المنابر الرسمية المتاحة للوعظ والإرشاد، منبراً له، ويتخذ خطاب الوعظ لغةً وتواصلاً:

الخطاب الوعظي: يدلُّ الخطاب اللغويُّ على عمل تفاعليٍّ مُبادِلٍ بين مُتكلم ومُخاطَب، والوعظُ خطابٌ من بين الخطابات البشرية المختلفة، فهو خطابٌ لغويٌّ ذو دلالةٍ خاضعةٍ للتحليل والتأويل، وهناك نمطان من الخطاب، أحدهما يأخذُ بسياق النصِّ الخارجيِّ وملاساته الاجتماعية، والآخر يغفلُ عن ذلك. والحقيقة أنَّه لا يُتصوَّر قيامُ خطابٍ ذي قيمةٍ وقابليَّةٍ للتحليل والتأويل إلاَّ إذا وُضع في سياقه الخارجيِّ وأركانه التخاطبيَّة الملموسة، وهي: المتكلم والمُخاطَب والسياق الاجتماعيِّ والمقاصد. وقد يدخلُ في التركيبة الخطابيَّة الحضورُ أو المُستمعونَ والموضوعُ والمقامُ الذي هو زمانُ الحدِّث التواصليِّ ومكانه؛ لأنَّ محلَّ الخطاب معنيٌّ بالنظر في الخطاب من خلال الاستعمال.

أما الوعظُ فهو النصُّح والتذكيرُ بالعواقبِ بما يُلين القلوبَ، وقد عرّفه المناوي بأنه «إهزازُ النفس بموعود الجزاءِ ووعيده. وقيل: التذكيرُ بالخير فيما يرقُّ له القلبُ، وقال الراغب: الوعظُ زجرٌ مُقترنٌ بتخويف». [7]

«ولو أمعنا النظر في هذه السياقات اللغوية أو الرؤيوية الاصطلاحية... أمكننا أن نُمسك بثلاث سمات، أولها أثرُ والآخران أداتان لغويتان:

- الخطاب اللغويُّ مؤثِّرٌ [يُلينُ القلوبَ ويُدمعُ العينَ ويهزُّ النفوسَ]

- الخطاب الوعظيُّ أمرٌ [ترغيب]

- الخطاب الوعظيُّ نهْيٌ [ترهيب]

تكوّنُ الخطاب إذاً من لغةٍ خاصّةٍ تقومُ على الأمرِ والنهيِّ بأساليبِ اللغةِ المُباشرةِ وغيرِ المُباشرةِ في الأمرِ والنهيِّ والتّحذيرِ والإغراءِ» [8]

الإسلامي والقانون الدولي، حسين هاشمي، ترجمة: رعد الحجاج، مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي، سلسلة الدراسات الحضارية، بيروت، ط 1، 2014م. ص: 26

[7] التوقيف على مهمات التعاريف، زين الدين محمد المدعو بعبد الرؤوف المناوي (ت. 1031هـ) نشر عالم الكتب، القاهرة، ص: 339.

الطبعة: الأولى، 1410هـ-1990م

[8] الخطاب الوعظي، مراجعة نقدية لأساليب الخطاب ومضامينه، عبد الله بن رفود السفيناني، مركز نماء للبحوث

من أساليب الخطب الوعظية كثرة الاستشهاد بالنصوص الشرعية، والإكثار من خطاب تركية النفوس واستخدام السجع والعبارات القويّة والاستعارات، وقد يرفع الوعّاض أصواتهم إلى درجة تصل إلى حدّ الإزعاج ويستعينون بقصص فيها مبالغات وتخويف وتحقير للعصاة، ويكثر من خطاب الوعظ مدة تطول فيشعر المستمعون بالملل والثفور. وقد يصل الخطاب الوعظي ببعض الفئات من المخاطبين إلى حدّ القنوط واليأس. ومن سلبيات كثير من خطب الوعظ تكرار الموضوعات والتركيز على المشكلات الظاهرية وإهمال الأمور الجوهرية، والتركيز على الترهيب أكثر من الترغيب، ويكثر تصوير المرأة بصورة مهينة تنقص منها وتعدّها المصدر الدائم للبلوى، وكثيراً ما تُثير الخطب الوعظية الصراع الطائفي.^[9]

فظهر من خطاب الوعظ أنّ الخطيب يتخذ الكلمات والعبارات ومرافقات النص، من صوت واستعارات وغير ذلك، أساليب لإيصال المعاني إلى المتلقين، ويرافق ذلك كله آثار متفاوتة يحملها الخطاب إلى عقول الناس وقلوبهم، فتثير عندهم استجابات وردود فعل متفاوتة.

سابعاً: هل العنّف والتطرّف جزءٌ عضويّ في اللغة البشريّة؟

أولاً: تعدّ الكلمة مسؤوليّة من يملك زمامها ويحسن نظمها على النحو الذي ينشئ بها نصّاً مؤتلفاً مسبوکاً حسن الصنعة، يفضي إلى خطاب تدخل في تداوله أطراف كثيرة، فتصير حركة الانسلاک في تداول القضايا في ظلّ خطاب لغويّ، عين الاشتراك في صنع الحدث أو توجيه مصنوعه. وأنت إذا انفتحت على الممکنات فإنّما تفعل ذلك بما تملكه من طاقة لغويّة تُعرب بالدقة اللازمة عن طاقة فكريّة نافذة في جسم الأحداث وخضمّها، فتكون الأحداث الممکنه والمخارج الممکنه التي لم تحدث بعد عبارة عن مفاهيم في كلمات، وكلّما أخذت المفاهيم اللغويّة حظّها من الواقعيّة والصدق والتماسک المنطقي والمصلحة العامّة، تحوّلت من ألفاظ ذات طابع صوتي يحمل في جوفه دوال ومدلولات إلى أحداث تجري في واقع الناس وتداول في مسالك حياتهم وتُصنّع منها القرارات السديّة التي تقود ركبهم أو توجه مسيرتهم وتحكم في طرق عيشهم وتنمية أوضاعهم... Haut du formulaire...

والدراسات، ط. 1، 2014، ص: 32.

[9] الخطاب الوعظي، مراجعة نقدية لأساليب الخطاب ومضامينه، ص: 316-319.

وإذا كان للكلمة خطرُها في الانتقال من الفكر إلى الفعل فسنجدُ أنها مُبتلاةٌ بالإصابة بداءِ التطرفِ والعنفِ؛ فمن خصائص اللغة ما سُمِّي بالعنف اللساني؛ فقد ذهب بعض الباحثين إلى أن الأصل في اللغة احتواء القيمة ونقلها لأنها وعاء يشتمل على أسمى ما يمكن أن يتعلّق به الفرد من معانٍ. أمّا ما أدخله المتكلّمون من ألفاظٍ وتعبيراتٍ مُستحدثةٍ فذلك يُعدُّ لغةً أخرى دخلت إيجاباً أو سلباً على اللغة الأصلية، في أحوال فردية أو اجتماعية أو تاريخية مُعيّنة، ويعني ذلك أن ظاهرة «العنف اللساني» داخله على اللغة نسبياً، وإن كانت قد تحوّلت وأصبحت طرفاً في اللغة بفعل التداخل بين اللغة وفعل الكلام^[10]. إذا كانت اللغة مبنية على بنيات معيَّنة كقواعد النحو والاشتقاق وخطاب مخرجات الحروف والأصوات؛ فإن «بنية القيم» تُعدُّ إحداها، وتحيا اللغة وتؤثر في المتلقّي تأثيراً إيجابياً إذا كانت مُحمّلة بالقيم. أمّا إذا أفرغت تحوّلت إلى أداة غير مؤثّرة وغير فاعلة، كما يلاحظ اليوم في لغة التواصل اليومي والإعلام، وهو نوعٌ من العنف في الاتصال والإعلام، فالعنف اللغوي ناشئٌ عن طريقة استخدام اللغة في التواصل والإعلام، أضف إلى ذلك أن الخروج على القواعد أو تغييرها يُؤثر في المعنى لأن «التغيير في المبنى يُؤدّي إلى التغيير في المعنى». بنية القيم أساسٌ تتأسس عليه اللغات، وإذا ضعفت القيمة «انحصرت دور اللغة وأصبحت أصواتاً تعني كل شيء، ولا تعني أي شيء في الوقت ذاته»؛ فالعنف الذي ينتاب فعل الكلام لا يعود إلى «انكسار» قواعد النحو فحسب» ولكنه يتعداه إلى «بنية القيم» التي هي سرُّ وجود اللغة.

«العنف اللساني صفةٌ منبوذة»^[11] تنبذها المعاجم اللغوية والتعريفات التي ترى العنف ردّ فعل غير مُتزن على قول أو فعل أو وضع أو ظاهرة ترفع عن المتكلم القدرة على التحكم في اللغة فيلجأ إلى عبارات وصيغ منحرفة في الكلام، وتجد اللغة توثق بقيمها الإيجابية الصلة بين المتخاطبين، وتجد تعريفات سلبية للعنف والتطرف في معاجم اللغة تبعاً للبنية القيمة، فتلك البنية تقسم العبارات إلى كلمة طيبة «تحمل مخزوناً قيمياً» وأخرى مُناقضة للقيم، «والكلمة القيمة تتصف بالصواب والصدق والعدل والحق». وقد بين القرآن الكريم قيمة الكلمة الطيبة وشبهها بالشجرة الطيبة المثمرة، وكذلك الأحاديث النبوية التي تحث على أدب الكلام وحسن الانتقاء للعبارات أو الصمت، فتلك معايير التفاضل بين الكلمات والعبارات تتحكم فيها بنية القيم.

[10] فقه اللغة وعنف اللسان والإعلام في المنطقة العربية، عبد الرحمن عزي، بحث منشور في كتاب جماعي بعنوان: اللسان العربي وإشكالية التلقّي، سلسلة كتب المستقبل العربي [55]، نشر مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، أغسطس 2007م، ص: 13.

[11] فقه اللغة وعنف اللسان والإعلام في المنطقة العربية، ص: 16.

ويشمل العُنفُ اللغويُّ أيضاً أساليبَ الإساءةِ إلى الغير، وتجاهله والاعتداء عليه وإهانته، بما يُعجِّلُ بتفكيك الروابط الاجتماعية، ويشملُ أيضاً النمطَ الجديدَ من الحياة الاجتماعية، وتكثُرُ عباراتٌ متداولة في مواقف اجتماعية كثيرة تعبّر عن الرداءة في الأخلاق والمعاملات وعن انقلاب القيم إلى ضدها، «ويُعني هذا إدخالَ بنيةٍ أخرى «إفسادية» في المعنى والمبنى»^[12]. وللإعلام أثرٌ واسعٌ في نشر العُنفِ اللغويِّ وذلك بنشر الأساليبِ العنيفة في طُرُق عرض الأخبار وإظهار الوجه المُثير للجدل في الأخبار، وإشاعة نماذج من الاستجابات وردود الفعل السلبية^[13]. ومن مظاهر خطاب العُنف في الإعلام تدنّي نوعية الخطاب الذي تُنتجه الصحافة، وهو انعكاس للخطاب اليومي الذي يُتداول في المجتمع.

ولكنّ العربية مرّت بفترات اضطرابٍ وتراجع في التطوُّر ومالت «إلى التعبير بالمشافهة في عهود الانحطاط»، وزاد المُستعمرُ على ذلك بإسقاطِ القيم الإيجابية التي في اللغة عندما دَعَا إلى استعمال الدّوارج العامية المحليّة عند التحوُّر والتعلُّم، وفتَح البابُ أمام تلك الدّوارج لاقتباسِ استعارات لغات المُستعمر، فأخذ «العُنفُ اللغويُّ» يتفاقم وترتفع درجاته مع «ابتعادِ فعلِ الكلام عن القيمة واللغة الأصليّة». ولم يكن البنيويون موفّقين عندما عزّلوا بنيات اللغات عن قيمها الاجتماعية والتّمسوا بنية اللغة من داخلها.

إنّ العُنفَ الذي تُصابُ به اللغة يُصيبها من جهة كونها كلاماً، أي من جهة الاستعمالِ التّداوليِّ للأفراد. «وقد تعرّض كثيرٌ من اللغات مع الزّمن إلى التّغيير، بل إلى التّدمير، تبعاً لاستخدام الفرد للغة والتّطوُّر الاجتماعيّ والعلاقة باللغات الأخرى...» فالاستخدام الفرديُّ للغة قد يُحدثُ خللاً ويلحقُ اضطراباً. وهكذا فاللغة مُصابةٌ بنوع من العُنف يأتيها من جهة المتكلّم بها، ويزدادُ هذا العُنفُ الذي يفسدُ عليها جمالها ورونقها وقيمها، مع ابتعادِ فعلِ الكلام عن «القيمة» واللغة الأصليّة. ومن مداخل العُنف: الميلُ إلى العاميات والدّوارج لتطعيم اللغة بها، ومن المداخل أيضاً: كثرة استعمالِ العبارات المُسيئة، وتَحريكها دلاليّاً وإنعاشها تداولاً واستعمالاً، على حسابِ العبارات المُضادّة.

[12] فقه اللغة وعُنف اللسان والإعلام في المنطقّة العربيّة، ص: 22.

[13] يُنظرُ كتاب: الإعلام العربيّ وانهيار السّلطات اللّغويّة، نسيم الخوري، مركز دراسات الوحدة العربيّة،

بيروت 2005م.

ثامنا: الخطاب الهضاد للعنف والتطرف: خطاب الفهم والتحليل

يُقَابَلُ خطابُ التطرف الذي يُنتجُه أصحابُه، بخطابٍ مضادٍّ يُبنى على إعدادِ الصّوابِ اللّغويّةِ لفهمِ النّصوصِ وفقَ المقاصدِ، ومُراعاةِ ظروفِ الزّمانِ والمكانِ، ومراعاةِ الأحوالِ والمقاماتِ .

لا شكّ في أنّ الإنسانَ يحيا بمُعجمٍ ذهنيٍّ من الكلماتِ والمُصطلحاتِ والمتلازماتِ اللفظيّةِ والاستعاراتِ، التي يُعبّرُ بها عن المفاهيمِ والصّورِ التي في ذهنه؛ وفي ذلك يشترطُ أصوليو الفقه كالإمام الجويني (ت. 478هـ) العلمَ بلسانِ العَرَبِ؛ «القولُ في اللغاتِ ومأخذها وذكر ألفاظٍ جرى رسمُ الأصوليين بالكلامِ عليها: اعلمُ أن معظمَ الكلامِ في الأصولِ يتعلّقُ بالألفاظِ والمعاني [...] أمّا الألفاظُ فلا بدّ من الاعتناء بها، فإنّ الشريعةَ عربيّةٌ ولن يستكملَ المرءُ خلالَ الاستقلالِ بالنظرِ في الشّرعِ ما لم يكنْ رِيانًا مِنَ النّحوِ واللّغة»^[14].

واشترطَ الإمامُ الشاطبي (ت. 790هـ) الشرطَ نفسَه، وهو «أن يكونَ الاعتناءُ بالمعاني المَبثوثةِ في الخطابِ هو المقصودُ الأعظمُ، بناءً على أنّ العَرَبَ إنّما كانتْ عنايةً بالمعاني، وإنّما أصلحتِ الألفاظُ مِنْ أجلّها، وهذا الأصلُ معلومٌ عندَ أهلِ العَرَبِيَّةِ؛ فاللفظُ إنّما هو وسيلةٌ إلى تحصيلِ المعنى المرادِ، والمعنى هو المقصودُ، ولا أيضًا كلّ المعاني، فإن المعنى الإفرادي قد لا يُعبأُ به، إذا كانَ المعنى التّركيبيّ مَفهُومًا دُونَهُ»^[15].

وهكذا، فإذا فاتَ المرءُ العلمُ باللّغةِ والخطابِ اللغوي وما فيه من دلالاتٍ وألوانٍ تعبيريةٍ، فاتَه الفهمُ والتحليلُ والاستنباطُ. فالعلمُ باللّغةِ ودلالاتِ الخطابِ شرطٌ في الفهمِ والتحليلِ والتأويلِ. فإنّ فهمَ النصوصِ إنّما يكونُ وفقَ سننِ العَرَبِ في كلامها، ومن حَرَجَ عَن مَعهودِ العَرَبِيَّةِ لم يَسْتَقِمْ له فَهْمٌ لنصوصِ الشريعةِ، وأيُّ فعلٍ فعَلَه إنّما يكونُ ناتجًا عن جهلٍ بالعربية^[16].

[14] البرهان في أصول الفقه، لإمام الحَرَمين أبي المَعالي الجويني، تحقيق: صلاح بن محمد بن عويضة، منشورات محمد علي بيضون، دار الكتب العلمية، بيروت، ط. 1، 1418هـ / 1997م، ج: 1، ص: 43.

[15] الموافقات، أبو إسحاق الشاطبي، ت. مشهور بن حَسَن آل سلمان، دار ابن عَفَّان للنشر والتوزيع، الحُبْر، المملكة العربية السعودية، ط. 1، 1417هـ / 1997م، ج: 2، ص: 138.

[16] انظر ما ذكره الإمام الشافعي عن وجوب العلم بلسان العَرَبِ قَبْلَ فَهْمِ النّصوصِ الشرعيةِ والاستنباطِ منها: الرسالة، للإمام الشافعي أبي عبد الله محمد بن إدريس (ت. 204هـ)، ت. أحمد شاكر، نشر: مكتبة الحلبي، مصر، ط. 1، 1358هـ / 1940م، ص: 42.

الخطابُ المضادُّ لخطابِ التطرُّفِ خطابٌ نقديٌّ تحليليٌّ، مبنيٌّ على الوعيِ بآلياتِ المجتمعِ وقوانينِ سيره:

العلمُ بالآلياتِ مدخلٌ إلى العلمِ بقوانينِ المجتمعِ وأنماطِ تفكيره وعيشه... وعلى رأسِ الآلياتِ علمُ الاجتماعِ؛ فإنه ينطوي على تفسيراتٍ مهمّةٍ لحياةِ الأفرادِ والجماعاتِ، وذلك ما أكّده «س. رايت ملز» عندما تحدّث عن المُخيّلةِ الاجتماعيةِ، وما أثبتته «أنتوني غدنز» عندما ذهبَ إلى أنّ علمَ الاجتماعِ يُمكننا من رؤيةِ العالمِ الاجتماعي من زوايا غير التي لدينا، وكلّما فهمنا أسلوبَ حياةِ الناسِ سهّلَ فهمُ مشكلاتهم، وكلُّ سياسةٍ عمليّةٍ أو نهجٍ ما في الحياةِ الاجتماعيةِ، إن لم ينطلقْ من وعيٍ مباشرٍ لمساراتِ المجتمعِ فمأله إلى الغموضِ والفشلِ؛ يقول عالمُ الاجتماعِ «أنتوني غدنز» في كتابه «علم الاجتماع»: «يستطيعُ علمُ الاجتماعِ، بوسائلٍ أخرى أكثرَ أهميّةً، أن يزوّدنا بالوعيِ وتعميقِ الفهمِ لأنفسنا، وكلما ازدادت معرفتنا بالبواعثِ الكامنة وراء أفعالنا وبأساليبِ عملِ المجتمعِ الذي نعيشُ فيه، تعزّزت مقدرتنا على التأثيرِ في مستقبلنا...»^[17]

يُسهّلُ التحليلُ النقديُّ الاجتماعيُّ للخطابِ بأن نرى التطرُّفَ عبارةً عن تشوّهٍ معرفيٍّ يحمّله خطابٌ مُشوّهٌ فكرياً ونفسياً، مكوّن من أفكارٍ غيرٍ منطقيّةٍ «تحدُّ من قدرة الفردِ على التّحكّمِ والضّبطِ عند مواجهةِ المواقفِ والمشكلاتِ»^[18]. ومن مظاهرِ هذا التشوّهِ المعرفيِّ: إنتاجُ خطابٍ شفويٍّ أو مكتوبٍ يحمّلُ أفكاراً ومعلوماتٍ مغلوطةً يعتمدُها صاحبها عند المواقفِ وحلِّ المشكلاتِ، وقد يبحثُ لها عن البراهينِ المؤيِّدةِ فيؤوّلها وفق رؤيته ببعضِ النصوصِ الشّرعيّةِ، يُسوِّغُ بها مواقفه الجانحةً.

أمّا الخطابُ المضادُّ لخطابِ التطرُّفِ فمنُ مقوماته: تصحيحُ المفاهيمِ، وإشاعةُ مُعجَمٍ من الكلماتِ التي تدخلُ في السياقِ، نحو: الاعتدالِ، والوسّطيّةِ، والتّسامحِ والصّفحِ، وسلامةِ الصّدرِ، والإخاءِ، وأدبِ الحوارِ، والانفتاحِ على الآراءِ والأفكارِ، واحترامِ آدابِ المُناظرةِ والحجّاجِ، وبنائِ خطابٍ مُعتدلٍ مُتّصلٍ بحكمةِ تنميةِ المجتمعِ، مع حُسنِ فهمِ لمُحكّماتِ الشّرعيّةِ وقوّةِ انتماءٍ إليها

[17] علم الاجتماع، أنتوني غدنز، ترجمة فايز الصّياغ، المنظمة العربية للترجمة، مركز دراسات الوحدة العربية، ط. 1، 2005، ص: 53.

[18] دور الجامعات في علاج التشوّهات المعرفيّة ونشر ثقافة الوسّطيّة والتّسامح لدى طلبتها [دراسة ميدانيّة]، محمود عبد المجيد عساف، بحث منشور ضمن: الأعمال الكاملة للمؤتمّر العلميّ الدّولي «أزمة الفهم وعلاقتها بظاهرة التطرّف والعنف»، نشر: وزارة الأوقاف والشؤون الدّينيّة، غزّة، 2017، ص: 1637.

وقُدرة على الإقناع بها والتي هي أحسن، ويمتلك في المساحات الاجتهادية المرونة والمهارة والآداب الكافية، والقدرة على فهم الأطروحات الفكرية المعاصرة وفحصها ونقدّها «وغيرها من القيم التي تشترُ معجَم المحبّة والأمن والسلم في المجتمع»^[19].

بل يُمكن استخدام الاستعارة نفسها لتلّين المواقف وترشيد الخطاب؛ تأمل بلاغة الاستعارات في الخطاب الإعلامي مثلاً: «المساعي الناعمة لدولة ما تدورُ زوايا الخلاف وتنفذُ التفاهم...»؛ وصفت المساعي، وهي أفعال معنوية، بصفة حسية وهي النعومة، وفيها معنى التودد والرجاء بذكر المزايا وطَي ذكر غيرها، لنيل المرام. واستخدم المصطلح الاقتصادي «التدوير» وفعل التدوير مُستعار من حقل المواد المُستعملة في حياة الناس، وأثرها في البيئة نفعاً أو ضرراً، وكأن زوايا الخلاف بين الأطراف المُتخاصمة، صالحة للمراجعة وتقليب وجوه النظر لرفع الشبهة. ثم مفهوم «إنقاذ التفاهم» الذي استعير صفة لمعنى وهو في الأصل صفة للإنسان أو الحيوان، والمقصود بالإنقاذ الإنقاذ من خطر مُحدق، فأصبح التفاهم، وهو مصدرٌ وفعلٌ من الأفعال المعنوية، كالإنسان المرعي المُتعهد بالاهتمام، فجرد من التفاهم كائنٌ محروصٌ على إنقاذه وإحاطته بالعناية البالغة. وهكذا، فالانحراف الفكري الذي يقودُ إلى انحراف في السلوك والخلق، صادرٌ عن تشوّه في المفاهيم وسوء تصوّر للأشياء. واعتدال الفكر يقودُ إلى استقامة في السلوك.

تاسعا: تطرف في مواجهة التطرف

ولكنّ بعض البلدان التي تصدت لمكافحة الإرهاب لم تكن جادة في حرب الإرهاب واستئصاله بطريقة منهجية عقلانية موضوعية، بل يُلاحظ المحللون والمشتغلون بملف التطرف والإرهاب أنّ دول الغرب تتساهل مع مواطنيها في تصعيد الحرب على الجاليات العربية والمسلمة وتهويل صورة الإسلام والمسلمين وإثبات أنّ الإسلام مصدر الإرهاب؛ فقد حذر تقريرُ بريطاني من زيادة الضغط على أبناء الجالية المسلمة في المملكة المتحدة؛ لأنّ السلطات تحث الجالية على بذل ما فوق طاقتهم لمواجهة التطرف وأنّ زيادة الضغط قد تنتهي بالجالية إلى العزوف عن الأمر وقلة الاهتمام بالانخراط في جهود المكافحة. وقد صرّح رئيس جهاز مكافحة الإرهاب في بريطانيا، ماكس هيل [Max Hill]، أنّ متطرفين من تنظيم الدولة يخططون

[19] دور الجامعات في علاج التَشوّهات المعرفية...، ص: 1637

«لهجمات عشوائية على مدنيين أبرياء» في بريطانيا، على نحو الهجمات التي شنها الجيش الجمهوري الإيرلندي قبل أربعين عاماً. وصرح في مقابلة مع صحيفة «صنداي تلغراف»، أن «المتشددين يستهدفون المدن، ويشكلون مخاطر هائلة مستمرة، لا يمكن أحداً تجاهلها»^[20]. فالجالية المسلمة لا تعرف ما هو «المزيد» المطلوب منها، ومن ناحية أخرى ترتفع في بريطانيا درجة التخويف من الإسلام [Islamophobia] خاصة إن لم ينخرط أفراد الجالية في الثقة في الأجهزة الأمنية وفي استراتيجية الوقاية [Prevent] المختصة في احتواء الفكر المتطرف، عبر الإبلاغ عن كل من يُحتمل انتسابه إلى جماعة إرهابية، فالضغط على أفراد الجالية يُقلل من فرص نجاح استراتيجية «الوقاية» [Prevent].

ولكنّ ظاهرة «التخويف من الإسلام» [Islamophobia] حَمَلَتْ خبراءَ وإعلاميين وممثلين للمجتمع المدني على التنديد بالظاهرة والتصريح بأنها تتعارض وميثاق الأمم المتحدة والإعلان العالمي لحقوق الإنسان، وطالبوا بالتصدي لها وبمن يقف وراءها، وأنهم ينبغي أن يُعاملوا على أنهم جماعات كارهة للسلام قبلاً ومخالفة لحقوق الإنسان.

ولمواجهة مدّ العنصرية ضدّ الإسلام والمسلمين في الغرب التي تزداد اشتعالاً مع صعود اليمين المتطرف، نبه عضو المجلس الإسلامي في الدانمارك عبد الواحد بيدرسون أنّ الإسلام في أوروبا قديم، دخل البلقان منذ أكثر من خمسة قرون، وعليه فليس المسلمون في أوروبا غرباء أو وافدين من الآفاق، بل هم مواطنون كاملو المواطنة. وبمثل ذلك قال يحيى محمود هندي الأستاذ بجامعة جورج تاون، الذي بيّن أنّ المسلمين في الغرب الذين تتراوح أعدادهم بين ثلاثة ملايين وعشرة ملايين يعدّون أنفسهم مواطنين لا مستوطنين، ومسلمين أوروبيين لا مسلمين في أوروبا.

[20] انظر: موقع «جريدة العربي الجديد» 26 فبراير 2017

وانظر عنوان المقال :

Terror chief Max Hill warns risk of attacks in Britain is highest since dark days of IRA

في صحيفة التلغراف نيوز :

<http://www.telegraph.co.uk/news/2017/02/25/terror-chief-max-hill-warns-risk-attacks-britain-highest-since/>

والسبيل إلى مواجهة المدّ العنصريّ وموجة العداء للإسلام والمسلمين تصحيح الصورة الذهنيّة المغلوطة التي استقرت في الفكر الغربي، وتنقيح المناهج الدرّاسيّة الغربيّة وخاصّة في مجال التاريخ^[21].

ولكنّ العداء الشديد الذي يُضمّره اليمين المتطرف للسلام والمسلمين في الغرب، جعل حَمَلَة هذا الفكر يُثبتون، بدراسات وإحصائيات، أن المسلمين بعد عقود من الزمن سيكونون الأغلبية في أوروبا، وسيُساعدهم البناء الديموقراطي للدولة على الوصول إلى مراكز صنع القرار، ولهذا لا بدّ من إعداد مجموعات تتحرك لكي لا يتحقّق هذا الأمر. وأخطر أدوات انتشار هذا الفكر المُربّع «وسائل الإعلام» بأساليبها وطرقها المختلفة، فقد بذلت جهوداً ضخمة في نشر مشاعر الخوف ونشأت كثير من الجماعات والمنظّمات على «نظرية الكراهية للآخر»، تُنتج «خطاب الكراهية»^[22]. مصدر تجريم الغرب للعالم الإسلامي وتخويف الناس من المسلمين وتشويه صورة الإسلام، هو أنّ صنّاع القرار السياسيّ في الغرب والمثقفين ورجال المال والأعمال يُركّزون على الجوانب والصفات السلبية والمثالب، ويصرفون أبصارهم عن كلّ حسنة.

[21] انظر التفصيل في تقرير عن «ندوة الأقليات المسلمة: تحديات الانتقال من التوطين إلى المواطنة»، انظر مجلة رابطة العالم الإسلامي. ع: 610. أغسطس 2017. ص: 13-17.

[22] هناك مؤلفات مهمة كشفت عن الخطط الجديدة في شن حملة الكراهية والعداء المنظم والتخويف الممنهج، منها:

كتاب: *The Mighty and the Almighty: Reflections on America, God, and World Affairs*, by Madeleine Albright (Harper Collins Publishers 2006)

لوزيرة الخارجية الأمريكية السابقة مادلين أولبرايت عالجت فيه كيف تراوحت المؤسسات السياسية والدينية، تراوحت غير مقدّس، فأصبح متجدداً في المؤسسة السياسية الغربية.

وكتاب: *Our Endangered Values: America's Moral Crisis*, by Jimmy Carter. New York, NY: Simon & Schuster, 2005.

تحدث فيه عن الأزمة الأخلاقية في المؤسسة السياسية الأمريكية بسبب هذه التوأمة غير المقدّسة، وأنها ستقضي على التعدد الفكري والديني والحزبي...

وكتاب: *Prophecy and politics: Militant evangelists on the road to nuclear war*
The secret Alliance between Israel and the U.S Christian Right, by Grace Halsell
Lawrence Hill & company - 1986

لآرثر جريس هالسل، وفيه كشف لليمين المتطرف كيف أنه في خطباته يستعجل ظهور المسيح، بتحصيل التزاوج بين الدين والسياسة.

عاشرا: خطابُ الفهمِ للظواهرِ والاستنباطِ منها بين الثباتِ والتغيُّرِ

يتغيَّرُ خطابُ الفهمِ والاستنباطِ بتغيُّرِ الزَّمانِ والمكانِ والأحوالِ والنِّيَّاتِ والعَوائِدِ؛ فقد نصَّ الفُقهاءُ على أنَّ من الأحكامِ نوعاً يتغيَّرُ بحسبِ اقتضاءِ المصلحةِ له زماناً ومكاناً وحالاً^[23]... فإنَّ الشرعَ يُنوعُ فيها بحسبِ المصلحةِ^[24]. فليسَ خطابُ الأحكامِ ثابتاً مُتصلاً يُطبَّقُ على جميعِ الأحوالِ والأزمنةِ والأمكنةِ؛ وذلكَ لأنَّ فقهُ الواقعِ أو العلمَ «بآلياتِ» الواقعِ من الوسائلِ المهمَّةِ التي يُتوسَّلُ بها لفهمِ نصوصِ الكتابِ والسُّنَّةِ، ثمَّ تطبيقها على الواقعِ، ومن تصوُّرِ خطابِ الفهمِ وآلياتِ الاستنباطِ مُتصلاً ثابتاً فقد تطرَّفَ، أي اتخذَ موقعاً مُعتزلاً مُنعزلاً بعيداً عن الأنظارِ مُستبيحاً مواردَ الأخطارِ.

إنَّ الفهمَ ملكةٌ مرتبطةٌ باللغةِ مشتبكةٌ بها، وهما متفاعلان تفاعلاً بيَّينُ أنَّ حصرَ اللغةِ في الغايةِ التَّواصليةِ اختزالٌ لها وحصرٌ مُجحِفٌ، وأنَّ ادِّعاءَ ذلكَ قَصْرٌ للغةِ على مظهرٍ سطحيٍّ واحدٍ وزعمٌ بوحدةِ البُعدِ، وإلغاءٌ للأبعادِ الأخرى وزوايا النِّظَرِ الكَثيرةِ، التي يجمَعُها ويوحِّدُها أنَّ اللغةُ قُدرةٌ وملكةٌ ومهارةٌ باطنةٌ في المرءِ. فاللغةُ ملكةٌ نفسيةٌ عميقةُ الجذورِ، ومُشتبكةٌ معَ الملكاتِ النفسيةِ الأخرى، فلا قدرةٌ على عزْلِ ما هو نفسي ذِهنيٌّ عمَّا هو لغويٌّ منها. وإذا ادِّعينا أنَّ اللغةَ أداةٌ تَواصلٌ فليسَ بصيغةِ الإطلاقِ، بل ينبغي أن نتصوَّرَ التَّواصلَ والحجاجَ والتبليغَ وسائلَ خارجيةً تُحرِّكُ الملكةَ الباطنةَ وتُتيحُ لها تشكُّلاتٍ متنوعَةً وظهوراً بمظاهرٍ شتى. وبما أنَّ اللغةَ البشريةَ تتضمنُ طاقةً إبداعيةً مُضمَّرةً هائلةً وقدراتٍ لا تنتهي ولا تنحصرُ بانحصارِ المَقاماتِ الخارجيةِ والمُثيراتِ؛ فإنَّك تجد لها قابليةً هائلةً للتلاوُمِ والتناسبِ مع الأوضاعِ الخارجيةِ والمُطابَقةِ بين بنياتها وبنياتِ المَقامِ، والاشتباكِ بعناصرِ تداوليةِ واجتماعيةِ خارجيةٍ، فيُساعدُ الدَّاخلُ الذي هو

[23] ذكروا أنَّ الإمامَ الشافعيَّ رحمه الله أملى في مصرَ كُتباً تخالف في كثيرٍ منها ما كان أملاه بالعراقِ، وسببُ ذلكَ أنَّه تجدَّد له من العلمِ بالنصوصِ ووجوه دلائلها ما لم يكنْ عنده من قبل، وضبط من الأصولِ والقواعدِ ولقي من العلماء ما جعله يستفيد من أقوالهم ويحمله على تغييرِ قوله في كثيرٍ من المسائلِ، ولهذا فإنَّ الكُتبَ التي وُضعتْها بمصرِ، أحكمها أكثرُ ممَّا أحكمَ الكُتبَ التي وُضعتْها بالعراقِ؛ فلمَّا رجع إلى مصرَ أحكمَ ذلكَ. انظر: باب ما جاء في قُدوم الشافعيِّ مصرَ وتصنيفه بها الكُتبَ المصريةِ الجديدةَ وانتفاعِ المُسلمينَ بها: مناقبِ الشافعيِّ، لأبي بكرِ أحمدَ البيهقيِّ (ت. 458هـ)، ت. السيد أحمد صقر، مكتبة دار التَّراثِ، القاهرة، ج: 1، ص: 237.

[24] إغاثةُ اللُّهفانِ في مَصاديدِ الشَّيطانِ، أبو عبد الله ابن قِيَمِ الجوزيةِ (751هـ)، ت. محمد عريس شمس، مطبوعاتِ مَجْمَعِ الفقه الإسلاميِّ جَدَّة، دار عالمِ الفوائد للنشرِ والتوزيع، ص: 570.

بنيات اللغة [وهو الأصل في الخلق البشري والذكاء البشري] الخارجي الذي هو الأحداث ودواعي التعبير، فتنشط البنيات اللغوية عند اقترانها بالبنيات الاجتماعية والثقافية الخارجية. والمعلوم أن البنيات اللغوية لا تتحرك ولا تقترن بالمثيرات المقامية إلا بعد أن تستند قبلاً إلى البنيات الذهنية والأنساق العقلية، فحنن إذن، أمام أبعاد ثلاثة عند حديثنا عن البنيات اللغوية، وإذا قصرنا اللغة على مفهوم الوظيفة Functionality فسنبهل - جهلاً منا وغفلة - متعلقاتها الذهنية والنفسية، وهذا خطأ ارتكبه الوظيفة السابقون، وارتكب بعضه التداوليون عندما قصرنا خطابهم العلمي على البعد الاجتماعي الواحد، وأغفلوا هذه الملكة العظيمة التي ترسل إشارات بامتلاك المرء نبوغاً وعبقريّة لا حدود لها، وامتلاكها في ذاتها نشاطاً حراً وقُدرة هائلة على التغيير [لا التطور؛ فالذي يتطور هو القُدرة اللغوية لا اللغة] والانسياح مع الدواعي والأحداث والتجارب والغوص في أدق مواقف التعبير النفسي والفكري. إن اللغة وجدت لإنتاج الفكر وصياغته، ولم توجد لتكون أداة كأدوات الحرفيين، لأن الإنسان يشتمل على أنظمة تواصل متعددة، غير أن اللغة أرقاها لأنها متلبسة بالوظائف الذهنية والملكات النفسية التي جعلت من اللغة المهارة الأرقى والطريقة المثلى، فلو تأملت طريقة تصميم اللغة المعقد في ذهن البشري لوجدت أن إخراجها والتوصل بها جانب ضئيل جداً لا يكاد يُوازن بما للغة من قوّة على إنتاج الأفكار وتفسير طريقة الإنتاج. أما الطريقة التي تخرج بها من جهاز النطق على هيئة بنيات صوتية مختلفة من لغة إلى أخرى فهي الجزء الأصغر في موضوع اللغة والحديث عن اللغة. والغريب في الأمر أننا لا نتحدث عن اللغة - في اللغويات القديمة وبعض الاتجاهات المعاصرة - إلا بعد خروجها وإخراجها على هيئة أصوات وبنيات صرفية وتركيبية، ولا نتحدث عن أشكال لغوية أخرى لا تكاد تنحصر في التعبير عن الداخل، لا نتحدث عن أشكال أخرى حسية غير صوتية وعن إشارات مرئية، فهي أشكال تعبيرية غير مستقلة عن اللغة بل هي متصلة اتصالاً شديداً بها، اتصالاً يمر عبر القنوات الذهنية والمسالك العقلية قبل الخروج إلى الدلالة على الأشياء، اللغة في نهاية المطاف نظام إنتاج وابتكار، وتفسير للذهن.

وبناءً على هذا البيان نرى أن ظاهرة التطرف وأزمة الفهم والخطاب المعبر عن المواقف واجهات لحركة واحدة، وأسس مشتركة لمظاهر مختلفة في الظاهر. ويتحصّل منه أن دراسة ظاهرة التطرف وأزمة الفهم تجد طريقها في الحموله اللغوية؛ فالخطاب اللغوي يختزل تصور صاحبه

للعالم والأشياء والأحياء. فتحليل خطاب التطرف وتفكيك أطرافه يُساعد على التعرف على أسبابه ومناشئه ليسهل التصدي له ونقد مفاهيمه ومصطلحاته^[25].

يُنتج التطرف خطاباً لغوياً مبنياً من أحكام يُصدرها على الجهات التي يُدينها، ومن خصائص هذه الأحكام أنها موصوفة بالعنف والتطرف والكفر والإخراج من الملة، والرمي بالتهم التي يُجرم عليها المتهم إن ثبتت في حقه. ولا يمكن معالجة خطاب التطرف إلا بخطاب تحليلي نقدي مُضاد مُفكك للمفاهيم، واضع اليد على مظاهر التشوه المعرفي والآفات الفهمية، والجُروح عن مواقف الوسطية والاعتدال الطبيعية. ويُعدُّ التطرف جُروحاً في الموقف وانحرافاً في التصور يبدأ أولاً من الانحراف في مجال المفاهيم، وهو انحراف مصدره قُصور في المحاضن التربوية، التي أساءت نقل المفاهيم وساعدت على نشأة خطاب متطرفٍ مُشوّه، تدلُّ أفكاره على معاني النفور من المُجتمع والأسرة والإدانة للمُجتمع والطعن في عقيدته واختياراته، والتشنيع بقيمه الخلقية والدينية واتهامها بأنّها قيمٌ مُبتدعة بعيدة عن الأصول والصواب.

ويُعدُّ الشباب أكثر الفئات الاجتماعية عُرضةً للسقوط في مواقف التطرف، وأكثر استعداداً لإنتاج خطاب التطرف، ويُختصر مضمون الخطاب في ردات الفعل النفسية والاجتماعية التي تُقرأ في خطاب التطرف، ومفادُ هذه الردّات أو الاستجابات السلبية أنّها تعبيرٌ عن الانزعاج الشديد من التحوّلات العالمية في الميادين المُختلفة، حتّى صار الشباب يشعر بحالة الضياع والتمزق والانفصام، وحالة التيه والغربة، أعان عليها السيل العرم من المعلومات المنشورة في الإعلام

[25] يَنحِتُ التطرف لُغته من العبارات الاستعارية فينبني خطاباً مصوغاً صياغةً بلاغيةً قوامها الاستعارات؛ كما سنرى في هذا البحث، وقوامها أيضاً المتلازمات اللفظية أو المتلازمات الاصطلاحية أو المُصاحبات Collocations والمتلازمات موضوع مفيدٌ جداً يدخل في ميدان تحليل الخطاب ولسانيات النص؛ فالمتلازمات الاصطلاحية سُميت متلازمات لأن ألفاظها يُلازم بعضها بعضاً، ووصفت بالاصطلاحية لأنها ظلت مسكوكة على هيئة واحدة، وأصبحت تُتداول بين مُستعملها على هيئتها هذه من غير زيادة أو نقصان أو تغيير، وأضحت مادةً معجمية تُفرض نفسها على مُصنّف المعاجم ومُحلل الخطاب، ومن خصائصها في الدلالة أنّها قد تتضمن - في التركيب الواحد - مجازاً أو كناية أو استعارة، فإذا فصلت أطرافها المتلازمة، بعضها عن بعض انحفت الدلالة المجازية - ولتقريب الفهم، أسوق تعريفَ باحث لغويٍّ معاصر، متخصص في المعجم هو د. عبد الغني أبو العزم: يقول عن المتلازمات الاصطلاحية: «هي وحدة لغوية اسمية أو فعلية مكوّنة من كلمتين أو أكثر، ينشأ عن ارتباطها معنىً جديداً، يختلف كلياً عما كانت تدل عليه معانيها اللغوية الأصلية منفردة، حيث تنتقل بذلك إلى دلالات اجتماعية وسياسية وثقافية ونفسية واصطلاحية» د. عبد الغني أبو العزم: «مفهوم المتلازمات وإشكالية الاشتغال المعجماتي»، بحث منشور ضمن مجلة «الدراسات المعجمية»، ع:5، ذو الحجة 1427هـ / يناير 2006م، ص:34.

والشبكة العالمية الذي ينصبُّ في كلِّ ثانية، فتحوّلت النفوسُ إلى ذواتٍ مُضطربةٍ قلقَةٍ لا تستقرُّ على حالٍ، ولا يُعوّلُ عليها في شيءٍ.

خاتمة

كانت تلك بعض نماذج الخطاب الرّسمي المُواجه لخطابِ التّطرفِ والمُفكِّكِ له، أنتجته المؤسساتُ الرّسميّةُ عندَ تصحيحِ الفكرِ والتدبُّينِ ومواجهةِ فكرٍ معيّنٍ أو مذهبٍ مناوئٍ أو كيانٍ «يهدّدُ الأمنَ الرّوحيَّ» حسبَ ما يكشفُ عنه الخطابُ اللغويُّ الواصفُ المُسوِّغُ المُعلَّلُ.

وقد تبينَ ممّا سبقَ تحليلُهُ في هذه المقالةِ أنّ ثمةَ ثلاثةَ أطرافٍ يُمكنُ تصوُّرُها واستحضارُها عندَ الحديثِ عن خطابِ التّطرفِ وما يُنجزُهُ من عباراتٍ واستعاراتٍ وبلاغاتٍ تَبْلُغُ به إلى مرماه؛

- خطابُ الأفرادِ المُتطرِّفِ الذي يَرْفُضُ الواقعَ السياسيَّ والاجتماعيَّ جملةً وتفصيلاً ويبنّي في خياله أنموذجاً مثالياً لواقعٍ جديدٍ مَقطوعِ الصّلةِ بالواقعِ الرّاهنِ،
- وخطابُ الدُّولِ والمؤسّساتِ الرّسميَّةِ، الذي يُواجهُ الأنموذجَ الأوَّلَ ويبنّي للمواجهةِ عُدَّةً من المفاهيمِ والأفكارِ مُعبَّرٍ عنها بعباراتٍ مُنتقاةٍ واستعاراتٍ تراعي قوَّةَ الإقناعِ المُخاطَبِ بالأطروحةِ وإدانةِ الخصمِ وإثباتِ تهافُتِ قضيتهِ وخطابهِ وحُججهِ.
- والخطابُ النّقديُّ المُحلَّلُ الذي يتخذُ التّفكيكَ منهجاً والنّقْدَ أساساً، والموازناتِ بين الخطابينِ المتضادّينِ موضوعاً.

المصادر والمراجع

- الإرهاب بين الفقه الإسلامي والقانون الدولي، حسين هاشمي، ترجمة: رعد الحجاج، مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي، سلسلة الدراسات الحضارية، بيروت، ط.1، 2014م.
- الاستعارات التي نَحْيَا بِهَا، لايكوف وجونسون، ترجمة عبد المجيد جحفة، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء 1996م.
- الاستعارة في الخطاب، [Metaphor in Discours] إيلينا سيمينو، ترجمة: عماد عبد اللطيف وخالد توفيق، المركز القومي للترجمة، القاهرة، ط.1، 2013م.
- الاستعارة في اللغة السياسية، سعيد الوجداني، ضمن محور: مواضيع وأبحاث سياسية. موقع "الحوار المتمدّن". العدد: 4182 - غشت 2013م.
- الإعلام العربي وانهايار السلطات اللغوية، نسيم الخوري، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت 2005م.
- الأعمال الكاملة للمؤتمّر العلمي الدولي "أزمة الفهم وعلاقتها بظاهرة التطرّف والعنف"، نشر: وزارة الأوقاف والشؤون الدينية، غزة، 2017م.
- إغائة اللّهفان في مصايد الشيطان، أبو عبد الله ابن قيم الجوزية (751هـ)، ت. محمد عريس شمس، مطبوعات مجمع الفقه الإسلامي جدة، دار عالم الفوائد للنشر والتوزيع.
- البرهان في أصول الفقه، لإمام الحرمين أبي المعالي الجويني، تحقيق: صلاح بن محمد بن عويضة، منشورات محمد علي بيضون، دار الكتب العلمية، بيروت، ط.1، 1418هـ / 1997م.
- بنيات المشابهة في اللغة العربية، عبد الإله سليم، دار توبقال للنشر، 2001م.
- التوقيف على مهمات التعاريف، زين الدين محمد المدعو بعبد الرؤوف المناوي (ت. 1031هـ) نشر عالم الكتب، القاهرة، الطبعة: الأولى، 1410هـ-1990م.
- حرب الخليج أو الاستعارات التي تقتل، جورج لايكوف، ترجمة عبد المجيد جحفة، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء، 2005م.
- الخطاب الوعظي، مراجعة نقدية لأساليب الخطاب ومضامينه، عبد الله بن رفود السفياي، مركز نماء للبحوث والدراسات، ط.1، 2014م.
- دور الجامعات في علاج التشوّهات المعرفية ونشر ثقافة الوسطية والتسامح لدى طلبتها [دراسة ميدانية]، محمود عبد المجيد عساف، بحث منشور ضمن: الأعمال الكاملة للمؤتمّر العلمي الدولي "أزمة الفهم وعلاقتها بظاهرة التطرّف والعنف"، نشر: وزارة الأوقاف والشؤون الدينية، غزة، 2017م.
- الرسالة، للإمام الشافعي أبي عبد الله محمد بن إدريس (ت. 204هـ)، ت. أحمد شاكر، نشر: مكتبته الحلبي، مصر، ط.1، 1358هـ / 1940م.
- صورة الإسلام والمسلمين في المراكز البحثية الغربية، حسن عزوزي، رئيس مركز الدراسات والأبحاث في مجال تصحيح صورة الإسلام، بفاس. بحث منشور ب: مجلة الرابطة، رابطة العالم الإسلامي بمكة، السنة 53، العدد 610، ذو القعدة 1438، أغسطس 2017م.
- علم الاجتماع، أنتوني غيدنز، ترجمة فايز الصياغ، المنظمة العربية للترجمة، مركز دراسات الوحدة العربية، ط.1، 2005م.
- عن الحرب، للجنرال كارل فون كلاوزفيتز [General Carl Von Clausewitz]، ترجمة سليم شاكر الإمامي، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ط.1، 1997م.
- فقه اللغة وعنف اللسان والإعلام في المنطقة العربية، عبد الرحمن عزي، بحث منشور في كتاب جماعي بعنوان: اللسان العربي وإشكاليته التلقّي، سلسلة كتب المستقبل العربي [55]، نشر مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، أغسطس 2007م.

- في تحليل الخطاب الاجتماعي السياسي، قضايا ونماذج من الواقع العربي المعاصر، عبد الرحمن بودرع، دار كنوز المعرفة للنشر والتوزيع، عمان، ط.1، 1436هـ/2015م.
- لسان العرب، لأبي الفضل جمال الدين بن منظور الإفريقي، دار صادر، بيروت.
- مفهوم المتلازمات وإشكالية الاشتغال المعجماتي، بحث منشور ضمن مجلة "الدراسات المعجمية"، ع:5، ذو الحجة 1427هـ / يناير 2006م.
- مناقب الشافعي، لأبي بكر أحمد البيهقي (ت.458هـ)، ت. السيد أحمد صقر، مكتبة دار التراث، القاهرة.
- الموافقات، أبو إسحاق الشاطبي، ت. مشهور بن حسين آل سلمان، دار ابن عفان للنشر والتوزيع، الخبر، المملكة العربية السعودية، ط.1، 1417هـ/1997م.



المقاصد الكلية للدين الإسلامي وأهميتها في مواجهة ظاهرة التطرف

د. مولاي المصطفى الهند

[جامعة الحسن الثاني بالدار البيضاء / عضو المجلس الأكاديمي للرابطة المحمدية للعلماء]



مقدمة

إذا كانت الكليات التشريعية والعقدية والعقلية التي عرفها تاريخ الفكر الإسلامي ذات بعد علمي وأكاديمي صرف، فإن الكليات الدينية هي الخيط الناظم الجامع لما تفرق في غيرها من قواعد رفيعة ومقاصد سنّية غيّت للمسلمين حفظ الدين والتدين من تحريف الغالين وانتحال المبطلين وتأويل الجاهلين.

ولا استيعاب البعد الفلسفي الذي يصدر عنه التصور الإسلامي، بشكل عام، ويمتد منه، فإنه يجوز الحديث في الكليات الثلاث عن ثنائية الأصول والفروع أو الكليات والجزئيات، ولكن الكليات الدينية لا تتحمل التقابلات، إذ هي وحدة بنائية مستوعبة لجوهر الدين وروحه وحقيقته العليا.

ومن هنا يمكن القول بأن غاية ما تهدف إليه الكليات الثلاث هو تأسيس معايير علمية دقيقة ومنضبطة، يُحتكم إليها حين الخلاف في القضايا العلمية. أما الكليات الدينية فهي المنهج العام الهادي للتي هي أقوم حين الزلل والخلل في فهم الدين، وما يترتب عنه حين التطبيق والتنزيل من مساوئ وقتية جمّة اكتوى بنارها الكثير من العباد والبلاد.

وإن شئنا قلنا بصيغة أخرى: إن الكليات الدينية الإسلامية هي النموذج المرجعي الذي يُقوّم على أساسه كل انفلات من أشكال التدين الحنيف أو احروراف عن هديه المنيف. وهي بذلك وقاية وصيانة للفرد وللمجتمع من الزيغ والضلال، إذ بها تُستفاد النعم وتُباد النقم.

ويأتي هذا العرض المقدم إلى هذه الندوة العلمية المباركة ليسلّط مزيداً من الضوء على جملة من هذه الكليات، لإبراز مقاصدها ومدى أهميتها في محاربة ظاهرة التطرف الديني في واقعنا المعاصر، وذلك من خلال سبعة مباحث رئيسة:

أولاً: كلية التزكية والسلوك

مما لا شك فيه، أن عصب قوام الأمة وقيامها التزكية والسلوك، فهي بهذا كلية دينية جامعة لما تفرق في غيرها. بل إنها تكاد تحصر مهمة ورسالة رسولنا الكريم، عليه الصلاة والسلام، في إتمام بنیان هذا الصرح القيمي العظيم، وذلك واضح تمام الوضوح من خلال الحديث النبوي الشريف: «إنما بعثت لأتمم صالح الأخلاق»، وفي رواية أخرى: «إن الله بعثني بتمام مكارم الأخلاق وكمال محاسن الأفعال»^[1].

وتزداد الحاجة إلى هذه الكلية كلما ابتليت الأمة بابتلاءات داخلية تكاد توهن من قوتها وتفت في عضدها، شأن التطرف الديني: فكراً وسلوكاً وخطاباً.

ومن المعلوم أن الأصل في مهمة الرّسل - بعد التبليغ - التعليم قبل التزكية، كما ورد ذلك بوضوح في دعوة أبي الأنبياء إبراهيم عليه الصلاة والسلام في الآية الكريمة: ﴿رَبَّنَا وَابْعَثْ فِيهِمْ رَسُولًا مِنْهُمْ يَتْلُو عَلَيْهِمْ آيَاتِكَ وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَيُزَكِّيهِمْ إِنَّكَ أَنْتَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ﴾ [البقرة: 128].

وإذا ما وقع أي انحراف عن مقاصد هذه الدعوة الحنفية، بعد ابتعاث الرّسل والأنبياء ومجيء الآيات وأخذ حظّ من العلم، فيتم حينها تقديم التزكية على التعليم لمعالجة ذلكم الخلل السلوكي، وبيان هذا وارد في قوله عزّ وجلّ: ﴿لَقَدْ مَنَّ اللَّهُ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ إِذْ بَعَثَ فِيهِمْ رَسُولًا مِنْ أَنْفُسِهِمْ يَتْلُو عَلَيْهِمْ آيَاتِهِ وَيُزَكِّيهِمْ وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَإِنْ كَانُوا مِنْ قَبْلُ لَفِي ضَلَالٍ مُّبِينٍ﴾ [آل عمران: 164].

[1] أخرجه الطبراني في المعجم الأوسط، تحقيق: طارق بن عوض الله بن محمد، وعبد المحسن بن إبراهيم الحسيني، دار الحرمين - القاهرة - طبعة 1415هـ، 74/7.

وقد ذكر الشيخ الطاهر ابن عاشور في معرض تفسيره لهذه الآية أنها «استئناف لتذكير رجال يوم أحد وغيرهم من المؤمنين بنعمة الله عليهم. ومناسبة ذكره هنا أن فيه من التسلية على مصيبة الهزيمة حظاً عظيماً، إذ قد شاع تصيير المحزون وتعزيتته بتذكيره ما هو فيه من النعم، وله مزيد ارتباط بقوله: ﴿فِيمَا رَحْمَةٍ مِنَ اللَّهِ لِنْتَ لَهُمْ﴾ [آل عمران: 159]، وكذلك جاءت آي هذا الغرض في قصة أحد، ناشئاً بعضها عن بعض، متفننة في مواقعها بحسب ما سمحت به فرص الفراغ من غرض والشروع في غيره، فما تجد طراد الكلام يغدو طلقاً في حلبة الاستطراد إلا وتجد له رواحاً إلى مُنبعثه»^[2].

ولا يخفى ما وقع فيه بعض أبناء المسلمين من نكوص سلوكي يتنافى مع التوجيهات النبوية يومها، ولهذا تم تقديم التزكية في هذه الآية على التعليم، لاقتضاء مقام المعاتبة على الإقبال على الغنيمة، كما ذكر الإمام البقاعي في مناسباته^[3].

وإن حال أمتنا اليوم يشكو الهزيمة في أحد السلوك، ويعاني الأمرين في أحد التزكية، ويكابد الممانعة في أحد القيم والأخلاق، وما كان كل هذا ليقع لولا التنطع والغلو والمروق...! ولهذا فإنه لا سبيل إلى معالجة هذه المساوئ الوقتية إلا بالرجوع إلى كلية التزكية والسلوك، والتوسل في ذلك بالأنموذج العملي والمثال التطبيقي الذي قال فيه رب العزة والجلال: ﴿وَإِنَّكَ لَعَلَى خُلُقٍ عَظِيمٍ﴾ [القلم: 4].

والجدير ذكره في هذا الصدد أن أخلاقه ﷺ السامية في بساطتها النظرية يصعب تنزيلها بشكل عملي، في واقع متطرف لا يستطيع فهم أو تذوق جمالية الرسالة النبوية الرفيعة في شكلها التكاملي، ويكفي المرء أن يلقي نظرة على كتب السيرة النبوية ليرى العجب العُجاب!

فمن ذلك ما أورده الإمام ابن قيم الجوزية في كتابه الماتع «زاد المعاد»، الذي سكب فيه الطل رحيقاً من ندى هدي النبي الكريم. فقد ذكر فيه كيف كان هدي الرسول عليه الصلاة والسلام في طعامه: «لا يرد موجوداً، ولا يتكلف مفقوداً، فما قرب إليه شيء من الطيبات إلا أكله إلا أن تعافه

[2] الطاهر ابن عاشور، التحرير والتنوير أو «تحرير المعنى السديد وتنوير العقل الجديد من تفسير الكتاب المجيد»، الدار التونسية للنشر - تونس، طبعة 1984م، 4 / 158.

[3] أنظر: نظم الدرر في تناسب الآيات والسور، البقاعي، تحقيق: عبد الرزاق غالب المهدي، دار الكتب العلمية - بيروت، طبعة 1418هـ - 1995م، 2 / 178.

نفسه فيتركه من غير تحريم. وما عاب ﷺ طعاماً قط، إن اشتهاه أكله وإلا تركه (...). ولم يكن يرد طيباً ولا يتكلفه، بل كان هديه أكل ما تيسر، فإن أعوزه، صَبَرَ حتى إنه ليربُّطُ على بطنه الحجر من الجوع، ويُرَى الهلأل والهلأل والهلأل ولا يوقد في بيته ناراً^[4].

أما هديه في معاشرته أهله فقد كان عليه الصلاة والسلام إذا هويت أم المؤمنين عائشة، رضي الله عنها، شيئاً لا محذور فيه تابعها عليه، وكانت إذا شربت من الإناء أخذته فوضع فمه الشريف في موضع فمها وشرب، وكان إذا تعرقت عرقاً، وهو العظم الذي عليه لحم، أخذته فوضع فمه في موضع فمها. ثم كان من حسن خلقه مع أهله أنه كان يمكن أم المؤمنين عائشة رَضِيَ اللهُ عَنْهَا من اللعب، ويربها الحبشة وهم يلعبون في مسجده، وهي متكئة على منكبيه تنظر، وسابقها في السفر على الأقدام مرتين، وتدافعا في خروجهما من المنزل مرة..^[5].

لا أخال أن صدور بعض المتطرفين ممن يدعي الالتزام بهدي النبي عليه الصلاة والسلام تتسع لبعض ما ذكره الإمام ابن قيم في زاده. ولو حاول أحدهم أن يتمثل هذه القيم الحضارية الرفيعة لما استطاع إلى ذلك سبيلاً، وما ذلك إلا نظراً لغياب الوعي الموضوعي، وتضاؤل النظرة الكلية، وبهت الحس التكاملي، وضعف الفقه المقاصدي للسيرة النبوية العطرة في بعدها الأخلاقي بشكل عام. فلا غرو إذن أن نرى أنموذجاً من هؤلاء وقد وقع تحت تأثير التشدد والغلو في سلوكه حتى أصبحنا صفتين من سنته وسيرته وهديه، فلا تجده في قوله أو فعله إلا فظاً غليظاً، وقد غلبت عليه السماجة والحزونة والخشونة، وغابت عنه صفات الحسن والإشراق والنضارة.. ألا فما أشقى الأمة به وبأمثاله..!

ثانياً: كلية الإفتاء والاستفتاء

ترتبط كلية الإفتاء والاستفتاء في ديننا الحنيف بقيمة العلم ومركزيته التي تآبى الانحسار في التأسيس والتأصيل، بل توسع دائرتها بشكل متجدد لتواكب سياق الحال والمقام في الأمة، وذلك عبر اجتهاد مستأنف يحقق واجب الاستخلاف والتعمير.

[4] ابن قيم الجوزية، زاد المعاد، تحقيق: مصطفى عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية - بيروت، 1/101 - 102.

[5] أنظر تفاصيل هذا الهدي النبوي في زاد المعاد لابن قيم الجوزية، 1/104 - 105.

ويشهد واقعنا المعاصر أن حس هذه الكلية الدينية أضحي باهت الصورة ومشوش الفكرة ومعتم الرؤية، خاصة حين يتعلق الأمر بطرق التوسّل الخاطئة التي تنهجها فئة من أهل الضلال حين محاولتها الإجابة عن بعض الأسئلة والأقضية والنوازل، فتتج عن ذلك فكر «يؤصل» و«يشرع» و«يشرعن» لاجتهادات وسلوكات مفتتة مفتريات، وهو ما يعرف اليوم بـ «تطرّف الفتاوى» أو «فتاوى التطرّف»!

ومن هنا وجب التنبيه في هذا السياق على أن ممارسة الاجتهاد في التعامل مع معارف الوحي ومصادره، استقراءً واستيعاباً واستنباطاً، يحتاج إلى رسوخ قويّ في العلم، ومنزلة عليا في الفهم، وبصيرة نافذة في الرأي والعزم، وخلق رفيع في التروي والحلم. ولهذا كانت مكانة المجتهد في الإسلام من أعلى المقامات وأسمى الدرجات، حتى إن الإسلام قرّن مداد الفقهاء المجتهدين بمداد الشهداء المخلصين كما هو واضح في قوله سبحانه وتعالى: ﴿وَمَا كَانَ الْمُؤْمِنُونَ لِيَنفِرُوا كَافَّةً فَلَوْلَا نَفَرَ مِن كُلِّ فِرْقَةٍ مِّنْهُمْ طَائِفَةٌ لِّيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ وَلِيُنذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ﴾ [التوبة: 122].

وقد اقترن تعريف مفهوم الاجتهاد في أدبيات الفقه الإسلامي ببذل الوسع واستفراغ الجهد والطاقة في تحصيل حكم شرعيّ. ويكاد يشترك العلماء في هذه الدلالة الاصطلاحية، شأن ما نجده في «المحصول» للرازي، و«الفصول» للجصاص، و«المستصفي» للغزالي، و«الإحكام» للآمدي، و«اللمع» للشيرازي، و«التقرير والتحبير» لابن أمير الحاج، وفي تعاريف غيرهم من فطاحل الأمة.

والجدير ذكره أن هذا الاجتهاد المشروط ببذل الوسع والجهد خاصّ بهؤلاء الأعلام وأمثالهم من فقهاء الأمة، وليس بغيرهم، إذ إن تحصيل شيء من العلم الشرعيّ يأتي بعد استفراغ هؤلاء الأفاضل طاقتهم المعرفية واستنفاذ جهدهم العلمي. ومن هنا يفهم بأن تعريفهم لمفهوم الاجتهاد، تنظيراً وتنزيلاً، محصور فيهم، وفي أضرابهم من القمم السماء الراسخة في العلم؛ لأنه في حقيقته أمر عسير، على من دونهم غير يسير، ذلك أن أهله ينوبون في التوقيع عن رب العالمين، ولهذا قال الإمام ابن القيم فيما يشترط في من يوقع عن الله ورسوله: «ولمّا كان التبليغ عن الله سبحانه يعتمد العلم بما يبلغ والصدق فيه، لم تصلح مرتبة التبليغ بالرواية والفتيا إلا لمن اتصف بالعلم والصدق؛ فيكون عالماً بما يبلغ صادقاً فيه، ويكون مع ذلك حسن الطريقة، مرضي السيرة، عدلاً في أقواله وأفعاله، متشابه السّرّ والعلانية في مدخله ومخرجه وأحواله. وإذا كان منصب التوقيع عن الملوك بالمحل الذي لا ينكر فضله ولا يجهل قدره، وهو من أعلى المراتب السنيات، فكيف بمنصب

التوقيع عن رب الأرض والسموات؟ فحقيق بمن أقيم في هذا المنصب أن يعد له عدته، وأن يتأهب له أهبتة، وأن يعلم قدر المقام الذي أقيم فيه. ولا يكون في صدره حرجٌ من قول الحق والصّدع به، فإن الله ناصرُه وهاديَه»^[6].

وتعتبر قضية الفتاوى من أهم ما أفرزته عملية الاجتهاد في تاريخ الفكر الإسلامي. ونظراً لخطورة الاشتغال بها، فقد احتل التنبيه والتحذير منها في أقوال علماء السلف حيزاً مهماً في كتبهم ومؤلفاتهم، من ذلك قول الإمام النووي: «اعلم أن الإفتاء عظيم الخطر، كبير الموقع، كثير الفضل، لأن المفتي وارث الأنبياء - صلوات الله وسلامه عليهم - وقائم بفرض الكفاية، ولكنه معرض للخطأ؛ ولهذا قالوا: المفتي موقع عن الله تعالى. وروينا عن ابن المنكدر قال: العالم بين الله تعالى وخلقه، فليُنظر كيف يدخل بينهم. وروينا عن السلف وفضلاء الخلف من التوقف عن الفتيا أشياء كثيرة معروفة نذكر منها أحرفاً تبركاً. وروينا عن عبد الرحمن بن أبي ليلي قال: «أدرت عشرين ومائة من الأنصار من أصحاب رسول الله ﷺ يسأل أحدهم عن المسألة فيردها هذا إلى هذا، وهذا إلى هذا، حتى ترجع إلى الأول. وفي رواية: ما منهم من يحدث بحديث إلا ودّ أن أخاه كفاه إياه، ولا يستفتي عن شيء إلا ودّ أن أخاه كفاه الفتيا»^[7].

ولم يقف الأمر عند هذا الحد، بل شفع الإمام النووي هذا الكلام كلاً بصفات ضرورية لكل من يرشح نفسه لهذه المهمة الصعبة، من ذلك كونه «مكلفاً مسلماً وثقة مأموناً متنزهاً عن أسباب الفسق وخوارم المروءة، فقيه النفس، سليم الذهن، رصين الفكر، صحيح التصرف والاستنباط، متيقظاً سواء فيه الحرّ والعبد والمرأة والأعمى، والأخرس إذا كتب أو فهمت إشارته. قال الشيخ أبو عمرو بن الصلاح: «وينبغي أن يكون كالراوي في أنه لا يؤثر فيه قرابة وعداوة، وجرّ نفع ودفع ضرر، لأن المفتي في حكم مخبر عن الشرع بما لا اختصاص له بشخص»^[8].

وقد كان من تبعات هذا الكلام الذهبي أن أنشئت مبكراً مجامع للاجتهاد والفتوى الجماعية، شأن ذلك ما فعله الخليفة عمر بن عبد العزيز حينما ولي إمارة المدينة، فقد كان يجمع علماء الأمة

[6] ابن قيم الجوزية، إعلام الموقعين، تحقيق: محمد عبد السلام إبراهيم، دار الكتب العلمية - بيروت، ط. 2، 1397هـ - 1977م، 1/8-9.

[7] مقدمة كتاب: آداب الفتوى والمفتي والمستفتي آداب الفتوى والمفتي والمستفتي، الإمام النووي، تحقيق: بسام عبد الوهاب الجابي، دار الفكر - دمشق، ط. 1، 1408هـ - 1988م، ص: 13-14.

[8] مقدمة كتاب: آداب الفتوى والمفتي والمستفتي آداب الفتوى والمفتي والمستفتي، الإمام النووي، ص: 19.

كي يستعين بهم في الأحكام، ويتخذهم له أعواناً على الحق، حتى إنه كان لا يقطع أمراً إلا برأيهم أو برأي من حضر منهم^[9].

ويشهد تاريخ الإسلام أن علماء السلف كانوا ينظرون فيما يعرض عليهم من النوازل والوقائع في كتاب الله وسنة رسوله ﷺ، فإن لم يجدوا فيها شفاء اشتوروا واجتهدوا^[10]، ثم جدوا في طلب الرحلة في مسألة واحدة^[11]، وليس عجيباً إذن أن يترجم الإمام البخاري لباب تحت عنوان: باب الرحلة في المسألة النازلة، وتعليم أهله^[12].

إلا أن هذه السنة الحميدة في الاجتماع على الفتوى والاجتهاد أفلتت مع أفول نجم الأمة الإسلامية من سماء العلم والمعرفة والشهادة على الناس، فخلف من بعد ذلكم السلف الصالح خلف مَمَّن يحسب نفسه من «أهل العلم» طالباً أو مطلوباً، ينفرد باجتهدات عجيبة وغريبة في غاية الفداحة والخطورة، حيث إن جزاءها وآثارها لا يقف عند حدود المجتهد والمفتي والمستفتي فقط، وإنما تبنى عليه مواقف وسلوكات تصبح مع مرور الزمن جزءاً من ثقافة المجتمع برمته، ولا يعلم عواقبها الوخيمة إلا الله جلّ في علاه.

إن الذي يقرأ ما سبق ذكره من مثل النصوص السابقة وغيرها، قراءة واعية، يدرك مخاطر الفتاوى التي ينتجها الاجتهاد، خاصة الفردي منه، ويدرك تمام الإدراك ما يمكن أن يقع فيه «المفتي» من مغالطات معرفية قد تؤثر، ولا شك، بشكل سلبي على الأفراد والمجتمعات.

ومن هنا وجب تنبيه شباب الأمة المستفتي أن زمن المفتي الفرد قد ولى إلى غير رجعة، وإن ما يعرفه عصرنا من تحولات سريعة وعميقة ومعقدة في شتى المجالات يستوجب النظر الجماعي في الجواب الشرعي عن كل ما يطرح من أسئلة وإشكالات. وعليه وجب التأكيد أن الاجتهاد الجماعي

[9] أنظر: سير أعلام النبلاء، الذهبي، تحقيق: مجموعة من المحققين بإشراف الشيخ شعيب الأرنؤوط، مؤسسة الرسالة، ط. 3، 1405هـ-1985م، 5/118.

[10] أنظر: غياث الأمم في التياث الظلم، الإمام الجويني، تحقيق: عبد العظيم الديب، مطبوعات وزارة الأوقاف بقطر، ط. 1، 1400هـ، ص: 431.

[11] أنظر: الفقيه والمتفقه، الإمام البغدادي، تحقيق: أبو عبد الرحمن عادل بن يوسف العزازي، دار ابن الجوزي - الدمام، ط. 1، 1417هـ، 2/375-376.

[12] صحيح البخاري، كتاب العلم، باب: الرحلة في المسألة النازلة وتعليم أهله، 1/29. محمد بن إسماعيل البخاري، صحيح البخاري، تحقيق: محمد زهير بن ناصر الناصر، دار طوق النجاة - بيروت، ط. 1، 1422هـ.

في عصرنا الحالي أصبح ضرورة قصوى ومقصداً جليلاً، وإن الأمة الإسلامية في حاجة ماسة إلى توحيد الرؤى والجهود لتجاوز كثرة المشكلات والعقبات التي تعترض سبيلها.

إن الاجتهاد الفردي - في أحسن صورته ومستوياته - عاجز عن التعبير عن حقيقة كلية الإفتاء والاستفتاء في التصور الإسلامي، وأضحى الاجتهاد الجماعي والمؤسساتي الأجدر بالاهتمام والبحث والتطبيق، والأليق بطبيعة العصر وظروفه، والمجال الخصب للممارسات التعليمية الجماعية، والأنسب لتعاليم الشريعة الإسلامية ومقاصدها، والباعث للحركة والفعالية في جسم الفكر الإسلامي المعاصر استخلاقاً وتعميراً.

وإذا أردنا الاختصار قلنا: إن الاجتهاد الجماعي الأكاديمي المنظم والمؤطر في الإفتاء والاستفتاء واجب الوقت، وهو الذي من شأنه صيانة الأمة وحفظها من «تطرف الفتوى» و«فتوى التطرف».

ثالثاً: كلية الاختلاف والائتلاف

لعلّ أحد أوجه التطرف خطورة في واقعنا الإسلامي الحالي هو إشكال «الإجماعات» و«الترجيحات» و«القطوعات» و«المانعات» التي تنسب إلى علماء الأمة ظلماً وزوراً وبهتاناً، وغالباً ما تتبناه عقلية أحادية ضيقة لا تؤمن بالاختلاف التنوعي المحمود والمطلوب في علومنا الإسلامية كما هو معروف ومعلوم.

أما أدب الاختلاف في الإسلام فحدث ولا حرج!! وهذا ما يسجل لدى الفكر المتعنت من إعلاء لصوت الخلاف على خلق الائتلاف، خاصة عندما يتعلق الأمر بالقضايا الاجتهادية التي لا يجوز فيها إجبار الطرف المخالف على قبول الرأي أو حملته عليه أو الإنكار عليه.

وإن مما يؤسف له أننا ابتلينا في زماننا هذا ببعض من يرى الصحيح في الأقوال قوله، والراجح في الآراء رأيه، والصائب في الاجتهاد اجتهاده، والسديد في المذهب مذهبه، والأسلم في العقيدة عقيدته.. ولولا الباقية من حياء الفطرة لقال في كل صغيرة وكبيرة: ما أريكم إلا ما أرى!!

ولأن عقول هذه الطينة من الناس لا تستوعب التعدد والكثرة والتنوع في الاجتهادات العلمية، فهي لاحظت لها في فقه وثقافة الجموع، بحيث لا تقبل بأي شكل من الأشكال مختلف الآراء والأفكار والأقوال.

ومما يُحمد لعلماء الأمة أنهم انتبهوا إلى هذا الأمر الجلل في وقت مبكر من تاريخ الأمة، فعالجوه بمنهجية علمية محكمة، شأن ما قام به الإمام الحافظ جلال الدين السيوطي (ت911هـ) في رسالته الماتعة «جزيل المواهب في اختلاف المذاهب»، حيث عقد فيها فصلاً قال فيه: «اعلم أن اختلاف المذاهب في هذه الملة نعمة كبيرة، وفضيلة عظيمة، وله سرّ لطيف أدركه العالمون، وعمي عنه الجاهلون، حتى سمعت بعض الجهّال يقول: النبي ﷺ جاء بشرع واحد، فمن أين مذاهب أربعة؟»^[13].

إن هذا الإشكال المعرفي الذي عالجه الإمام السيوطي في وقته وزمانه هو نفسه الذي يُطرح للنقاش بحدة في عصرنا الحالي، بين الفينة والأخرى، في مجامع وملتقيات شتى، ولهذا أبدى عجبهُ ممن «يأخذ في تفضيل بعض المذاهب على بعض تفضيلاً يؤدي إلى تنقيص المُفضّل عليه وسقوطه، وربما أدى إلى الخصام بين السّفهاء، وصارت عصبية وحمية جاهلية، والعلماء منزّهون عن ذلك...»^[14].

وهكذا أجاب رَحْمَةُ اللَّهِ عَنْ ذَلِكَ السُّؤَالِ الَّذِي سَمِعَهُ فِي زَمَانِهِ، وَالَّذِي يَتَرَدَّدُ صَدَاهُ بِقُوَّةٍ فِي زَمَانِنَا قَائِلاً: «إن اختلاف المذاهب في هذه الأمة خصيصة فاضلة لهذه الأمة، وتوسيع في هذه الشريعة السمحة السهلة، فكانت الأنبياء قبل النبي ﷺ يبعث أحدهم بشرع واحد وحكم واحد، حتى إنه من ضيق شريعتهم لم يكن فيها تخيير في كثير من الفروع التي شرّح فيها التخيير في شريعتنا؛ كتحریم القصاص في شريعة اليهود، وتحتّم الدية في شريعة النصارى .

ومن ضيقها أيضاً: لم يجتمع فيها الناسخ والمنسوخ كما وقع في شريعتنا، ولذا أنكر اليهود النسخ، واستعظموا نسخ القبلة .

ومن ضيقها أيضاً: أن كتابهم لم يكن يقرأ إلا على حرف واحد كما وردت بكل ذلك الأحاديث. وهذه الشريعة سمحة سهلة لا حرج فيها، كما قال تعالى: ﴿يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ﴾، وقال: ﴿وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُم فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ﴾ [الحج: 76]، وقال ﷺ: «بعثت بالحنيفية السمحة» .

[13] جلال الدين السيوطي، جزيل المواهب في اختلاف المذاهب، تحقيق: عبد القيوم شفيع البستوي، دار الاعتصام، طبعة 1404هـ، ص: 25.

[14] جلال الدين السيوطي، جزيل المواهب في اختلاف المذاهب، ص: 25.

فمن سعتها: أن كتابها نزل على سبعة أحرف، يقرأ بأوجه، والكل كلام الله. ووقع فيها الناسخ والمنسوخ ليعمل بهما معاً في هذه الملة. في الجملة فكأنه عمل فيها بالشرعين جميعاً. ووقع فيها التخيير بين أمرين، شرع كل منهما في ملة، كالقصاص والدية، فكأنها جمعت الشريعتين معاً، وزادت حسناً بشرع ثالث، وهو التخيير الذي لم يكن في أحد الشريعتين. ومن ذلك: مشروعية الاختلاف بينهم في الفروع.

فكانت المذاهب على اختلافها كشرائع متعددة، كلٌّ مأمور بها في هذه الشريعة، فصارت هذه الشريعة كأنها عدة شرائع بعث النبي ﷺ بجمعها.

وفي ذلك توسعة زائدة لها، وفخامة عظيمة لقدرة النبي ﷺ، وخصوصية له على سائر الأنبياء، حيث بعث كلٌّ منهم بحكم واحد، وبعث هو ﷺ في الأمر الواحد بأحكام متنوعة، يحكم بكل منها وينفذ ويصوب قائله، ويؤجر عليه، ويهدي به. وهذا معنى لطيف فتح الله به، يستحسنه كلٌّ من له ذوق وإدراك لأسرار الشريعة»^[15].

إن ما ذكره الإمام السيوطي يمتح مما هو متعارف عند علماء الأمة ومن المعلوم في الدين الإسلامي بالضرورة في أدبيات الاجتهادات والحوارات العلمية. فقد ذكر الإمام القاضي عياض أن الإمام الليث قال: «لقيت مالكا بالمدينة فقلت له: إني أراك تمسح العرق عن جبينك. قال: عرقت مع أبي حنيفة، إنه لفقيه يا مصري. ثم لقيت أبا حنيفة فقلت: ما أحسن قول ذلك الرجل فيك! فقال: والله ما رأيت أسرع منه بجواب صادق وزهد تام»^[16].

وقال الإمام الشافعي في معرض تعليقه على زيارة الإمام أحمد:

قَالُوا يَزُورُكَ أَحْمَدُ وَتَزُورُهُ *** قُلْتُ الْفَضَائِلُ لَا تُفَارِقُ مَنْزِلَهُ

إِنْ زَارَنِي فَبِفَضْلِهِ أَوْ زُرْتُهُ *** فَلِفَضْلِهِ فَالْفَضْلُ فِي الْحَالَيْنِ لَهُ

فأجابه الإمام أحمد:

إِنْ زُرْتَنَا فَبِفَضْلِكَ تَمْنَحُنَا *** أَوْ نَحْنُ زُرْنَا فَلِفَضْلِكَ الَّذِي فِيكَ

[15] الإمام السيوطي، جزيل المواهب في اختلاف المذاهب، ص: 27- 29.

[16] القاضي عياض، ترتيب المدارك وتقريب المسالك، الجزء الأول من تحقيق ابن تاويت الطنجي، مطبعة فضالة -

المحمدية، طبعة سنة 1965م، 1/ 152.

فَلَا عَدِمْنَا كِلَا الْحَالَيْنِ مِنْكَ وَلَا *** نَالَ الَّذِي يَتَمَنَّى فِيكَ شَانِيكَ^[17]

لا يتعلق الأمر في تقديري بأدب الاختلاف، فهو أشهر من نار على علم، فكل واحد من هؤلاء الذين يضيق صدرهم من الرأي المخالف يستطيع أن يحاضر ويلقي دروساً ممتعة في أدب الاختلاف، لكن الأمر هنا يرتبط باختلاف الأدب بينما هو مسطور في الكتب والأسفار، وبين ما يجري على الألسنة والجوارح، وما ترصده الأسماع وتبصره الأنظار!!

وحينما أقرأ أن الخليفة المنصور أراد أن يحمل الناس على العمل بما في الموطأ دون سواه، لم يتردد الإمام مالك لحظة في رفض هذا الأمر والتحفظ عليه، وقال قوله المشهورة: «لا تفعل يا أمير المؤمنين؛ فإن الناس قد سبقت لهم أقاويل، وسمعوا أحاديث ورووا روايات، وأخذ كل قوم بما سبق إليهم وعملوا به ودانوا به من اختلاف أصحاب رسول الله ﷺ وغيرهم، وإن ردهم عما اعتقدوا شديداً، فدع الناس وما هم عليه وما اختار أهل كل بلد لأنفسهم..»^[18]؛ سألت نفسي: أي عقل بديع بريع هذا الذي يفكر به الإمام مالك؟ وأي خلق رفيع هذا الذي جعله يربأ بنفسه عما يفعله بعض الغلاة بفتنتهم العباد في زماننا العجيب هذا؟

وحينما أقف على قول يونس الصدفي: «ما رأيت أعقل من الشافعي، ناظرته يوماً في مسألة ثم افترقنا، ولقيني فأخذ بيدي، ثم قال: يا أبا موسى، ألا يستقيم أن نكون إخواناً وإن لم نتفق في مسألة؟»^[19]؛ قلت: أي نفس زكية هذه التي يحملها الإمام الشافعي بين جنبيه؟ فما لبثت أن جاءني الجواب منه في قوله:

عَلَيَّ ثِيَابٌ لَوْ يَبَاعُ جَمِيعُهَا *** بَفَلْسٍ لَكَانَ الْفَلْسُ مِنْهُنَّ أَكْثَرًا
وَفِيهِنَّ نَفْسٌ لَوْ يُقَاسُ بِبَعْضِهَا *** نُفُوسُ الْوَرَى كَانَتْ أَجَلَّ وَأَكْبَرًا

[17] الإمام السفاريني، غذاء الألباب في شرح منظومة الآداب، ضبط وتصحيح: الشيخ محمد عبد العزيز الخالدي، دار الكتب العلمية - بيروت، طبعة 1417هـ - 1996م، 1/ 219 - 220.

[18] ابن عساكر، كشف المغطى في فضل الموطأ، تحقيق: محب الدين أبي سعيد عمر العمروي، دار الفكر - بيروت، 1/ 26.

[19] الذهبي، سير أعلام النبلاء، 10/ 16.

وحينما أقرأ في ترجمة الإمام ابن قدامة أنه كان لا يناظر أحداً إلا وهو مبتسم، أتعجب من هذا الأمر وأسأل نفسي: كيف يستطيع هذا العلم أن يبتسم في نقاشاته وحواراته مع أن ما جاء به من علم خاصة في كتابه المغني - زاد من فتح باب الخلاف الفقهي على مصرعيه؟

لقد أتعبت نفسي مرارا في فهم مكنون السر الذي أورده الإمام السيوطي في جزيل مواهبه، المشار إليه سابقا، حين أكد على أن اختلاف المذاهب في ملة الإسلام نعمة كبيرة وفضيلة عظيمة، وله «سر لطيف» أدركه العالمون وعمي عنه الجاهلون.

وقلت في نفسي: كيف أمكن لبعض المتطرفين الذين يحسبون على أهل العلم زورا وبهتانا أن يفوتهم هذا السر اللطيف؟

وحينما قلبت الجواب على جل جوانبه لم أجد لهؤلاء عذرا إلا في تشبيههم بصانع الذهب وثاقب اللؤلؤ، كلاهما ينظم ما لا يملك، ويتصرف فيما لا شأن له فيه..!!

ولو كان هؤلاء من أهل العلم المتخلقين بأخلاقه حقا وصدقا لابتغوا إلى هذا السر اللطيف سيلا، ولكانوا على نفس منوال علماء الجيل الفريد من الصحابة الكرام، الذين اختلفوا بحب ووفاء، وتجاوزوا بطهر ونقاء، وتناظروا بصدق وصفاء، تناسب في ذلك العلم والخلق الرفيع تناسبا جماليا أخذا، شأن ذلك ما وقع بين عمر بن الخطاب وعبد الله بن مسعود رضي الله عنهما، وقد تجاوز الاختلاف العلمي بينهما ما يقارب مائة مسألة كما ذكر ذلك بعض أهل العلم، يأتي ابن مسعود رجلا، أحدهما قرأ على عمر والآخر قرأ على صحابي آخر، فيقول الذي قرأ على عمر: أقرأنيها عمر بن الخطاب، فيجهش ابن مسعود بالبكاء حتى يبيل الحصى بدموعه ويقول: أقرأ كما أقرأك عمر؛ فإنه كان للإسلام حصنا حصينا، يدخل الناس فيه ولا يخرجون منه، فلما أصيب عمر انثلم الحصن فخرج الناس من الإسلام^[20].

إن عقلية التطرف في أمس الحاجة إلى إعادة النظر في قيم الاختلاف والائتلاف والتناظر والحوار كما هي عند علماء الأمة الأفاضل، فهم حملة ميراث النبوة، ولا يستطيع أيا كان منهم أن يدعي أنه حاز هذا الميراث كله لوحده وانفرد به، أو أنه قادر على حصره والإحاطة به، فهو يسعه ويسع غيره في كل زمان ومكان.

[20] أنظر: الإحكام في أصول الأحكام، ابن حزم، تحقيق: الشيخ أحمد محمد شاكر، تقديم: إحسان عباس، دار الآفاق الجديدة - بيروت، 4/160.

إن ميراث النبوة نور، وكلّ مَنْ أخذ منه أخذ بحظّ وافر من الانتساب إلى عالم الأنوار. وإن الأنوار تختلف اختلافات متنوعة، لكنها لا تتزاحم، بل إن اختلافها التنوعي هذا يزيد القضية المختلف فيها وضوحاً وبياناً وفسراً وجمالاً ونوراً على نور.

رابعاً: كلية الوسطية والاقتصاد

علاقة الوسطية والاقتصاد بالتطرف هي، في عمقها، تعبير عن فكر مسربخ وفهم متربّج لهذه الكلية الدينية الرفيعة، حيث أريد لها في أدبيات الغلو والتنعّج أن تسربل بسربال المعيار والمقياس المخرج من الملة.

وبيان ذلك أن فئة من المنتحلين المسرفين حملت قول الله عزّوجلّ: ﴿وَكَذَلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا لِتَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ وَيَكُونَ الرَّسُولُ عَلَيْكُمْ شَهِيدًا﴾ [البقرة: 142] على محمل الإقصاء للرسالات السماوية الأخرى، وذلك على اعتبار أن الأمة الإسلامية هي أمة الوسط، وغيرها من الأمم الأخرى على طرفي الإفراط والتفريط والزّيغ والهلاك، وما يستتبع ذلك كله من أحكام التكفير والتضليل والانحراف والعماية والغواية!

وقد فات هذا الفكر المتطرف أن الوسطية كلية أساسية من كليات الدين الإسلامي، لها تعريفات متعددة منها: الاعتدال والقصد والعدل، والتوسط بين الإفراط والتفريط، والخيار والحسب والرفعة، والاستقامة على المنهج السوي، والتوازن بين طرفين مختلفين، والمنهج الأقوم؛ إلى غير ذلك من المعاني الاصطلاحية ممّا لا يتسع المجال لعرضها في هذا البحث المقتضب، والتي هي أقرب إلى المعنى المجازي «للووسطية» منه إلى معناها المعياري.

وإذا أردنا أن نُجمّع ما تفرّق في معاجم اللغة قلنا: إن الوسطية في التصور الإسلامي تتجاوز هذه المعاني السابقة وتسمو عليها سموّاً كبيراً، وذلك أن قول الله تعالى: ﴿وَكَذَلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا﴾ هو الشاهد عندنا في هذا المعنى؛ فليس القصد فقط في الآية الكريمة أن الأمة الإسلامية أمة عدل بين ظلمين، أو أمة توسط بين إفراطين، أو أمة استقامة بين اعوجاجين، أو أمة اعتدال بين تطرفين، أو ما شابه ذلك من هذه المعاني المحمودة شرعاً وعرفاً وعقلاً، بل إن الوسطية تحمل معنى أعمق وأكبر وأوسع وأشمل من هذه المعاني كلها: إنه معنى الشهادة على الناس كما جاء في سياق الآية نفسها. وهذا المعنى هو الذي أكسب الأمة الإسلامية صفة الخيرية التي وصفها بها رب العالمين

في كتابه العزيز: خيرية في عقيدتها، وخيرية في عبادتها، وخيرية في معاملاتها، وخيرية في نورها الذي يسبق أحكامها، وخيرية في روحها التي تسبق تشريعاتها.

إن هذه الخيرية مفعمة بمعاني التميز الذي يجعل من الأمة الإسلامية أمة الأسوة والنموذج والمثال والقدوة، فهي لا تقف موقف الوسط بين رهبانية أمة وغلوّ أخرى، بل هي الأمة التي تعبر عن صفاء الدين وجمالية التدين؛ ولا تقف موقف الوسط في العدل بين الأمم، بل هي التي تقيم فيهم موازين القسط وتشيع فيهم قيم العدالة؛ ثم إنها لا تقف موقف الوسط بين إفراط أمم وتفريط أخرى، بل هي التي تعلمهم منهج الفطرة الربّاني الذي يعصمهم من الزلل والانحراف عن جادة الاستقامة. ثم بعد هذا كله لا تقف موقف الوسط في التوازن بين موقفين لأمتين مختلفين، بل هي أمة التوازن عينه.

إن وسطية الأمة لا يأخذ معناه المعياري في التصور الإسلامي بشكل واضح وجليّ إلا إذا اقترن بوظيفة الشهادة على الناس؛ أو بتعبير آخر: إن الأمة الإسلامية ليست أمة الوسط والتوسط بين الأمم على شكل نقطة هندسية تفصل بين قطبين، بل هي أمة متميّزة بخصوصيات متعدّدة تنفرد بها لتجعل منها صاحبة الشهود الحضاري بامتياز، وهي بذلك لا تقصي أية أمة من الأمم الأخرى بأن تحذو حذوها أو تسير سيرها أو تتخذ لنفسها مسلكاً تحقق به وجودها وماهيتها.

إن كل فرد مؤمن بدور أمته الحضاري يتحمل مسؤولية كبيرة في إدراك طبيعة هذا الدور الريادي لوسطية الأمة ومواقع العمل فيه والإمكانات الضرورية لهذا الغرض، فعليه المعول لتهيئة المنطلقات السليمة والوسائل المناسبة للإقلاع الحضاري، وهو المطالب بتجلية الرؤية أمام أبناء الأمة وأجيالها وحملهم على تجديد المعارف والأفكار والمفاهيم، وترجمة التصورات والنظريات، وتوجيه العمل نحو استشراف المستقبل والإعداد له.

خامسا: كلية المقاصد والمراد

تعتبر هذه الكلية حجر الزاوية في الكليات الدينية برمتها، وما ذلك إلا لأنها البوابة الأساسية المفضية إلى تحقيق مكارم الشريعة الإسلامية. وهذا ما يفسر أن الإهتمام بمقاصد وحكم الشريعة الإسلامية في تاريخ الفكر الإسلامي يشكل في عمقه المنهجي مشروع إحياء للأمة وإنقاذ لمقدراتها

العلمية والمعرفية في كل مرة تشرف شمس شهودها الحضاري على الأفول من جهة، وفيه جواب عن الأسئلة المقلقة التي تحير الألباب من جهة أخرى.

وهذا ما دفع بالعديد من علماء الأمة إلى الإسهام في فتح باب واسع لفهم الشريعة وفقهها والتطلع إلى جواهرها وأسرارها وحكمها، وأسسوا بذلك منهجاً علمياً للتعامل مع مقاصدها وغاياتها، فكانت بذلك إشارة علنية واضحة لبداية الاجتهاد ونهاية التقليد. ثم استقر الوعي المنهجي بعد ذلك بضرورة تجديد العقل المقاصدي وإحياء دوره الاجتهادي في مواكبة لتحقيق مصالح الناس، فترة بعد فترة، حتى عصرنا هذا، بل أضحى من الشروط الأساسية التي ينادي بها الفكر الإسلامي اليوم لإخراج المسلمين ممّا هم فيه من أزمة حضارية مستعصية، خاصة ما تعلق بخطاب التطرف والغلوّ الذي لا حظ له من الفهم المقاصدي.

ولهذا نفهم لماذا كتب إمام الحرمين الجويني كتابه «غياث الأمم في التياث الظلم»، خاصة بعد توالي الحملات الصليبية على الأمة الإسلامية. ونفهم كذلك لماذا كتب الإمام الشاطبي كتاب «الموافقات» وكتاب «الإعتصام»، إذ قد كتب ما كتب في ظروف تحمل مؤشرات نهاية الوجود الإسلامي في غرناطة. وهذا يعني أن هناك بعض التشابه بين عصر الجويني وعصر الشاطبي، وهو الذي مكن لظهور نظرية المقاصد وجوهرها وماهيتها المدافعة بين المصلحة والمفسدة لحفظ الدين، وما يتبع ذلك كله من حفظ للبلاد والعباد.

وإن شئنا قلنا: إن الإهتمام بالمقاصد الشرعية أتى في سياق تقييم تاريخي، ومراجعة علمية شاملة لحال الأمة، فهو المنهج السليم المحدد لمداخل الإصابات التي أنهكت الأمة، وعليه المعول لكشف الداء ووصف الدواء.

إلا أنه بعد عصر الإمام الشاطبي أغفل المسلمون هذا التصور المعرفي النموذجي حتى فقدت العلوم الإسلامية روحها الشرعية وأفرغت من إكسير حياتها، ممّا أدّى بها إلى الجفاء والجمود وفقدان التأثير والفعالية، حتى نبتت في الأمة نابتة متطرفة تشربت ما تشربته من تحريف الغالين وانتحال المبطلين وتأويل الجاهلين، وهذا ما دفع الحركة الإصلاحية في تاريخ الفكر الإسلامي الحديث إلى التصدي لهذه الظاهرة الشاذة.

ومن هنا نفهم أنه في سنة 1884م التقى محمد عبده بمجموعة من العلماء المصلحين، وحثّ بعض طلبته من أمثال عبد الله دراز ومحمد الخضري على الإعتناء بموافقات الشاطبي. ثم التقى

سنة 1903م بالشيخ الطاهر ابن عاشور، فكانت الدعوة لاستئناف البحث المقاصدي الذي يتسق وفعالية الحركة الإصلاحية التي تدافع الحركة الإفسادية في شتى المجالات.

وإن أمتنا - في ظل ما تعرفه اليوم من أوهاق وأثقال فكر الغلو والتنطع، لهي أحوج ما تكون في تحليلها ودراستها إلى تفعيل كلية المقاصد لتحقيق مكارم الشريعة، وفهم مقاصدها بما يتحقق به تحصيل مصالح البلاد والعباد وتكميلها، ودفع مفاصد المتنطعين والمتطرفين وتعطيلها.

والحديث عن المصالح والمفاسد في هذا السياق المقاصدي هو عين الحديث عن قيمتي الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وما تشكلاه من تعبير وضاح وصادق عن تجلية محاسن الإسلام ومناقبه، وهما بذلك تؤطران مهمة الاستخلاف التي أنيطت بالإنسان حتى لا يضل أو يضل، أو يزل أو يزل، أو يظلم أو يظلم، أو يجهل أو يجهل عليه، ولله در الإمام الزركشي في قوله: «فإن قلت: إذا كانت كل شريعة أنبت على مصالح الخلق إذ ذاك فبماذا اختصت شريعتنا حتى صارت أفضل الشرائع وأتمها؟ قلت: بخصائص عديدة، منها: نسبتها إلى رسولها، وهو أفضل الرسل. ومنها: نسبتها إلى كتابها، وهو أفضل الكتب. ومنها استجماعها لمهمات المصالح وتتماتها. ولعل الشرائع قبلها إنما أنبت على المهمات، وهذه جمعت المهمات والتمات، ولهذا قال عَلَيْهِ السَّلَامُ: «بعثت لأتمم مكارم الأخلاق»، «ومثل الأنبياء كمثّل رجل بنى داراً، إلى قوله: فكنت أنا تلك اللبنة»، يريد عَلَيْهِ السَّلَامُ أن الله عَزَّوَجَلَّ أجرى على يده وصف الكمال ونكتة التمام، ويلزم من حصول نكتة الكمال حصول ما قبلها من الأصل دون العكس»^[21].

سادساً: كلية التجاور والتعايش

يعلم الجميع تلکم المكانة السامية التي بوأها الإسلام للجوار بشتى أنواعه وأشكاله، إلا أن مما نراه عند البعض من أبنائنا في مجتمعاتنا أو في بلاد المهجر من العتو والغلو في سلوكاتهم العجيبة وتصرفاتهم الغريبة تجاه جيرانهم، كل هذا وغيره يزيد من إعاقة التعايش وزيادة حالة الحنق الاجتماعي، وما يمكن أن يترتب عن ذلك من مساوئ وقتية وخيمة، الأمر الذي يحملنا على ضرورة إعادة التذكير بأهمية هذه الكلية الدينية ومقاصدها السنية.

[21] أبو حيان الأندلسي، البحر المحيط، تحقيق: صدقي محمد جميل، دار الفكر- بيروت، طبعة 1420هـ، 4/ 111 -

فالجدير بالذكر أن حقوق الجار في الإسلام حقوق ربانية المصدر، تمثلها الرسول الكريم ﷺ في أحسن صورها عملاً بأمر الله تبارك وتعالى في الآية الكريمة: ﴿وَأَعْبُدُوا اللَّهَ وَلَا تُشْرِكُوا بِهِ شَيْئًا وَبِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَانًا وَبِذِي الْقُرْبَىٰ وَالْيَتَامَىٰ وَالْمَسَاكِينِ وَالْجَارِ ذِي الْقُرْبَىٰ وَالْجَارِ الْجُنُبِ وَالصَّاحِبِ بِالْجَنبِ وَابْنِ السَّبِيلِ وَمَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ مَنْ كَانَ مُخْتَالًا فَخُورًا﴾ [النساء: 36].

وقد قال الإمام الطبري في تفسيره «للجار الجنب» الوارد في الآية: معنى الجنب في هذا الموضع: الغريب البعيد، مسلماً كان أو مشركاً، يهودياً كان أو نصرانياً؛ لما بينا قبل أن الجار ذي القربى: هو الجار ذو القرابة والرّحم، والواجب أن يكون الجار ذو الجنابة الجار البعيد، ليكون ذلك وصية بجميع أصناف الجيران، قريبتهم وبعيدهم»^[22].

وحين أورد الإمام القرطبي في معرض تفسيره لهذه الآية كيفية الإحسان إلى الجار، أضاف قائلاً: «وعلى هذا، فالوصية (الوصية) بالجار مأمور بها مندوب إليها، مسلماً كان أو كافراً، وهو الصحيح. والإحسان قد يكون بمعنى المواساة، وقد يكون بمعنى حسن العشرة، وكفّ الأذى، والمحاماة دونه. روى البخاري عن عائشة عن النبي ﷺ قال: «ما زال جبريل يوصيني بالجار حتى ظننت أنه سيورثه». وروي عن أبي شريح أن النبي ﷺ قال: «والله لا يؤمن، والله لا يؤمن، والله لا يؤمن»، قيل: يا رسول الله ومن؟ قال: «الذي لا يأمن جاره بوائقه»، وهذا عام في كل جار»^[23].

أما الإمام الجصاص فقال في الآية نفسها: «والإحسان الذي ذكره الله تعالى يكون من وجوه: منها المواساة للفقير منهم إذا خاف عليه الضرر الشديد من جهة الجوع والعري، ومنها حسن العشرة، وكفّ الأذى عنه، والمحاماة دونه ممّن يحاول ظلمه، وما يتبع ذلك من مكارم الأخلاق وجميل الفعال»^[24].

[22] الطبري، جامع البيان، تحقيق: عبد الله بن عبد المحسن التركي بالتعاون مع مركز البحوث والدراسات الإسلامية بدار هجر بإشراف الأستاذ عبد السند حسن يمامة، دار هجر للطباعة والنشر والتوزيع والإعلان، ط. 1، 1422هـ-2001م، 7/ 10-11.

[23] القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، تحقيق: أحمد البردوني وإبراهيم أطفيش، دار الكتب المصرية- القاهرة، ط. 2، 1384هـ-1964م، 5/ 184.

[24] أبو بكر الرازي الجصاص، أحكام القرآن، تحقيق: محمد صادق القمحاوي، دار إحياء التراث العربي- بيروت، طبعة 1405هـ، 3/ 158.

وبناء على هذا فالوصية الربانية بالجار واضحة المعالم في كتاب الله الحكيم، سواء كان هذا الجار مسلماً أو كافراً. والإحسان إليه بشئى المعاني لا ينكره عاقل. ولكن فئة من شباب المسلمين ومَن معهم من «المراجع الشرعية» التي يعولون عليها في الإفتاء فيما يدعونه من «جهالة» أو «نجاسة» جيرانهم، خاصة إذا نظروا إلى هذا الأمر من زاوية ضيقة مليئة بالاختلافات الاجتهادية التي أُخرجت عن سياقاتها المعرفية، وحُمّلت في محامل بعيدة عن التصور الإسلامي الحضاري المتميز للجوار والمجاورة، خاصة فيما يتعلق بالجوار غير المسلم..!!

ولو أمعنت هذه الفئة من المتنطعين النظر قليلاً في جوهر الدين الإسلامي ومقاصده، وتدبرّت تاريخ الفكر الإسلامي منذ صدر الإسلام، لعلمت كيف سعى ديننا الحنيف إلى توطيد علاقة الجوار بين المسلم وجاره غير المسلم، وذلك بدءً من تحريم الاعتداء عليه وعلى ممتلكاته، وانتهاءً بأبسط حقوق الجوار المتمثلة في جواز ابتداء أهل الكتاب بتحية الإسلام، حيث ذهب جمهور أهل العلم إلى وجوب ردّ السلام عليهم، ثم إذا عطسوا يجوز تسميتهم، وإذا مرضوا تحمد عيادتهم.. إلى غير ذلك من أخلاق الجوار المعروفة في أحوال المسلمين.

ولم يقف الأمر عند هذا الحدّ في هذه العلاقة، بل إن بعض علماء الإسلام قالوا بأن فضل أهل الكتاب وسؤرهم طاهر، وبذلك جاز الوضوء به، وهو أحد أقوال الحنفية والظاهرية. وذهب آخرون إلى جواز الصلاة في البيعة والكنيسة إذا كانتا نظيفتين وخاليتين من الصور، وهو قول للمالكية والحنابلة والظاهرية.

أما إجابة الدعوات وتبادل الهدايا بين المسلم وجاره الكتابي فهو ممّا شاع عمله في تاريخ المجتمعات الإسلامية؛ لأن المسلم كان دائماً خير جار لجاره أيّاً كان دينه ومعتقدده، ولهذا استأمنه على كثير من أموره حتى بلغ الأمر حدّ استئجاره في بناء المسجد، ثم إنه وقف الوقف عليه، ورضي بحضانه مطلّته الكتابية لولده ما دام صغيراً وما لم تتزوج، والتي قد يكون عقد عليها من قبل بشهادة عدول من أهلها الكتابيين.

ويستمر هذا التجاور الحضاري بين المسلم وجاره إلى آخر لحظات العمر، فلا يتوقف هذا السلوك الإسلامي الرفيع في التعبير عن جمالية الرسالة المحمدية في أبهى صورها، وهذا واضح من قيامه ﷺ حين مرّت به جنازة اليهوديّ تقديراً واحتراماً للنفس البشرية التي برأها رب البرية. ففي الحديث الصحيح عن جابر بن عبد الله رَضِيَ اللهُ عَنْهُ قال: مرت بنا جنازة فقام لها ﷺ وقمنا به، فقلنا:

يا رسول الله إنها جنازة يهودي، قال: «إذا رأيتم الجنازة فقوموا». وفي رواية أخرى: «إن النبي ﷺ مرت به جنازة فقام، فقبل له: إنها جنازة يهودي، فقال: أليست نفساً»^[25].

سابعاً: كَلِيَّةُ الْوَطَنِيَّةِ وَالْمَوْطِنَةِ

الوطنية والمواطنة سنة سرمدية لله في خلقه، وهي إحساس فطري عجيب، وعاطفة إنسانية قوية تحمل المواطن على حبّ الوطن والقيام بواجباته تجاهه بعفوية وصدق وإخلاص، ومن هنا اعتبرت كَلِيَّةُ دِينِيَّةٍ تترجم لطبيعة وقوة الارتباط بين الإنسان وموطنه الأصلي، ولو كان كمفحص قطة!

وإن في القرآن الكريم والسنة النبوية الشريفة الكثير من الأدلة والشواهد التي تؤصّل لهذه الكَلِيَّةِ، ولكن ما يؤسف له أن بعض الأفكار المتطرفة التي اجتالت عدداً من أبناء الأُمَّة لا تقيم للوطن أي اعتبار، حتى بلغ الأمر حدّ إفسادهم فيه، تفسيقاً وتبديعاً وتكفيراً وتفجيراً! وبذلك وجب التذكير بما اختص به ديننا الحنيف في هذا الصّدّد من قاصية المقاصد وناصية المراصد.

فبرجوعنا إلى كتاب ربّنا الحكيم، نجد عدداً من الآيات الكريمة التي خلّدت لقيمة الوطن ومكانته في نفس الإنسان، واتخذت من رسولنا محمد عليه الصلاة والسلام الأنموذج والمثال للتعبير عن الوشيجة المتّصلة والمشتبكة بينه وبين وطنه، فكان أنموذجاً للمواطن المتمثّل لمواطنته حقّاً وصدقاً وعدلاً.

ومن الأدلة على هذا قوله سبحانه وتعالى: ﴿إِنَّ الَّذِي فَرَضَ عَلَيْكَ الْقُرْآنَ لَرَادُّكَ إِلَى مَعَادٍ﴾ [القصص: 85]، حيث ذكر عدد من المفسرين، كالإمام الطبري والإمام ابن كثير وغيرهما، أن المقصود بالخطاب الموجه إلى نبينا الكريم «لرأذك إلى معاً» أي لرأذك إلى موطنك الأصلي مكة كما أخرجوك منها.

وقد قال الإمام البغوي في هذا السياق: «﴿لَرَادُّكَ إِلَى مَعَادٍ﴾ إلى مكة، وهو رواية العوفي عن ابن عباس رَضِيَ اللهُ عَنْهُمَا، وهو قول مجاهد. قال القتيبي: معاد الرجل: بلده، لأنه ينصرف ثم يعود إلى بلده، وذلك أن النبي ﷺ لما خرج من الغار مهاجراً إلى المدينة سار في غير الطريق مخافة الطلب، فلمّا أمن ورجع إلى الطريق نزل الجحفة بين مكة والمدينة، وعرف الطريق إلى مكة اشتاق إليها، فأتاه

[25] صحيح البخاري، كتب الجنائز، باب، من قام لجنازة يهودي، 85/2.

جبريل عَلَيْهِ السَّلَامُ وقال: أتشتاق إلى بلدك ومولدك؟ قال: نعم، قال: فإن الله تعالى يقول: ﴿إِنَّ الَّذِي فَرَضَ عَلَيْكَ الْقُرْآنَ لَرَادُّكَ إِلَى مَعَادٍ﴾، وهذه الآية نزلت بالجحفة، ليست بمكة ولا مدنية»^[26].

ومما ورد كذلك في هذا الصدد قول الله تبارك وتعالى: ﴿وَلَوْ أَنَّا كَتَبْنَا عَلَيْهِمْ أَنْ اقْتُلُوا أَنْفُسَكُمْ أَوْ أُخْرِجُوا مِنْ دِيَارِكُمْ مَا فَعَلُوهُ إِلَّا قَلِيلٌ مِنْهُمْ وَلَوْ أَنَّهُمْ فَعَلُوا مَا يُوعَظُونَ بِهِ لَكَانَ خَيْرًا لَهُمْ وَأَشَدَّ تَثْبِيثًا﴾ [النساء: 65]. والشاهد في الآية الكريمة ﴿أَوْ أُخْرِجُوا مِنْ دِيَارِكُمْ﴾، ففيه من الشدة والمشقة والكلفة ما لا يقل في وقعه على الإنسان من قتله لنفسه، لأن الأمر مرتبط بالخروج من الأوطان ومفارقتها. وقد قال الإمام السعدي في معرض تفسيره لهذه الآية: «يخبر تعالى أنه لو كتب على عباده الأوامر الشاقة على النفوس، من قتل النفوس والخروج من الديار، لم يفعله إلا القليل منهم والنادر، فليحمدوا ربهم وليشكروه على تيسير ما أمرهم به من الأوامر التي تسهل على كل أحد ولا يشق فعلها، وفي هذا إشارة إلى أنه ينبغي أن يلحظ العبد ضد ما هو فيه من المكروهات لتخفف عليه العبادات، ويزداد حمداً وشكراً للرب»^[27].

أما السيرة النبوية الشريفة فحافلة بالعديد من المواقف المعبرة، بجلاء وصفاء، عن محبة الأوطان والتعلق بها صباة وشغفاً ووجداً.

فقد أورد الإمام البخاري في بداية جامعه الصحيح قصة بداية نزول الوحي على رسول الله ﷺ وذهابه مع خديجة رَضِيَ اللهُ عَنْهَا إلى ورقة بن نوفل الذي أخبره أن قومه مخرجوه، فقال عليه الصلاة والسلام: «أَو مخرجي هُم؟»^[28]. وهذا استفهام تعجبي إنكاري على وجه التفجع والتوجع، فيه إشارة واضحة إلى أن أمر الإخراج من الوطن شق كثيراً على الرسول الكريم، لذلك استغرب هذا السلوك الفج المخالف لأبسط حقوق الإنسان!..

وهكذا وقف النبي عليه الصلاة والسلام مخاطباً مكة يودعها حين كان مهاجراً إلى المدينة فقال: «ما أطيبك من بلد وأحبك إليّ، ولولا أن قومي أخرجوني منك ما سكنتُ غيرك»^[29].

[26] الإمام البغوي، معالم التنزيل في تفسير القرآن، تحقيق: عبد الرزاق المهدي، دار إحياء التراث العربي - بيروت، ط. 1، 1420هـ، 3/ 548.

[27] الإمام السعدي، تيسير الكريم الرحمن في تفسير كلام المنان، تحقيق: عبد الرحمن بن معلا اللويحق، مؤسسة الرسالة، ط. 1، 1420هـ - 2000م، 1/ 185.

[28] صحيح البخاري، باب: بدء الوحي، 1/ 7.

[29] سنن الترمذي، أبواب المناقب، باب: في فضل مكة، 5/ 723. الترمذي، سنن الترمذي، تحقيق وتعليق: أحمد

ومما صحَّ عنه كذلك عليه الصلاة والسلام ما أورده البخاري من حديث أنس رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ: «كان رسول الله ﷺ إذا قدم من سفر فأبصر جُدْرَاتِ المدينة أَوْضَعَ راحلته، وإن كان على دابة حركها من حبها»^[30]. وفي هذا قال الإمام ابن حجر: «وفي الحديث دلالة على فضل المدينة وعلى مشروعية حبِّ الوطن والحنين إليه»^[31].

وحين هاجر الصحابة الكرام رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ إلى المدينة أصابتهم الحمى واشتدت عليهم لعدم إلفهم بها، فدعا ﷺ دعاءه المشهور: «اللهم حبِّبْ إلينا المدينة كحبنا مكة أو أشدَّ..»^[32].

ومما صحَّ في الرِّقِية الشرعية أن الرسول الكريم، عليه أفضل الصلاة والسلام، كان إذا أراد أن يرقى مريضاً بلَّ أصبعه الشريف بريقه، ثم وضعه على التراب، ثم مسح به المريض وقال: «بسم الله، تربة أرضنا، بريقة بعضنا، يُشفى سقيمنا بإذن ربِّنا»^[33].

ولم يقف الأمر عند هذا الحدِّ، بل كتب الرسول ﷺ الوثيقة المشهورة التي تعبَّر عن الوطنية والمواطنة أصدق تعبير، وجعل من حبِّ الوطن واحترامه والدِّفاع عنه بنوداً أساسية سجَّلها التاريخ بمداد الفخر والاعتزاز.

ورغم أن المدينة المنورة أصبحت موطناً للرسول الكريم ﷺ، فقد ظلَّ يحن إلى مكة ويسأل عنها. وهكذا حين قدم أصيل الغفاري بادره الحبيب المصطفى سائلاً «يا أصيل، كيف عهدت مكة؟ فقال: عهدها والله قد أخصب جنابها، وايضت بطحاؤها، وأغدق إذخرها، وأسلت ثمامها، وأمَّشَّ سلَّمها. فقال: حسبك يا أصيل، لا تُحزِنَا»^[34].

وإذا كان رسولنا الكريم عليه أفضل الصلاة والسلام يقول هذا الكلام تعبيراً عن عمق إحساسه بصدق وطنيته وحبِّه لوطنه ووفائه له، فماذا عسانا نقول اليوم لمن رأى النور في وطنه وتنفس هواءه

محمد شاكر وعدد من المحققين، شركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي - مصر، ط. 2، 1395 هـ - 1975 م.

[30] صحيح البخاري، باب: المدينة تنفي الخبث، 22/3.

[31] ابن حجر العسقلاني، فتح الباري. رقم كتبه وأبوابه وأحاديثه: محمد فؤاد عبد الباقي، قام بإخراجه وصححه وأشرف على طبعه: محب الدين الخطيب، علَّق عليه العلامة: عبد العزيز بن عبد الله بن باز، دار المعرفة - بيروت، 1379 هـ، 3/621.

[32] صحيح البخاري، كتاب المرضى، باب: من دعا برفع الوباء والحمى، 7/122.

[33] صحيح البخاري، كتاب الطب، باب: رقية النبي ﷺ، 7/133.

[34] عز الدين ابن الأثير، أسد الغابة، دار الفكر - بيروت، طبعة 1409 هـ - 1989 م، 1/121.

وشرب ماءه وقضى فيه طفولته ثم يسعى فيه خرابا وفسادا بتنطعه الفكري وغلوه الديني، وهذا من أقبح أنواع السعي بالفساد في الأرض..!! ولله در الشاعر حين قال:

ولي وطنٌ آليتُ ألا أبيعَهُ *** وألا أرى غيري له الدهر مالكا
عهدت به شرخ الشباب ونعمه *** كنعمة قوم أصبحوا في ظلالكا
وقد ألفتَه النفس حتى كأنه *** لها جسد إن غاب غودرت هالكا
وحبب أوطان الرجال إليهم *** مآربُ قضاها الشباب هنالكا
إذا ذكروا أوطانهم ذكرتهم *** عهدود الصبا فيها فحنوا لذالكا

خاتمة

إن ظاهرة التطرف الديني الذي ابتليت به أمتنا في عصرنا الحالي تشكل تحدياً حضارياً حقيقياً للإسلام وللمسلمين، وليس من سبيل لمواجهةها والقضاء عليها إلا من خلال رؤية علمية مؤطرة ومقاربات معرفية ممنهجة.

ومن هنا يتضح الدور المركزي للعلماء والباحثين - أفراداً وهيئات ومؤسّسات - في الإسهام الفعّال في تدبيح صياغة مقدّمة التغيير المنشود للأمة الإسلامية، فهم الرّواد الحداة الذين يمسون بزمام القافلة، ويمشون أمامها تيسيراً للقيام بدورها في النهضة والتنمية والعمران.

فصفوة الأنام من أهل العلم هم الذين في مكنتهم تفكيك خطاب التطرف وبناء الرؤية الإسلامية في هذا السياق على أسس سليمة، وتقديم هذه الحصيلة إلى الأمة ومؤسساتها لكي تتبناها وتضعها محتوى لفكرها ودليل عمل لجهود مسيرتها وبنائها المستقبلي.

وإن هذه الندوة العلمية المباركة، التي جمعت بين الرابطة المحمدية للعلماء بالمملكة المغربية والهيئة العالمية للعلماء المسلمين بالمملكة العربية السعودية، تعتبر بحق لبنة علمية في صرح البناء الحضاري المتين للأمة، والذي من شأنه أن يعيد للتصور الإسلامي أصالته ونصاعته وخيريته وشهوده وجماليته ونورانيته، وبذلك تستطيع تخطي الفراطات والعثرات جرّاء انحراف في الفكر أو عتمة في الرؤية.

المصادر والمراجع

- ابن حجر العسقلاني، فتح الباري. رقم كتبه وأبوابه وأحاديثه: محمد فؤاد عبد الباقي، قام بإخراجه وصححه وأشرف على طبعه: محب الدين الخطيب، علق عليه العلامة: عبد العزيز بن عبد الله بن باز، دار المعرفة - بيروت، 1379هـ.
- ابن حزم، الإحكام في أصول الأحكام، تحقيق: الشيخ أحمد محمد شاكر، تقديم: إحسان عباس، دار الآفاق الجديدة - بيروت.
- ابن عساکر، كشف المغطى في فضل الموطأ، تحقيق: محب الدين أبي سعيد عمر العمروي، دار الفكر - بيروت.
- ابن قيم الجوزية، إعلام الموقعين، تحقيق: محمد عبد السلام إبراهيم، دار الكتب العلمية - بيروت، ط. 2، 1397هـ - 1977م.
- ابن قيم الجوزية، زاد المعاد، تحقيق: مصطفى عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية - بيروت.
- أبو بكر الرازي الجصاص، أحكام القرآن، تحقيق: محمد صادق القمحاوي، دار إحياء التراث العربي - بيروت، طبعة 1405هـ.
- أبو حيان الأندلسي، البحر المحيط، تحقيق: صدقي محمد جميل، دار الفكر - بيروت، طبعة 1420هـ.
- الإمام البغدادي، الفقيه والمتفقه، تحقيق: أبو عبد الرحمن عادل بن يوسف العزاوي، دار ابن الجوزي - الدمام، ط. 1، 1417هـ.
- البقاعي، نظم الدرر في تناسب الآيات والسور، تحقيق: عبد الرزاق غالب المهدي، دار الكتب العلمية - بيروت، طبعة 1418هـ - 1995م.
- الإمام البغوي، معالم التنزيل في تفسير القرآن، تحقيق: عبد الرزاق المهدي، دار إحياء التراث العربي - بيروت، ط. 1، 1420هـ.
- الإمام الجويني، غياث الأمم في التياث الظلم، تحقيق: عبد العظيم الديب، مطبوعات وزارة الأوقاف بقطر، ط. 1، 1400هـ.
- الإمام السعدي، تيسير الكريم الرحمن في تفسير كلام المنان، تحقيق: عبد الرحمن بن معلا اللويحق، مؤسسة الرسالة، ط. 1، 1420هـ - 2000م.
- الإمام السفاريني، غذاء الألباب في شرح منظومة الآداب، ضبط وتصحيح: الشيخ محمد عبد العزيز الخالدي، دار الكتب العلمية - بيروت، طبعة 1417هـ - 1996م.
- أنظر تفاصيل هذا الهدى النبوي في زاد المعاد لابن قيم الجوزية.
- الترمذي، سنن الترمذي، تحقيق وتعليق: أحمد محمد شاكر وعدد من المحققين، شركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي - مصر، ط. 2، 1395هـ - 1975م.
- جلال الدين السيوطي، جزيل المواهب في اختلاف المذاهب، تحقيق: عبد القيوم شفيق البستوي، دار الاعتصام، طبعة 1404هـ.
- الذهبي، سير أعلام النبلاء، تحقيق: مجموعة من المحققين بإشراف الشيخ شعيب الأرنؤوط، مؤسسة الرسالة، ط. 3، 1405هـ - 1985م.
- الطاهر ابن عاشور، التحرير والتنوير أو «تحرير المعنى السديد وتنوير العقل الجديد من تفسير الكتاب المجيد»، الدار التونسية للنشر - تونس، طبعة 1984م.
- الطبراني في المعجم الأوسط، تحقيق: طارق بن عوض الله بن محمد، وعبد المحسن بن إبراهيم الحسيني، دار الحرمين - القاهرة - طبعة 1415هـ.
- الطبري، جامع البيان، تحقيق: عبد الله بن عبد المحسن التركي بالتعاون مع مركز البحوث والدراسات الإسلامية بدار هجر بإشراف الأستاذ

- محمد بن إسماعيل البخاري، صحيح البخاري، تحقيق: محمد زهير بن ناصر الناصر، دار طوق النجاة - بيروت، ط.1، 1422هـ.
- مقدمة كتاب: آداب الفتوى والمفتي والمستفتي
- آداب الفتوى والمفتي والمستفتي، الإمام النووي، تحقيق: بسام عبد الوهاب الجابي، دار الفكر - دمشق، ط.1، 1408هـ - 1988م.
- عبد السند حسن يمامة، دار هجر للطباعة والنشر والتوزيع والإعلان، ط.1، 1422هـ - 2001م.
- عز الدين ابن الأثير، أسد الغابة، دار الفكر - بيروت، طبعة 1409هـ - 1989م.
- القاضي عياض، ترتيب المدارك وتقريب المسالك، الجزء الأول من تحقيق ابن تاويت الطنجي، مطبعة فضالة - المحمدية، طبعة سنة 1965م.
- القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، تحقيق: أحمد البردوني وإبراهيم أطفيش، دار الكتب المصرية - القاهرة، ط.2، 1384هـ - 1964م.

التطرف.. شذوذ فكري، وانحراف منهجي - مقارنة في تفكيك المفهوم -

د. محمد المنتار

[رئيس مركز الدراسات القرآنية بالرابطة المحمدية للعلماء / جامعة الحسن الثاني - كلية الآداب - المحمدية]



أولاً: التطرف.. شذوذ فكري، وانحراف منهجي

يستبطن التطرف، بما هو تجاوز لحد الاعتدال، غلوً وتشدداً وتنطعاً، وهي جميعها أوصاف مذمومة جرى النهي عنها شرعاً بصيغ مختلفة، كقوله عليه الصلاة والسلام: «إياكم والغلو في الدين»^[1]، وقوله ﷺ: «هلك المتنطعون»^[2]، وقوله ﷺ: «لا تشددوا على أنفسكم»^[3]. وعلة النهي على هذه الأفعال، أنها تهدد باختلال أسس النظام الاجتماعي، وتصعد السلم الأهلي للأمة والجماعة، كما تفضي إلى التعسير والتنفير، وتكليف الخلق بما لا يطيقون.

ومرد أسباب الفهم الغالي لأصول الدين، تحريف المفاهيم الأصيلة في الإسلام، وتأويل دلالتها الشرعية، تأويلاً فاسداً متفلتاً، وغير ملتزم بالأسس والضوابط الشرعية المعتمدة، وفي مقدمة هذه المفاهيم التي لحقها التحريف والانتحال من لدن أهل المروق: مفهوم الجهاد، ومفهوم القتال،

[1] أخرجه ماجه في سننه، كتاب المناسك، باب: قَدْر حَصَى الرَّمِي، رقم 3029.

[2] أخرجه مسلم في صحيحه، كتاب العلم، باب: هلك المتنطعون، رقم 173.

[3] أخرجه أبو داود في سننه، كتاب الأدب، باب: في الحسد، رقم 4904، ج 4، ص 277.

ومفهوم الأمر بالمعروف، ومفهوم النهي عن المنكر، ومفهوم دار الكفر، ومفهوم دار الإسلام، ومفهوم احتكار الوعد الإلهي، ومفهوم الطاعة، ومفهوم الدعوة، ومفهوم الاستعلاء به على الناس. وقد انتبه عدد من علماء الأمة إلى هذه الفجوة العلمية، وما ينبني عليها من شذوذ في الفكر والمنهج، ومن هؤلاء: أبو إسحاق الشاطبي المالكي، حيث نجده يؤكد في معرض حديثه عن الزيغ في الفهم والاستدلال: «مدار الغلط في هذا الفصل - فصل المنحرفين والمتبعين للشبهات - إنما هو على حرف واحد، وهو الجهل بمقاصد الشرع، وعدم ضم أطرافه بعضها ببعض؛ فإن مأخذ الأدلة عند الأئمة الراسخين إنما هو على أن تؤخذ الشريعة كالصورة الواحدة، بحسب ما ثبت من كلياتها وجزئياتها المرتبة عليها، وعامها المرتب على خاصها، ومطلقها المحمول على مقيدها... إلى ما سوى ذلك من مناحيها، فإذا حصل للناظر من جملة أحكامها من الأحكام؛ فذلك الذي نظمت به حين استنبطت.

وما مثلها إلا مثل الإنسان الصحيح السوي، فكما أن الإنسان لا يكون إنساناً (حتى) يستنطق فلا ينطق؛ لا باليد وحدها، ولا بالرجل وحدها، ولا بالرأس وحده، ولا باللسان وحده، بل بجملة التي سمى بها إنساناً.

كذلك الشريعة لا يطلب منها الحكم على حقيقة الاستنباط إلا بجملةتها، لا من دليل منها، أي دليل كان، وإن ظهر لبادي الرأي نطق ذلك الدليل؛ وإنما هو توهمي لا حقيقي؛ كاليد إذا استنطقت فإنما تنطق توهماً لا حقيقة؛ من حيث علمت أنها يد إنسان لا من حيث هي إنسان؛ لأنه محال.

فشأن الراسخين تصور الشريعة صورة واحدة، يخدم بعضها بعضاً، كأعضاء الإنسان إذا صورت صورة متحدة. وشأن متبعي المتشابهات أخذ دليل ما - أي دليل كان - عفواً وأخذاً أولياً، وإن كان ثم ما يعارضه من كلي أو جزئي، فكأن العضو الواحد لا يعطى في مفهوم أحكام الشريعة حكماً حقيقياً، فمتبعه متبع متشابه، ولا يتبعه إلا من في قلبه زيغ^[4].

ومن ذلك ما يقع فيه كثير من الناس من تجزيء وتجراً على نصوص الكتاب والسنة، في غياب لأي رؤية عامة، أو نظرة شاملة، تستحضر كليات الشريعة ومقاصدها، وهو ما تنبه إليه الشاطبي عندما قال: «من أخذ بالجزئي معرضاً عن كلي فهو مخطئ، كذلك من أخذ بالكلي معرضاً عن جزئي فهو مخطئ»^[5].

[4] الشاطبي، الاعتصام، ص: 245.

[5] الشاطبي، الموافقات، 8/3.

ونفس الوعي النقدي والحضور الفهمي نجده حاضراً عند إمام الحرمين الجويني، فبعد أن قرّر جده مقولاته وابتكارها، يوجه نقدًا وإشارة واضحة لمن يسمّيهم «ناشئة في الزمان»؛ الذين «شدّوا طرفاً من مقالات الأولين، ركنوا إلى التقليد المحض، ولم يتشوّفوا إلى انتحاء درك اليقين، وابتغاء ثلج الصدور، فضلاً عن أن يشمّروا للطلب، ثمّ ينجحوا أو يحقّقوا. ثمّ إذا رأوا من لا يرى التعرّيج على التقليد، ويشرب إلى مدارك العلوم، ويحاول الانتفاض من الجهل، نفروا نفار الأوابد، ونخروا نخير الحمّر المستنفرة، وأضربوا عن إجمالة الفكر والنظر، وارجحنوا إلى المطاعن على من يحاول الحقائق ويلابس المضايق، وقنعوا من منصب العلماء بالردّ على من يبغى العلم والترقي عن الجهالات والبحث عن حقائق المقالات»^[6].

وعلى خطى الشاطبيّ والجويني، سار الإمام ابن دقيق العيد، حيث يقول: «... إن التفقه في الدين منزلة لا يخفى شرفها وعلاها، ولا تحتجب عن العقل طواعها، وأضواها وأرفعها بعد فهم كتاب الله المنزل، البحث عن معاني حديث نبيّه المرسل، إذ بذلك تثبت القواعد ويستقرّ الأساس، وعنه يصدر الإجماع ويقوم القياس، وما تقدم شرعاً تعين تقديمه شرعاً، وما كان محمولاً على الرأس لا يحسن أن يجعل موضوعاً، لكن شرط ذلك عندنا أن يحفظ هذا النظام، ويجعل الرأي هو المؤتم، والنص هو الإمام، وترد المذاهب إليه، وتضم الآراء المنتشرة حتى تقف بين يديه، وأمّا أن يجعل الفرع أصلاً، برد النص إليه بالتكلف والتحيل، ويحمل على أبعد المحامل بلطافة الوهم وسعة التخيل، ويركب في تقرير الآراء الصعب والذلول، ويعمل من التأويلات ما تنفر عنه النفوس وتستنكره العقول، فذلك عندنا من أردأ مذاهب وأسوأ طريقتة، ولا يعتقد أنه تحصل معه النصيحة للدين على الحقيقة، وكيف يقع أمر مع رجحان منافيه، وأنّي يصح الوزن بميزان مال أحد الجانبين فيه؟ ومتى ينصف حاكم ملكته عصبية العصبية؟ وأين يقع الحقّ من خاطر أخذته العزّة بالحمية؟ وأنّي يحكم بالعدل عند تعادل الطرفين؟ ويظهر الجور عند تقابل المتحرّفين»^[7].

ولا ريب أن النزوع للتطرّف والتوسل بأساليب العنف والإرهاب، لا يختصّ به مجتمع دون آخر، ولا حضارة أو ثقافة دون غيرها، ولا دين دون سواه.. ولمواجهة هذه الظاهرة اعتمد الإسلام نهجاً في التبليغ، والدعوة، والمناصحة، واضح المعالم، يقوم على «الحكمة والموعظة الحسنة»،

[6] الجويني، غياث الأمم في الثيات الظلم، ص: 192.

[7] شرح الإمام بأحاديث الأحكام، 6/1

مصدقاً لقوله سبحانه وتعالى: ﴿ادْعُ إِلَى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحُكْمَةِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ وَجَادِلْهُمْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ إِنَّ رَبَّكَ هُوَ أَعْلَمُ بِمَنْ ضَلَّ عَنْ سَبِيلِهِ وَهُوَ أَعْلَمُ بِالْمُهْتَدِينَ﴾ [النحل: 125].

إن إيديولوجيا العنف والتطرف، تعبر عن شذوذ فكريّ تصوريّ، وانحراف منهجيّ عن جادة الهدى الإلهي مهما كانت المبررات. كما تقوم على جهل مركّب بأصول الدعوة، وذهول مريع عن منهجها ومقاصدها وفلسفتها؛ جهل بأن الأصل في الإيمان؛ العلم والإرادة والاختيار الحرّ مصداقاً لقوله تعالى: ﴿لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ قَدْ تَبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الْغَيِّ﴾ [البقرة: 255]، وقوله تعالى: ﴿وَقُلِ الْحَقُّ مِنْ رَبِّكُمْ فَمَنْ شَاءَ فَلْيُؤْمِنْ وَمَنْ شَاءَ فَلْيُكْفُرْ﴾ [الكهف: 29]، وقوله سبحانه وتعالى: ﴿وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ لَأَمَنَّ مَنْ فِي الْأَرْضِ كُلَّهُمْ جَمِيعًا أَفَأَنْتَ تُكْرِهُ النَّاسَ حَتَّى يَكُونُوا مُؤْمِنِينَ﴾ [يونس: 99]، وقوله جلّ ذكره: ﴿فَذَكِّرْ إِنَّمَا أَنْتَ مُذَكِّرٌ. لَسْتَ عَلَيْهِمْ بِمُصَيِّرٍ﴾ [الغاشية: 21-22].

وينبني على هذا الجهل المركّب عدم معرفة بمقاصد الدين، وجهل بأن سنة الله في الارتقاء بالذات والمجتمع، هي التدرّج والتدرّع بالدفع والدعوة بالتي هي أحسن، غير أن الجماعات المتطرّفة، تقفز على كلّ ذلك، وتستغلّ القلق الوجودي، والفراغ الروحيّ والنفسيّ، من خلال نزعتها الطهرية والثوقية، فتعد الناس بتقديم حلول جذرية وناجزة، للأوضاع المختلّة القائمة، التي يتمّ وصفها بالفساد والزيف، والظلم، والانحلال، والجاهليّة. وغير ذلك من المقولات، لدعوة الناس إلى الخروج والسعي في الأرض فساداً، إزهاقاً للأرواح، وترويعاً للناس، وإهلاكاً للحرث والنسل ﴿وَاللَّهُ لَا يُحِبُّ الْفُسَادَ﴾ [البقرة: 203].

إن التطرف الطائفي يعدّ أحد أخطر منابع العنف والإرهاب، لسرعة تأثر الناس به، بسبب قوة توظيفه للنص الديني وحسن استثماره للمقدّس، وتستره تحت غطاء الشريعة الدينية من جهاد في سبيل الله، ووجوب نصرته المستضعفين، وعمل صالح، وأمر بالمعروف، ونهي عن المنكر... يتمّ توظيف كلّ هذا لممارسة أشكال الإغراء على البسطاء من الناس ذوي النيات الطيبة، لذا ليس غريباً أن يكون أكثر المتطرفين اليوم، ممن لم يسعفهم مستواهم العلمي والثقافي في إدراك حقيقة النصوص الشرعية!!

ولعل ما يوحد الجماعات المتطرّفة، أنها تفتقر للوعي الضروري بمقاصد الدين، والتمييز ضمنه بين دائرة الأمور العقدية التوفيقية، التي تستوجب القطع والتسليم والتوقف، والأمور الدنيوية التوفيقية المصلحية، التي تستوجب النظر والاجتهاد، والموازنة والترجيح، كما تفتقر هذه الحركات

للعوي بتعدد السياقات واختلافها، وما يقتضيه كل ذلك من تنسيب للمواقف والأحكام، كما تتسم بعجزها المزمّن عن إجراء التسويات والتوافقات اللازمة مع الذات ومع الآخر المخالف دينياً. يضاف إلى ذلك أن الكثير من الباحثين والمفكرين يقاربون التطرف الديني بمنظورات سياسية أو اقتصادية أو اجتماعية؛ ظانين أن الأسباب الحقيقية وراء انتشار أعمال العنف والتطرف والإرهاب، تعود لأشكال القهر والتسلط السياسيين، أو للركود والأزمة الاقتصادية، أو للمشاكل الاجتماعية التي باتت المجتمعات الإسلامية مرتعاً لها، في غياب شبه تام للمقاربة المعرفية القاضية بمحاولة التعرف على المنظومة المفاهيمية والتأويلية التي تنتج التطرف والعنف وتقويمها في الواقع الإسلامي.

ثانياً: النقص القرآني والنبوي لمظاهر الفرقة المؤدية إلى الطائفة

ذم الإسلام الفرقة بكل أشكالها وألوانها، وتحت أيّ مسمى، في عدد من آيات الذكر الحكيم، من أهمها:

- قوله سبحانه وتعالى: ﴿وَاعْتَصِمُوا بِحَبْلِ اللَّهِ جَمِيعاً وَلَا تَفَرَّقُوا وَاذْكُرُوا نِعْمَتَ اللَّهِ عَلَيْكُمْ إِذْ كُنْتُمْ أَعْدَاءً فَأَلَّفَ بَيْنَ قُلُوبِكُمْ فَأَصْبَحْتُمْ بِنِعْمَتِهِ إِخْوَاناً وَكُنْتُمْ عَلَىٰ شَفَا حُفْرَةٍ مِنَ النَّارِ فَأَنْقَذَكُمْ مِنْهَا كَذَلِكَ يُبَيِّنُ اللَّهُ لَكُمْ آيَاتِهِ لَعَلَّكُمْ تَهْتَدُونَ﴾ [آل عمران: 103].

- قال تعالى: ﴿وَلَا تَكُونُوا كَالَّذِينَ تَفَرَّقُوا وَاخْتَلَفُوا مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَهُمُ الْبَيِّنَاتُ وَأُولَئِكَ لَهُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ يَوْمَ تَبْيَضُّ وُجُوهٌ وَتَسْوَدُّ وُجُوهٌ فَأَمَّا الَّذِينَ اسْوَدَّتْ وُجُوهُهُمْ أَكْفَرْتُمْ بَعْدَ إِيمَانِكُمْ فَدُوقُوا الْعَذَابَ بِمَا كُنْتُمْ تَكْفُرُونَ وَأَمَّا الَّذِينَ ابْيَضَّتْ وُجُوهُهُمْ فَفِي رَحْمَةِ اللَّهِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ﴾ [آل عمران: 105-107].

- قال تعالى: ﴿وَأَنَّ هَذَا صِرَاطِي مُسْتَقِيمًا فَاتَّبِعُوهُ وَلَا تَتَّبِعُوا السُّبُلَ فَتَفَرَّقَ بِكُمْ عَنْ سَبِيلِهِ﴾ [الأنعام: 153].

- قال تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ فَرَّقُوا دِينَهُمْ وَكَانُوا شِيَعًا لَسْتَ مِنْهُمْ فِي شَيْءٍ إِنَّمَا أَمْرُهُمْ إِلَى اللَّهِ ثُمَّ يُنَبِّئُهُم بِمَا كَانُوا يَفْعَلُونَ﴾ [الأنعام: 159].

- قال تعالى: ﴿وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ لَجَعَلَ النَّاسَ أُمَّةً وَاحِدَةً وَلَا يَزَالُونَ مُخْتَلِفِينَ إِلَّا مَنْ رَحِمَ رَبُّكَ وَلِذَلِكَ خَلَقَهُمْ﴾ [هود: 118-119].

- قوله تعالى: ﴿فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا فِطْرَةَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ ذَلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ مُنْبِئِينَ إِلَيْهِ وَاتَّقُوهُ وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَلَا تَكُونُوا مِنَ الْمُشْرِكِينَ مِنَ الَّذِينَ فَرَّقُوا دِينَهُمْ وَكَانُوا شِيَعًا كُلُّ حِزْبٍ بِمَا لَدَيْهِمْ فَرِحُونَ﴾ [الروم: 30-32].

- قوله تعالى: ﴿شَرَعَ لَكُمْ مِنَ الدِّينِ مَا وَصَّى بِهِ نُوحًا وَالَّذِي أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ وَمَا وَصَّيْنَا بِهِ إِبْرَاهِيمَ وَمُوسَى وَعِيسَى أَنْ أَقِيمُوا الدِّينَ وَلَا تَتَفَرَّقُوا فِيهِ﴾ [الشورى: 13].

قال ابن جرير الطبري، يعني بذلك جل ثناؤه: (ولا تكونوا يا معشر الذين آمنوا كالذين تفرقوا من أهل الكتاب، واختلفوا في دين الله وأمره ونهيه، من بعد ما جاءهم البيّنات، من حجج الله، فيما اختلفوا فيه، وعلموا الحق فيه، فتعمّدوا خلافه، وخالفوا أمر الله، ونقضوا عهده وميثاقه، جرأة على الله، وأولئك لهم يعني ولهؤلاء الذين تفرّقوا، واختلفوا من أهل الكتاب، من بعد ما جاءهم، عذاب من عند الله عظيم، يقول جل ثناؤه: «فلا تفرّقوا يا معشر المؤمنین في دينكم تفرق هؤلاء في دينهم، ولا تفعلوا فعلهم، وتستنوا في دينكم بسنتهم، فيكون لكم من عذاب الله العظيم مثل الذي لهم»^[8] وعلى منوال روح نصوص الكتاب، جاءت نصوص السنّة النبوية حاضرة على الوحدة ونبذ الاختلاف والتعصب والتفرّق والتمزّع، من ذلك:

- حديث جابر رضي الله عنه قال: اقتتل غلامان: غلامٌ من المهاجرين، وغلامٌ من الأنصار؛ فنَادَى الْمُهَاجِرُ- أَوْ الْمُهَاجِرُونَ: يَا لَلْمُهَاجِرِينَ!! وَنَادَى الْأَنْصَارِيُّ: يَا لَلْأَنْصَارِ!! فَخَرَجَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَقَالَ: مَا هَذَا؟! «دَعْوَى أَهْلِ الْجَاهِلِيَّةِ؟!» قَالُوا: لَا يَا رَسُولَ اللَّهِ، إِلَّا أَنَّ غُلَامَيْنِ اقْتَتَلَا، فَكَسَعَ أَحَدُهُمَا الْآخَرَ. قَالَ: «فَلَا بَأْسَ؛ وَلَيْنُصُرَ الرَّجُلُ أَخَاهُ، ظَالِمًا أَوْ مَظْلُومًا؛ إِنْ كَانَ ظَالِمًا فَلْيَنْهَهُ، فَإِنَّهُ لَهُ نَصْرٌ. وَإِنْ كَانَ مَظْلُومًا فَلْيَنْصُرْهُ»^[9]. فربط رسول الله ﷺ هذه الواقعة بالجاهلية التي تؤخذ الحقوق فيها بالعصبيات، وليس بالأحكام الشرعية الدينية، فمن اعتدى على آخر، حكم القاضي بينهما وألزمه مقتضى عدوانه كما تقرر قواعد الإسلام.^[10]

[8] جامع البيان، 39/4

[9] البخاري، أبو عبد الله محمد بن إسماعيل، صحيح البخاري، الرياض: دار السلام، ط2، 1999م=1419هـ، كتاب، تفسير القرآن الكريم، باب قوله تعالى: «لئن رجعنا للمدينة...» رقم الحديث 4907.

[10] ابن حجر، فتح الباري، 549/8.

- وأخبر صلى الله عليه وسلم أصحابه: «أن الله عزَّ وجلَّ قد أذهب عنكم عِيَّةَ الْجَاهِلِيَّةِ، وَفَخَّرَهَا بِالْأَبَاءِ، مُؤْمِنٌ تَقِيٌّ وَفَاجِرٌ شَقِيٌّ، أَنْتُمْ بَنُو آدَمَ، وَآدَمٌ مِنْ تُرَابٍ، لِيَدَعَنَّ رِجَالٌ فَخَرَهُمْ بِأَقْوَامٍ، إِنَّمَا هُمْ فَحْمٌ مِنْ فَحْمِ جَهَنَّمَ، أَوْ لِيَكُونَنَّ أَهْوَنَ عَلَى اللَّهِ مِنَ الْجِعْلَانِ، الَّتِي تَدْفَعُ بِأَنْفِهَا التَّنِينَ»^[11].

- وقال صلى الله عليه وسلم: «ليس منا من دعا إلى عصبية، وليس منا من قاتل على عصبية، وليس منا من مات على عصبية»^[12].

- عَنْ جُنْدَبِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ الْبَجَلِيِّ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «مَنْ قُتِلَ تَحْتَ رَايَةٍ عُمِّيَّةٍ يَدْعُو عَصَبِيَّةً، أَوْ يُنْصَرُ عَصَبِيَّةً، فَقَتَلَهُ جَاهِلِيَّةً»، وَفِيهِ أَيْضًا: «مَنْ قَاتَلَ تَحْتَ رَايَةٍ عُمِّيَّةٍ يَعْصِبُ لِعَصَبِيَّةٍ، أَوْ يَدْعُو إِلَى عَصَبِيَّةٍ، أَوْ يُنْصَرُ عَصَبِيَّةً، فَقَتَلَ جَاهِلِيَّةً»^[13].

- وقال صلى الله عليه وسلم: «ثَلَاثٌ مِنْ فِعْلِ الْجَاهِلِيَّةِ لَا يَدْعُهُنَّ أَهْلُ الْإِسْلَامِ: اسْتِسْقَاءٌ بِالْكَوَاكِبِ، وَطَعْنٌ فِي النَّسَبِ، وَالنِّيَاحَةُ عَلَى الْمَيِّتِ»^[14].

- وَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ: «إِنَّ هَذَا الدِّينَ مَتِينٌ، فَأَوْغَلُوا فِيهِ بَرْفِقٍ»^[15].

- وَقَالَ ﷺ: «إِنَّ الدِّينَ يُسْرٌ، وَلَكِنْ يُشَادُّ الدِّينَ أَحَدٌ إِلَّا غَلَبَهُ، فَسَدَّدُوا وَقَارِبُوا، وَأَبْشَرُوا، وَاسْتَعِينُوا بِالْغَدْوَةِ وَالرَّوْحَةِ وَشَيْءٍ مِنَ الدَّلْجَةِ»^[16].

قال ابن حجر: والمعنى لا يتعمق أحد في الأعمال الدينية ويترك الرفق إلا عجز وانقطع فيغلب. قال ابن المنير في هذا الحديث: علم من أعلام النبوة، فقد رأينا ورأى الناس قبلنا أن كل متنتع في الدين ينقطع^[17].

[11] أبو داود، السنن، كتاب النوم، باب التفاخر بالأحساب، رقم الحديث 5116.

[12] أبو داود، السنن، كتاب النوم، باب في العصبية، رقم الحديث 5121.

[13] صحيح مسلم، كتاب الإمارة، باب الأمر بلزوم الجماعة عند ظهور الفتن، رقم الحديث 1850.

[14] أحمد، المسند، مسند المكثرين من الصحابة، مسند أبي هريرة، رقم الحديث 7560.

[15] رواه الإمام أحمد عن أنس، حسن بشواهد. حديث رقم: 13052، 364/20.

[16] رواه البخاري عن أبي هريرة، حديث رقم: 39، 16/1.

[17] فتح الباري، لابن حجر العسقلاني، 94/1.

ثالثاً: شِرة وحدة الدين آية لنقض التطرف

من أهم مقاصد الدين: الوحدة، وعدم الفرقة. وقد توالى آيات الذكر الحكيم في الربط بين الوحدة، ومقوماتها ومحدداتها، وهو ما لمحّه أهل الوجوه والنظائر عند حديثهم عن الدين وعلاقته بالهدى، والصراط، والملة، والحساب، والطاعة، والجزاء، والتوحيد، والإيمان، والعمل الصالح. وقد جاءت أوامر الله سبحانه وتعالى بهذا المعنى في العديد الآيات، منها قوله تعالى: ﴿وَأَمَّا مَنْ آمَنَ وَعَمِلَ صَالِحًا فَلَهُ جَزَاءُ الْحُسْنَىٰ وَسَنَقُولُ لَهُ مِنْ أَمْرِنَا يُسْرًا﴾ [الكهف: 88]، وسمى الله سبحانه الآخذون بهذا الأمر الرباني هم خير البرية، وفي مقدمتهم الرسل والأنبياء، قال سبحانه: ﴿إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ أُولَٰئِكَ هُمْ خَيْرُ الْبَرِيَّةِ﴾ [البينة: 7].

وقد أمر الله تعالى المؤمنين بالاجتماع والاتلاف، ونهاهم عن الافتراق والاختلاف، فقال تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ حَقَّ تَقَاتِهِ وَلَا تَمُوتُنَّ إِلَّا وَأَنْتُمْ مُسْلِمُونَ. وَاعْتَصِمُوا بِحَبْلِ اللَّهِ جَمِيعًا وَلَا تَفَرَّقُوا وَاذْكُرُوا نِعْمَتَ اللَّهِ عَلَيْكُمْ إِذْ كُنْتُمْ أَعْدَاءً فَأَلَّفَ بَيْنَ قُلُوبِكُمْ فَأَصْبَحْتُمْ بِنِعْمَتِهِ إِخْوَانًا وَكُنْتُمْ عَلَىٰ شَفَا حُفْرَةٍ مِنَ النَّارِ فَأَنْقَذَكُمْ مِنْهَا كَذَلِكَ يُبَيِّنُ اللَّهُ لَكُمْ آيَاتِهِ لَعَلَّكُمْ تَهْتَدُونَ﴾ [آل عمران: 102-103].

وإلى جانب الآيات سالفة الذكر، حفل الذكر الحكيم بعدد من البصائر القرآنية الدالة على قيمة الوحدة في ضمان تدين الناس، أفراداً وجماعات، من ذلك:

- قوله عز وجل: ﴿كَانَ النَّاسُ أُمَّةً وَاحِدَةً فَبَعَثَ اللَّهُ النَّبِيِّينَ مُبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ وَأَنْزَلَ مَعَهُمُ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ لِيَحْكُمَ بَيْنَ النَّاسِ فِي مَا اخْتَلَفُوا فِيهِ وَمَا اخْتَلَفَ فِيهِ إِلَّا الَّذِينَ أُوتُوهُ مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَتْهُمُ الْبَيِّنَاتُ بَغْيًا بَيْنَهُمْ فَهَدَى اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا لِمَا اخْتَلَفُوا فِيهِ مِنَ الْحَقِّ بِإِذْنِهِ وَاللَّهُ يَهْدِي مَنْ يَشَاءُ إِلَىٰ صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ﴾ [البقرة: 213].

- وقال جل ذكره: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ قَدْ جَاءَكُمْ بُرْهَانٌ مِنْ رَبِّكُمْ وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكُمْ نُورًا مُبِينًا. فَأَمَّا الَّذِينَ آمَنُوا بِاللَّهِ وَاعْتَصَمُوا بِهِ فَسَيُدْخِلُهُمْ فِي رَحْمَةٍ مِنْهُ وَفَضْلٍ وَيَهْدِيهِمْ إِلَىٰ صِرَاطٍ مُسْتَقِيمًا﴾ [النساء: 174-175]، وقال عز وجل: ﴿وَلَقَدْ بَعَثْنَا فِي كُلِّ أُمَّةٍ رَسُولًا أَنْ اٰعْبُدُوا اللَّهَ وَاجْتَنِبُوا الطَّاغُوتَ فَمِنْهُمْ مَنْ هَدَى اللَّهُ وَمِنْهُمْ مَنْ حَقَّتْ عَلَيْهِ الضَّلَالَةُ﴾ [النحل: 36]، وقال جل ذكره: ﴿وَلَقَدْ أَرْسَلْنَا نُوحًا وَإِبْرَاهِيمَ وَجَعَلْنَا فِي ذُرِّيَّتِهِمَا النُّبُوَّةَ وَالْكِتَابَ فَمِنْهُمْ مُهْتَدٍ وَكَثِيرٍ مِّنْهُمْ فَاسِقُونَ. ثُمَّ قَفَّيْنَا عَلَىٰ آثَارِهِم بِرُسُلِنَا وَقَفَّيْنَا بِعِيسَى ابْنِ مَرْيَمَ وَآتَيْنَاهُ الْإِنْجِيلَ وَجَعَلْنَا فِي قُلُوبِ الَّذِينَ اتَّبَعُوهُ رَأْفَةً وَرَحْمَةً وَرَهْبَانِيَّةً

ابْتَدَعُوها مَا كَتَبْنَاها عَلَيْهِمْ إِلَّا ابْتِغَاءَ رِضْوَانِ اللَّهِ فَمَا رَعَوْها حَقَّ رِعايَتِها ۗ فَأَتينا الَّذِينَ آمَنُوا مِنْهُمْ أَجرَهُمْ ۗ وَكثيرٌ مِنْهُمْ فَاسِقُونَ ﴿[الحديد: 26-27].

- وقال جل ذكره، بعد ذكر قصة نوح عليه السلام: ﴿ثُمَّ بَعَثْنَا مِنْ بَعْدِهِ رُسُلًا إِلَى قَوْمِهِمْ فَجاءَهُمْ بِالْبَيِّناتِ فَمَا كانوا لِيُؤْمِنُوا بِما كَدَّبُوا بِه مِنْ قَبْلُ ۗ كَذَلِك نَطْبَعُ عَلَى قُلُوبِ الْمُعْتَدِينَ. ثُمَّ بَعَثْنَا مِنْ بَعْدِهِمْ مُوسَى وَهَارُونَ إِلَى فِرْعَوْنَ وَمَلَأْناهُ بِآياتِنَا فَاسْتَكْبَرُوا وَكانُوا قَوْمًا مُجْرِمِينَ﴾ [يونس: 74-75] وغيرها من الآيات المبثوثة في القرآن الكريم، والتي تدل على أن وحي الله عز وجل للأنبياء والرسل حمل شرائع .

- وقال عز وجل: ﴿إنا أَوْحينا إِلَيْكَ كَما أَوْحينا إِلى نُوحٍ وَالنَّبِيِّينَ مِنْ بَعْدِهِ ۗ وَأَوْحينا إِلى إِبْرَاهِيمَ وَإِسْماعِيلَ وَإِسْحاقَ وَيَعْقُوبَ وَالْأَسباطِ وَعيسى وَأَيُّوبَ وَيُونُسَ وَهَارُونَ وَسُلَيْمانَ ۗ وَآتينا داوودَ زَبُورا. وَرُسُلًا قَدْ قَصَصناهُمْ عَلَيْكَ مِنْ قَبْلُ وَرُسُلًا لَمْ نَقْصُصْهُمْ عَلَيْكَ ۗ وَكَلَّمَ اللَّهُ مُوسَى تَكْلِيمًا. رُسُلًا مُبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ لِئَلَّا يَكُونَ لِلنَّاسِ عَلَى اللَّهِ حُجَّةٌ بَعْدَ الرُّسُلِ ۗ وَكانَ اللَّهُ عَزِيزًا حَكِيمًا﴾ [النساء: 163-165].

بناء على هذه المحددات الكلية، تجدر الإشارة إلى جملة من الأسس والمبادئ الراسمة لمسار الشريعة والمنهاج في الرسائل السماوية، وما يستتبع ذلك من نتائج ومآلات لها حضورها في فهم المسلمين لروح الدين، وإدراكهم لمقاصده الكلية المنبثية على قيمه العليا، ومن هذه الأسس والمبادئ:

1. وحدة الدين:

من خلال استعراض دعوات الرسل والأنبياء كما جاء بها القرآن الكريم، يظهر بجلاء أن الدين الذي دعا إليه الرسل جميعاً واحداً، هو دين الإسلام، قال عز وجل: ﴿إِنَّ الدِّينَ عِنْدَ اللَّهِ الْإِسْلَامُ﴾ [آل عمران: 19]، فالإسلام هو دين نبي الله نوح عليه السلام، حيث قال لقومه: ﴿وَأْمُرْتُ أَنْ أَكُونَ مِنَ الْمُسْلِمِينَ﴾ [يونس: 72]، والإسلام هو الدين الذي أمر الله به إبراهيم عليه السلام قال عز وجل: ﴿إِذْ قالَ لَهُ رَبُّهُ أَسْلِمْ قالَ أَسْلَمْتُ لِرَبِّ الْعَالَمِينَ﴾ [البقرة: 131].

والإسلام هو وصية إبراهيم ويعقوب عليهما السلام لأبنائهما، قال عز وجل: ﴿وَوَصَّي بِها إِبْرَاهِيمَ بَنِيهِ وَيَعْقُوبَ يا بَنِيَّ إِنَّ اللَّهَ اصْطَفَى لَكُمْ الدِّينَ فَلَا تَمُوتُنَّ إِلَّا وَأَنْتُمْ مُسْلِمُونَ. أَمْ كُنْتُمْ شُهَداءَ إِذْ حَضَرَ يَعْقُوبَ الْمَوْتَ إِذْ قالَ لِبَنِيهِ ما تَعْبُدُونَ مِنْ بَعْدِي قالُوا نَعْبُدُ إِلَهَكَ وَإِلَهَ آبائِكَ إِبْرَاهِيمَ وَإِسْماعِيلَ وَإِسْحاقَ إِلَهاً واحِداً وَنَحْنُ لَهُ مُسْلِمُونَ﴾ [البقرة: 132-133].

وقال موسى عليه السلام لقومه: ﴿يَا قَوْمِ إِن كُنْتُمْ آمَنْتُمْ بِاللَّهِ فَعَلَيْهِ تَوَكَّلُوا إِن كُنْتُمْ مُسْلِمِينَ﴾ [يونس: 84]. وقال الحواريون لعيسى عليه السلام: ﴿أَمَّا بِاللَّهِ وَاشْهَدْ بِأَنَا مُسْلِمُونَ﴾ [آل عمران: 52]. وقال عز وجل عن فريق من أهل الكتاب: ﴿وَلَقَدْ وَصَّلْنَا لَهُمُ الْقَوْلَ لَعَلَّهُمْ يَتَذَكَّرُونَ. الَّذِينَ آتَيْنَاهُمُ الْكِتَابَ مِنْ قَبْلِهِ هُمْ بِهِ يُؤْمِنُونَ. وَإِذَا يَتْلَى عَلَيْهِمْ قَالُوا آمَنَّا بِهِ إِنَّهُ الْحَقُّ مِنْ رَبِّنَا إِنَّا كُنَّا مِنْ قَبْلِهِ مُسْلِمِينَ﴾ [القصاص: 51-53].

إن الدين عند الله واحد، هو دين الإسلام، قال الله عز وجل: ﴿إِنَّ الدِّينَ عِنْدَ اللَّهِ الْإِسْلَامُ وَمَا اخْتَلَفَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ إِلَّا مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَهُمُ الْعِلْمُ بَغْيًا بَيْنَهُمْ وَمَنْ يَكْفُرْ بِآيَاتِ اللَّهِ فَإِنَّ اللَّهَ سَرِيعُ الْحِسَابِ فَإِنْ حَاجُّوكَ فَقُلْ أَسْلَمْتُ وَجْهِيَ لِلَّهِ وَمَنِ اتَّبَعَنِ وَقُلْ لِلَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ وَالْأُمِّيِّينَ أَسْلَمْتُمْ فَإِنْ أَسْلَمُوا فَقَدِ اهْتَدَوْا وَإِنْ تَوَلَّوْا فَإِنَّمَا عَلَيْكَ الْبَلَاغُ وَاللَّهُ بَصِيرٌ بِالْعِبَادِ﴾ [آل عمران: 19]

وكذلك في قوله عز وجل: ﴿أَفَغَيْرَ دِينِ اللَّهِ يَبْغُونَ وَلَهُ أَسْلَمَ مَنْ فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ طَوْعًا وَكَرْهًا وَإِلَيْهِ يُرْجَعُونَ قُلْ أَمَّا بِاللَّهِ وَمَا أُنزِلَ عَلَيْنَا وَمَا أُنزِلَ عَلَىٰ إِبْرَاهِيمَ وَإِسْمَاعِيلَ وَإِسْحَاقَ وَيَعْقُوبَ وَالْأَسْبَاطِ وَمَا أُوتِيَ مُوسَىٰ وَعِيسَىٰ وَالنَّبِيُّونَ مِنْ رَبِّهِمْ لَا نُفَرِّقُ بَيْنَ أَحَدٍ مِنْهُمْ وَنَحْنُ لَهُ مُسْلِمُونَ وَمَنْ يَبْتَغِ غَيْرَ الْإِسْلَامِ دِينًا فَلَنْ يُقْبَلَ مِنْهُ وَهُوَ فِي الْآخِرَةِ مِنَ الْخَاسِرِينَ﴾ [آل عمران: 85].

إن هذه الوحدة المرادة لله عز وجل من بعث الرسل وتكليفهم بالرسالة، جمعتها آية اشترع الدين، من سورة الشورى، يقول سبحانه وتعالى: ﴿شَرَعَ لَكُمْ مِنَ الدِّينِ مَا وَصَّىٰ بِهِ نُوحًا وَالَّذِي أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ وَمَا وَصَّيْنَا بِهِ إِبْرَاهِيمَ وَمُوسَىٰ وَعِيسَىٰ. أَنْ أَقِيمُوا الدِّينَ وَلَا تَتَفَرَّقُوا فِيهِ. كَبُرَ عَلَى الْمُشْرِكِينَ مَا تَدْعُوهُمْ إِلَيْهِ. اللَّهُ يَجْتَبِي إِلَيْهِ مَنْ يَشَاءُ وَيَهْدِي إِلَيْهِ مَنْ يُنِيبُ﴾ [الشورى: 13]. ومعنى كونه شرع للمسلمين من الدين ما وصى به نوحا «أن الإسلام دين مثل ما أمر به نوحاً وحضه عليه. فقوله: ما وصى به نوحاً مقدر فيه مضاف، أي مثل ما وصى به نوحاً، أو هو بتقدير كاف التشبيه على طريقة التشبيه البليغ مبالغة في شدة المماثلة حتى صار المثل كأنه عين مثله... والاختصار على ذكر دين نوح وإبراهيم وموسى وعيسى؛ لأن نوحاً أوّل رسول أرسله الله إلى الناس، فدينه هو أساس الديانات... ولأن دين إبراهيم هو أصل الحنيفية، وانتشر بين العرب بدعوة إسماعيل إليه، فهو أشهر الأديان بين العرب... ودين موسى هو أوسع الأديان السابقة في تشريع الأحكام، وأما دين عيسى فلا لأنه الدين الذي سبق دين الإسلام، ولم يكن بينهما دين آخر، وليتضمن التهيئة إلى دعوة اليهود والنصارى إلى دين الإسلام»^[18].

[18] التحرير والتنوير، لابن عاشور، 50/26 تصرف.

مما يعني أن مجملات الشرائع ووكلياتها وأصولها كانت مضمنة في دعوات الرسل والأنبياء، واحدة متفقة في أصلها، منبثقة من ميثاقها الأعظم، ومصدرها الأوحد.

إن اتباع منهاج الدين الواحد أمر إلهي لكل خلقه، وقد سمى الله عز وجل هذا الاتباع الصراط المستقيم، قال سبحانه وتعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ رَبِّي وَرَبُّكُمْ فَأَعْبُدُوهُ هَذَا صِرَاطٌ مُسْتَقِيمٌ﴾ [آل عمران: 51]، وقال سبحانه: ﴿وَمَنْ يَعْصِمْ بِاللَّهِ فَقَدْ هُدِيَ إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ﴾ [آل عمران: 101]، وقال جل ذكره: ﴿وَاجْتَبَيْنَاهُمْ وَهَدَيْنَاهُمْ إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ﴾ [الأنعام: 87]. وقال تعالى: ﴿وَأَنَّ هَذَا صِرَاطِي مُسْتَقِيمًا فَاتَّبِعُوهُ وَلَا تَتَّبِعُوا السُّبُلَ فَتَفَرَّقَ بِكُمْ عَنْ سَبِيلِهِ. ذَلِكَُمْ وَصَاكُمْ بِهِ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ﴾ [الأنعام: 153].

وقد سمى الله الصراط المستقيم بالدين القيم، قال عز وجل: ﴿قُلْ إِنِّي هَدَانِي رَبِّي إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ دِينًا قِيَمًا﴾ [الأنعام: 161]

2. مقصدية العبادة:

لما كانت الرسائل التي جاء بها الأنبياء جميعاً منزلة من عند الله العليم الحكيم الخبير، فإنها تمثل صراطاً واحداً يسلكه السابق واللاحق، وقوام هذا السلوك هو وحدة العبادة، وقد بسط القرآن الكريم هذه المسألة وقررها في مواضع متعددة، منها قوله تعالى على لسان نوح عليه السلام: ﴿يَا قَوْمِ اعْبُدُوا اللَّهَ مَا لَكُمْ مِنْ إِلَهٍ غَيْرُهُ﴾ [الأعراف: 59]، وقال جل ذكره: ﴿وَإِبْرَاهِيمَ إِذْ قَالَ لِقَوْمِهِ اعْبُدُوا اللَّهَ وَاتَّقُوهُ ذَلِكَُمْ خَيْرٌ لَكُمْ إِنْ كُنْتُمْ تَعْلَمُونَ﴾ [العنكبوت: 16]، وقال عز وجل: ﴿إِلَىٰ عَادِ أَخَاهُمْ هُودًا قَالَ يَا قَوْمِ اعْبُدُوا اللَّهَ مَا لَكُمْ مِنْ إِلَهٍ غَيْرُهُ أَفَلَا تَتَّقُونَ﴾ [الأعراف: 65]، وقال سبحانه: ﴿وَإِلَىٰ ثَمُودَ أَخَاهُمْ صَالِحًا قَالَ يَا قَوْمِ اعْبُدُوا اللَّهَ مَا لَكُمْ مِنْ إِلَهٍ غَيْرُهُ قَدْ جَاءَتْكُمْ بَيِّنَةٌ مِنْ رَبِّكُمْ﴾ [الأعراف: 73].

إن جوهر دعوات الرسل والأنبياء هو الدعوة إلى عبادة الله وحده، قال عز وجل: ﴿وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ﴾ [الذاريات: 56]، بل إن هذا الجوهر هو المهمة الكبرى للرسالات السماوية، قال جل ذكره: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ مِنْ رَسُولٍ إِلَّا نُوحِي إِلَيْهِ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا أَنَا فَاعْبُدُونِ﴾ [الأنبياء: 25]، وقال سبحانه: ﴿إِنَّ هَذِهِ أُمَّةٌ وَاحِدَةٌ وَأَنَا رَبُّكُمْ فَاعْبُدُونِ﴾ [الأنبياء: 92]، ومرة يجعل النجاة تكمن في الالتزام بهذه الدعوة الربانية، والتي هي ملة أبي الأنبياء؛ إبراهيم عليه السلام، ﴿إِنِّي وَجَّهْتُ وَجْهِيَ لِلَّذِي فَطَرَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ حَنِيفًا وَمَا أَنَا مِنَ الْمُشْرِكِينَ﴾ [الأنعام: 79]، قال جل ذكره: ﴿وَمَنْ يَزْعُبْ عَنْ مِلَّةِ إِبْرَاهِيمَ إِلَّا مَنْ سَفِهَ نَفْسَهُ﴾ [البقرة: 130].

وقال جل ذكره: ﴿أَمْ كُنْتُمْ شُهَدَاءَ إِذْ حَضَرَ يَعْقُوبَ الْمَوْتُ إِذْ قَالَ لِبَنِيهِ مَا تَعْبُدُونَ مِنْ بَعْدِي قَالُوا نَعْبُدُ إِلَهَكَ وَإِلَهَ آبَائِكَ إِبْرَاهِيمَ وَإِسْمَاعِيلَ وَإِسْحَاقَ إِلَهًا وَاحِدًا وَنَحْنُ لَهُ مُسْلِمُونَ﴾ [البقرة: 133].

وكما وحدة الدين، نصت آيات الذكر الحكيم على الارتباط الوثيق بين مفهوم الصراط المستقيم باعتباره منهاجاً بيناً يحقق القصد الأسمى من خلق البشر، الذي هو العبادة والخضوع والتذلل لله، قال عز وجل: ﴿وَإِنَّ اللَّهَ رَبِّي وَرَبُّكُمْ فَأَعْبُدُوهُ هَذَا صِرَاطٌ مُسْتَقِيمٌ﴾ [مريم: 36]، وقال سبحانه: ﴿وَإِنَّكَ لَتَدْعُوهُمْ إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ. وَإِنَّ الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِالْآخِرَةِ عَنِ الصِّرَاطِ لَنُكَيِّبُونَ﴾ [المؤمنون: 73-74]، وقال جل ذكره: ﴿أَلَمْ أَعْهَدْ إِلَيْكُمْ يَبْنَىءَ آدَمَ أَنْ لَا تَعْبُدُوا الشَّيْطَانَ إِنَّهُ لَكُمْ عَدُوٌّ مُبِينٌ. وَإِنْ اعْبُدُونِي هَذَا صِرَاطٌ مُسْتَقِيمٌ﴾ [يس: 60-61].

وقال ابن بَرَّجان: «والصراط المستقيم هو عبادة الله وحده، عقداً وعملاً، يقترن بذلك الإيمان بالرَّسول والافتداء به، والإيمان برسله وكتبه وملائكته، وجميع ما جاء من عنده من غيب وشهادة، يقترن بذلك العمل والإخلاص لله وحده»^[19]

3: مصدرية العقيدة

وليست الدعوة إلى عبادة الله وحده هي القضية الوحيدة التي اتفقت فيها الرسالات، فأماكن الاتفاق كثيرة، فمن ذلك أمور الاعتقاد التي تشكل تصوراً واحداً وأساساً واحداً لدى جميع الرسل وأتباعهم، فأول الرسل نوح ذكَّر قومه بالبعث والنشور، فمما قاله لقومه: ﴿وَاللَّهُ أَنْبَتَكُمْ مِنَ الْأَرْضِ نَبَاتًا. ثُمَّ يُعِيدُكُمْ فِيهَا وَيُخْرِجُكُمْ إِخْرَاجًا﴾ [نوح: 17-18]

قال الشوكاني: «اعلم أنه قد روى جماعة من أكابر علماء الإسلام أن الشرائع كلها اتفقت على إثبات التوحيد على كثرة عدد الرسل المرسلين، وكثرة كتب الله تعالى المنزلة على أنبيائه. وبالجملة فكتب الله تعالى بأسرها ورسله جميعاً متفقون على التوحيد والدعاء إليه، ونفي الشرك بجميع أقسامه..»^[20]

وأعلمهم بالملائكة والجن، ولذلك قال الكفار من قومه: ﴿مَا هَذَا إِلَّا بَشَرٌ مِثْلُكُمْ يُرِيدُ أَنْ يَتَفَضَّلَ عَلَيْكُمْ وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ لَأَنْزَلَ مَلَائِكَةً مَّا سَمِعْنَا بِهَذَا فِي آبَائِنَا الْأُولِينَ. إِنَّ هُوَ إِلَّا رَجُلٌ بِهِ جِنَّةٌ﴾ [المؤمنون: 24-25]

[19] تفسير ابن بَرَّجان 20/1.

[20] إرشاد الثقات إلى اتفاق الشرائع على التوحيد والمعاد والنبوات، الشوكاني، ص: 5.

وقد جاء الإيمان باليوم الآخر واضحاً في دعوة نبي الله إبراهيم عليه السلام، قال عز وجل: ﴿وَأَرْزُقْ أَهْلَهُ مِنَ الثَّمَرَاتِ مَنْ آمَنَ مِنْهُمْ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ قَالَ وَمَنْ كَفَرَ فَأُمَتِّعُهُ قَلِيلًا ثُمَّ أَضْطَرُّهُ إِلَىٰ عَذَابِ النَّارِ وَبِئْسَ الْمَصِيرُ﴾ [البقرة: 126].

وفي دعوة نبي الله موسى عليه السلام، تظهر الأبعاد العقدية بشكل أوضح، قال عز وجل: ﴿إِنَّا آمَنَّا بِرَبِّنَا لِيُغْفِرَ لَنَا خَطَايَانَا وَمَا أَكْرَهْتَنَا عَلَيْهِ مِنَ السِّحْرِ وَاللَّهُ خَيْرٌ وَأَبْقَىٰ. إِنَّهُ مِنْ بَيْنِ يَدَيْهِ مُجِرِمًا فَإِنَّ لَهُ جَهَنَّمَ لَا يَمُوتُ فِيهَا وَلَا يَحْيَىٰ. وَمَنْ يَأْتِهِ مُؤْمِنًا قَدْ عَمِلَ الصَّالِحَاتِ فَأُولَٰئِكَ لَهُمُ الدَّرَجَاتُ الْعُلَىٰ. جَنَّاتٌ عُدْنِ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ خَالِدِينَ فِيهَا وَذَلِكَ جَزَاءُ مَنْ تَزَكَّىٰ﴾ [طه: 73-76]، وقال جل ذكره: ﴿بَلْ تُؤْتِرُونَ الْحَيَاةَ الدُّنْيَا وَالْآخِرَةَ خَيْرٌ وَأَبْقَىٰ﴾ [الأعلى: 16-17].

والحاصل أن كل الرسل والأنبياء أُنذروا أممهم وأقوامهم، بمآلات التنكب والزيغ عن الصراط المستقيم، صراط العزيز الحميد، قال جل ذكره ﴿لِنُخْرِجَ النَّاسَ مِنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ بِإِذْنِ رَبِّهِمْ إِلَىٰ صِرَاطِ الْعَزِيزِ الْحَمِيدِ﴾ [إبراهيم: 1]، وقال سبحانه: ﴿وَهُدُوا إِلَى الطَّيِّبِ مِنَ الْقَوْلِ وَهُدُوا إِلَى صِرَاطِ الْحَمِيدِ﴾ [الحج: 24]، وقال جل ذكره: ﴿هُوَ الْحَقُّ وَيَهْدِي إِلَى صِرَاطِ الْعَزِيزِ الْحَمِيدِ﴾ [سبأ: 6]

إن الصراط المستقيم هو سبيل الله، المتمثل باتباع أوامره ونواهيه، وكل من تحقق بهذا الفعل فقد صار سالكاً على الصراط المستقيم؛ لأن اتباع الصراط المستقيم هو الأخذ بالدين كله؛ من هنا محورية دعوة المؤمن لربه في كل قراءة لسورة الفاتحة، قال عز وجل: ﴿اهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ. صِرَاطَ الَّذِينَ أَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ غَيْرِ الْمَغْضُوبِ عَلَيْهِمْ وَلَا الضَّالِّينَ﴾ [الفاتحة: 6-7].

4: اعتبار الكليات والقواعد العامة في الشرائع

حفل القرآن الكريم بعدد من الآيات الدالة على وحدة الدين وتعدد الشرائع، بحيث كان لكل نبي شريعته الخاصة به وبقومه، لكن الجامع بينها هو وحدة مصدرها، وهي ما سماه الله سبحانه «فطرة الله»، وسماها أيضاً «الدين القيم»، قال عز وجل: ﴿فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا. فِطْرَةَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا. لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ. ذَلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ. مُبِينًا إِلَيْهِ وَاتَّقُوهُ وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَلَا تَكُونُوا مِنَ الْمُشْرِكِينَ﴾ [الروم: 30].

يظهر جلياً أن الله سبحانه قد بعث الرسل والأنبياء لإقامة الدين، وتحقيق فطرة الله، وأخذ عليهم العهد والميثاق، قال جل ذكره: ﴿وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنْ بَنِي آدَمَ مِنْ ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَىٰ

أَنْفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ. قَالُوا بَلَىٰ شَهِدْنَا. أَنْ تَقُولُوا يَوْمَ الْقِيَامَةِ إِنَّا كُنَّا عَنْ هَذَا غَافِلِينَ. أَوْ تَقُولُوا إِنَّمَا أَشْرَكَ آبَاؤُنَا مِنْ قَبْلُ وَكُنَّا ذُرِّيَّةً مِّنْ بَعْدِهِمْ. أَفَتُهْلِكُنَا بِمَا فَعَلَ الْمُبْطِلُونَ. وَكَذَلِكَ نَفْصِلُ الْآيَاتِ وَلَعَلَّهُمْ يَرْجِعُونَ ﴿[الأعراف: 172-174].

وفي مقدمة القواعد الكلية المقررة قضية ميزان الثواب والعقاب في عالم الإنسان، قال جل ذكره: ﴿أَمْ لَمْ يُنَبِّأْ بِمَا فِي صُحُفِ مُوسَىٰ. وَإِبْرَاهِيمَ الَّذِي وَفَّى. أَلَّا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَىٰ. وَأَنْ لَّيْسَ لِلْإِنْسَانِ إِلَّا مَا سَعَىٰ. وَأَنَّ سَعْيَهُ سَوْفَ يُرَىٰ. ثُمَّ يُجْزَاهُ الْجَزَاءَ الْأَوْفَىٰ﴾ [النجم: 36-41]

ومنها قضية الفلاح والسعادة، قال عز وجل: ﴿قَدْ أَفْلَحَ مَنْ تَزَكَّىٰ. وَذَكَرَ اسْمَ رَبِّهِ فَصَلَّىٰ. بَلْ تُؤْثِرُونَ الْحَيَاةَ الدُّنْيَا. وَالْآخِرَةَ خَيْرٌ وَأَبْقَىٰ. إِنَّ هَذَا لَفِي الصُّحُفِ الْأُولَىٰ. صُحُفِ إِبْرَاهِيمَ وَمُوسَىٰ﴾ [الأعلى: 14-19].

ومنها كلية وراثه الأرض، قال جل ذكره: ﴿وَلَقَدْ كَتَبْنَا فِي الزُّبُورِ مِنْ بَعْدِ الذِّكْرِ أَنَّ الْأَرْضَ يَرِثُهَا عِبَادِيَ الصَّالِحُونَ﴾ [الأنبياء: 105]

وقد تعدد صور هذه الكليات في ثنايا القرآن الكريم، من أبرزها، ميزان العدل والقسط قال تعالى: ﴿لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِالْبَيِّنَاتِ وَأَنْزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتَابَ وَالْمِيزَانَ لِيَقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ﴾ [الحديد: 25].
ومنها قوله تعالى: ﴿وَأَوْحَيْنَا إِلَيْهِمْ فِعْلَ الْخَيْرَاتِ وَإِقَامَ الصَّلَاةِ وَإِيتَاءَ الزَّكَاةِ﴾ [الأنبياء: 73]، وقوله تعالى: ﴿وَأَوْصَانِي بِالصَّلَاةِ وَالزَّكَاةِ مَا دُمْتُ حَيًّا﴾ [مريم: 31]، وقوله عز وجل: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ كَمَا كُتِبَ عَلَى الَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ﴾ [البقرة: 183].

بل إن كل أمة كان لها منسكها المعبر على شريعتها، قال عز وجل: ﴿وَلِكُلِّ أُمَّةٍ جَعَلْنَا مَنْسَكًا لِيَذُكُرُوا اسْمَ اللَّهِ عَلَىٰ مَا رَزَقَهُمْ مِنْ بَهِيمَةِ الْأَنْعَامِ﴾ [الحج: 3]، وقال تعالى: ﴿لِكُلِّ أُمَّةٍ جَعَلْنَا مَنْسَكًا هُمْ نَاسِكُوهُ﴾ [الحج: 67]

وقد اختلفت شرائعهم، ومناهجهم في تنزيل هدي الله على حسب اختلاف السياقات والظروف، والمصالح، وطبيعة القوم، فكان من الأنبياء الميسر، ومنهم المغلظ، وكان منهم الأمة الفرد كحال إبراهيم عليه السلام، وكان منهم الاثنين كحال إبراهيم وإسماعيل، وداوود وسليمان، ويعقوب ويوسف، وزكرياء ويحيى، وموسى وهارون، وغيرهم من الأنبياء والرسل عليهم السلام، وأنه بعث محمدا، صلى الله عليه وسلم، لإكمال ذلك الإصلاح، وإعادة الناس إلى الوحدة على الخير والهدى،

وكما هو معلوم فإن جميع الشرائع التي شرعها الله للعباد جاءت بكليات وقواعد، وقيم عليا، ومكارم أخلاق، ومحاسن عادات، هي محطّ إجماع واتفاق بين مختلف الأمم، وكان من نعم الله على أمة الختم؛ أمة سيدنا محمد، صلى الله عليه وسلم، أن جمع فيها محاسن الشرائع، وكلياتها، وهو مفهوم الإكمال المشار إليه في سورة المائدة، قال عز وجل: ﴿الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتَمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيتُ لَكُمُ الْإِسْلَامَ دِينًا﴾ [المائدة:3]، وهو ما يستفاد أيضا من قول رسول الله صلى الله عليه وسلم: «إنما بعثت لأتمم صالح الأخلاق»^[21].

وقد عبر أبو إسحاق الشاطبي عن منطوق الحديث الشريف بقوله: «الشرعية جاءت متممة لمكارم الأخلاق، ومصلحة لما أفسد قبل من ملّة إبراهيم عليه السلام»^[22]، وزاد الأمر توضيحاً بقوله: «اعلم أن القواعد الكلية هي الموضوعة أولا، وهي التي نزل بها القرآن على النبي صلى الله عليه وسلم، بمكة ثم تبعها أشياء بالمدينة، كملت بها تلك القواعد التي وضع أصلها بمكة، وكان أولها الإيمان بالله ورسوله واليوم الآخر، ثم تبعه ما هو من الأصول العامة كالصلاة وإنفاق المال وغير ذلك، ونهى عن كل ما هو كفر أو تابع للكفر.. وأمر، مع ذلك، بمكارم الأخلاق كلّها؛ كالعدل والإحسان، والوفاء بالعهد، وأخذ العفو والإعراض عن الجاهل، والدفع بالتي هي أحسن، والخوف من الله وحده والصبر والشكر ونحوها. ونهى عن مساوئ الأخلاق؛ من الفحشاء والمنكر والبغي والقول بغير علم، والتطيف في المكيال والميزان، والفساد في الأرض والزنا والقتل والوآد، وغير ذلك مما كان سائراً في دين الجاهلية، وإنما كانت الجزئيات المشروعات بمكة قليلة، والأصول الكلية كانت في النزول والتشريع أكثر، ثم لما خرج رسول الله، صلى الله عليه وسلم، إلى المدينة، واتسعت خطة الإسلام كملت هنالك الأصول الكلية على تدرّج؛ كإصلاح ذات البين والوفاء بالعقود، وتحريم المسكرات، وتحديد الحدود التي تحفظ الأمور الضرورية وما يكملها ويحسنها، ورفع الحرج بالتخفيفات، والرخص، وما أشبه ذلك كلّه تكميل للأصول الكلية»^[23]

ومن أبرز ما اتفقت عليه الشرائع، الضروريات المعتمدة، قال الشاطبي: «... إن الضروريات مراعاة في كلّ ملّة، وإن اختلفت أوجه الحفظ بحسب كلّ ملّة... وأما قوله: ﴿لِكُلِّ جَعَلْنَا مِنْكُمْ شِرْعَةً﴾

[21] أخرجه أحمد في المسند، والحاكم في مستدركه، والبخاري في الأدب المفرد.

[22] الموافقات، 3/406.

[23] الموافقات، 3/102.

وَمِنْهَا جَاءَ ﴿المائدة: 48﴾ فإنه يصدق على الفروع الجزئية، وبه تجتمع معاني الآيات والأخبار، فإذا كانت الشرائع قد اتفقت في الأصول مع وقوع النسخ فيها؛ (أي الشرائع) وثبتت ولم تنسخ؛ (أي الأصول) فهي في الملة الواحدة؛ (أي الإسلام) الجامعة لمحاسن الملل أولى. والله تعالى أعلم^[24]

ومن أهم ما اتفقت عليه الشرائع السماوية: وجوب تحصيل المصالح الكبرى، ودرء المفاسد الكبرى. قال الزركشي: «فَإِنْ قُلْتَ: إِذَا كَانَتْ كُلُّ شَرِيعَةٍ انْبَنَتْ عَلَى مَصَالِحِ الْخَلْقِ إِذْ ذَاكَ فَبِمَاذَا اخْتَصَّتْ شَرِيعَتُنَا حَتَّى صَارَتْ أَفْضَلَ الشَّرَائِعِ وَأَتْمَمَهَا؟ قُلْتَ: بِخَصَائِصٍ عَدِيدَةٍ مِنْهَا: نِسْبَتُهَا إِلَى رَسُولِهَا وَهُوَ أَفْضَلُ الرُّسُلِ. وَمِنْهَا: نِسْبَتُهَا إِلَى كِتَابِهَا وَهُوَ أَفْضَلُ الْكُتُبِ. وَمِنْهَا اسْتِجْمَاعُهَا لِمُهِّمَاتِ الْمَصَالِحِ وَتَتِمَاتِهَا وَلَعَلَّ الشَّرَائِعَ قَبْلَهَا إِنَّمَا انْبَنَتْ عَلَى الْمُهِّمَاتِ وَهَذِهِ جَمَعَتِ الْمُهِّمَاتِ وَالتَّتِمَاتِ، وَلِهَذَا قَالَ عَلَيْهِ السَّلَامُ: «بُعِثْتُ لِأَتَمِّمَ مَكَارِمَ الْأَخْلَاقِ» «وَمَثَلُ الْأَنْبِيَاءِ كَمَثَلِ رَجُلٍ بَنَى دَارًا» إِلَى قَوْلِهِ: «فَكُنْتُ أَنَا تِلْكَ اللَّبَنَةُ»؛ يُرِيدُ، عَلَيْهِ السَّلَامُ، أَنَّ اللَّهَ، عَزَّ وَجَلَّ، أَجْرَى عَلَى يَدِهِ وَصَفَ الْكَمَالَ وَنُكْتَةَ التَّمَامِ، وَيَلْزَمُ مِنْ حُصُولِ نُكْتَةِ الْكَمَالِ حُصُولُ مَا قَبْلَهَا مِنَ الْأَصْلِ دُونَ الْعَكْسِ»^[25]

لقد شكل مبدأ الوحدة أساساً متيناً من أسس الشريعة والمنهاج، ويتجلى هذا المبدأ في مستويات، منها: وحدة المصدر، ووحدة الأصل، ووحدة الدين.

يقول العلامة ولي الله الدهلوي: «إن أصل الدين واحد، اتفق عليه الأنبياء عليهم السلام، وإنما الاختلاف في الشرائع والمنهاج»^[26]. وتفصيل ذلك: «أن الأنبياء عليهم السلام أجمعوا على توحيد الله تعالى: عبادة واستعانة، وتنزيهه عما لا يليق بجنابه، وتحريم الإلحاد في أسمائه، وأن حق الله على عباده أن يعظموه تعظيماً لا يشوبه تفريط، وأن يسلموا وجوههم وقلوبهم إليه، وأن يتقربوا بشعائر الله إلى الله... فهذا أصل الدين، ولذلك لم يبحث القرآن العظيم عن ملية هذه الأشياء، إلا ما شاء الله، فإنها كانت مسلمة فيمن نزل القرآن بألسنتهم، وإنما الاختلاف في صور هذه الأمور وأشباهاها، فكان في شريعة موسى عليه السلام الرجم فقط، وجاءت شريعتنا بالرجم للمحصن والجلد لغيره، وجاء في شريعة موسى عليه السلام القصاص فقط، وجاءت شريعتنا بالقصاص

[24] الموافقات، 118/3.

[25] البحر المحيط، 111/4-112.

[26] حجة الله البالغة، ولي الله الدهلوي، 86/1.

والدية جميعاً، وعلى ذلك اختلافهم في أوقات الطاعات وآدابها وأركانها. وبالجملة: فالأوضاع الخاصة التي مهدت وبيّنت بها أنواع البرّ والارتفاقات هي الشرعة والمنهاج»^[27]

ومن أبرز من انتبه إلى هذا المعطى محمّد بن علي الشوكاني في كتابه الفريد «إرشاد الثقات إلى اتفاق الشرائع على التوحيد والمعاد والنبوات»، يقول: «إن القرآن العظيم قد اشتمل على الكثير الطيب من مصالح المعاش والمعاد، وأحاط بمنافع الدنيا والدين تارة إجمالاً، وتارة تفصيلاً، وتارة عموماً، وتارة خصوصاً، ولهذا يقول سبحانه: ﴿مَا فُزِنَّا فِي الْكِتَابِ مِنْ شَيْءٍ﴾ [الأنعام: 38]، ويقول تعالى: ﴿وَكُلُّ شَيْءٍ أَحْصَيْنَاهُ فِي إِمَامٍ مُّبِينٍ﴾ [يس: 12]، ويقول تبارك وتعالى: ﴿وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ تَيَانًا لِكُلِّ شَيْءٍ﴾ [النحل: 89]، ونحو ذلك من الآيات الدالة على هذا المعنى.

بل إن محمّداً بن علي الشوكاني جعل مقتضى دعوات الأنبياء مقصداً أسمى من مقاصد القرآن الكريم، وفي ذلك يقول: «وأما مقاصد القرآن الكريم التي يكررها ويورد الأدلة الحسية والعقلية عليها، ويشير إليها في جميع سوره، وفي غالب قصصه وأمثاله، فهي ثلاثة مقاصد، يعرف ذلك من له كمال فهم، وحسن تدبّر، وجودة تصوّر، وفضل تفكّر. المقصد الأول: إثبات التوحيد، المقصد الثاني: إثبات المعاد، المقصد الثالث: إثبات النبوات».^[28]

لا بد من التفريق بين إرادة الله القدرية للخلاف، وبين إرادته الشرعية له؛ فإن إرادة الله للاختلاف قدراً، لا يستلزم إرادته له شرعاً، ولا ريب أن الله لا يقدر لعباده شيئاً إلا لحكمة علمناها أو جهلناها، ومما يظهر من حكمة تقدير الله للاختلاف، أن يحرص العبد المكلف على تحريّ الصّواب، وي بذل الجهد لموافقة الحق، مع مراقبة الله تعالى سبحانه في طلب انجلاء الحق في مواقع النزاع؛ تعظيماً لله ولحرماته.

يقول ابن عاشور: «ولمّا أشعر الاختلاف بأنه اختلاف في الدين، وأن معناه العدول عن الحق إلى الباطل، لأنّ الحق لا يقبل التعدّد والاختلاف، عُقب عموم ﴿وَلَا يَزَالُونَ مُخْتَلِفِينَ﴾ باستثناء من ثبتوا على الدين الحق، ولم يخالفوه بقوله: ﴿إِلَّا مَنْ رَجَمَ رَبُّكَ﴾، أي فعصمهم من الاختلاف. وأما تعقيبه بقوله: ﴿وَلِذَلِكَ خَلَقَهُمْ﴾ فهو تأكيد بمضمون ﴿وَلَا يَزَالُونَ مُخْتَلِفِينَ﴾. والإشارة إلى الاختلاف المأخوذ من قوله: ﴿مُخْتَلِفِينَ﴾، واللام للتعليل لأنّه لما خلقهم على جيلة قاضية باختلاف الآراء

[27] حجة الله البالغة، ولي الله الدهلوي، 1/ 86-87.

[28] إرشاد الثقات إلى اتفاق الشرائع على التوحيد والمعاد والنبوات، محمد بن علي الشوكاني، ص: 3-4.

والنزعات، وكان مريداً لمقتضى تلك الجبلّة وعالمها به، كما بيّناه آنفاً كان الاختلاف علّة غائيّة لخلقهم، والعلّة الغائيّة لا يلزمها القصر عليها، بل يكفي أنها غاية الفعل، وقد تكون معها غايات كثيرة أخرى»^[29].

وقال ابن حزم (ت456هـ): «الله تعالى نصّ على أن الاختلاف شقاق، وأنه بغي، ونهى عنه وعن التنازع والتفرق في الدين، وأوعد على الاختلاف بالعذاب العظيم، وبذهاب الرّيح، وأخبر أن الاختلاف تفرق عن سبيل الله، ومن عاج عن سبيل الله فقد وقع في سبيل الشيطان، قال تعالى: ﴿قَدْ تَبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الْغَيِّ﴾ [البقرة:256]، وقد نصّ على أن الاختلاف ليس من عنده، معنى ذلك: أنه تعالى لم يرض به، وإنما أراده تعالى إرادة كون، كما أراد كون الكفر وسائر المعاصي»^[30].

على سبيل الختم

إن مظاهر التطرّف والتعصّب والغلوّ، إنما تستفحل وتفشو باستفحال وفشو مظاهر التخلف في مختلف مجالات الفعالية الاجتماعية (التعليم، والتربية، والثقافة، والتنمية، والإنتاج، والسياسة، والاجتماع الإنساني بوجه عام)؛ إذ كلّما استفحل فقر المجتمعات الإنسانية من الوجهة الاقتصادية / المادّية، والمعنويّة / الرّمزية، والأخلاقيّة / الجماليّة، ازدادت إمكانيّة نزوع أفرادها للتطرّف والتعصّب والطائفية، ومن هنا وجب اعتبار هذه الأضراب من القصور، ثغرات أولوية، لا بد من العكوف المسؤول لسدّها والحيلولة دون أضراب الفتن التي تتسرب منها.

لقد بات التطرّف والإرهاب في السياق العولمي المعاصر يمثل خطراً يهدّد العالمين، ويسكنهم في خانات الخوف، والجوع، والفوضى، والفتنة؛ والفتنة أشدّ من القتل. ولذلك فقد انعقد الإجماع عالمياً على إدانة الإرهاب باعتباره عملاً منافيّاً للدين، ومنافياً لمنظومة القيم الإنسانية، ومدمراً لأسس المدنية والحضارة والعمران.

إن أي تبرير لتسوية الإرهاب وإضفاء الشرعية عليه، لا يجدي فتيلاً، ولو كان بدافع المنفعة عن حقوق مشروعة؛ لأن الشرّ لا يمكنه أن يبرّر الشر، كما أن الظلم لا يتمّ رفعه بظلم من جنسه أو أفدح منه؛ وإلا انتفت معيارية الحق والعدل في العالم، وانعدمت شروط إرساء أسس اجتماع إنسانيّ يسوده السّلام والأمن والاستقرار.

[29] التحرير والتنوير، لابن عاشور، 7 / 215

[30] الإحكام في أصول الأحكام، لابن حزم الأندلسي، 5 / 65.

والحاصل أن ظاهرة التطرف والتعصب والإرهاب، لا ترتبط ارتباطاً تلقائياً وعضوياً، بأيّ شعب أو ثقافة أو دين، وإنما هي ثمرة جملة من الانسدادات التاريخية والحضارية والثقافية والدينية، والمآزق والصراعات السياسية التي لم يبدل الوسع المطلوب لفهمها وتفسيرها وتكييفها في أفق معالجتها وتجاوزها، كما أن أغلب هذه الانسدادات، نتيجة خيارات سياسية واستراتيجية خاطئة..

وبالتالي فلا سبيل إلى مواجهة ظاهرة الإرهاب، والحدّ من تأثيراتها المدمّرة، إلا من خلال الإبداع في مجال بلورة خيارات أصيلة ووظيفية، وأكثر فاعلية واستلهاماً للقيم الأخلاقية الضامنة للحرية والمساواة والعدل والكرامة الإنسانية، على شاكلة يتيسر معها العيش المشترك الباني، الذي يضمن الارتقاء المستدام، من الموجود إلى المنشود، كما يُرضي الله تعالى، ويخدم مصالح العباد، و«أَحَبُّكُمْ إِلَى اللَّهِ، أَنْفَعُكُمْ لِعِيَالِهِ»^[31].

وبالتالي، فإن المواجهة الناجعة لظاهرة التطرف، بمختلف مظهراته الطائفية والعصبية والإيديولوجية، لن تتأتى إلا باعتماد مقارنة مندمجة وشاملة ومتكاملة تجمع بين:

أولاً - المعالجة العلمية والمعرفية، المستلهمة لروح القرآن المجيد ومقاصده السامية، الداعية إلى أعمال النظر العقلي، أساساً للإيمان وللعمل في التاريخ.

ثانياً - المعالجة العلمية والمنهجية، المستمدة من رياض السنّة النبوية الشريفة والسيرة النبوية العطرة لخاتم الأنبياء والمرسلين، الذي يعدّ الأسوة والأنموذج السويّ، الذي ينبغي إرجاع سلوك الفرد والجماعة إلى ميزانه.

ثالثاً - المعالجة المضمونية، القادرة على تفكيك خطاب التطرف، وإنتاج خطاب بديل، وجاذب، منبني على الأصول المعتمدة في شريعة الإسلام، ومنطلق من الرؤية الكلية للعالم كما حدّدها الوحي الخاتم.

رابعاً - المعالجة التعليمية والتربوية المعززة للوعي النقديّ من خلال شتى مؤسّسات التربية والتكوين والتنشئة الاجتماعية.

[31] رواه الطبراني في المعجم الكبير، 10/86.

المصادر والمراجع

- ابن جرير الطبري، جامع البيان عن تأويل آي القرآن، تحقيق: الدكتور عبد الله بن عبد المحسن التركي، دار هجر، الطبعة الأولى، 1422هـ - 2001م.
- ابن حجر العسقلاني، فتح الباري شرح صحيح البخاري، دار المعرفة - بيروت، 1379هـ.
- ابن حزم الأندلسي، الأحكام في أصول الأحكام، تحقيق: الشيخ أحمد محمد شاكر، دار الآفاق الجديدة، بيروت.
- ابن دقيق العيد، شرح الإمام بأحاديث الأحكام، تحقيق: محمد خلوف العبد الله، دار النوادر، سوريا، الطبعة الثانية، 1430هـ - 2009م.
- ابن ماجه، سنن ابن ماجه، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء الكتب العربية - فيصل عيسى البابي الحلبي.
- أبو داود، سنن أبي داود، تحقيق: محمد محيي الدين عبد الحميد، المكتبة العصرية، صيدا - بيروت.
- أبو داود، سنن أبي داود، تحقيق: محمد محيي الدين عبد الحميد، المكتبة العصرية، صيدا - بيروت.
- أحمد بن حنبل، مسند الإمام أحمد بن حنبل، تحقيق: شعيب الأرنؤوط - عادل مرشد، وآخرون، مؤسسة الرسالة، الطبعة: الأولى، 1421هـ - 2001م.
- البخاري، صحيح البخاري، تحقيق: محمد زهير بن ناصر الناصر، دار طوق النجاة، الطبعة: الأولى، 1422هـ.
- الجويني، غياث الأمم في الثبات الظلم، تحقيق: عبد العظيم الديب، مكتبة إمام الحرمين، الطبعة الثانية، 1401هـ.
- الحاكم، المستدرک علی الصحیحین، تحقيق: مصطفى عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية - بيروت، الطبعة الأولى، 1411هـ - 1990م.
- الزركشي، البحر المحيط، دار الكتبي، الطبعة: الأولى، 1414هـ - 1994م.
- الشاطبي، الاعتصام، تحقيق: سليم بن عيد الهلالي، دار ابن عفان، السعودية، الطبعة الأولى، 1412هـ - 1992م.
- الشاطبي، الموافقات، تحقيق: أبو عبيدة مشهور بن حسن آل سلمان، دار ابن عفان، الطبعة الأولى 1417هـ / 1997م.
- الشوكاني، إرشاد الثقات إلى اتفاق الشرائع على التوحيد والمعاد والنبوات، تحقيق: جماعة من العلماء، دار الكتب العلمية - لبنان، الطبعة: الأولى، 1404هـ - 1984م.
- الطبراني، المعجم الكبير، تحقيق: فريق من الباحثين بإشراف وعناية د/ سعد بن عبد الله الحميد و د/ خالد بن عبد الرحمن الجريسي.
- محمد الطاهر ابن عاشور، التحرير والتنوير، الدار التونسية للنشر - تونس، 1984م.
- مسلم بن الحجاج أبو الحسن القشيري النيسابوري، صحيح مسلم، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء التراث العربي - بيروت.
- ولي الله الدهلوي، حجة الله البالغة، تحقيق: السيد سابق، دار الجيل، بيروت - لبنان، الطبعة الأولى 1426هـ - 2005م.



● ————— المحور الثاني ————— ●

تفكيك الخلفيات الفكرية لخطاب التطرف



تفكيك خطاب التطرف من خلال مفهوم الخلاص

د. عبد الصمد غازي

[رئيس مركز مسارات للدراسات والأبحاث الاستشرافية والمالية بالرابطة المحمدية للعلماء]



تهديد

إن منزع الترقّي وطلب التقدم يذكيه حبّ الخلاص الفطريّ المركّز في الإنسان، فهو وصف ثابت له كغيره من أوصاف حب السلطة والرياسة والظهور والبقاء وسائر التعلقات والدوافع والدعامات المشكّلة للكيان النفسي الإنساني، والتي تمنحه القدرة على الاستمرارية والحضور في التاريخ، وحب الخلاص يمكن أن يكون بناءً أو هداماً؛ والشاهد على ذلك التخليد البشريّ المدوّن وشواهد العمران الهائل، أو مشاهد الخراب المائل.

يعتبر «البحث عن الخلاص» من الأسس النفسانية المشكّلة لأعماق الفرد الإنساني، ويمتاز بحضوره القوي في الدينامية التاريخية والدينية والثقافية للوجود البشري، وهو بالتالي يعتبر مكوناً أنثروبولوجياً تفسيرياً لمجمل البنى التعبوية للجماعات من خلال تحشيدتها وتحفيزها على تحقيق أحلامها بنشدان الأحسن والأكمل والأفضل؛ خروجاً من وضع معيّن، وتخلّصاً منه لواقع آخر يُتخيّل ويُتصور ويُوثق بكونه خياراً لا مفرّ منه، ولا غنى عنه، من أجل تحقيق حلم

النجاة. فالخلاص لغة: من خلص -بالفتح- الشيء يخلص خلوصاً، أي صار خالصاً. وخلص إليه الشيء: وصل، وخلصته من كذا تخليصاً أي نجيته فتخلص.^[1] ويقول ابن منظور: خلص -بالفتح- الشيء يخلص خلوصاً وخلصاً إذا كان قد نشب ثم نجا وسلم. وأخلصه وخلصه، وأخلص لله دينه: أمحضه، وأخلص الشيء: اختاره. والمُخلص: الذي أخلصه الله أي جعله مختاراً خالصاً من الدنس. والمُخلص: الذي وحد الله تعالى خالصاً، ولذلك قيل لسورة «قل هو الله أحد»: سورة الإخلاص. والتخليص: التنجية من كل منشب، تقول: خلصته من كذا تخليصاً أي نجّيته تنجية فتخلص... وخلص إليه الشيء: وصل. وخلص الشيء خلوصاً أي صار خالصاً، وخلص الشيء خلاصاً، والخلاص يكون مصدرًا للشيء الخالص. يقال: خلص فلان أي وصل إليه، وخلص إذا سلم ونجا.^[2]

وقد دلّ مفهوم الخلاص^[3] على معاني السلامة والنجاة نفسها في مصادر وكتابات المسيحيين، التي تميزت بإطارها العقدي الخلاصي المسيحي، يقول القس ليب مينخايل: «الواقع أن كلمة الخلاص في اللغتين العبرية واليونانية، تعني النجاة، والأمان، والحفظ، والشفاء، والصحة. فالإنسان الخاطيء في حاجة إلى النجاة من سلطان الشيطان، والأمان من دينونة الله العادلة، والحفظ في يد المسيح القوية، والشفاء من لعنة الخطية، والصحة الروحية التي تكفل لهم القوة

[1] الصحاح في اللغة (تجديد صحاح العلامة الجوهري)، إعداد، نديم مرعشلي، أسامة مرعشلي، ط1، دار الحضارة العربية، 1974 بيروت، ج1، ص362.

[2] لسان العرب، ابن منظور، طبعة دار المعارف، القاهرة، ص.ص، 1227-1228.

[3] أنظر

- Parker, John William. The Idea of Salvation in the World's Religions. London:Macmillan, 1935.
- Rall, Harris Franklin. Religion as Salvation. Nashville: Abingdon-Cokesbury, 1953.
- Brandon, Samuel G. F., ed. Saviour God: Comparative Studies in the Concept of Salvation. Manchester: Manchester University Press, 1963.
- Reeder, John P. Source, Sanction, and Salvation: Religion and Morality in Judaic and Christian Traditions. Engelwood Cliffs nj: Prentice Hall, 1988. Klostermaier, Liberation;
- Smart, Ninian, Worldviews: Crosscultural Explorations of Human Beliefs. Engelwood Cliffs nj: Prentice Hall, 1995.
- Kaplan, Stephen. Different Paths, Different Summits: A Model for Religious Pluralism and Soteriological Diversity. Lanham md: Rowman and Littlefield, 2001.

والانتصار وهو يجد في خلاص الله كل هذه المعاني»^[4] وفي المجمل فقد وردت كلمة خلاص، في الكتاب المقدس بمعاني مختلفة، تشير جميعها إلى معنى الإنقاذ من العدو أو الخطر، يقول بنيامين بنكرتن في تفسير إنجيل متى: «قد تعودنا أن نجعل معنى كلمة خلاص قاصراً على خلاص النفس من الدينونة الأبدية، ولكنها وردت في مواضع كثيرة بمعنى الشفاء، لكونه خلاصاً من الأمراض، وبمعنى الإنقاذ من الأخطار والاضطهاد وما شاكل ذلك»^[5].

فالخلاص هو الاعتاق Salvation، الذي يظفر به الفرد للخروج من واقع الشقاء والبؤس إلى ما يطلبه ويسعى إليه من سعادة وسكينة؛ كما ارتبط الخلاص في أحد معانيه بالتحرّر Redemption، وهو يعني التحرّر بدفع القيمة أو الفدية.

يحضر الخلاص باعتباره أصلاً نفسياً وفطرياً للإنسان في مختلف الديانات الإلهية والوضعية والفلسفات التي بشر أصحابها بخلاص البشرية، وتتفاوت جميعها في انحصار بعضها في المنظومة الدنيوية العاجلة، ويتسع بعضها الآخر ليشمل البعد الأخروي الآجل، وهو البعد الذي لا سبيل إلى ادعاء القول فيه إلا من باب الوحي والنبوءة؛ لأنه غيب محض، فالعلم به لا يستفاد إلا من إخبار عن السميع العليم، يسلم له ويؤمن به، وهو ما تفوق فيه الأديان السماوية غيرها من الطروحات والمنظورات؛ لأنها تمنح خريطة وجود كلية تستوعب الأبعاد العاجلة والآجلة للإنسان، بل إن هذا سرّ قوتها الجاذبة والمعبئة للطاقات الإنسانية طيلة التاريخ البشري، وهي بحكم قداستها تُعد مصدر السعادة المطلوبة، غير أنها قد تصير بحكم التأويل الباطل والجاهل والمنحرف - أي في غياب التأويل الراشد والعاقل - وبالأخص مصدرًا لشورور يعاني من ويلاتها العالم المعاصر.

يواجه العالم اليوم مشكلة كبيرة ترتبط بتنامي التطرف والعنف والكراهية باسم الدين، ممّا دعا إلى الاهتمام العالمي بهذه المشكلة/الظاهرة، دراسة، وتحليلاً، وتفكيكاً، وتفكيراً في وضع سياسات تتبنى مقاربات تجمع بين أنواع من التدخلات والمداخل، كالبعد الأمني والتربوي والتنموي والحوكمي وغيرها من برامج التدبير القاصدة لمحاصرة شبكات المتطرفين الإرهابية.

[4] يقين الخلاص، القس ليب ميخائيل، لجنة مطبوعات الكنيسة المعمدانية الكتابية الأولى، ط1، 1962، ص8.

[5] تفسير إنجيل متى، بنيامين بنكرتن، مطبعة كنيسة الإخوة بجزيرة بدران، ط3، 1981، القاهرة، ص168.

ولعل تفكيك خطاب التطرف، من حيث مفاهيمه المؤطرة، وحججه التبريرية، يعدّ مدخلاً أساسياً لمعرفة الأسس التي تقوم عليها جاذبيته الاستقطابية لصنوف من الناس مهما اختلفت أعمارهم أو أعراقهم، أو أنواعهم، أو مستواهم الاجتماعي، وتحصيلهم التعليمي، ومجالهم الجغرافي... وعليه، فإن مسعى هذه الدراسة هو فهم استغلال الجماعات الدينية لمكوّن الخلاص^[6] في بناء سرديتها الاستدرجية والتواصلية والإقناعية لبني البشر، وخصوصاً منهم الشباب، حيث أضحي الخلاص أهم من التمسك بالواجب الأخلاقيّ لإشاعة قيم الرّحمة والمحبة التي تدعو إليها الأديان جميعاً. فالفكر والممارسة المتطرفين لا يتورعان في ترسيخ الاعتقاد - بكل ما أوتيا من قوة أو سبب - بأن «العنف الديني» أمر واجب وفرض عين على كل فرد، طفلاً كان أو شاباً أو كهلاً أو عجوزاً، يدل على ذلك واقع ممارستهم الميدانية، وعلى الرغم من وضوح مروقهم عن المعلوم من الدين بالضرورة، وانحرافهم عن المجمع عليه عند أهل العلم المعتبرين، فإن آليات المتطرفين التأويلية تتلاعب بالعقول من خلال إظهار البريق اللامع الذي يعدّ بحلم كبير مثل الخلاص، والذي يسحر أعين المستدرجين لحبالهم.

إن نداء الخلاص طعم يستغل فطرة الإنسان الذي يتوق بطبيعته إلى ركوب سفينة النجاة والرغبة في الترقى إلى المعالي، وإرادة التطهر من المساويء في هذه الأرض الدنية، حيث يختطفه المتطرفون بإيهامه بكونه مختاراً للنهوض بمهمة التخليص والإنقاذ للبشرية من مهاوي السقوط.

أولاً: في الدوافع الدينية للتطرف العنيف

يعتبر ديفيد رابوبورت (Rapoport, David) ومن تبعه في ذلك من علماء السياسة أن سنة 1979 هي اللحظة الأولى من المراحل الفعلية للإرهاب العالمي، بسبب ثلاثة أحداث جسام: أولاً، الغزو السوفييتي لأفغانستان. ثانياً، السنة الأولى من القرن الإسلامي الجديد. ثالثاً، وصول الخميني

[6] انظر دفتر تفكيك خطاب التطرف للدكتور أحمد عبادي، الأمين العام للرابطة المحمدية للعلماء والذي بين فيه الاستراتيجية الاستقطابية التي يقوم عليها الخطاب المتطرف والتي تركز على أحلام جاذبة مختلفة من بينها حلم الخلاص، وتندرج هذه الدراسة ضمن برنامج الرابطة التفكيكي لمفاهيم التطرف والذي صدرت منه عدة دفاتر تناولت مفاهيم وقضايا متعددة يمكن تحميلها على الرابط التالي:

<https://www.arrabita.ma/download/%D9%81%D9%8A-%D8%AA%D9%81%D9%83%D9%8A%D9%83-%D8%AE%D8%B7%D8%A7%D8%A8-%D8%A7%D9%84%D8%AA%D8%B7%D8%B1%D9%81/>

إلى السلطة في إيران. ولو أن الإرهاب في حقيقته ظاهرة قديمة بدأت في العقود الأخيرة من القرن التاسع عشر واستمر إلى اليوم، وأخذ في كل مرحلة شكلاً معيناً، حيث قام رابوبورت نفسه بتحقيقه وتصنيفه إلى أربع موجات: الفوضوية، مناهضة الاستعمار، اليسار الثوري الجديد، والإرهاب الديني. ولكل مرحلة من هذه المراحل أهدافها الخاصة التي تطبعها بسمات تميزها عن غيرها.

فالإرهاب الفوضوي يهدف إلى تدمير النظام القائم، وليس إلى مجرد تغييره، ويعتمد على الاغتيالات الفردية، بينما تقوم مناهضة الاستعمار ضد المحتل على تحقيق الاستقلال، في منأى عن لعنة الإرهاب، في حين هدف إرهاب اليسار الثوري الجديد إلى تدمير الأجهزة التي تمثل المجتمع الرأسمالي، لنصل أخيراً، إلى مرحلة الإرهاب باسم الدين الذي أصبح التطرف الديني باسم دين الإسلام عنوانه الأبرز^[7].

ويرفض توم باركر (Tom Parker) ونيك سيطر (Nick Sitter) استعمال مصطلح «موجات»، في تحقيق الإرهاب، ويستبدلونه بمصطلح «السلالات»؛ لأن فكرة الموجات تشير إلى تكرارات مميزة للعنف الإرهابي، تندفع في شكل اتجاهات تاريخية متعاقبة، بخلاف مفهوم السلالات أو العدوى الذي يُظهر كيفية استفادة الجماعات الإرهابية من بعضها البعض، والاعتبار بالدروس التاريخية والمعاصرة في تطوير تكتيكاتها واستراتيجياتها وأهدافها، حيث خلص إلى تصنيفها في أربع سلالات متميزة: الاشتراكية، والقومية، والدينية، والإقصائية^[8].

ثم قام (جرجس Gerges) بتحقيق موجة أو سلالة الإرهاب باسم دين الإسلام إلى ثلاث فترات، استمرت الفترة الأولى حتى نهاية عقد التسعينيات، وكان أبو مصعب الزرقاوي رائدها الأكبر، ثم الفترة الثانية كان بن لادن ممثلها الأبرز، لنصل إلى الفترة الثالثة مع تنظيم داعش وقائده أبو بكر البغدادي^[9].

[7] ليس الإرهاب أمراً جديداً بل هو وبال قديم، غير أن رصد تمظهراته في بعدها العالمي المؤثر، يشير إلى العقود الأخيرة من القرن التاسع عشر بعد سقوط كومونة باريس، وقتل القيصر الروسي ألكسندر الثاني، راجع: Rapoport, David. (2001). The fourth wave: September 11 in the history of terrorism. Current History, vol.100, issue 650, 419-424.

[8] Tom Parker & Nick Sitter (2016) The Four Horsemen of Terrorism: It's Not Waves, It's Strains, Terrorism and Political Violence, 28: 2, 197-216

[9] Gerges, F. (2014). ISIS and the third wave of jihadism. Current History, 339-343.

ولعل ما يميز تطرف الإرهابيين الدينيين هو اعتبارهم العنف واجباً دينياً، واستجابة لأمر لاهوتي مبرر بالكتاب المقدس^[10]، ومن ثمّ يعتبر أسامة بن لادن وشبكة القاعدة للإرهاب الدولي، الشاهد الأمثل على انطلاق موجات الإرهاب الجديد^[11].

لقد حاول محللو السياسة والصحفيون والأكاديميون فهم صعود «الإسلام المتشدد»، ولا سيما عندما لوحظ تنامي دوره كقوة دافعة تضفي مشروعية على العنف والقتل ضدّ العالم والعالمين، حيث ساد تصور عام بأن الإسلام أكثر قابلية للعنف من الأديان الأخرى، وأن «كتابه المقدس» ومعتقداته تثبت تأصل العنف في طبيعته، مستشهدين في ذلك بممارسات الجماعات الجهادية والانتحارية.

لكن التطرف باسم الإسلام ليس وحده الشكل الكارثي الوحيد للإرهاب الديني، ف(أوم شينريكيو Shinrikyo Aum) وهي طائفة دينية يابانية، نفذت أول هجوم إرهابي كبير باستخدام المواد الكيميائية في مترو أنفاق طوكيو في عام 1995م، وكشف تفجير مبنى ألفريد مورا الفدرالي في وسط مدينة أوكلاهوما سنة 1995م كذلك عن تطرف مماثل من قبل نشطاء اليمين الأمريكي، وهناك مؤامرات أخرى من قبل إرهابيي الهوية المسيحية أظهرت نزوعاً دموياً بإحداث خسائر جماعية^[12].

غير أن التطرف الديني العنيف باسم الإسلام أضحى هو الشكل الأكثر شهرة وتصدرا للمشهد الإعلامي والأكاديمي في الثقافة الجديدة للإرهاب، ولكنه ليس النوع الوحيد والأوحد الذي يحفز

[10] Hoffman, Inside Terrorism, p. 20

[11] كان التصادم الانتحاري لطائرات مدنية بمباني مركز التجارة العالمي والبتاغون في 11 سبتمبر 2001م أكبر هجوم إرهابي منظم في تاريخ العالم، حيث أدى إلى خسائر فظيعة على جميع المستويات المادية والمعنوية، وكان إيذاناً بدخول العالم مع مطلع الألفية الثالثة إلى عصر جديد لعل سمته الأبرز تصاعد الموجات الإرهابية العنيفة والأشد فتكا ودموية.

[12] أطلق كل من نادين جور Nadine Gurr وبنجامين كول Benjamin Cole على الإرهاب النووي البيولوجي الكيميائي nuclear-biological-chemical (NBC) الموجة الثالثة من الضعف "thirdwave of vulnerability" التي عانت منها الولايات المتحدة ابتداء من سنة 1995، (كانت الموجتان الأولىان هما الاختبار السوفييتي للقنبلة الذرية عام 1949، وما تلاها من تصاعد في سباق التسلح النووي)، وتوالت التحذيرات من مخاطر الإرهاب غير التقليدي، والتي ميزت خصوصاً الأدبيات ما قبل سنة 2001، راجع:

Nadine Gurr and Benjamin Cole, The New Face of Terrorism: Threats from Weapons of Mass Destruction (New York: I. B. Tauris, 2002).

على الإرهاب، فهناك العديد من الجماعات التي تزامن ظهورها مع مطلع الألفية الجديدة، وشكلت تهديدًا متزايدًا، ومن بينها نجد اليمين الديني المتطرف في أوروبا والولايات المتحدة الأمريكية، أو باسم معتقدات دينية أخرى في أنحاء مختلفة من العالم. فقد تزايدت الجماعات الإرهابية ذات الدوافع الدينية بستة أضعاف من سنة 1980م إلى سنة 1992م، واستمرت في النمو في التسعينيات حيث أكد هوفمان أن «الضرورة الدينية للإرهاب هي أهم سمة للنشاط الإرهابي اليوم»^[13]. وقد لا تكون هذه ظاهرة جديدة تمامًا بقدر ما تكون عودة دورية إلى الدوافع السابقة للإرهاب، حيث كانت الدوافع السياسية مثل القومية والفوضوية والماركسية حاضرة، غير أن الموجة الحالية أضحت فيها الدين مضخة «المبررات الوحيدة المقبولة للإرهاب»^[14]، وفي الوقت الذي ظهر فيه الإرهاب الدولي الحديث لأول مرة، لم يكن من الممكن تصنيف أي من بين إحدى عشر مجموعة إرهابية محددة على أنها دينية^[15].

إن أخطر طفرة عرفها الإرهاب الديني اليوم تتمثل في كون الدمار والقتل والفوضى أصبح غايات تقصد في حد ذاتها، وهي التي جعلت تنظيماته أكثر ترويعًا وأعتى خطورة من منظمات عنيفة وراдикаلية أخرى؛ إذ تطور الإرهاب، من كونه وسيلة، إلى اعتباره غاية مقصودة لذاتها. فالتفجيرات بمختلف الوسائل المؤدية إلى خسائر بشرية كبيرة كانت دومًا ميزة الأساليب الإرهابية، غير أنها تطورت إلى خطورة عدمية لا تسعى إلا للدمار المطلق^[16]. ولذلك أبرز (والتر لاكوير **Walter Laqueur**) صعوبة تصنيف الإرهاب أو تعريفه، بسبب وجود أنواع عديدة منه، ولكل واحد منها خصوصيته^[17] التي تفرض منهجًا تفكيكيًا خاصًا به، حيث يمكن الحديث عن تناسل سلاسل إرهابية تعرف طفرات وتحولات دائمة، وتواكب مستجدات السياق الذي تتحرك

[13] Bruce Hoffman, *Inside Terrorism* (New York: Columbia Univ. Press, 1998).

[14] David C. Rapoport, "Fear and Trembling: Terrorism in Three Religious Traditions," *American Political Science Review*, 78 (September 1984), 668-72.

[15] Bruce Hoffman, "Holy Terror?: The Implications of Terrorism Motivated by a Religious Imperative," *Studies in Conflict and Terrorism*, 18 (October-December 1995), 271-84.

[16] Ashton Carter, John Deutch, and Philip Zelikow, "Catastrophic Terrorism," *Foreign Affairs*, 77 (November/December 1998), 80-94.

[17] Walter Laqueur, *No End to War: Terrorism in the Twenty-First Century* (New York: Continuum, 2003).

فيه، ولا سيما في الزمن الرقمي الراهن الذي يسر إمكانات هائلة لاختراق العقول والوجدانات في سائر المعمور، وجعل من التطرف الديني العنيف تهديداً شاملاً للأرض والنسل.

ثانياً: الدين والنجاة والخلاص

يعد الخلاص من الأسس الكبرى التي يقوم عليها الدين في جوهره، ولا يتطلب التمنيح والوقاية من التطرف العنيف مجرد فهم تفكير وأداء قادة الجماعات المتطرفة وطبيعة تنظيمهم، بل يستوجب كذلك معرفة العوامل التي أدت إلى ظهور مثل هذه الاتجاهات المتطرفة والإمام بمناهج أعمالهم للدين، وتوظيفه لخدمة أغراضهم وتبرير أفعالهم، وهو ما يُمكن من تفسير شمولي لظاهرة تنامي العنف باسم الدين عموماً، أو الإسلام خصوصاً. ويمكن القول بأن معتنقي الأديان ينتظمون ويتحلقون حول مفهوم مركزي هو الخلاص، باعتبار أن الدين في المحصلة الاعتقادية هو تخلص للعباد والبلاد من الشرور، واستنقاذ للبشر والأرض من حالة السقوط في العاجل والآجل؛ ومن ثم فإن الخلاص بتجلييه الأرضي الدنيوي، والأبدي الآخروي، يُسعف في تبين الدوافع الكامنة وراء العنف المرتكب باسم الدين.

ويمكن فهم جذور العنف باسم الدين، والوقوف على علاقتها بالخلاص من خلال مدخلين اثنيين:

أولاً، فهم القصد من الدين أصلاً في تاريخ البشرية.

ثانياً، فهم الدور الذي يلعبه الدين في تحفيز السلوك العنيف وتشكيله.

لقد انتبعت العلوم الاجتماعية إلى قصورها المعرفي عند تعاطيها مع القضايا الحارقة للإرهاب الديني، ومحاولتها الإحاطة بالأسباب الكامنة وراء الفعل العنفي والتطرف في المرتكب باسم الدين، مما جعلها تستدرك هذا النقص المهول في بحوثها عن أسباب تنامي العنف السياسي وقضايا الإرهاب والحروب، حيث اعترفت بدور الدين باعتباره فاعلاً محورياً في السياسة الحديثة والمجتمع^[18].

[18] Albright, M. (2007) The Mighty and The Almighty. Reflections on God, America and World Affairs , New York:Harper Perennial.

- Fox, Jonathan. (2001) "Religion as an Overlooked Element of International Relations,"International Studies Review, vol.3,no.3, Autumn, pp. 53-73.

يرى (روبرت جيرفيس Robert Jervis) أن «الإرهاب المتجذر في الدين يطرح مشاكل خاصة للعلوم الاجتماعية الحديثة التي لم تهتم كثيراً بالدين، ربّما لأن معظم علماء الاجتماع يجدون هذا الموضوع غير مثير للاهتمام إن لم يكن محرّجا»^[19]، ويحتاج العلماء ومحلّلو السياسة والحكومة ووسائل الإعلام إلى فهم كيفية عمل الدين في المجتمع والسياسة وحياة الأفراد؛ إذ لا يمكن فهم العنف الديني دون معرفة الدين أولاً.

يعتمد أحد مناهج البحث الشائعة لفهم دور الدين في المجتمع، على مقارنة قياس التدين لتحديد مدى حضور أو ضمور التأثير الديني في مجتمع ما، غير أن هذا النهج المعتمد في البحوث الاجتماعية يفتقر لشرط التعميم العلمي الذي يدّعيه، فهو غير مستوعب لطبيعة الممارسة الدينية الشاملة لجميع الأديان في مجتمعاتها، وبالتالي، فإن المحاولة الإحصائية لقياس الالتزام الديني تبقى حبيسة تمظهر واحد لتأثير الدين على المجتمع، ولا تحيط بشكل كامل بكيفية تأثير سائر الأديان وعمله فرداً واجتماعاً. فما زالت المجتمعات تستجيب للخطاب الديني بمختلف صورته، بغض النظر عن مدى التزامها الديني الذي ينفلت من إحصاء وقياس وتيرة حضور وتردد الأفراد على أماكن العبادة، مما يتطلب توسيعاً للنظر بخصوص اشتغال الدين وعمله في مجتمع ما، حيث تمتزج القناعات الدينية وتنصهر في العقل والذاكرة الجمعية لمجموعة ما، وتصير بُعداً من أبعادها التاريخية والهوياتية والثقافية، وجزءاً من رؤيتها للعالم^[20]. فما هو الدين إذن من وجهة نظر البحوث الاجتماعية والأثرولوجية؟

- Haynes, J. (2011) "Transnational religious actors and international politics," in Religion, politics and international relations: selected essays, New York: Routledge

[19] Jervis, Robert. "An Interim Assessment of September 11: What Has Changed and What Has Not?" Political Science Quarterly 117 (2002): 37-54.

[20] على سبيل المثال، في الغرب، لا تزال أيام الراحة والعطلات الرسمية تتمحور حول أيام العبادة المسيحية وستتها الليتورجية، بغض النظر عما إذا كانت هذه الأيام تقضى أم لا. علاوة على ذلك، يمكن أن يكون للخطاب الديني صدى لدى غير المنتمين إلى دين معين. إن استخدام الرئيس بوش لمصطلح «حملة صليبية» وإشارته إلى بن لادن على أنه شر هي أمثلة على الخطاب الديني الذي تردد صداه في جميع أنحاء الولايات المتحدة، بغض النظر عن الانتماء الديني أو الممارسة. لذلك، لا يزال الدين يخبرنا كثيراً عن نظرة المجتمع للعالم - تنظيمه وتاريخه وثقافته - بغض النظر عن تدين أعضائه. أنظر:

- Ninian Smart, "Methods in My Life." In The Craft of Religious Studies, edited by Jon R. Stone, 18-35. New York: St. Martin's Press, 1998.

يُمْكِنُ النظر في أبحاث رواد الدراسات الاجتماعية والأنثروبولوجية من الوقوف على أنظار تفيد في بناء تعريف للدين يساعد في شرح الطرق المختلفة التي يمكن للدين، من خلالها، أن يغذي السلوك العنيف، فالدين من حيث تنزيهه البشري في غاية التركيب الذي يستلزم تفكيك العناصر المعنوية والمادية التي تساهم في تشكيله، وتؤثر في تعريفه وتمثله.

يقدم عالم الاجتماع (إميل دوركهايم Emile Durkheim)، في كتابه الأشكال الأولية للحياة الدينية^[21] خلاصته العامة في مدخله التمهيدي النظري، حيث أكد على الطابع الاجتماعي للدين، وأن تمثلاته عبارة عن تمثلات جماعية تعبر عن الحقائق الجماعية؛ وبالتالي فهي نتاج فكر جماعي^[22].

يحدد دوركهايم سمة مميزة للفكر الديني، ولجميع المعتقدات الدينية المعروفة، سواء كانت بسيطة أو مركبة، فهي تفترض تصنيفاً للأشياء من خلال نوعين متعارضين يتم تحديدهما بشكل عام من خلال مصطلحين متميزين هما: المقدّس والمدنّس، واللذان ينقسم العالم تبعاً لهما إلى مجالين يشتمل أحدهما على كل ما هو مقدّس، والآخر على كل ما هو مدنّس؛ ومن ثمّ يعرف دوركهايم الدين من خلال تأكيده على طبيعته الجماعية. فالمعتقدات الدينية الحقيقية دائماً ما تكون مشتركة بين مجموعة محددة، ولا يتم تلقيها بشكل فردي من قبل جميع أعضاء هذه المجموعة؛ إنها شيء ما ينتمي إلى هذه الجماعة، وهي التي تنشئ وحدتها؛ فالأفراد الذين يشكلونها يشعرون بأنهم متحدون فيما بينهم بفعل حقيقة بسيطة مفادها أن لديهم إيماناً مشتركاً^[23]. ويؤكد دوركهايم على ارتباط المعتقدات بالشعائر التي يتم التعبير عنها أيضاً في أشكال جماعية، وتجسدها مثلاً الكنائس بالنسبة للمسيحيين، أو البيع بالنسبة لليهود، أو المساجد بالنسبة للمسلمين، لذلك، فالدين في نظر دوركهايم شأن جماعيّ بامتياز، تشكّله المعتقدات والممارسات المرتبطة بعالمه القدسيّ.

وفي هذا السياق يمكن أن نعتمد على تعريف دوركهايم للدين في فهم أسباب العنف المرتكب باسم الدين، لأن جذور الأديان جماعية، ومن ثم فإن الدين لا ينحصر فقط في المعتقدات والطقوس مجردة عن دينامية معتنيها، بل ينبغي النظر إليه باعتباره نسيجاً عقدياً وشعائرياً يوحد مجموعة من

[21] Émile Durkheim , Les formes élémentaires de la vie religieuse: le système totémique en Australie, QUADRIGE/PUF, 1960.

[22] Émile Durkheim , Les formes élémentaires de la vie religieuse, p13.

[23] Émile Durkheim , Les formes élémentaires de la vie religieuse, p50.

الناس في مجتمع ما. فالدين له طبيعة جماعية يجب أن تؤخذ على محمل الجد لفهم العنف الديني؛ إذ نادرًا ما يكون العنف الديني نتاجًا لأفراد منعزلين بمعتقداتهم، بل إنه يعكس حراك مجموعة أو مجتمع داخل سياق معين يعيشون فيه.

أما عالم الأنثروبولوجيا (كليفورد غيرتز Clifford Geertz)، الذي يُستشهد به كثيرًا في القضايا والإشكالات المتصلة بالدين، فإنه يعرف الدين بأنه: «

- (1) نظام من الرموز يعمل على؛
- (2) إنشاء حالات مزاجية ودوافع قوية ومنتشرة وطويلة الأمد من خلال،
- (3) صياغة مفاهيم النظام العام للوجود،
- (4) وسرلة هذه المفاهيم بهالة من الواقعية،
- (5) [بحيث] تبدو الحالة المزاجية والدوافع واقعية بشكل فريد^[24].

وتعريف غيرتز للدين يضيف فائدة جديدة لفهم العنف الديني؛ إذ يبيّن أن الدين يخلق نظامًا عامًا للوجود؛ فالدين يحدد الغاية الوجودية للبشرية على الأرض، كما يؤكد تعريف غيرتز، على أن نظام الرموز الديني يحفز بشكل قوي السلوك البشري؛ وبالتالي يشكل الدين قوة مهمة في تاريخ البشرية.

لقد حاول كل من دوركهيم وغيرتز تقديم تعريفات للدين، ركزت على الطبيعة الجماعية والتصوير العام للوجود، غير أنها لم تقف على مكون أساسي للدين، ويتجلى في فعل وتدخل معتققي الدين خصوصًا والفاعلية البشرية عمومًا، حيث إن لهم الدور الأكبر في التشكيل والحفاظ على المعتقدات والمنظومات الدينية، وفي صياغتها وصيانتها، فالمعتقدات والممارسات الدينية لا تتطور ببساطة ومن تلقاء نفسها.

لقد تميز (عالم الاجتماع ماكس فيبر Max Weber) في تعريفه للدين بتأكيده على هذا العنصر الحاسم للفاعلية البشرية في كتابه: علم اجتماع الدين: *The Sociology of Religion*^[25]، حيث أقر

[24] Geertz, Clifford. "Religion as a Cultural System." In Reader in Comparative Religion: An Anthropological Approach, edited by William A. Lessa and EvonZ. Vogt, 78–89. 4th ed. New York: HarperCollins, 1979. pp79–80.

[25] The Sociology of Religion. Translated by Ephraim Fischhoff. Boston: Beacon, 1963.

فير بأهمية الرموز والطقوس والمعتقدات، مشيراً إلى أن الدين هو علاقة بالقوى الخارقة التي تتخذ أشكال الصلاة والتضحية والعبادة، بالإضافة إلى ذلك، يتضمن تعريف فيبر عنصرين مترابطين؛ يتعلق الأول منهما بكون الأديان تميل إلى التغيير والتطور في التركيب مع مرور الزمن، ويشير الثاني إلى تطور الأديان إلى أنظمة أكثر تركيباً من المعتقدات والطقوس، مما يعطي للقادة الدينيين أهمية متزايدة في الحفاظ على الدين، حيث قدم فيبر تعريفاً لهم، من خلال عناصر ثلاثة:

- أنهم يشكلون هيكلًا منظمًا ودائمًا؛
 - وهم مرتبطون بنوع من التنظيم الاجتماعي مثل التجمع أو القسم؛
 - ويتم تدريبهم على حد سواء على المعرفة المتخصصة أو «العقيدة» والمهارات المهنية^[26].
- لذلك فإن القادة الدينيين مكلفون بدراسة المعتقدات والممارسات الدينية بهدف الحفاظ على التقاليد وقيادة مجتمعات الممارسين. وبالرغم من انتباه فيبر إلى الفاعلية البشرية في الدين والتدين، فإن تعريفات كل من دوركهايم، وغيرتز، وفيبر تفتقر إلى عنصرين إضافيين وهما: الأصول المادية المشتركة في معظم الأديان، ودور الدين في تكوين هوية المجموعة.

وهذا ما نبه عليه الفيلسوف والباحث في الأديان (نينيان سمارت **Ninian Smart**)، حيث أشار إلى بُعد الموارد المادية في تعريفه للدين، وذلك من خلال بيانه لأمرين:

أولهما: أن لمعظم الأديان موارد مادية شديدة الصلة بها، مثل دور العبادة والمواقع المقدسة، ولكن الأديان تمتلك أيضا موارد مادية أخرى، مثل المباني والمدارس والمستشفيات والمطابخ والأموال، وهي موارد ليست بالضرورة مرتبطة بها، كما تمتلك الأديان موارد اجتماعية، مثل القادة المدربين والمنظمات والشبكات التي تعلّم وتربط المعتقدات فيما بينهم، لذلك يمكن أن تكون للدين موارد هائلة ومتعددة، والتي بواسطتها تتمكن الأديان من نشر دعوتها، والقيام بالتحقيق والإعلام وتعبئة الناس وتنظيمهم. ومن ثم فإن التركيز على هذه العناصر المادية للأديان يسعف في فهم القدرة التعبوية والتحفيزية للأديان، والتي يستغلها أهل التنظير والميدان من أصحاب السلوك والتطرف العنيف.

وثانيهما: أن الدين يلعب دوراً محورياً في تشكيل المجموعة وتحديد هويتها التي تتميز بكونها وجهاً «عملة» الدين الداخلية والخارجية، فالهوية الداخلية يحددها أتباع تقليد ديني ما،

[26] Weber, *Sociology of Religion*, 28–29.

باختيارهم لها، بشكل جزئي أو كلي، ومن خلال اندماجهم واندراجهم في دين معين، وأما الهوية الخارجية فتحدد من خارج الانتماء للمجموعة حيث تكون رباطاً للأفراد والجماعات، وتجمعهم بدين معين.

ويقدم نينيان سمارت الدين من خلال سبعة «أبعاد»، أحدها: البعد المادي. وتشمل الأبعاد الستة الأخرى البعد العملي والشعائري، والبعد التجريبي والوجداني، والبعد السردي أو القصصي، والبعد العقائدي والفلسفي، والبعد الأخلاقي والقانوني، والبعد الاجتماعي والمؤسسي، ومن ثمّ فبالنظر في هذه التعاريف مجتمعة نخلص إلى أن الدين عبارة عن نظام هوياتي يجمع بين النصوص المقدسة، والتعاليم الاعتقادية والشعائرية والسلوكية، والقادة الموجهون، ومختلف الموارد والمظاهر المادية. إن الدين ليس مجرد أيديولوجية أو نظام من المعتقدات والرموز، بل هو ذلك المزيج من العناصر المعنوية من نصوص ومعتقدات وطقوس، والعناصر المادية من قادة دينيين ومبانٍ وعقار وأموال^[27].

تتكون معظم الأديان من قادة يفسرون الكتب المقدسة ويحافظون على التقاليد الدينية ويقودون مجتمعاً من الممارسين؛ إذ يعتبر الدين شكلاً لهوية معتنقيه ورباطاً قوياً لمجموعة دينية ما. إن الدين - باعتباره ذلك المزيج بين العناصر المعنوية والمادية المختلفة - يتمركز في موقع فريد للإلهام الجماهير وتعبئتها، حيث إن للدين طاقة مكتنزة لإشاعة الإسعاد والسلم والاستقرار، غير أنها استُغلت بأبشع الوسائل، وحيداً بها عن مقاصدها الأصلية، ليصير الدين قوة ضاربة وموغلة في الحروب والصراعات العنيفة؛ إذ تتضافر العناصر جميعها وتتواجد في كيان الدين الواحد.

فالدين قوة إيمانية جبّارة قادرة على تحفيز وتعبئة الأمم والمجتمعات والأفراد، وقد جعلها الخالق سبحانه فطرية في خلقه من أجل ترسيخ قيم الرحمة والمحبة وغيرها من المعاني الداعمة لبناء العمران البشري، ومن ثمّ يجب فهم العنف الديني باعتباره اجتيالاً لأحد مظاهر هذه القوة الجبارة التي استعملت في غير ما جعلت له في الأصل، وهو التدمير والتخويف الشامل.

[27] راجع:

- The World's Religions: Old Traditions and Modern Transformations. Cambridge: Cambridge University Press, 1989.p,9-26

فجميع الأديان تدعو إلى المبادئ السامية التي ترتقي بالنوع البشري، وتحتوي تقاليداً على مدونات ومرجعيات السلوك الأخلاقي التي تتحدد بموجها وجوه التعامل الصحيح والسليم بين أفراد الأسرة البشرية الممتدة في هذا العالم، غير أن التركيز فيما يخص الأديان على قيمتي المحبة والسلام، -على أهميتهما المركزية-، والوقوف عندهما فقط، يُفوّت فهم المحفزات «الدينية» للعنف والحرب؛ إذ ينبغي التفتن لمقوم الخلاص في الأديان، لأنه هو وقود تلك القوة الفوارة للفعل الديني، وهو من الأسس الكبرى التي يقوم عليها الدين في جوهره.

يتميز الدين إذن بهذا المحفز الخلاصي، وهو أمر بالغ الأهمية لفهم العنف ذي الدوافع والمبررات الدينية، فمعظم الأديان لديها مجموعة من المعتقدات والممارسات تتنظم حول مقصد الخلاص، والتي لها فهوم متعددة له، فعلى سبيل المثال، نجد في التقاليد التوحيدية لليهودية والمسيحية والإسلام التركيز على علاقة العبد بخالقه، من خلال الإيمان بالله وأداء مختلف العبادات، ليصير المؤمن متعلقاً بكلّيته بخالقه، ومقتنعاً بأن خلاصه في تقوية صلته برّبّه^[28].

يقسّم فيير الأديان ويصنفها على أساس ارتكازها على الخلاص، حيث إن هناك أدياناً أولت عناية خاصة بأخلاق الخلاص، وأخرى لم تهتم بتلك المقومات الخلاصية^[29]، فالخلاص وإن لم يكن قصداً عاماً لكل الأديان، فإن لمعظمها منظوره الخاص للخلاص الذي ينطبق بشكل خاص على التقاليد الدينية الرئيسية في العالم.

[28] البوذية والهندوسية لديهما مفهوم التناسخ reincarnation، الإيمان بأن تراكم الأفعال الماضية، الكارما karma، يشكل حالات الوجود الحالية. والهدف الديني هو التحرر من دورة الحياة والموت والبعث إلى النيرفانا nirvana، وهي حالة كاملة من الوجود في اعتقادهم. وفي البوذية والهندوسية يتم تحديد الخلاص الأبدي من خلال التحرر من دورة الحياة والموت والبعث إلى حالة تتجاوز الحياة والموت، وهي النيرفانا nirvana؛ وفي البوذية يتم تحقيق الخلاص من خلال اتباع دارما dharma، أو طريقة التنوير التي كشف عنها بوذا، وفي الهندوسية يتم تحقيق التحرر من دورة الحياة من خلال الالتزام بطقوس وممارسات الفيدا Veda التي يحتفظ بها الكهنة الهندوس، من خلال ممارسة اليوغا حسب التوجيهات بواسطة معلم غورو guru، أو من خلال الثناء والتفاني لإله، وهو البهاكتي bhakti، من أجل تفصيل أكثر أنظر:

- Conze, Edward. "Buddhist Saviours." In Brandon, Saviour God, 67-82;
- Smart "The Work of the Buddha and the Work of Christ." In Brandon, Saviour God, 160-73.;
- Klostermaier, Klaus K. Liberation, Salvation, Self-Realization: A Comparative Study of Hindu, Buddhist, and Christian Ideas. Madras: University of Madras Press, 1973.

[29] الكونفوشيوسية والشتوية والديانات المتمركزة حول «العرابة» ليست منظمة حول مفهوم الخلاص. راجع:

- Weber, Sociology of Religion, 138-206.

يرتبط مصطلح «الخلاص» بشكل عام بمفهوم «الخلاص الأبدي»، أو بالحياة الأخروية، ويتم تحقيق هذا الخلاص الأبدي من خلال الالتزام بتعاليم الدين؛ إذ هو صيرورة ومسار عملي واجتهاد دؤوب في الدنيا من أجل النجاة في الآخرة، ومن ثمَّ كان الدين فوزاً للمؤمنين بخير الدارين، العاجلة والآجلة، وهو ما نجده في التقاليد التوحيدية؛ إذ تحقيق الخلاص الأبدي مرتبط بالظفر بالجنة.

إن الطريق إلى الخلاص الأبدي يعدّ مهماً لفهم الدوافع الدينية للعنف والحرب؛ لأن جميع التقاليد الرئيسية لديها أمثلة تاريخية أو معاصرة على الاعتقاد بأن الموت باسم الدين يضمن الخلاص الأبدي، فمن المعلوم أن الجماعات الدينية المتطرفة عموماً والمنتسبة للإسلام خصوصاً تستغل هذا التوق الفطري للإنسان، وتوزع صكوك نيل الجنة على المغرّرين بهم، الذين يموتون في ميادين وساحات القتال باسم الجهاد وانتصاراً للدين^[30].

وهناك نزوع خلاصي آخر لا يجوز إغفاله في هذا المقام، وهو ذلك الذي يدعو إلى إنقاذ العالم هنا والآن، وهو مفهوم أساسي من أجل فهم وتفكيك التطرف الديني العنيف، ويمكن أن نصلح على هذا النوع من الخلاص بـ «الخلاص الدنيوي» في مقابل «الخلاص الأخروي»، ولعل انغراس المفهوم في تربة الأرض الواقعية، وحمله لهماوم الناس، جعلاً له جاذبية أكبر وقوة استقطابية أخطر؛ تستدرج كل من ينافح عن قضايا العصر ومصير البشرية والأرض برمتها، بحيث تنبّه المتطرّفون إلى سحر هذا الخلاص الدنيوي والأرضي، وقاموا باختطاف جهود أجيال من نضالات الأفراد والمجتمعات والأمم من أجل إنقاذ الخلق والخلقة من الانحطاط والانقراض بفعل الإساءة للبيئة وغيرها من الإشكالات التي تقض مضجع الإنسان المعاصر اليوم، حيث إن العالم في أمس الحاجة إلى العودة لحالة السواء بعد ما عرفه من انحراف كبير!!!.

[30] وهو صنيع تجد له نظيراً عقدياً في تقاليد دينية أخرى أيضاً حيث إن أخلاقيات محارب بوشيدو المستوحاة من البوذية تنص على أنه من خلال الموت في ساحة المعركة، «يمكن للجندي، مثل الآلهة نفسها، أن يصل إلى seishi no choetsu، حالة تتجاوز الحياة والموت». كما تم منح 24 فارساً صليبيّاً مسيحياً مغفرة من كل ذنوبهم، بالإضافة إلى ذلك، لدى اليهودية والسيخية والهندوسية أمثلة مماثلة على «المحاربين المقدسين»، فطلب الموت أو «الاستشهاد»، موجود في الأديان وليس خصيصة دينية إسلامية. راجع من أجل الإحاطة ونظر شمولي أوسع لمفهوم الخلاص في الأديان وإحالاتها التفصيلية في الهوامش السابقة:

- S. Kaplan, Different Paths; Smart, Worldviews; Reeder, Source, Sanction, and Salvation; Klostermaier, Liberation; Brandon, Saviour God; Rall, Religion as Salvation;

لقد استعملت الحركات الدينية التي تتنافس من أجل إنشاء دول يديرها الدين هذا المنطق الخلاصي، والأمر نفسه ينطبق أيضاً على الحركات الأخرى التي لا ترتبط عادة بالديانات مثل الماركسية وبعض الحركات البيئية. فالخلاص الأرضي مهم لفهم الصراعات والحروب ذات الدوافع الدينية؛ إذ أضحي العنف وسيلة تبرر الغايات «المنقذة» للعالم^[31]، وليس بين الخلاصين، الدنيوي والأخروي، أي تعارض، بحيث يشتغلان بشكل متكامل، إذ تتفاعل الحاجة الاجتماعية والمصلحة السياسية والحماس النضالي بالطاقة الإيمانية والقوة اليقينية للمعتقد الديني لتصير دوغمائية منفصلة عن أي صوت خارجي مخالف، حيث لا تنصت إلا لذاتها بذاتها في ذهول وانفصال عن الواقع، وعيش كاذب في عالم موهوم!!!.

تدعي مثل هذه التنظيمات العنيفة أنها تسعى إلى إنقاذ الجميع هنا والآن، بتعزيز قيم الخلاص من خلال إشاعة ثقافة الموت والقتل والتضحية والصراع ضد أعداء «الإنسان والأرض»^[32]. لذلك، نجد في الأدبيات التقليدية للحركات المتطرفة التركيز بشكل أساسي على شكل واحد من أشكال الخلاص، وهو الخلاص الأبدي والأخروي، أما الخلاص الإنقاذي للبشرية والأرض فكان في الغالب عمل تنظيمات مدنية ودينية معتدلة، حيث نرصد التحول الذي عرفته الحركات الدينية المتطرفة مع الطفرة الرقمية، ومحاولتها الوصول إلى «العالمين»؛ إذ جمعت بين كل من الأهداف الأبدية والأرضية بالمعنى الإنقاذي، من أجل استدراج كثير من الحانقين والغاضبين على مصير البشر والأرض من مختلف الجنسيات والأعراق، بل من مختلف المرجعيات الفكرية

[31] وما الثورة الإيرانية إلا مثال صارخ على استخدام العنف للإطاحة بنظام قائم، ووضع حكومة دينية مكانه، تدعي أنها تخلق مجتمعاً أكثر عدلاً وتقوى، يقول جون إسبوزيتو ومايكل واتسون: «إن القضية الأساسية هي ما يمكن أن يفعله الإسلام للمسلمين في العالم الحديث، وهو إنقاذهم من التدهور، وتنقية المجتمع، ومحاربة القوى الخارجية للفساد، بالنسبة إلى الراديكاليين (أو الأصوليين) كانت لحظة الانتصار هي الثورة الإيرانية، حيث وحدت السلطة السياسية والدينية لفرض الشريعة كقانون للأرض، والسعي لتحقيق العدالة الاجتماعية ودرح التأثير الاقتصادي والثقافي الغربي»، أنظر:

- Esposito, John L., and Michael Watson, eds. Religion and Global Order. Cardiff: University of Wales Press, 2000.p9.

[32] إن هذا النوع الخلاصي بوجهه المتطرف يخترق العديد من التوجهات الدينية، حيث يعتقد المتطرفون المسيحيون واليهود، الذين يحرضون على تدمير قبة الصخرة وبناء الهيكل الثالث في القدس، أن التغيير هنا والآن، سيعجل بالمجيء الثاني للمسيح، الذي سيقود إلى عالم جديد، أنظر:

- Marty, Martin, and R. Scott Appleby, The Glory and the Power: The Fundamentalist Challenge to the Modern World. Boston: Beacon, 1992.p. 89-128.

والإيديولوجية. فطريق الخلاص له جاذبيته وسحره الخاص الذي لا يقاوم؛ إذ يستثمر الرأسمال الرمزي للكسب الحركي في ميداني السياسة والاجتماع المدني، ويقوم بتحويله إلى دويّ يصمّ الأذان، بزرع الألغام التي تفجر الأذهان قبل الأبدان، حيث يصير خراب العمران والقضاء على الإنسان قصداً مطلوباً لذاته!!! وهكذا إذن تستغل القوة الإيمانية للدين وتوظف طاقته التحفيزية والتعبوية، باستعمال الخلاص الأبدي في بعده الديني والخلاص الإنقاذي في بعده الدنيوي، ومما أسعف في هذا التوليف الخطير، أن الدين ليس مجرد كتاب أو تنزيل مقدّس ومعتقدات وشعائر؛ بل تتدخل عند إمضائه وإنفاذه مختلف العناصر الماديّة والمعنويّة التي لها أثرها البالغ في صياغة الهوية الفردية والجماعية.

إن الخلاص مفتاح تفسيريّ لفهم العديد من الدوافع المختلفة للعنف المرتكب باسم الدين، وعلى الرغم من وجود العديد من الأمثلة على النزاعات العنيفة التي تعتمد على الدين في تبرير إرهابها وفتكها واعتدائها^[33]، فإن البحث ما زال في حاجة إلى مزيد استكشافٍ للأسباب المؤدية إلى هذا الداء الفتاك، والوقوف بشكل صحيح على أرضية الفحص المتأنّي لطبيعة اشتغاله، حيث شاعت قراءات تحليلية تبسيطية وتجزئية تفتقد إلى التركيب المطلوب في تناول مثل هذه الإشكالات، فلا يمكن بأي حال أن نجعل من الكتب الدينية نفسها مصدراً للعنف، فهذا نوع من الاختزال الذي يفتقد إلى أدنى الشروط العلمية، بله الكفاية التفسيرية لمعرفة وتفكيك العنف ذي الدوافع الدينية، ذلك أن الكتب الدينية المقدّسة كانت موجودة منذ قرون، وعاشت البشرية بها ومن خلالها مراحل مشرقة من الاستقرار والعيش والبناء الحضاري المشترك، والتي شهد بها التاريخ الشامل للشعوب، كما حدثت فظائع وويلات باسم التسلّط وإرادة السيطرة وشهوة الرياسة وغيرها من الأسباب المعلومة في التاريخ البشري، فليست الكتب المقدّسة هي التي تسبب العنف الديني، ولكن تفسيرات بعض من يدّعي النطق باسمها ويدّعي أنه من حملتها الغيورين على صفائها، هي التي تغذي وتبرر العنف الديني، فالتأويل الفاسد نتاج الأفراد أو الجماعات ممن انتحلوا صفة علماء الدين أو القادة الدينيين، وعاثوا في الأرض الفساد، داخل سياق تاريخي معيّن.

[33] إن الدين في جوهره منظومة اعتقادية وسلوكية تركز على مفهوم الخلاص الذي يرتقي بالبشرية إلى المعالي، والفوز في الدارين، غير أن المتطرفين في نسخهم المختلفة والمحيّنة، قاموا باختطافه واستغلاله ليصير فتنة وقتلا في العالم بعد أن كان أمناً وسلاماً، وهذا النوع الخلاصي المضل، يخترق العديد من توجهات العنف الديني، وله جذور قبل مطلع الألفية الثالثة (الأحداث الكارثية والدموية لـ 11 سبتمبر 2001)، فهناك الحروب الصليبية المسيحية، والثورة الإيرانية الشيعية، والحروب الأهلية في البلقان، والعديد من المنظمات الإرهابية في الشرق الأوسط، وأعمال الشغب الهندوسية الإسلامية في الهند،... فهي كلها صراعات عنيفة مرتبطة بالدين.

إن الخطوة الأولى في فهم تصاعد العنف ذي الدوافع الدينية هي تعميق الحفر في طبقات الظروف التي يتم في ظلها إنشاء التفسيرات التي تدعو إلى العنف باسم الدين، والأهداف التي يقا تل الأفراد والجماعات من أجلها.

يحدث العنف الديني عندما يُسلم الأتباع أنفسهم ويدعون لسلطة الأفراد الذين ينصبون أنفسهم وراثاً للأنبياء والمرسلين، وناطقين باسم الدين، ادّعاء وزوراً، ممّا يلزم عنه بالتبع مسارعة التّبّع للامتثال لمثل دعوات هؤلاء المبطلين والمتحليين، دون إعمال للعقل وفقه للنص وفهم للواقع.

إن قضية الخلاص فطرية في الوجدان الإنساني، وباستقراء تاريخه الحضاري نجد أن كل إنسان ينشد الخلاص، وخير شاهد على فطرية الخلاص، كونه ذا بُعد شمولي وغير خاضع لمقولة الزمان والمكان؛ إذ لا نكاد نجد ديناً من الأديان السماوية الإبراهيمية كاليهودية والنصرانية والإسلام أو الأرضية كالبودية والكونفوشوسية والبراهمية والهندوسية وغيرها، إلا وينطوي على فكرة الخلاص، كما نجد هذا التوق الخلاصي عند الاتجاهات اللا دينية، فالماركسية مثلاً ترى أن آخر تجليات تطور الاجتماع الإنساني من خلال فلسفة الحركة الحاكمة على التاريخ ستنتهي بالمجتمع الشيوعي، والذي يمثل خلاصاً للبشرية، وفي أواخر القرن الماضي شهدنا فوكوياما، في نظريته نهاية التاريخ والإنسان الأخير، يهتف بأن خلاص الإنسانية يكمن في الديمقراطية الليبرالية.

وإذا كان سؤال الخلاص أصلاً فطرياً ثابتاً في النفس الإنسانية، والجواب عنه تقدمه الأديان ومختلف الاجتهادات البشرية، فإن الاختلاف واضح وبين فيما بين الأجوبة المطروحة التي تحتاج إلى فحص وبحث في مقام آخر، وحسبنا في هذه الدراسة فحص ما تدّعيه جماعات التطرف العنيف اليوم من كونها تقدم طوق نجاة للبشرية؛ يغري شبابها وناشئتها بركوب سفينة القتل والانتحار، وموهمة إياها بالخلاص والانتشال من أثون المروق والكفر، لترتقي بهم إلى رياض الاستقامة والإيمان.

ثالثاً: الفرقة الناجية: التلقي الاجتراري للخصومات القديمة

استثمر المتطرفون والإرهابيون باسم الإسلام الموروث الديني، وعملوا على تأويله بشكل تجزيئي بعيد عن الموازين العلمية والمنظورات الشرعية الكلية، وتعاملوا مع الآيات القرآنية

الكريمة والأحاديث النبوية الشريفة بانتقائية واعتساف يخدم ما يريدونه بعيداً عن مراد الشرع. ومثال ذلك حديث الفرقة الناجية، أو حديث الافتراق، الذي عمل المتطرفة على تأويله واعتباره أصلاً في تكفير العالمين، ونسبة النجاة الحصرية لأنفسهم ولمن لبى نداءهم والتحق بهم، فهم سفينة النجاة والخلاص في الدنيا والأخرى.

والأحاديث الواردة في الفرقة الناجية أو افتراق الأمة كثيرة ومعلومة، حيث ورد في الباب أحاديث عن جملة من الصحابة كأبي هريرة، وأبي الدرداء، وأنس، وسعد بن أبي وقاص، وعلي، وعمر، وابن عمر، وابن عباس، وابن مسعود، وابن عمرو، وجابر، ووائل، وأبي أمامة، وعوف بن مالك، وعمر بن عوف، ومعاوية؛ فلنقتصر على بعضها ففيه كفاية من أجل بيان المعنى المراد، حيث نلاحظ اختلافاً بين هذه الروايات، وتتعلق كلها بمصير الفرقة الناجية ووصفها وهلاك ما سواها.

■ حديث أبي هريرة رضي الله عنه:

عن أبي هريرة رضي الله عنه قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: «تَفَرَّقَتِ الْيَهُودُ عَلَى إِحْدَى وَسَبْعِينَ أَوْ اثْنَتَيْنِ وَسَبْعِينَ فِرْقَةً. وَالنَّصَارَى مِثْلَ ذَلِكَ. وَتَفْتَرِقُ أُمَّتِي عَلَى ثَلَاثٍ وَسَبْعِينَ فِرْقَةً»^[34].

■ حديث معاوية بن أبي سفيان رضي الله عنهما:

عن معاوية بن أبي سفيان رضي الله عنه، أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قام فينا، فقال: «إِنَّ أَهْلَ الْكِتَابِ افْتَرَقُوا فِي دِينِهِمْ عَلَى اثْنَتَيْنِ وَسَبْعِينَ مِلَّةً، وَإِنَّ هَذِهِ الْأُمَّةَ سَتَفْتَرِقُ عَلَى ثَلَاثٍ وَسَبْعِينَ مِلَّةً - يَعْنِي الْأَهْوَاءَ -، كُلُّهَا فِي النَّارِ إِلَّا وَاحِدَةً، وَهِيَ الْجَمَاعَةُ. وَإِنَّهُ سَيَخْرُجُ مِنْ أُمَّتِي أَقْوَامٌ تَجَارَى بِهِمْ تِلْكَ الْأَهْوَاءُ كَمَا يَتَجَارَى الْكَلْبُ بِصَاحِبِهِ، فَلَا يَبْقَى مِنْهُ عِرْقٌ وَلَا مَفْصَلٌ إِلَّا دَخَلَهُ». قال معاوية: «والله يا معشر العرب، لئن لم تقوموا بما جاء به نبيكم، صلى الله عليه وسلم، لغيركم من الناس أخرى أن لا يقوم به»^[35].

[34] أخرجه الترمذي (2640) وأبو داود (4596) وابن ماجه (3991) كل منهم في السنن له.

[35] أخرجه أبو داود (4597) والدارمي (2560) كل منهما في السنن له، وأحمد في المسند (102\4).

وقد روي هذا الحديث عن أبي أمامة^[36] وعن أنس بن مالك^[37]، وفيه أن الفرقة الناجية هي «السواد الأعظم».

وروي عن عبد الله بن عمرو بن العاص^[38] وأنس بن مالك^[39] بلفظ فيه أن الفرقة الناجية هي «ما أنا عليه اليوم وأصحابي».

وروي كذلك بلفظ فيه أن الفرقة الناجية هي «الجماعة»، من طريق سعد بن أبي وقاص^[40] وعوف بن مالك^[41] وأنس بن مالك^[42].

وقد روي عن عوف بن مالك مرفوعاً بلفظ: «ستفترق أمتي على بضع وسبعين فرقة، أعظمها فرقة قومٌ يقيسون الأمور برأيهم، فيحرمون الحلال ويحللون الحرام»^[43].

وروي عن عمرو بن عوف أنه قال: كنا قعوداً حول رسول الله، صلى الله تعالى عليه وآله وسلم، في مسجد بالمدينة فجاءه جبريل -عليه السلام- بالوحي؛ فتغشى رداءه، فمكث طويلاً، حتى سري عنه، ثم كشف رداءه، فإذا هو يعرق عرقاً شديداً، وإذا هو قابض على شيء، فقال: أيكم يعرف ما يخرج من النخل؟ قلنا: نحن يا رسول الله - بأبائنا أنت وأمهاتنا- ليس شيء يخرج من النخل إلا نحن نعرفه، نحن أصحاب نخل، ثم فتح يده، فإذا فيها نوى، فقال: ما هذا؟ فقالوا: يا رسول الله، نوى!! فقال: نوى أي شيء؟! قالوا: نوى سنة، قال: صدقتم! جاء جبريل -عليه السلام- يتعاهد دينكم.... الحديث. وفيه قوله صلى الله تعالى عليه وآله وسلم: «ألا إن بنى إسرائيل افتقرت على موسى -عليه السلام- سبعين فرقة، كلها ضالة، إلا فرقة واحدة، الإسلام وجماعتهم: ثم إنها افتقرت

[36] أخرجه الطبراني في المعجم الأوسط (175\7) والمعجم الكبير (273\8) و(268\8)، وابن نصر المروزي في

كتاب السنة (ص22)، والبيهقي في سننه الكبرى (188\8)، وابن أبي شيبة في مصنفه.

[37] أخرجه أبو يعلى في مسنده (32\7) من طريق أبي سحيم مبارك بن سحيم.

[38] أخرجه الترمذي في سننه (2641) وقال حسن غريب، والحاكم في المستدرک (218\1) استشهاداً،

[39] أخرجه الطبراني في المعجم الصغير (29\2) وفي الأوسط (22\8).

[40] أخرجه ابن نصر المروزي في السنة (ص22).

[41] أخرجه ابن ماجه (1322\2).

[42] أخرجه المروزي في السنة (21\1)، وأبو يعلى في مسنده (154\7)، وعبد الرزاق في مصنفه (155\10).

[43] أخرجه البزار في كشف الأستار (98\1)، والطبراني في الكبير، والبيهقي في المدخل (ص188)، وابن بطه في

الإبانة الكبرى (227\1)، والحاكم في المستدرک على الصحيحين (477\4).

على عيسى -عليه السلام- على إحدى وسبعين فرقة، كلها ضالة إلا واحدة: الإسلام وجماعتهم، ثم إنكم تكونون على اثنتين وسبعين فرقة، كلها في النار إلا واحدة، الإسلام وجماعتهم»^[44].

ولقد اختلف حول حديث الافتراق في سياقنا المعاصر، بين من قال بصحته، ومن قال بضعفه، أو من أثار الشكوك حوله، غير أن الخلاف المعاصر اكتسى صبغة أخرى اتسمت بظهور طروحات تسييسية للدين؛ تطمح للحكم، وتحاول أن تخرج للمجال العام بخطاب يبدو «منفتحاً» و«مواكباً» لما عرف من نزوع نحو «الديمقراطية» و«التعددية» الحزبية، والذي ظهر في المحصلة أنه ركوب على الموجة بشكل انتهازي يخفي نوازع طلب الرياسة والحكم والسلطة والانقلاب على الأنظمة الشرعية من خلال الاستعمال السياسي للدين، واستثمار الوجدان الإيماني الشعبي العام، وهو استغلال وتوظيف للمقدس في الشأن الدنيوي، ومن ثم أصبح حديث الافتراق مُتقدماً من قبل مسيسي الدين؛ لخدمة أغراض التحزب السياسي واختطاف أنواع كسب النضالات التي ترنو إلى الديموقراطية من مختلف الأطياف، ممّا تسبب في الخلط بين الفرق بمعناها الديني والأحزاب بمعناها السياسي، وأصبح دعاة الصفاء الديني من السلفية ينتقدون ويسفّهون خطاب الحركيين الإسلاميين التسييسي الذي يطلب السلطة، حيث كان أعلام كلا الطرفين، الحركي الإسلامي والسلفي الحرفي، ينظرون في تضعيف أو تصحيح حديث الافتراق، ويجتهد كل منهم في العودة إلى التراث الجدلي واستدعائه للميدان التدافعي الديني / السياسي، من أجل تحصيل المشروعية وتقوية الحجية، الأمر الذي خرج عن دائرة مقارعة الحجة بالحجة إلى مستوى تبادل السب والشتم والقذف، ممّا عمق شقة التفرق والتحزب، فاستغله التكفيريون والمتطرفون مستثمري الخطابين الجدليين في بعدهما الصفائي السلفي الديني والحركي التسييسي، حيث غاب التحكيم العلمي الأكاديمي الرصين، وساد منطق التجاذبات وتموقعات التنظيرات للوصول إلى عواطف «الجماهير» في ذهول عن متغيرات السياق المعاصر، ومآلات الاستقطاب الحاد باسم الدين، والذي جعل من دين الرّحمة المهداة المتّهم المهذّب والمخيف في عالم اليوم.

وكمثال لهذا النوع من الجدل الذي عرفته السّاحة الفكرية، نستحضر نموذجين بارزين هما سليم بن عيد الهلالي السلفي^[45] الذي أكد صحة الحديث، ويوسف القرضاوي الإخواني الذي

[44] رواه الطبراني.

[45] بشرى المشتاق بصحة حديث الافتراق، حوارات علمية مع سلمان العودة حول حديث افتراق الأمة الإسلامية،

جرح إلى تضعيفه، ويشكل هذا الجدل مادة خصبة تسعف في فهم تطور الفكر الديني المعاصر في صيغته الجدلية بين الاتجاهين السلفي والحركي الإسلامي^[46].

وإذا كانت روايات أبي هريرة للحديث مجردة عن عبارة: (كلها في النار إلا واحدة)؛ فإن الحديث قد روي عن صحابة كرام، رضي الله عنهم، وفي جميعها التنصيص على عبارة (كلها في النار إلا واحدة)، بل فيها مزيد تحديد للفرقة الناجية^[47].

ومن ثمَّ فإنَّ الأحاديث تدل على افتراق الأمة إلى بضع وسبعين ملة أو فرقة، واختلفت في المستثنى من الهلاك، ووصف الناجي منها، حيث نجد الجماعة، أو السواد الأعظم، أو من كان على ما أنا عليه وأصحابي، وهي معالم محدّدة للنجاة، وفيها دلالة واضحة على الوسع الذي تنسم به شريعة الإسلام السمحة، حيث تشمل جميع المؤمنين من أهل القبلة بمختلف مشاربهم، والذين استجابوا لما يحييهم من الهدى القرآني والنبوي^[48]:

سليم بن عيد الهلالي، دار الكتاب والسنة، القاهرة؛ الدار الأثرية، الجزائر، ط: 1.

[46] قام سليم الهلالي بالرد على سلمان العودة بخصوص حديث الافتراق، كما يبدو من العنوان الكامل لكتابه بشرى المشتاق، ومن خلاله رد على الفكر الإخواني الذي كان يروج لضعف الحديث، يقول: «والشيء من معدنه لا يستغرب؛ فقد نشأ العودة ورفقاؤه (دعاة الصحوة) في محاضن الإخوانية منذ بواكير الصبا، لكن في فترة التسعينيات من القرن الماضي لبسوا لبوس الدعوة السلفية مخادعة لدعاتها، واتقاء لبأسها الذي كشف عوار هذه التنظيمات الحزبية»، ص 6. وقد اختصر سليم بن عيد الهلالي موقف سلمان العودة المتشكك في ثبوت الحديث، حيث «إن حديث الفرقة الناجية مختلف في ثبوته، ولا يعد أصلا من أصول الدين، ولم يحاول أحد من المعترين تحديد هذه الفرق فضلا عن كون الحديث جاء أساسا في سياق التحذير من الاختلافات، في حين يريد البعض أن يجعل منه قاعدة لصناعة الاختلافات ويضع هذا الحديث أصلا، ويضع نفسه حكما ويحكم لنفسه بالخيرية والهداية، وعلى غيره بالتكفير والتفسيق والتبديع، وهذا نوع من الكبر والإعجاب بالنفس». أنظر مقدمة بشرى المشتاق بصحة حديث الافتراق، ص: 7.

[47] اهتم بالدراسة الحديثية للحديث كثير من العلماء والباحثين المتخصصين المعاصرين، حيث عنوا بفحص أسانيده ودراسة متنه، وخلصوا في ذلك إلى نتائج متباينة تعكس انتماءاتهم وتوظيفهم للصناعة الحديثية، واختياراتهم الفكرية، ومواقفهم من مجريات أعمال الحديث في السياق المعاصر، أما من أراد الاطلاع على جهود القدماء فليرجع إلى كتب أهل الحديث ليرى طرق الروايات كلها، وحكمهم عليها.

[48] خصص العلامة الآجري في مفتاح كتابه الشريعة، بابا في ذكر أمر النبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أُمَّتَهُ بِلُزُومِ الْجَمَاعَةِ وَتَحْذِيرِهِ إِيَّاهُمْ الْفُرْقَةَ، وابتدأه برواية الحديث، قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «مَنْ أَرَادَ بِحُبُوحَةِ الْجَنَّةِ فَلْيَلْزَمْ الْجَمَاعَةَ فَإِنَّ الشَّيْطَانَ مَعَ الْوَاحِدِ وَهُوَ مِنَ الْإِثْنَيْنِ أَبْعَدُ»، رواه ابن أبي عاصم في السنة ح: 420/1، والترمذي في سننه ح: 2165 (40/466). أنظر الحديث وتفصيل تخريجه وحكمه، في الشريعة، لأبي بكر

أما الجماعة: «فالمراد بالجماعة أمة محمد، صلى الله عليه وسلم، وهي أمة الإجابة بخاصة، فانظر إلى حديث معاذ رضي الله عنه: «إن الشيطان ذئب الإنسان كذئب الغنم، يأخذ الشاة القاصية والناحية، فإياكم والشعاب، وعليكم بالجماعة والعامّة والمسجد»^[49]، كيف عطف النبي - صلى الله تعالى عليه وآله وسلم - على لفظ الجماعة في الحديث ما يتعين به إشاعتها في الأمة، وهو كلمة (العامّة)»^[50]. وتأمل حديث حذيفة رضي الله عنه، وأوله قوله: «كان الناس يسألون رسول الله، صلى الله عليه وسلم، عن الخير، وكنت أسأله عن الشر مخافة أن يدركني ...» الحديث، وفيه قول حذيفة: «فما تأمرني إن أدركني ذلك؟ قال: تلزم جماعة المسلمين وإمامهم ...»^[51]، وإضافة الجماعة إلى المسلمين في الحديث؛ أي في قوله صلى الله عليه وسلم: تلزم جماعة المسلمين، هي أعم من الإضافة إلى الإسلام؛ إذ يتعدى على المرء أن يملك ضوابطها ومعاييرها، فلا جرم أن عدل رسول الله صلى الله عليه وسلم عنها إلى الإضافة إلى المسلمين وإن تفاوت تحملهم بشرائع الإسلام، واضطلاعهم بتكاليفه، وعملهم بأحكامه، ووقوفهم عند حدوده^[52].

وأما الملة: «كالدين، وهي ما شرع الله لعباده على لسان المرسلين ليتوصلوا به إلى جوار الله، والفرق بينها وبين الدين أن الملة لا تضاف إلا إلى النبي الذي تستند إليه نحو: ﴿فَاتَّبِعُوا مِلَّةَ إِبْرَاهِيمَ﴾ [آل عمران: 95]. ولا تكاد توجد مضافةً إلى الله تعالى، ولا إلى آحاد أمة النبي صلى الله عليه وسلم، ولا تستعمل إلا في جملة الشرائع دون آحادها، لا يقال: ملة الله ولا ملتي ولا ملة زيد، كما يقال: دين الله وديني ودين زيد، ولا يقال للصلاة: ملة الله، كما يقال دين الله. وأصلها: من أملت الكتاب، وتقال اعتباراً بالشيء الذي شرعه الله، والدين يقال اعتباراً بمن يُقيمُه؛ إذ كان معناه الطاعة. والملة: الطريقة المستقيمة، هذا معناها في الأصل»^[53].

فهناك تطابق بين مفهوم الجماعة ومفهوم الملة، فلا تنصرف الملة في أحاديث الباب إلا إلى الحنيفية السمحة مصداقاً لقوله عز وجل: ﴿مِلَّةَ أَبِيكُمْ إِبْرَاهِيمَ هُوَ سَمَّاكُمُ الْمُسْلِمِينَ مِنْ قَبْلُ وَفِي هَذَا

الآجري، دراسة وتحقيق، عبد الله الدميحي، ط1، 1997 دار الوطن، ج1، ص284-285.

[49] أخرجه أحمد في مسنده .

[50] إبراء الذمة بتحقيق القول حول افتراق الأمة، محمد بن عبد الباعث الكتاني، ط1، دار الصفوة للطباعة والنشر، ص: 33.

[51] أخرجه الشيخان وغيرهما.

[52] إبراء الذمة بتحقيق القول حول افتراق الأمة، محمد بن عبد الباعث الكتاني، ص: 34.

[53] بصائر ذوي التمييز في لطائف الكتاب العزيز، مجد الدين الفيروزبادي، تحقيق: محمد علي النجار، المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية، القاهرة، 1992، ج4، ص: 517-518.

لِيَكُونَ الرَّسُولُ شَهِيدًا عَلَيْكُمْ وَتَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ فَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ وَاعْتَصِمُوا بِاللَّهِ هُوَ مَوْلَاكُمْ فَنِعْمَ الْمَوْلَى وَنِعْمَ النَّصِيرُ ﴿78﴾ [الحج: 78]^[54].

وأما السواد الأعظم: فالقصد منه كما هو معلوم بالضرورة سواد الأمة الإسلامية، فقد روى عبد بن حميد وابن ماجه عن أنس رضي الله عنه، عن النبي صلى الله عليه وسلم، أنه قال: «إن أمتي لا تجتمع على ضلالة فإذا رأيتم الاختلاف فعليكم بالسواد الأعظم». فالمراد بالسواد الأعظم هو الأمة وفقاً للأفق التوحيدي والتجميعي والاستيعابي النبوي، وليس كما ذهب إليه بعض أهل العلم من عدم اعتبار الكثرة العددية والأغلبية، كقول أبي شامة: «حيث جاء الأمر بلزوم الجماعة فالمراد به لزوم الحق واتباعه، وإن كان المستمسك بالحق قليلاً، والمخالف كثيراً؛ لأن الحق الذي كانت عليه الجماعة الأولى من النبي، صلى الله عليه وسلم، وأصحابه رضي الله عنهم، ولا نظر إلى كثرة أهل الباطل بعدهم»^[55]، و«لما سئل عبد الله بن المبارك عن الجماعة، قال: (أبو بكر وعمر)، فقيل له: قد مات أبو بكر وعمر، قال: (ففلان وفلان) فقيل له: قد مات فلان وفلان، قال ابن المبارك: (أبو حمزة السُّكَّرِي جماعة)»^[56]؛ لأن مثل هذه النقول فتح باب التقول من لدن مَنْ شذ عن إجماعات الأمة، وانتصب ناطقاً باسم الحق ولو قل أنصاره، وأنه «وحده» المخلص والقائد لسفينة النجاة!. والحديث الذي أخرجه الحاكم وأبو نعيم وابن منده ومن طريقه الضياء المقدسي عن ابن عمر رضي الله عنهما، عن النبي صلى الله عليه وسلم، جلي في الاشتمال على معنى الجماعة/ الأمة/ السواد الأعظم، ونصه: «إن الله لا يجمع هذه الأمة على ضلالة أبداً، وإن يد الله مع الجماعة، فاتبعوا السواد الأعظم، فإن من شذَّ شذَّ في النار».

وقد استدل قاضي القضاة ناصر الدين البيضاوي في بيانه لحجية الإجماع بحديث: «(لا تجتمع أمتي على خطأ)، ونظائره، فإنها وإن لم تتواتر آحادها لكن المشترك بينهما متواتر»^[57]، وقد علق

[54] إبراء الذمة بتحقيق القول حول افتراق الأمة، ص: 39.

[55] الباعث على إنكار البدع والحوادث، لأبي محمد عبد الرحمن بن إسماعيل المعروف بأبي شامة، تحقيق: عثمان أحمد عنبر، ط1، 1398هـ، دار الهدى للنشر والتوزيع، القاهرة، ص: 22.

[56] شرح السنة، للحسين بن مسعود البغوي، تحقيق: شعيب الأرنؤوط ومحمد زهير الشاويش، ط: 2، المكتب الإسلامي - دمشق - بيروت - 1403هـ - 1983م، ج1، ص: 216.

[57] الإبتهاج بتخريج أحاديث المنهاج، لعبد الله بن الصديق الغماري، ومعه منهاج الوصول في معرفة علم الأصول لناصر الدين البيضاوي، تعليق وضبط: سمير طه المجذوب، ط: 1، عالم الكتب، 1405/1985، ص: 180.

العلامة المحدث عبد الله بن الصديق الغماري، في تخريجه لأحاديث المنهاج، على ما أورده البيضاوي بقوله: «ما قاله صحيح، فقد ورد ما يؤدي معنى هذا الحديث من حديث عمر رضي الله عنه، وابنه، وابن عباس، وأبي هريرة، وأنس، وأبي مالك الأشعري، وأبي بصرة الغفاري، وحذيفة، وأبي ذر، ومعاذ، وعرفجة، وابن مسعود، وأبي سعيد، ومعاوية، ورجل من الصحابة، ومن حديث أبي مسعود موقوفاً، والحسن مرسلًا»^[58]. ثم خرّجها جميعها. «وأخرجه الحاكم أيضاً من حديث ابن عباس رضي الله عنه، بلفظ: «لا يجمع الله هذه الأمة على ضلالة، ويد الله مع الجماعة». والجملة الثانية عند الترمذي وابن أبي عاصم عن ابن مسعود رضي الله عنه موقوفاً: «عليكم بالجماعة فإن الله لا يجمع هذه الأمة على ضلالة»، زاد غيره: «وإياكم والتلون في دين الله». قال العجلوني: «والحديث مشهور المتن، وله أسانيد كثيرة وشواهد عديدة في المرفوع وغيره، فمن الأول: «أنتم شهداء الله في الأرض»، ومن الثاني قول ابن مسعود رضي الله عنه: «إذا سئل أحدكم فلينظر في كتاب الله، فإن لم يجده ففي سنة رسول الله - صلى الله تعالى عليه وآله وسلم - فإن لم يجده فيها فلينظر فيما اجتمع عليه المسلمون، وإلا فليجتهد. انتهى كلامه، والمتأمل في هذه الروايات يرى أن بعضها ذكر السواد الأعظم، وبعضها ذكر الجماعة، وبعضها ذكر الأمة»^[59].

وأما (ما كان عليه رسول الله، صلى الله عليه وسلم، وأصحابه): فلم يكن رسول الله صلى الله عليه وسلم وأصحابه إلا ما كان عليه إخوانه من الأنبياء والرسل، صلوات الله عليهم أجمعين، من الحنيفية التي قال فيها جلّ وعز: ﴿وَمَنْ يَرْغَبْ عَنْ مِلَّةِ إِبْرَاهِيمَ إِلَّا مَنْ سَفِهَ نَفْسَهُ﴾ [البقرة: 130]، ﴿وَمَنْ أَحْسَنُ دِينًا مِمَّنْ أَسْلَمَ وَجْهَهُ لِلَّهِ وَهُوَ مُحْسِنٌ وَاتَّبَعَ مِلَّةَ إِبْرَاهِيمَ حَنِيفًا﴾ [النساء: 120]، ﴿ثُمَّ أُوحَيْنَا إِلَيْكَ أَنْ اتَّبِعْ مِلَّةَ إِبْرَاهِيمَ حَنِيفًا﴾ [النحل: 123]، ﴿قُلْ إِنِّي هَدَانِي رَبِّي إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ دِينًا قِيَمًا مِلَّةَ إِبْرَاهِيمَ حَنِيفًا﴾ [الأنعام: 161]، ﴿أُولَئِكَ الَّذِينَ هَدَى اللَّهُ فَبِهِدَاهُمُ اقْتَدِهْ﴾ [الأنعام: 90]، ﴿شَرَعَ لَكُمْ مِنَ الدِّينِ مَا وَصَّى بِهِ نُوحًا وَالَّذِي أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ وَمَا وَصَّيْنَا بِهِ إِبْرَاهِيمَ وَمُوسَى وَعِيسَى أَنْ أَقِيمُوا الدِّينَ وَلَا تَتَفَرَّقُوا فِيهِ﴾ [الشورى: 13]، ﴿ثُمَّ جَعَلْنَاكَ عَلَى شَرِيعَةٍ مِنَ الْأَمْرِ فَاتَّبِعْهَا وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَاءَ الَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ﴾ [الجاثية: 18]. «وهذا أمر مقول بالاشتراك، وذلك بدلالة قوله صلى الله تعالى عليه وآله وسلم في الحديث الثاني من أحاديث الباب، وهو حديث عبد الله بن عمرو بن العاص، وفيه قوله صلى الله

[58] الإبتهاج بتخريج أحاديث المنهاج، ص: 181.

[59] إبراء الذمة، ص: 41-42.

تعالى عليه وآله وسلم: «وستفترق أمتي على ثلاث وسبعين ملة، كلُّها في النار إلا واحدة، قالوا: من هي يا رسول الله؟ قال: من كان على ما أنا عليه وأصحابي»، أخرجه الترمذي. وبالجمع بين قوله صلى الله عليه وسلم: إلا ملة واحدة وبين قوله عليه الصلاة والسلام في تعريفها: من كان على ما أنا عليه وأصحابي، يظهر للقارئ اشتراك العبارتين في المضمون والمحل؛ فما كان عليه رسول الله صلى الله تعالى عليه وآله وسلم وأصحابه هو الملة المتوارثة»^[60].

وقد جمع الآجري بين هذه المفاهيم جميعها والواردة في روايات الحديث واعتبرها بمعنى واحد، في تعليقه على الحديث، حيث قال: «أخبر النبي صلى الله عليه وسلم عن أمة موسى عليه السلام أنهم اختلفوا على إحدى وسبعين ملة، كلُّها في النار إلا واحدة، وأخبرنا عن أمة عيسى عليه السلام أنهم اختلفوا عليه على اثنتين وسبعين ملة، إحدى وسبعون منها في النار وواحدة في الجنة، قال صلى الله عليه وسلم: وتعلو أمتي الفريقين جميعاً تزيد عليهم فرقة واحدة، ثنتان وسبعون منها في النار وواحدة في الجنة، ثم إنه سئل صلى الله عليه وسلم: من الناجية؟ فقال في حديث: ما أنا عليه وأصحابي، وفي حديث قال: السواد الأعظم، وفي حديث قال: واحدة في الجنة، وهي الجماعة».

قُلْتُ أَنَا: وَمَعَانِيهَا وَاحِدَةٌ إِنْ شَاءَ اللَّهُ تَعَالَى»^[61].

ولعل محل الإشكال في هذا السياق يكمن في الحكم على واحدة من بين هذه الفرق جميعها واعتبارها هي الموعودة بالنجاة لوحدها وعلى التعيين، وأن غيرها هالك ومصيره النار، ممّا جعل كل فرقة تدعي لنفسها النجاة الحصرية وتصم غيرها بالهالك، وهو ما خلف أدبيات تأصيلية للنجاة يستنسخ بعضها بعضاً استدلالاً وتأويلاً، فلا اختلاف إلا في اسم الفرقة «الناجية»؛ ممّا يجعل المتفحص لمثل هذه الأدبيات حائراً بين صنوف من تبادل الاتهام الذي وصل إلى حد التكفير وإزهاق الأرواح باسم التمسك بالحق وطلب النجاة والسلامة من الهلاك؛ لمجرد الاعتماد على تأويل معين لنص الحديث النبوي الشريف، ممّا يدل على أن متأولة الحديث الإقصائيين في حاجة إلى الانسلاخ ضمن المنظومة الرحمانية المحمدية الكونية التي جاءت رحمة للعالمين، ومستنقذة للناس جميعاً من براثن الضياع والخسران.

[60] إبراء الذمة، ص 43-44.

[61] الشريعة، الآجري، ج 1، ص: 302.

لقد بذل كثير من أهل البحث في الفرق والملل والنحل جهوداً في إحصاء الفرق وتعدادها، بل منهم من حاول تصنيفها وضبط عددها السبعين، وهو ما جعل بعض أهل العلم يميلون إلى أن القصد من العدد في الحديث الشريف هو مطلق الكثرة، وشدة التفرق، وليس تحديد عدد بعينه؛ بل إن التنبيه النبوي الشريف في غاية الأهمية من حيث الإرشاد إلى رفع مستوى الوعي بالسنن وحركية التاريخ، والتحذير من خطورة الافتراق الذي يتهدد مصير الأديان جميعها، ولذلك ينبغي إيقاظ الهمم من أجل تفادي الوقوع فيه، والاجتهاد في تدبير الفعل الديني تصوّراً وسلوكاً بشكل آمن من مختلف مزالق التشتت والانقسام، والتنازع والتناحر. قال الصحابي الجليل عبدالله بن عباس، رضي الله عنهما، في قوله تعالى: «فاتبعوه ولا تتبعوا السبل فتفرق بكم عن سبيله»، وقوله: «أقيموا الدين ولا تتفرقوا فيه»، ونحو هذا في القرآن، قال: أمر الله المؤمنين بالجماعة، ونهاهم عن الاختلاف والتفرقة، وأخبرهم أنه إنما هلك من كان قبلهم بالبراء والخصومات في دين الله^[62].

ومن هذا المنظور يتضح أن الحديث النبوي الشريف يندرج في صميم تأسيس الوعي بالمتغيرات السياقية عند إنفاذ الأمر الإلهي في واقع الناس؛ فقد عرف التاريخ الديني كثيراً من الفرق؛ فمنها ما وافق الصواب في إطار التعدد والاختلاف، ومنها ما حاد عنه قليلاً، ومنها ما انحرف عنه بالكلية في إطار التفرق الفتنوي، ومنها ما انقرض بالكلية فلا يدل عليه إلا أثر مدون أو عمران مشيد، ومنها ما لا يزال يبحث لنفسه عن موقع يفرض فيه نفسه بحكم ضرورة انتماء هوياتي تاريخي وحضاري، ومنها ما ظهر حديثاً ويتولد في زمننا المعاصر، ويعمل جاهداً على إثبات دعاواه واستغلال ما يتوفر من إمكانات مختلفة تشريعية وقانونية ومرافعاتية وتواصلية وغيرها من الإمكانيات من أجل فرض الاعتراف بتعبيره الديني!!!، وغير ذلك من الصور التي يمكن أن تشكل مادة جديدة لعلم «ملل ونحل» معاصر.

وعليه، فالرسول صلى الله عليه وسلم أرشدنا في هذا الحديث إلى سنة التعدد والاختلاف، ودلنا على ضرورة التزام الحق والصواب، ولزوم اجتناب التفرق والتعصب وتبادل الاتهام بالنار؛ إذ أمر عباد الرحمن موكول إلى ربهم، كما أمر الله تعالى بالاجتماع على الحق في قوله عز وجل: ﴿إِنَّ الَّذِينَ فَرَّقُوا دِينَهُمْ وَكَانُوا شِيَعًا لَسْتَ مِنْهُمْ فِي شَيْءٍ إِنَّمَا أَمْرُهُمْ إِلَى اللَّهِ ثُمَّ يُنَبِّئُهُم بِمَا كَانُوا يَفْعَلُونَ﴾ [الأنعام: 159]، وقد ثبت من حديث عبدالله بن مسعود رضي الله عنه أنه قال: خط رسول الله صلى الله عليه

[62] انظر تفسير ابن كثير، 3/ 328.

وسلم خطأ بيده ثم قال: «هذا سبيل الله مستقيماً»، ثم خط عن يمينه وشماله، ثم قال: هذه السبل، ليس منها سبيل إلا عليه شيطان يدعو إليه، ثم قرأ: «وأن هذا صراطي مستقيماً فاتبعوه ولا تتبعوا السبل فتفرق بكم عن سبيله» (رواه الإمام أحمد).

رابعاً: ذاكرة البشرية وعارض النسيان

بين القرآن الكريم أن المقصد من دين الختم هو إخراج البشرية من الظلمات إلى النور، وواكبها طيلة تاريخها بإرسال الأنبياء والرسل، حيث قامت وظيفتهم على ترميم ذاكرة البشرية التي تصدّع بنيانها الفطري القويم بشقوق النسيان والغفلة عن الأصل والمصير، والتيه في وديان ومسارب اندرست فيها آثار السير السليم، ولقد سبق العلم الإلهي بتكريم النوع البشري، حيث يقول تعالى: ﴿وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ وَحَمَلْنَاهُمْ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ وَرَزَقْنَاهُمْ مِنَ الطَّيِّبَاتِ وَفَضَّلْنَاهُمْ عَلَى كَثِيرٍ مِمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيلاً﴾ [الإسراء: 70]. وأعظم تكريم لبني آدم تمثل في الاختصاص بالتكليف بحمل أمانة الاستخلاف في الأرض التي أشفق منها غيره من الخلق على عظيمها^[63]، والعمل على إعمارها بالخير، وتميزت تلك الوديعة الإلهية والمسؤولية البشرية بميثاقٍ أشهد فيه الله الإنسان على نفسه بالعبودية لرب العالمين^[64]، وهو ما يشكل الذاكرة الروحية الأصلية التي عمل الأنبياء والمرسلون على نفص غبار النسيان عنها، ومحو ما تراكم عليها من آثار البعد والغفلة والذهول عن الصراط والطريق الناهج، قال تعالى: ﴿اللَّهُ وَلِيُّ الَّذِينَ آمَنُوا يُخْرِجُهُم مِّنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ وَالَّذِينَ كَفَرُوا أُولِيَاءُ هُمُ الطَّاغُوتُ يُخْرِجُونَهُمْ مِنَ النُّورِ إِلَى الظُّلُمَاتِ أُولَئِكَ أَصْحَابُ النَّارِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ﴾ [البقرة: 257]، وقال سبحانه: ﴿لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِالْبَيِّنَاتِ وَأَنْزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتَابَ وَالْمِيزَانَ لِيَقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ وَأَنْزَلْنَا الْحَدِيدَ فِيهِ بَأْسٌ شَدِيدٌ وَمَنَافِعُ لِلنَّاسِ وَلِيَعْلَمَ اللَّهُ مَن يَنْصُرُهُ وَرُسُلَهُ بِالْغَيْبِ إِنَّ اللَّهَ قَوِيٌّ عَزِيزٌ﴾ [الحديد: 25].

لقد عملت الأديان جميعها على توجيه الناس إلى الحق، بإذن ووحى من رب العالمين، وما دين الختم الذي جاء به الرسول سيدنا محمد، صلى الله عليه وسلم، إلا اللبنة التي بها استكملت النبوة والرسالة الإلهية بناءها، وهو ما أفصح عنه النبي، صلى الله عليه وسلم، بقوله: «مَثَلِي وَمَثَلُ الْأَنْبِيَاءِ

[63] مصداقاً لقوله تعالى: ﴿إِنَّا عَرَضْنَا الْأَمَانَةَ عَلَى السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَالْجِبَالِ فَأَبَيْنَ أَنْ يَحْمِلْنَهَا وَأَشْفَقْنَ مِنْهَا وَحَمَلَهَا الْإِنْسَانُ﴾ إِنَّهُ كَانَ ظَلُومًا جَهُولًا﴾ [الأحزاب: 72].

[64] بمقتضى قوله تعالى: ﴿وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِن بَنِي آدَمَ مِنْ ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَىٰ أَنفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ﴾ قَالُوا بَلَىٰ شَهِدْنَا، أَنْ تَقُولُوا يَوْمَ الْقِيَامَةِ إِنَّا كُنَّا عَنْ هَذَا غَافِلِينَ﴾، [الأعراف: 172].

مِنْ قَبْلِي كَمَثَلِ رَجُلٍ بَنَى بُيْتًا فَأَحْسَنَهُ وَأَجْمَلَهُ، إِلَّا مَوْضِعَ لَبَنَةٍ مِنْ زَاوِيَةٍ مِنْ زَوَايَاهُ، فَجَعَلَ النَّاسُ يَطُوفُونَ بِهِ وَيَعْبُجُونَ لَهُ وَيَقُولُونَ: هَلَا وُضِعَتْ هَذِهِ اللَّبَنَةُ، قَالَ: فَأَنَا اللَّبَنَةُ، وَأَنَا خَاتَمُ النَّبِيِّينَ»^[65]. وهو ما قرره القرآن المجيد في مواطن عديدة كقوله عز وجل: ﴿كَانَ النَّاسُ أُمَّةً وَاحِدَةً فَبَعَثَ اللَّهُ النَّبِيِّينَ مُبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ وَأَنْزَلَ مَعَهُمُ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ لِيُحْكُمَ بَيْنَ النَّاسِ فِي مَا اختلفُوا فِيهِ وَمَا اختلف فِيهِ إِلَّا الَّذِينَ أُوتُوهُ مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَتْهُمْ الْبَيِّنَاتُ بَغِيًّا بَيْنَهُمْ فَهَدَى اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا لِمَا اختلفُوا فِيهِ مِنَ الْحَقِّ بِإِذْنِهِ وَاللَّهُ يَهْدِي مَنْ يَشَاءُ إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ﴾ [البقرة: 213]. وقوله تعالى: ﴿الرَّكِيبُ أَنْزَلْنَاهُ إِلَيْكَ لِتُخْرِجَ النَّاسَ مِنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ بِإِذْنِ رَبِّهِمْ إِلَى صِرَاطٍ الْعَزِيزِ الْحَمِيدِ﴾ [إبراهيم: 1]، وقوله سبحانه: ﴿فَاتَّقُوا اللَّهَ يَا أُولِي الْأَلْبَابِ الَّذِينَ آمَنُوا قَدْ أَنْزَلَ اللَّهُ إِلَيْكُمْ ذِكْرًا رَسُولًا يَثُورُ عَلَيْكُمْ آيَاتِ اللَّهِ مُبَيِّنَاتٍ لِيُخْرِجَ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ مِنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ وَمَنْ يُؤْمِن بِاللَّهِ وَيَعْمَلْ صَالِحًا يُدْخِلْهُ جَنَّاتٍ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ خَالِدِينَ فِيهَا أَبَدًا قَدْ أَحْسَنَ اللَّهُ لَهُ رِزْقًا﴾ [الطلاق: 10-11].

فالرسالة المحمدية الختم هي استكمال لحلقات التذكير والتوجيه لبني آدم، وبها ختمت الرسائل السماوية، حيث حفظ الله تعالى ذكره الحكيم، وقرآنه الكريم الذي به تهتدي البشرية إلى التي هي أقوم، في كل أمر من الأمور التي تمس عاجلها وآجلها، محياها ومماتها، أصلها ومآلها، معاشها ومعادها، كسبها وعمرانها، وتشريعها، وكل ما يستقيم به أمرها فرداً واجتماعاً، وأمة الختم اختصها الحق سبحانه بالاضطلاع بالخيرية والنموذجية الأخلاقية والشهادة على سائر الأمم؛ قال تعالى: ﴿كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَتُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَلَوْ آمَنَ أَهْلُ الْكِتَابِ لَكَانَ خَيْرًا لَهُمْ مِنْهُمُ الْمُؤْمِنُونَ وَأَكْثَرُهُمُ الْفَاسِقُونَ﴾ [آل عمران: 110]، وقال أيضاً: ﴿وَكَذَلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا لِتَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ وَيَكُونَ الرَّسُولُ عَلَيْكُمْ شَهِيدًا﴾ [البقرة: 143].

وإذ رجعنا إلى حديث الافتراق الأنف الذكر، نلاحظ بجلاء كيف استثمرت هذه الرواية تاريخياً في مجالات جدلية وخصومات فكرية وسياسية، بل تطورت إلى تَمَرُّسَاتٍ عقديّة ومذهبية وقعت في ما حذرت منه الرواية؛ إذ خلف هذا التداول التفرقي تراثاً ضخماً نجد فيه توظيفاً واسعاً لأنواع من العلوم والفنون ومختلف الاستنباطات العقديّة والفقهية، وما زالت آثار هذا التراث تجتري إلى اليوم وبأشكال أكثر جموداً وتحجراً من ذي قبل.

[65] أخرجه مسلم في صحيحه، كتاب الفضائل، باب ذكر كونه صلى الله عليه وسلم خاتم النبيين.

إن حديث الافتراق فيه دلالة واضحة على مركزية الحق واسترسال خط الامتداد والاستمرار الذي ينتظم الدين الواحد من رب العالمين، وما تعدد الرسالات عبر الأزمان إلا تجليات للحق الذي أراد الله أن يذكر به البشرية وبعهدا المنسي، وبخريطة طريق اهتدائها لسواء السبيل، وقاية لها من شتى أنواع الانحراف والانزلاق، فالرواية جلية في هذا المعنى بشكل لا يحتمل الجدليات التفتيتية لعضد بني البشر، فاليهودية داخلها الاختلاف ونجا منها فريق، وكذا المسيحية، ثم كذلك الإسلام، وغير ذلك من أنواع الالتباسات، فهي من الكثرة والتعدد ما لا يحتمل العد والإحصاء، غير أنه بأضدادها تميز الأشياء، ولذلك فطريق الدين الحق واحد لا اختلاف فيه؛ ﴿وَلَوْ كَانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلَافًا كَثِيرًا﴾ [النساء: 82]، وقال تعالى: ﴿وَجَاهِدُوا فِي اللَّهِ حَقَّ جِهَادِهِ هُوَ اجْتَبَاكُمْ وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ مِلَّةَ أَبِيكُمْ إِبْرَاهِيمَ هُوَ سَمَّاكُمُ الْمُسْلِمِينَ مِنْ قَبْلُ وَفِي هَذَا لِيَكُونَ الرَّسُولُ شَهِيدًا عَلَيْكُمْ وَتَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ فَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ وَاعْتَصِمُوا بِاللَّهِ هُوَ مَوْلَاكُمْ فَنِعْمَ الْمَوْلَى وَنِعْمَ النَّصِيرُ﴾ [الحج: 78]، وظلمات الباطل كثيفة متنوعة يجب أن تحذر منها البشرية بأسرها عند إقامتها للدين، فلا ينحصر الحق في مركزيات فتوية مهما كبرت أو صغرت لتدعي لنفسها الحقانية، وتصم ما سواها بالخسران والبوار،- كما هو حال وديدن توظيفات أهل التطرف للرواية-، بل في هذا تضيق لواسع رحمة الله تعالى، مثلما يعدّ شاهداً على جراءة النسبية البشرية على التدخل في تقييد إطلاق رباني لا حدود له، يقول عز من قائل: ﴿وَإِنَّ هَذِهِ أُمَّتُكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً وَأَنَا رَبُّكُمْ فَاتَّقُونِ﴾ [المؤمنون: 52]، حيث نلاحظ أن الأمم السابقة قد نجا منها من آمن وهلك من جحد، غير أن الأمر اختلف مع الرسول الخاتم، صلى الله عليه وسلم، الذي سلم فيه المؤمنون وغيرهم من الهلاك، حيث ولد مجتمع المسالمة الذي يكفل العيش المشترك، ويرفض الاعتداء والظلم، ويرسخ قيم التعارف القائمة على الأخوة الإنسانية بين بني البشر.

ولا يستقيم الفهم السليم للرواية إلا بإعادة ربط التصور التأويلي له بالرؤية الكلية الشرعية؛ إذ هي الكفيلة بالوقاية من السقوط في الانحراف، وهو ما يتطلب كذلك دراسة علمية متأنية تبني على منهج خاص وفق منظور شمولي يُوّطر المدونة الحديثية التي تتصل بالفتن واستشراف مصائر الخلق.

إن الواقع يتقوم بالوحي، وليس العكس، ومن الخطأ أن نجعل من الواقع التاريخي المتغير أحداثاً ووقائع وتمثلات بشرية مختلفة، فعلاً وتأريخاً، صورةً كاملة تعكس مراد الوحي الرباني

المطلوب، والذي يجب على الإنسان أن يطمح بجد وتوق إلى حسن إعماله وإنفاذه وتنزيل مقاصده في سياقه الذي يعيش ويحيا فيه.

إن الواقع ليس إلا نتيجة للكسب البشري الذي هو في أمس الحاجة إلى الاستهداء بالمتعالى الذي هو الوحي الرباني، ومن ثمَّ فإنَّ أفق الوحي هو الارتقاء بالواقع إلى التجميع والتأليف والتعارف بين أفراد الأسرة البشرية الممتدة^[66]، وضروة التعاون بينهم على المهام الاستخلافية والعمرانية في الدار الدنيا، وهو معنى خيرية الأمة بمعناها الواسع الذي لا يمكن أن يختزل ويحصر في فرقة أو طائفة أو ما شابه ذلك من التوصيفات والتوظيفات التي تستخدم الدين لخدمة مآربها الخاصة المختلفة تحت عناوين الخلاص والنجاة والصحة والحق والصواب، ونعت ووصم كل من خالفها بالخسران والبوار والبطلان والضلال.

ومن ثمَّ فإنَّ حديث الافتراق يبرز الآفات والعوائق التي اعترضت وتعترض المسارات الهدائية للوحي في إقامتها للدين الصادر عن الله الواحد الأحد، الفرد الصمد، ﴿مَلَّةَ أَبِيكُمْ إِبْرَاهِيمَ هُوَ سَمَّاكُمْ الْمُسْلِمِينَ مِنْ قَبْلُ﴾ الآية، فالدين الحق واحد، وصراطه ناهج واضح مبلج، وخط إبائته للحق مستمر وموصول بالعناية الإلهية، وقد بين رسول الله، صلى الله عليه وسلم، بشكل واضح كيف أن الديانا الإبراهيمية الثلاث عرفت وتعرف جميعها هذه الانحرافات عن النهج القويم، والذي يرعاه دوماً هم الناهلون من النبع الوحياني الصافي، القائمون على الحق الذي أتى به موسى وعيسى ومحمد خاتمهم عليهم أفضل الصلاة والسلام.

إن الإسلام تكميل وتقويم وتصحيح للمسار الهدائي؛ ﴿مُصَدِّقًا لِمَا بَيْنَ يَدَيْهِ مِنَ الْكِتَابِ وَمُهَيْمِنًا عَلَيْهِ﴾ [المائدة: 48]، وليس غريباً أن تطرأ على هذا الصراط الحقاني المستقيم انزياحات عن الأصل بفعل المنتحلين والمحرفين والجهلة، والتي لا تسعى إلا لتفريق الدين شيعاً، وتمزيعه طرائق قدداً، كي تتيه البشرية عن سبيل خلاصها وسعادتها، فتضيع بوصلتها الحياتية، وتفقد خريطة الوجودية.

إن الحق الرباني هدي جامع بآياته، بخلاف الباطل فإنه غيِّ مُشْتَّتٌ بشبهاته التي لا تكاد تلوناتها تنقضي أو تنتهي، وهذا هو سرُّ القول النبويِّ الشريف الذي عبر بعدد السبعين وما يزيد عن الفرق المنحرفة عن طريق الحق، للدلالة على كثرة وتعدد سبل الباطل، وليس القصد منه ضبط العدد

[66] وهو مقتضى قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَىٰ وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ﴾ [الحجرات: 13].

وتعيينه تحديداً وحصرها لها؛ إذ إن طبيعة الإغواء والإضلال الإبليسي المؤسس لعداوته الأزلية للنوع البشري، تتحدد - في الأصل - في التناكر والتنازع المناقض للحق التجميعي المؤلف والجامع^[67]، فالنظر في متن الحديث يتطلب اتساعاً في الرؤية من أجل معانقة الأفق القرآني المبين والرحيب، والهدي النبوي المنيف، فالمفهوم المحمدي للأمة هو الرحمة الواسعة للعالمين.

لقد عقد الشاطبي في كتابه الاعتصام باباً بعنوان: «في ذم البدع وسوء منقلب أصحابها»، وأورد فيه حديث الافتراق أو الفرقة الناجية برواية أبي هريرة المجردة عن زيادة: (كلها في النار إلا واحدة)، وأبرز درجته، فقال: «وفي الترمذي عن أبي هريرة رضي الله عنه أن رسول الله، صلى الله عليه وسلم، قال: «تفرقت اليهود على إحدى وسبعين فرقة، والنصارى مثل ذلك، وتفرقت أمتي على ثلاث وسبعين فرقة». حسن صحيح^[68]. كما لم يغفل الشاطبي الروايات الأخرى للحديث^[69]، مبيناً أن «الفِرَقَ فيها عند أكثر العلماء فرق أهل البدع»^[70]، حيث إن أخطر البدع وأقدها السعي بالفرقة بين أهل القبلة الواحدة، وبث الفتنة في صفوفهم بإثارة شبه الارتياب في إيمانهم، وفتح أبواب تبيدهم وتفسيقهم وتكفيرهم واستباحة دمائهم^[71]، فباب النجاة أوسع من مضايق الفهوم التي تناولت حديث الفرقة الناجية بالتأويلات المعتسفة، وفي هذا السياق أورد عياض عن ابن نافع قول الإمام مالك: (لو أن العبد ارتكب الكبائر كلها بعد أن لا يشرك بالله شيئاً، ثم نجا من هذه الأهواء لرجوت أن يكون في أعلى جنات الفردوس؛ لأن كل كبيرة بين العبد وربّه هو منها على رجاء، وكل هوى ليس هو منه على رجاء، إنما يهوي بصاحبه في نار جهنم)^[72]، وأي هوى أجرأ على الله من ادعاء النجاة والخلاص للذات، ووصم الغير بالهلاك والخسران، ولذلك نصّ الحق سبحانه على

[67] تدبر قوله تعالى: ﴿وَأَنَّ هَذَا صِرَاطِي مُسْتَقِيمًا فَاتَّبِعُوهُ وَلَا تَتَّبِعُوا السُّبُلَ فَتَفَرَّقَ بِكُمْ عَنْ سَبِيلِهِ ذَلِكُمْ وَصَّاكُمْ بِهِ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ﴾ [الأنعام: 153].

[68] الاعتصام، الشاطبي، تحقيق: محمد بن عبد الرحمن الشقير، سعد بن عبد الله آل حميد، هشام بن إسماعيل الصيني، دار ابن الجوزي، 1429-2008. ج 3، ص: 117.

[69] انظر الباب التاسع من الاعتصام، ج 3، ص: 122.

[70] الاعتصام، ج 3، ص: 117.

[71] وهو ما ذهب إليه الشاطبي، راجع الباب التاسع من الاعتصام، ج 3، ص: 129.

[72] انظر ترتيب المدارك للقاضي عياض، ج 1، ص: 177. وروى نحوه الإمام أبو نعيم في الحلية ج 6 ص: 325، وروى الإمام البيهقي في الاعتقاد والهداية قريباً من هذا عن الشافعي. ولفظه: «لأن يلقى الله العبد بكل ذنب ما خلا الشرك خير من أن يلقاه بشيء من الهوى». ص: 158.

براءة نبيه عليه السلام من أهل الأهواء، دعاة الفرقة والتشردم، حيث قال تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ فَرَّقُوا دِينَهُمْ وَكَانُوا شِيَعًا لَسْتَ مِنْهُمْ فِي شَيْءٍ﴾ [الأنعام: 159]. يقول الشاطبي: «فاعلموا - رحمكم الله - أن الآيات الدالة على ذم البدعة، وكثيراً من الأحاديث أشعرت بوصف أهل البدعة، وهو الفرقة الحاصلة، حتى يكونوا بسببها شيعاً متفرقة، لا ينتظم شملهم بالإسلام، وإن كانوا من أهله، وحكم لهم [بحكمه]»^[73].

كما يميز الشاطبي بين اختلافين: تكويني وكسبي، فالتكويني هو الراجع إلى سابق القدر، وهو الذي لا كسب للعباد فيه، «قال تعالى: ﴿وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ لَجَعَلَ النَّاسَ أُمَّةً وَاحِدَةً وَلَا يَزَالُونَ مُخْتَلِفِينَ إِلَّا مَنْ رَجَمَ رَبُّكَ وَلِذَلِكَ خَلَقَهُمْ﴾ [هود: 118-119]، فأخبر سبحانه أنهم لا يزالون مختلفين أبداً، مع أنه لو أراد أن يجعلهم متفقين لكان قادراً على ذلك، لكن سبق العلم القديم أنه إنما خلقهم للاختلاف»^[74]، بخلاف الاختلاف الكسبي الراجع إلى الفعل البشري^[75]، ومن ثم ينبغي موضوعة حديث الافتراق أو الفرقة الناجية في السياق الاختلافي الكسبي والمسؤولية الإنسانية للمختلفين، ومدى موافقتها للمراد الإلهي، فالضمير في (خلقهم) عائد على الناس، فلا يمكن أن يقع منهم إلا ما قد سبق في العلم الإلهي^[76]، ولذلك اعتبر الشاطبي هذا التمييز أصلاً يجب التنبه والمصير إليه لمن أراد التفقه في التفرق والتبديع.

فما هو الاختلاف الذي بعث الله النبيين ليحكموا فيه بين المختلفين؟

قال تعالى: ﴿كَانَ النَّاسُ أُمَّةً وَاحِدَةً فَبَعَثَ اللَّهُ النَّبِيِّينَ مُبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ وَأَنْزَلَ مَعَهُمُ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ لِيُحْكُمَ بَيْنَ النَّاسِ فِي مَا اخْتَلَفُوا فِيهِ، وَمَا اخْتَلَفَ فِيهِ إِلَّا الَّذِينَ أُوتُوهُ مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَتْهُمْ الْبَيِّنَاتُ بَغْيًا بَيْنَهُمْ فَهَدَى اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا لِمَا اخْتَلَفُوا فِيهِ مِنَ الْحَقِّ بِإِذْنِهِ وَاللَّهُ يَهْدِي مَنْ يَشَاءُ إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ﴾ [البقرة: 213]. يرى الشاطبي - في معرض الاستدلال بالآية الكريمة - أن الاختلاف المراد هو «الاختلاف في الآراء والنحل والأديان والمعتقدات المتعلقة بما يسعد الإنسان به أو يشقى في الآخرة والدنيا»^[77]،

[73] الاعتصام، الشاطبي، ج 3 ص: 87.

[74] الاعتصام، الشاطبي، ج 2 ص: 670.

[75] الاعتصام، ج 3 ص: 88.

[76] الاعتصام، ج 3 ص: 88.

[77] الاعتصام، ج 3 ص: 89.

كما نقل الشاطبي قولاً لأحد فقهاء التابعين^[78]، نبه فيه على العهد الأزلي الذي شهد فيه بنو آدم على أنفسهم بربوبية بارئهم جل وعز؛ إذ فسر قوله تعالى: «كان الناس أمة واحدة»، بقوله: «فهذا يوم أخذ ميثاقهم لم يكونوا أمة واحدة غير ذلك اليوم»^[79]، وبعثة الأنبياء مبشرين ومنذرين إنما هي لهداية الذين آمنوا لما اختلفوا فيه من الحق. غير أن «هؤلاء المتفقين قد يعرض لهم الاختلاف... فإن الله تعالى حكم بحكمته أن تكون فروع هذه الملة قابلة للأنظار، ومجالاً للظنون، وقد ثبت عند النظر أن النظريات لا يمكن الاتفاق عليها عادة، فالظنيات عريضة في إمكان الاختلاف، لكن في الفروع دون الأصول، وفي الجزئيات دون الكلّيات، فلذلك لا يضر هذا الاختلاف»^[80].

وإذا كان هذا النوع من الاختلاف الكسبي سنة مجتمعية لا تتخلف، وواقعا مشهودا لا يرتفع، فقد وضع الشارع مرجعا يفرع إليه، وأقام أصلاً يبنى عليه، وهو قوله تعالى: ﴿فَإِنْ تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ﴾ [النساء: 59]، «فكل اختلاف من هذا القبيل حكم الله فيه أن يُرد إلى الله، وذلك رده إلى كتابه، وإلى رسول الله صلى الله عليه وسلم، وذلك رده إليه إذا كان حياً، وإلى سنته بعد موته، وكذلك فعل العلماء رضي الله عنهم»^[81]. فوجود هذا النوع من الاختلاف رحمة وسعة وتوسعة على الأمة^[82]، وهو باب من أبواب شمول الرحمة الإلهية وتجل من تجلياتها، فاختلاف سائر المجتهدين في الفروع كاتفاقهم فيها، «وبين هذين الطرفين واسطة أدنى من المرتبة الأولى، وأعلى من المرتبة الثانية، وهي أن يقع الاتفاق في أصل الدين، ويقع الاختلاف في بعض قواعده الكلية، وهو المؤدي إلى التفرق شيعاً»^[83]، وهو الانحراف عن أصول الدين الكلية والجامعة، وقد غلط كثير ممن جعل الاختلاف في المسائل الفروعية أمراً متصلاً بالأصول مسفهاً ومكفراً المخالف بدون موجب علمي؛ تضييقاً لسعة الشرع، وتوسيعاً لمفهوم البدعة والضلالة، بل من العلماء من

[78] وهو زيد بن أسلم.

[79] الاعتصام، ج 3 ص: 92.

[80] الاعتصام، ج 3 ص: 93.

[81] الاعتصام، ج 3 ص: 93-94.

[82] قال ابن عبد البر: «وَذَكَرَ ابْنُ وَهْبٍ، عَنْ نَافِعِ بْنِ أَبِي نُعَيْمٍ، عَنْ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ الْقَاسِمِ، عَنْ أَبِيهِ، أَنَّهُ قَالَ: لَقَدْ أَعْجَبَنِي قَوْلُ عُمَرَ بْنِ عَبْدِ الْعَزِيزِ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ: «مَا أُجِبُّ أَنَّ أَصْحَابَ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ لَمْ يَخْتَلَفُوا؛ لِأَنَّهُ لَوْ كَانَ قَوْلًا وَاحِدًا كَانَ النَّاسُ فِي ضَيْقٍ، وَإِنَّهُمْ أُمَّةٌ يُقْتَلَى بِهِمْ، وَلَوْ أَخَذَ رَجُلٌ بِقَوْلِ أَحَدِهِمْ كَانَ فِي سَعَةٍ». جامع بيان العلم وفضله لابن عبد البر، ج 2، ص: 901، والأثر مخرج فيه برقم: (1689).

[83] الاعتصام، ج 3 ص: 97.

اجتهد في تصنيف الفرق الخارجة عن مقتضى الصراط المستقيم، وأحصاها عددا بحيث استوفى في زمنه منذ القرون الأولى العدد المحدد في الحديث، تعديدا وتعيينا، وقد تعقب العلماء هذا المنهج في التعامل مع حديث الفرقة الناجية، وعلى رأسهم الإمام المقاصدي أبو إسحاق الشاطبي، حيث يقول: «وهذا التعديد بحسب ما أعطته المنة في تكلف المطابقة للحديث الصحيح، لا على القطع بأنه المراد؛ إذ ليس على ذلك دليل شرعي، ولا دل العقل أيضا على انحصار ما ذكره في تلك العدة من غير زيادة ولا نقصان، كما أنه لا دليل على اختصاص تلك البدع بالعقائد...»^[84].

فالوعي المقاصدي يفهم أن المعهود من تصرفات الشريعة أنها تضع المعالم الكبرى المميزة لأهل الباطل، وتحدد أوصافهم الإجمالية للحذر منها واجتنابها، والحرص على الاستمسك بالحق وبيان، دون تكلف الاشتغال بتفاصيل الباطل المفضي في المآل إلى السقوط في اتهام الغير؛ تكلفا وتقولا على الله ورسوله، يقول أبو بكر الطرطوشي: «والباطل والخطأ لا تنحصر سبله ولا تتحصل طريقه. فأخطىء كيف شئت! وإنما الذي تنحصر مداركه وتنضبط مأخذه فهو الحق؛ لأنه أمر واحد مقصود ويمكن إعمال الفكر والخاطر في استخراجها، وما مثل هذا إلا كالرمي للهدف، فإن طرق الإصابة تنحصر وتتحصل من إحكام الآلات واستيفاء النزع وتسديد السهم، فأما من أراد أن يخطىء الهدف فجهات الخطأ لا تنحصر ولا تنضبط»^[85]!، ومن ثم لم يهجم المتورعون من العلماء على التعيين والتخصيص، ولم يتفحموا أبوابه؛ وذلك رعيًا لموجب أخلاقي رفيع وهو السُّتر، واستحضارا لاعتبار مآلي بعيد الغور وهو تقوية سدى التألف ولم الشمل بمختلف الطرق والمناهج الموصلة إليه، وهو عين مقاصد الشرع، وهو كذلك مقتضى الفقه الصحيح لحديث الفرقة الناجية، وليس تبادل الاتهام بالتشهير والتكفير...؛ فإن «عدم التعيين هو الذي ينبغي أن يلتزم ليكون سترًا على الأمة كما سترت عليهم قبائحهم فلم يفضحوا في الدنيا بها في الغالب، وأمرنا بالسُّتر على المذنبين ما لم تُبد لنا صفحة الخلاف (...). فكثير من هذه الأشياء حُصت هذه الأمة بالسُّتر فيها. وأيضا فللسُّتر حكمة أخرى، وهي أنها لو أظهرت، مع أن أصحابها من الأمة، لكان في ذلك داعٍ إلى الفرقة وعدم الألفة التي أمر الله ورسوله بها»^[86].

[84] الاعتصام، ج3، ص: 149.

[85] الحوادث والبدع، أبو بكر الطرطوشي، تحقيق عبد المجيد تركي، دار الغرب الإسلامي، ط1، 1990، ص: 78-97.

[86] الاعتصام، ج3، ص: 156-157. ويستند الشاطبي إلى النص القرآني والحديث النبوي الشريف في تقرير هذا

وعليه فلا ينبغي التعامل مع الموروث الاختلافي بخصوص رواية حديث الافتراق صحة وضعفا، وكذا الجدل الكبير المثار حول بعض ما سمي بالزيادات فيه، قبولا ورفضاً، بطريقة لا ترى فيها إلا الوجوه السلبية التي تستوجب المحو من ذاكرة الأمة؛ بل يمكن في المقابل أن نرى في ذلك حيوية العقل النقدي الذي يفحص مرويات الأمة ويتحرى معالمها المؤسسة لتصورها وسلوكها الجمعي وفق متغيرات السياق وأطوار الكسب المعرفي.

لقد تميز سياقنا المعاصر بشديد التلبس في مفاهيم الدين والتحريف عن مواضعها الأصلية، ولا يمكن تفسيره إلا بصدور أصحابه عن جهل كبير بحقائق الدين ومناهجه وعلومه، فكيف يستقيم عند النظر في التلقي التأويلي التراثي للحديث جعل افتراق الأمة واقعا مستقبليا للأمة في متأخر زمانها، وكيف يستقيم الاجتهاد في البرهنة على الفرق وإحصاء عددها وضبطها في الثلاث والسبعين عند تأليف كتب الفرق في بدايات زمنها؟!، فمضمون النص الحديثي يختلف بحسب الرؤية المؤطرة للناظرين فيه ومقاصدهم من إيراده تأصيلا واستدلالا، ومن ثم فإن الانطلاق من الرؤية الكلية الشرعية قد يُسعف في الخروج من الذاتيات التأويلية، وتجاوز القطع بالتفسيرات الإقصائية والحصرية التي جعلت من الحديث أصلا عقديا يحاكم طوايا ومصائر المختلفين؛ ويسوغ الحكم عليهم بالهلاك الأخرى والخراب الدنيوي، في ذهول كامل وبعد تام عن المقصد النبوي، الذي هو في غاية العمق والواقعية والاستشراق، بحيث لو اتخذته فلسفة الدين المعاصرة أصلا لتأملاتها لوجدت حلولاً لقضايا التعدد والاختلاف الديني.

لقد بين الرسول، صلى الله عليه وسلم، سنة تاريخية لا تتخلف، وينبغي الانتباه إليها والوعي بها؛ لأنها خطر تهدد الأديان السابقة، اليهودية والنصرانية، وسيشهد الإسلام في اللاحق، فالحق نور، ويرد في القرآن دوما بصيغة المفرد، في مقابل الظلمات التي ترد بصيغة الجمع، فالاختلاف والتنوع الآمن يكون في دائرة النور، وهي دائرة السلامة والتفاوت في النجاعة والفعالية التنزيليتين، بخلاف دائرة الباطل التي هي مجال التفرق والنزاع والصراع والاقتيال وغيرها من وسائل دمار البشرية اعتقادا وسلوكا. فهذا تأسيس نبوي ذو بعد واقعي واستشراقي؛ إذ ينه البشرية -باعتباره

المعنى، حيث قال: «قال تعالى: ﴿وَأَعْتَصِمُوا بِحَبْلِ اللَّهِ جَمِيعًا وَلَا تَفَرَّقُوا﴾ [آل عمران: 103]، وقال تعالى: ﴿فَاتَّقُوا اللَّهَ وَأَصْلِحُوا ذَاتَ بَيْنِكُمْ﴾ [الأنفال: 1]، وقال تعالى: ﴿وَلَا تَكُونُوا كَالَّذِينَ تَفَرَّقُوا وَاخْتَلَفُوا مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَهُمُ الْبَيِّنَاتُ﴾ [آل عمران: 105]، وفي الحديث: (لا تحاسدوا ولا تدابروا ولا تباعدوا وكونوا عباد الله إخوانا) وأمر عليه الصلاة والسلام بإصلاح ذات البين، وأخبر أن فساد ذات البين هي الحالقة التي تحلق الدين».

رحمة للعالمين، وخاتما للعمل الهدائي للأنبياء والمرسلين - إلى الوعي بهذا الانحراف الذي يطرأ على مسير الأمم وسيرتها الحضارية، ويحيد بها عن الحق، ولم يستثن منها أمة الدين الختم الذي بعث به، مما يستوجب التنقيب الناجز والشامل عن العوائق والعوارض وأنواع الصوارف والأعطاب التي أبعدت البشرية عن طريق الحق، كما يستوجب المسائلة التقويمية للاختيارات التاريخية التي انزاحت بها عن المقصدية الوجودية السليمة، ولم تجن منها الخليقة عموماً إلا الوبال والدمار، حيث إن موقعنا الزمني المتقدم يخوّل لنا النظر الاعتباري في الوقائع والأحداث والمواقف والقصص والمثلات والأمثال التي أتى بها التنزيل الحكيم، وعاشتها البشرية طيلة القرون التي خلت بعد تنزيله الكريم.

إن الإسلام دين من رب الناس للناس، ولا ينبغي لأحد أن يدعي امتلاكه والاستئثار بالفهم الصحيح له وحده دون سواه من الناس، وتفاوت الناس في جوهره إنما هو راجع إلى تفاوتهم في الاجتهاد في اكتشاف أنواع الهدايات الكامنة فيه، والتي إذا ما أحسن استخراجها واستنباطها وتنزيلها في السياقات المختلفة والمتبدلة دوماً وأبداً، أمكن الاقتراب من تجلية الأفق المبين الذي ينبغي أن يتجه صوبه النوع البشري المستخلف والمؤتمن على وديعة الله عز وجل؛ ودين الإسلام هو الختم لجميع الأديان: ﴿مَلَّةٌ أَيْبِكُمْ إِبْرَاهِيمَ هُوَ سَمَّاكُمُ الْمُسْلِمِينَ مِنْ قَبْلُ﴾، ومن ثم نجد الجاهلين والمحرفين والمبطلين في تلبساتهم قد أوغلوا في حجب معاني الرحمة والوحدة والتعارف المقومة للدين، وتصدروا للإفتاء كذباً وزوراً وافتياتاً على الدين، بإحداث وابتداع مفاهيم تكلفوا «تأصيلها» وتبيئتها في عقول الناس لتصير ألغاماً قابلة للتفجير في كل حين، ولها قدرة «سحرية» - باسم الدين - على تحويل البشر إلى كائنات دموية، ومن ثم اصطنع المتطرفون اشتراطات موهومة بين النصر والنجاة؛ تغازل أحلام الشباب، وتستثير مشاعرهم، وتورطهم باستعمال طاقاتهم المستوفزة، لتزج بهم في مستنقعات الموت المادي والمعنوي، ومختلف أشكال العدمية والضياع.

يتميز مفهوم النجاة والنصر في المنظومة القرآنية والنبوية بالوسع والاستيعاب الرحمانين، ولا صلة لهما البتة بالتضييق الاختزالي الذي زج بالمفهومين في ميادين الحرب والقتال والموت، والذي أظهر بجلاء أن الاشتراط الموهوم بينهما باطل بشهادة الواقع والتاريخ، ودلالة مصائر الهزائم والخذلان المتكررة طيلة عقود لدى حاملي ألوية التطرف والإرهاب، حيث دخل من لم تطحنه آلة القتل الشعواء من الشباب الناجين أو العائدين أو المعتقلين، - ممن بقيت لهم مسكة من الإدراك والتمييز - في أزمت دينية ونفسية ومازق وجودية، لا يستطيعون التخلص منها إلا بمراجعات

جذرية لاستعادة التوازن المفقود. وعلى العموم فالراصد لواقع مدعي هذا الاشتراط الوهمي، اليوم وأمس، لا يتحصل لديه إلا سلسلة من الهزائم المتوالية، مما أدى إلى زعزعة «اليقينيات» التي نسجوها من محض خيالهم وخبالهم حول الدين ظلما وعدوانا، والدين منها براء، وجعل ضحاياها في ضياع نفسي وهوياتي خطير، وأكد لدى أهل الإنصاف أن أعمالهم وصنائعهم وفهومهم لا تصنع إلا الخراب والهدم للدين نفسه في الأنفس والآفاق. وهذا ما عجت به أدبياتهم، وصدقه واقع إمضائهم وإنفاذهم الميداني الذي جعل من دين الإسلام اليوم مصدر خوف وتخوف وتوجس بدل السكينة والطمأنينة، حيث مما عمت به البلوى تعالي أصوات كثيرة تدعي لنفسها النجاة بشكل حصري والهلاك لما سواها، مستندة في دعواها إلى تأويلاتها الشاذة لحديث الافتراق، والتي أخرجت مفهوم الجماعة عن المعنى المستوعب للاختلاف الطبيعي داخل البنية الدينية الجامعة، وجعلت منه مِبْضعا للتفتيت والتشتيت وإشاعة التشرذم، وكل من حمل لواءه يدعي بأنه الجماعة المحقة والفرقة الناجية الموعودة بالنصر.

إن البعد الهوياتي للرواية يشكل أساسا يمكن من سبر الأعماق النفسانية، والوقوف على مقومات الذهنيات، ورسم معالم الحراك الاجتماعي ورصد طبائع تعبئة أفرادها، ولكن بشرط الالتزام بالنظر العلمي الفاحص الذي يجتنب السقوط في الإسقاطات كيفما كان نوعها، ولعل تناول وتوظيف أهل التطرف لهذه الرواية -موضوع الدراسة- قد شابه إسقاط كبير انحرف بها عن أبعادها الوسطية، وانقطع بها عن سياقاتها التنزيلية، بل سقط في غلو مزدوج الاتجاه؛ فوجهٌ فيه إنفاذ للرواية في العصر الحاضر بصور أشد فتكا ودموية عما كانت عليه في الماضي، ووجهٌ آخر فيه إلغاء للرواية جملة وتملصٌ منها بصور أشد تسرعا، ومفضٍ في مآل الأمر إلى الإعراض والتشكيك في الدين، حيث يصير هذا الموقف الغالي بوجهيه وقودا تستعير به نيران أهل الإصغاء الأصم والاجتيال الأعمى.

ومع ذلك فإننا لا نعدم معايير وضوابط ومؤشرات اجتهد العلماء في وضعها وإرسائها لقياس وفحص روايات الحديث النبوي الشريف، واختبار مدى صدقية صدورها عن الصادق المصدوق صلى الله عليه وسلم، وهي آليات في غاية الوضوح والدقة، وتتطلب سعة أفق وعلمًا بأجرائها وإنفاذها عند النظر في المرويات.

وفي هذا السياق يمكن الإلماع إلى معيارين أصليين تتفرع عنهما سائر المقاييس والمؤشرات الفرعية التي اجتهد أهل الصنعة في بلورتها رواية ودراية مما هو معلوم في مصادره الكثيرة ومظانه

المتنوعة، وهي تشكل بمجموعها بواكير الموضوعية النقدية للنصوص، والتي تتميز بها الأمة حضاريًا وإنسانيًا.

وهذان المعياران هما:

1. معيار الموافقة لصريح المنقول قرآنا كريما، وسنة نبوية شريفة؛ إذ روايات الحديث تتفاوت فيما بينها من حيث القوة.
2. معيار الموافقة لصريح المعقول برهنة واستدلالا وسننا ووقائع تاريخية.

وإذا كانت دلالة الرواية قد تراكمت عليها طبقات من تأويلات وتأصيلات أصحاب الفرق «المتصرة» لما ذهبوا إليه، وهي تأصيلات كانت في غالبيتها إقصائية لمخالفها، وتدعي الاختصاص الانفرادي والحصري بالنجاة، فإن الأمر يقتضي ضرورة إعمال معايير النقل الصحيح وضوابط الفهم السديد، من أجل قراءة فاحصة راشدة تقي من تأويل الجاهلين وتوظيف الغالين وانتحال المبطلين، فلا يتصور عقلا ولا نقلا أن يفهم من نص الحديث حتمية التفرق والتشتت والتشردم، أو الدعوة إليه والمناضلة عنه، واعتبار ذلك من إنباءات الرسول، صلى الله عليه وسلم، بمستقبل أمة الإسلام واستشرافا لمصير دين الختم الذي أتى هداية ونورا مبينا للبشر؛ إذ مثل هذه التأويلات مما يشل حركة الفعل التاريخي المطلوب، ويصيب فاعلية الأمة وحضورها التداعي بأعطاب ما زالت تُرى آثارها إلى اليوم، ولعل مجلاها الأكبر هو التطرف العنيف باعتباره خطابا خارج دوائر الشرع والعقل والتاريخ.

فالله سبحانه وتعالى يحذرننا من الاختلاف والتنازع في كثير من آي محكم تنزيله، ويدعونا إلى الاعتصام بعري الوحدة والاتلاف، كقوله تعالى: ﴿وَأَطِيعُوا اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَلَا تَنَازَعُوا فَتَفْشَلُوا وَتَذْهَبَ رِيحُكُمْ وَاصْبِرُوا إِنَّ اللَّهَ مَعَ الصَّابِرِينَ﴾ [الأنفال: 46]، وقوله: ﴿حَتَّىٰ إِذَا فُشِلْتُمْ وَتَنَازَعْتُمْ فِي الْأَمْرِ وَعَصَيْتُمْ مِمَّن بَعْدَ مَا أَرَاكُمْ مَا تُحِبُّونَ مِنْكُمْ مَنْ يُرِيدُ الدُّنْيَا وَمِنْكُمْ مَنْ يُرِيدُ الْآخِرَةَ﴾ [آل عمران: 152]، وقوله: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ فَإِن تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ إِن كُنتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ ذَلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلًا﴾ [النساء: 59]، وقوله: ﴿وَاعْتَصِمُوا بِحَبْلِ اللَّهِ جَمِيعًا وَلَا تَفَرَّقُوا وَاذْكُرُوا نِعْمَتَ اللَّهِ عَلَيْكُمْ إِذْ كُنْتُمْ أَعْدَاءً فَأَلَّفَ بَيْنَ قُلُوبِكُمْ فَأَصْبَحْتُمْ بِنِعْمَتِهِ إِخْوَانًا﴾ [آل عمران: 103]، وقوله: ﴿وَأَنَّ هَذَا صِرَاطِي مُسْتَقِيمًا فَاتَّبِعُوهُ وَلَا تَتَّبِعُوا السُّبُلَ فَتَفَرَّقَ بِكُمْ عَن سَبِيلِهِ ذَلِكُمْ وَصَّاكُمْ بِهِ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ﴾ [الأنعام: 153].

فلا ينبغي إذن الاحتباس في الوقائع التاريخية للأمة كما بلغتنا، أو الجمود على فهم واجتهادات بعض نخبها؛ لأنها تحجبنا عن الحضور الفعلي في الاجتهاد الناجز والمطلوب في فهم وتشخيص المعاني والتوجيهات الربانية القرآنية، وتمثل الأعمال التطبيقية النبوي المحمدي في أفقه الإنساني الواسع والقائم على التأليف والتجميع.

وخلاصة القول في هذا المقام والحاصل الإجمالي من هذه المقاربة السريعة لمفهوم الخلاص وتجلياته التمثيلية في خطاب التطرف الديني:

- أن أصحاب التطرف العنيف يثون الإرهاب والرعب في البشرية باسم جميع الأديان، وقاسمهم المشترك عناصر ثلاثة:

1. النذر بالذراع عن الهوية الأساسية والكرامة.
2. التشبع بأوهام النصر وعدم قبول أي تصور بإمكان الهزيمة أو الخسارة.
3. إنشاء سرديات للإقناع والاستقطاب تعتمد آليات تجيشية للعواطف والأحاسيس الإيمانية العميقة، قصد تحويل الآمال والآلام «الواقعية» والدينيوية إلى أماني ومكافآت «إلهية» وأخروية، في بعد تام وتجاهل كامل لمنطق المطالب والمرافعات وتحقيق المكاسب، كما هو معلوم لدى أنواع من الموجات الإرهابية التي عرفها التاريخ الحديث والمعاصر^[87].

- أن ما يميز واقعنا المعاصر اليوم هو القوة الاختراقية للخطاب المتطرف للمجتمعات، حيث يتلبس بلبوس الدين في مختلف نسخه المحينة التقليدية أو الرقمية^[88]، فأصاب ببلواه وويلاته مختلف الملل والنحل، واستطاع أن ينفذ إلى سائر العقول والمجتمعات؛ مما يستوجب مزيداً من تعميق البحث في أسباب الظاهرة التي لا يمكن اختزالها فقط في كوننا نحياً على قارة سادسة خلقتها المصنوفة الرقمية الراهنة، بل يجب الوعي، ويتعين الإقرار بأن هناك انسداداً مضمونياً خانقاً يمكن اختصار عنوانه العريض في كون البشرية تعاني من التعاضم الكبير والواسع لاختيارات إدخال الدين

[87] Mark Juergensmeyer, *Terror in the Mind of God: The Global Rise of Religious Violence* (Berkeley: Univ. of California Press, 2000).

[88] أو ما شاع اليوم من تسميتهم في الأدبيات المعاصرة حول نشر التطرف من خلال الوسائط الرقمية بمجاهدي الأترنت.

للعالم أو إخراجهم منه بعنف «مقدس»، في تجانف تام وبعد واضح عن المقصد الأصلي للدين الذي أتى أساساً لإسعاد البشر وتحقيق أمنه.

- أن النزوع الخلاصي للدين يتعين استثماره بشكل سليم؛ لفائدته العظمى في إشباع التوق الإنساني الفطري إلى نشدان الكمال والخروج من حال إلى آخر أقوم وأفضل؛ إذ لا يعدم التاريخ البشري نماذج مشرقة منه، كانت السبب في الارتقاء وتطور مناحي الحياة الاجتماعية والاقتصادية والعلمية والحضارية للنوع الإنساني.

المصادر والمراجع

- ابن بطة العكبري، الإبانة الكبرى، تحقيق: رضا معطي، وعثمان الأثويبي، ويوسف الوابل، والوليد بن سيف النصر، وحمد التويجري، دار الرأية للنشر والتوزيع، الرياض، دت.
- ابن ماجه، سنن ابن ماجه، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء الكتب العربية - فيصل عيسى البابي الحلبي.
- ابن منظور، لسان العرب، دار صادر - بيروت، الطبعة الثالثة 1414هـ.
- أبو بكر الطرطوشي، الحوادث والبدع، تحقيق عبد المجيد تركي، دار الغرب الإسلامي، ط1، 1990م.
- أبو داود، سنن أبي داود، تحقيق: محمد محيي الدين عبد الحميد، المكتبة العصرية، صيدا - بيروت.
- أبو محمد عبد الرحمن بن إسماعيل المعروف بأبي شامة، الباعث على إنكار البدع والحوادث، تحقيق: عثمان أحمد عنبر، دار الهدى للنشر والتوزيع، القاهرة، ط1، 1398هـ.
- أبو يعلى، مسند أبي يعلى، تحقيق: حسين سليم أسد، دار المأمون للتراث - دمشق، الطبعة: الأولى، 1404هـ - 1984م.
- أحمد بن حنبل، مسند الإمام أحمد بن حنبل، تحقيق: شعيب الأرنؤوط - عادل مرشد، وآخرون، مؤسسة الرسالة، الطبعة: الأولى، 1421هـ - 2001م.
- بشرى المشتاق بصحة حديث الافتراق، حوارات علمية مع سلمان العودة حول حديث افتراق الأمة الإسلامية، سليم بن عبد الهاللي، دار الكتاب والسنة، القاهرة؛ الدار الأثرية، الجزائر، ط: 1.
- الترمذي، سنن الترمذي، تحقيق وتعليق: أحمد محمد شاكر وعدد من المحققين، شركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي - مصر، ط. 2، 1395 هـ - 1975م.
- تفسير إنجيل متى، بنيامين بنكرتن، مطبعة كنيسة الإخوة بجزيرة بدران - القاهرة، ط3، 1981م.
- الحاكم، المستدرک علی الصحیحین، تحقيق: مصطفى عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية - بيروت، الطبعة الأولى، 1411هـ - 1990م.
- الدارمي، سنن الدارمي، تحقيق: حسين سليم أسد الداراني، دار المغني للنشر والتوزيع، المملكة العربية السعودية، الطبعة: الأولى، 1412هـ - 2000م.
- الشاطبي، الاعتصام، تحقيق: محمد بن عبد الرحمن الشقير، سعد بن عبد الله آل حميد، هشام بن إسماعيل الصيني، دار ابن الجوزي، 1429هـ - 2008م.
- الصحاح في اللغة (تجديد صحاح العلامة الجوهري)، إعداد، نديم مرعشلي، أسامة مرعشلي، ط1، دار الحضارة العربية - بيروت، 1974م.
- الطبراني، المعجم الأوسط، تحقيق: طارق بن عوض الله بن محمد، عبد المحسن بن إبراهيم الحسيني، دار الحرمين - القاهرة، دت.
- الطبراني، المعجم الكبير، تحقيق: حمدي بن عبد المجيد السلفي، مكتبة ابن تيمية - القاهرة، ط2. 1994م.
- عبد الرزاق، المصنف، تحقيق: حبيب الرحمن الأعظمي، المكتب الإسلامي - بيروت، الطبعة الثانية، 1403هـ.
- عبد الله بن الصديق الغماري، الإبتهاج بتخريج أحاديث المنهاج، تعليق وضبط: سمير طه المجذوب، ط: 1، عالم الكتب، 1405هـ - 1985م.
- لأبي بكر الآجري، الشريعة، دراسة وتحقيق، عبد الله الدميجي، دار الوطن، ط1، 1997م.
- لحسين بن مسعود البغوي، شرح السنة، تحقيق: شعيب الأرنؤوط ومحمد زهير الشاويش، ط: 2، المكتب الإسلامي - دمشق - بيروت - 1403هـ - 1983م.

- Mark Juergensmeyer, *Terror in the Mind of God: The Global Rise of Religious Violence* (Berkeley: Univ. of California Press, 2000).
- Ashton Carter, John Deutch, and Philip Zelikow, "Catastrophic Terrorism", *Foreign Affairs*, (November/December 1998).
- Bruce Hoffman, "Holy Terror: The Implications of Terrorism Motivated by a Religious Imperative", *Studies in Conflict and Terrorism*, 18 (October-December 1995), 271-84.
- Conze, Edward. "Buddhist Saviours." In Brandon, *Saviour God*, 67-82.
- David C. Rapoport, "Fear and Trembling: Terrorism in Three Religious Traditions," *American Political Science Review*, 78 (September 1984).
- Émile Durkheim, *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, p50.
- Émile Durkheim, *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, p13.
- Émile Durkheim, *Les formes élémentaires de la vie religieuse: le système totémique en Australie*, QUADRIGE/PUF, 1960.
- Geertz, Clifford. "Religion as a Cultural System". In *Reader in Comparative Religion: An Anthropological Approach*, edited by William A. Lessa and EvonZ. Vogt, 78-89. 4th ed. New York: HarperCollins, 1979, pp 79-80.
- Haynes, J. (2011) "Transnational religious actors and international politics," in *Religion, politics and international relations: selected essays*, New York: Routledge.
- Jervis, Robert. "An Interim Assessment of September 11: What Has Changed and What
- مجد الدين الفيروزبادي، بصائر ذوي التمييز في لطائف الكتاب العزيز، تحقيق: محمد علي النجار، المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية، القاهرة، 1992م،
- محمد بن عبد الباعث الكتاني، إبراء الذمة بتحقيق القول حول افتراق الأمة، دار الصنفة للطباعة والنشر، ط1.
- المصنف في الأحاديث والآثار، ابن أبي شيبة، تحقيق: كمال يوسف الحوت، مكتبة الرشد - الرياض، الطبعة: الأولى، 1409هـ
- يقين الخلاص، القس ليب ميخائيل، لجنة مطبوعات الكنيسة المعمدانية الكتابية الأولى، ط1، 1962م.
- Albright, M. (2007) *The Mighty and The Almighty. Reflections on God, America and World Affairs*, New York: Harper Perennial.
- Bruce Hoffman, *Inside Terrorism* (New York: Columbia Univ. Press, 1998).
- Esposito, John L., and Michael Watson, eds. *Religion and Global Order*. Cardiff: University of Wales Press, 2000.
- Fox, Jonathan. (2001) "Religion as an Overlooked Element of International Relations", *International Studies Review*, vol.3, no.3, Autumn, pp. 53-73.
- Klostermaier, Klaus K. *Liberation, Salvation, Self-Realization: A Comparative Study of Hindu, Buddhist, and Christian Ideas*. Madras: University of Madras Press, 1973.
- Marty, Martin, and R. Scott Appleby, *The Glory and the Power: The Fundamentalist Challenge to the Modern World*. Boston: Beacon, 1992.
- NinianSmart, "Methods in My Life", In *The Craft of Religious Studies*, edited by Jon R.

-
-
- The Sociology of Religion. Translated by Ephraim Fischhoff. Boston: Beacon, 1963.
 - The World's Religions: Old Traditions and Modern Transformations. Cambridge: Cambridge University Press, 1989, p: 9-26
 - Walter Laqueur, No End to War: Terrorism in the Twenty-First Century (New York: Continuum, 2003).
 - Weber, Sociology of Religion, 28-29.
 - Weber, Sociology of Religion.
 - Has Not?" Political Science Quarterly 117 (2002): 37-54.
 - Nadine Gurr and Benjamin Cole, The New Face of Terrorism: Threats from Weapons of Mass Destruction (New York: I. B. Tauris, 2002).
 - Smart "The Work of the Buddha and the Work of Christ." In Brandon, SaviourGod, 160-73.
 - Stone, 18-35. New York: St. Martin's Press, 1998.

الضوابط الشرعية في استعمال القوة

د. أحمد نصري

[أستاذ التعليم العالي بجامعة الحسن الثاني - كلية الآداب - المحمدية]



أولاً: القوة في القرآن الكريم

لقد تحدث القرآن الكريم عن القوة في نحو أربعين آية، جاء معظمها وصفاً لله عز وجل، منها قوله تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ هُوَ الرَّزَّاقُ ذُو الْقُوَّةِ الْمَتِينُ﴾^[1]، و﴿وَلْيُنْصَرَنَّ اللَّهُ مَنْ يَنْصُرُهُ إِنَّ اللَّهَ لَقَوِيٌّ عَزِيزٌ﴾^[2]، و﴿كَتَبَ اللَّهُ لأَعْلَبِينَ أَنَا وَرُسُلِي إِنَّ اللَّهَ قَوِيٌّ عَزِيزٌ﴾^[3].

وجاءت مرة وصفاً لأقوام عاشوا في الأرض وعمروها، آخذين بأسباب القوة، كما في قوله سبحانه: ﴿أَوَلَمْ يَسِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَيَنْظُرُوا كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ كَانُوا أَشَدَّ مِنْهُمْ قُوَّةً وَأَثَارُوا الْأَرْضَ وَعَمَرُوهَا أَكْثَرَ مِمَّا عَمَرُوهَا﴾^[4].

وجاءت مرة دعوة من الله سبحانه للمؤمنين من عباده لامتلاك أسباب القوة، حيث قال: ﴿وَأَعِدُّوا لَهُمْ مَا اسْتَطَعْتُمْ مِنْ قُوَّةٍ وَمِنْ رِبَاطِ الْخَيْلِ تُرْهَبُونَ بِهِ عَدُوَّ اللَّهِ وَعَدُوَّكُمْ﴾^[5]، وليس المقصود بالقوة هنا قوة السلاح في مواقف الجهاد فقط، بل جميع القوة على اختلاف ألوانها وصنوفها وأشكالها.

[1] سورة الذاريات، الآية 58.

[2] سورة الحج، من الآية 40.

[3] سورة المجادلة، الآية 21.

[4] سورة الروم، من الآية 9.

[5] سورة الأنفال، من الآية 60.

ثم إن المسلم مكلف من قبل الله تعالى ألا يحشد ما استطاع من أسباب القوة بالطرق المشروعة، وهذا ما توحى به الآية الواردة على لسان إحدى ابنتي نبي الله شعيب عليه السلام: ﴿يَا أَبَتِ اسْتَأْجِرْهُ إِنَّ خَيْرَ مَنِ اسْتَأْجَرْتَ الْقَوِيُّ الْأَمِينُ﴾^[6]، على أساس أن تكون هذه القوة وسيلة لصناعة الحياة التي تتحقق فيها معاني: الكرامة - كما فعل موسى عليه السلام مع ابنتي شعيب عليه السلام -، والحرية، والعدالة، والأمن، والسلم.

ولم يفت القرآن الكريم أن يذكر الإنسان بعجزه ومحدودية قوته أمام قدرة الله ومشيتته، ويبين له حاجته إلى عون الله في حياته كلها، كما لم يفته أن يذكر أن قوة الإنسان مستمدة - في الأصل - من الله سبحانه، والدليل قوله: ﴿الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ ضَعْفٍ ثُمَّ جَعَلَ مِنْ بَعْدِ ضَعْفٍ قُوَّةً ثُمَّ جَعَلَ مِنْ بَعْدِ قُوَّةٍ ضَعْفًا وَشَيْبَةً يَخْلُقُ مَا يَشَاءُ وَهُوَ الْعَلِيمُ الْقَدِيرُ﴾^[7]، ويذكره - أيضا - بأن إرادة الله نافذة في جميع ما خلق:

- في الحياة والموت: ﴿هُوَ الَّذِي يُحْيِي وَيُمِيتُ فَإِذَا قَضَىٰ أَمْرًا فَإِنَّمَا يَقُولُ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ﴾^[8].

- في النفع والضرر: ﴿قُلْ لَا أَمْلِكُ لِنَفْسِي ضَرًّا وَلَا نَفْعًا إِلَّا مَا شَاءَ اللَّهُ﴾^[9].

- في الرزق: ﴿قُلْ مَنْ يَرْزُقُكُمْ مِنَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ قُلِ اللَّهُ﴾^[10].

- في القتال: ﴿فَلَمَّ تَقْتُلُوهُمْ وَلَكِنَّ اللَّهَ قَتَلَهُمْ وَمَا رَمَيْتُ إِذْ رَمَيْتُ وَلَكِنَّ اللَّهَ رَمَىٰ﴾^[11].

- في الهداية والضلالة: ﴿فَيُضِلُّ اللَّهُ مَنْ يَشَاءُ وَيَهْدِي مَنْ يَشَاءُ وَهُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ﴾^[12].

هكذا يبدو الإنسان ضعيفا أمام قوة الله، عاجزا أمام قدرته سبحانه، وهذا ما يجب أن يعتقده ويعترف به، بل الأكثر من هذا أن يشعر برعاية الله له، حتى لا يستسلم للعوارض التي تزرع في نفسه اليأس والقنوط والإحباط والرعب والخوف، لقوله تعالى: ﴿قُلْ لَنْ يُصِيبَنَا إِلَّا مَا كَتَبَ اللَّهُ لَنَا﴾^[13]، ولا أن يركن إلى قوة غير قوة الله سبحانه، لقوله: ﴿أَنَّ الْقُوَّةَ لِلَّهِ جَمِيعًا﴾^[14].

[6] سورة القصص، من الآية 26.

[7] سورة الروم، الآية 54.

[8] سورة غافر، الآية 68.

[9] سورة يونس، من الآية 49.

[10] سورة سبأ، من الآية 24.

[11] سورة الأنفال، من الآية 17.

[12] سورة إبراهيم، من الآية 4.

[13] سورة التوبة، من الآية 51.

[14] سورة البقرة، من الآية 165.

لكن السؤال الذي ينبجس هنا: متى يشعر الإنسان بالقوة؟

هناك مصدران رئيسان يبعثان في الإنسان القوة:

الأول: ذاتي يجعل الإنسان يشعر بالقوة من خلال ما أودعه الله فيه من قدرة هائلة، وما وفر له من وسائل لاستعمالها فيما يعود عليه بالنفع.

الثاني: خارجي يمكن الإنسان من السيطرة على الخوف من القوى البشرية والطبيعية التي يواجهها في حياته اليومية، انطلاقاً من تمثله للمبادئ الإسلامية التي تبعث فيه القوة، وتسخر له باقي القوى ليتحكم فيها، كي يثمر الآثار الطيبة التي تمكنه من تحرير نفسه أولاً، وخدمة مجتمعه الإنساني ثانياً.

ولم يكتف القرآن الكريم بتعريف الإنسان بالمبادئ الإسلامية العامة، بل حاول أن يدربه على الطرق المثلى لاستعمال القوة. كيف ذلك؟

لقد حدد القرآن الكريم عدداً من الضوابط الشرعية، تبدو في ظاهرها ضعفاً ولكن عمقها وأسسها كله قوة، من بينها:

- 1 - العدل مع من تحب وتكره، لقوله تعالى: ﴿وَإِذَا قُلْتُمْ فَاعْدِلُوا وَلَوْ كَانَ ذَا قُرْبَىٰ﴾^[15].
- 2 - العفو عند المقدرة، لقوله تعالى: ﴿خُذِ الْعَفْوَ وَأْمُرْ بِالْعُرْفِ وَأَعْرِضْ عَنِ الْجَاهِلِينَ﴾^[16]، وقوله سبحانه: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِنَّ مِنْ أَرْوَاجِكُمْ وَأَوْلَادِكُمْ عَدُوًّا لَكُمْ فَاحْذَرُوهُمْ وَإِنْ تَعَفَّوْا وَتَضَفَّحُوا وَتَغَفَّرُوا فَإِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ﴾^[17].
- 3 - الوفاء بالوعد، لقوله تعالى: ﴿وَالْمُوفُونَ بِعَهْدِهِمْ إِذَا عَاهَدُوا﴾^[18].
- 4 - الحكم بين الناس بالعدل، لقوله عز وجل: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُونُوا قَوَّامِينَ لِلَّهِ شُهَدَاءَ بِالْقِسْطِ وَلَا يَجْرِمَنَّكُمْ شَنَاٰنُ قَوْمٍ عَلَىٰ أَلَّا تَعْدِلُوا اعْدِلُوا هُوَ أَقْرَبُ لِلتَّقْوَىٰ وَاتَّقُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ خَبِيرٌ بِمَا تَعْمَلُونَ﴾^[19].

[15] سورة الأنعام، من الآية 152.

[16] سورة الأعراف، الآية 199.

[17] سورة التغابن، الآية 14.

[18] سورة البقرة، من الآية 177.

[19] سورة المائدة، الآية 8.

5 - الحرص على التعاون مع الناس في كل ما فيه خير الدنيا والآخرة، لقوله تعالى: ﴿وَتَعَاوَنُوا عَلَى الْبِرِّ وَالتَّقْوَىٰ وَلَا تَعَاوَنُوا عَلَى الْإِثْمِ وَالْعُدْوَانِ﴾^[20].

6 - الإصلاح بين الناس، لقوله تعالى: ﴿وَإِنْ طَائِفَتَانِ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ اقْتَتَلُوا فَأَصْلِحُوا بَيْنَهُمَا فَإِنْ بَغَتْ إِحْدَاهُمَا عَلَى الْأُخْرَىٰ فَقَاتِلُوا الَّتِي تَبْغِي حَتَّىٰ تَبْغِيَ إِلَىٰ أَمْرِ اللَّهِ فَإِنَّ فَاءَ ث فَأَصْلِحُوا بَيْنَهُمَا بِالْعَدْلِ وَأَقْسِطُوا إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ﴾^[21].

7 - السداد في القول والاستقامة، لقوله عز وجل: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ وَقُولُوا قَوْلًا سَدِيدًا﴾^[22].

8 - التواضع الذي يجلب محبة الناس وتقديرهم، والدليل قوله تعالى: ﴿وَعِبَادُ الرَّحْمَنِ الَّذِينَ يَمْشُونَ عَلَى الْأَرْضِ هَوْنًا وَإِذَا خَاطَبَهُمُ الْجَاهِلُونَ قَالُوا سَلَامًا﴾^[23]، وقوله سبحانه: ﴿وَلَا تُصَعِّرْ خَدَّكَ لِلنَّاسِ وَلَا تَمْشِ فِي الْأَرْضِ مَرَحًا إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ كُلَّ مُخْتَالٍ فَخُورٍ﴾^[24].

فالتواضع يحتم على الإنسان أن لا يستهين بغيره استهزاء أو ترفعا.

9 - الصبر على أذى الناس، لقوله عز وجل: ﴿وَإِنْ عَاقَبْتُمْ فَعَاقِبُوا بِمِثْلِ مَا عُوقِبْتُمْ بِهِ وَلَئِنْ صَبَرْتُمْ لَهُوَ خَيْرٌ لِلصَّابِرِينَ * وَاصْبِرْ وَمَا صَبْرُكَ إِلَّا بِاللَّهِ وَلَا تَحْزَنْ عَلَيْهِمْ وَلَا تَكُ فِي صَيْقِلٍ مِمَّا يَمْكُرُونَ﴾^[25].

ولا شك أن الصبر عنصر قوة داخلي يمكن الإنسان من ضبط انفعالاته، حتى يفكر بهدوء ويتحرك بتؤدة، يقول الله تعالى: ﴿لَتُبْلَوُنَّ فِي أَمْوَالِكُمْ وَأَنْفُسِكُمْ وَلَتَسْمَعُنَّ مِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ مِنْ قَبْلِكُمْ وَمَنِ الَّذِينَ أُشْرِكُوا أذى كَثِيرًا وَإِنْ تَصْبِرُوا وَتَتَّقُوا فَإِنَّ ذَلِكَ مِنْ عَزْمِ الْأُمُورِ﴾^[26]، ويقول أيضا: ﴿وَمَنْ أَحْسَنُ قَوْلًا مِمَّنْ دَعَا إِلَى اللَّهِ وَعَمِلَ صَالِحًا وَقَالَ إِنَّنِي مِنَ الْمُسْلِمِينَ * وَلَا تَسْتَوِي الْحَسَنَةُ وَلَا السَّيِّئَةُ ادْفَعْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ فَإِذَا الَّذِي بَيْنَكَ وَبَيْنَهُ عداوةٌ كَانَتْهُ وَلِيٍّ حَمِيمٌ * وَمَا يُلْقَاهَا إِلَّا الَّذِينَ صَبَرُوا وَمَا يُلْقَاهَا إِلَّا ذُو حِظٍّ عَظِيمٍ﴾^[27].

[20] سورة المائدة، من الآية 2.

[21] سورة الحجرات، الآية 9.

[22] سورة الأحزاب، الآية 70.

[23] سورة الفرقان، الآية 63.

[24] سورة لقمان، الآية 18.

[25] سورة النحل، الآيات 126 - 127.

[26] سورة آل عمران، الآية 186.

[27] سورة فصلت، الآيات 33-53.

10 - الرفق بالناس والإحسان إليهم من غير غلو، لقول الله عز وجل: ﴿الَّذِينَ يُنْفِقُونَ فِي السَّرَّاءِ وَالضَّرَّاءِ وَالْكَاطِمِينَ الْغَيْظَ وَالْعَافِينَ عَنِ النَّاسِ وَاللَّهُ يُحِبُّ الْمُحْسِنِينَ﴾^[28].

11 - مخاطبة الناس بالقول الحسن ومجادلتهم بالتي هي أحسن، لقول الله عز وجل: ﴿وَقُولُوا لِلنَّاسِ حُسْنًا﴾^[29]، وقوله تعالى: ﴿وَقُلْ لِعِبَادِي يَقُولُوا الَّتِي هِيَ أَحْسَنُ إِنَّ الشَّيْطَانَ يَنْزِعُ بَيْنَهُمْ إِنَّ الشَّيْطَانَ كَانَ لِلْإِنْسَانِ عَدُوًّا مُبِينًا﴾^[30].

يستشف من هاتين الآيتين، أن الله سبحانه «يأمر عباد الله المؤمنين أن يقولوا في مخاطبتهم ومحاوراتهم الكلام الأحسن والكلمة الطيبة، فإنهم إن لم يفعلوا ذلك نزغ الشيطان بينهم وأخرج الكلام إلى الفعال، ووقع الشر والمخاصمة والمقاتلة»^[31].

فكثيرا ما أدى القول السيء القبيح إلى المنافرة والعداوة، يقول عبد الفتاح طبارة: «إذا تتبعت المشاكل الخطيرة والتفاهة التي تنشأ في محيط الأسرة والمجتمع رأيت مصدرها في كثير من الأحيان الكلام السيء الذي يصدر عن المرء بدون روية ولا تفكير فيقع عند الغير موقع الاستهجان وكثيرا ما يولد منازعات كان الإنسان في غنى عنها»^[32].

في حين، نجد القول الحسن المبني على الحكمة والأسلوب اللين، الذي يرقق القلوب، يجعل صاحبه قدوة صالحة حري أن يسمع لقوله ويتأسى بفعله، قال رب العزة: ﴿ادْعُ إِلَى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحُكْمَةِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ وَجَادِلْهُمْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ﴾^[33].

فالحكمة: اسم جامع لكل كلام أو علم يراعى فيه إصلاح حال الناس واعتقادهم إصلاحا مستمرا لا يتغير.

والموعظة: هي لين القول لعمل الخير، وهي أخص من الحكمة، ووصفها بالحسنة تحريض على أن تكون لينة مقبولة عند الناس. أما الحكمة فهي حسنة في جنسها، وإنما تتفاضل الأجناس بتفاضل الصفات المقصودة منها.

[28] سورة آل عمران، الآية 134.

[29] سورة البقرة، من الآية 83

[30] سورة الإسراء، الآية 53.

[31] انظر: تفسير القرآن العظيم، ج 3 ص 45.

[32] روح الدين الإسلامي، ص 215.

[33] سورة النحل، من الآية 125.

والمجادلة: الاحتجاج لتصويب رأي وإبطال ما يخالفه أو عمل ذلك. ولما كان ما لقيه النبي صلى الله عليه وسلم «من أذى المشركين قد يبعثه على الغلظة عليهم في المجادلة، أمره الله بأن يجادلهم بالتي هي أحسن»^[34].

على العموم، لقد عرض القرآن الكريم لجميع أوجه الإحسان، وجعل الإحسان في المعاملات موازيا للإحسان في العبادات، ونبه إلى أن جميع أعمال العباد تحت مراقبة رب العباد الذي ﴿يَعْلَمُ خَائِنَةَ الْأَعْيُنِ وَمَا تُخْفِي الصُّدُورُ﴾^[35].

وأمر بالإحسان في كل شيء حتى يخلص العبد أعماله كلها مما من شأنه أن يجعلها قبيحة فلا تؤدي الغرض المطلوب منها، أو يكون فيها حظا نفسيا أو دنيويا فلا تقبل، مصداقا لقوله سبحانه وتعالى: ﴿وَابْتَغِ فِيمَا آتَاكَ اللَّهُ الدَّارَ الْآخِرَةَ وَلَا تَنْسَ نَصِيبَكَ مِنَ الدُّنْيَا وَأَحْسِنْ كَمَا أَحْسَنَ اللَّهُ إِلَيْكَ وَلَا تَبْغِ الْفُسَادَ فِي الْأَرْضِ إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ الْمُفْسِدِينَ﴾^[36].

12 - دعوة الناس إلى التعاون والتعارف والتعايش فيما بينهم، لقوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَىٰ وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ﴾^[37].

إن روح الأخوة تقتضي أن ينظر الإنسان إلى كل الناس بنفس العين التي يرى بها نفسه، وأن يدرك أن لا تفاضل بين الناس في أي مظهر من مظاهر الحياة إلا بالتقوى، وهذا لا يمنع من أن يرى لأهل الفضل فضلا في التعامل، وأن يفاضل في المعاملة بين الخير والشرير، فهذا لا يقتضي التعدي على حقوق الناس الطبيعية في الحياة لمجرد أنهم غير صالحين، أو جاهلين، أو غير مؤمنين بالرسالة التي يؤمن بها، فهذه الحقوق يجب احترامها بحكم الكرامة الإنسانية^[38]، مصداقا لقوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ﴾^[39]، حيث أثبت الله سبحانه للإنسان وصف الكرامة بقطع النظر عن دينه ولغته وجنسه^[40]. من ثم كان الإسلام دوما يناهض التعصب ويدعو إلى التسامح، ومعاشرة أهل

[34] انظر: التحرير والتنوير، ج 14 ص 327-328.

[35] سورة غافر، الآية 19.

[36] سورة القصص، الآية 77.

[37] سورة الحجرات، الآية 13.

[38] دور التربية الأخلاقية لمقداد بالجن، ص 40 (بتصرف).

[39] سورة الإسراء، من الآية 70.

[40] أخلاقنا الاجتماعية لمصطفى السباعي، ص 42.

الأديان السماوية بالمعروف، مادامت عزة المسلمين محفوظة، وكرامتهم مصانة، يقول عز وجل: ﴿وَإِنْ جَنَحُوا لِلسَّلْمِ فَاجْنَحْ لَهَا وَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ إِنَّهُ هُوَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ﴾^[41]، ويقول في آية أخرى: ﴿فَإِنْ اغْتَرَّوْكُمْ فَلَمْ يَغْتَرَّوْكُمْ وَأَلْقُوا إِلَيْكُمْ السَّلْمَ فَمَا جَعَلَ اللَّهُ لَكُمْ عَلَيْهِمْ سَبِيلًا﴾^[42].

فليس بعد كلام الله من كلام أبلغ وأوضح في بيان كيفية تحقيق الأخوة والسلام الدولي والتعايش السلمي بين الأمم والشعوب^[43].

وليس معنى هذا، الذوبان والانصهار في مجتمع غير مجتمع المسلمين، أو الاستكانة والذل والهوان والغفلة عما يدبره عدوهم.

فلا ينبغي أن نفتح على كل ما يفعله الناس وننسى ديننا، بل يجب أن نستشعر مراقبة الله في كل الأقوال والأعمال.

إن بناء الفرد أخلاقياً ليس ضرورياً للنجاح في حياته فحسب، بل إنه ضروري أيضاً لبناء المجتمع، ثم بناء الحضارة الإنسانية الراقية. فالفرد في المجتمع كعضو في الجسم، إذا أراد أن يحافظ المجتمع على سلامة جسمه يجب أن يراعي صحة وسلامة كل أفرادهِ^[44]. ففي الحديث الشريف: «مثل المؤمنين في توادهم وتراحمهم وتعاطفهم، مثل الجسد، إذا اشتكى منه عضو، تداعى له سائر الجسد بالسهر والحمى»^[45].

وهذا يستلزم بالضرورة أن يلتزم كل فرد حسن السلوك داخل المجتمع لكي يكون سيلاً عارماً من العطاءات والإنجازات لخدمة الصالح العام.

فكل امرئ خلق بمؤهلات تجعله بارعاً في ميدان ما، فإن لم يفلح في تعليم يفيد به أبناء المجتمع، قد يفلح في صناعة، أو فن من الفنون المشروعة، وحتى إن لم يتوفق في أي عمل أو فن

[41] سورة الأنفال، الآية 61.

[42] سورة النساء، من الآية 90.

[43] الأديان المعاصرة لراشد عبد الله الفرحان، ص 45.

[44] مقدار بالجن، المرجع السابق، ص 42 (بتصرف).

[45] أخرجه مسلم في صحيحه، كتاب البر والصلة والآداب، باب تراحم المؤمنين وتعاطفهم وتعاضدهم، الحديث رقم 6586.

يستفيد منه الناس، ويعود عليهم بالنفع، فلا يمكن أن ييخل على الناس - على الأقل - بحبه وحنانه، وحسن المعاشرة، لقوله تعالى: ﴿وَيُؤْتِرُونَ عَلَىٰ أَنفُسِهِمْ وَلَوْ كَانَ بِهِمْ خَصَاصَةٌ﴾^[46].

ثم إن المصالح العامة المشتركة بين أفراد المجتمع، تقتضي أن يشجع بعضهم بعضاً على تنمية إمكانياتهم، وقدراتهم المادية والمعنوية، لقوله سبحانه: ﴿وَفِي ذَلِكَ فَلْيَتَنَافَسِ الْمُتَنَافِسُونَ﴾^[47]، لا أن يحسد بعضهم بعضاً، ويحول دون بلوغ صاحبه إلى أهدافه المادية أو الأدبية.

لقد شرع الإسلام مناهج وقائية للمحافظة على عُرف الأخوة في الدين من عوامل التفرقة، فحث على الالتزام بمكارم الأخلاق في تعامل الناس فيما بينهم بتراحمهم وتعاطفهم وإصلاح ذات بينهم، وتراورهم، ومواساة بعضهم البعض، وتعاونهم وتناصرهم. في المقابل حرم كل سلوك من شأنه أن يؤدي إلى الشقاق والفرقة بين الناس، وذلك لتحقيق التعارف والتآلف الذي قال عنه سبحانه: ﴿إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَىٰ وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ﴾^[48].

وما على الناس فيما بينهم إلا أن يقيموا سنة الله في كونه، رغم كل العوائق التي قد تطرأ أو تمنع من تحقيق التواصل المرجو في خضم زحام البشر على موارد الرزق، وفي اختلافهم على فهم الحق، وتحديد معنى الخير، فقد يثور نزاع ويقع صدام، بيد أن الاختلاف لا ينبغي أن ينسبنا الحكمة المنشودة من خلق الناس هي تعميرهم الأرض بجهودهم المتناسقة.

ويجب أن نستغل كل رابطة توطن هذا التعارف، وأن الإسلام ليس رابطة تجمع بين عدد قل أو كثر من الناس فحسب، بل هو جملة من الحقائق التي تقرر الأوضاع الصحيحة بين الناس وربهم، ثم بين الناس أجمعين، وإنه تعارف يؤكد الأبوة المادية المنتهية إلى آدم، إلى الأبوة الروحية التي ترجع إلى تعاليم الديانات السماوية والرسالات الإلهية، وبذلك يصير الدين الخالص أوثق العرى المؤلفة بين القلوب في مشارق الأرض ومغاربها^[49].

[46] سورة الحشر، من الآية 9.

[47] سورة المطففين، من الآية 26.

[48] سورة الحجرات، من الآية 13.

[49] خلق المسلم المعاصر لمحمد الغزالي، ص 165 (بتصرف).

ثانيا: حرية الاعتقاد

أرسل الله سبحانه وتعالى محمدا، صلى الله عليه وسلم، لإنقاذ البشرية من الضلال المبين، وإخراجهم من الظلمات إلى النور، ودعوتهم إلى الهدى والرشاد، فكانت دعوته، منذ البداية، دعوة سلمية، إلى الله لكل عباد الأرض، حين أمره ربه قائلا: ﴿ادْعُ إِلَى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحُكْمَةِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ وَجَادِلْهُمْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ﴾^[50]، فقام بأمر الدعوة بالحكمة والإحسان ودعا العرب المسلمين والعرب المشركين، وأهل الكتاب كما في قوله تعالى: ﴿قُلْ يَا أَهْلَ الْكِتَابِ تَعَالَوْا إِلَى كَلِمَةٍ سَوَاءٍ بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمْ أَلَّا نَعْبُدَ إِلَّا اللَّهَ وَلَا نُشْرِكَ بِهِ شَيْئًا وَلَا يَتَّخِذَ بَعْضُنَا بَعْضًا أَرْبَابًا مِنْ دُونِ اللَّهِ فَإِنْ تَوَلَّوْا فَقُولُوا اشْهَدُوا بِأَنَّا مُسْلِمُونَ﴾^[51]، ودعا القبائل الأخرى، وأرسل رسله برسائله التي ترغب في الدخول في الإسلام إلى الملوك وغيرهم.

ولم يأت الإذن بالقتال إلا ردا للعدوان، ودفعا للظلم، وتأميننا لسبيل الدعوة، بأمر الله تعالى القائل في محكم كتابه: ﴿أُذِنَ لِلَّذِينَ يُقَاتَلُونَ بِأَنَّهُمْ ظَلَمُوا﴾^[52] ثم تلا حقت بعد ذلك آيات الجهاد بحسب ما اقتضته الظروف والأحوال، لذلك وجب فهمها كلها، في إطارها التاريخي، لفهم الأسباب التي من أجلها شرع الجهاد؛ إما لدفع الظلم كما في قوله تعالى: ﴿أُذِنَ لِلَّذِينَ يُقَاتَلُونَ بِأَنَّهُمْ ظَلَمُوا وَإِنَّ اللَّهَ عَلَىٰ نَصْرِهِمْ لَقَدِيرٌ﴾^[53]، و﴿وَقَاتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ الَّذِينَ يُقَاتِلُونَكُمْ وَلَا تَعْتَدُوا إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ الْمُعْتَدِينَ﴾^[54]، أو لحماية الدعوة كما تقول هذه الآية: ﴿وَقَاتِلُوهُمْ حَتَّىٰ لَا تَكُونَ فِتْنَةٌ وَيَكُونَ الدِّينُ لِلَّهِ فَإِنْ انْتَهَوْا فَلَا عُدْوَانَ إِلَّا عَلَى الظَّالِمِينَ﴾^[55].

لذلك تقيد جميع الآيات التي تدعو إلى الجهاد بهذين السببين لتبقى الآيات الداعية إلى السلام والأمن والود والطمأنينة هي المبدأ الأصلي في الإسلام، وأن الجهاد طارئ واستثناء، بحيث لا يلجأ إليه إلا في حالات متصلة بسلوك غير المسلمين إزاء المسلمين ودعوتهم، يؤكد ذلك قوله

[50] سورة النحل، الآية 125.

[51] سورة آل عمران، الآية 64.

[52] سورة الحج، من الآية 39.

[53] سورة الحج، الآية 37.

[54] سورة البقرة، الآية 190.

[55] سورة البقرة، الآية 193.

تعالى: ﴿فَإِنْ اعْتَرَفْتُمْ فَلَمْ يُقَاتِلُوكُمْ وَأَلْقَوْا إِلَيْكُمُ السَّلَامَ فَمَا جَعَلَ اللَّهُ لَكُمْ عَلَيْهِمْ سَبِيلًا﴾^[56]، وقوله: ﴿لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ قَدْ تَبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الْغَيِّ﴾^[57]، وقوله: ﴿لَا يَنْهَاكُمُ اللَّهُ عَنِ الَّذِينَ لَمْ يُقَاتِلُوكُمْ فِي الدِّينِ وَلَمْ يُخْرِجُوكُمْ مِنْ دِيَارِكُمْ أَنْ تَبَرُّوهُمْ وَتُقْسِطُوا إِلَيْهِمْ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ﴾^[58].

ثالثا: الحقوق المدنية لأهل الكتاب

ضمن التشريع الإسلامي لغير المسلمين في بلاد الإسلام حقوقا لم ير لها مثل في التاريخ البشري القديم والحديث، منها:

أولاً: المحافظة على أنفسهم.

ثانياً: المحافظة على أموالهم.

ثالثاً: المحافظة على أعراضهم.

رابعاً: المساواة في القوانين الجنائية والمدنية.

خامساً: عدم التدخل في شيء من قوانينهم الشخصية، وذلك مراعاة لخصوصياتهم وأحوالهم. وقد كتب الخليفة عمر بن عبد العزيز إلى الإمام الحسن البصري مستفتياً: «ما بال الخلفاء الراشدين تركوا أهل الذمة وما هم عليه من نكاح المحارم واقتناء الخمر والخنازير». فأجابه الحسن البصري: «إنما بذلوا الجزية ليركوا وما يعتقدون، وإنما أنت متبع لا مبتدع والسلام»^[59]. اللهم إلا إذا طلب الفريقان بأنفسهما أن تقضي المحكمة الإسلامية بينهما، فتنفذ عليهما حكم الشرع الإسلامي.

سادساً: تيسير ممارسة عبادتهم، فلا يمنعون من إظهار شعائرهم الدينية مثل بيع الخمر وأكل الخنزير وحمل الصليب وضرب الناقوس في جوف معابدهم، وليس للدولة الإسلامية أن تتدخل اللهم إذا أبدوا بعض مظاهر الفسق كالزنا وسائر الفواحش المحرمة في دينهم ودين المسلمين فإنهم يمنعون.

[56] سورة النساء، الآية 90.

[57] سورة البقرة، من الآية 255.

[58] سورة الممتحنة، الآية 8.

[59] نظرية الإسلام، ص 345.

سابعاً: حق التملك وأن تنتقل أملاكهم منهم إلى ورثتهم.

ثامناً: حق التصرف في ممتلكاتهم كالبيع والهبة والرهن، ولا يجوز للدولة الإسلامية أن تخرجهم من شيء من أملاكهم.

تاسعاً: تعيين مقدار الجزية عليهم اعتباراً لحالتهم الاقتصادية بمعنى لا يكلفون فوق طاقتهم. فقد كتب عمر بن الخطاب رضي الله عنه إلى بعض عماله: «إذا قدمت عليهم فلا تبين لهم كسوة شتاء و صيفا، ولا رزقا يأكلونه، ولا دابة يعملون عليها، ولا تضربن أحدا منهم سوطا واحدا في درهم، ولا تقمه على رجله في طلب درهم، ولا تبع لأحد منهم عرضا في شيء من الخراج، فإننا إنما أمرنا أن نأخذ منهم العفو، فإن أنت خالفت ما أمرت بك به، يأخذك الله به دوني، وإن بلغني عنك خلاف ذلك عزلتك»^[60]. هذا ويستثنى من دفع الجزية الصبية والنساء والمعتوهين والعميان والمقعدين والسدنة والرهبان والشيوخ الفانين والعبيد والإماء. ولم يجز فقهاء الإسلام في أمر المانعين للجزية إلا أن يحبسوا تأديبا لهم، يقول أبو يوسف: «ولكن يرفق بهم ويحبسون حتى يؤدوا ما عليهم»^[61].

أما إذا أضحوا فقراء معدمين، فلا يعفون من الجزية فحسب، بل يجري لهم عطاء من بيت مال المسلمين، فقد كتب خالد بن الوليد رضي الله عنه في عهد ذمته التي كتب لأهل الحيرة: «أيما شيخ ضعف عن العمل أو أصابته آفة من الآفات أو كان غنيا فافتقر، وصار أهل دينه يتصدقون عليه، طرحت جزيته، وعيل من بيت مال المسلمين هو وعياله»^[62].

وإن مات أحد الذميين وعليه شيء من الجزية، فلا يؤخذ من تركته ولا يكلف ورثته بأدائه^[63].

عاشراً: لا تأخذ معابدهم في البلاد التي يفتحها المسلمون منهم عنوة، بل تترك على حالها، فكل ما فتح من البلاد على عهد عمر بن الخطاب رضي الله عنه، ما هدم المسلمون فيها معبدا ولا تعرضوا له بسوء، يزكي كل هذا العهد الذي كتبه عمر بن الخطاب، رضي الله عنه، إلى أهل إيلياء وفحواه: «بسم الله الرحمن الرحيم هذا ما أعطى عبد الله عمر أمير المؤمنين أهل إيلياء من الأمان: أعطاهم أمانا لأنفسهم وأموالهم ولكنائسهم وصلبانهم وسقيمهم وبريئهم وسائر ملتهم، أنه لا

[60] الخراج لأبي يوسف، ص 9.

[61] المرجع نفسه، ص 70.

[62] المرجع نفسه، ص 85.

[63] المرجع نفسه، ص 70.

تسكن كنائسهم ولا تهدم ولا ينتقص منها ولا من حيزها، ولا من صلبهم ولا من شيء من أموالهم ولا يكرهون على دينهم، ولا يضار أحد منهم، ولا يسكن إيلياء معهم أحد من اليهود، وعلى أهل إيلياء أن يعطوا الجزية كما يعطي أهل المدائن وعليهم أن يخرجوا منها الروم واللصوص، فمن خرج منهم فإنه آمن على نفسه وماله حتى يبلغوا مأمنهم، ومن أقام منهم فهو آمن وعليه ما على أهل إيلياء من الجزية، ومن أحب من أهل إيلياء أن يسير بنفسه وماله مع الروم ويخلي بيعهم وصلبهم فإنهم آمنون على أنفسهم وبيعهم وصلبهم حتى يبلغوا مأمنهم، ومن كان بها من أهل الأرض فمن شاء منهم قعد وعليه مثل ما على أهل إيلياء من الجزية، ومن شاء سار مع الروم ومن شاء رجع إلى أهله، فإنه لا يؤخذ منهم شيء حتى يحصد حصادهم، وعلى ما في هذا الكتاب عهد الله وذمة رسوله وذمة المؤمنين إذا أعطوا الذي عليهم من الجزية، شهد على ذلك خالد بن الوليد، وعمرو بن العاص، وعبد الرحمن بن عوف، ومعاوية بن أبي سفيان وكتب وحضر سنة خمس عشرة^[64].

حادي عشر: تفتح لهم أبواب جميع الوظائف في الدولة إلا المناصب الرئيسية.

ثاني عشر: ضمان حقهم في التعليم، بحيث يقبلوا على النظام التعليمي الذي تقرره الدولة على جميع مواطنيها، إلا ما تعلق بالشأن الديني فإن لهم الحق في تنظيم أمر تعليمهم الديني في المعاهد العامة في البلاد أو في المعاهد المخصصة لهم^[65].

ثالث عشر: ضمان حقهم في امتحان الصناعة والتجارة والزراعة وما عداها من المهن، بحيث لا يكون للمسلمين فيها من امتياز أو رخصة، ولا يفرض على غير المسلمين في أمرها من قيد أو التزام لا يقيد به المسلمون^[66].

رابع عشر: يعفون من الخدمة العسكرية، لأنها لم تفرض عليهم إلا أن يؤدوا نصيبها من نفقات الدفاع الوطني، لأن الدفاع عن الوطن الإسلامي من واجب المسلمين لأنهم وحدهم الذين يلتزمون حدود الشرع ومبادئ الإسلام في الحرب^[67].

[64] البداية والنهاية لابن كثير، ج 2 ص 247-348.

[65] نظرية الإسلام، ص 362-363.

[66] نظرية الإسلام، ص 362-363.

[67] المرجع نفسه، ص 354-356.

يقول محمد الطاهر ابن عاشور: «لم يحفظ التاريخ أن أمة سوت رعاياها المخالفين لها في دينها برعاياها الأصليين في شأن قوانين العدالة ونوال حظوظ الحياة بقاعدة؛ لهم ما لنا وعليهم ما علينا، مع تخويلهم البقاء على رسومهم وعاداتهم، مثل أمة المسلمين، فحقيق بهذا الذي نسميه التسامح أن نسميه العظمة الإسلامية، لأننا نجد الإسلام حين جعل هذا التسامح من أصول نظامه قد أنبأ على أنه مليء بثقة النفس وصدق الموقف وسلامة الطوية، وكل إناء بالذي فيه يرشح»^[68].

رابعاً: التعايش الاجتماعي مع أهل الكتاب

لم يكتف الإسلام بأن يترك لأهل الكتاب حريتهم الدينية ولا بضمان حقوقهم المدنية، ثم يعتزلهم، فيصبحوا منبوذين في المجتمع الإسلامي، بل شملهم بجو من المشاركة الاجتماعية، فجعل طعامهم حلالاً للمسلمين، وطعام المسلمين حلالاً لهم، وكذلك جعل العفيفات من نسائهم طبيبات للمسلمين بل جعل شرط المحصنات الكتابيات هو شرط حل المحصنات المؤمنات، يقول الحق سبحانه في محكم كتابه الكريم: ﴿الْيَوْمَ أُحِلَّ لَكُمْ الطَّيِّبَاتُ وَطَعَامُ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ حَلَلٌ لَكُمْ وَطَعَامُكُمْ حَلَلٌ لَهُمْ وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ الْمُؤْمِنَاتِ وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ مِنْ قَبْلِكُمْ إِذَا آتَيْتُمُوهُنَّ أُجُورَهُنَّ مُحْصِنِينَ غَيْرَ مُسَافِحِينَ وَلَا مُتَّخِذِي أَخْدَانٍ وَمَنْ يَكْفُرْ بِالْإِيمَانِ فَقَدْ حَبِطَ عَمَلُهُ وَهُوَ فِي الْآخِرَةِ مِنَ الْخَاسِرِينَ﴾^[69].

لكن فقهاء الإسلام اختلفوا في تحديد طعام أهل الكتاب المباح للمسلمين، فمن قائل: إنه الطعام الذي يستحله أحبارهم ورهبانهم من المذكي، ولو كان مما ذكر القرآن تحريمه، ومنهم من قال: لا نأكل ما بلغنا أنه محرم عليهم. ورجح محمد الطاهر ابن عاشور قول مالك، وهو أن الآية عممت طعامهم فلا يعتد بما حرم عليهم، ولا ما حرمه على أنفسهم، بقوله: «ثم الطعام الشامل للذكاة إنما يعتبر طعاماً لهم إذا كانوا يستحلونه في دينهم، ويأكله أحبارهم وعلمائهم، ولو كان مما ذكر القرآن أنه محرم عليهم، لأنهم قد تأولوا في دينهم، وتأويلات، وهذا قول مالك، وأرى دليلاً في أن الآية عممت طعامهم فكان عمومها دليلاً للمسلمين، ولا التفات إلى ما حكى الله أنه حرمه عليهم، ولا نصير إلى الاحتجاج بشرع من قبلنا... إلا إذا لم يكن لنا دليل على حكمه في شرعنا.

[68] أصول النظام الاجتماعي في الإسلام، ص 362.

[69] سورة المائدة، الآية 5.

وقيل لا يؤكل ما علمنا تحريمه عليهم بنص القرآن، وهو قول بعض أهل العلم، وقيل به في مذهب مالك. والمعتمد عند مالك كراهة شحوم بقر وغنم اليهود من غير تحريم، لأن الله ذكر أنه حرم عليهم الشحوم.

ومن المعلوم أن لا تعمل ذكاة أهل الكتاب ولا إباحة طعامهم فيما حرمه الله علينا بعينه كالخنزير والدم، ولا ما حرمه علينا بوصفه، الذي ليس بذكاة كالميتة والمنخقة والموقوذة والمتردية والنطيحة وأكيلة السبع، إذا كانوا هم يستحلون ذلك، فأما ما كانت ذكاتهم فيه مخالفة لذكاتنا مخالفة تقصير لا مخالفة زيادة فذلك محل نظر كالمضروبة بمحدد على رأسها فتموت، والمفتولة العنق فتمزق العروق، فقال جمهور العلماء: لا يؤكل ...

وقوله ﴿وَطَعَامُكُمْ حَلَّ لَهُمْ﴾ لم يعرج المفسرون على بيان المناسبة بذكر ﴿طَعَامُكُمْ حَلَّ لَهُمْ﴾ والذي أراه أن الله تعالى نبهنا بهذا إلى التيسير في مخالطتهم، فأباح لنا طعامهم، وأباح لنا أن نطعمهم طعامنا، فعلم من هذين الحكمين أن علة الرخصة في تناولنا طعامهم هو الحاجة إلى مخالطتهم، وذلك أيضا تمهيدا لقوله بعد ﴿وَالْمُخَصَّنَاتُ مِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ﴾ لأن ذلك يقتضي شدة المخالطة معهم لتزوج نسائهم والمصاهرة معهم^[70].

وقال محمد رشيد رضا: «وإذا كانت الحكمة فيما شرعه الله تعالى من مؤاكلة أهل الكتاب والتزوج منهم هي إزالة الجفوة التي تحجبهم عن محاسن الإسلام بإظهار محاسنهم بالمعاملة، كما تقدم فينبغي لكل مسلم يريد الزواج منهم أن يكون مظهرا لهذه الحكمة وسالكا سبيلها، وذلك بأن يكون قدوة صالحة لامراته ولأهلها في الصلاح والتقوى ومكارم الأخلاق، فإن لم ير نفسه أهلا لذلك فلا يقدم عليه. وإننا نرى بعض المسلمين من المصريين والترك يتزوجون من نساء الإفرنج، ولكنهم يستدبرون بذلك هذه الحكمة، فيرى أحدهم نفسه دون امرأته ويجعلها قدوة له، ولا يرى نفسه أهلا لأن يكون قدوة لها. ومنهم من يسمح لها بتنصير أولاده، ومثل هؤلاء ليسوا من المسلمين إلا في الجنسية السياسية، ففتنتهم بالكفر أكبر من فتنتهم بالنساء، والله يهدي من يشاء إلى صراط مستقيم»^[71].

[70] التحرير والتنوير، ج 4 ص 119-121.

[71] المنار، ج 6 ص 161.

إن «الحكمة - كما يقول محمد عزة دروزة- في هذا التشريع بليغة بعيدة المدى. فالقرآن ما فتى يقرر وحدة المنبع والهدف التي تجمع بين المسلمين وأهل الكتاب، وتجعلهم بمثابة جبهة واحدة، ويوجب على المسلمين احترام كتبهم وأبيائهم. فجاء هذا التشريع المستمد من تلك الوحدة التي ينطوي فيها تقرير كون الكتابيين مؤمنين بالله على كل حال، صراحة أو تأويلا، ولا يشبهون المشركين والوثنيين في طعامهم وذبائحهم ومناكحهم - وهذا ما علل به المفسرون حكمة التشريع - خطوة جديدة قوية في سبيل إزالة الجفوة وتوطيد التآنس والتواثق والتعامل والتقارب عمليا بينهم، ووسيلة لإظهار محاسن الإسلام ورحابة صدره»^[72].

إن القرآن الكريم يدعو دوما إلى الصفح حتى عن الأعداء والمحاربين من موقع القوة، والصبر على أذاهم في غير مذلة، والعدل معهم برغم العداوة، والوفاء لهم بالعهود والمواثيق إلى انقضاء المدة، إلى غير ذلك من الأخلاق التي تمثلها رسول الرحمة، صلى الله عليه وسلم، في تعامله مع غير المسلمين، وخلفاؤه الراشدون من بعده، وسلف الأمة عموما، يقول سيد قطب: «لعل أبرز ما يميز الروح الإسلامية هو سيطرة العنصر الأخلاقي على العلاقات الدولية في السلم والحرب سواء، والتجرد من الأنانية الصغيرة المحدودة التي تعبد «الدولة» أو «الوطن» أو «الجنس» أو «الطبقة» وتعدّها غاية مقدسة فوق المثل والمبادئ والأخلاق ... هذه الروح التي تسود علاقات الدول والجماعات في سائر النظم التي عرفتها الأرض - عدا النظام الإسلامي - تفسد جو الحياة البشرية وتحيلها كحياة الذئب في الغابة، لا عهد فيها ولا ميثاق، ولا مجال فيها لغير الغدر والنفاق»^[73].

بهذه السماحة الإنسانية الخالصة سار خلفاء الرسول، صلى الله عليه وسلم، وسار المسلمون في الغالب، فلم تند إلا فلتات عابرة من التعصب في غير واجب ديني، وفي غير ظلم يدفع، أو فساد يرفع، وقد وقعت على أيدي أناس لا يعدون ممثلين للإسلام ولا فاهمين لمبادئه العليا وروحه الإنسانية.

رأى عمر بن الخطاب، رضي الله عنه، شيئا ضريرا يسأل على باب، فسأل، فعلم أنه يهودي، فقال له: «ما ألجأك إلى ما أرى؟ قال: الجزية والحاجة والسّن، فأخذ عمر بيده، وذهب به إلى منزله، فأعطاه ما يكفيه ساعتها، وأرسل إلى خازن بيت المال: «انظر هذا وضرباه، فوالله ما أنصفناه

[72] التفسير الحديث، ج 11 ص 33-35.

[73] السلام العالمي، ص 186.

عن أكلنا شبيبته، ثم نخذله عند الهرم ﴿إِنَّمَا الصَّدَقَاتُ لِلْفُقَرَاءِ وَالْمَسَاكِينِ﴾^[74]، وهذا من مساكين أهل الكتاب^[75].

ولما سافر رضي الله عنه إلى دمشق مر بأرض قوم مجذمين من النصراري فأمر أن يعطوا من الصدقات وأن يجرى عليهم القوت^[76].

يقول محمد الطاهر ابن عاشور: «لقد أسس الإسلام للتسامح أسسا راسخة، وعقد له موثيق متينة، وفصل فصلا مبينا بين واجب المسلمين بعضهم مع بعض في تضامهم وتوادهم من جهة ما يجمعهم من الجامعة الإسلامية، وبين حسن معاملتهم مع من تقضي الأحوال مخالطتهم من أهل الملل الأخرى. وقاعدة هذه الأسس هي القاعدة الفكرة النفسية، وتلك هي أن القرآن وكلام الرسول صلى الله عليه وسلم، في مناسبات كثيرة يعلمان المسلمين أن الاختلاف ضروري في جبلة البشر، وأنه طبع اختلاف المدارك وتفاوت العقول في الاستقامة. وهذا المبدأ إذا تخلق به المرء أصبح ينظر إلى الاختلاف نظره إلى تفكير جبلي تتفاوت فيه المدارك إصابة وخطأ، لا نظرة إلى الأمر العدواني المثير للغضب، قال الله تعالى: ﴿وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ لَجَعَلَ النَّاسَ أُمَّةً وَاحِدَةً وَلَا يَزَالُونَ مُخْتَلِفِينَ * إِلَّا مَنْ رَجِمَ رَبُّكَ وَلِذَلِكَ خَلَقَهُمْ﴾^[77] وقال: ﴿وَقُلِ الْحَقُّ مِنْ رَبِّكُمْ فَمَنْ شَاءَ فَلْيُؤْمِنْ وَمَنْ شَاءَ فَلْيُكْفُرْ﴾^[78]، وقال: ﴿لِكُلِّ أُمَّةٍ جَعَلْنَا مَنْسَكًا هُمْ نَاسِكُوهُ فَلَا يُنَازِعَنَّكَ فِي الْأَمْرِ وَاذْعُ إِلَى رَبِّكَ إِنَّكَ لَعَلَى هُدًى مُسْتَقِيمٍ * وَإِنْ جَادُلُوكَ فَقُلِ اللَّهُ أَعْلَمُ بِمَا تَعْمَلُونَ﴾^[79] فهذا أساس خلقي عظيم، وهو أن يكون المسلم يضع الأشياء مواضعها ويحكم لها بأوصافها، ولا يكون مندفعاً إلى جميع العوارض التي تعرض له بإحساس ودافع متحد لا يستطيع مخالفتها.

فالإسلام دعا الناس إلى الوحدة في دين الفطرة وأراهم محاسنها، ولكنه لم يدع أتباعه إلى مناوأة من أعرض عن الدخول في تلك الوحدة واختار لنفسه الحالة الناقصة، وبقية أسس التسامح حاصله بوصايا الإسلام بحسن معاملة المخالفين في الدين، ليهذب من الإحساس الذي ينشأ عن

[74] سورة التوبة، من الآية 60.

[75] نقلا عن كتاب «السلام العالمي»، ص 179.

[76] المرجع نفسه، والمكان نفسه.

[77] سورة هود، من الآيتين 118-119.

[78] سورة الكهف، الآية 29.

[79] سورة الحج، الآيتان 67-68.

المخالفة حتى لا يتجاوز اعتقاد المسلم كمال حاله إلى أن يكون عدوا وحنقا وبغيضا لأهل الأديان من جهة المخالفة في الدين»^[80].

فهذه قيم إنسانية ترتبط بالجانب الروحي الذي يعطي القوة بعدا أخلاقيا يبتعد بها عن القسوة والخطورة والتعسف، وهي قيم تصدر عن المسلم -في غالب الأحوال- لحظة مقدرته على الرد بقوة والمجابهة بعنف، يقول تعالى: ﴿وَجَزَاءٌ سَيِّئَةٍ سَيِّئَةٌ مِّثْلُهَا فَمَنْ عَفَا وَأَصْلَحَ فَأَجْرُهُ عَلَى اللَّهِ إِنَّهُ لَا يُحِبُّ الظَّالِمِينَ﴾^[81]، و﴿قُلْ لِلَّذِينَ آمَنُوا يَغْفِرُوا لِلَّذِينَ لَا يَرْجُونَ أَيَّامَ اللَّهِ لِيَجْزِيَ قَوْمًا بِمَا كَانُوا يَكْسِبُونَ﴾^[82].

هذا، ولا ينبغي أن يفهم من هذه السلوكيات أنها تعبير عن الضعف في تكوين المسلم ولا عن انحراف في طبيعة البشرية، بل هي القوى الحقيقية بالمفهوم الإيجابي للكلمة. يقول محمد حسين فضل الله: «إن تقويم القوة في إطار العنف لا يحقق إرادة القوة التي تمنع الحياة تطورها ونموها وتقدمها في إطار الإنسان الأعلى «السوبرمان»، لأن إرادة القوة لا تتحرك من خلال العنف، بل تتحرك من خلال الموقف الذي يحكم الجماعات والأفراد في إعطاء الحياة شحنة جديدة من الداخل والخارج»^[83].

فإذا كانت القوة تختلف عن العنف في المحددات والمنطلقات، فإنها تختلف عنه في الأهداف والغايات، والدليل على ذلك قوله تعالى: ﴿الَّذِينَ آمَنُوا يُقَاتِلُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَالَّذِينَ كَفَرُوا يُقَاتِلُونَ فِي سَبِيلِ الطَّاغُوتِ فَقَاتِلُوا أَوْلِيَاءَ الشَّيْطَانِ إِنَّ كَيْدَ الشَّيْطَانِ كَانَ ضَعِيفًا﴾^[84].

وإذا كانت القوة تهدف إلى تحرير الإنسان من عبودية الإنسان إلى عبودية رب الإنسان، فإن العنف يعمل -دوما- على تشريد الإنسان وتركه نهبا لرياح التناقض، يقول سبحانه: ﴿وَقَاتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ الَّذِينَ يُقَاتِلُونَكُمْ وَلَا تَعْتَدُوا إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ الْمُعْتَدِينَ﴾^[85]، و﴿قَاتِلُوهُمْ حَتَّى لَا تَكُونَ فِتْنَةً وَيَكُونَ الَّذِينَ كُفُّوا لِلَّهِ فَإِنْ انْتَهَوْا فَإِنَّ اللَّهَ بِمَا يَعْمَلُونَ بَصِيرٌ﴾^[86].

[80] أصول النظام الاجتماعي في الإسلام، ص 357-358.

[81] سورة الشورى، الآية 40.

[82] سورة الجاثية، الآية 14.

[83] الإسلام ومنطق القوة، ص 285.

[84] سورة النساء، الآية 76.

[85] سورة البقرة، الآية 190.

[86] سورة الأنفال، الآية 39.

وإذا كانت القوة تعمل على نصرة المستضعفين والقضاء على الظلم، فإن العنف يميل إلى الاستبداد والإرهاب والسيطرة، يقول عز وجل: ﴿وَمَا لَكُمْ لَا تُقَاتِلُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَالْمُسْتَضْعَفِينَ مِنَ الرِّجَالِ وَالنِّسَاءِ وَالْوِلْدَانِ الَّذِينَ يَقُولُونَ رَبَّنَا أَخْرِجْنَا مِنْ هَذِهِ الْقَرْيَةِ الظَّالِمِ أَوْلَاهَا وَاجْعَلْ لَنَا مِنْ لَدُنْكَ وَلِيًّا وَاجْعَلْ لَنَا مِنْ لَدُنْكَ نَصِيرًا﴾^[87].

وإذا كانت القوة تحكمها أحكام سماوية ومبادئ سامية، فإن العنف «في شتى مظهراته وسيلة في يد القوى -الغاشم- للحفاظ على الوضع القائم وتطويره لمصلحته، كما أنه وسيلة في يد الضعيف -المظلوم- لاسترداد حقوقه وحماية وجوده»^[88].

ولقد عجزت كل النظريات والأنظمة الوضعية عن معالجة ظاهرة العنف وكبح جماح شططها، يقول الدكتور مصطفى حجازي: «لم تعجز القوانين والقواعد وحدها عن حل هذه المشكلة، بل إن المذاهب الفلسفية والعملية المختلفة قد عجزت حتى الآن عن وضع نظرية متكاملة لتفسيرها»^[89].

وطبيعي جدا، أن تعجز كل هذه النظريات العلمية والفلسفية عن إعطاء بدائل وحلول لهذه المعضلة، والسبب غياب نظرة شمولية للإنسان، وبالتحديد خاصية التزاوج بين المادة والروح فيه، ومعرفة دوافع السمو ودواعي الانحطاط فيه، خصوصا وأن علماء النفس يعترفون بأن الإنسان شبكة معقدة يصعب فهم خباياها. يقول ألكسيس كاريل: «في الحق لقد بذل الجنس البشري مجهودا جبارا لكي يعرف نفسه، ولكن بالرغم من أننا نملك كنزا من الملاحظة التي كدسها العلماء والفلاسفة والشعراء وكبار العلماء الروحانيين في جميع الأزمان، فإننا استطعنا أن نفهم جوانب معينة فقط من أنفسنا ..، إننا لا نفهم الإنسان ككل ..، إننا نعرفه على أنه مكون من أجزاء مختلفة، وحتى هذه الأجزاء ابتدعتها وسائلنا .. فكل واحد منا مكون من موكب من الأشباح، تسير في وسطها حقيقة مجهولة»^[90].

ومع ذلك، حاول كثير من العلماء تصور حل عملي لاستئصال جذوة العنف المتصاعدة، من أبرزهم بوتول الذي أكد على ضرورة تدخل الدولة باستعمال سلطتها الشديدة، بقوله: «الوظيفة

[87] سورة النساء، الآية 75.

[88] العنف في العلاقات الدولية، مجلة الوحدة، ع. 67، س. السابعة رمضان 1410هـ/ أبريل 1990م، ص 4.

[89] سيكولوجية الإنسان المقهور، ص 17.

[90] الإنسان ذلك المجهول، ص 17.

الأساسية للدولة تتلخص بمنع أو تحديد العنف بالنسبة للأفراد واحتكار استعماله لها فقط ... محك الدولة ذات السيادة في القانون الدولي هو سلطة شن العنف المنظم»^[91].

يفهم من هذا الكلام، أن عنف الدولة مباح في مقابل عنف الأفراد، ومن ثم فلا حرج في استعماله ضدّ الأفراد إذا كان سيؤدي إلى استتباب الأمن، لكن التجربة أثبتت العكس، إذ كثيرا ما أدى تدخل أجهزة الدولة إلى عنف مضاد أكثر شراسة وجرأة، والأحداث اليومية المشاهدة تؤكد ذلك بدون مواربة أو شك. إن ما يجب أن تقوم به أجهزة الدولة بمختلف هيئاتها هو تقويم سلوك من هم تحت مسؤوليتها، من أفراد الشعب، وتربيتهم على المواطنة الحقة التي تحفظ عليهم كرامتهم، وتصون مقوماتهم، وتقوي في نفوسهم روح الانتماء، الذي يؤكد ذواتهم ويجعلهم فاعلين. يقول الدكتور يوسف القرضاوي: «الدولة في الإسلام ليست سوطا يرهب، ولا قوة ترعب، إنما هي مؤسسة إرشادية وتربوية، إلى جوار أنها مؤسسة سياسية وإدارية وإلزامية»^[92].

فهذا أفضل حل وأنجع عملية لمحاربة ظاهرة العنف، أي الوقاية قبل العلاج. من أجل ذلك وجدنا الإسلام بتعاليمه السامية ينبه إلى ضرورة انتقاء الشبهات درءا لعواقب الانحراف والزيغ والطغيان. جاء في الحديث القدسي الذي رواه أبو ذر رضي الله عنه، عن النبي صلى الله عليه وسلم، فيما روى عن الله تبارك وتعالى أنه قال: «يا عبادي، إني حرمت الظلم على نفسي، وجعلته بينكم محرما، فلا تظالموا»^[93].

علاوة على رفض الإسلام للظلم وما يدخل في شاكلته من سلوكيات منحرفة، نهى عن الفساد وتوعد المجرمين بقوله تعالى: ﴿وَمَنْ النَّاسِ مَنْ يُعْجِبُ قَوْلُهُ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَيُشْهَدُ اللَّهُ عَلَىٰ مَا فِي قَلْبِهِ وَهُوَ أَلَدُّ الْخِصَامِ * وَإِذَا تَوَلَّىٰ سَعَىٰ فِي الْأَرْضِ لِيُفْسِدَ فِيهَا وَيُهْلِكَ الْحَرْثَ وَالنَّسْلَ وَاللَّهُ لَا يُحِبُّ الْفُسَادَ * وَإِذَا قِيلَ لَهُ اتَّقِ اللَّهَ أَخَذَتْهُ الْعِزَّةُ بِالْإِثْمِ فَحَسْبُهُ جَهَنَّمُ وَلَبِئْسَ الْمِهَادُ﴾^[94].

وحتى لا تداس كرامة الإنسان، أمر الحق سبحانه باحترام حقوق الإنسان باعتباره مخلوقا مكرما ومفضلا على سائر المخلوقات بدليل قوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ وَحَمَلْنَاهُمْ فِي الْبَرِّ

[91] نقلا عن كتاب «سيكولوجية الإنسان المقهور»، ص 190.

[92] دور القيم والأخلاق في الاقتصاد الإسلامي، ص 449.

[93] أخرجه مسلم في صحيحه، كتاب البر والصدقة والآداب، باب تحريم الظلم، الحديث رقم: 6572.

[94] سورة البقرة، الآيات 204-206.

وَالْبَحْرِ وَرَزَقْنَاهُمْ مِنَ الطَّيِّبَاتِ وَفَضَّلْنَاهُمْ عَلَى كَثِيرٍ مِمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيلًا^[95]. ولأجل ذلك حرم سبحانه الاعتداء عليه بالقتل واعتبر من قتله بغير عذر شرعي فكأنه قتل البشرية جمعاء، ومن أحيى فردا منها فكأنما أحيى الناس كلهم، يقول الله عز شأنه في محكم كتابه: ﴿مَنْ قَتَلَ نَفْسًا بِغَيْرِ نَفْسٍ أَوْ فَسَادٍ فِي الْأَرْضِ فَكَأَنَّمَا قَتَلَ النَّاسَ جَمِيعًا وَمَنْ أَحْيَاهَا فَكَأَنَّمَا أَحْيَا النَّاسَ جَمِيعًا^[96]﴾، وتوعد المعتدين على حق الإنسان في الحياة بأشد الوعيد فقال: ﴿وَمَنْ يَقْتُلْ مُؤْمِنًا مُتَعَدًّا فَجَزَاؤُهُ جَهَنَّمُ خَالِدًا فِيهَا وَغَضِبَ اللَّهُ عَلَيْهِ وَلَعْنَهُ وَأَعَدَّ لَهُ عَذَابًا عَظِيمًا^[97]﴾، كما حرم على الإنسان أن يقتل نفسه وقال: ﴿وَلَا تَقْتُلُوا أَنْفُسَكُمْ إِنَّ اللَّهَ كَانَ بِكُمْ رَحِيمًا^[98]﴾، ووجه الاستدلال: أن عموم هذه الآية يتناول قتل الإنسان لنفسه قال ابن عطية: «أجمع المفسرون على أن المعنى لا يقتل بعضكم بعضا ولفظها يتناول قتل الإنسان لنفسه بقصد منه للقتل، أو بأن يحملها على غرر ربما مات منه، فهذا كله يتناوله النهي^[99]».

وشايعه في ذلك القرطبي، بقوله: «ويحتمل أن يقال (ولا تقتلوا أنفسكم) في حال ضجر أو غضب، فهذا كله يتناوله النهي^[100]».

وقال أبو السعود: «ولا تقتلوا أنفسكم بالبخع (قتلها غما) كما يفعله بعض الجهلة^[101]».

إن حفظ النفس مما يضرها من جميع النواحي أمر أولته الشريعة الإسلامية أكبر الاهتمام، سواء تعلق الأمر بما يضرها في الدنيا من أمراض وأضرار، أم تعلق بحفظها مما يضرها في الآخرة - من باب أخرى - وإذا كانت الشريعة الإسلامية قد أوجبت حفظ النفس مما يضرها دنيا وأخرى، فما الظن بما يجلب الضرر إليها فيهما معا؟

لقد حرمت الشريعة الانتحار تحريما باتا باعتباره قمة القنوط واليأس المنهي عنهما في قوله تعالى: ﴿قُلْ يَا عِبَادِيَ الَّذِينَ أَسْرَفُوا عَلَى أَنْفُسِهِمْ لَا تَقْنَطُوا مِنْ رَحْمَةِ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ يَغْفِرُ الذُّنُوبَ جَمِيعًا إِنَّهُ هُوَ الْغَفُورُ الرَّحِيمُ^[102]﴾.

[95] سورة الإسراء، الآية 70.

[96] سورة المائدة، من الآية 32.

[97] سورة النساء، الآية 93.

[98] سورة البقرة، من الآية 195.

[99] المحرر الوجيز، ج 4 ص 94.

[100] الجامع لأحكام القرآن، ج 5 ص 156-157.

[101] تفسير أبي السعود، ج 1 ص 513.

[102] سورة الزمر، الآية 53.

لأن الحياة ليست ملكاً للإنسان لأنه لم يخلقها، وإنما هي وديعة عنده استودعه الله إياها، فلا يحل له أن يعتدي عليها بالقتل المباشر أو القتل غير المباشر بتعاطي ما حرم الله من مأكولات ومشروبات تؤدي إلى إفساد عقله وبدنه ودينه، وإهلاك ماله وتبديد عرضه.

كما أمر سبحانه بالعدل ورغب فيه حتى مع الأعداء، عندما قال: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُونُوا قَوَّامِينَ لِلَّهِ شُهَدَاءَ بِالْقِسْطِ وَلَا يَجْرِمَنَّكُمْ شَنَا نُ قَوْمٍ عَلَىٰ أَلَّا تَعْدِلُوا اعْدِلُوا هُوَ أَقْرَبُ لِلتَّقْوَىٰ وَاتَّقُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ خَبِيرٌ بِمَا تَعْمَلُونَ﴾^[103].

وأمر بالشورى بين الحاكم والمحكوم في الشؤون السياسية، قال عز وجل: ﴿وَشَاوِرْهُمْ فِي الْأَمْرِ﴾^[104].

وأقر احترام الحريات العامة ما لم تتعارض مع تعاليم الإسلام، انطلاقاً من سنة الله في اختلاف الناس، قال عز من قائل: ﴿وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ لَجَعَلَ النَّاسَ أُمَّةً وَاحِدَةً وَلَا يَزَالُونَ مُخْتَلِفِينَ * إِلَّا مَنْ رَجِمَ رَبُّكَ وَلِذَلِكَ خَلَقَهُمْ﴾^[105].

فالتسليم بهذه الحقوق يقتضي التسليم بحقوق أخرى كحق العيش اللائق، وحق الرعاية الصحية، وحق المعونة في حالات المرض أو العجز عن العمل أو الشيخوخة، وحق إعانة من لا عائل له أو لها، وحق العمل بالراتب المناسب للمؤهلات العلمية أو العملية مما يسد حاجات الإنسان الشخصية، وحاجات أسرته الضرورية.

فأي انتهاك لهذه الحقوق كلها أو بعض منها سيؤدي إلى الفساد ثم إلى العنف.

على العموم، بقدر حاجة الإنسان إلى القوة المادية والمعنوية التي تحميه وتضمن له الأمن والاستقرار، فهو في حاجة ماسة إلى قوانين وضوابط تعدل من غرائزه وتنظم سلوكه وتسمو به نحو الكمال المطلوب في حياته، ولن تتحقق تلك القوة إلا إذا كانت التربية قاعدتها الأساسية، يقول محمد الغزالي: «إن التربية التي ننشدها نحن المسلمون ليست بدعا من التفكير الإنساني الراشد، إنها صياغة الأجيال في قوالب تجعلها صالحة لخدمة الحق وأداء ضرائبه، واحتقار الدنيا يوم يكون الاستمساك بها مضيعة للإيمان ومغاضبة للرحمان»^[106].

[103] سورة المائدة، الآية 8.

[104] سورة آل عمران، من الآية 159.

[105] سورة هود، من الآيتين 118-119.

[106] فذائف الحق، ص 254.

ويبقى المقوم الرئيس لهذه التربية والذي بإمكانه «أن يضع حداً لجماح الإنسان وشراسته في هذه الدنيا، ألا وهو شعوره بما عليه من التبعية والمسؤولية، فإن أيقن شخص في هذه الدنيا بأن له أن يفعل ما يشاء وليس هناك من يسأله عما يفعل، ولا هناك فوقه قوة تعاقبه على ما يفعل، فلا جرم أنه لن يكون ثمة حد لجماحه وشراسته. وكما أن هذا صحيح في ما يتعلق بفرد فإنه صحيح كذلك في ما يتعلق بأمة أو أمة أو سكان الأرض جميعاً»^[107].

فممارسة العنف ضد الناس وإرهابهم تمجده الطبائع السليمة والعقول المتنورة، وتدينه كل الشرائع السماوية وتحرمه، وما التوجيهات القرآنية بالصفح والعطف والرحمة إلا من أجل بناء مجتمع أخوي تسوده روح التضامن والتكافل والتساكن والتعاون على فعل كل ما هو خير للبشرية جمعاء، مصداقاً لقوله جل في علاه: ﴿وَتَعَاوَنُوا عَلَى الْبِرِّ وَالتَّقْوَىٰ وَلَا تَعَاوَنُوا عَلَى الْإِثْمِ وَالْعُدْوَانِ وَاتَّقُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ شَدِيدُ الْعِقَابِ﴾^[108].

[107] انظر: بر الأمان لأبي الأعلى المودودي، ص 13.

[108] سورة المائدة، من الآية 2.

المصادر والمراجع

- ابن عطية الأندلسي، المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز، تحقيق: عبد السلام عبد الشافي محمد، دار الكتب العلمية - بيروت، الطبعة: الأولى - 1422هـ.
- ابن كثير، البداية والنهاية، دار الفكر، 1407هـ - 1986م.
- ابن كثير، تفسير القرآن العظيم، تحقيق: سامي بن محمد سلامة، دار طيبة للنشر والتوزيع، الطبعة الثانية 1420هـ - 1999م.
- أبو الأعلى المودودي بر الأمان لأبي الأعلى.
- أبو السعود، تفسير أبي السعود، دار إحياء التراث العربي - بيروت.
- أبو يوسف الأنصاري، الخراج، تحقيق: طه عبد الرؤوف سعد، سعد حسن محمد.
- دروزة محمد عزت، التفسير الحديث، دار إحياء الكتب العربية - القاهرة، الطبعة: 1383هـ.
- راشد عبد الله الفرحان، الأديان المعاصرة، (الطبعة الأولى عام 1985م).
- سيد قطب، في ظلال القرآن، دار الشروق، 2013م.
- عبد القادر جليل الصالحي، نظرية الإسلام، دار التقريب بين المذاهب الإسلامية.
- عفيف عبد الفتاح طباره روح الدين الإسلامي، دار العلم للملايين، 1993م.
- العنف في العلاقات الدولية، مجلة الوحدة، ع. 67، س. السابعة رمضان 1410هـ / أبريل 1990م، ص 4.
- القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، تحقيق: أحمد البردوني وإبراهيم أطفيش، دار الكتب المصرية - القاهرة، الطبعة الثانية، 1384هـ - 1964م.
- محمد الطاهر ابن عاشور، أصول النظام الاجتماعي في الإسلام، الشركة التونسية للتوزيع والمؤسسة الوطنية للكتاب الجزائر، الطبعة الثانية.
- محمد الطاهر ابن عاشور، التحرير والتنوير، الدار التونسية للنشر - تونس، 1984م.
- محمد الغزالي، خلق المسلم المعاصر، دار النشر: الريان للتراث، الطبعة الأولى 1408هـ / 1987م.
- محمد الغزالي، فذائف الحق، دار القلم دمشق، الطبعة الثانية 1418هـ / 1997م.
- محمد حسين فضل الله، الإسلام ومنطق القوة، الدار الإسلامية، الطبعة الثانية 1986م.
- محمد رشيد بن علي رضا، تفسير المنار، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1990م.
- مسلم بن الحجاج أبو الحسن القشيري النيسابوري، صحيح مسلم، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء التراث العربي - بيروت.
- مصطفى السباعي، أخلاقنا الاجتماعية، دار الوراق للنشر والتوزيع، 1999م.
- مصطفى حجازي، التخلف الاجتماعي: مدخل إلى سيكولوجية الإنسان المقهور، المركز الثقافي العربي، 1976م.
- مقداد بالجن، دور التربية الأخلاقية، دار الشروق، دار عالم الكتب.
- نظرية الإسلام،
- يوسف القرضاوي، دور القيم والأخلاق في الاقتصاد الإسلامي، مكتبة وهبة، الطبعة الأولى 1415هـ / 1995م.



مفهوم الإيمان والموقف من التكفير في الفكر الكلامي السني

د. جمال علال البختي

[رئيس مركز أبي الحسن الأشعري للدراسات العقدية المتخصصة بالرابطة المحمدية للعلماء / تطوان - المغرب]



مقدمة

لا شك أن السمة العقلية التي تعطي كل نسق عقدي كلامي اتساقه على مستوى البناء والاستدلال ومشروعيته في الجدل والمناظرة، تضطرنا إلى القول بأن جدلية الإيمان والكفر «ضرورة نظرية» تشغل من هذا النسق قاعدته الأساس وبعده التداولي، بحيث تصبح فيه مقولات الإيمان، وما يتفرع عنها من حقل دلالي وجهاز مفهومي، تماثل في مستواها التأسيسي مع المسلمات التي يستمد منها كل نسق نظري معقوليته، فينتج عن ذلك أن إنكار بديهيات كل نسق يستلزم بالضرورة الخروج منه نظراً وعقلاً، علماً بأن ما من دين أو عقيدة أو إيديولوجيا إلا وفيها قاعدة من الاعتقادات التي تدخل في خانة البديهيات والمسلمات.

لكن التنظير لهذا الخروج، بخصوص التجربة الإسلامية خاصة، قد تباين تاريخياً بين المستوى العقلي النظري الذي تحرك تحت سقفه المتكلمون، وبين الخروج كما تجلى في نشأة الصراع السياسي بين جماعة المسلمين الأولى، وهو صراع حركته أساساً عوامل اجتماعية وقبلية وإقليمية وطموحات سياسية سلطوية، انتهى بظهور فرقة «الخوارج»، كما هو معروف، المنشقة عن الجماعة

على عهد الخليفة علي بن أبي طالب، رضي الله عنه، (سنة 37هـ)؛ حيث حصل منعرج خطير في مرجعيات الاختلاف، فأضفى هؤلاء على الصراعات الداخلية صفة «الدينية»، وزعموا أنهم «المؤمنون»، وأن غيرهم ممن يخالفهم من أهل القبلة «كفار» قد خرجوا من الدين خروج السهم من القوس.

فبعد أن قَبِلَ عليُّ التحكيم في صراعه مع معاوية، رضي الله عنهما، وبعد ظهور نتائج هذا التحكيم، التي لم تَرُقْ الفرقة التي ستخرج من جماعة عليٍّ، جاءه ممثلهم وخاطبه مباشرة معلنا موقف جماعته الجديدة، حيث قال له: «لا والله، لا أطيع أمرَك، ولا أصلي خَلَقَك، وإني غدا مفارقُك... لأنك: حكمت في الكتاب، وضعت عن الحق إذ جدَّ الجدُّ، وركنت إلى القوم الذين ظلموا أنفسهم. فأنا عليك رادُّ، وعليهم ناقدٌ، ولكم جميعا مباين»^[1].

فانظر إلى خلطه بين تخطيء عليٍّ في اجتهاد سياسي، والحكم بعدم جواز الصلاة خلفه، والإقرار بمفارقة أمره، مما يعني الطعن في عقيدته، رضي الله عنه، وإخراجه من الدين.

مثل هذا الفهم المغلوط طورا أولا من أطوار الخلط بين الموقف السياسي والاعتقاد الديني، ثم انتقل الخوارج إلى طور ثان تمثل في وضع قواعد تقوم على تكفير عليٍّ، وكل مرتكب كبيرة من الكبائر؛ فمن مات مُصِرّاً على كبريته (وعليٍّ من جملتهم في نظرهم)، فهو كافرٌ مخلدٌ في النار. وتحولوا - بعد عليٍّ - إلى مناقشة الوضعيات الدينية للحكّام الأمويين - الذين رفضوا فكرهم وانحرافاتهم، بل واجهوهم بالسلاح، وراموا استئصال شأفتهم، فتساءل الخوارج عن صحّة إيمان هؤلاء الحكّام، ورفضوا أن يكون هؤلاء في مَنْجاةٍ من العقاب الأخرى؛ لأنهم ارتكبوا جملة من المظالم والمجازر، فهم وأعوان دولتهم «كفار» لا ريب في ذلك، وكل من رفض إطلاق وصف «الكفر» على هؤلاء، وعلى كل مرتكبي الكبائر مثلهم، فهو «كافر» أيضا، (على الخلاف بين فرقهم هل هو «كفر شرك»، أم «كفر نعمة»)، ومن ثمَّ وجب الخروج على هؤلاء الحكام الكافرين، وإعلان الحرب على دولتهم.

هذه الفدلكة التاريخية أردنا منها أن تكون منطلقا في التدليل على أن معضلة التكفير، التي نحن بصدد استشكالها، لم يعرفها العهد النبوي ولا عرفها مسار الخلافة الراشدة (على المشاكل التي

[1] تاريخ الطبري، ط2: دار التراث، بيروت: 1387هـ: 5/114.

واجهها الخليفتان الثالث والرابع في عهديهما)، وإنما ظهرت علائقها مع ظهور الخوارج بفعل هذا التأويل العنيف لمفاهيم الإيمان والكفر، حيث شهد المسار التاريخي الإسلامي انعطافاً نحو رفع الرأي السياسي إلى المستوى العقدي، وتورية الطموحات الشخصية خلف المقولات العقدية، وتسربت هذه الانحرافات أيضاً، ولو جزئياً، إلى العقلية الكلامية المختلفة، مولدة نوعاً من التعصب الزائغ، والخلط غير المعقول بين قضايا الفقه والعقيدة، تجلّى في إطلاق أحكام التكفير على المخالفين بلوازم مذاهبهم حتى فيما لا علاقة للتكفير به. وهو غلوٌ يكاد لا يخلو منه عهد من عهود الإسلام، ولا يزال قائماً إلى عصرنا الراهن، بفعل النشاط الدعوي لأصحاب الدغمات المغلقة، والتي جعلت آلية الهجوم على عقائد الناس، والتفتيش عما في قلوبهم ومحاكمتها أساساً للدعوة الإسلامية، أو بسبب النزوعات الطائفية والجماعات المتطرفة ذات الأهداف السياسية المحتجة باليوتوبيا الدينية. ويبقى أخطر ما في هذا الانحراف هو الانتقال بالتكفير من مستوى الاعتقاد إلى مستوى السلوك الاجتماعي العدواني والفعل السياسي ذي الطابع العدواني أو القتالي. وهذا ما يقتضي من العقلاء النهوض لتصحيح هذا الاغواج من خلال مقاربات متعددة من أهمها: المقاربة الكلامية السنية/ الأشعرية، التي جعلت من مبحث «الأسماء والأحكام»^[2] باباً قائماً بذاته ضمن أبواب العقيدة ومجالاً خصباً للتأصيل الكلامي، والتداول العلمي، والجدال الحجاجي بينها وبين باقي الفرق الكلامية والمذاهب العقدية والأديان الأخرى، على ما تنطوي عليه هذه المقاربة من روح سامية من التسامح والإعذار وآفاق للتواصل والتعايش.

وعليه، فإن معالجتنا لموضوع «الإيمان ومباحثه لدى أهل السنة الأشاعرة» سيكون الغرض الأساس منه هو معرفة كيفية معالجة المدرسة السنية لهذه التأويلات والنظريات والتمثيلات التي نتجت عن الصراع الكلامي، سعياً منا للإجابة عن التساؤلات الحارقة الآتية:

- كيف شيّد الأشاعرة تصوّرهم للإيمان على أساس الضبط المعرفي العقلي والتأصيل اللغوي، في إطار خصائص نظرية المعرفة الكلامية الإسلامية؟

- كيف تشكّل مفهوم الإيمان في النسق العقدي الأشعري؟

- وما هي الخصوصيات المميزة للفكر الأشعري فيما يتعلق بقضية «التكفير» تبعاً لمفهومهم من الإيمان؟

[2] معنى هذا المبحث عند الأشاعرة: أن الإيمان، والإسلام، والعصيان، أسماء مأخوذة من اللغة، وأحكامها متلقاة من الشرع. وقالت المعتزلة: «هي أسماء دينية، وأحكامها مدركة بالعقل».

أولاً: المستويات الدلالية لجدلوية الإيمان والكفر

إن تحديد مفهوم «الإيمان»، واستحضار حُمولته التاريخية وتراكماته الدلالية، التي قام عليها الفكر العقدي المتعصّب قديماً، يُيسّر لنا فهم الأسس العقدية لظاهرة التكفير، ويجعلنا على بيّنة عند تحليلها، واستيعاب وتشخيص موجّهاها في القديم والحديث؛ لأن توسيع بعضهم لمفهوم «الإيمان» شرعاً أدى عند من خلط بين مستوياته الدلالية إلى الاعتقاد بأن ترك العمل (عموماً) يؤدي إلى «الكفر التام» المخلّد صاحبه في النار، ومن ثم فقد يبيح صاحب هذا التفسير المعيب قتل المسلمين الموحدين بدعوى أنهم كفار، وفي أحسن الأحوال الحكم بأنهم غير مؤمنين لتركهم شطر العمل.

ومن هنا توجّب الوقوف لمعرفة وتحديد المعاني اللغوية لـ: «الإيمان»، و«الإسلام»، و«الكفر»، عند أهل السنة الأشاعرة أساساً (بالنظر إلى أنهم الممثلون للجمع الأكبر للمسلمين)، لكون هذه التّحديدات اللغوية تشغل جزءاً مهماً من الإطار المرجعي الذي تنبني عليه التعريفات الشرعية والاصطلاحية للكلمات عندهم. فمن هذه التّحديدات انطلقوا لوضع تصور متماسك لمواجهة المخالفين والتكفيريين عبر تاريخهم الجدالي والحجاجي.

إن الحفر اللغوي في مادة «الإيمان» ينتج عنه اكتشاف طبقات دلالية متعددة كما هو الحال مع كل كلمة، فالملفوظة ترجع إلى جذر لغوي هو «آمن، يؤمن، إيماناً، فهو مؤمن»^[3]. ويرد الجوهري أصل هذه المادة إلى «الأمان والأمانة»، فمنهما تشكل معنى التصديق الذي أعطي لملفوظة الإيمان التي يرجع أصلها إلى «أَمَنَ بهمزتين، لُيئت الثانية»^[4]. والرابط الدلالي الذي يجمع بينهما يتمثل في أن «الأمن: ضد الخوف»^[5]. ما يعني أن الدلالة الشعورية دلفت إلى المفهوم من هذا الجانب، كما نجد عند الراغب الأصبهاني أن «أصل الأمن: طمأنينة النفس، وزوال الخوف»^[6].

[3] الأزهرى، تهذيب اللغة، تح: محمد عوض مرعب، ط1: دار إحياء التراث العربي، بيروت: 2001م: 368/15.

[4] الجوهري، الصحاح، تاج اللغة وصحاح العربية، تح: أحمد عبد الغفور عطار، ط4: دار العلم للملايين، بيروت: 1407هـ/1987م: 5/2071.

[5] نفس المصدر والصفحة السابقين.

[6] الراغب الأصفهاني، المفردات في غريب القرآن، تح: صفوان عدنان الداودي، ط1: دار القلم، الدار الشامية، دمشق، بيروت: 1412هـ، ص: 90.

ونلاحظ أن أهل السنة الأشاعرة اعتمدوا هذا التحديد وبنوا عليه، واعتبروا بهذا الأصل اللغوي الذي فسروا به عبور دلالة الأمان إلى الإيمان، فنجد أبا منصور البغدادي (ت. 429هـ) بعد أن أثبت معنى التصديق لهذا المفهوم، وأن «أصل الإيمان في اللغة: التصديق، يقال: آمنت به، وآمنت له إذا صدقته»^[7]، تتبع أيضا دلالة الاشتقاقية مفترضا أنه «قد يكون المؤمن في اللغة مأخوذا من الأمان، والله مُؤمِّن أولياءه من العذاب»^[8].

وهو الاتجاه نفسه الذي نجده عند الحسن اليوسي، الأشعري المغربي (ت. 1102هـ) الذي تجاوز افتراض البغدادي إلى التحقيق مؤكدا بقوله: «إن الإيمان في اللفظ هو: التصديق، يقال: آمن به وآمن له، والهمزة فيه إمّا للضرورة، كأن من آمن صارَ ذا آمن من أن يكون مكذوبا، وإمّا للتعدية؛ كأنه صيرَ محدثه آمنا من التكذيب»^[9].

إن دلالة الإيمان على الشعور بالأمان لا تقتصر على نفس المؤمن فقط بل تتعداه إلى سواه من المؤمنين وغير المؤمنين، بل إلى الخلق أجمعين، فيكون المؤمن مصدر أمان للآخرين. وهذا ما نستنبطه من المعاني الجليلية التي يفيدها اسم الله «المؤمن»؛ فبحسب الغزالي (ت. 505هـ) «هو الذي يُعزى إليه الأمن والأمان بإفادته أسبابه وسده طرق المخاوف. ولا يتصور أمن وأمان إلا في محل الخوف، ولا خوف إلا عند إمكان العدم والنقص والهلاك. والمؤمن المطلق هو الذي لا يتصور أمن وأمان إلا ويكون مستفادا من جهته، وهو الله سبحانه وتعالى»^[10]. وإذا كان هذا الوصف مسلما في حق الله تعالى، فإن المفروض في حق العبد المؤمن أن يترسم معالم هذا الوصف، ويأخذ بما يطيقه من معاني اسم/صفة الله المؤمن، وأقلها أن يكون مأمونا من قبل الناس، ولذلك قال الغزالي: «حظ العبد من هذا الاسم والوصف أن يأمن الخلق كلهم جانبه، بل يرجو كل خائف الاعتضاد به في دفع الهلاك عن نفسه في دينه ودنياه. كما قال رسول الله، صلى الله عليه وسلم: «والله لا يؤمن، والله لا يؤمن، والله لا يؤمن! قيل: من يا رسول الله؟ قال: الذي لا يأمن جاره بوائقه»»^[11].

[7] أصول الدين، ط1: دار الكتب العلمية، بيروت: 1928، ص: 247.

[8] المرجع نفسه، نفس الصفحة.

[9] الحسن اليوسي، مشرب العام والخاص من كلمة الإخلاص، تح: حميد حماني، ط: مطبعة دار الفرقان للنشر الحديث، البيضاء: 2000: 468/1.

[10] المقصد الأسنى شرح أسماء الله الحسنى، الغزالي أبو حامد، قرأه، وخرج أحاديثه وعلق عليه: بيجو محمود، مطبعة الصباح، دمشق، ط1، 1420هـ-1999م، ص. 54.

[11] المصدر نفسه، ص. 55. والحديث في الصحيحين.

ومن تأمل في قول الغزالي «أن يأمن الخلق كلهم جانبه» عرف كيف أن الإنسان المؤمن على الحقيقة أبدا لا يكون مصدر خوف أو رهب للناس مؤمنهم وكافرهم، بل هو يأمنه الخلق أجمعون؛ إنسهم وجانهم والحيوان أيضا، فكأن الإيمان ينتفي عن صاحبه عندما يصير مُرهاباً* مفزعا لمن حوله.

وإذا كان مفهوم الإيمان منظويا على معنى الأمن والأمان، فإن أهم الدلالات التي استقر عليها التأصيل الكلامي عند أهل السنة الأشعرية يتمثل في معنى «التصديق»؛ فلا ينطبق اسم الإيمان إلا على «المصدق»، حيث حكى الباقلاني (ت. 403هـ) بكثير من القطعية «إجماع أهل اللغة قاطبة على أن الإيمان في اللغة قبل نزول القرآن وبعثة النبي، صلى الله عليه وسلم؛ هو «التصديق»، لا يعرفون في لغتهم إيمانا غير ذلك. ويدل على ذلك قوله تعالى: ﴿وَمَا أَنْتَ بِمُؤْمِنٍ لَنَا وَلَوْ كُنَّا صَادِقِينَ﴾^[12]؛ أي: ما أنت بمصدق لنا^[13]، بعدها يأتي بأمثلة تربط بين المعنى اللغوي والحقل الكلامي كـ«قولهم: «فلان يؤمن بالشفاعة»، و«فلان لا يؤمن بعذاب القبر»؛ أي: لا يصدق بذلك»^[14].

وبالجمع بين معاني الأمن والأمان، بكل ما تحمله من بعد إنساني وسبب متين للتعايش الاجتماعي، وبين الاستقرار الدلالي الاصطلاحي متمثلا في معنى التصديق، على ما سنفصل فيه بعد، يكون مفهوم الإيمان وفق الاختيار الكلامي الأشعري صمام أمان، سواء على مستوى الاعتقاد الشخصي، أم على مستوى تصريف هذا الاعتقاد داخل المجتمع مع المؤمن والكافر على حد سواء. أما عن لفظة «إسلام»: فـ«المسلم» عند الأشاعرة له معنيان:

- «أحدهما: أنه المُخْلِصُ لله العباد، من قولهم: قد سلّمَ هذا الشيء لفلان: إذا خلص له.
- والثاني: المسلم بمعنى: المستسلم لأمر الله تعالى، كقوله: ﴿إِذْ قَالَ لَهُ رَبُّهُ أَسْلِمْتُ لِرَبِّ الْعَالَمِينَ﴾ [البقرة: 131]؛ أي: استسلمت لأمره»^[15].

(*) توصيف المفزع للناس بـ«المرهب» يفى بأداء المعنى فيما نحن بصدده، بخلاف نعت «الإرهابي» الذي لا تخلو دلالاته في زماننا من التحكمات السياسية ومزاج القوى العظمى.

[12] يوسف: 17.

[13] تمهيد الأوائل وتلخيص الدلائل، تح: عماد الدين أحمد حيدر: ط1: مؤسسة الكتب الثقافية، بيروت: 1987، ص: 388.

[14] المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

[15] أصول الدين، ص: 247.

ونحن نضيف لهذين المعنيين معنى ثالثا يدل عليه لفظ الإسلام وهو: السلام؛ ذلك أن المادة اللغوية «سلم» يُشتق منها ألفاظ «الإسلام» و«السلم» و«السلام» و«السلامة». فهي بموجب الاشتراك في الجذر اللغوي، تتقاسم الدلالة على معاني السلم والأمن والطمأنينة والعفو.. فيكون الإسلام بهذه المعنى محتضنا لمفهوم الإيمان ومعززا له من حيث دلالته على الأمان فضلا عن التصديق والتسليم والإذعان.

ويشهد لهذه الدلالة المضافة ما يفيد اسم الله «السلام» ف«هو الذي تسلم ذاته عن العيب وصفاته عن النقص وأفعاله عن الشر، حتى إذا كان كذلك، لم يكن في الوجود سلامة إلا وكانت معزوة إليه، صادرة عنه. و[...] أن أفعاله تعالى سالمة عن الشر، أعني الشر المطلق المراد لذاته، لا لخير حاصل في ضمنه أعظم منه»^[16]. وحظ المسلم إسلاما حقيقيا من هذا الاسم الإلهي أن يسلم قلبه عن الغش والحقد والحسد وإرادة الشر، وجوارحه عن الآثام والمحظورات، وصفاته عن الانتكاس والانعكاس، ومن كان كذلك فهو الذي يأتي الله يوم القيام بقلب سليم. «وهو السلام أيضا من العباد القريب في وصفه من السلام المطلق الحق الذي لا مثوية في صفته»^[17] وهو الله تعالى. فانظر كيف يتمالأ مفهوما الإيمان والإسلام على دلالة الأمن والسلام؟!

وأما بخصوص اللفظ الثالث، وأعني به «الكفر» فهو في اللغة: السَّتر^[18]، وإنما سُمِّي جاحد ربه، والمشرِكُ به كافرين؛ لأنهما سترَا على أنفسهما نَعَمَ الله تعالى، وسترَا طريق معرفته على الأغمار. والعرب تقول: «كفرت المتاع في الوعاء؛ أي سترته. وسُمِّي الليل كافرا لأنه يستر كل شيء بظلمته، قال الشاعر: «في ليلة كَفَرَ النُّجُومُ غَمَامُهَا»، ومنه سُمِّيَت الكفارة؛ لأنها تُغَطِّي الإثم وتستره، وسُمِّي الحَرَاثُ كافرا؛ لأنه يستر البذر في الأرض»^[19].

[16] المقصد الأسنى، مصدر سابق، ص. 53.

[17] المعطيات نفسها. وقد شرح الغزالي الانتكاس في صفات المسلم ب«أن يكون عقله أسير شهوته وغضبه. إذ الحق عكسه، وهو أن تكون الشهوة والغضب أسير العقل وطوعه. فإذا انعكس فقد انتكس. ولا سلامة حيث يصير الأمير مأمورا والملك عبدا. ولن يوصف بالسلام والإسلام إلا من سلم المسلمون من لسانه ويده. فكيف يوصف به من لم يسلم هو من نفسه».

[18] انظر: لسان العرب، لابن منظور، دار صادر، بيروت، 1414هـ، 5/144.

[19] المصدر السابق، ص: 247.

وعلى هذا فإن ألفاظ: «الإيمان»، و«الإسلام»، و«الكفر» تدور حول معاني محددة:
- «الإيمان» يدل على معنى: التصديق، ومعنى الأمن؛ (على تداخل معنيهما وارتباطه الوظيفي).
- «الإسلام» يدل على معاني: «الإخلاص»، و«الاستسلام»، و«الإذعان»، وعلى معنى «السلام»
أيضا.

أما «الكفر» فيتعلق معناه اللغوي بـ«السُّتْر» و«التغطية»، و«الجحود». قال الآمدي: «وقد يطلق الكفر في اللغة على ضد الإيمان؛ حتى إنه يقال لمن كذب بشيء: كفر به»^[20].
إذن فمستويات الدلالة لهذه الجدلية التي تربط الإيمان بالكفر تفرض نفسها من خلال هذه الطبقات المعنوية والتعدد الدلالي الذي تشكل من خلاله، لكن مع ذلك تظل مرجعية اللغة حاکمة بالنسبة للمناولة الأشعرية لهذه الألفاظ والكلمات.

ثانيا: إشكالية مفهوم الإيمان في الاصطلاح الكلامي

وبما أن الإشكال في المعنى لا يتأتى من الجانب اللغوي، وإنما من عوامل أخرى تساهم في تشكّل المفهوم، فلا شك أن التساؤلات، التي يحكمها تباين المقامات والمواقف وزوايا النظر، أعطت للفظ «الإيمان» مستوى دلاليًا آخر. فقد ذكر اليوسي أن الاتجاهات الكلامية الإسلامية اختلفت في تحديد مفهوم «الإيمان» على مستوى الاصطلاح الشرعي: فهل الإيمان اسم لما في القلب؟ أو لما في اللسان؟ أم لهما معا؟

قال: «وحاصل ما تقرّر في ذلك أربعة احتمالات قد قيل بكل منها:

- الأول: أنه اسم لفعل القلب فقط.
- الثاني: أنه اسم لعمل اللسان فقط.
- الثالث: أنه اسم لفعلهما معا وحدهما.
- الرابع: أنه اسم لفعل القلب مع فعل اللسان وسائر الجوارح»^[21].

[20] أبكار الأفكار في أصول الدين / تح: أحمد محمد المهدي، ط: دار الكتب والوثائق القومية، القاهرة: 2002: 25 / 5.

[21] مشرب العام والخاص: 1 / 468.

فهذه التقسيمات هي الوجوه الاعتبارية التي ستأخذ بها المحاجة الأشعرية، وهي تقسيمات تأسست كما يبدو على فحص استقرائي لكل الاحتمالات التي توزعت فيها مراتب الذات الإنسانية من حيث العلاقة بالإيمان، أي اللسان والقلب والجوارح، لكن قبل تفصيل القول في موقف واختيار أو اختيارات الأشاعرة بخصوص موضوع الإيمان الشرعي، لا بأس بالتعريغ أولاً على معرفة مواقف أصحاب المذاهب الأخرى، التي أشار إليها اليوسي في النص السابق، وتابعه في تقسيمه جل المؤرخين والباحثين في علم الكلام الإسلامي وفرقه، للوقوف على الفروقات، وتبيين المرتكزات والخصوصيات:

1. فالقول بأن الإيمان اسم لفعل اللسان فقط: يُنسب إلى الكرامية، الذين يزعمون أن الإيمان إقرار بغير شرط، فمن اعترف بلسانه، فهو مؤمن، وإن كان الكفر في قلبه. وإذا أخذنا بظاهر هذا القول - يرى المخالفون له، أنه متعارض مع الآيات الواردة في المنافقين كقوله تعالى: ﴿وَمِنَ النَّاسِ مَن يَقُولُ آمَنَّا بِاللَّهِ وَبِالْيَوْمِ الْآخِرِ وَمَا هُمْ بِمُؤْمِنِينَ﴾^[22]، وقوله تعالى: ﴿لَا يَخْزِيكَ الَّذِينَ يُسَارِعُونَ فِي الْكُفْرِ مِنَ الَّذِينَ قَالُوا آمَنَّا بِأَفْوَاهِهِمْ وَلَمْ تُؤْمِنْ قُلُوبُهُمْ﴾^[23]. بيد أن الراجح أن الكرامية يعتقدون أن من أضمر الكفر، وأظهر الإيمان يكون مؤمناً، إلا أنه يستحق الخلود في النار، ومن أضمر الإيمان، وأظهر الكفر، لا يكون مؤمناً. قال اليوسي: «وليس هذا خلافاً للجمهور بالنسبة إلى إجراء الأحكام في الدنيا، فإن أرادوا مجرد ذلك، فقولهم صحيح»^[24].

2. أما المذهب الذي يعدُّ الإيمان اعتقاداً بالقلب وقولاً باللسان: فهو منسوب إلى أبي حنيفة، قال الإمام النعمان: «من صدق بالله، وبما جاء من عند الله بقلبه ولسانه، فهو عند الله وعند الناس «مؤمن». ومن صدق بلسانه وكذب بقلبه كان عند الله «كافراً»، وعند الناس: «مؤمناً»؛ لأن الناس لا يعلمون ما في قلبه، وعليهم أن يسموه: «مؤمناً» بما ظهر لهم من الإقرار بهذه الشهادة، وليس لهم أن يتكلموا علم ما في القلوب. ومنهم من يكون عند الله: «مؤمناً»، وعند الناس: «كافراً»، وذلك بأن الرجل يكون مؤمناً بالله [بقلبه]، وبما جاء من عنده، ويظهر الكفر بلسانه في حال التقية، أي

[22] البقرة: 7.

[23] المائدة: 43.

[24] مشرب العام والخاص: 1/ 469-470.

في حال الإكراه، فيسمّيه من لا يعرف أنه يتقي: «كافراً»، وهو عند الله: «مؤمن»^[25]. فهذا النص يدل على أن مذهب أبي حنيفة في الإيمان عبارة عن أمرين: إقرار، وتصديق. إلا أن التصديق عنده، له مرتبة تتقدّم على الإقرار؛ إذ التصديق لا يزول بحال إلا بالكفر. أما الركن الآخر الذي هو الإقرار، فيمكن أن يسقط مع بقاء الإنسان مؤمناً بذلك التصديق القلبي، وذلك في حال العذر، والإكراه على إظهار ضده.

3. وفي خصوص القول الثالث المشير إلى أن الإيمان اسم لفعل القلب مع فعل اللسان وسائر الجوارح: والذي يقصد بأن مسمى الإيمان يضم: «التصديق القلبي»، و«الإقرار والشهادة باللسان»، ثم «العمل بالجوارح والأركان»، فتدخل التكليف العملية من: صلاة، وصوم، وحج، وغيرها ضمن مسمّاه. بيد أن هذا القول يتوزّع أصحابه في الواقع إلى ثلاثة مذاهب:

- المذهب الأول: يرى أن العمل جزءٌ من حقيقة الإيمان، فإذا انتفى العمل، فليس ثمة إيمان أصلاً، بل غيرُ العامل «كافر»، وهذا هو مذهب ورأي الخوارج.
- المذهب الثاني: مذهب المعتزلة، مالوا إلى القول بأن المقصّر في ذلك «ليس بمؤمن»، ولكنه «ليس بكافر» أيضاً، فقد «خرج من الإيمان، ولكنه لم يدخل إلى الكفر»، فهو «في منزلة بين المنزلتين»، ومع ذلك فهم مختلفون في الأعمال المقصودة بالإيمان؛ ما هي؟ فقال بعضهم: هي: «فعل الواجبات، وترك المحظورات»، وهو مذهب الجبائية منهم، وقيل: «فعل الطاعات واجبة كانت أو مندوبة»، وهو مذهب عبد الجبار وأبي الهذيل منهم...
- المذهب الثالث: يرى أصحابه من السلفية أن الأعمال داخلة في مسمى الإيمان، إلا أن تاركها ليس بكافر بل هو مؤمن من أهل الجنة إن عُفِر له، وينسب هذا الرأي للإمام مالك أيضاً، وإلى الشافعي، والأوزاعي^[26].

[25] أبو حنيفة، العالم والمتعلم، تحقيق محمد رواس، وعبد الوهاب الندوي، ط: مطبعة البلاغة، حلب: 1392هـ، ص 52.

[26] انظر: اليوسي، مشرب العام والخاص: 1/ 472. وقال: «واستشكل هذا المذهب بأن العمل إن كان جزءاً واجباً أن تبطل حقيقة الإيمان عند عدمه، فكيف يكون تارك العمل مؤمناً؟ وأجيب: بأن الذي العمل جزءٌ منه، هو الكامل من الإيمان ولا مطلق الإيمان، فهم يعتبرون الإيمان بمعنيين، أحدهما: الإيمان الأصلي المخرج عن الكفر وعن الخلود في النار، وهو التصديق وحده، أو مع النطق بالشهادة كما مرّ، والآخر: الإيمان الكامل المُنجي من العقاب بفضل الله - تعالى -، وهو ما كان معه العمل، وعلى هذا فلا إشكال ولا خلاف في المعنى»: 1/ 472-473.

يبقى معنا، بعد هذه المتابعة للأقوال الثلاثة ومن قال بها من المذاهب والعلماء، الرجوع إلى أصحاب القول الأول، بترتيب الإمام اليوسي، وهو القول الذي اختار أصحابه تسمية الإيمان من جهة الاصطلاح: «تصديقاً قلبياً»، ويأخذ أغلب أهل السنة الأشاعرة بهذا القول، فما حقيقة هذه النسبة وعلاقتها بالمواقف الأخرى؟ وهل يصح وصف رأي أهل السنة الأشاعرة في معنى الإيمان بأنه اختيار على طريقة الجهمية (بالنظر إلى قول الجهم برأي قريب من هذا)؟

ثالثاً: الإيمان السني الأشعري .. أو التأسيس العقلي لمقولة الإيمان

ندرك تماماً أنه حتى لو استقل الأشاعرة بموقف كلامي محدد من حقيقة الإيمان، إلا أن هذه الاستقلالية لا تفهم إلا في نطاق معاييرها بالمواقف المتباينة معها، فلو تأملنا في التحديد الذي وضعه أبو الحسن الأشعري (ت. 324هـ) لحقيقة الإيمان في كتاب «الإبانة» بقوله: «إن الإيمان: قول وعمل، يزيد وينقص»^[27]، ثم نظرنا في التفصيلات التي عمق بها هذا التحديد وهو يذكر إجماعات أهل السنة من السلف في «رسالة إلى أهل الثغر» بالقول: «وأجمعوا على أن الإيمان يزيد بالطاعة، وينقص بالمعصية، وليس نقصانه عندنا شكٌ فيما أمرنا بالتصديق به، ولا جهلٌ به؛ لأن ذلك كفرٌ، وإنما هو نقصانٌ في مرتبة العلم، وزيادة البيان؛ كما يختلف وزن طاعتنا وطاعة النبي، صلى الله عليه وسلم، وإن كُنَّا جميعاً مؤدِّين للواجب علينا»^[28].

سنلاحظ توافقات إمام الأشاعرة مع المدرسة السلفية، ومدرسة أهل الحديث والأثر، هذه المدرسة التي اعتبرت العمل جزءاً من محددات الإيمان، ولم يكن في ذلك موافقاً لرأي المعتزلة، فضلاً عن الخوارج؛ لأنه كان قد أعلن قبلُ في «مقالات الإسلاميين» وغيره عن تفرغه للردِّ على هؤلاء بعد تحوله من الاعتزال.

بيد أن الأشعري عاد في كتاب «اللمع في الرد على أهل الزيغ والبدع» ليناقد الموضوع مناقشة أخرى؛ ويؤسس لأرضية مفهومية ستؤطر نقاشات الأشاعرة ضمن هذا المستوى المعرفي المتمثل في التصديق، وعلى أساس مرجعية اللغة، حيث قال: «إن قال قائل: ما الإيمان عندكم بالله تعالى؟

[27] ص: 20.

[28] رسالة إلى أهل الثغريباب الأبواب، تح: عبد الله شاكر محمد الجنيدي، عمادة البحث العلمي بالجامعة الإسلامية،

المدينة المنورة، المملكة العربية السعودية: 1413هـ، ص: 155.

قيل له: هو «التصديق» بالله، وعلى ذلك إجماع أهل اللغة التي نزل بها القرآن^[29]؛ وحتى الاستناد لمرجعية اللغة سيؤسس له شرعياً انطلاقاً من آيات قرآنية تدعو إلى فهم كلام الأنبياء بلغة قومهم، وعلى أساس هذا المبدأ المرجعي سيفهم المقولات التي تجمع فعل الإيمان مع قضايا كلامية فرعية، مثل (الإيمان بالشفاعة، الإيمان بالقدر.. الخ) أي التصديق بها.

ويؤكد ابن فورك (ت. 406هـ) الخبير بآراء الأشعري والمتتبع لتفاصيل مذهبيته الكلامية، أن هذا هو الموقف الأقوى للإمام فيقول: «.. كان رحمه الله يقول: «قد اتفقنا مع جميع المخالفين لنا في الإيمان، أن معنى الإيمان هو: «التصديق» في اللغة قبل ورود الشريعة، واتفقنا أن القرآن نزل على لغتهم، فوجب أن يُتعرّف معناه منها [من اللغة]...»^[30]، ثم يزيد ابن فورك تدقيقاً في المفهوم معتبراً بلوازمه فيقول: «وكان لا يجعل إقرار اللسان مع إنكار القلب إيماناً على الحقيقة»^[31].

هكذا يظهر أن القول والرأي الذي سيعتمده جل الأشاعرة اللاحقين هو رأي الأشعري الوارد في كتابه «اللمع»، وهو الرأي الذي يركز أساساً على البعد التصديقي المبني على لغة القرآن الخالصة. ولما كان الباقلاني هو السلطة المعرفية والمرجع الأكبر، والناشر الأوسع لمبادئ الأشعرية بعد أبي الحسن؛ فلا شك أنه سيتبنى الموقف اللغوي «اللمعي» للأشعري، وسيبنى تصوره على الأدلة نفسها، واصلاً بين روابط التنسيق العقلي لمفهوم الإيمان الأشعري، حيث مضى يؤكد أسباب الميل إلى هذا الاختيار؛ وهو اختيار بالنسبة للباقلاني يستمد قوته الحجاجية من استمرارية الدلالة اللغوية القرآنية، فإن «الله عز وجل ما غير لسان العرب ولا قلبه، ولو فعل ذلك لتواترت الأخبار بفعله، وتوفرت دواعي الأمة على نقله، ولغلب إظهاره وإشهاره على طيه وكتمانه»^[32].

ولبسط الكلام في موضوع التصديق يتوقف المفكر الأشعري أبو بكر الباقلاني في كتابه «الإنصاف» عند ازدواجية الداخلي والخارجي في الإيمان وعلاقتها بثنائية المجازي والحقيقي، مبيناً أن مصدر الحقيقة الإيمانية، من حيث التصديق، هو: القلب. والمعنى هو أن يقتنع القلب بوحدانية الله، وحقية الرسول وما جاء به، أما ما يوجد من اللسان (وهو الإقرار) وما يوجد من

[29] كتاب اللمع في الرد على أهل الزيغ والبدع، تح: عبد العزيز السيروان، ط1: دار لبنان للطباعة والنشر: 1987، ص: 154.

[30] مقالات الشيخ أبي الحسن الأشعري، تح: أحمد السايح، ط: مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة: 2005، ص: 152-153.

[31] المصدر السابق، نفس الصفحة.

[32] تمهيد الأوائل، ص: 388-390.

الجوارح (وهو العمل) فهو عبارة عما في القلب، ودليل عليه. ويمكن تسميته إيماناً حقيقة على وجه، ومجازاً على وجه، فالمصدر الوحيد الذي يستمد منه الإيمان حقيقته هو القلب، فمن «كذب بقلبه، وأقر بالوحدانية بلسانه، وعمل الطاعات بجوارحه، فهذا ليس بمؤمن حقيقة، وإنما هو مؤمن مجازاً؛ لأن ذلك يمنع دمه وماله في أحكام الدنيا؛ لأنه مؤمن من حيث الظاهر، وهو عند الله غير مؤمن»^[33].

ومع امتداد البحث الأشعري وتطوره في القرن الخامس يرد اسم إمام الحرمين الجويني (ت. 478هـ) الذي يذكر بدوره أن المرَضِيَّ عنده في حقيقة الإيمان هو ما قاله الأشعري في «اللُّمَع»، ولكن مناقشة الجويني للموضوع لم تقف عند ما طرحه أبو الحسن والباقلاني، ولكنه سيولي الأهمية لعنصر دقيق في بنية مفهوم التصديق؛ وهو «كلام النفس»؛ حيث بين «أن التصديق على التحقيق «كلام النفس»، ولكنه لا يثبت إلا مع العلم...؛ لأن كلام النفس يثبت على حسب الاعتقاد»^[34]. إن هذا المفهوم ينتج ضرورة عن التصديق باعتباره فعلاً عقلياً ينتج عن ذات فردية، ذات لها خصوصيات معينة وصوت داخلي، فثمة معرفة مشتركة تتقاسمها العقول، لكن ثمة جهدا ذاتيا خالصا ينبع من خصوصية النفس، أي حقيقة يجب أن تخضع لها ذات معينة.

وإذا كان هذا هو المرَضِيَّ عند الجويني في كتاب «الإرشاد»، فإنه قدّم وجهة نظر أخرى في «النِّظَامِيَّة» نحا فيها منحى قريباً من رأي أبي حنيفة؛ حيث اعتبر: «المؤمن على التحقيق: من انطوى عَقْدُهُ على المعرفة بصِدْقٍ من أخبر عن صانع العالم وصفاته وأنبيائه. فإن اعترف بلسانه بما عَرَفَهُ بَجَنَانِه، فهو مؤمن ظاهراً وباطناً، وإن لم يعترف بلسانه معانداً، لم ينفعه علم قلبه، وكان في حكم الله تبارك وتعالى من الكافرين به، كُفِرَ جحوداً وعناداً...»^[35]. هكذا يكون عنصر القول اللساني عند الجويني أساسياً لتحقيق معنى الإيمان، عكس ما أكد عليه في «الإرشاد»، ومع ذلك فإن السؤال المهم الذي يمكن إضافته هنا هو: هل يعني التركيز على موضوع الرفض والعناد في التصريح الشفوي بالشهادتين أن مجموع الأشاعرة يعترفون بإيمان من طُلب منه التلَفُظُ بالشهادتين لإثبات

[33] الإنصاف فيما يجب اعتقاده ولا يجوز الجهل به، تح: عماد الدين أحمد حيدر، عقائظ: عالم الكتب، بيروت: 1986، ص: 17.

[34] الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد، تح: أسعد تميم، ط1: مؤسسة الكتب الثقافية، بيروت: 1985، ص: 334.

[35] العقيدة النظامية، تح: محمد الزبيدي، ط: دار سبيل الرشاد، ودار النفائس، بيروت: 2003، ص: 258.

التحاقي بالإسلام فامتنع؟ وهل النطق بالشهادتين مسألة يمكن التساهل بشأنها عند المشتغلين بأعمال الظاهر من فقهاء وعلماء؟ نترك الجواب عن هذه المسألة إلى مناسبة لاحقة من البحث.

وبالنظر إلى ما يبدو من شذوذ ظاهري لإمام الحرمين في كلامه المتعلق بالإيمان في «النظامية» عن الخط العام الذي اتبعه معظم أهل السنة الأشاعرة قبله، فقد اضطر فخر الدين الرازي (ت. 606هـ) إلى إعادة التأكيد على اختيار جمهور الأشاعرة، ومناقشة المخالفين بمن فيهم أبا المعالي، والمخالفين من سلف أهل السنة، فقال معلّقاً: «إن الإيمان [على الأصح] عبارة عن «الاعتقاد»، والقول: سببٌ لظهوره، والأعمال: خارجه عن مسمى الإيمان»^[36]. ثم احتج بوجوه من الأدلة^[37] تتمثل في أن القلب هو محل الإيمان، وأن العمل مغاير له، ثم ثبوت الإيمان مع وجود الكبائر.

وقد وافق الأمدي (ت. 631هـ) الرازي في مواقفه السابقة، وانتهى إثر عرضه لمختلف الآراء الكلامية في موضوع الإيمان إلى أن: «الحق في هذه المسألة غير خارج عن مذهب الشيخ أبي الحسن الأشعري: وهو أن الإيمان بالله تعالى هو «تصديق القلب به». فإن التصديق من «أحوال النفس». ومن ضرورته «المعرفة» شرعاً...»^[38]. ثم مضى يستدل على رأي الأشاعرة هذا بأدلة مختلفة وطويلة جمعها من أقوال المتقدمين، وأضاف عليها ردوده على شبهات وإلزامات المخالفين؛ تتمثل في أن ثمة إجماعاً قبل اختلاف الأمة على أن ترك الطاعة لا يستلزم ترك الإيمان، وأن الإيمان شرط في صحة أفعال الواجبات، كما استدل عقلياً على استحالة أن تكون الطاعة إيماناً، لأنها لو كانت كذلك لكان تقييد الإيمان بالطاعة تكريراً، ولعدت مقولة «آمن بالله وفعل المعصية» تناقضاً، ولكان فعل المعصية كفراً.

بهذا دعم الأمدي حُجج مدرسة أبي الحسن الأشعري، فسطر طريقاً التفّ حوله من جاء بعده من المتكلمين أهل السنة في معظم ربوع العالم الإسلامي، وهو تراكم حجاجي لو حاولنا البحث عن خيط ناظم يربط بين تبايناته لتلمسناه في التأسيس العقلي لمقولة الإيمان، أي تحويل الإيمان إلى قضية وعي نظري يخضع للمحاورة العقلية والتناظر الفكري.

[36] محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين من العلماء والحكماء والمتكلمين، تقديم: طه عبد الرؤوف سعد، ط: دار الكتاب العربي (د-ت)، ص: 347.

[37] انظر الوجوه الاستدلالية التي قدمها الرازي لهذا التصور في المرجع نفسه، ص: 347.

[38] أبحاث الأفكار: 9/5.

وعلى هذا المهيع سار أشاعرة المغرب السنيون الذين قدموا إسهامات مفيدة في مبحث الإيمان؛ حيث أدلى الكثير منهم بدلوه تعميقاً للنقاش في حقيقة الإيمان وموقع عناصره داخل الاصطلاح الشرعي. فبعد أقوال اليوسي السابقة، يصادفنا أبو الحسن اليفرنى (ت. 734هـ) ببعض التدقيقات المرتبطة بموضوع «التصديق» الذي محله: «القلب»، ف«التصديق» في اللغة هو: «إقبال النفس على القلب بالطمأنينة بما صدق به وانتهى إليه، من غير نفور عنه. فكل من صدق بشيء؛ أي شيء كان، فهو: «مؤمن»، سواء صدق بحق، أو باطل»^[39]، أما مدلوله في الشرع فيؤكد اليفرنى على الأساس اللغوي^[40].

وإذا تقرر أن الإيمان الحقيقي هو «التصديق» فقد يطلق عنده مجازاً على النطق باللسان والعمل بالجوارح. ومن هنا فإن رأي المخالفين ممن تشبثوا بشطرية الإقرار، والعمل، في حقيقة الإيمان مردود في نظره؛ لكون الإيمان قد يطلق مجازاً على النطق باللسان، كما يُطلق على العمل بالجوارح؛ وهذا الإطلاق إما من باب تسمية المشروط باسم الشرط، وإما من باب تسمية الدليل بالمدلول؛ وإما من باب تسمية المسبب باسم السبب^[41].

ومن الأدلة العقلية التي اعتمدها مغربي آخر، وهو ابن زكري التلمساني (ت. 899هـ) لإخراج الأعمال الظاهرة عن مسمى الإيمان حقيقة خلافاً للمعتزلة وللأثريين، أن بين أن: «لا شيء من الأعمال محلها القلب، والإيمان محله القلب، فلا شيء من الأعمال بإيمان»... قال: «فإن قيل: إن اسم الشيء يطلق على معظم أركانه كقوله، صلى الله عليه وسلم: (الحج عرفة)، ومعلوم أن مجرد الوقوف بعرفة ليس هو الحج كله بالإجماع... فكذلك الإيمان؛ لأن ركنه الأعظم هو التصديق. قلت: قد تقرر أن إطلاق اسم الكل على البعض مجازٌ مُرْسَلٌ، والأصل في الإطلاق: الحقيقة، ثم عَطْفُ الأعمال على الإيمان في القرآن دليل واضح لأهل السنة [من الأشاعرة]...»^[42].

وقد حاول أبو سالم العياشي خلال مناقشته لموضوع «إيمان العوام» أن يقف عند وجوه الارتباط بين مجموع المفاهيم التي تندرج ضمن الحقل الدلالي لمعنى التصديق مثل ألفاظ:

[39] أبو الحسن اليفرنى، المباحث العقلية في شرح العقيدة البرهانية، ط: دار الأمان بالرباط، مركز أبي الحسن الأشعري التابع للرابطة المحمدية للعلماء: 2017: 3/ 1209.

[40] المرجع نفسه، 3/ 1209.

[41] انظر تفصيل ذلك في المصدر السابق: 3/ 1211.

[42] أبو العباس أحمد بن زكري، بغية الطالب في شرح عقيدة ابن الحاجب، تح: علي فريد دحروج، ط: دار الخلدونية، الجزائر: 2013، ص: 114-115.

«العلم»، و«المعرفة»، و«الاعتقاد»، و«الشعور»، وما إلى ذلك مما يُستعمل في هذا المبحث العقدي، مستشكلا العلاقة بين الدلالة في مستواها اللغوي والمنطقي، فإذا كان العلم من وجهة نظر العياشي ينقسم إلى تصوّر وتصديق، فلا شك أننا سنواجه تباينا على مستوى موضوع هذا الإيمان، أي إشكالية كنه هذه الموضوعات، إذ لا يمكن فهم كنه ما يتعلق بالذات الإلهية، ولا بالصفات، ولا بأمور المعاد، ومستلزمات الرّسولية... إلخ، لذلك اكتُفي في تقريب ذلك بالتصوّر الحاصل بمطلق «التمييز» و«الثبوت» و«الشعور»^[43] من طريق يمكن معه الحكم بثبوت ما يجب، وانتفاء ما يجب نفيه.

أما «التصديق» الذي هو بالمعنى المطلوب في العقائد فيتفاوت - في نظر أبي سالم العياشي - بحسب تفاوت أسبابه التي منها أيضا التفاوت في تصور المحكوم به والمحكوم عليه، ولذلك ذكر المحققون زيادة التصديق ونقصانه مع كونه تصديقا حقيقيا في حالة النقصان...^[44] وأما «العلم» بمعنى «التصديق» فهو صعب التحديد عند فريق من العلماء، وعرفه بعضهم - وهو الأصح - بأنه: «التصديق الجازم الذي لا يقبل التغيير»^[45]، والتصديق: «إدراك مع حكم»^[46].

والمطلوب الأهم في موضوع الإيمان هو «العلم بمعنى التصديق»؛ لأنه هو المختلف في وجوبه في العقائد، فقيل: لا يكفي إلا إذا كان تصديقا جازما مطابقا للواقع، وقيل: يكفي فيه الاعتقاد الجازم، وإن كان قابلا للتغيير، وعليهما إيمان المقلد.

وانتهى العياشي إلى القول: «تحصّل مما تقدم أن العلم إما ضروري وإما نظري، وكل منهما إما تصوّر وإما تصديق، وأن التصديق هو المطلوب الأهم هنا، المتكلم في كون الإيمان متوقفا على وجوبه أو غير متوقف، فيكفي فيه: «الاعتقاد الجازم». وأما التصور فلا قائل بأنه يتوقف عليه الإيمان؛ للعجز عن إدراك حقائق المعتقدات من ذات الحق وصفاته وأمور المعاد، فيكفي «الشعور» في كل ذلك عن التصور كما كفى - على الأصح - «الاعتقاد» عن العلم»^[47].

[43] الشعور: وصول النفس إلى المعنى لا بتمامه، والتصوّر هو: وصول النفس إلى المعنى بتمامه..

[44] أبو سالم العياشي، الحكم بالعدل والإنصاف، تح: عبد العظيم صغيري، ط: وزارة الأوقاف المغربية، مطبعة أبي قرقاق، الرباط: 1436/2015: 1/196-198.

[45] إن كان لموجب من حس أو عقل أو عادة فيكون مطابقا للواقع، وإن كان قابلا للتغيير، فهو «الاعتقاد».

[46] أبو سالم العياشي، الحكم بالعدل والإنصاف: 1/199.

[47] أبو سالم العياشي، الحكم بالعدل والإنصاف: 1/199.

وبخصوص «المعرفة» يوضح أبو سالم: «هي جزم عن ضرورة، أو دليل جُملي أو تفصيلي، إلا أن «الضرورة» لا تجري هنا؛ إذ لم يُجر الله - تعالى - بها «العادة»، فلا تكون مطلوبة من المكلف، فهي هنا جزم عن دليل. والأكثر أن المراد بالمعرفة والعلم واحد، وبها فسّر القاضي، وهو مقتضى إسنادها إلى الدليل؛ لكون المسند إليه هو التصديق»^[48].

نلاحظ إذن أن المنحى الأشعري في التشكيل الدلالي لهذا المفهوم سار في اتجاه التأسيس العقلي لمقولة الإيمان، هذا التأسيس الذي قام على أصول الوعي النظري الذي يولي للعقل أهمية مرجعية قصوى، مستبعدا أولوية المراتب الأخرى في سلم الذات الإنسانية، خصوصا مرتبة العمل والسلوك، وهو ما دفع بعض المجادلين الذين عُرفوا بخصوصيتهم للفكر السني الأشعري أن يقرنوا هذا التصور بتصوير الجهمية^[49].

رابعا: إيمان الأشاعرة و تهمة التجهم

كل دارس للنسق الكلامي في منحاه الاستدلالي يعي جيدا الاستراتيجيات الحجاجية التي يلجأ إليها بعض المتكلمين في خصومتهم العقديّة، مثل رد بعض الاجتهادات الكلامية إلى ديانات أخرى، أو نسبة بعض الآراء إلى فرقة كلامية اشتهرت بشدة انحرافها، وهو شيء يمكن ملاحظته فيما ذهب إليه ابن حزم^[50] الظاهري، وابن تيمية وغيرهما، وردده بعض المعاصرين كسفر الحوالي، وهو فهم يقوم على أن التصور الأشعري للإيمان يتوافق مع تصور المرجئة المؤيد لمذهب جهم في الإيمان^[51]، فهل تصدق هذه التهمة بصدق في حقهم؟

[48] المصدر السابق: 201 / 1.

[49] نسبة إلى جهم بن صفوان (قتل سنة: 130هـ)، كان يقول بتنزيه الله، ونفي التشبيه، وتأول الآيات التي تشعر بالتشبيه عنه سبحانه. ومن بين أهم آرائه العقديّة - وهو ما يهمنا هنا - قوله بأن الإيمان عقد بالقلب، دون التلفظ باللسان.

[50] انظر النقد الذي وجهه السبكي لابن حزم حول هذه القضية في كتابه «طبقات الشافعية»، تح: محمود الطناحي وعبد الفتاح الحلو، دار هجر، 1413، 90 / 1.

[51] قال ابن حزم في «الفصل»: «الطائفة القائلة: «إن الإيمان عقد بالقلب وإن أعلن الكفر بلسانه بلا تقيّة، وعبد الأوثان، أو لزم اليهودية أو النصرانية في دار الإسلام وعبد الصليب وأعلن التثليث في دار الإسلام، ومات على ذلك، فهو مؤمن كامل الإيمان عند الله - عز وجل -، ولي لله - عز وجل -، من أهل الجنة». وهذا قول أبي محرز جهم بن صفوان السمرقندي...، وقول أبي الحسن علي بن إسماعيل بن أبي اليسر الأشعري البصري وأصحابهما. وقال ابن تيمية: «المرجئة» و«الجهمية» ومن اتبعهم من الأشعرية والكرامية. قالوا: ليس من الإيمان فعل الأعمال

عرفنا بأن الأشاعرة يرون الإيمان تصديقا خاصا، المهم فيه: «حديث النفس»، و«الإذعان القلبي»، و«العلم»، و«المعرفة»، و«الشعور»... أما الإقرار اللساني، والعمل بالجوارح، فهما ليسا من أجزاء وأسطر الإيمان، وإنما هما متفرعات عنه، وشروطٌ لاكتماله، أو لنقل بتعبير آخر: إن المتكلم الأشعري في بحثه عن حد كلي لمفهومه تتوقف مسؤوليته عن التأويلات المستخلصة من لوازم هذا المفهوم، لذلك لا يمكن قرن الأشعرية بالجهمية في تحقيقهم لمعنى الإيمان إلا بالرجوع إلى لوازمهم واعتباراتهم العقلية، وليس الاستلزامات المتفرعة تأويلا وافتراضا عن مفهومهم للإيمان؛ فالناظر في قول الجهمية سيجد تصريحاً بهذا اللازم، باعتبار «أن الإنسان إذا أتى بالمعرفة ثم جحد بلسانه، أنه لا يكفر بجحد، وأن الإيمان لا يتبعض ولا يتفاضل أهله فيه، وأن الإيمان والكفر لا يكونان إلا في القلب دون غيره من الجوارح»^[52]. أما الأشاعرة فلم يفرطوا في نطق اللسان وفي عمل الجوارح بهذه الصورة الجهمية، بل الراجح أنهم جعلوا لهما اعتبارا في الوجود، ليس فقط لأن الجويني اعتبر في «النظامية» الإقرار اللساني جزءاً أساسيا في الإيمان، ولكن من حيث إنهم جعلوهما «شرطاً» به يتحقق الإيمان، ويأثم تاركهما إثماً كبيراً؛ لأن الإذعان اللساني، وعمل الجوارح دليلان على صدق إيمان الباطن، ومدى تحققه.

وقد فصل الحسن اليوسي في حديثه عن النطق بالشهادتين في اعتبار إيمان المسلم والكافر عند أصحابه، فبيّن أن الناطق بالشهادة، إما أن يكون مؤمناً، أو كافراً، فالمؤمن مطالب بالشهادة مرة في العمر على الأقل إجماعاً، وأما الكافر الراغب في دخول الإسلام، فهو مطالب بنطقها إن كان قادراً على ذلك، وأما الأخرس فيكتفى منه بالتصديق القلبي، ويكتفى منه بالإشارة ونحوها في الأحكام، وكذلك إن اخترمته المنية قبل النطق، فهو مؤمن على الصحيح. أما إن وسعه الزمان بما يكفي وطلب منه النطق بها فأبى، قال اليوسي: «فهو كافر إجماعاً عند الجمهور؛

الواجبة ولا ترك المحظورات البدنية»، مجموع الفتاوى، تح: عبد الرحمن بن محمد بن قاسم، ط: مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، المدينة النبوية، السعودية: 1995م: 471/12. وقال الحوالي: «مذهب جهم أن الإيمان هو المعرفة بالقلب، ومذهب الأشاعرة أن الإيمان هو التصديق المجرد بالقلب، فحقيقة المذهبين واحدة، وهي الاكتفاء بقول القلب دون عمله، ولا فرق بين أن يسمى معرفة أو تصديقاً. والكرامية جعلوه قول اللسان وحده، أما السلف فهو عندهم قول القلب وقول اللسان، وعمل القلب وعمل الجوارح، لكنه يزيد وينقص، ويتفاضل أهله فيه»، منهج الأشاعرة في العقيدة، ط: دار منابر الفكر، ص: 203.

الأشعري، مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين، تح: نعيم زرزور، ط: المكتبة العصرية: 1426هـ - 2005م: [52]

لأن إيباءه بعد الطلب، دليل على عدم تصديقه، وانسراح صدره. وإن لم يُطلب بذلك، ولا امتنع منها، غير أنه اتفق أن لم ينطق بها حتى مات، وهو مصدق بقلبه، فليس بمؤمن فيما يرجع إلى أحكام الدنيا...؛ إذ لا دليل للناس على ما في قلبه. وهل يكون مؤمناً عند الله - تعالى - في الدار الآخرة، أم لا؟ ذهب الجمهور إلى أنه لا يكون مؤمناً، وذهب جمع من المحققين إلى أنه مؤمن^[53].

فهذا الكلام لمحقق الأشاعرة المغاربة الحسن اليوسي يدل بوضوح على خلاف ما ذهب إليه نُقاد الأشاعرة، الذين ادّعوا أن الشهادة اللسانية لا اعتبار لها عند جمهور الأشاعرة، والحال أن الأشاعرة فصلوا البحث في أهميتها تفصيلاً جيداً، وجعلوا الإقرار في بعض الحالات هو الفيصل في الحكم على الشخص بالإيمان أو عدمه، لكن على أساس الربط العقلي - المتمثل في التصديق - بين الإيمان والنطق، فالآية الكريمة التي تسلم بإيمان المكره على نطق كلمة الكفر تشكل حجة مركزية في استدلال الأشاعرة^[54].

وفي تأكيد الحقيقة نفسها يقول الدواني في «شرح العقائد العضدية»: «والتلفظ بكلمتي الشهادتين مع القدرة عليه «شرط»، فمن أخلَّ به فهو «كافر» مخلد في النار، ولا تنفعه المعرفة القلبية من غير إذعان وقبول، فإن من الكفار من كان يعرف الحق يقيناً، وكان إنكاره عناداً واستكباراً، قال الله تعالى: ﴿وَجَحَدُوا بِهَا وَاسْتَيْقَنَتْهَا أَنفُسُهُمْ ظُلْمًا وَعُلُوًّا﴾ [النمل: 14]^[55].

وقال حسين بن شهاب الدين ابن قawan (ت. 889هـ) في شرحه «العقائد العضدية» نفسها: «ولا خلاف عند الأشعري وأصحابه، بل وسائر المسلمين أن من تلفظ بالكفر أو فعل أفعال الكفر عمداً كافر بالله العظيم، «مخلد في النار»، وأن من عرف الله بقلبه لا تنفعه المعرفة «مع العناد»؛ أي من غير إذعان وقبول؛ لأن «التصديق»: هو «المعرفة اليقينية المكتسبة بالاختيار»، لا مطلق المعرفة التي تحصل بلا اختيار^[56].

[53] مشرب العام والخاص: 1/ 466-467.

[54] انظر: الباقلاني، الإنصاف، ص: 17.

[55] انظر: الدواني، شرح العقائد العضدية، ضمن كتاب: جمال الدين الأفغاني، التعليقات العضدية، إعداد وتقديم، سيد هادي خسرو شاهي، ص: 140.

[56] ابن قawan، شرح العقائد العضدية، تح: نزار حمادي، ط: مؤسسة المعارف، بيروت: 2011، ص: 109.

فالنطق والعمل لهما عند السنة الأشاعرة - إذن - مكانة كبيرة، وتاركهما أو تارك شيء منهما يكون مذنباً معرّضاً للعقاب. وهذا ما جعلنا نقول: إن ما ذهب إليه ابن تيمية وابن حزم وغيرهما ممن عدّ الأشاعرة موافقين وأتباعاً لجهم بن صفوان في الإيمان^[57]، وأنهم اقتصروا على البعد القلبي وأهملوا الجوانب الأخرى، المرتبطة به في تصحيح الإيمان، أمر لا يوافق الحقيقة. والإنصاف يدفعنا إلى القول بأن القوم (السنة الأشاعرة) لم يقصّروا كثيراً في اعتبار إنكار وإقصاء البعدين الآخرين إلى درجة تسمح بوصمهم بهذا الوصف، وعدّهم من جملة الجهمية المرجئة؛ فعُمّق الخلاف في هذه المسألة بينهم وبين مدرسة السلف لفظي وتعبيري ليس إلا؛ لأنه يتعلق فقط بـ«الشرطية» التي تشبث بها الأشاعرة، و«الشرطية» التي قال بها السلفيون. والمهم أن الجميع مجمع على لزوم الإتيان بالعمل، والإقرار، والإذعان، والرافض أو المقصّر للالتزام بذلك متابع لا شك، معرّضٌ للحساب والعقوبة. والعفو والعقاب المتعلق بالمكلف المقصّر بعد ذلك، إنما يكون بحسب المشيئة الربانية. وقد أثبت السلف بدورهم أن الإيمان الذي يُجنّب صاحبه النار هو الذي يتعلّق أساساً بالتصديق القلبي لقوله، صلى الله عليه وسلم: (يخرج من النار من كان في قلبه مثقال ذرة من إيمان)^[58]. فإذا القوم يُخرِجون الإقرار والعمل عن الركنية في الإيمان، مع التشدد في الإتيان بهما باعتبارهما «شرطين» لتحقيق الإيمان وكماله، وباعتبارهما دليلين ظاهرين محسوسين على وجود حقيقته في أعماق القلب.

وهناك شبهة أخرى تقرّب مذهب الأشاعرة في الإيمان من مذهب الجهمية، وهي أنهم لما قالوا بأن الإيمان هو «التصديق»، ولما كان التصديق قد يراد به: «المعرفة» (الموافق لمذهب الجهمية)، فقد اضطر بعض الأشاعرة إلى التفريق بين «التصديق» و«المعرفة»؛ لأن الأمرين المتطابقين ضدّهما واحدٌ، وضد المعرفة غيرٌ ضدّ التصديق؛ لأن ضد المعرفة: النكارة، وضد التصديق: التكذيب، واختلاف الضدين دليل على اختلاف كل من المعرفة والتصديق، فبين المعنيين فرق شاسع.

وأيضاً، فإن التصديق أمر كسبي للمصدّق، يختاره بنفسه وإرادته، ومن هنا تعلّق به التكليف في الجزاء. أما المعرفة فقد تُنال بدون كسب. لذلك كانت المعرفة أعم من التصديق، فكل من

[57] انظر: كتاب الإيمان لابن تيمية، ط المكتب الإسلامي، دمشق (د-ت)، ص: 10، وكتاب الفصل لابن حزم: 155/4.

[58] البخاري: الصحيح: كتاب التوحيد، باب قوله تعالى: (وجوه يومئذ ناضرة... [القيامة: 23])، تح: محمد زهير بن ناصر الناصر، ط: 1: دار طوق النجاة: 1422هـ، رقم: 7439/9: 129.

صدَّق فقد عرف، وليس كل من عرف مصدقاً. يقول التفتازاني (ت. 793هـ) مبيناً ما بين «التصديق» و«المعرفة» من فرق: «... اقتصر بعضهم على أن ضد التصديق هو: الإنكار والتكذيب، وضد المعرفة: النكارة والجهالة، وإليه أشار الإمام الغزالي، حيث فسّر التصديق بالتسليم؛ فإنه لا يكون مع الإنكار والاستكبار، بخلاف العلم والمعرفة. وفصل بعضهم زيادة تفصيل فقال: التصديق عبارة عن ربط القلب على ما علم من إخبار المخبر، وهو أمر كسبي يثبت باختيار المصدق، ولهذا يؤمّر به ويثاب عليه، بل يُجعل رأس العبادات، بخلاف المعرفة فإنها ربما تحصل بلا كسب، كمن وقع بصره على جسم، فحصل له معرفة أنه جدار أو حجر»^[59].

نخلص انطلاقا من هذا النقاش، إلى أن علاقة الإيمان بالنطق أو العمل في الفكر الأشعري، تم النظر في وجوه اتصالها وانفصالها تحت سقف الآية الكريمة ﴿إِلَّا مَنْ أَكْرَهَ وَقَلْبُهُ مُطْمَئِنٌّ بِالْإِيمَانِ﴾ [النحل: 106] التي استند عليها الأشاعرة في الاجتهاد النظري الذي راموا، من خلاله، تدبير العلاقة بين التصديق والنطق، أو التصديق والعمل، ما جعل الكثير من المتكلمين يشكك في هذا الاجتهاد، خصوصا في تجلياته على مستوى التكفير، فلننظر إذن في هذه المسألة.

خامسا: أهل السنة الأشاعرة والموقف من تكفير أهل القبلة

وقفنا في بداية هذا البحث على معنى الكفر في اللغة، أما في الشرع فقد عرف المتكلمون «الكفر» بتعريفات متنوعة حاصلها يرجع إلى الاختلاف في تفسير معنى الإيمان، وهذا الاختلاف يبرر توصيفنا للكفر، وبالتالي التكفير، في بداية هذه الورقة البحثية بأنه من المفاهيم التبعية وأن الإيمان مفهوم أصلي. وبيان ذلك أن:

- من قال: «هو: المعرفة»، قال: «الكفر هو: الجهل»،
- ومن قال: «هو: الطاعة»، قال: «الكفر هو: المعصية»،
- ومن قال: «هو: الإقرار»، قال: «الكفر هو: ترك الإقرار»،
- ومن قال: «هو: المعرفة بالجنان، والإقرار، والعمل»، قال: «الكفر هو: الإخلال بأحدهم،
- ومن قال «هو: التصديق»، قال: الكفر هو: التكذيب».

[59] التفتازاني، شرح المقاصد، ط: مطبعة الحاج محرم أفندي، (د-ت): 251/2.

وعلى هذا القول الأخير قرّر رأي معظم السنة الأشاعرة، فالكافر عندهم هو «المكذب بما جاء به النبي». وإذا تقرر هذا، فما موقف الأشاعرة من ممارسة القول والفعل التكفيريين؟ وضمن أي توجّه من المخالفين المشتركين في القبلة يمكن تصنيف موقف أبي الحسن الأشعري وأتباعه؟

يرى بعض مخالفي الأشاعرة أنهم مضطربون اضطراباً كبيراً في موضوع «التكفير»، فيزعم المخالف أنهم تارة يقولون: «نحن لا نكفّر أحداً»، وتارة يقولون: «نحن لا نكفر إلا مَنْ كَفَرْنَا» (وهذا رأي انفرد به أبو إسحاق الإسفراييني)، وتارة «يكفرون بأمور لا تستوجب أكثر من التفسيق أو التبديع» (كتكفيرهم من قال: «إن الله تعالى جسم»)، وتارة «يكفرون بأمور لا توجب سوى مجرد التفسيق» (كتكفيرهم من قال: إن النار علّة الإحراق)، وتارة «يكفرون بأمور هي نفسها شرعية ويجب على كل مسلم أن يعتقدها» (كتكفيرهم من نفى صفة العلو)^[60].

لمناقشة هذه التهمة (تهمة الاضطراب) لا بأس، أولاً، من الإشارة إلى موقف أبي الحسن الأساس من تكفير الإسلاميين، وكلامه التالي موجّه للمخالفين من متكلمي المسلمين الباحثين في قضايا العقيدة، وليس حكماً من أحكام الفقه العمليّة، التي يُقال للمخالف فيها «أخطأ» أو «عصى». فعن البيهقي أنه قال: «سمعت أبا حازم عمر بن أحمد العبدوي الحافظ يقول: سمعت أبا علي زاهر بن أحمد السرخسي يقول: «لما قرّب حضور أجل أبي الحسن الأشعري، رحمة الله، في دار بغداد، دعاني فأتيته، فقال: «اشهد عليّ أنّي لا أكفّر أحداً من أهل هذه القبلة؛ لأن الكل يشيرون إلى معبود واحد، وإنما هذا كلّه اختلافُ العبارات»^[61].

فالأشعري، بحسب هذه الرواية، يعلن في آخر كلامه وهو يغادر الفانية إلى الباقية عن التزامه بقاعدة نفي تكفير المسلمين المجتهدين في البحث عن إثبات قضايا العقيدة؛ لأنهم جميعاً بحثوا، كلٌّ بمنهجه واجتهاده، لإثبات معبود واحد هو: الله، سبحانه وتعالى. فمن أصاب منهم الحقيقة، فقد وصل إلى المبتغي، ونال الأجر، ومن أخطأ الوصول إلى الحق، مع تحرّيه وبذله الوُسْع، فيكفيه أنه سعى إلى دعم وتثبيت عقيدة التوحيد، ونشدان الدفاع عن إيمانه، والمهمُّ أن الخلافات الكلامية،

[60] انظر مثلاً: الحوالي، منهج الأشاعرة في العقيدة، ص: 118.

[61] ابن عساکر، تبیین کذب المفتری فيما نسب إلى الإمام أبي الحسن الأشعري، ط3: دار الكتاب العربي، بيروت:

1404، ص: 149.

على رأي إمام الأشاعرة، هي في عمقها وفي أبعادها، اختلافات ترجع إلى العبارات والألفاظ، والاعتقاد بالثواب العقدي المتضمنة في النصوص التوقيفية، مما لا ينازع فيه مسلمٌ.

وعلى هذه القناعة النظرية والانفتاحية لم يحدُّ الأشعريُّ في اجتهاداته المكتوبة؛ لتنزُّهه عن تكفير مرتكب الكبيرة (كما فعل الخوارج)، أو سحبِ صفة الإيمان عنه (كما فعل المعتزلة الذين تركوه في منزلة بين منزلتين)، بل رفض أن يُخرجه من رتبة الإيمان. ودليل ذلك جملة أقواله وآرائه الواردة في كتبه المتعددة منها:

قوله في «اللمع»: «فإن قال قائل: فحدِّثونا عن الفاسق من أهل القبلة، أمؤمن هو؟ قيل له: نعم مؤمن بإيمانه، فاسق بفسقه وكبيرته»^[62]، وهذه الهوية المركبة التي تتصف بها الذات المؤمنة في منظور الأشعري تجد مسوغها الحجاجي بوضوح في إشكالية الخطاب التكليفي، أي أن الله سمَّى «عصاة أهل القبلة: «مؤمنين» بقوله: ﴿يَأَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا قُتِلْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ﴾» [المائدة: 6]، فلو كانوا خرجوا من الإيمان بمعاصيهم - كما قالت القدرية -، لما تعلق عليهم فرض الطهارة، وكان خطاب الله تعالى منصرفاً إلى المؤمنين دونهم»^[63].

هذه الهوية الإيمانية المركبة من الفسوق والإيمان تناولها خصوم أهل السنة الأشعرية بوصفها هوية تنطوي على تضاد، ما يعني أن وجود أحدهما يستلزم نفي الآخر، وهي إشكالية ستتفرع إلى تساؤلات نقرأ خلاصة جواباتها عند الباقلاني في أن «الشيئين إنما يتضادان في محلٍّ واحد، وقد علمنا أن ما يوجد بالجوارح لا يجوز أن ينفي علماً وتصديقاً يوجد بالقلب، فثبت أنه غير مضاد للعلم بالله والتصديق له»^[64].

لقد وقفنا فيما تقدم على حرص الأشاعرة على التمييز بين معرفة القلب وعمله من جهة، وبين عمل الجوارح من جهة ثانية، ولم يكن تشبهم بذلك وإصرارهم القوي على هذا التمييز نابعا من قناعات لغوية أو استدلالية فقط، ولكنه ارتكز على مستندٍ نسقيٍّ محكم ترتبط فيه القضايا والبحوث العقدية، وتتداخل تداخلا كاملا منسجما، فقد كان أكبر همهم التنبيه إلى ما يمكن أن ينتج عن دمج أعمال القلب وأعمال الجوارح في مسمى الإيمان. وعلى الرغم من أنهم أبوا إلا اعتبار شرطية فعل

[62] اللمع، ص: 154-155.

[63] رسالة إلى أهل الثغر: 156-157، وهي الحجة نفسها التي سيعتمدها الجويني في: النظامية، ص: 259-260.

[64] التمهيد، ص: 394.

الجوارح لكمال الإيمان، فإنهم عوّلوا أساسا، لإثبات الصفة الإيمانية، على إذعان القلب خوفا من السقوط في أحكام التكفير التي انزلت إليها الخوارج والمعتزلة، نظرا لالتزامهم دمج وربط تصديق القلب بعمل الجوارح. ولذلك جَوّز الأشاعرة اجتماع الفسق (الذي ليس كفرا) مع الإيمان؛ لأن الإيمان أساسه القلب، والعمل مرتبط أساسا بالجوارح، فاختلف الأمران.

وقد أضاف الباقلاني موضحا جانبا أساسيا في هذا الموضوع فقال: «فإن قال [السائل المخالف]: ولم قلت: إنه يجب أن يُسمّى الفاسق المِلّي، بما فيه من الإيمان، مؤمنا؟ قيل له: لأن أهل اللغة إنما يشتقون هذا الاسم للمسمّى به من وجود الإيمان به، فلما كان الإيمان موجودا بالفاسق الذي وصفنا حاله، وجب أن يُسمّى مؤمنا، كما أنه لما لم يُضادَ ما فيه من الإيمان فسقَه الذي ليس بكفر، وجب أن يُسمّى به: «فاسقا». وأهل اللغة متفقون على أن اجتماع الوصفين المختلفين لا يوجب منع اشتقاق الأسماء منهما ومن أحدهما، فوجب بذلك ما قلناه»^[65].

وقال الغزالي (ت. 505هـ) في «الاقتصاد في الاعتقاد»: «والذي ينبغي أن يميل المحصل إليه الاحتراز من التكفير ما وجد إليه سبيلا؛ فإن استباحة الدماء والأموال من المصلين إلى القبلة، المصرحين بقول لا إله إلا الله، محمد رسول الله؛ خطأ، والخطأ في ترك ألف كافر في الحياة أهون من الخطأ في سفك محجمة من دم مسلم»^[66].

انطلاقا من هذه القناعات قرّر جمهور الأشاعرة (دون النظر إلى استثناءات حاصلة لا شك) عدم تكفير المسلمين المجتمعين على قبلة واحدة، اللهم إلا من أنكر مجمعاً عليه، معلوما من الدين بالضرورة؛ لأن التكفير حق الله تعالى، لا يُطلق إلا على من يستحقه شرعا، ولا تردّد في إطلاقه على من ثبت كفره بشروطه الشرعية.

نعم، لقد أدرك أئمة العقيدة الأشعرية خطورة التفسير الخارجي / المعتزلي الحرفي لمعنى الإيمان، والنتائج التي يمكن أن يُفضي إليها، فكانت لهم مقالة متميزة في تقريب مفهومه؛ تحافظ على مضمونه اللغوي، الشرعي من جهة، ثم تحافظ على حياة الإنسان المسلم وكرامته باعتباره مخاطبا بتمثل حقيقة الإيمان في جميع أحواله من جهة أخرى.

[65] المصدر السابق، ص: 395-397.

[66] الاقتصاد في الاعتقاد، ص: 517.

ولما كان هذا الرأي، الذي يقول به الأشاعرة ويلتزمه اللاحقون منهم، يدفع في اتجاه عدّ الأشاعرة من المرجئة، كان من الضروري التأكيد على أن العقل الأشعري في هذا الموضوع عقل مرجئي بالفعل؛ لأنه أرجأ أمر العصاة إلى الآخرة، فهم في المشيئة: تعذيباً أو غفراناً. وهذا الإرجاء السُّنِّي لا يخالف فيه أحد من السلف والسنة، ولكن هناك فرقاً بين هذا الإرجاء، وإرجاء آخر: إرجاء يرى أصحابه أن «الإيمان لا يُضُرُّ معه معصية»، فهذا الإرجاء لم يُقَلِّ به الأشاعرة ولم يقبلوه، بل لقد عدّوه إرجاءً بدعياً، ونسبوا القائلين به إلى المخالفة والانحراف؛ لأن المعاصي ليست وحدة بنيوية مغلقة مستقلة، وإنما مراتب يستتبع بعضها العقاب، ومن هنا كان العفو، وكانت الشفاعة... إلخ.

إن تدقيق السنة الأشاعرة في موضوع الإيمان، ووضعهم لجملة من الحدود في بناء حقيقته، إذن، كان يروم وضع احتياطات خاصة للحكم على المسلمين من أهل القبلة، والوقوف في وجه تيّس المقصّرين والعصاة. وقد كان لفتنة الخوارج الأثر البالغ في نزوع الأشاعرة نحو مناقشة قضايا التكفير، حتى لقد خصّصوا لها مباحث طويلة في كتبهم، فهذا الرازي بعد مناقشته لمعنى الإيمان في كتاب «نهاية العقول» يخصّص مبحثاً طويلاً للبحث في حقيقة الكفر والتكفير، حيث حدّد معنى الكفر بما ذكره الغزالي، وهو أنه: «تكذيب الرسول في شيء مما جاء به»^[67]، قال: «ونعني بالتكذيب إما نفس التكذيب، أو ما علم من الدين ضرورة دلّته على التكذيب»^[68] - [69].

[67] وزاد الغزالي قائلاً: «والإيمان تصديقه في جميع ما جاء به، فاليهودي والنصراني كافران لتكذيبهم الرسول، والبرهمني كافر من طريق أولى؛ لأنه أنكر مع رسولنا المرسل سائر الرسل، والدّهري كافر بطريق الأولى لأنه أنكر المرسل مع الرسل، وهذا لأن الكفر حكم شرعي كالرق والحرية مثلاً؛ إذ معناه إباحة الدم، والحكم بالخلود في النار، ومدركه شرعي، فيدرك إما بنص، أو قياس على منصوص، وقد وردت النصوص في اليهود والنصارى، والتحق بهم بطريق الأولى البراهمة والثوية والزنادقة والدهرية، وكلهم مشركون مكذّبون للرسل، فكل كافر مكذّب فهو كافر، فهذه هي العلامة المطردة المنعكسة». فيصل التفرقة بين الإسلام والزندقة: تح: سميح دغيم، ط1: دار الفكر اللبناني، بيروت: 1993، ص: 55-56.

[68] نهاية العقول في دراية الأصول، تح: سعيد فودة، ط1: دار الذخائر، بيروت: 2015، 4/ 275.

[69] ومع قوة ودقة التعريف السابق إلا أن فيلسوف الأشاعرة سيف الدين الأمدي ناقش الأشاعرة بخصوصه، بل لقد أبطل تعريف الغزالي بإشكال طرحه عليه في شأن «من ليس بمصدق ولا مكذّب لشيء مما جاء به الرسول -عليه الصلاة والسلام- من الناس»، قال الأمدي: «فإنه كافر بالإجماع، [مع أنه] ليس بمكذّب، ويبطل أيضاً [=التعريف السابق] بأطفال الكفار ومجانينهم، فإنهم كفار وليسوا مصدّقين ولا مكذّبين لما جاء به الرسول». وانطلاقاً مما تقدم فالأنسب -في نظره- أن يُقال: «الكفر»: عبارة عما يمنع المتصّف به من الأدمين عن مساهمة المسلمين في شيء من جميع الأحكام المختصة بهم، وذلك كالقضاء والإمامة، وحضور المشاهد، وقسمة الغنيمة، والصلاة

وفي سياق مناقشته لموضوع التكفير كان من الطبيعي أن يناقش الرازي موضوع تكفير «أهل الصلاة»؛ حيث ذكّر برأي الأشعري المبدئي في تجنب تكفير المخالفين منهم؛ لأن الإسلام يجمعهم ويعمّمهم، ولكنه اعترف، مع ذلك، بوقوع بعض أصحابه من الأشاعرة في خطأ التكفير؛ مثل تكفيرهم لبعض المشبهة، وتكفير الأستاذ أبي إسحاق لمن كفر الأشاعرة. أما عن رأيه الخاص قال الرازي: «والذي نختاره ألا نكفر أحداً من أهل القبلة»، ودليله في ذلك أن الاختلاف في دقيق الكلام لا يستوجب كفراً، لأنها ليست من المسائل التي تتوقف صحة الدين عليها، إذ لو كانت كذلك «لكان من الواجب على النبي، عليه السلام، أن يطالبهم بهذه المسائل، ويبحث عن كيفية اعتقادهم فيها»^[70].

إن القول بتكفير المخالفين من أهل القبلة بسبب جهلهم بالله أو ببعض صفاته، في نظر الرازي، مردود؛ لأن الأشاعرة أنفسهم اختلفوا في إثبات كثير من صفات الله تعالى، فهل يلزم تكفير الأصحاب لهذا الاختلاف؟ وثمة جزئيات نظرية كثيرة تنازع الأشاعرة في نفيها وإثباتها.

فمجموع هذه الاختلافات، وغيرها كثير، يدلُّ على شدة الاختلاف حتى داخل المنظومة الفكرية الأشعرية. فلو حُكِمَ بأن الجهل بهذه الأمور العقديّة يؤدي إلى الكفر، في نظر الرازي، للزمنا تكفير أئمة الأشاعرة ومشايخهم، وهو غير جائز باتفاق الأصحاب^[71].

إن المعضلة التي رام الرازي حلها تتمثل في القضايا التي لها الأولوية في أن تنزل من الاعتقاد منزلة المسلمات من النسق، لذلك أرجع الحق في تحديد المسلمات إلى الشارع، وهو الأمر الذي نجده أيضاً عند الأمدي الذي مثّل لهذه المسلمات بقضايا تصل في ثباتها وضرورتها إلى درجة منطقية صارمة، تسمح لكل عاقل باستنتاج علاقة المؤمن بمنظومة إيمانه، من حيث الوجود والعدم، مثل الاعتقاد بوجود إله غير الله، أو إنكار رسالة النبي^[72].

وهي أمثلة لو تتبعنا طبيعتها النظرية سنجدها تتسم بالطابع الكلي الذي تدخل تحته قضايا عقديّة فرعية متعددة، تكون البدعة على أساسها ملزمة لرفض الجزئي فحسب، فكأن نفي الكلي

على الجنازة، والدفن في مقابر المسلمين، وصحة العبادة إلى غير ذلك من الأحكام».

[70] نهاية العقول: 4/ 288.

[71] المصدر السابق: 4/ 272-274.

[72] انظر هذه النماذج في: أباكار الأفكار: 5/ 100.

عند المتكلم الأشعري يستلزم اضمحلال مجموع الجزئيات نظريا وعقليا، وهو ما عبر عنه الإيجي بوضوح في قوله: «ولا نكفر أحدا من أهل القبلة، إلا بما فيه نفي الصانع القادر المختار العليم، أو شرك، أو إنكار نبوة، أو ما علم مجيء محمد به ضرورة، وإنكار مجمع عليه قطعا، كالأركان الخمسة، واستحلال المحرمات. وأما غير ذلك، فالقائل به مبتدع، وليس بكافر، ومنه التجسيم»^[73].

هكذا يظهر من كلام هؤلاء المنظرين الكبار للفكر الأشعري بأنهم يقررون تكفير من أنكر الرب، سبحانه، وأنكر الرسالة والرسول، أو أنكر مجمعاً عليه معلوماً من الدين بالضرورة. أما المخالف للحق من أهل القبلة، ممن لا ينكر ما تقدم فجمهور المتكلمين الأشاعرة وفقهاؤهم من المذاهب السنية على أنه لا يكفر أحدٌ من أهل الملة.

يبدو لنا جليا إذن أن تهمة الاضطراب لا تجد معناها في النسق العقلي للإيمان كما شيده الأشاعرة، وهم من أشد المتكلمين حرصا على الربط العقلي بين قضاياهم العقدية، والإخلاص التام للاتساق النظري في مجمل البناء الكلامي الذي أنجزوه، لذلك فالاضطراب يتأتى للناظر الناقد من قصور في الربط بين النسق الأشعري وتحققاته التاريخية المتمثلة في إضافات اجتهادية شخصية، فعدم التفريق بين الهويات الشخصية للمتكلم الأشعري، أي بوصفه سياسيا أو صاحب نزاع إنساني اجتماعي، هو الذي حدا بأصحاب تهمة الاضطراب إلى تدويب الفعل الفردي في الهوية العقدية العامة، وهو ما نجده في بعض النوازل التاريخية كنازلة تكفير العوام وعلاقتها بمبحث تكفير المقلدة.

سادسا: إيمان العوام وشبهة تكفير المقلدة^[74]

كل نسق عقدي يمكن إخراجه تاريخيا، إما بتوظيفه توظيفا سياسيا، أو تنزيله في سياق يختل معه نظامه الدلالي. وإذا كان التأكيد قد حصل عند الأشاعرة على تجنب تكفير المسلمين المشتركين في القبلة، فإن هناك تهمة أخرى، تنبعث قوية، مسجلة ملاحظة جديدة على مواقف بعض علماء الأشاعرة، في المشرق والمغرب، من إيمان المقلد، ويتعلق الأمر بفريق من الأشاعرة بالغوا في

[73] العقائد العضدية، (ضمن شرحها لابن قاون)، ص: 113-116، وهو أمر عضده كذلك الشارح ابن قاون.

[74] المقصود بالمقلدة الذين قبلوا قول الغير دون حجة، أو من قبل قول الرسول دون أن يعلم حدوث العالم، وإثبات وجو الله بالدليل العقلي.

حثَّ المسلمين على إعمال الفكر لبناء عقائدهم، فأوجبوا على العامة النظر، ومنعواهم من التقليد في الدين. وقد فتح هذا الاختيار الصارم باباً واسعة لغلُّو بعض الشيوخ في اتهام ضمائر الناس، كما وقع في المغرب خصوصاً في سجلماسة في القرنين التاسع والعاشر الهجريين، بعد أن قام محمد بن عمر ابن أبي محلي (ت. 1090هـ) بإثارة فتنة قوية بين العوام، عندما طعن في تدينهم لجهلهم، وعجزهم عن فهم العقائد، والاستدلال عليها. وقد استدعى ذلك إصدار بيانات عقديّة من كبار علماء المغرب مثل مبارك العبّري (ت. 1090هـ)، صاحب كتاب: «الكشف والتبيين في أن عبارات محمد بن عمر في تكفير أكثر طلبة عصره وغيرهم خارقة لإجماع المسلمين»، وأبي سالم العياشي (ت. 1090هـ) صاحب كتاب: «الحكم بالعدل والإنصاف، الرفع للخلاف، فيما وقع بين فقهاء سجلماسة من الاختلاف، في تكفير من أفرّ بوحداية الله وجهل بعض ما له من الأوصاف»، والحسن اليوسي (ت. 1102هـ) صاحب كتاب: «مشرب العام والخاص من كلمة الإخلاص»، وأبو عبد الله محمد المغراوي شقرون (ت. 929هـ) الذي سبق هؤلاء جميعاً بوضع كتاب: «الجيش والكمين لقتال من كفر عوام المسلمين»، قلت: هؤلاء الذين ألفوا تأليف تصحّح الأفهام، وتجلّي بعض أقوال الإمام السنوسي (ت. 895هـ) الذي فهم كلامه في بعض مؤلفاته على أنه يمنع التقليد في العقائد، ويكفر العوام^[75].

وسأكتفي هنا بالرجوع إلى نصوص محدودة ترد على هذه الشبهة، وهي نصوص أشعرية ساهمت في فك الالتباس العقدي، الذي نتج عن هذا الحدث التاريخي، كما أنها تقدّم الأحكام التي التزمها معظم الأشاعرة في موضوع التقليد في العقائد، لكن قبل ذلك لابد من استحضار نص يعبر عن روح المنهج الأشعري في التعامل مع إشكالية تكفير المقلد، يقول ابن قاوان (ت. 889هـ) - في شرحه لـ «العقائد العضدية» - : «إن المكلف إن كان مخطئاً في أصل من أصول الدين لم يكن كافراً، وإن لم يكن مخطئاً، فإن كان اعتقاده من برهان فهو ناج بالاتفاق، وإن كان عن تقليد فقد اختلف

[75] يقول السنوسي في «الكبرى»: «ولا يرضى لعقائده التقليد، فإنها في الآخرة غير مخلصّة عند كثير من المحققين». ويقول عن الاعتقاد المطابق لما في نفس الأمر المسمى اعتقاداً صحيحاً: «واختلفوا في الاعتقاد الصحيح الذي حصل بمحض التقليد: فالذي عليه الجمهور والمحققون من أهل السنة كالشيخ الأشعري والأستاذ والقاضي وإمام الحرمين وغيرهم من الأئمة أنه لا يصح الاكتفاء به في العقائد الدينية، وهو الحق الذي لا شك فيه، وقد حكى غير واحد الإجماع عليه...»، الكبرى وشرحها ضمن كتاب: شرح السنوسية الكبرى (عمدة أهل التوفيق والتسديد)، تعليق: عبد الفتاح عبد الله بركة، ط1: دار البصائر، القاهرة: 2013/1434، ص: 320.

فيه: والأكثر على صحة إيمانه، لكن عَلِمْنَا بالاستقراء أن أكثر الناس يعرفون الأدلة إجمالاً، وإن لم يعرفوا تنقيحها وتحريرها مفصلة كالعلماء، وذلك كاف في خروجهم عن التقليد»^[76].

أما عن الحدث التاريخي في حد ذاته، فهذا أبو سالم العياشي في كتابه: «الحكم بالعدل والإنصاف» يجلي حقيقة الأمر في عقائد العوام، وما تعلق بهم من خلاف في وجوب النظر، فيقول: «إن الكفر هو التكذيب للرسول، ويلحق به في حكم الشرع من ظهرت عليه أمارة التكذيب... فإذا ثبت ذلك فلا أحد من العوام بمكذب برسول الله، صلى الله عليه وسلم، إلا أنهم في الجري على موجب التصديق، وفي التعبير عنه، وفي العلم بجزئيات ما وقع فيه التصديق له، عليه السلام، متفاوتون متفاوتا يفوت الحصر، ومع هذا التفاوت يجمعهم اسم التصديق الذي هو اعتقاد الصدق»^[77].

على هذا الأساس يبني العياشي مساهمته الاعتبارية التي تأخذ بالفرق بين الجهل والتكذيب، فعقائد العوام، يذكر أبو سالم، بإجماع كل متشرع صحيحة سليمة من الشبه التي تطرق لها المتكلمون، وهم على قواعد دين الإسلام وإن لم يطالعوا ويقرأوا المؤلفات العقديّة التي كتبها المتكلمون؛ لأن الله سبحانه قد أبقاهم على صحة العقيدة لفطرة الإسلام التي فطر الله عليها الموحدين، إما بتلقين الوالي المتشرع، وإما بالإلهام الصحيح، وهم من معرفة الله تعالى، وتنزيهه على حكم المعرفة والتنزيه الوارد في ظاهر الكتاب والسنة وأقوال الأئمة. وإذا لوحظ انحراف من مؤمني العوام في نطقهم بمسائل العقيدة، كما يرى العياشي، فالصحيح أن الانحراف يرجع إلى جهلهم (لا إلى تكذيبهم)، وإلى عدم علمهم بدلالات الألفاظ والتصرفات، لذلك ينبغي أن تلمس لهم المخارج، وتُحشد الأدلة التي تؤكد تنزّههم عن الكفر والضلال.

ثم يبيّن هذا العالم الأشعري المغربي في مكان آخر من الكتاب أن «أكثر ما يُكفّر به هؤلاء العوام من باب الجهل بالله أو بصفة من صفاته، والكل [بمن في ذلك العلماء] جاهلون بهذا المعنى؛ إذ المعرفة بمعنى التصور غير واقعة لكلّهم، وليست بواجبة، والتي هي واجبة وهي بمعنى التصديق، حاصلة، هي أو ما يقوم مقامها من الاعتقاد للكل، إما تفصيلاً وإما إجمالاً، [وهو] يكفي. وما يتوقف عليه ذلك من الشعور بوجه ما، ولو من خارجٍ حاصل للكل؛ كشعوره بوجوده، فإذا انضم إليه تنزيهه،

[76] شرح العقائد العضدية، ص: 115.

[77] الحكم بالعدل والإنصاف: 410/2.

ووحداية، وحياء، وعلم، تقوى الشعور جدا، ولا أحد ممن يُنسب إلى الإسلام يخلو من اعتقاده أن له إلهًا، وشعوره به من حيث كونه موجودا حيا عالما؛ إذ لو صرَّح له فيه بالعدم، والموت، والجهل، لأنكر كل الإنكار، ولا نكفره باللوازم لبعض اعتقاداته التي لم يصرَّح بها، لما عَلِمَ من عدم التكفير به على الأصح^[78].

ثم بيّن أبو سالم أن كل ما يقصّر فهم العوام عن إدراكه يتنزّل في حقهم منزلة المتشابه، فلا يجوز لهم الخوض فيه، ويُخشى عليهم من ذلك، ولا يجوز لهم السؤال عنه، فكيف يجوز لغيرهم ممن يطعن في عقيدة المقلّدة أن يسألهم عنه^[79]. فالجهل بالعقيدة أنواع^[80]. وإذا كنا مطالبين بإزالة الجهالات كلها عند الاستطاعة، إلا أن المجمع عليه أنه لا يكفر من المكلفين إلا في نوعين من الجهل: وهما الجهل بمعنى: الجحد، والجهل بمعنى: الإنكار، أما الجهل الذي بمعنى: عدم العلم، فلا تكفير فيه^[81].

وصفوة القول، التي نختم بها بحثنا مع أبي سالم العياشي، هي أن ما ذهب إليه ابن أبي محلي وقبله السنوسي في «الكبرى»^[82] من تأكيد على وجوب النظر الذي قال به كثير من الأشاعرة قبلهما لا مطعن فيه على عقائد العوام، ولا يمكن، بحال من الأحوال، عدّه حكما تكفيريا متعلّقا بعقائدهم، وإنما ينبغي أن يفهم أن ما قاله بعض الأشاعرة من لزوم النظر ومنع التقليد على العوام، إنما جاء في سياق تعليمي؛ كان الهدف منه: حث العامة على تدعيم أفهامهم الدينية، وشحذ أدلتهم للدفاع عن مبادئ الدين وأصول العقائد الإسلامية في إطار الجُملي، وفي ما كان بالوسع والطاقة، وهو هدف إصلاحي يتفق عليه كل المسلمين، معتزلة، وأشاعرة، وسلفا وغيرهم، هدفه الأكبر محاربة الانحرافات، والخرافات، والعوائد الضالة التي تنتشر في الكثير من الأحيان في بلاد الإسلام، وإعادة الاعتبار إلى عقيدة الصفاء والتنزيه التي يفوز صاحبها حالا ومآلا.

[78] المصدر السابق: 1/ 205-206.

[79] نفسه: 2/ 328.

[80] انظر مستويات هذا الجهل في: شهاب الدين القرافي، الفروق= أنوار البروق في أنواع الفروق، ط: عالم الكتب: (د-ت): 4/ 124 وما بعدها.

[81] نفسه: 2/ 378-379.

[82] وقد تراجع السنوسي عن ذلك في «الوسطى» التي تعد من آخر مصنفاته.

خاتمة

لقد عاشت أمتنا الإسلامية تجارب تاريخية فريدة، خلال مساراتها المتعددة، كانت فيها مبادئ دعاوى التكفير، متعالية عن الوقوع في فتن الإرهاب والغلو، وكان ذلك راجعاً إلى المنهج الفكري المعتدل الذي طبع الاختيارات السنية السليمة، وللأسلوب التأليفي والتقريبي الذي آمن به جمهور المسلمين من أهل السنة والجماعة. ولعل لسيادة الفكر الأشعري التنويري، ولانتصار جمهور العلماء من المالكية والشافعية والحنفية وفضلاء الحنابلة، وتمكنهم من التحكم في الأوساط الإسلامية الأساسية، وبالنظر إلى أن علماء هذه المذاهب السنية كانوا شخصيات فاعلة في المجتمع، مقتبسين من مشكاة العقيدة النقية التي قام فكرها، واستندت مضامينها إلى أهداف أساسية تسعى إلى الحفاظ على حياة الإنسان المعتقد، والسُّموُّ به إلى الدرجات العلى، وتأخذ بيده في هدوء وسلاسة وتوازن واعتدال إلى اعتناق مبادئ: الحق، والعدل، والمساواة، والمحبة؛ (لأن العقيدة إذا لم تكن تبعث على الأمل والرغبة في الحياة، وإذا لم تدع إلى حب الخير والجمال والإقبال على فعل الطاعات، فلا يمكن أن تجلب المصدقين، وتربطهم بدينهم وخالقهم). فلهذا صحَّ أن نعتبر المذاهب العقدية السنية، وعلى رأسها المذهب العقدي الأشعري، مذاهب التوازن، والتوسط، والاعتراف، والتقدير للحريات الدينية، والمراعاة للمستويات العقلية والاجتماعية للمؤمنين بالإسلام، والاحترام للمخالفين.

لقد تبين من هذا البحث المتواضع أن ما يقوم عليه الاختيار الأعظم لمفكري الأشعرية في موضوع الإيمان يستند إلى القول بأن الإيمان هو التصديق، وأن الإسلام هو العمل، فمحل الإيمان القلب، ومحل الإسلام الجوارح، والعمل ليس جزءاً من الإيمان عندهم، وذلك إذا أريد بالإيمان الحد الأدنى الذي ينقل العبد من الكفر إلى الإيمان، ومن حصل ذلك الحد الأدنى فهو في منجاة من النار، وهو مستفيد بمشيئة الله تعالى من الشفاعة، وإن لم يقدم خيراً قط. وأما ما زاد على الحد الأدنى من الإيمان، فلا يكون إلا مع العمل الصالح؛ لا لأن العمل جزءٌ من الإيمان، بل لأنه ثمرة، فكلما كان الإيمان في القلب أقوى كانت الثمرة أكثر وأطيب.

إن معضلة «التكفير»، التي تعد حالياً من أخطر ما تعاني منه الأمة في الداخل والخارج، قد ظهرت في فكرنا الديني مع الخوارج إبان أحداث الصراع الأول بين علي ومعاوية، رضي الله عنهما، في المجال السياسي، وكان لهذه الفرقة مسؤولة الخلط فيه بين المجالين العقدي والعملي،

فصيروا أعمال الجوارح جزءاً من أعمال القلب، ومن ثم قاموا بتكفير مرتكب الكبيرة. فكان موضوع «الأسماء والأحكام»، إذن، أول المباحث التي أسست لظهور علم الكلام الإسلامي، وأدت إلى انقسام الفرق والمذاهب فيه طرائق قدا، كان أبرزها مذهب أهل السنة من الأشاعرة والماتريدية ومدرسة أهل الأثر.

واجتناباً للتضييق الذي أقرّه الاختيار الخارجي - في القديم والحديث -، وما يمكن أن ينتج عنه من إباحة لدماء المسلمين، قُدِّمت لمعالجة الإشكال التكفيري مواقف أكثر واقعية واعتدالاً في الفصل بين البعدين: العقدي، والعملي، تمثّلت في آراء المعتزلة (الذين وضعوا مرتكب الكبيرة في منزلة بين منزلتين)، والمرجئة (الذين أرجأوا الحكم على العصاة إلى الآخرة)، والماتريدية (الذين ذهبوا إلى أن مرتكب الكبيرة، غير المستحل لها، لا يخرج من الإيمان، ولا يدخل في الكفر، بل هو مؤمن كامل الإيمان، لعدم زوال التصديق، وهو مع إيمانه فاسق، مستحق للوعيد؛ لعدم طاعته لله تعالى)، والكرامية (الذين ذهبوا إلى أن الإيمان هو القول باللسان دون المعرفة بالقلب، فمن نطق بلسانه ولم يعترف بقلبه فهو مؤمن). ولكن الطرح الأشعري كان الأوفق والأعدل والأقرب إلى حل الإشكال؛ لأن الأشاعرة بمواقفهم وتحديداتهم الدقيقة لمفهوم الإيمان نأوا باختيارهم عن خلط العمل الجارحي بالتصديق القلبي، وبقي التصديق القلبي هو الضابط لإيمان المرء، والمصنف له داخل دائرة الإيمان، وحكموا على مرتكب الكبيرة بأنه في مشيئة الله، ومن ثم نأوا به أن يكون من فئة المكذبين بالعقائد، الساقطين في زمرة «الكفار».

إن القول بشرطية الشهادة والعمل، والبعد عن عدهما جزءاً من الإيمان، فسح الباب واسعا، إذن، أمام إمكانية التورّع عن التكفير، بيد أن القول بوجود النظر، وبمنع التقليد في العقائد الذي نادى به بعض الأشاعرة، فتح إشكالات تتعلق بالحديث عن إيمان العوام، ولكن منظري الأشاعرة، وتوجّههم العام المتوافق مع النسقية الاعتدالية للأشاعرة، وإنصافهم للفئات العريضة من الأمة، انتهى إلى التأكيد على عدّ جهل العوام بتفاصيل العقيدة لا يمكن أن يُعدَّ مسوغاً لإخراجهم من رتبة الإسلام، بل إنهم بمعرفتهم الجُمليّة، وبعقيدتهم الفطرية داخلون ضمن دائرة المؤمنين. ولولا هذا الحكم، لتوجبت منازعة الجمهور العريض من المسلمين عبر تاريخ الإسلام الطويل في عقيدتهم ودينهم؛ إذ معظمهم ليسوا من علماء الكلام، بمن فيهم علماء الفنون المختلفة، ولوجب أيضاً النظر حتى في عقائد كبار المتكلمين، لأن المعرفة التصوريّة في مجال العقائد غير متحقّقة للجميع،

كما أن البحث في آراء علماء الأشاعرة أنفسهم على المستوى التصديقي المتعلق بدقائق العقائد الإيمانية أفرز الوصول إلى اختلافات كثيرة في عدد كبير من قضايا العقيدة الأساسية حتى داخل الصف الأشعري نفسه، ولذلك وجب الإمساك عن اتهام عقائد العوام.

وقد استبان لنا، من جهة أخرى، من خلال عملية التأسيس العقلي هاته لدلالات الأسماء والأحكام، كيف أن مفهوم الكفر أو التكفير يبقى النظر إليه مأسورا بدلالات مفهوم الإيمان، لذلك اعتبرنا الأول مصطلحا تبعا والثاني مفهوما أصليا؛ فالإيمان بدلالات التصديق والأمان والتأمين يبقى مهيمنا على مصطلح الكفر، بحيث لا يعدو التكفير في مستواه العقدي أن يكون نتيجة طوطولوجية (تحصيل حاصل) بالنسبة لجميع الأديان والملل والنحل؛ ذلك أن إيمان المرء بدين ما، أو تسليمه باختيارات عقدية أو مذهبية أو سياسية أيضا يحمل هو في نفسه، أي الإيمان أو التسليم، كفرا بما سواه، وجحودا به وإكفارا لمن يعتقد، فيصير التكفير بهذا المعنى أمرا عاديا لا ينبغي التعامل معه بنوع من التهويل لأن الجميع آخذ به بوجه من الوجوه وعيا بذلك أو بغير وعي. وبهذه الرؤية التصالحية يغدو التكفير من حيث كونه اعتقادا ملازما لأي نسق ديني أو فلسفي أو سياسي.. ولذلك سمينا تكفيرا نسقيا، وهذا لا إشكال فيه، أو ينبغي أن يتعامل معه بروح التسامح والتهوين. وإذا أخذنا بهذا التصور لمفاهيم الكفر والتكفير لم يكن مستساغا البتة ربط التطرف والإرهاب بدين معين، أو مذهب ما، بما أن التكفير النسقي لا ينفك عنه معتقد كيفما كان نوع اعتقاده وطرق التعبير عنه. ولذلك رفضنا رفضا قاطعا إضفاء الهوية الإسلامية على التكفير، بل بينا كيف أن المؤمن في العقيدة الإسلامية هو مصدر أمن وأمان للناس والخلق أجمعين، وأن الإسلام ينطوي في جوهره على رسالة السلام للعالمين، وهذا مصداق قوله تعالى: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا رَحْمَةً لِّلْعَالَمِينَ﴾ [الأنبياء: 107].

لكن الخطر كل الخطر عندما يتحول التكفير من مستواه الاعتقادي إلى مستوى السلوك الاجتماعي والفعل العنيف، بدءا بالإجهار، ثم التشهير، ثم التهديد فالعنف والتقتيل. وهي ممارسات وسلوكيات مدانة لا يتحملها مفهوم الإيمان بدلالاته الإسلامية التي فصلنا فيها، بل لا تكون ثمرات الإيمان إلا على النقيض من هذه السلوكيات الشنيعة. ولذلك وجب تنويع مناهج البحث العلمية ومسالك التحري الميدانية للوقوف على الدوافع السياسية والاقتصادية والأسباب النفسية والاجتماعية الكامنة خلف آفة «التكفير»؛ فغالبا ما تكون الاعتقادات ذريعة للتعبير عن أمراض النفوس، أو لتصريف المشاكل الاجتماعية، أو لتحقيق المآرب السياسية، وإن كنا لا ننكر أن فهما محدودا مغلوطا للدين من شأنه أن يؤدي إلى هذه الآفات، لكن المشكلة في الفهم لا في الدين نفسه، وهذا ما سعيانا لبيانه في هذا البحث.

المصادر والمراجع

- الأمدى (سيف الدين) - أباكار الأفكار في أصول الدين، تح: أحمد محمد المهدي، ط: دار الكتب والوثائق القومية، القاهرة: 2002.
- الأشعري (أبو الحسن) - رسالة إلى أهل الثغر بباب الأبواب، تح: عبد الله شاکر محمد الجنيدي، عمادة البحث العلمي بالجامعة الإسلامية، المدينة المنورة، المملكة العربية السعودية: 1413هـ.
- الأشعري (أبو الحسن) - كتاب اللمع في الرد على أهل الزيغ والبدع، تح: عبد العزيز السيروان، ط: 1: دار لبنان للطباعة والنشر: 1987.
- الأشعري (أبو الحسن) - مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين، تح: نعيم زرزور، ط: 1: المكتبة العصرية: 1426هـ - 2005م.
- الأزهري (أبو منصور محمد بن أحمد الهروي) - تهذيب اللغة، تح: محمد عوض مرعب، ط: 1: دار إحياء التراث العربي، بيروت: 2001م.
- الباقلاني (أبو بكر) - الإنصاف فيما يجب اعتقاده ولا يجوز الجهل به، تح: عماد الدين أحمد حيدر، عقائظ: عالم الكتب، بيروت: 1986.
- الباقلاني (أبو بكر) - تمهيد الأوائل وتلخيص الدلائل، تح: عماد الدين أحمد حيدر، ط: 1: مؤسسة الكتب الثقافية، بيروت: 1987.
- البخاري (أبو عبد الله) - الصحيح، تح: محمد زهير بن ناصر الناصر، ط: 1: دار طوق النجاة: 1422هـ.
- البغدادي (عبد القاهر) - أصول الدين، ط: 1: دار الكتب العلمية، بيروت: 1928.
- التفتازاني (سعد الدين) - شرح المقاصد، ط: مطبعة الحاج محرم أفندي، (د-ت).
- ابن تيمية (تقي الدين أحمد) - كتاب الإيمان، ط: المكتب الإسلامي، دمشق (د-ت).
- ابن تيمية (تقي الدين أحمد) - الفتاوى، مجموع الفتاوى، تح: عبد الرحمن بن محمد بن قاسم، ط: مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، المدينة النبوية، السعودية: 1995م.
- دوركايم إميل - قواعد المنهج في علم الاجتماع، ترجمة: قاسم محمود وبدوي السيد محمد، دار المعرفة الجامعية، إسكندرية، 1988.
- الجويني (إمام الحرمين) - الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد، تح: أسعد تميم، ط: 1: مؤسسة الكتب الثقافية، بيروت: 1985.
- الجويني (إمام الحرمين) - العقيدة النظامية، تح: محمد الزبيدي، ط: دار سبيل الرشاد، ودار النفائس، بيروت: 2003.
- الجوهري (أبو نصر إسماعيل بن حماد) - الصحاح، تاج اللغة وصحاح العربية، تح: أحمد عبد الغفور عطار، ط: 4: دار العلم للملايين، بيروت: 1407هـ / 1987م.
- ابن حزم (أبو محمد علي) - الفصل في الملل والأهواء والنحل، ط: مكتبة الخانجي، القاهرة (د-ت).
- أبو حنيفة (النعمان) - العالم والمتعلم، تحقيق محمد رواس، وعبد الوهاب الندوي، ط: مطبعة البلاغة، حلب: 1392هـ.
- الحوالي (سفر) - نهج الأشاعرة في العقيدة، ط: دار منابر الفكر (د-ت).
- ابن دقيق العيد - إحكام الأحكام شرح عمدة الأحكام، تح: مصطفى شيخ مصطفى ومدثر سندس، ط: 1: مؤسسة الرسالة: 1426هـ / 2005م.
- الدواني (جلال الدين) - شرح العقائد العضدية، ضمن كتاب: جمال الدين الأفغاني، التعليقات العضدية، إعداد وتقديم، سيد هادي خسرو شاهي، ط: مكتبة الشروق الدولية، القاهرة: 2002م.

- الرازي (فخر الدين) - محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين من العلماء والحكماء والمتكلمين، تقديم: طه عبد الرؤوف سعد، ط: دار الكتاب العربي (د-ت).
- الرازي (فخر الدين) - معالم أصول الدين، تقديم: سميح دغيم، ط1: دار الفكر اللبناني، بيروت: 1992.
- الرازي (فخر الدين) - نهاية العقول في دراية الأصول، تح: سعيد فودة، ط1: دار الذخائر، بيروت: 2015.
- الراغب (الأصفهاني)، المفردات في غريب القرآن، تح: صفوان عدنان الداودي، ط1: دار القلم، الدار الشامية، دمشق، بيروت: 1412هـ.
- الزركشي (بدر الدين) - البحر المحيط، تح: طه جابر فياض العلواني، ط2: مؤسسة الرسالة: 1418/1997.
- ابن زكري (أبو العباس أحمد) - بغية الطالب في شرح عقيدة ابن الحاجب، تح: علي فريد دحروج، ط: دار الخلدونية، الجزائر: 2013.
- السبكي (تاج الدين عبد الوهاب) - طبقات الشافعية الكبرى، تح: محمود الطناحي وعبد الفتاح الحلو، ط: هجر، 1413هـ.
- السنوسي (أبو عبد الله) - شرح السنوسية الكبرى (عمدة أهل التوفيق والتسديد)، تعليق: عبد الفتاح عبد الله بركة، ط1: دار البصائر، القاهرة: 1434/2013.
- ابن أبي شريف (الكمال بن الهمام) - المسامرة شرح المسامرة لابن الهمام، المسامرة، ط2: مطبعة السعادة، المكتبة الأزهرية للتراث، القاهرة: 1374هـ.
- الشهرستاني (أبو الفتح) - الملل والنحل، تح: محمد سيد كيلاني، ط: دار المعرفة، بيروت: 1404هـ.
- الطبري (محمد بين جرير) - تاريخ الطبري، ط2: دار التراث، بيروت: 1387هـ.
- ابن عساكر (أبو القاسم علي بن الحسن) - تبیین كذب المفترى فيما نسب إلى الإمام أبي الحسن الأشعري، ط3: دار الكتاب العربي، بيروت: 1404.
- عبد الجواد أحمد رأفت - مبادئ علم الاجتماع، مكتبة نهضة الشرق، جامعة القاهرة، 1983،
- العياشي (أبو سالم) - الحكم بالعدل والإنصاف، تح: عبد العظيم صغيري، ط: وزارة الأوقاف المغربية، مطبعة أبي رقراق، الرباط: 1436/2015.
- الغزالي (أبو حامد) - فيصل التفرقة بين الإسلام والزندقة: تح: سميح دغيم، ط1: دار الفكر اللبناني، بيروت: 1993.
- الغزالي (أبو حامد) - المقصد الأسنى شرح أسماء الله الحسنى، قرأه، وخرج أحاديثه وعلق عليه: بيجو محمود، مطبعة الصباح، دمشق، ط1، 1420هـ-1999م،
- ابن فورك (أبو بكر) - مقالات الشيخ أبي الحسن الأشعري، تح: أحمد السايح، ط: مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة: 2005.
- ابن قاوان (حسين بن أحمد كيلاني) - شرح العقائد العضدية، تح: نزار حمادي، ط: مؤسسة المعارف، بيروت: 2011.
- ابن منظور (جمال الدين محمد بن مكرم) - لسان العرب، ط: دار صادر، بيروت: 1414هـ.
- القرافي (شهاب الدين) - الفروق = أنوار البروق في أنواع الفروق، ط: عالم الكتب: (د-ت).
- اليفرنى (أبو الحسن) - المباحث العقلية في شرح العقيدة البرهانية، مخطوطة الخزانة الحسينية بالرباط، رقم: 11174.
- اليوسى (الحسن)، مَسْرَب العام والخاص من كلمة الإخلاص، تح: حميد حماني، ط: مطبعة دار الفرقان للنشر الحديث، البيضاء: 2000.



ثنائية الكفر والإيمان بين أزمة الأسس و أزمة اليقين

ذ. يوسف احنانة

[باحث في العقيدة الأشعرية / تطوان - المغرب]



أولاً: نظرة في الأسس النظرية للتكفير في الفكر الإسلامي

استأثر موضوع التكفير في العقود الأخيرة، باهتمام الباحثين والمهتمين، وطفأ على السطح في نقاش علماء الفكر الإسلامي المعاصر وعلماء الاجتماع وعلم النفس الاجتماعي. وما ذلك إلا لكونه تسبب في ظهور مجموعة من المظاهر السلبية عبر تاريخنا الإسلامي، وفي مجتمعاتنا المعاصرة بخاصة. من قبيل التطرف، والإرهاب، والطائفية، وكراهية الآخر، وقتل المسلمين للمسلمين، وترويع الآخر المخالف في الملة والمذهب... وهي مظاهر تشي جميعها بالخلل الواضح والجلي في منظومة الفكر الإسلامي، وأسس هذه المنظومة. فعلى أي أساس نظري قام ويقوم التكفير؟ وهل الأسس النظرية للتكفير لها مبررات من الدين نفسه، أم من مجرد فهم وتأويلات؟

الحقيقة أنه من أراد أن يتحرى عن الأسس النظرية للتكفير في الفكر الإسلامي، فلا بد من العودة إلى التاريخ، وإلى البدايات الأولى للدولة الإسلامية، وبالضبط إلى صدر الإسلام. ذلك أن الأحداث الأولى (الفتنة الكبرى) التي ساهمت في تكوين علم الكلام، وحفّزت على ظهور

منظومات في العقائد الإسلامية متميزة ومختلفة قامت وتحركت انطلاقاً من مسألة التكفير. ذلك أن تكفير المسلمين للمسلمين لم تكن له سابقة قبل موقعة صفين الشهيرة. فلما كانت هذه الموقعة. والتجاً الطرفان إلى التحكيم، وتم رفع شعار «لا حكم إلا لله»، وحدث ما حدث، مما ليس هذا موضع بسطه، انقسم المسلمون من أتباع علي، كرم الله وجهه، إلى فريقين: فريق ظل متشيعاً ومسانداً له مساندة سياسية بدون قيد ولا شرط (الشيعة)، وفريق انفصل عنه، وخرج عليه خروجاً سياسياً، وصار معارضاً ومحارباً له. هذه الطائفة الأخيرة، التي تعرف في تاريخ الفرق الإسلامية بالخوارج، لم تكن بعملية الخروج من صفوف علي، بل راحت تبرر هذا الخروج تبريراً دينياً. ذلك أنها اعتبرت أن علياً كان مؤمناً قبل الخضوع للتحكيم. لكنه لما قبل التحكيم ورضخ له صار كافراً. لأنها اعتبرت أن هذا الخضوع للتحكيم في هذا الصراع كبيرة من الكبائر. لأنه لا يعقل في نظرها أن يقتل علي أعداءه ثم يصلي عليهم. ومن هنا انطلق تكفير الخوارج لعلي وللمعاوية ومن سار معهما ولجميع مرتكبي الكبائر من المسلمين، والقول بمقاتلتهم وقتلهم حتى وإن كان تشبثهم بالدين قويا، وحرصهم على إتيان الفرائض متينا وعالياً.

إن هذا الحدث رفع إلى السطح موضوع الكفر والإيمان، ودفع المسلمين إلى نقاش مسألة الحكم على مرتكب الكبيرة من أهل القبلة بالكفر أو الإيمان، مما أعطى الفرصة للتدقيق في مفهوم الإيمان والكفر. وهل الأعمال شرط في الإيمان أم هي شطر منه؟ وهل الإيمان شرط في الأعمال ولا سيما العبادات؟

الواقع أن استثمار وتوظيف ثنائية (الكفر والإيمان) داخل المجتمع الإسلامي لم يكن ليصدر إلا عن أساس نظري يغذيه ويطعمه ويؤطره ويبرره. فكل تكفير في الحقيقة هو تعبير ورجع صدى لرؤية تصدر عن فهم معين لمعنى الإيمان ولمعنى الكفر. فدعونا نتعرف على الأسس النظرية التي انبنى عليها التكفير في الثقافة والمجتمع الإسلاميين.

يمكن الحديث عن أساسين انتظم التكفير فيهما وتأسس عليهما وهما:

1. الأساس الأخلاقي: (المخالفة وعدم تدبير الاختلاف) إن من أجلى تجليات دلالات الكفر في اللغة العربية التأكيد والمخالفة، فالكافر مكذب بما جاء به الأنبياء والرسل، ومخالف لما ذهبوا إليه وشرّعه. ومن هنا كان الإيمان اتباعاً للرسل، واقتداءً بالأنبياء، ونهج سبيلهم من جهة، ومخالفة للكفار من جهة أخرى. ويترتب عن هذه المخالفة في جانبها الأخلاقي المنازعة

والمخاصمة في السلوك والعادات والطقوس والتقاليد. من هنا يكتسي الكفر طابعا أخلاقيا وسلوكيا. فإذا كان مرتكب الكبيرة من أهل القبلة مشاركا لنا في الملة والدين، لكنه مخالف لنا في السلوك بحيث يأتي من الذنوب والمعاصي ما لا نأثيه، بهذا الاعتبار صار مخالفا لنا أخلاقيا. هذه المخالفة الأخلاقية تقتضي التنبيه، أو التأديب، أو الإقصاء، وأحيانا المقاتلة والقتل.

إن هذا الأساس الأخلاقي انبنى على مضمون مجموعة من النصوص الشرعية من قبيل قوله تعالى ﴿قَالُوا أَنْتُمْ لَكُمْ وَاتَّبَعَكَ الْأَرْذَلُونَ﴾ [سورة الشعراء: 111] فيفهم من هذا الكفر أنه يضمم موقفا أخلاقيا قائما على تمييز اجتماعي سلوكي. أضف إلى هذا أحاديث من قبيل «لا إيمان لمن لا أمانة له» و«لا إيمان لمن لا عهد له» و«لا يزنني الزاني حين يزنني وهو مؤمن» و«إن أبق العبد فقد كفر»... وهي نصوص تدل بظاهرها على أن هناك بعدا أخلاقيا في مسألة الكفر والإيمان. لكن مواقف الفرق الكلامية منها تعددت وتباينت.

فهناك من الفرق الكلامية من عمد مباشرة إلى تكفير كل من خالف اعتقاده القلبي سواء باللسان، أو بالسلوك. فالفرق الكلامية التي كفّرت مرتكب الكبيرة كالخوارج مثلا لجأت إلى اعتبار مرتكب الكبيرة خارجا عن دائرة الإيمان، بل خارج منظومة أخلاق المسلمين. فهذه الأخيرة في نظرهم هي عنوان الانتماء إلى الإيمان والدلالة عليه. وقد استدلوا في هذا السياق بالنصوص الشرعية السابقة، ولم يحملوا ألفاظ هذه الأحاديث على أنها ألفاظ وعيدية تحذيرية^[1]. وعلى هذا الأساس الأخلاقي لمفهومي الكفر والإيمان، فإن مرتكب الكبيرة في نظر هؤلاء يصبح كافرا، ولا يغسل، ولا يكفن، ولا يصلّى عليه، ولا يدفن في مدافن المسلمين.

وبهذه الرؤية الإقصائية أيضا لمرتكب الكبيرة سيتم عليها تأسيس رؤية أخلاقية حذرة، تعتمد على إقصاء وقتل كل من خالف في الاعتقاد عن طريق السلوك والفعل والأخلاق. فكل من اتهم بارتكاب كبيرة صار كافرا وجب إقصاؤه وقتله. إنها رؤية مغلقة لا تنبني على تدبير الاختلاف ولا على خلق توازن في المجتمع.

ومقابل هذه الرؤية المتشددة داخل هذا السياق، برزت رؤية أخرى ترنو خلق توازن في المجتمع وتضمن له الاستمرارية والتوازن وهي: الرؤية التي قال بها أهل الحق الأشاعرة حين اعتبروا أنه «لا يكفر أهل القبلة بالذنوب وارتكاب الكبائر على جهة العصيان، وعلى غير وجه

[1] ابن العربي (القاضي): المتوسط في الاعتقاد والرد على من خالف السنة من ذوي البدع والإلحاد. تحقيق د. عبد الله التوراتي. دار الحديث الكتانية 2015 ص 463.

الاستحلال. ولا يكفر إلا من دان بغير الإسلام^[2] ومن هنا يتضح أن المخالفة الخلقية لا تقتضي عند أهل السنة والجماعة الإقصاء والتكفير، والنبد، فهم يصرحون بشعارهم الواضح «صاحب الكبيرة عندنا مؤمن مطيع بإيمانه عاص بفسقه»^[3] فمرتكب الكبيرة مادام معتقدا صحيح الاعتقاد جازما ذلك بقلبه مصدقا، فهذا يجعله في دائرة الإيمان ولا يخرج منه مهما أتى من الكبائر. لأن الإيمان هو فعل قلب بالدرجة الأولى، والعمل ليس شرطا فيه^[4] بل هو شرط منه.

أما الكفر البواح فلا خلاف في أن صاحبه خارج عن دائرة الإيمان لأنه كفر عل الحقيقة ولا شك فيه. فالذي يسجد للصنم ويظهر له العبودية من دون الله، أو ذلك الذي يستهين بالمصحف فيرمي به في القاذورات متعمدا، أو يظهر الكفر بألفاظ واضحة الدلالة، ولا تحتمل اي نوع من أنواع التأويل، كمن يزعم أن لا وجود لله، أو يسب الأنبياء جهارا ويطعن فيهم، فهذا لا خلاف في كفره عندهم.

وإذا كان الأمر كذلك عند أهل السنة والجماعة الأشاعرة فإن مرتكب الكبيرة يسري عليه ما يسري على جميع المسلمين من طقوس وعادات فقد أجمع أئمتهم «على أنه يصلى عليه، ويدفن في مقابر المسلمين. وقد قال ربنا تعالى ﴿وَإِنْ طَائِفَتَانِ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ اقْتَتَلُوا...﴾ فلم يخرج إحداهما عن اسم الإيمان بالقتال، وإحداهما عاصية لا شك فيه، لأنها باغية»^[5].

أما عن مصير مرتكبي الكبيرة فقد أجمع أهل السنة والجماعة من الأشاعرة على أن أمرهم موكول إلى الله «إن شاء عاقبهم وإن شاء غفر لهم لقوله تعالى ﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يَغْفِرُ أَنْ يُشْرَكَ بِهِ وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَلِكَ لِمَنْ يَشَاءُ﴾»^[6].

2. الأساس المعرفي: نقصد بالأساس المعرفي لثنائية الكفر والإيمان الأساس الذي يعتبر

[2] أبو بكر المرادي الحضرمي: عقيدة أبي بكر الحضرمي، تحقيق د جمال غلال البختي، منشورات الرابطة المحمدية للعلماء مركز أبي الحسن الأشعري 2012 ص 295.

[3] الفخر الرازي: محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين، المطبعة الحسينية المصرية ط1 دت ص 175.

[4] انظر: العربي اللوه: الرائد في علم العقائد، مطبعة النور، تطوان 1983 ص 48.

[5] ابن العربي: المتوسط ص 463.

[6] شرف الدين ابن التلمساني: شرح معالم أصول الدين، تحقيق نزار حمادي، دار مكتبة المعارف، بيروت / لبنان 2011 ص 544.

الإيمان معرفة والكفر جهلا. ذلك أنه يوجد من العلماء من ذهب إلى أن «الكفر هو الجهل بالله، وما كان في بابه من شك أو ظن أو اعتقاد. وأصله التغطية. ومنه قيل للزراع كفار، لسترهم الحب»^[7].

وإذا كان الكفر جهلا فإن نقيضه الإيمان سيكون هو المعرفة الكسبية التي يكسبها المرء من خلال تدبر ملكوت السماوات والأرض وما خلق الله من شيء في عالمه المنظور. ولما قلّ تدبر العالمين وتفكرهم في ما خلق الله كان «الكفر مع عدم المعرفة أعم في الخلق والجحد، والستر لنعم الله، وقد يكون بالقول النفسي بأن يعتقد في نفسه خلاف ما علم، أو ما كان يجب ان يعلم، وذلك للجاهل. وقد يكون باللسان مع الاعتقاد، وذلك للكافر المعاند، أو بالاعتقاد مفردا وذلك المنافق. وقد يكون بالفعل كالسجود للصنم وغيره كما قدمنا. والفعل الواقع كفرا يؤول إلى الاعتقاد»^[8].

وعلى هذا الأساس فإن النظر إلى ثنائية الإيمان والكفر من الزاوية المعرفية وباعتبارهما مؤسسين عليها يصبح فيها الإيمان فعلا للقلب باعتباره معرفة كسبية لله وللرسول ولما جاء به الرسول. وهذه المعرفة إما أن تتحقق على مستوى القلب فتكون اعتقادا بالقلب فقط، أو على مستوى القلب واللسان فتكون اعتقادا وإقرارا وعملا. لكن الاعتبار الحقيقي هو كون الإيمان محض اعتقاد وهو لب الإيمان وجوهره. إذ لو لم تتحقق المعرفة والاعتقاد لما تحقق الإيمان، وبذلك يصبح المؤمن من يصدق بما جاء به الرسول من عند الله، والكافر من ينكر ذلك ويكذبه^[9] وكأن الكفر هو جهل وذهول وإنكار. وهي كلها مصطلحات تحيلنا إلى العمليات المعرفية.

ثانيا: الإيمان يزيد وينقص ومرتكب الكبيرة

إن سؤال هل الإيمان يزيد وينقص؟ من الأسئلة المهمة داخل ثنائية الكفر والإيمان. فهناك من العلماء من رأى أن الإيمان باعتباره معرفة لا يمكن الحكم عليه بالزيادة والنقصان، فهو فعل قلبي وتصديق ومعرفة ومهما حصل فسيتقى على حاله ولا يمكنه أن يتغير أو ينقلب إلى نقيضه بفعل المعصيات وإتيان الذنوب، لذلك يمكن القول مع بعضهم: «إن حقيقة الإيمان لا تزيد ولا تنقص

[7] الحضرمي: عقيدة الحضرمي، ص 293.

[8] ابن العربي: المتوسط، ص 461.

[9] سعد الدين التفتازاني: شرح العقائد النسفية، تحقيق أحمد حجازي السقا، مكتبة الكليات الأزهرية 1988 ص 78.

لما مر من أنه التصديق القلبي الذي بلغ حد الجزم والإذعان. وهذا لا يتصور فيه زيادة ولا نقصان حتى إن من حصل له حقيقة التصديق فسواء أتى بالطاعات أو ارتكب المعاصي فتصديقه باق على حاله لا تغير فيه أصلاً»^[10] فيكفي والحال هذه أن يكون المرء مؤمناً مصداقاً بقلبه معتقداً بيقينه ليظل مؤمناً. ف«الإجماع منعقد على إيمان من صدق بقلبه»^[11] وأن الأعمال مهما كان نوعها فهي غير داخلية في معنى الإيمان ومسماه^[12] لذا كان المصدق بقلبه مؤمناً. أما الذي صدق بقلبه ولم يقر بلسانه فهو مؤمن عند الله وغير مؤمن في أحكام الدنيا. أما من أقر بلسانه بالإيمان ولم يكن معتقداً بقلبه فهو مؤمن من حيث اللغة لكنه منافق من حيث الاعتبار، وتجري عليه أحكام أهل الإيمان ظاهراً^[13].

نخلص من هذا أن الإيمان باعتباره يتأسس على الأساس المعرفي ويصدر عن اقتناع أنه لا يزيد ولا ينقص لا يمكن تصور التكفير داخله. فالمؤمن يدخل دائرة الإيمان بالمعرفة والاعتقاد القلبي ويبقى داخلها إلا إذا خرج منها بالكفر البواح. أما الكبائر والمعاصي والذنوب والسيئات فلا تقصي صاحبها ولا تخرجه من دائرة الإيمان.

أما الطائفة التي ترى أن الإيمان يزيد وينقص، فهو في نظرها يزيد بزيادة الأعمال وينقص بنقصها. وعلى هذا الاعتبار كانت الأعمال مؤثرة في الإيمان فاعلة فيه^[14] لكنها لا تصل إلى درجة التكفير والإخراج من الملة والدين.

وعلى العموم فإن جمهور أهل السنة الأشاعرة سواء منهم الذين تبنا القول بعدم زيادة الإيمان أو نقصانه، أو أولئك الذين قالوا بزيادته أو نقصانه، منعوا من تكفير أصحاب الكبائر حتى وإن قال بعضهم بأنها تعمل على إنقاص لإيمان أصحابها.

إيمان المقلد: دائماً في إطار الأساس المعرفي للإيمان وباعتبار المؤمن عارفاً ومصداقاً التصديق القائم على اليقين، يطرح السؤال التالي: إذا أقيم الإيمان على مجرد التقليد، أعني المعرفة

[10] نفس المصدر ص 81.

[11] نفس المصدر ص 80.

[12] نفس المصدر والصفحة.

[13] نفس المصدر ص 79.

[14] العربي اللوه: الرائد في علم العقائد ص 56.

المتوارثة والمنقولة من الكبار إلى الصغار من غير تأمل ولا تفكير ولا تدبر ولا دليل عقلي يؤيدها والتي لم تقم على سند من النظر العقلي والتأمل في ملكوت السماوات والأرض وما خلق الله من شيء، المفضي إلى القدرة على إيراد الدليل والحجة الملزمة، هل يكون الإيمان إيمانا حقيقيا؟ الحقيقة أن هذه المسألة انقسم حولها العلماء عموما إلى فريقين:

1. فريق يرى جواز الاكتفاء بالتقليد في أمور الاعتقاد، وأن يبني الإيمان على مجرد التقليد. فالواحد من الناس يمكن أن يأخذ المعتقدات الإيمانية من الآخرين ويتبعهم فيها من غير إعمال للنظر، ولا تدبر ولا تأمل ولا قدرة على الاستدلال عليها فقط اتباعا وتقليدا. وهذا الرأي ذهب إليه أبو حنيفة، وسفيان الثوري، والأوزاعي، ومالك، والغزالي، وابن رشد الجدي، والشافعي وأهل الحديث وغيرهم. وهؤلاء لم يقل واحد منهم بكفر المقلد في العقائد البتة بل قالوا بصحة إيمانه لكنه يكون عاصيا إذا ترك الاستدلال وكان قادرا عليه^[15].

2. فريق يرى عدم جواز التقليد في العقائد وهو رأي المعتزلة الذين رأوا أن من لم يعرف كل مسألة بدلالة العقل على وجه يمكنه دفع الشبهة لا يكون مؤمنا^[16] أما جمهور الأشاعرة بدءا من الشيخ أبي الحسن الأشعري، والقاضي الباقلاني، والأستاذ أبي إسحاق الأسفراييني، مرورا بالإمام الجويني، والسلالجي وصولا إلى أبي عبد الله محمد بن يوسف السنوسي... الخ فقد جعلوا النظر والتأمل العقليين في العالمين العلوي والسفلي مدخلا للإيمان فربطوا بذلك بين المعرفة والإيمان، وجعلوا الأولى أساسا للثاني. لكن ينبغي أن لا يفهم من مفهوم النظر هنا إتقان صنعته وطرائق الاستدلال فيه، فهذا ما لا يأتيه إلا أهله فلو فرضنا أن إنسانا «نشأ في بلاد المسلمين وسبح لله تعالى عند رؤية صنائعه فهو خارج عن حد التقليد»^[17].

صحيح أنه تردد في أدبيات الأشاعرة من يقول بكفر المقلد في العقائد لكن ينبغي أن يفهم هذا في سياقه فما روي في رأي جمهور الأشاعرة لا يقول بتكفير المقلد «إذ المقلد مؤمن إلا أنه عاص

[15] الصابوني (نور الدين): كتاب البداية من الكفاية في الهداية في أصول الدين، تحقيق فتح الله خليف، دار المعارف بمصر 1969 ص 154.

[16] نفس المصدر والصفحة.

[17] نفس المصدر ص 155.

بترك المعرفة التي ينتجها النظر الصحيح»^[18] لكن ما نقل عن إمام الحرمين في هذا الصدد بالحكم بالكفر على المقلد إنما يصدق على المقلد الجازم^[19] الذي قلد واعتقد فيما قلد اعتقاداً جازماً، فيه المكابرة والعناد، وعدم الرجوع إلى الصواب.

وأيا كان الأمر فإن تكفير المقلد عند من كفره من أهل الحق الأشاعرة إنما هو باعتبار مصيره ومآله في الآخرة هل هو ناج أم غير ناج؟ أما في الدنيا فـ «لا قائل بأنه يعامل معاملة الكافر بل يعامل معاملة المسلمين فيها»^[20].

نخلص من كل ما سبق إلى أن ثنائية الكفر والإيمان تم توظيفها في تراثنا الإسلامي اعتماداً على أسس أخلاقية وأخرى معرفية. وكان كلما اعتمد الأساس الأخلاقي تم توظيف الإيديولوجيا فيه فأثمر التكفير والإقصاء في جانب كبير منه. لكن كلما اعتمد الأساس المعرفي لهذا الثنائي قل ساعتهما التكفير وزال الإقصاء وحضرت ثنائية الكفر والإيمان باعتبارها أقرب إلى ثنائية (الصحة والخطأ) فخلق هذا مجموعاً ومجتمعاً أزمة أسس للتكفير.

واليوم في مجتمعنا الإسلامي المعاصر انضافت أزمة أخرى غدت التكفير وفرقت بين المسلمين، حتى باتت علامة ضعف وهوان، ومدخل تفرقة وانقسام، ألا وهي أزمة اليقين. ونقصد بها أزمة توهم اليقين عند بعض التيارات التكفيرية التي تشربت إيديولوجيا امتلاك الحقيقة واحتكار اليقين، فاعتقدت أن الإيمان لا يوجد إلا عندها وأن ما دونها مجرد كفر صريح. فراحت توزع بالمجان صفات الكفر، والزندقة، والإلحاد، والمروق عن الدين، على المسلمين المخالفين لها والمنازعين في إطار المدافعة الفكرية. بل أكثر من ذلك هددتهم بالإقصاء والقتل والإرهاب.

لقد أنتجت أزمة توهم اليقين ظواهر ما كانت معروفة من ذي قبل حيث بدأنا نلاحظ التناول على إصدار أحكام الكفر ممن لا أساس له أخلاقياً ومعرفياً ومن لا يفهم في ذلك فهما. فصار التكفير يطال المثقفين والعلماء المتبصرين^[21] والديموقراطيين والمفكرين المستنيرين.

[18] السنوسي : شرح أم البراهين، بهامش حاشية الشيخ محمد الدسوقي على الشرح، المطبعة الأزهرية المصرية، ط 3، 1924 ص 54.

[19] نفس المصدر ص 55.

[20] نفس المصدر والصفحة.

[21] عمر عبد الله كامل: الإنصاف فيما أثير حوله الخلاف، دار الوابل الصيب للإنتاج والتوزيع والنشر، القاهرة 2010 ص 751.

لقد استحلت دماؤهم فصاروا يقتلون من أبناء جلدتهم بحجة أنهم كفار مارقون عن الدين. بل صار القتل يستهدف الصائمين، والركع السجود، ويستهدف المساجد والزوايا ودور العبادة... وعلى هذا الوهم نفسه انتقل التكفير إلى داخل الأسرة الواحدة فترى الولد أو البنت يكفر والديه، أو إخوانه وأخواته، وسائر أفراد أسرته بوهم اليقين، ولأنهم مخالفون لما هو عليه. والأنكى من ذلك باتت تلاحظ دعوة رهط كبير من هؤلاء إلى عدم غسل من مات من خصومهم، وألا يكفن، ولا يصلى عليه في مقابر المسلمين^[22].

وفي كلمة واحدة فإن المجتمع الإسلامي اليوم أحوج ما يكون إلى التحرر من ربقة التكفير. بل هو في حاجة إلى التكفير عن التكفير، وإلى القطيعة معه نهائياً، والانتهاة عن تكفير التفكير. ولعل المخرج من هذا كله يكمن في تراثنا وتاريخنا واختياراتنا القائمة على التوسط والاعتدال، ونبذ التشدد والعنف في كل شيء.

إن ما صلح به المجتمع الإسلامي منذ قرون سيظل دوماً ضامناً لاستمراريته وتوازنه ووحدته وتآزره. إذ لا بد من إعطاء الأولوية في كل خلافاتنا الداخلية للعقل والحكمة والتبصر السديد بمصالح العباد في الدرجة الأولى. وأن ندين بأن لا نكفر أحداً من أهل القبلة بذنب يرتكبه. كما قال الشيخ أبو الحسن الأشعري. وأن نجعل شعارنا ما قاله أسلافنا حين اعتبروا أن من ثبت إسلامه بيقين لم يزل ذلك عنه بالشك. وأن الخطأ في ترك ألف كافر في الحياة أهون من الخطأ في سفك دم مسلم واحد.

[22] نفس المصدر ص 775.

المصادر والمراجع

- ابن العربي (القاضي): المتوسط في الاعتقاد والرد على من خالف السنة من ذوي البدع والإلحاد. تحقيق د عبد الله التوراتي. دار الحديث الكتانية 2015م.
- أبو بكر المرادي الحضرمي : عقيدة أبي بكر الحضرمي. تحقيق د جمال علال البختي. منشورات الرابطة المحمدية للعلماء مركز أبي الحسن الأشعري 2012م.
- سعد الدين التفتازاني: شرح العقائد النسفية. تحقيق أحمد حجازي السقا. مكتبة الكليات الأزهرية 1988م.
- السنوسي: شرح أم البراهين. بهامش حاشية الشيخ محمد الدسوقي على الشرح. المطبعة الأزهرية المصرية. ط 3، 1924م.
- شرف الدين ابن التلمساني: شرح معالم أصول الدين. تحقيق نزار حمادي. دار مكتبة المعارف. بيروت / لبنان 2011م.
- الصابوني (نور الدين): كتاب البداية من الكفاية في الهداية في أصول الدين. تحقيق فتح الله خليف. دار المعارف بمصر 1969م.
- العربي اللوه: الرائد في علم العقائد. مطبعة النور. تطوان 1983م.
- عمر عبد الله كامل: الإنصاف فيما أثير حوله الخلاف. دار الوابل الصيب للإنتاج والتوزيع والنشر. القاهرة 2010م.
- الفخر الرازي: محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين. المطبعة الحسينية المصرية ط 1 دت.



● ————— المحور الثالث ————— ●

نقض منطلقات الفكر المتطرف



تقريب القول في تفكيك مفهوم الجزية

د. عبدالله معصر

[رئيس مركز دراس بن إسماعيل لتقريب المذهب والعقيدة والسلوك بفاس التابع للرابطة المحمدية للعلماء]



يعتبر مفهوم الجزية من المفاهيم التي حرّف المتطرفون مدلولها، وشوّهوا صورتها وحقيقتها، بما يبعث على اللبس، حيث اتّسمت تأويلاتهم الفاسدة لهذا المفهوم بالسّطحية، فغلبوا النّظر التّجزئيّ في إدراك معناها، دون النّظر إليها ضمن المجموع الكلّي من النّصوص الشّرعية، وأغفلوا سياقها الذي وردت فيه، وتجلياته الزّمانية والمكانية، وماتراكم عبره وعنده ومعه من اجتهادات الفقهاء، ممّا جعل تحديد مفهومها مفصّولا عن سياقاته المتعدّدة، حيث سقطوا في النّصية الحرفية، وعطلّوا المعاني الحقيقيّة لهذا المفهوم كما هي في مجالها التّداولي، وأهمّلوا النّظر إليه من زاوية المقاصد الشّرعية، مما ترتّب عليه جملة من الآفات:

- 1 - إغفالهم لנסقية النصوص الشرعية في ضبط هذا المفهوم.
- 2 - تضيق معنى مفهوم الجزية مما نتج عنه الجمود على بعض المعاني التي لا ارتباط لها بالنصوص الأصلية المؤسسة.
- 3 - جهلهم بمراتب الأعمال، حيث تمّ تضخيم المسألة على حساب الأصول الكلية للشريعة.
- 4 - عدم إدراكهم لقواعد تعليل الأحكام في الشريعة، وما يترتب عليها من مآلات، وما يرتبط بأسبابها من مسببات.

5 - تعطيلهم مبدأ الاستقراء، والذي يمكن من بناء حقائق يقينية تتعلق بمفهوم الجزية.
6 - عدم إدراك الفروق بين مفهوم الجزية وغيرها من المفاهيم التي تنتمي إلى الفقه المالي والإداري في الفقه الإسلامي.

7 - عدم إدراك مقتضيات السياق، وما يترتب عليه من اجتهادات، وجودا وعدما.

8 - التسوّر على وظيفة الإمامة، والخلط بين أحكامها، وأحكام التبليغ.

إن موضوع الجزية من القضايا التي ينبغي دراستها في إطار جملة من المقتضيات المفاهيمية المرتبطة بالنصوص المؤسّسة، مع ضبط تامّ للمقتضى المرجعي النسقي، والذي تحدد معالمه المنهجية، اتّساق الأطر المرجعية، والأنساق القياسية، وذلك تحقيقا للمراد من المقتضى التنزيلي، اقتناصا للفروق بين المجالات التداولية، واستنطاقا واستنباطا للمنطوق والمسكوت عنه، مع ترتيب قضاياها حسب سلّم الأولويات، بغية تخليص هذا المفهوم «مفهوم الجزية» مما علق به من معاني وشوائب لا صلة لها به.

إن التمثّل السليم لهذا المفهوم يستدعي تفكيكه، عبر مداخل منهجية وموضوعية، وربطه بشبكة العلاقات التي تحكم النصّ الديني، فلا ينظر إلى جوانبه الماديّة، مفصولة عن جوانبها «المعنويّة» التشريعية والحقوقية، دون استحضار واع لمعايير نظرية، وآليات إجرائية، تمكن من المراجعة والتقييم.^[1]

ومن هذا المنظور، فإن مفهوم الجزية لا بد أن يوضع في إطاره العام، والذي ينبغي في ضوئه فهم وتفسير، وتأويل نصوصه، ولا يمكن تنزيل معناها على سياقها إلا إذا أحطنا هذا المفهوم بسياج من الضوابط والمبادئ يصون معناها عن الابتدال في الاستعمال، والفهم السقيم في الاستدلال.

ولعل المدخل الآمن والسليم لفهم هذا المفهوم «مفهوم الجزية»، وتفكيك معانيها، تفصيلا وإجمالا هو استنطاق المنظومة الدينية في كلياتها وأصولها العقديّة، والأخلاقيّة، والتشريعية، التي يتأسس عليها الخطاب، وتحديد مكانة ورتبة هذه المفردة في سلم معجمها حتى نتبين دلالتها الحقيقية، وندرك معناها إدراكا واضحا، لا عوج فيه ولا أمّتا.

[1] راجع تقديم فضيلة الأمين العام للرابطة المحمدية للعلماء الدكتور أحمد عبادي: أعمال ندوة التأويل: سؤال المرجعية.

إن هذه الدراسة تروم تفكيك مفهوم الجزية^[2]، وذلك من خلال استنطاق السياق التداولي لسبب نزولها، إذ بالإضافة إلى البعد الوظيفي للنص، والمتمثل في استنباط الأحكام الشرعية، وتنزيله على النوازل، فإن هناك أبعاداً أخرى مرتبطة بالإنسان والعمران، تبدو تارة ظاهرة معلنة، وأخرى خفية مستترة، تحتاج إلى نظر كلي للنصوص وإعادة ترتيب وتوزيع مادتها، بحسب المجال، والذي يرتبط ارتباطاً وثيقاً بالإنسان والعمران.

ولا يمكن لصورة هذا المعنى أن تبدو متكاملة بأبعادها الثلاثة الإنسان والعمران والزمان، إلا بتساوق مع النظر في مصادر أخرى مكملّة تظهر خفيه، وتكشف مستوره، وتجلي مبهمه، وتوضح غامضه، وتقيم معالمه.

ومن هذا المنظور فإن هذه الدراسة ستتناول تفكيك هذا المفهوم انطلاقاً من علاقته بالمنظومة العقائدية والأخلاقية والتشريعية في الإسلام.

أولاً: أصول مكارم الأخلاق في الإسلام وأثرها في التعارف الإنساني

تعتبر مكارم الأخلاق جماع الفضائل النفسانية التي ترتقي بإنسانية الإنسان، وعنوان بلوغ درجة الكمال في التخلق والآداب، ففي الحديث النبوي الشريف: «إنما بعثت لأتمم مكارم الأخلاق»^[3]، وفي رواية: «بعثت لأتمم حسن الأخلاق»^[4]

وشواهد مكارم الأخلاق كثيرة منتشرة، حتى قال الشاطبي: «والشريعة كلّها إنّما هي تخلّق بمكارم الأخلاق»^[5]. ذلك أنّ مكارم الأخلاق تمكّن الفرد من الجمع بين التّكامل المادّي والروحي، المقوم لفطرة الإنسان^[6]، مما يعمق الهوية الأخلاقية لديه، ويقوي شعور الانتساب للإنسانية، فتتسع المعاني المؤسّسة لأصول التعايش العادل بين الأفراد والجماعات، والأمم والشعوب.

[2] نشير هنا إلى الدراسة القيمة لفضيلة الأمين العام للرابطة المحمدية للعلماء الدكتور أحمد عبادي: في تفكيك مفهوم الجزية.

[3] أخرجه الحاكم في المستدرک ج1 ص670 رقم4221

[4] أخرجه مالك في الموطأ أبواب حسن الخلق باب ما جاء في حسن الخلق.

[5] الموافقات للشاطبي ج2 ص78

[6] سؤال الأخلاق: طه عبدالرحمن ص110.

ومكارم الأخلاق من هذا المنظور لها بعد وظيفي يتجلى في إقامة صلة التحاور والتجاور والتعاقل بين الأفراد والمجتمعات، إذ بفضلها يتمدد التعارف، وتفتح آفاق الإئتلاف، وتضيق سبل التناكر، وتنكمش أسباب الخلاف، مما يزرع الوثام والسّلام بين المجتمعات الإنسانية مهما اختلفت العقائد والأديان، وتعددت الملل والنحل.

1. صلة الإنسان بالإنسانية:

خلق الله الخلق بين الذكر والأنثى، أنساباً وأصهاراً، وقبائل وشعوباً، تربطهم وحدة النشأة الإنسانية، وخلق لهم منها التعارف، وجعل لهم بها التواصل للحكمة التي قدرها لهم، قال تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَىٰ وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ﴾^[7].

فمبدأ التعارف لايبالي بالفروق بين الأجناس، ولا بين الأعراق ولا بين الأوطان، لأن الأصل واحد، قال تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ اتَّقُوا رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ وَخَلَقَ مِنْهَا زَوْجَهَا وَبَثَّ مِنْهُمَا رِجَالًا كَثِيرًا وَنِسَاءً وَاتَّقُوا اللَّهَ الَّذِي تَسَاءَلُونَ بِهِ وَالْأَرْحَامَ إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلَيْكُمْ رَقِيبًا﴾^[8].

وقال تعالى: ﴿هُوَ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ طِينٍ ثُمَّ قَضَىٰ أَجَلًا وَأَجَلًا مُّسَمًّىٰ عِنْدَهُ ثُمَّ أَنْتُمْ تَمْتَرُونَ﴾^[9]

وقال تعالى: ﴿هُوَ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ وَجَعَلَ مِنْهَا زَوْجَهَا لِيَسْكُنَ إِلَيْهَا﴾^[10].

وهي آيات تذكر الناس بأنهم من نفس واحدة، ولفظ الناس اسم لجنس البشر، فالناس أقرباء، يجمعهم نسب واحد، ويرجعون إلى أصل واحد، فجدير بهم أن يراعوا حقوق النوع الذي خلقوا منه، وذلك لأن الأخوة البشرية تجمعهم، إذ وحدة المنشأ تجعل الناس كلهم في الحالة التي خلقوا عليها^[11].

[7] سورة الحجرات الآية 13.

[8] سورة النساء الآية 1

[9] سورة الأنعام الآية 2

[10] سورة الأعراف الآية 189

[11] تفسير المنارج 4 ص 312.

وفي حجة الوداع قال رسول الله ﷺ «يا أيها الناس ألا إن ربكم واحد، وأباكم واحد، لا فضل لعربي على عجمي، ولا لعجمي على عربي، ولا لأسود على أحمر، ولا لأحمر على أسود، إلا بالتقوى»^[12].

وتترتب على هذه الصلة أن هناك «أخوة إنسانية» تقتضي واجبات وحقوق، وتتطلب من الإنسان السعي الدؤوب لصيانة وحفظ أو اصر هذه الأخوة، وجودا بما يقيم دعائمها، ويوطد أركانها وأسسها، ويمتن روابطها، ويهيء الأسباب والشروط التي تقوي لحمتها، وتشد عراها، وعندما بما يدرأ عنها من الموانع ما يحول دون إتمام رفع قواعدها، ويزيل من العوائق ما يهدم بنيانها، وينسف معالمها، ابتداء ودواما، أصولا وفروعا، كليات وأجزاء، وجودا وحكما.

إن مبدأ الأخوة الإنسانية الذي أرسى معالمه الإسلام يعلمنا أن صلة الإنسان بالغير «الآخر» - في ظل تعاليمه السمحة - مؤسسة على مبادئ كونية يتعدى نفعها للآخرين، وأن الفرد المسلم ينبغي أن يراعي صلته بالإنسانية، ذلك أن هذه المبادئ تستمد قيمتها من القيم المؤسسة على أصول مكارم الأخلاق، والتي تسع الإنسانية جمعاء، ويعم نفعها كافة الموجودات، فهي مبادئ تدعوا للتراحم والمؤاخاة، والمساواة، والمواساة، والتضامن، والتسامح، والعيش المشترك، والسلم، والتكافل الاجتماعي.

وتندرج تحت أصل الأخوة الإنسانية مجموعة من القيم تجعل الناس بمنزلة إخوة في النسب.

1-1: تكريم بني آدم مقصد شرعي أساس، والأدلة عليه أكثر من أن تحصى، ومفهوم التكريم الإلهي للإنسان يعبر عن المكانة الجلى التي يحظى بها في سلم التفاضل القيمي للمخلوقات، فهي تكريم وتشريف إلهي للإنسان، وبيان لموقعه في المنظومة الكونية ورتبته بين الموجودات. قال تعالى: ﴿وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ وَحَمَلْنَاهُمْ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ وَرَزَقْنَاهُمْ مِنَ الطَّيِّبَاتِ وَفَضَّلْنَاهُمْ عَلَى كَثِيرٍ مِمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيلًا﴾^[13].

قال الشيخ محمد الطاهر ابن عاشور رَحِمَهُ اللهُ: «والمراد ببني آدم جميع النوع، فالأوصاف المثبتة هنا إنما هي أحكام للنوع من حيث هو كما هو شأن الأحكام التي تسند إلى الجماعات.

[12] رواه أحمد في المسند باقي مسند الأنصار حديث رجل من أصحاب النبي ﷺ رقم 22978

[13] سورة الإسراء الآية 70.

وقد جمعت الآية خمس منن: التكريم، وتسخير المراكب في البر، وتسخير المراكب في البحر، والرزق من الطيبات، والتفضيل على كثير من المخلوقات. فأما منة التكريم فهي مزية خص بها الله بني آدم من بين سائر المخلوقات الأرضية. والتكريم: جعله كريماً، أي نفيساً غير مبذول ولا ذليل في صورته... بله الخلو عن المعارف والصنائع، وعن قبول التطور في أساليب حياته وحضارته... وأما التفضيل على كثير من المخلوقات، فالمراد به التفضيل المشاهد، لأنه موضع الامتنان. وذلك الذي جماعه تمكين الإنسان من التسلط على جميع المخلوقات الأرضية برأيه وحيلته، وكفى بذلك تفضيلاً على البقية. والفرق بين التفضيل والتكريم بالعموم والخصوص؛ فالتكريم منظور فيه إلى تكريمه في ذاته، والتفضيل منظور فيه إلى تشريفه فوق غيره، على أنه فضله بالعقل الذي به استصلاح شؤونه ودفع الأضرار عنه وبأنواع المعارف والعلوم، هذا هو التفضيل المراد^[14].

فالإنسان أرفع الكائنات وأعظمها، وقد سخر الله له الأكوان علويها وسفليها ومنحه السيادة عليها، قال تعالى: ﴿وَسَخَّرَ لَكُمْ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعاً مِنْهُ﴾^[15].
فالإنسان أحسن خلق الله باطنا وظاهراً، ولذلك قال الفلاسفة: إنه العالم الأصغر؛ إذ كل ما في المخلوقات جمع فيه^[16]. قال تعالى: ﴿لَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ فِي أَحْسَنِ تَقْوِيمٍ﴾^[17].
ومن مظاهر هذا التكريم:

- أن الله تعالى أوجد كل ما في العالم للإنسان، فللإنسان أن ينتفع بكل ما في العالم على وجهه^[18]. كما في قوله تعالى: ﴿الَّذِي جَعَلَ لَكُمْ الْأَرْضَ فِرَاشاً وَالسَّمَاءَ بِنَاءً وَأَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَأَخْرَجَ بِهِ مِنَ الثَّمَرَاتِ رِزْقاً لَكُمْ فَلَا تَجْعَلُوا لِلَّهِ أُنداداً وَأَنْتُمْ تَعْلَمُونَ﴾^[19]، وقوله تعالى: ﴿وَالْأَنْعَامَ خَلَقَهَا لَكُمْ فِيهَا دِفْءٌ

[14] التحرير والتنوير للطاهر بن عاشور ج 5 ص 165.

[15] سورة الجاثية الآية 13.

[16] تفسير القرطبي ج 20 ص 114.

[17] سورة التين الآية 4

[18] تفصيل النشاطين: الراغب الأصفهاني ص 109.

[19] سورة البقرة الآية 22

وَمَنَافِعُ وَمِنْهَا تَأْكُلُونَ^[20]، وقوله تعالى: ﴿أَلَمْ تَرَوْا أَنَّ اللَّهَ سَخَّرَ لَكُمْ مَّا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ وَأَسْبَغَ عَلَيْكُمْ نِعْمَهُ ظَاهِرَةً وَبَاطِنَةً﴾^[21].

والتكريم من هذا المنظور تكليف وأمانة، فهي مهمة وجودية تجعل الإنسان مسؤولاً أمام خالقه سبحانه وتعالى، لأنه حامل للأمانة التي أبت السماوات والأرض والجبال أن يحملنها، قال تعالى: ﴿إِنَّا عَرَضْنَا الْأَمَانَةَ عَلَى السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَالْجِبَالِ فَأَبَيْنَ أَنْ يَحْمِلْنَهَا وَأَشْفَقْنَ مِنْهَا وَحَمَلَهَا الْإِنْسَانُ إِنَّهُ كَانَ ظَلُومًا جَهُولًا﴾^[22].

ذلك أن الإنسان هو الكائن الوحيد القادر على استيعاب مضمون هذه الأمانة «باستعمال مكارم الشريعة، ومكارم الشريعة هي الحكمة، والقيام بالعدالة بين الناس، وفي الحكم والإحسان والفضل»^[23].

فالإنسان هو «الغاية التي خلق لأجلها ما سواه من السموات والأرض والشمس والقمر والبر والبحر... وأنه خلاصة الوجود وثمرته»^[24].

وقد امتد تكريم الإسلام للبشر ليشمل المؤمنين وغيرهم من أهل الفرق والطوائف المخالفة في الاعتقاد والملة، كأهل الكتاب، والمعاهدين، وأهل الذمة، وكل من أقام بالمجتمع الإسلامي.

1-2: أن الأصل في الإنسان وتصرفاته الحرية والإباحة^[25]: يدل على ذلك استقراء عمومات الشريعة ووكلياتها وقواعدها ومقاصدها، منها قوله تعالى: ﴿وَقُلِ الْحَقُّ مِنْ رَبِّكُمْ فَمَنْ شَاءَ فَلْيُؤْمِرْ وَمَنْ شَاءَ فَلْيُكْفِرْ﴾^[26]. وقوله تعالى: ﴿فَذَكِّرْ إِنَّمَا أَنْتَ مُذَكِّرٌ لَسْتَ عَلَيْهِمْ بِمُصَيِّرٍ﴾^[27]. وقوله: ﴿وَلَقَدْ مَكَّنَّاكُمْ فِي الْأَرْضِ وَجَعَلْنَا لَكُمْ فِيهَا مَعَايِشَ قَلِيلًا مَّا تَشْكُرُونَ﴾^[28].

[20] سورة النحل الآية 5.

[21] سورة لقمان الآية 20.

[22] سورة الأحزاب الآية 72.

[23] الذريعة إلى مكارم الشريعة: الراغب الأصفهاني ص 32.

[24] الفوائد: لابن القيم ص 71.

[25] المبدع: لابن مفلح ج 6 ص 272.

[26] الكهف الآية 29.

[27] سورة الغاشية الآيتان 21-22.

[28] سورة الأعراف الآية 10.

فقد ترك حق الحرية للناس في اختيار الدين والمذهب، وليس لأحد إجبار الغير على اعتناق دين، فحرية الإنسان حرية تامة، وليس لأحد الحق في التضييق على غيره.
ومن أبرز الأدلة على ذلك:

قوله تعالى: ﴿وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ لَأَمَنَّ مَنْ فِي الْأَرْضِ كُلَّهُمْ جَمِيعاً أَفَأَنْتَ تُكْرَهُ النَّاسَ حَتَّى يَكُونُوا مُؤْمِنِينَ﴾^[29].
وقوله تعالى: ﴿قُلْ فَلِلَّهِ الْحُجَّةُ الْبَالِغَةُ فَلَوْ شَاءَ لَهَدَاكُمْ أَجْمَعِينَ﴾^[30]. ﴿مَنْ يُطِيعِ الرَّسُولَ فَقَدْ أَطَاعَ اللَّهَ وَمَنْ تَوَلَّى فَمَا أَرْسَلْنَاكَ عَلَيْهِمْ حَفِيظاً﴾^[31]. وقوله تعالى: ﴿وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ لَجَعَلَ النَّاسَ أُمَّةً وَاحِدَةً وَلَا يَزَالُونَ مُخْتَلِفِينَ إِلَّا مَنْ رَحِمَ رَبُّكَ وَلِذَلِكَ خَلَقَهُمْ﴾^[32]. قال ابن كثير: «أي ولا يزال الخلف بين الناس في أديانهم واعتقادات مللهم ونحلهم ومذاهبهم وآرائهم»^[33]

وقوله تعالى: ﴿لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ قَدْ تَبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الْغَيِّ فَمَنْ يَكْفُرْ بِالطَّاغُوتِ وَيُؤْمِنْ بِاللَّهِ فَقَدْ اسْتَمْسَكَ بِالْعُرْوَةِ الْوُثْقَى لَا انْفِصَامَ لَهَا وَاللَّهُ سَمِيعٌ عَلِيمٌ﴾^[34].

والمراد بالدين في هذه الآية المعتقد والملة^[35]، وهي قضية كلية محكمة عامة، والمعنى العام: لا يجبر أحد قسراً وإكراها على الدخول في دين الإسلام، وقد ذكر ابن كثير «أن سبب نزول هذه الآية في قوم من الأنصار، وإن كان حكمها عاماً»^[36].

وروى ابن جرير عن ابن عباس قال: قوله: ﴿لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ﴾ قال: نزلت في رجل من الأنصار من بني سالم بن عوف، يقال له: الحصيني، كان له ابنان نصرانيان، وكان هو رجلاً مسلماً، فقال للنبي ﷺ: ألا أستكرههما، فإنهما قد أبا إلا النصرانية، فأنزل الله فيه ذلك^[37].

وقد أشكل على بعضهم حديث النبي ﷺ:

[29] سورة يونس الآية 99.

[30] سورة الأنعام الآية 149.

[31] سورة الأنعام الآية 80.

[32] سورة هود الأيتان 118-119.

[33] تفسير ابن كثير ج 2 ص 293.

[34] سورة البقرة الآية 256.

[35] تفسير القرطبي: ج 1 ص 379.

[36] تفسير ابن كثير: ج 1 ص 534.

[37] تفسير ابن كثير ج 1 ص 534.

«أمرت أن أقاتل الناس حتى يشهدوا أن لا إله إلا الله وأن محمدا رسول الله، ويقيموا الصلاة، ويؤتوا الزكاة، فإذا فعلوا ذلك عصموا مني دماءهم وأموالهم إلا بحق الإسلام، وحسابهم على الله»^[38].

قالوا: وهذا ينافي الاختيار وحق اتخاذ القرار، وأن دعوة الناس إلى الإسلام في صدر الإسلام كانت دون إكراه، ثم نسخ الحكم فيما بعد بأية السيف، وبهذا الحديث.

والجواب عن هذا الإشكال أن الآيات التي تنفي الإكراه محكمة وليست منسوخة، وحديث ابن عمر هذا لا يتعارض معها، وأن الأمر الوارد بالقتال مع المشركين في قوله تعالى: ﴿فَأَقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ حَيْثُ وَجَدْتُمُوهُمْ﴾^[39]، إنما هو بوصف الحرابة، لا بسبب كفرهم^[40].

وحديث ابن عمر جاء فيه كلمة «أقاتل» وليس «أقتل» وشتان ما بينهما، إذ التعبير بكلمة «أقاتل» جاء على وزن أفاعل، وهي تدل على المشاركة، ومعناه: «أمرت أن أصد أي عدوان على دعوتي الناس إلى الإيمان بوحداية الله»^[41].

وقد نبه على هذا المعنى الحافظ ابن حجر في معرض شرحه لهذا الحديث فقال: «سئل الكرمانى هنا عن حكم تارك الزكاة، وأجاب بأن حكمهما «أي حكم تارك الصلاة وتارك الزكاة» واحد، لا اشتراكهما في الغاية. وكأنه أراد في المقاتلة، أما في القتل فلا، والفرق أن الممتنع من إيتاء الزكاة يمكن أن تؤخذ منه قهرا، بخلاف الصلاة. فإن انتهى إلى نصب القتال ليمنع الزكاة قوتل. وبهذه الصورة قاتل الصديق مانعي الزكاة، ولم ينقل أنه قتل أحدا منهم صبورا»^[42].

قال ابن حجر معلقا: «وعلى هذا ففي الاستدلال بهذا الحديث على قتل تارك الصلاة نظر، للفرق بين صيغتي أقاتل وأقتل والله أعلم، وقد أطنب بن دقيق العيد في شرح العمدة في الإنكار على من استدل بهذا الحديث على ذلك وقال: لا يلزم من إباحة المقاتلة إباحة القتل، لأن المقاتلة

[38] أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب الإيمان، باب فإن تابوا وأقاموا الصلاة وآتوا الزكاة فخلوا سبيلهم - ومسلم في كتاب الإيمان.

[39] سورة التوبة الآية 5.

[40] راجع كتاب في تفكيك مفهوم الجهاد لفضيلة الدكتور أحمد عبادي - وكتاب الجهاد: لمحمد رمضان البوطي ص 50.

[41] الجهاد: للبوطي ص 59.

[42] فتح الباري: لابن حجر ج 1 ص 101.

مفاعله تستلزم وقع القتال من الجانبين، ولا كذلك القتل. وحكى البيهقي عن الشافعي أنه قال: ليس القتال من القتل بسبيل فقد يحل قتال الرجل ولا يحل قتله»^[43].

ومن حديث أبي هريرة رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ عن النبي ﷺ قال: «قال الله: ثلاثة أنا خصمهم يوم القيامة: رجل أعطى بي ثم غدر، ورجل باع حرا فأكل ثمنه، ورجل استأجر أجيرا فاستوفى منه ولم يعطه أجره»^[44]. قال ابن حجر في فتح الباري: «قوله ورجل استأجر أجيرا فاستوفى منه ولم يعطه أجره: هو في معنى من باع حرا وأكل ثمنه، لأنه استوفى منفعتة بغير عوض، وكأنه أكلها، ولأنه استخدمه بغير أجر، وكأنه استعبده.»^[45] وقال عمر بن الخطاب رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ «مذكم تعبدتم الناس وقد ولدتم أمهاتهم أحرارا»^[46].

ومجموع هذه النصوص الشرعية يدل على أن الأصل في تصرفات الإنسان الحرية، وأن الإكراه بسائر أنواعه باطل، يشمل ذلك الإكراه على الدين، وعلى التصرفات والمعاملات.

2. مبدأ المرحمة: ذلك أن الصلة الإنسانية تقتضي أن يكون بين الناس تعارف، وأن من أسباب التمكين لهذا التعارف وجود «عقد مرحمة» بين الكائنات الإنسانية بمقتضى الفطرة النفسية للإنسان.

فينتج بمقتضى هذا المبدأ «أي مبدأ المرحمة» أن الأصل في العلاقات الإنسانية أن البشر يرحم بعضهم بعضا، بمقتضى عقد المرحمة، قال تعالى: ﴿وَتَوَاصَوْا بِالْمَرْحَمَةِ﴾^[47]. أي بالرحمة على الخلق.^[48]

[43] فتح الباري ج1 ص101.

[44] أخرجه البخاري في صحيحه كتاب البيوع، باب إثم من باع حرا.

[45] فتح الباري: لابن حجر ج4 ص569.

[46] فتوح مصر وأخبارها: لابن عبدالحكم ص290.

[47] سورة البلد الآية 17.

[48] تفسير القرطبي ج0 ص71.

ومبدأ الرحمة فطرة فطر الله الناس عليها، والرسالة المحمدية هي رحمة للعالمين، قال تعالى: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا رَحْمَةً لِّلْعَالَمِينَ﴾^[49]. وقال تعالى مادحاً نبيه ﷺ: ﴿فَبِمَا رَحْمَةٍ مِّنَ اللَّهِ لِنْتَ لَهُمْ وَلَوْ كُنْتَ فَظًّا غَلِيظَ الْقَلْبِ لَانفَضُّوا مِنْ حَوْلِكَ﴾^[50]. وفي الحديث «إنما أنا رحمة مهداة»^[51].

وقال ﷺ: «الراحمون يرحمهم الرحمن، ارحموا أهل الأرض يرحمكم من في السماء»^[52]. وقد امتدت هذه الرحمة حتى للحيوان، ولذلك أقر حقوقاً لها يجب على الإنسان مراعاتها، فلا يجوز له تعذيبها بالجوع والعطش. ولا حبسها، ولا التحريش بينها، ولا تحميلها مالا تطيق، ولا تعذيبها بالحرق والنار، ولا سبها ولا لعنها، قال الله تعالى: ﴿وَمَا مِنْ دَابَّةٍ فِي الْأَرْضِ وَلَا طَائِرٍ يَطِيرُ بِجَنَاحَيْهِ إِلَّا أُمَمٌ أَمْثَالُكُمْ مَا فَرَّطْنَا فِي الْكِتَابِ مِنْ شَيْءٍ ثُمَّ إِلَىٰ رَبِّهِمْ يُحْشَرُونَ﴾^[53]. والمعنى أن لها خصائص لكل جنس ونوع منها، كما لأمم البشر خصائصها، أي جعل الله لكل نوع ما به قوامه وألهمه اتباع نظامه، فمعنى أمثالكم: المماثلة في الحياة الحيوانية وفي اختصاصها بنظامها^[54].

وقد علق ابن بطال رَحِمَهُ اللهُ عَلَى الأحاديث الواردة في الرحمة بقوله: «في هذه الأحاديث الحض على استعمال الرحمة للخلق كلهم، كافرهم ومؤمنهم، ولجميع البهائم والرفق بها. وأن ذلك مما يغفر الله به الذنوب، ويكفر به الخطايا، فينبغي لكل مؤمن عاقل أن يرغب في الأخذ بحظه من الرحمة، ويستعملها في أبناء جنسه وفي كل حيوان، فلم يخلقه الله عبثاً. وكل أحد مسؤول عما استرعيه وملكه من إنسان، أو بهيمة لا تقدر على النطق، وتبين ما بها من الضر، وكذلك ينبغي أن يرحم كل بهيمة وإن كانت في غير ملكه، ألا ترى أن الذي سقى الكلب الذي وجدته بالفلاة لم يكن له ملكاً، فغفر الله له بتكلفة النزول في البئر، وإخراجه الماء في خفه، وسقيه إياه، وكذلك كل مافي معنى السقي من الإطعام...، ألا ترى قوله عليه السلام: «ما من مسلم غرس غرساً فأكل منه إنسان أو دابة إلا كان له صدقة»^[55] مما يدخل في معنى سقى البهائم وإطعامها: التخفيف عنها في

[49] سورة الأنبياء الآية 107.

[50] سورة آل عمران الآية 159.

[51] رواه الحاكم في المستدرک وقال صحيح على شرطهما ووافقه الذهبي ج 1 ص 35.

[52] أخرجه أبوداود في كتاب الأدب باب في الرحمة.

[53] سورة الأنعام الآية 38.

[54] التحرير والتنوير: للظاهر ابن عاشور ج 7 ص 213.

[55] أخرجه مسلم في صحيحه كتاب المساقاة باب فضل الغرس والزرع.

أعمالها وتكليفها ماتطبق حملها، فذلك من رحمتها والإحسان إليها، ومن ذلك ترك التعدي في ضربها وأذاها وتسخيرها في الليل وفي غير أوقات السخرة»^[56].

ومبدأ الرحمة له بعد وظيفي يتجلى في جلب النفع للغير، ودفع الأذى عنه، وهو بهذا المنحى يجعل الناس كالجسد الواحد، إذا اشتكى منه عضو تداعى له سائر الجسد بالسهر والحمى، وليس ذلك إلا لشمول قيم التعاطف والتوادد والتراحم بعمومها كافة البشر.

3. مبدأ التسامح: قال ابن فارس: السين والميم والحاء أصل يدل على سلاسة وسهولة^[57]. فمعاني السماحة مدارها على حسن المعاشرة والمخالطة مع لين في الطبع في مواطن تستدعي الشدة. وفي الحديث: «رحم الله رجلاً، سمحا إذا باع، وإذا اشترى، وإذا اقتضى»^[58].

والمراد بالتسامح في هذا السياق إبداء السماحة للمخالفين للمسلمين في الدين، وعدم التعرض لعقائدهم بالتشنيع والتحقير. وهو اصطلاح اختاره المتأخرون من العلماء والباحثين في الأديان، حتى أصبح هذا اللفظ حقيقة عرفية في هذا المعنى^[59].

ومستندهم في هذا الاصطلاح حديث «أحب الدين إلى الله الحنيفية السمحة»^[60]. وإنما سمي هذا الدين بالحنيفية السمحة، لما فيه من المسامحة واللين، والتسهيل والتيسير، والسماحة فيه مقيدة بما هو جار على أصوله^[61] وبذلك جافى خلق التسامح معاني الكراهية والغلظة والبطش والتسلط.

لقد أرسى الإسلام دعائم التسامح على أصول متينة، فهو من مكارم الأخلاق التي شيد عليها الإسلام أصول نظامه الاجتماعي، فلم يجعل المخالفة في الدين سببا للاعتداء على الآخرين، ولا وسيلة لهضم حقوقهم، أو مبررا لانتقاص من كرامتهم، أو دافعا لظلمهم، ولذلك عدّ التسامح خصيصة من الخصائص التي تميز بها الإسلام.

[56] شرح ابن بطال لصحيح البخاري ج 17 ص 266.

[57] مقاييس اللغة: لابن فارس ج 3 ص 253.

[58] أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب البيوع، باب السهولة والسماحة في الشراء والبيع، ومن طلب حقا فليطلبه في عفاف.

[59] أصول النظام الاجتماعي في الإسلام: الطاهر بن عاشور ص 226.

[60] أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب الإيمان، باب الدين يسر.

[61] أنظر الموافقات: للشاطبي: ج 1 ص 305 و ص 341، وج 4 ص 145.

لقد وضع الإسلام للتسامح معايير ينضبط بها مفهومه، وتتحدد بموجبها في ظله الحقوق والواجبات، وتعم أحكامه المسلمين فيما بينهم، كما تلزمهم بها في علاقاتهم مع غيرهم ممن خالفهم من أهل الأديان، والملل والنحل والرأي، ممن خالفهم، أو جاورهم من الأمم.

إن الإسلام قد صان معالم المعمار الوجداني والنفسي للمسلمين بما بثه من مكارم أخلاق جعلت أفقهم النفسي يتسع للجميع، فلا يبعث الاختلاف بينهم وبين غيرهم على سلوك عدواني، ولا تحمل المعاملة أية قسوة أو فضاضة، وإنما يدبر الاختلاف بقواعد الاحترام المتبادل. قال تعالى: ﴿وَقُلِ الْحَقُّ مِنْ رَبِّكُمْ فَمَنْ شَاءَ فَلْيُؤْمِنْ وَمَنْ شَاءَ فَلْيُكْفُرْ﴾^[62]. وقال تعالى: ﴿لِكُلِّ أُمَّةٍ جَعَلْنَا مَنْسَكًا هُمْ نَاسِكُوهُ فَلَا يُنَازِعَنَّكَ فِي الْأَمْرِ وَاذْعُ إِلَىٰ رَبِّكَ إِنَّكَ لَعَلَىٰ هُدًى مُسْتَقِيمٌ﴾^[63].

وهذا البناء الخلقي العظيم يجعل المسلم يوطن نفسه على حسن معاملة الغير مهما خالفه في العقيدة، أو الرأي، إذ إن اعتقاد المسلم كمال حاله لا ينبغي أن يورثه في نفسه عداوة لأهل الأديان المخالفة، أو يؤدي به إلى التعصب.^[64]

لقد كان من أدب الإسلام أن علم أتباعه أن لا يتعرضوا لعقائد الآخرين بالسب أو الشتم، قال تعالى: ﴿وَلَا تَسُبُّوا الَّذِينَ يَدْعُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ فَيَسُبُّوا اللَّهَ عَدْوًا بِغَيْرِ عِلْمٍ كَذَلِكَ زَيْنًا لِكُلِّ أُمَّةٍ عَمَلُهُمْ ثُمَّ إِلَىٰ رَبِّهِمْ مَرْجِعُهُمْ فَيُنَبِّئُهُمْ بِمَا كَانُوا يَعْمَلُونَ﴾^[65]. وفي حديث أبي هريرة قال: بينما يهودي يعرض سلعة له أعطي بها شيئاً، كرهه أو لم يرضه - شك عبد العزيز - قال: لا. والذي اصطفى موسى عليه السلام على البشر! قال فسمعه رجل من الأنصار فطم وجهه. قال: تقول: والذي اصطفى موسى عليه السلام على البشر! ورسول الله ﷺ بين أظهرنا؟ قال: فذهب اليهودي إلى رسول الله ﷺ. فقال: يا أبا القاسم! إن لي ذمة وعهداً. وقال: فلان لطم وجهي. فقال رسول الله ﷺ «لم لطمت وجهه؟» قال: قال «يا رسول الله!» والذي اصطفى موسى عليه السلام على البشر! وأنت بين أظهرنا. قال فغضب رسول الله ﷺ حتى عرف الغضب في وجهه. ثم قال «لا تفضلوا بين أنبياء الله. فإنه ينفخ في الصور فيصعق من في السماوات ومن في الأرض إلا من شاء الله. قال: ثم ينفخ فيه أخرى.

[62] سورة الكهف الآية 29.

[63] سورة الحج الآية 67.

[64] أصول النظام الاجتماعي في الإسلام: الطاهر بن عاشور ص 229

[65] سورة الأنعام الآية 108.

فأكون أول من بعث. أو في أول من بعث. فإذا موسى عليه السلام أخذ بالعرش. فلا أدري أحوسب بصعقته يوم الطور. أو بعث قبلي. ولا أقول: إن أحدا أفضل من يونس بن متى عليه السلام»^[66].

وفي رواية أبي سعيد الخدري قال: قال رسول الله ﷺ «لا تخيروا بين الأنبياء»^[67].

والمقصد العام من هذا هو حسن استيفاء حقوق المعاشرة، وتجنب موارد الاصطدام، وتضييق أسباب الاختلاف.

ومن مظاهر هذا التسامح أيضا ما يتصل بعلاقة المسلمين بغيرهم، ومن ذلك ما ورد في سورة المائدة، وهي من أواخر القرآن نزولا، قال تعالى: ﴿الْيَوْمَ أُحِلَّ لَكُمْ الطَّيِّبَاتُ وَطَعَامُ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ حَلْلٌ لَكُمْ وَطَعَامُكُمْ حَلْلٌ لَهُمْ وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ الْمُؤْمِنَاتِ وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ مِنْ قَبْلِكُمْ إِذَا آتَيْتُمُوهُنَّ أُجُورَهُنَّ مُحْصِنِينَ غَيْرٍ مُسَافِحِينَ وَلَا مُتَّخِذِي أَخْدَانٍ وَمَنْ يَكْفُرْ بِالْإِيمَانِ فَقَدْ حَبِطَ عَمَلُهُ وَهُوَ فِي الْآجِرَةِ مِنَ الْخَاسِرِينَ﴾^[68]. وهي آيات أباح الله فيها للمسلمين أكل طعام أهل الكتاب والمصاهرة معهم.

وشواهد التاريخ على تسامح المسلمين الجاري على أصول مكارم الأخلاق أكثر من أن تحصى، فقد ذكر المؤرخون مالقيته الأمم المختلفة، التي دخلت تحت سلطان المسلمين، من حسن المعاملة، فلم يفرقوا بين نصارى العرب ومجوس الفرس ويعاقبة القبط، وصابئة العراق، ويهود أريحاء،^[69].

وقد شهد المؤرخون الغربيون بتسامح المسلمين مع غيرهم، فلم يكرهوهم على الدخول في الإسلام، بل تركوا لهم الحرية في ممارسة عقائدهم، يقول ول ديورانت: «لقد كان أهل الذمة، المسيحيون، والزرادشتيون، واليهود والصابئون يستمتعون في عهد الخلافة الأموية بدرجة من التسامح، لانجد لها نظيرا في البلاد المسيحية في هذه الأيام، فلقد كانوا أحرارا في ممارسة شعائر دينهم، واحتفظوا بكنائسهم»^[70].

[66] أخرجه مسلم في صحيحه، كتاب الإيمان، باب من فضائل موسى ﷺ.

[67] أخرجه مسلم في صحيحه، كتاب الإيمان، باب من فضائل موسى ﷺ.

[68] سورة المائدة الآية 5.

[69] أصول النظام الاجتماعي في الإسلام: الطاهر بن عاشور ص 233.

[70] قصة الحضارة ج 12 ص 131.

ويقول المؤرخ الانجليزي السير توماس أرنولد في كتابه الدعوة إلى الإسلام: «لقد عامل المسلمون الظافرون العرب المسيحيين بتسامح عظيم منذ القرن الأول للهجرة، واستمر هذا التسامح في القرون المتعاقبة، ونستطيع أن نحكم بحق أن القبائل المسيحية التي اعتنقت الإسلام قد اعتنقته عن اختيار وإرادة حرة، وإن العرب المسيحيين الذي يعيشون في وقتنا هذا بين جماعات المسلمين لشاهد على هذا التسامح... ولم نسمع عن أي محاولة لإرغام غير المسلمين على قبول الإسلام، أو عن أي اضطهاد منظم قصد منه استئصال الدين المسيحي»^[71].

وتقول المستشرقة الألمانية زيغريد هونكة: «العرب لم يفرضوا على الشعوب المغلوبة الدخول في الإسلام، فالمسيحيون والزرادشتية واليهود الذين لا قوا قبل الإسلام أبشع أمثلة للتعصب الديني وأفظعها، سمح لهم جميعاً دون أي عائق يمنعه بممارسة شعائر دينهم، وترك المسلمون لهم بيوت عبادتهم وأديرتهم وكهنتهم وأحبارهم دون أن يمسه بأدنى أذى، أو ليس هذا منتهى التسامح؟ أين روى التاريخ مثل تلك الأعمال؟ ومتى؟»^[72].

إنها شهادة من كبار علماء ومؤرخي الغرب المنصفين، وهي شهادة تثبت أن المسلمين قد راعوا حقوق المخالفين لهم في الدين والمعتقد، وجعلتهم سواء أمام العدالة والقانون، مثلهم مثل مواطنيها الأصليين، وتركت لهم حرية البقاء على رسومهم وعاداتهم، «فحقيق هذا الذي نسميه التسامح بأن نسميه العظمة الإسلامية، لأننا نجد الإسلام حين جعل هذا التسامح من أصول نظامه قد أنبأ على أنه مليء بثقة النفس وصدق الموقف، وسلامة الطوية.»^[73]

ثانياً: أصول التعايش العادل في الإسلام

إن التعامل بين المسلمين وغيرهم مبني على الالتزام بقواعد الشريعة، والتي تحمل ظلال الكمالات الروحية والأخلاقية، فهي قواعد تؤسس لتحقيق مبادئ التعايش والتعاون، وقيم الحق والعدالة والتراحم، والوفاء بالعهود والمواثيق، والمساواة في الحقوق والواجبات، والإنصاف، واحترام الكرامة الإنسانية.

[71] الدعوة إلى الإسلام: توماس أرنولد ص 51-99.

[72] شمس العرب تسطع على الغرب: زيغريد هونكة ص 364.

[73] أصول النظام الاجتماعي في الإسلام: الطاهر بن عاشور ص 234.

والعلاقات الدولية في الإسلام تستمد أسسها من المبادئ الكبرى التي رسخت مفاهيمها النصوص الشرعية، والقواعد الإنسانية المتعلقة بالسلم والحرب، والعرف الصحيح السالم من كل ما يصادم أصول الشريعة، ومما تراكم من مبادئ العهود والمعاهدات التي أبرمت بين المسلمين وغيرهم، كعهد الأمان، وعقد الذمة، والصلح.

1. وجوب إعمار الأرض:

إن نسق الحقوق والواجبات في الإسلام يقتضي أن إعمار الأرض مسؤولية يتقاسمها جميع أفراد الأمة للقيام بمصالحها، فالكل «خليفة الله في عباده حسب قدرته وما هيء له من ذلك»^[74]. ومفهوم الإعمار مفهوم مؤطر لسلوك الأفراد في تدبير شؤونهم الاقتصادية والاجتماعية والسياسية، وعلاقاتهم الداخلية والخارجية، وحقوقهم القانونية، ذلك أن مهمة الإعمار التي كلف بها الإنسان لم تعر عن وظائفها، بل إن هذه الوظائف حددت في المعادلة الكونية التي يتقيد بها الإنسان ويلتزم بها في سلوكه.

وحقيقة الإعمار إصلاح الأرض وعمارتها قال تعالى: ﴿هُوَ أَنْشَأَكُمْ مِنَ الْأَرْضِ وَاسْتَعْمَرَكُمْ فِيهَا فَاسْتَغْفِرُوهُ ثُمَّ تُوبُوا إِلَيْهِ إِنَّ رَبِّي قَرِيبٌ مُجِيبٌ﴾^[75]. قال الجصاص: «وقوله: ﴿وَاسْتَعْمَرَكُمْ فِيهَا﴾ يعني: أمركم من عمارتها بما تحتاجون إليه. وفيه الدلالة على وجوب عمارة الأرض للزراعة، والغراس، والأبنية»^[76]. وقال صاحب تفسير المنار «أي وجعلكم عمارا فيها من العمران، فقد كانوا زراعا وصناعا، وبنائين»^[77].

والإعمار بهذا المعنى مفهوم يؤطر حركة الأفراد، والمجتمعات والأمم، ويحدد أبعاد الاستخلاف ومضامينه ومقاصده، فهو يقوم على الأمانة التي سيحاسب عليها الإنسان، فهو مطالب بتحقيق مقاصد الإعمار والتي تتحدد في صلاح الإنسان والعمران.

[74] الموافقات للشاطبي: ج2 ص121.

[75] سورة هود الآية 61.

[76] أحكام القرآن للجصاص ج3 ص154. - والتحرير والتنوير ج12 ص108.

[77] تفسير المنار ج12 ص121.

فالعمران يقتضي من الإنسان أن يحسن توظيف مفهوم التسخير الذي حُوّل بموجبه استغلال الأكوان، ولا ينبغي أن ينسبه أنه هو والكون يشكلان وحدة، ويعتبران طرفا في علاقة ثنائية طرفها الأول هو الله سبحانه وتعالى خالق هذا الكون، والإنسان وباقي الموجودات مخلوق يسبح بحمد ربه، قال تعالى: ﴿وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا يُسَبِّحُ بِحَمْدِهِ وَلَكِنْ لَا تَفْقَهُونَ تَسْبِيحَهُمْ﴾^[78].

فرفعة الإنسان على باقي الموجودات إنما لما حملة الله من أمانة الاستخلاف، مما يجعله قيما عليها يحسن الانتفاع بها، ويوظفها في إعمار هذا الكون. فعلاقة الإنسان بالكون علاقة توازنية، فإذا انحرف الإنسان عن رسالته، انعكس الأمر، فأصبح مُسَخَّرًا بعد أن كان مُسَخِّرًا. قال تعالى: ﴿وَعَدَّ 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 وَمَنْ كَفَرَ بَعْدَ ذَلِكَ فَأُولَئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ﴾^[79].

إن الوعي بمضمون الإعمار كإطار مذهبي تتأسس عليه تصرفات وسلوك الأفراد والمجتمعات يعتبر من المقاصد الأساسية التي يستهدفها التشريع الإسلامي، من أجل صياغة الشخصية الإنسانية صياغة سوية، قادرة على ترجمة هذا المضمون إلى واقع عملي يجسد التصور العقدي الذي جاء به الإسلام في مجال تنظيم علاقة الإنسان بأخيه الإنسان، وبوجوب أدائه للوظيفة الكونية بمقتضى الأمانة والاستخلاف.

فالإعمار في الشريعة الإسلامية له أبعاد اقتصادية واجتماعية وإنسانية تحكم سلوك المسلم، وتجعله يسعى نحو تحقيق الرشد في جميع تصرفاته.

والرشد أهم دعائم العمران، إذ به تتحقق أهداف وغايات الإعمار، وتستخدم الموارد بطريقة تنسجم والمقاصد الشرعية، ويحصل النفع والصالح، وينتفي الضرر والفساد.

إن الإعمار يسعى إلى تحقيق التنمية الشاملة في أبعادها الإنسانية، إذ به تجدد النظر في ميثاقها الأخلاقي، وفي قيمها التي أنتجت الحضارة المعاصرة، فتقر ما يتطلبه وصف الإنسانية من حقوق، وتخرج به عمّا سقطت فيه من طلب الحظوظ. ذلك أن الإعمار يشعر الإنسان بمعنى المواطنة الإنسانية، وأنه وجد على هذه الأرض ليكون جزءا من المجموعة الإنسانية التي أقامها الله لتخلفه

[78] سورة الإسراء الآية 44.

[79] سورة النور الآية 55.

في عمارتها، وعاملا على صيانة أهداف الإنسانية، وحفظ الكرامة الإنسانية، وتحقيق العدل والحرية بين جميع أفراد البشرية.^[80]

2. الأصل في العلاقات الإنسانية السّلم:

تدل لفظة السلم لغة على الاستسلام، والصلح، والتسالم، والتصالح، والمصالحة، والمصالحة، تقول: أنا سلم لمن سالمني، والسلام: اسم من أسماء الله تعالى.^[81]

والمعنى الاصطلاحي للسّلم لا يختلف عن المعنى اللغوي، قال صاحب تفسير المنار: «السلم المسالمة، والانقياد والتسليم، فيطلق على الصلح والسلام، وعلى دين الإسلام... وقد فسره بعض المفسرين بالصلح، وبعضهم بالإسلام... وأقول: إن أساسها الاستسلام لأمر الله والإخلاص له، ومن أصولها الوفاق والمسالمة بين الناس وترك الحروب والقتال بين المهتدين به، واللفظ يشمل جميع معانيه التي يقتضيها المقام»^[82].

ويستمد السلم مشروعيته في الإسلام من:

2-1: مبادئ وحدة الإنسانية. قال الله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ اعْبُدُوا رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُمْ وَالَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ﴾^[83]. فالناس أمة واحدة.

2-2: وحدة المقاصد: ذلك أن أصول الديانات والشرائع جاءت للحفاظ على الكليات الخمس «الدين والنفس والعقل والنسب أو العرض والمال»، وهي مقاصد لها بعد وظيفي يتجلى في تحقيق الكرامة والمساواة في الحقوق، والعدل، والرحمة، والتسامح، والتزام الحق والحرية.

2-3: أن السلم من مقتضيات دين الفطرة،^[84] والفطرة هي «الحالة التي خلق الله عليها عقل النوع الإنساني، سالما من الاختلاط بالرعونات والعادات الفاسدة، فهي المراد من قوله تعالى:

[80] مقاصد الشريعة الإسلامية ومكارمها: علال الفاسي، ص 237.

[81] مختار الصحاح: الرازي ص 158. وتفسير القرطبي ج 5 ص 338. وأحكام القرآن لابن العربي ج 1 ص 668.

[82] تفسير المنار ج 2 ص 256.

[83] سورة البقرة الآية 21.

[84] موسوعة الفقه الإسلامي المعاصر: وهبة الزحيلي ج 6 ص 129

﴿فَطَرَتِ اللَّهُ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا﴾^[85] وهي صالحة لصدور الفضائل عنها... فالأصول الفطرية هي التي خلق الله عليها الإنسان المخلوق لعمران العالم.^[86]

ويترتب عن هذا أن السلم من الفطرة، لأنه به ينتظم صلاح العالم، وهو يوافق أصول الفطرة، لأن فيه صلاح الذات، وصلاح الغير، والمقصد العام من التشريع يحث على حفظ الفطرة، فما أدى إلى حفظ كيانها يعد واجبا، وما أفضى إلى خرق عظيم في الفطرة اعتبره الشرع ممنوعا، ولذلك كان قتل النفس أعظم الذنوب بعد الشرك.^[87]

2-4: حرمة النفس البشرية وعصمة دمها: قال تعالى: ﴿مَنْ أَجَلَ ذَلِكَ كَتَبْنَا عَلَى بَنِي إِسْرَائِيلَ أَنَّهُ مَنْ قَتَلَ نَفْسًا بِغَيْرِ نَفْسٍ أَوْ فَسَادٍ فِي الْأَرْضِ فَكَأَنَّمَا قَتَلَ النَّاسَ جَمِيعًا وَمَنْ أَحْيَاهَا فَكَأَنَّمَا أَحْيَا النَّاسَ جَمِيعًا﴾^[88].

والمعنى: من قتل نفسا واحدة وانتهك حرمتها، فهو مثل من قتل الناس جميعا، ومن ترك قتل نفس واحدة، وصان حرمتها واستحياها، خوفا من الله، فهو كمن أحيا الناس جميعا^[89].

وقد قال الإمام مالك رَحِمَهُ اللهُ «لا ينبغي لمسلم أن يهريق دمه، ولا يهريق دما إلا بحق»^[90]. وقرر الفقهاء قاعدة في قسم الجنایات والعقوبات، وهي أن الأصل في الدماء الحظر، ولذلك قال العلماء: المعصوم من غير المسلمين، كالمعاهد والذمي والمستأمن لا يجوز سفك دمائهم، وهو من المحرمات.^[91]

2-5: أن القرآن دعا إلى السلم في كثير من الآيات: مثل قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اذْخُلُوا فِي السِّلْمِ كَافَّةً وَلَا تَتَّبِعُوا خُطُوَاتِ الشَّيْطَانِ إِنَّهُ لَكُمْ عَدُوٌّ مُبِينٌ﴾^[92]. قال ابن تيمية رَحِمَهُ اللهُ: «وكانت سيرته ﷺ أن كل من هادنه من الكفار لم يقاتله، وهذه السير والحديث والتفسير والفقهاء والمغازي تنطق بهذا،

[85] سورة الروم الآية 30

[86] مقاصد الشريعة الإسلامية: محمد الطاهر ابن عاشور ص 58.

[87] مقاصد الشريعة الإسلامية: محمد الطاهر ابن عاشور ص 59.

[88] سورة المائدة الآية 32.

[89] تفسير القرطبي: ج 6 ص 146.

[90] آثار الحرب في الفقه الإسلامي: وهبة الزحيلي ص 119.

[91] شرح عمدة الأحكام: لابن دقيق العيد ج 2 ص 746.

[92] سورة البقرة الآية 208.

وهذا متواتر من سننه، فهو لم يبدأ أحدا من الكفار بقتال، ولو كان الله أمره أن يقتل كل كافر، لكان يبتدئهم بالقتل والقتال. [93]. وفي الكتاب العزيز: ﴿وَقَاتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ الَّذِينَ يُقَاتِلُونَكُمْ وَلَا تَعْتَدُوا إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ الْمُعْتَدِينَ﴾ [94].

ومما سبق يتبين أن السلم هو الأصل في علاقة المسلمين بغيرهم، والدليل على هذا المعنى القرآن والسنة والإجماع والمعقول.

أما القرآن فيمكن تصنيف آياته إلى أربعة أنواع:

النوع الأول: ويتضمن الآيات التي جاء فيها الأمر بالسلم، وطلب من المسلمين الأخذ به، كقوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا ادْخُلُوا فِي السَّلَامِ كَافَّةً وَلَا تَتَّبِعُوا خُطُواتِ الشَّيْطَانِ إِنَّهُ لَكُمْ عَدُوٌّ مُبِينٌ﴾ [95]. وقوله تعالى: ﴿وَإِنْ جَنَحُوا لِلسَّلَامِ فَاجْنَحْ لَهَا وَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ﴾ [96]. وقوله تعالى: ﴿فَإِنْ اعْتَرَفْتُمْ فَلَمْ يُقَاتِلُوكُمْ وَالْقُوا إِلَيْكُمْ السَّلَامَ فَمَا جَعَلَ اللَّهُ لَكُمْ عَلَيْهِمْ سَبِيلًا﴾ [97]. وقوله تعالى: ﴿وَلَا تَقُولُوا لِمَنْ أَلْقَى إِلَيْكُمُ السَّلَامَ لَسْتَ مُؤْمِنًا تَبْتَغُونَ عَرَضَ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا فَعِنْدَ اللَّهِ مَغَانِمٌ كَثِيرَةٌ كَذَلِكَ كُنْتُمْ مِنْ قَبْلُ فَمَنَّ اللَّهُ عَلَيْكُمْ فَتَبَيَّنُوا إِنَّ اللَّهَ كَانَ بِمَا تَعْمَلُونَ﴾ [98]. ومجموع هذه الآيات يدعو إلى السلم إذا جنح له العدو.

النوع الثاني: وهي الآيات التي جاء الأمر في القتال فيها بالاعتداء والظلم للمسلمين، فهي من باب المعاملة بالمثل، كقوله تعالى: ﴿وَقَاتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ الَّذِينَ يُقَاتِلُونَكُمْ وَلَا تَعْتَدُوا إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ الْمُعْتَدِينَ وَأَقْتُلُوهُمْ حَيْثُ تَقْتُلُوهُمْ وَأُخْرِجُوهُمْ مِنْ حَيْثُ أَخْرَجْتُمْ وَالْفِتْنَةُ أَشَدُّ مِنَ الْقَتْلِ وَلَا تُقَاتِلُوهُمْ عِنْدَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ حَتَّى يُقَاتِلُوكُمْ فِيهِ فَإِنْ قَاتَلُوكُمْ فَأَقْتُلُوهُمْ كَذَلِكَ جَزَاءُ الْكَافِرِينَ فَإِنْ انْتَهَوْا فَإِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ وَقَاتِلُوهُمْ حَتَّى لَا تَكُونَ فِتْنَةٌ وَيَكُونَ لِلَّهِ فَإِنْ انْتَهَوْا فَلَا عُدْوَانَ إِلَّا عَلَى الظَّالِمِينَ﴾ [99]. وقوله تعالى: ﴿وَمَا لَكُمْ لَا تُقَاتِلُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَالْمُسْتَضْعَفِينَ مِنَ الرِّجَالِ وَالنِّسَاءِ وَالْوِلْدَانِ الَّذِينَ يَقُولُونَ رَبَّنَا أَخْرِجْنَا مِنْ هَذِهِ

[93] رسالة القتال لابن تيمية ص 125. وهذه الرسالة وقع الخلاف في نسبتها لابن تيمية.

[94] سورة البقرة الآية 190.

[95] سورة البقرة الآية 208.

[96] سورة الأنفال الآية 6.

[97] سورة النساء الآية 90.

[98] سورة النساء الآية 94.

[99] سورة البقرة الآيات 190-193.

الْقَرْيَةَ الظَّالِمِ أَهْلِهَا وَاجْعَلْ لَنَا مِنْ لَدُنْكَ وَلِيًّا وَاجْعَلْ لَنَا مِنْ لَدُنْكَ نَصِيرًا^[100]. وقوله تعالى: ﴿أَذِنَ لِلَّذِينَ يُقَاتَلُونَ بِأَنَّهُمْ ظَلِمُوا وَإِنَّ اللَّهَ عَلَىٰ نَصْرِهِمْ لَقَدِيرٌ الَّذِينَ أُخْرِجُوا مِنْ دِيَارِهِمْ بِغَيْرِ حَقٍّ إِلَّا أَنْ يَقُولُوا رَبُّنَا اللَّهُ﴾^[101].

النوع الثالث: وهي الآيات التي أباح الله فيها للمسلمين برّ وصلة الكفار الذين لم يقاتلوهم، كقوله تعالى: ﴿لَا يَنْهَاكُمُ اللَّهُ عَنِ الَّذِينَ لَمْ يُقَاتِلُوكُمْ فِي الدِّينِ وَلَمْ يُخْرِجُوكُمْ مِنْ دِيَارِكُمْ أَنْ تَبَرُّوهُمْ وَتُقْسِطُوا إِلَيْهِمْ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ﴾^[102].

النوع الرابع: وتدخل فيه الآيات الداعية إلى حرية الاختيار ونفي الإكراه، كقوله تعالى: ﴿لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ قَدْ تَبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الْغَيِّ فَمَنْ يَكْفُرْ بِالطَّاغُوتِ وَيُؤْمِنْ بِاللَّهِ فَقَدِ اسْتَمْسَكَ بِالْعُرْوَةِ الْوُثْقَىٰ لَا انْفِصَامَ لَهَا وَاللَّهُ سَمِيعٌ عَلِيمٌ﴾^[103]. قال ابن تيمية رَحِمَهُ اللَّهُ: «جمهور السلف على أنها ليست بمنسوخة ولا مخصوصة، وإنما النص عام فلا نكره أحداً على الدين والقتال لمن حاربنا، فإن أسلم عصم ماله ودينه، وإذا لم يكن من أهل القتال لا نقتله، ولا يقدر أحد قط أن ينقل أن رسول الله ﷺ أكره أحداً على الإسلام، لا ممتنعاً ولا مقدوراً عليه، ولا فائدة في إسلام مثل هذا، لكن من أسلم قبل منه ظاهر الإسلام»^[104].

وأما الأدلة من السنة فأكثر من أن تحصى، نذكر منها:

- قول النبي ﷺ: «لا تتمنوا لقاء العدو، وسلوا الله العافية، فإذا لقيتموهم فاصبروا»^[105]. قال ابن دقيق العيد معددا لفوائد هذا الحديث: «وفيه أن المشروع لأهل الإيمان أن لا يتمنوا لقاء العدو، وأن يتمنوا أن لا يحصل قتال، ومع ذلك يتمنون أن ينتشر الإسلام، وأن تعم أحكامه الأمة بدون أن يحصل قتال، ولهذا قال: لا تتمنوا قتال العدو. وفيه أن من فائدة الإسلام أن لا يحصل مقاتلة مباشرة بين أهل الإسلام وغيرهم، إلا أن يضطروا إلى ذلك...»^[106]. والحديث فيه النهي عن تمني

[100] سورة النساء الآية 75.

[101] سورة الحج الآيتان 39-40.

[102] سورة الممتحنة الآية 8.

[103] سورة البقرة الآية 256.

[104] السياسة الشرعية لابن تيمية، 123-125.

[105] أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب الجهاد والسير، باب كان النبي ﷺ إذا لم يقاتل أول النهار آخر القتال حتى تزول الشمس.

[106] شرح عمدة الأحكام: لابن دقيق العيد ج2 ص 883

لقاء العدو، أي الرغبة في الحرب، ويستنبط منه أن حالة الحرب حالة طارئة، وأن الأصل في علاقة المسلمين بغيرهم هي السلم. وقوله ﷺ يوم الحديبية: «والذي نفسي بيده، لا يسألونني خطة يعظمون فيها حرمة الله إلا أعطيتهم إياها»^[107].

- ماتواتر بالاستقراء من سيرته ﷺ أن الحروب التي خاضها ضد المشركين لم يبتدئ فيها أحدا بقتال، وإنما كانت بسبب اعتداء المشركين.

- رسائل النبي ﷺ إلى الملوك والأمراء، ودعوته لهم بالدخول إلى الإسلام يشعر أن الأصل ليس هو الحرب، وإنما الأصل هو السلم، إذ لو كان الأصل هو الحرب لبعث جيوشا وليس رسائل^[108].

- وأما الإجماع: فقد اتفق المسلمون عملا بنصوص الأحاديث أنه يمنع قتل النساء والصبيان، والرهبان والشيوخ، والعميان والزماني، والعجزة والأجراء، والفلاحين في حرثهم، إلا إذا قاتلوا أو شاركوا برأي أو إمداد. فاستثنواهم دليل على أن الأصل مع الكفار هو السلم، لأن القتال إنما هو لدفع العدوان، فلا يباح القتل لمجرد الكفر^[109]. ذلك أن «الشارع ليس متطلعا إلى قتل الناس... فالأصل عدم قتلهم، وعدم التشفي بمثل ذلك إلا إذا وجد داعيه الشرعي»^[110].

وأما المعقول فيدل عليه أن الدين لم يشرع ليفرض على الناس بالإكراه، وإنما يقوم على الإقناع بالحجة والبرهان، كما دلت على ذلك نصوص الشرع.

ومما سبق يتبين أن السلم هو الأصل في العلاقات بين الناس، سواء بين المسلمين، أو بينهم وبين غيرهم. ومن القواعد المقررة أن الأصل في دماء المسلمين وأعراضهم: العصمة. كما أن الأصل في الدماء والأموال والأعراض العصمة، والأصل منع إتلاف النفوس.

فإذا طلب العدو السلام في ميدان المعركة، فإنه يعطى الأمان حفظا لدمه، ولا يمنع من السلام طلبا للمغانم، أو رغبة في سفك الدماء، قال تعالى: ﴿وَلَا تَقُولُوا لِمَنْ أَلْقَى إِلَيْكُمُ السَّلَامَ لَسْتَ مُؤْمِنًا تَبْتَغُونَ

[107] أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب الشروط، باب الشروط في الجهاد والمصالحة مع أهل الحرب، وكتابة الشروط.

[108] انظر نماذج من هذه الرسائل في المنهاج شرح صحيح مسلم بن الحجاج: للنووي ج 12 ص 103

[109] مجموع الفتاوى لابن تيمية ج 28 ص 414. -مراتب الإجماع لابن حزم ص 201.

[110] شرح عمدة الأحكام: لابن دقيق العيد ج 2 ص 896.

عَرَضَ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا فَعِنْدَ اللَّهِ مَعَانِمٌ كَثِيرَةٌ كَذَلِكَ كُنْتُمْ مِنْ قَبْلُ فَمَنَّ اللَّهُ عَلَيْكُمْ فَتَبَيَّنُوا إِنَّ اللَّهَ كَانَ بِمَا تَعْمَلُونَ خَبِيرًا^[111]. وجماع القول في هذا الباب أن السلم من أعظم المقاصد التي جاءت بها الشرائع، وأن الحرب عارض طارئ، شرع لدفع العدوان والظلم. وأعظم المظالم القتل بغير حق، وهو من أكبر الكبائر.

لقد حرم الإسلام الإعتداء على النفس الإنسانية بغير حق، واعتبر هذا الفعل من أعظم المفساد على ظهر الأرض، وأنكر المنكرات بعد الكفر بالله، وجاء التحريم في كثير من الآيات القرآنية والأحاديث النبوية، قال تعالى ﴿وَلَا يَفْتُلُونَ النَّفْسَ الَّتِي حَرَّمَ اللَّهُ إِلَّا بِالْحَقِّ﴾^[112].

قال ابن العربي في أحكام القرآن: «لم يخل زمان آدم ولا زمن بعده من شرع، وأهم قواعد الشرائع حماية الدماء من الإعتداء، وحياطته بالقصاص، وكفا وردعا للظالمين والجائرين، وهذا من القواعد التي لا تخلو عنها الشرائع، والأصول التي لا تختلف فيها الملل»^[113].

2. إقرار العدل وتحريم الظلم: قال ابن منظور: «العدل ما قام في النفوس أنه مستقيم، وهو ضد الجور»^[114]، والعدالة والمعادلة: لفظ يقتضي معنى المساواة، ويستعمل باعتبار المضايقة، والعدل هو التقسيط على سواء.^[115]

والعدل في القرآن الكريم يأتي تارة للدلالة على التسوية في المقادير والقيم، وبين الأشخاص في الاعتبار، ومنه قوله تعالى: ﴿وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَاءَ الَّذِينَ كَذَبُوا بِآيَاتِنَا وَالَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِالْآخِرَةِ وَهُمْ بِرَبِّهِمْ يَعْدِلُونَ﴾^[116]، وتارة للدلالة على تمكين ذوي الحقوق من حقوقهم، وأخذ الحق للمظلوم من ظالمه، ومنه قوله تعالى: ﴿وَإِنْ طَائِفَتَانِ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ اقْتَتَلُوا فَأَصْلِحُوا بَيْنَهُمَا فَإِنْ بَغَتْ إِحْدَاهُمَا عَلَى الْأُخْرَى فَقَاتِلُوا الَّتِي تَبْغِي حَتَّى تَفِيءَ إِلَى أَمْرِ اللَّهِ فَإِنْ فَاءَتْ فَأَصْلِحُوا بَيْنَهُمَا بِالْعَدْلِ وَأَقْسِطُوا إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ﴾^[117].

[111] سورة النساء الآية 94.

[112] سورة الفرقان الآية 68.

[113] أحكام القرآن: لابن العربي ج 2 ص 588.

[114] لسان العرب مادة عدل. - والمصباح المنير ص 386.

[115] مفردات الراغب: الأصفهاني ج 2 ص 139.

[116] سورة الأنعام الآية 150.

[117] سورة الحجرات الآية 9.

وقد يقترن العدل بلفظ الميزان للدلالة على التوازن الكوني، قال تعالى: ﴿لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِالْبَيِّنَاتِ وَأَنْزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتَابَ وَالْمِيزَانَ لِيَقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ﴾^[118].

وهذا المعنى الأخير تفرعت عنه المعاني الأساسية للعدل بمفهومه الشامل، وارتبط بمفاهيم الحق، وتحقيق المساواة، والعدالة الاجتماعية، ونبذ الظلم^[119]، قال تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُونُوا قَوَّامِينَ بِالْقِسْطِ شُهَدَاءَ لِلَّهِ وَلَوْ عَلَىٰ أَنْفُسِكُمْ أَوِ الْوَالِدِينَ وَالْأَقْرَبِينَ إِنْ يَكُنْ غَنِيًّا أَوْ فَقِيرًا فَاللَّهُ أَوْلَىٰ بِهِمَا فَلَا تَتَّبِعُوا الْهَوَىٰ أَنْ تَعْدُوا وَإِنْ تَلُوتُوا أَوْ تَعْرِضُوا فَإِنَّ اللَّهَ كَانَ بِمَا تَعْمَلُونَ خَبِيرًا﴾^[120]. قال القرطبي: «ودلت الآية أيضا على أن كفر الكافر لا يمنع من العدل عليه، وأن يقتصر بهم على المستحق من القتال والاسترقاق، وأن المثلة بهم غير جائزة وإن قتلوا نساءنا وأطفالنا وغمونا بذلك، فليس لنا أن نقتلهم بمثله قصدا لإيصال الغم والحزن إليهم»^[121].

وقال تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُونُوا قَوَّامِينَ لِلَّهِ شُهَدَاءَ بِالْقِسْطِ وَلَا يَجْرِمَنَّكُمْ شَنَاٰنُ قَوْمٍ عَلَىٰ أَلَّا تَعْدُوا أَعْدَاؤُهُمْ أَقْرَبُ لِلتَّقْوَىٰ وَاتَّقُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ خَبِيرٌ بِمَا تَعْمَلُونَ﴾^[122].

فلا ينبغي للبغض والعداوة أن تحمل الإنسان على الانتقام، وترك العفو، والإغضاء، ومتابعة الأمر، ومجانبة الهوى، وترك العدل^[123].

فمرجع تفاصيل العدل يؤخذ من أدلة الشريعة، وما هو مقرر بين الناس في أصول الشرائع، وما بينته الشريعة من حقوق الناس مما خفي، فما رسمته أصبح من العدل^[124]. ولذلك كان من مقاصد نصب القضاء «إنصاف المظلومين من الظالمين، وتوفير الحقوق على المستحقين»^[125].

[118] سورة الحديد الآية 25.

[119] منظومة القيم المرجعية في الإسلام: محمد الكتاني ص 144

[120] سورة النساء الآية 135.

[121] تفسير القرطبي ج 6 ص 109.

[122] سورة المائدة الآية 8.

[123] تفسير البيضاوي ج 2 ص 114.

[124] التحرير والتنوير ج 14 ص 256.

[125] قواعد الأحكام: للعز بن عبدالسلام ج 1 ص 191

وقد حرص الإسلام على أن يكون كل إنسان حارساً لإقامة العدل مع نفسه ومع غيره، لأن المساواة أمام القضاء إنما تقر العدل الظاهر^[126]، والله أعلم بالسرائر. وقد قال النبي ﷺ: «إنما أنا بشر، وإنكم تختصمون إلي، فلعل بعضكم أن يكون ألحن بحجته من بعض، فأقضي له على نحو ما أسمع منه، فمن قضيت له بشيء من حق أخيه فلا يأخذن منه شيئاً، فإنما أقطع له قطعة من النار»^[127]. وفي حديث مسلم عن أبي ذر، عن النبي ﷺ، فيما روي عن الله تبارك وتعالى أنه قال: «يا عبادي! إنني حرمت الظلم على نفسي، وجعلته بينكم محرماً. فلا تظالموا»^[128].

قال النووي رَحْمَةُ اللَّهِ قَوْلُهُ: «وجعلته بينكم محرماً، فلا تظالموا» أي لا تظالموا، والمراد: لا يظلم بعضكم بعضاً، وهذا توكيد لقوله تعالى، كما في الحديث، يا عبادي، و«جعلته بينكم محرماً»، وزيادة في تغليظ تحريمه.^[129]

والأدلة على تحريم الظلم تفوت الحصر، واستقراء النصوص الشرعية يدل دلالة صريحة على أن الإسلام نهى نهياً شديداً عن الظلم، وتوعد فيه، ومنعه مبثوث في الشريعة كلها، في وقائع جزئية، وقواعد كليات.

فالظلم مخالف لأصول الشريعة «ومخالف أصولها لا يصح، لأنه ليس منها، وما ليس من الشريعة «لا» يعد منها»^[130].

3. حفظ الذمم والمواثيق والعهود:

يعتبر حفظ المواثيق والعهود، وحقوق المتعاقدين، واحترام الآثار المترتبة عنها، والوفاء بها من أصول الإيمان ومقتضياته، ومن الكليات الشرعية، وهو من صفات المؤمنين. وقد ورد الأمر بالوفاء بالعهد في النصوص الشرعية، كما جاء التحذير من الغدر والخيانة، ونقض العهد والميثاق.

[126] مقاصد الشريعة الإسلامية: علال الفاسي ص 268.

[127] أخرجه مالك في الموطأ كتاب الأقضية باب الترغيب في القضاء بالحق.

[128] أخرجه مسلم في كتاب البر والصلة. باب تحريم الظلم.

[129] المنهاج شرح صحيح مسلم بن الحجاج: للنووي ج 16 ص 132.

[130] الموافقات ج 3 ص 17. وج 2 ص 165.

ومن هذه النصوص:

قوله تعالى: ﴿وَالْمُؤْفُونَ بِعَهْدِهِمْ إِذَا عَاهَدُوا﴾^[131]. وقوله تعالى: ﴿وَالَّذِينَ هُمْ لِأَمَانَاتِهِمْ وَعَهْدِهِمْ رَاعُونَ﴾^[132]. وقوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَوْفُوا بِالْعُقُودِ﴾^[133]. وقوله تعالى: ﴿وَبِعَهْدِ اللَّهِ أَوْفُوا﴾^[134].
وقوله تعالى: ﴿وَأَوْفُوا بِعَهْدِ اللَّهِ إِذَا عَاهَدْتُمْ وَلَا تَنْقُضُوا الْأَيْمَانَ بَعْدَ تَوْكِيدِهَا وَقَدْ جَعَلْتُمُ اللَّهَ عَلَيْكُمْ كَفِيلًا إِنَّ اللَّهَ يَعْلَمُ مَا تَفْعَلُونَ﴾^[135]. وقوله تعالى: ﴿وَأَوْفُوا بِالْعَهْدِ إِنَّ الْعَهْدَ كَانَ مَسْئُولًا﴾^[136].

وقد تواترت الوصايا النبوية الحاضرة على احترام العهود والمواثيق، منها: قوله ﷺ: «لا إيمان لمن لا أمانة له، ولا دين لمن لا عهد له»^[137] وقوله ﷺ: «من كان بينه وبين قوم عهد فلا يشدّ عقده ولا يحلّها حتى ينقضي أمدها، أو ينبذ إليهم على سواء»^[138]. وقوله ﷺ: «إن الغادر ينصب له لواء يوم القيامة فيقال: هذه غدرة فلان بن فلان»^[139]. وقوله ﷺ: «إني لأخيس العهد»^[140].

ومجموع هذه النصوص يدل على وجوب الوفاء بالعهود، والناس يحتاجون للتعاون، ولا يتم التعاون بينهم إلا بحفظ العهود والمواثيق ومراعاتها. وحفظها من الإيمان، فإذا فقدوا الوفاء بينهم انسلخوا من إنسانيتهم.^[141] فالوفاء بالعهود والعقود والمواثيق «من الواجبات التي اتفقت عليها الملل، بل والعقلاء جميعهم، وأدخلها في الواجبات العقلية من قال بالوجوب العقلي، ففصلها ابتداء لا يحرم إلا بتحريم الشارع، والوفاء بها واجب لإيجاب الشرع، وكذا الإيجاب العقلي»^[142]

[131] سورة البقرة الآية 177.

[132] سورة المعارج الآية 32

[133] سورة المائدة الآية 1

[134] سورة الأنعام الآية 152.

[135] سورة النحل الآية 91.

[136] سورة الإسراء الآية 34.

[137] أخرجه أحمد في مسنده من مسند أنس حديث رقم 12567.

[138] أخرجه أبو داود في سننه، كتاب الجهاد، باب في الإمام يستجنّ به. وابن حبان في صحيحه كتاب السير حديث رقم 4871.

[139] أخرجه أبو داود في سننه، كتاب الجهاد، باب في الوفاء بالعهد.

[140] أخرجه أبو داود في كتاب الجهاد باب الإمام يستجنّ به، وابن حبان في صحيحه، كتاب السير حديث رقم 4877.

[141] الذريعة إلى مكارم الشريعة: الراغب الأصفهاني ص 191.

[142] الفتاوي لابن تيمية ج 3 ص 485.

ثالثاً: حقوق غير المسلمين في المجتمع الإسلامي

في إطار العلاقات الدولية التي عرفها تاريخ المسلمين، وفي إطار تنظيم العلاقة التعاقدية بين أفراد المجتمع والدولة، وحماية حقوق غير المسلمين في المجتمع الإسلامي، وإنهاء لحالات الحروب الطارئة التي عرفتها المجتمعات الإنسانية، وامتثالاً للنصوص الشرعية، راعى المسلمون العهود والمواثيق، وحافظوا عليها، واستعظموا حرمتها، فانخرطوا فيها، وحرصوا حرصاً تاماً على تنزيلها بما يوافق مقاصد الشارع، وحتى لا تشوبها شائبة، أو يدخلها تحريف، أو ظلم أو تعدّ.

وقد اصطلح الفقهاء على تسمية غير المسلمين المقيمين بالمجتمع الإسلامي بالذميين، وهو مأخوذ من الذمة، ولفظ الذمة يطلق في اللغة على العهد والأمان، والضمان والكفالة، والحق. ويسمى العهد ذمة، ورجل ذمي: معناه له عهد. وأهل الذمة: وهم الذين رضوا بالإقامة في دار الإسلام، والتزام أحكام الإسلام مع البقاء على ديانتهم، مقابل دفع الجزية.

وقد يتوسع بعض العلماء فيطلق الذمة على العهد مؤقتاً، كان أو مؤبداً، ويعنون به عقد الذمة وعقد الأمان، لأن لفظ الذمة والعهد يتناول أهل الذمة، وأهل الهدنة، وأهل الأمان في الأصل، إذ الذمة من جنس لفظ «العهد والعقد» غير أن اصطلاح أهل الذمة خص بما تؤدي فيه الجزية.^[143]

وعقد الذمة: هو عقد يكتسب بموجبه غير المسلم في بلاد المسلمين حق الإقامة الدائمة في بلاد المسلمين، والحماية له، ولأمواله، مقابل الالتزام بدفع ضريبة تسمى الجزية مع الإقرار بسريان أحكام الإسلام عليه^[144].

وعقد الذمة من هذا المنظور يعبر عن الصلة التي تربط غير المسلمين بدار الإقامة، بمقتضى العهد من الإمامة، فهو يحمل أبعاداً سياسية، إذ عاقد الذمة هو ولي الأمر أو نائبه، لأنها من المصالح العظام^[145].

فإذ كان المسلم في بلاد المسلمين يعقد صلته بمجتمعه من جانبين اثنين:
الأول: عقائدي: باعتبار انتمائه العقدي.

[143] أحكام أهل الذمة: لابن القيم. ج 2 ص 275.

[144] تعددت تعريفات العلماء وكلها متقاربة، وقد استخلصنا هذا التعريف من مجملها.

[145] أثار الحرب في الفقه الإسلامي: وهبة الزحيلي ص 688.

الثاني: وطني، يوثق صلته بالأرض، ويعمق انتماءه الوطني، ووجوده الحضاري.

فإن هذا العنصر الثاني يمنح الحق لغير المسلمين ليكونوا جزءا من هذا المجتمع الذي يقيمون فوق أرضه، فيكتسبون حقوقا، وتجب عليهم التزامات، ومن ثم فليس عقد الذمة في مضمونه سوى هذا الاتفاق على هذا الانتساب، ولا يعني أن غير المسلمين قد فقدوا ذاتيتهم الاجتماعية، أو الدينية، بل إن عدالة الإسلام تجعلهم مع المسلمين على درجة واحدة من الرعاية، والحماية^[146].

ومن هذا المنظور يعتبر غير المسلم «الذمي» مواطنا، فهو والمسلم على حد سواء في التمتع بما يسمى حديثا بالجنسية، بصرف النظر عن فارق الدين، أو العنصر، أو اللغة^[147].

لقد عاشت الأقليات غير المسلمة في كنف المجتمع الإسلامي، وتمتعت بحقوقها التي أرسى معالمها الوحي الخاتم، وحذر من الاعتداء عليها أو ظلمها، قال تعالى: ﴿لَا يَنْهَاكُمُ اللَّهُ عَنِ الَّذِينَ لَمْ يُقَاتِلُوكُمْ فِي الدِّينِ وَلَمْ يُخْرِجُوكُمْ مِنْ دِيَارِكُمْ أَنْ تَبَرُّوهُمْ وَتُقْسِطُوا إِلَيْهِمْ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ﴾^[148]. والآية محكمة عند أكثر أهل التأويل، وهي رخصة من الله تعالى في صلة الذين لم يعادوا المؤمنين ولم يقاتلوهم، قال ابن عباس: «وَتُقْسِطُوا إِلَيْهِمْ» أي بالصلة وغيرها، وقال ابن العربي: «وَتُقْسِطُوا إِلَيْهِمْ» أي: تعطوهم قسطا من أموالكم على وجه الصلة^[149].

وقد اعتبر بعض العلماء هذه الآية بمثابة دستور إسلامي في معاملة المسلمين لغير المسلمين، وفيها يتجلى التسامح الإسلامي بوضوح.

ومما حكاه الدارقطني في هذا السياق أن إسماعيل القاضي، دخل عنده عبدون بن صاعد الوزير، وكان نصرانياً. فقام له ورحب به. فرأى إنكار الشهود ذلك. فلما خرج، قال: قد علمت إنكاركم. وقد قال الله تعالى: ﴿لَا يَنْهَاكُمُ اللَّهُ عَنِ الَّذِينَ لَمْ يُقَاتِلُوكُمْ فِي الدِّينِ﴾ الآية. وهذا الرجل يقضي حوائج المسلمين، وهو سفير بيننا وبين المعتضد. وهذا من البر. فسكتت الجماعة، عند ذلك^[150].

[146] في تفكيك مفهوم الجزية: أحمد عبادي ص 8 - والجهاد في الإسلام: محمد سعيد رمضان البوطي ص 118 وما بعدها.

[147] أثار الحرب في الفقه الإسلامي: وهبة الزحيلي ص 686.

[148] سورة الممتحنة الآية 8.

[149] أحكام القرآن لابن العربي ج 4 ص 90. وتفسير القرطبي ج 18 ص 59. أصول النظام الاجتماعي في الإسلام: الطاهر بن عاشور ص 229.

[150] ترتيب المدارك ج 1 ص 55

ولقد ضرب المسلمون أروع الأمثلة في توثيق العهود، والمحافظة على المعاهدات بأنواعها، «كعقد الذمة، وعهود الأمان، ومعاهدات الصلح أو الهدنة، ومعاهدة العيش المشترك بين المسلمين وغيرهم»، والالتزام بها، وصيانتها من كل تبديل أو تحريف.

ولعل صحيفة المدينة كانت أكبر تجسيد عملي لهذه المبادئ والقيم الإسلامية في باب احترام العهود والمواثيق، حتى إن بعض فقهاء القانون الدستوري اعتبروها أول دستور مدون في العالم، قبل أن تقرر المجتمعات الغربية كتابة دساتيرها، والتي كان أولها الدستور الأمريكي سنة 1787م، وتلاه الدستور الفرنسي الأول سنة 1791م.

لقد شكل دستور «الصحيفة» منعطفاً جديداً في تاريخ الإنسانية، وفي تاريخ التعايش والتسامح الديني، حيث تضمنت بنوده من مبادئ العدالة مع المخالف في العقائد، وخاصة اليهود مما يدل على أن التسامح من أصول الإسلام.

إذ بفضل هذا الدستور أصبحت المدينة حرماً آمناً للتعايش السلمي بين مختلف العقائد، حيث حددت هذه الصحيفة الوضعية القانونية لمختلف الطوائف من يهود ومشركين، مع احترام تام للكرامة الإنسانية.

وفي شأن هذه الصحيفة يقول ابن إسحاق: «وكتب رسول الله ﷺ كتاباً بين المهاجرين والأنصار، وأدع فيه يهود وعاهدهم، وأقرهم على دينهم وأموالهم، وشرط لهم، واشترط عليهم». وقد ساق ابن إسحاق وغيره البنود التفصيلية لهذه الوثيقة نذكر منها ما يتعلق بأهل الذمة^[151]:

”بسم الله الرحمن الرحيم، هذا كتاب من محمد النبي صلى الله عليه وسلم بين المؤمنين والمسلمين من قريش ويثرب، ومن تبعهم، فلحق بهم، وجاهد معهم، إنهم أمة واحدة من دون الناس.

وإن ذمة الله واحدة يُجبر عليهم أديانهم وإن المؤمنين بعضهم موالي بعض دون الناس.
وإنه من تبعنا من يهود فإن له النصر والأسوة، غير مظلومين ولا متناصرين عليهم.
وإن اليهود ينفقون مع المؤمنين ما داموا محاربين.

[151] سيرة ابن هشام ج 3 ص 3 ص 29 وما بعدها.

وإن يهودَ بني عَوْفٍ أمة مع المؤمنين لليهود دينهم، وللمسلمين دينهم مواليهم وأنفسهم، إلا من ظلم وأثم، فإنه لا يوتغ^[152] إلا نفسه، وأهل بيته.

وإن ليهود بني النجار مثل ما ليهود بني عَوْفٍ.

وإن ليهود بني الحارث مثل ما ليهود بني عَوْفٍ.

وإن ليهود بني ساعدة مثل ما ليهود بني عَوْفٍ.

وإن ليهود بني جُشَم مثل ما ليهود بني عَوْفٍ.

وإن ليهود بني الأوس مثل ما ليهود بني عَوْفٍ.

وإن ليهود بني ثعلبة مثل ما ليهود بني عَوْفٍ، إلا من ظلم وأثم، فإنه لا يوتغ إلا نفسه وأهل بيته.

وإن جَفْنَةَ بطن من ثعلبة كأنفسهم.

وإن لبني الشُّطَيْبَةِ مثل ما ليهود بني عَوْفٍ.

وإن البرّ دون الإثم.

وإن موالي ثعلبة كأنفسهم.

وإن بطانة يهود كأنفسهم.

وإنه لا يخرج منهم أحد إلا بإذن محمد صلى الله عليه وسلم.

وإن على اليهود نفقتهم، وعلى المسلمين نفقتهم.

وإن بينهم النصر على من حارب أهل هذه الصحيفة.

وإن بينهم النصح والنصيحة، والبرّ دون الإثم.

وإنه لم يَأْثِم امرؤٌ بحليفه، وإن النصر للمظلوم.

وإن اليهود ينفقون مع المؤمنين ما داموا محاربين.

وإن يثرب حرام جوفها لأهل هذه الصحيفة.

وإن الجار كالنفس غير مُضَار ولا آثم.

[152] أي يوتق و يهلك.

وإنه لا تُجار حُرمة إلا بإذن أهلها.
 وإنه ما كان بين أهل هذه الصحيفة من حدث أو اشتجار يُخاف فسادَه، فإن مردّه إلى الله عز وجل، وإلى محمد رسول الله صلى الله عليه وسلم.
 وإن الله على أتقى ما في هذه الصحيفة وأبرّه.
 وإنه لا تُجار قريش ولا من نصرها.
 وإن بينهم النصر على من دهم يشرب.
 وإذا دُعوا إلى صلح يصلحونَه ويلبسونه، فإنهم يصلحونَه ويلبسونه.
 وإنهم إذا دُعوا إلى مثل ذلك فإنه لهم على المؤمنين، إلا من حارب في الدين، على كل أناس حصتهم في جانبهم الذي قبلهم.
 وإن ليهود الأوس مواليهم وأنفسهم، على مثل ما لأهل هذه الصحيفة، مع البرّ المحض من أهل هذه الصحيفة.
 وإن البرّ دون الإثم، لا يكسب كاسب إلا على نفسه.
 وإن الله على أصدق ما في هذه الصحيفة وأبرّه.
 وإنه لا يحول هذا الكتاب دون ظالم وإثم، وأنه من خرج آمن، ومن قعد آمن بالمدينة، إلا من ظلم أو أثم.
 وإن الله جار لمن برّ واتقى، ومحمد رسول الله صلى الله عليه وسلم.“

إن تحليل بعض بنود هذه الصحيفة يبين أن هناك علاقة تحالف سياسي بين المسلمين واليهود، فهي بنود حددت شروط السلام الجماعي، وإمكانية عقده من لدن الأطراف المتحالفة مع أعدائهم، حيث جعل الحق لليهود في أن يعقدوا مع الغير سلاما منفردا إذا كان لا يتعارض مع مصلحة المسلمين. وحافظت لهم على استقلالهم الاقتصادي^[153].

[153] حقوق الإنسان في الإسلام في مجال العلاقات العامة والتعامل الدولي: عبدالهادي بوطالب ص 243.

ومن مظاهر رعاية حقوق غير المسلمين ما ورد في «العهد العمرية» ويقصد بها عهد الأمان الذي كتبه الخليفة الراشد الفاروق عمر بن الخطاب لنصارى القدس الشريف - أهل إيلياء في ذلك الزمان - حيث طلب أهل إيلياء الصلح على أن يدفعوا الجزية، وتم الاتفاق على دخولهم في ذمة المسلمين، على أن يعطوا الأمان على أنفسهم، وأموالهم، وممتلكاتهم، وكنائسهم.

وقد ذكر هذه العهدة الطبري في تاريخه وفيها:

”بسم الله الرحيم الرحيم“

1. هذا ما أعطى عبد الله أمير المؤمنين أهل إيلياء من الأمان.
2. أعطاهم أماناً لأنفسهم وأموالهم، وكنائسهم وصلبانهم، وسقيمتها وبريئتها، وسائر ملتها، أنه لا تسكن كنائسهم، ولا تهدم ولا ينتقص منها ولا من حيزها، ولا من صليبهم، ولا من شيء من أموالهم.
3. ولا يكرهون على دينهم، ولا يضار أحد منهم، ولا يسكن بإيلياء معهم أحد من اليهود.
4. وعلى أهل إيلياء أن يعطوا الجزية، كما يعطي أهل المدائن، وعليهم أن يخرجوا منها الروم واللصوص، فمن خرج منهم فإنه آمن على نفسه وماله حتى يبلغهم مأمنهم، ومن قام منهم فهو آمن، وعليه مثل ما على أهل إيلياء ممن يبلغون الجزية.
5. ومن أحب من أهل إيلياء أن يسير بنفسه وماله مع الروم، ويخلى بيعتهم وصلبهم، فإنهم آمنون على أنفسهم وعلى بيعهم وصلبهم حتى يبلغوا مأمنهم.
6. ومن كان بها من أهل الأرض قبل مقتل فلان، فمن شاء منهم قعد، وعليه مثل ما على أهل إيلياء من الجزية.
7. ومن شاء سار مع الروم، ومن شاء رجع إلى أهله، فإنه لا يؤخذ منهم شيء حتى يحصد حصادهم.
8. وعلى ما في هذا الكتاب عهد الله وذمة رسوله، وذمة الخلفاء، وذمة المؤمنين، إذا أعطوا الذي عليهم من الجزية.

9. شهد على ذلك خالد بن الوليد، وعمرو بن العاص، وعبد الرحمن بن عوف، ومعاوية بن أبي سفيان، وكتب وحضر سنة خمس عشرة^[154].

والقاعدة العامة التي تحكم العلاقة بين المجتمع الإسلامي وغير المسلمين أن «لهم مالنا وعليهم ما علينا»، وبموجب هذه القاعدة، فالمقيمون في المجتمع الإسلامي من غير المسلمين تجب علينا مراعاة حقوقهم، كما نصت عليه نصوص الشريعة التي توجب العدل معهم.^[155] وروى عن عمر رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ قال: «وأوصيه (أي الخليفة من بعده) بذمة الله وذمة رسوله ﷺ، أن يوفى لهم بعهدهم، وأن يقاتل من ورائهم، ولا يكلفوا إلا طاقتهم»^[156].

1. الحقوق التي تجب لأهل الذمة:

1-1: عصمة دمائهم وأعراضهم، وأموالهم وممتلكاتهم، لقوله ﷺ: «أنا أولى من أوفى بذمته»^[157]. وقوله ﷺ: «من قتل معاهدا لم يرح رائحة الجنة»^[158]. وروى نافع عن ابن عمر قال: كان آخر ما تكلم به النبي ﷺ أن قال: «احفظوني في ذمتي»^[159].

وفي هذا المعنى قال القرافي رَحِمَهُ اللَّهُ: «إن عقد الذمة يوجب حقوقا علينا لهم، لأنهم في جوارنا، وفي خفارتنا، وذمة الله تعالى، وذمة رسوله صلى الله عليه وسلم ودين الإسلام، فمن اعتدى عليهم ولو بكلمة سوء، أو غيبة في عرض أحدهم، أو نوع من أنواع الأذية، أو أعان على ذلك، فقد ضيع ذمة الله تعالى، وذمة رسوله صلى الله عليه وسلم، وذمة دين الإسلام»^[160].

[154] تاريخ الطبري ج3 ص 607-609.

[155] العلاقات العامة مع غير المسلمين في القرآن والسنة: عثمان بن جمعة ضميرية. ص 24.

[156] أخرجه البخاري في صحيحه كتاب الجهاد والسير باب يقاتل عن أهل الذمة ولا يسترقون.

[157] انظر الكلام عن الحديث في نصب الراية للزيلعي ج4 ص335 وما بعدها.

[158] أخرجه البخاري في صحيحه أبواب الجزية والموادعة. باب إثم من قتل معاهدا بغير جرم.

[159] الأحكام السلطانية للماوردي ص 164.

[160] الفروق للقرافي ج2 ص701 الفرق 119.

وقال ابن حزم رَحِمَهُ اللهُ: في مراتب الإجماع: «واتفقوا أن دم الذمي الذي لم ينقض شيئاً من ذمته حرام»^[161]

وعصمة الأموال تستمد مشروعيتهما من عصمة النفس، لأنها تابعة لها، ويترتب عنها أن الحكم في أموالهم كالحكم في أموال المسلمين، وقد حكى ابن حزم عن جمهور العلماء أن المسلم إذا خاصم الذمي فإن اليمين على المدعى عليه منهما أيهما كان.^[162] فهو سواء أمام القضاء.

1- 2: حرية غير المسلمين في ممارسة شعائرهم الدينية: لقد أسس الإسلام مبادئه على قاعدة لا إكراه في الدين، فحرية المعتقد مصونة، ولا يجوز إجبار الغير على اعتناق الإسلام، وذلك لأن الكفر مسألة بين العبد وربّه^[163].

وقد دلت نصوص السنة على كفالة الحرية الدينية لأهل الذمة في شعائرهم، من ذلك ما أورده أبو يوسف في كتابه الخراج، من صلح رسول الله ﷺ «ولنجران وحاشيتها جوار الله وذمة محمد النبي رسول الله على أموالهم وأنفسهم، وأرضهم وملتهم، وغائبهم وشاهدتهم وعشيرتهم، وكل ما تحت أيديهم من قليل أو كثير، لا يغير أسقف من أسقفيته، ولا راهب من رهبانته، ولا كاهن من كهانته، وليس عليه دنية، ولا دم جاهلية، ولا يخسرون، ولا يعسرون، ولا يطاء أرضهم جيش، ومن سأل منهم حقاً فيبنيهم النصف غير ظالمين ولا مظلومين» وفي رواية أخرى: «أعطاهم أمناً لأنفسهم وأموالهم، وكنائسهم وصلبيهم، وسقيمتهم وبريئتهم، وسائر ملتهم، وأنه لا تسكن كنائسهم، ولا تهدم، ولا ينقص منها ولا من خيرها، ولا يكرهون على دينهم، ولا يضار أحد منهم، ولهم على ذلك ذمة الله، وذمة رسوله»^[164].

1- 3: الرعاية الاجتماعية لهم:

عدّد القرافي رَحِمَهُ اللهُ ما أمر به المسلم من الرفق وحسن المعاملة مع أهل الذمة، مما يندرج تحت التكافل الاجتماعي، وهذه الأوامر ارتقى بها الإسلام إلى مستوى الحقوق.

ومن هذه الحقوق:

[161] مراتب الإجماع لابن حزم ص 137.

[162] مراتب الإجماع لابن حزم ص 53.

[163] السير الكبير: محمد بن الحسن الشيباني ج 4 ص 120.

[164] الخراج لأبي يوسف ص 73.

- الرفق بضعيفهم.
- وسد خلة فقيرهم
- وإطعام جائعهم.
- وإكساء عاريهم.
- ولين القول لهم على سبيل التلطف لهم والرحمة.
- وإيصالهم لجميع حقوقهم.

قال القرافي مبينا إلزامية هذه الحقوق «وهذا التعامل معهم إنما يكون امتثالا لأمر الله عز وجل، وأمر نبينا ﷺ». [165]

1-4: الحق في اكتساب الحقوق الاجتماعية والاقتصادية:

يعتبر الفقهاء الذمي من أهل دار الإسلام، ولذلك قالوا: له حق الإقامة فيها، وحرية التنقل فيها، وحرية البيع والشراء. وقد ثبت أن النبي ﷺ اشترى من يهودي طعاما بنسيئة، ورهنه درعه [166]. وأباح القرآن طعام أهل الكتاب وذبائحهم، وأباح الزواج من الكتابية، كما أباح زيارتهم في المناسبات وعبادة مرضاهم، وتعزيتهم، وتقديم الهدية لهم وصلتهم، كما دلت على ذلك الروايات الحديثية، ووقائع السيرة النبوية. [167]

2. واجبات غير المسلمين في المجتمع الإسلامي:

إذا كان غير المسلمين يتمتعون بحقوق داخل المجتمع الإسلامي، فإنهم في المقابل تجب عليهم التزامات وواجبات نحو المجتمع، ومن هذه الواجبات:

2-1: الخضوع للقضاء الإسلامي مع اختلاف في بعض الفروع كما هو مبين في كتب الفقه الإسلامي.

2-2: واجبات مالية، وتضم الجزية والخراج والعشور.

[165] الفروق للقرافي ج 2 ص 701.

[166] أخرجه البخاري في صحيحه طتاب البيوع، باب شراء الحوائج بنفسه.

[167] العلاقات العامة مع غير المسلمين في القرآن والسنة: عثمان بن جمعة ضميرية. ص 30.

وأما الجزية فهي الخراج المجعول على أهل الذمة، سميت بذلك لأنها جزاء تأمينهم، وعصمة دمائهم وأموالهم، وتمكينهم من السكنى في المجتمع الإسلامي^[168].

وأما الخراج: فهو ما يوضع على الأرض غير العشرية من حقوق تؤدي عنها إلى بيت المال، ذلك أن الفلاحين الذين يعملون فيها قد اكتروها بغلة معلومة، والصلة بين الخراج والجزية أنهما يجبان على أهل الذمة، ويصرفان في مصارف الفيء، وأما الفرق بينهما: فهو أن الجزية توضع على الرؤوس، بينما الخراج يوضع على الأرض، وأن الجزية تسقط بالإسلام، أما الخراج فلا يسقط بالإسلام، ويبقى مع الإسلام والكفر^[169].

وأما العشور: فيقصد بها هنا ما يفرض على الذميين في أموالهم المعدة للتجارة، إذا انتقلوا بها من بلد إلى بلد من دار الإسلام، والصلة بين العشور والجزية أنهما يجبان على أهل الذمة والمستأمنين من أهل الحرب، وتصرفان في مصارف الفيء، إلا أن بينهما فرقا، وهو أن الجزية إنما توضع على الرؤوس، وهي مقدار معلوم لا يتفاوت بحسب الشخص، أما العشور فتوضع على المال وتتفاوت بحسبه^[170].

رابعا: عقد الجزية بين الأنساق المرجعية والمقتضيات التأويلية

لا يختلف اثنان في أن عقد الجزية يجعل الذمي كالمسلم، فهما سواء أمام القضاء، سواء في أحكام المعاملات، أو غرامة المتلفات، لأن الأصل في عقد الجزية أنه عقد مواطنة، وركنا هذا العقد يتكون من المجتمع الإسلامي «الدولة» وغير المسلم «الذمي».

وبمقتضى هذا العقد يجب على غير المسلم الالتزام بأحكام القانون العام المنظمة للمجتمع، كما يتحمل مسؤولية المشاركة في الواجبات المالية، التي تفرض على المواطنين المسلمين، والتي تتعلق بالمصالح العامة. قال الشيرازي في المهذب: «ولا يجوز عقد الذمة إلا بشرطين: - بذل الجزية.

[168] معجم المصطلحات الاقتصادية في لغة الفقهاء: نزيه حماد ص 116.

[169] معجم المصطلحات الاقتصادية في لغة الفقهاء: نزيه حماد ص 125.

[170] معجم المصطلحات الاقتصادية في لغة الفقهاء: نزيه حماد ص 198.

- والتزام أحكام المسلمين في حقوق الآدميين في العقود والمعاملات وغرامة المتلفات»^[171]. وهذا التعاقد يجعله يكتسب حقوق المواطنة، وما يترتب عليها من آثار، كحق الإقامة الدائمة، والعصمة في الدم والعرض والمال والممتلكات. وهو ما يطلق عليه اليوم في النظم الحديثة بسيادة النظام العام الذي يهدف إلى حماية الحقوق.

وقد صاغ الفقهاء بعض هذه المعاني في قواعد نذكر منها:

قاعدة: تجري على الذمي أحكام المسلمين.

وقاعدة: الحقوق الموضوعة لدفع الضرر في العقود يستوي فيها المسلم والذمي.

وهذا الالتزام المالي الذي يلتزم به غير المسلم في المجتمع الإسلامي سماه الفقهاء الجزية. وهذا العقد، القصد منه هو الإقرار بحقوق الأقليات من أهل الأديان والمعتقدات المخالفة في ممارسة شعائرهم الدينية، مع اشتراك هذه الأقليات في الالتزام بمبلغ مالي بسيط، كما يسهم باقي المواطنين الآخرين بالتزامات مالية محددة، لتحقيق المصالح العامة للوطن.

والمقدار الذي يدفعه أهل الذمة قليل بالمقارنة مع ما يلتزم به المسلمون من أنواع الزكاة المفروضة، والصدقات المندوبة، والخدمة العسكرية. وهذا يدل على أن تشريع الإسلام لنظام الذمة ليس القصد منه الحصول على الموارد المالية، وإنما إشعارهم بوجوب المشاركة في تحمل بعض الأعمال المالية، كما يتحمل غيرهم من المواطنين هذه الأعباء، بإخراج الزكاة، وحمايتهم والمحافظة عليهم، وقيامهم بواجب الدفاع الوطني عن كيان الدولة. فهي ليست لونا من ألوان العقاب على الكفر، أو عدم الإيمان كما يزعم بعض المستشرقين.^[172] وفي ذلك يقول المؤرخ توماس أرنولد «لم يكن الغرض من فرض هذه الضريبة على المسيحيين، كما يريد بعض الباحثين على الظن لونا من ألوان العقاب لامتناعهم عن قبول الإسلام، وإنما كانوا يؤدونها مع سائر أهل الذمة، وهم غير المسلمين من رعايا الدولة، الذين كانت تحول دياتهم بينهم وبين الخدمة في الجيش، في مقابل الحماية التي كفلتها لهم سيوف الإسلام»^[173]. وقال ول ديورانت: «لم تكن هذه

[171] المهذب للشيرازي ج2 ص255.

[172] أثر الحرب في الفقه الإسلامي: وهبة الزحيلي ص 668.

[173] الدعوة إلى الإسلام سير توماس أرنولد ج 1 ص 58

الضريبة تفرض إلا على غير المسلمين القادرين على حمل السلاح... وكان الذميون يعفون في نظير هذه الضريبة من الخدمة العسكرية... وكان على الحكومة أن تحميهم»^[174]

وقد تحدثت مصادر التراث الإسلامي عن الجزية، فلم يخل مصدر من هذه المصادر من ذكرها ومن هذه المصادر: المصادر التاريخية، والأدبية، والفقهية، والجغرافية، وكتب الطبقات والأنساب والخراج والأموال، وكتب الفقه المالي والإداري والسياسي وكتب الحسبة، وغيرها. وهي ليست من مبتدعات الإسلام، بل كانت مما جرى تداوله عند الأمم السابقة، كبنو إسرائيل، واليونان، والرومان والبيزنطيين والفرس^[175].

ذلك أن العلاقات الدولية بين الأمم كانت تتبعها عهود ومواثيق تتعلق بالسلم والحرب، ومن نتائج وآثار هذه الحروب إقرار عقد الجزية التي كانت تعتبر من بين الوسائل التي اعتمدت لفض النزاعات، وحل الخلافات في مجال العلاقات الدولية، تجنباً لاستخدام القوة والقهر والعنف.

وهي لا تفرض إلا على القادرين على القتال، ويتوفرون على القدرة على أدائها، فلا تجب على الفقير ولا النساء والأطفال والمجانين المغلوبين على عقولهم ولا الشيخ الفاني، ولا الزمنى ولا الرهبان. ولذلك عد نطاق الجزية أضيق من نطاق الزكاة. وقد أكد هذا البعد سير توماس أرنولد في كتابه: «الدعوة إلى الإسلام» حيث اعتبر أن الجزية كانت من البساطة، فلم تكن تثقل كاهل غير المسلمين، وذلك مقابل إعفائهم من الخدمة العسكرية الإلزامية التي كانت مفروضة على إخوانهم من الرعايا المسلمين»^[176].

وقد استند الفقهاء في أصل مشروعيتها إلى قوله تعالى: ﴿قَاتِلُوا الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَلَا بِالْيَوْمِ
الْآخِرِ وَلَا يُحَرِّمُونَ مَا حَرَّمَ اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَلَا يَدِينُونَ دِينَ الْحَقِّ مِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ حَتَّى يُعْطُوا الْجِزْيَةَ عَنْ
يَدٍ وَهُمْ صَاغِرُونَ﴾^[177] [التوبة: 29]. قال القرطبي رَحِمَهُ اللَّهُ: «قال علماؤنا رحمة الله عليهم: والذي دل
عليه القرآن أن الجزية تؤخذ من الرجال المقاتلين، لأنه تعالى قال: ﴿قَاتِلُوا الَّذِينَ﴾ إلى قوله: ﴿حَتَّى
يُعْطُوا الْجِزْيَةَ﴾ فيقتضي ذلك وجوبها على من يقاتل... وهذا إجماع من العلماء على أن الجزية

[174] قصة الحضارة: ول ديورانت ج 12 ص 130.

[175] أثر الحرب في الفقه الإسلامي: وهبة الزحيلي ص 668.

[176] الدعوة إلى الإسلام سير توماس أرنولد ج 1 ص 77

[177] سورة التوبة الآية 29.

إنما توضع على جماجم الرجال الأحرار البالغين، وهم الذين يقاتلون دون النساء والذرية والعيبد والمجانين المغلوبين على عقولهم، والشيخ الفاني^[178]

قال مالك «مضت السنة أن لاجزية على نساء أهل الكتاب، ولا على صبيانهم، وأن الجزية لا تؤخذ إلا من الرجال الذي قد بلغوا الحلم... وليس على أهل الذمة ولا على المجوس في نخيلهم ولا كرومهم ولا زروعهم ولا مواشيهم صدقة»^[179]

وقال ابن حجر «لا تؤخذ من شيخ فان ولا زمن ولا امرأة ولا مجنون ولا عاجز عن الكسب ولا أجير ولا من أصحاب الصوامع والديارات»^[180]. وروى البيهقي عن عمر رَضِيَ اللهُ عَنْهُ أنه كتب إلى أمراء الأجناد أن لا تؤخذ الجزية من النساء والصبيان^[181]

فالجزية في مضمونها معاهدة سلمية دائمة من غير المسلمين تمنحهم الحق في الاستيطان في بلاد المسلمين، وذلك لأنها «مأخوذة عن حقن دماءهم، وصيانة أموالهم، وحرمتهم وأطفالهم»^[182]. قال الماوردي: «ويلتزم، «أي الإمام» لهم ببذلها حقان، أحدهما: الكف عنهم. والثاني: الحماية لهم ليكونوا بالكف آمنين، وبالحماية محروسين»^[183].

فهي وسيلة لكفالة الحريات وضمن احترام الحقوق، وليست وسيلة لإهانة غير المسلم في المجتمع الإسلامي.

وقد جنح بعض المفسرين إلى تأويل كلمة «الصغار» المذكورة في الآية بمعاني ومدلولات، وذكر أوصاف وهيئات متعلقة بها تنافي ما أوجبه الشرع من البر بأهل الذمة، وصلتهم والعدل في معاملتهم، والنهي عن ظلمهم. بل وتجافي أصول ومبادئ وكليات الشريعة التي تدعو للرفق والتسامح والعفو والصفح في مواطن قد تتطلب القسوة، فكيف بمن له ذمة الله ورسوله؟

[178] تفسير القرطبي ج 8 ص 112

[179] الموطأ للإمام مالك ج 1 ص 125.

[180] فتح الباري لابن حجر ج 6 ص 298.

[181] مغني المحتاج ج 4 ص 244.

[182] قواعد الأحكام: للعز بن عبد السلام ج 1 ص 73.

[183] الأحكام السلطانية: للماوردي ص 164. - ومغني المحتاج ج 4 ص 99

قال القرافي: «حكى ابن حزم في مراتب الإجماع له أن من كان في الذمة، وجاء أهل الحرب إلى بلادنا يقصدونه، وجب علينا أن نخرج لقتالهم بالكرع والسلاح، ونموت دون ذلك، صونا لمن هو في ذمة الله تعالى، وذمة رسوله ﷺ فإن تسليمه دون ذلك إهمال لعقد الذمة... فقد يؤدي إلى إتلاف النفوس والأموال صونا لمقتضاه عن الضياع، إنه لعظيم»^[184].

ومن روائع ما يحكى في هذا السياق، أن أبا عبيدة كتب إلى كل ولاته ممن خلفه في المدن التي صالح أهلها، يأمرهم أن يردوا عليهم ما جبي منهم من الجزية والخراج، وكتب إليهم أن يقولوا لهم: إنما رددنا عليكم أموالكم، لأنه قد بلغنا ما جمع لنا من الجموع، وأنكم اشترطتم علينا أن نمنعكم، وأنا لا نقدر على ذلك، وقد رددنا عليكم ما أخذنا منكم، ونحن لكم على الشرط، وما كتبنا بيننا وبينكم إن نصرنا الله عليهم، فلما قالوا ذلك لهم، ورددوا عليهم الأموال التي جبوها منهم؛ قالوا: ردكم الله علينا ونصركم عليهم، فلو كانوا هم لم يردوا علينا شيئا، وأخذوا كل شيء بقي لنا حتى لا يدعوا لنا شيء^[185].

إن عقد الذمة تحكمه قاعدة شرعية، وهي أن أهل الذمة «لهم مالنا، وعليهم ما علينا»، فحرياتهم مصونة، وممارسة شعائرهم الدينية محفوظة من أي عدوان، والوطن يسع الجميع، مسلمين وغير مسلمين، والتكافل الاجتماعي تحكمه قواعد العدالة الاجتماعية، لافرق فيه بين أفراد المجتمع مهما اختلفت أعراقهم أو أديانهم، فلاصغار عندئذ، وشاهده من سيرة الرسول ﷺ والخلفاء الراشدين، ومن تبعهم من أئمة المسلمين.^[186]

وما ذكره بعض المتأخرين في قوله تعالى: ﴿حَتَّىٰ يُعْطُوا الْجِزْيَةَ عَن يَدٍ وَهُمْ صَاغِرُونَ﴾ من معاني لا علاقة له بالفهم السليم الذي ذكره محققوا علماء الإسلام.

فقد عاب الإمام النووي بعض الفهوم السقيمة حول معنى الصغار فقال: «قلت: هذه الهيئة المذكورة أوّلا، لا نعلم لها على هذا الوجه أصلا معتمدا، وإنما ذكرها طائفة من أصحابنا الخراسانيين، وقال جمهور الأصحاب: تؤخذ الجزية برفق، كأخذ الديون، فالصواب الجزم بأن هذه الهيئة باطلة مردودة على من اخترعها، ولم ينقل أن النبي ﷺ ولا أحد من الخلفاء الراشدين

[184] الفروق للقرافي ج 2 ص 701 الفرق 119.

[185] الخراج لأبي يوسف ص 139.

[186] الجهاد: محمد سعيد رمضان البوطي ص 131.

فعل شيئاً منها، مع أخذهم الجزية. وقد قال الرافعي رَحِمَهُ اللهُ فِي أول كتاب الجزية: الأصح عند الأصحاب تفسير الصغار بالتزام أحكام الإسلام، وجريانها عليهم، وقالوا: أشد الصغار على المرء أن يحكم عليه بما لا يعتقده، ويضطر إلى احتمالها»^[187]

وقد اعتنى الإسلام بأهل الذمة، واعتبر أن من مسؤولياته القيام بحاجاتهم الأساسية ما داموا تحت حمايته، فوفر لهم حاجياتهم عند العجز لمرض أو كبر أو يتم أو ترملة، وشواهد التاريخ تدل على ذلك، فقد جاء في كتاب عمر بن عبد العزيز إلى عدي بن أرطاة: «أما بعد فإن الله سبحانه إنما أمر أن تؤخذ الجزية ممن رغب عن الإسلام، واختار الكفر عتياً «استكباراً» وخسرانا مبيناً، فضع الجزية على من أطاق حملها، وخل بينهم وبين عمارة الأرض، فإن في ذلك صلاحاً لمعاش المسلمين، وقوة على عدوهم، وانظر قبلك من أهل الذمة من قد كبرت سنه، وضعفت قوته، وولت عنه المكاسب، فأجر عليه من بيت مال المسلمين ما يصلحه، فلو أن رجلاً من المسلمين كان له مملوك كبرت سنه، وضعفت قوته وولت عنه المكاسب، كان من الحق عليه أن يقوته حتى يفرق بينهما موت أو عتق، وذلك أنه بلغني أن أمير المؤمنين مر بشيخ من أهل الذمة يسأل على أبواب الناس، فقال: ما أنصفناك، إن كنا أخذنا منك الجزية في شبيبتك ثم ضيعناك في كبرك، قال: ثم أجرى عليه من بيت المال ما يصلحه»^[188]

فهذه المعاني السامية في المعاملة والعناية بأهل الذمة تدل على أن هذه الفهوم السقيمة لا تعكس المعنى الحقيقي لكلمة جزية، ولا المراد بالصغار في معنى الآية، إذ المراد عند العلماء أن تجري عليهم أحكام الإسلام. قال الشافعي: «المراد بالصغار هنا التزام حكم الإسلام»^[189]

وقد ذهب بعض العلماء إلى التساؤل هل نحن متعبدون بكلمة الجزية ؟

والجواب أنه لا يوجد في أي حكم من أحكام الذمة أنيط بكلمة الجزية، وإنما تعلق المدلول بما تحمله من معاني، ولذلك لا مانع عندهم من تسمية هذا المدلول بأي اسم آخر، كالضريبة والإتاوة والرسوم، بل إن جمهور الفقهاء ذهبوا إلى جواز تسميتها باسم الصدقة أي الزكاة،^[190]

[187] روضة الطالبين: للنووي ج10 ص315. ومعني المحتاج ج4 ص250

[188] الأموال لأبي عبيد ص55.

[189] فتح الباري ج6 ص296.

[190] الجهاد: محمد سعيد رمضان البوطي 135.

ومستندهم في ذلك ما روي عن عمر بن الخطاب رَضِيَ اللهُ عَنْهُ أنه طلب الجزية من نصارى تغلب، فقالوا: نحن عرب لا نُؤدي ما يُؤدي العجم، فخذ منا ما يأخذ بعضكم من بعض، يعنون الزكاة، فقال عمر رَضِيَ اللهُ عَنْهُ: هذا فرض المسلمين، فقالوا: زد ما شئت بهذا الإسم، لا باسم الجزية، فراضاهم على أن تضعف عليهم الزكاة، ولم يخالف عمر أحد من الصحابة رَضِيَ اللهُ عَنْهُمْ، فصار كالإجماع.^[191]

قال النووي رَحِمَهُ اللهُ: «فلو طلب قوم من أهل الكتاب أن يؤدوا الجزية باسم الصدقة، ولا يؤدوها باسم الجزية فللإمام إجابتهم إذا رأى ذلك، ويسقط عنهم الإهانة واسم الجزية، ويأخذ ضعف الصدقة»^[192]. والعبرة عند العلماء للمقاصد والمعاني لا للألفاظ والمباني.

وخلاصة القول؛ إن عقد الذمة يمنح الذمي حق المواطنة الكاملة، والجزية ليست وسيلة للابتزاز الاقتصادي، كما يظن البعض، ولكنها عنوان مواطنة غير المسلمين في المجتمع الإسلامي، ودليل رمزي لمشاركتهم في مصالح الدولة التي هم تحت رعايتها، وينعمون بحمايتها لأنفسهم وأعراضهم، وحرمااتهم، وأموالهم، وممتلكاتهم^[193].

وما نسمعه من فهوم سقيمة عن الجزية، ليس إلا نتيجة خروج عن منهج الرشد والسواء الذي ينبغي أن يتخذ كوحدة قياسية يرجع إليها عند الاختلاف، والتي يمثل النبي ﷺ النموذج الكامل السوي، والمثال الأسمى الصافي النقي، فإن الغفلة عن قراءة مؤشرات هذا النموذج، واستقراء دلالاته، واستحضار سياقاته المختلفة والمتعددة، وإدراك الفروق بين متلازماته العلمية والعملية، والروحية والأخلاقية، والنظر في شبكة العلاقات التي تحكم عناصره، يؤدي إلى عدم التمثيل الراشد للدين، ويزج بالفرد والجماعة في متاهات القراءات المشوّهة والمبتورة للخطاب الديني، والتي تتأسس عليها أفعال وتصرفات مقطوعة الصلة بالدين، وإن زعمت أنها لصيقة به^[194].

ولا يخفى أن مفهوم الجزية من بين المفاهيم التي تم اغتصاب معانيها من طرف أهل المروق، وهذا يستدعي منا تحرير مفاهيم الفقه السياسي، واستئناف الاجتهاد في هذا باستحضار كليات وقواعد ومبادئ الشريعة، ومقاصدها، إذ «إن جل المصالح التي تقوم عليها حياة الأمم وارتفاقاتها،

[191] روضة الطالبين: النووي ج 10 ص 316. الخراج لأبي يوسف 124.

[192] روضة الطالبين: النووي ج 10 ص 317.

[193] مغني المحتاج: ج 4 ص 216.

[194] تقريب القول في تفكيك خطاب التطرف الديني: عبد الله معصر ص 5.

وفي لب ذلك ضمان حقوق الخلق، تحتاج إلى اجتهادات مستأنفة في كل حين قصد تبيينها، ومقدّراتها، وتقعيدها، وتقنينها، من أجل تنزيل مّترن لها على أرض الواقع، كان لا بد من آليات تمكن من جلب هذه المصالح، ودرء ما يهددها من مفاسد في سياقاتها المختلفة، في استحضار وظيفي للتحويلات النفعية التي طبعت عالمنا المعاصر، على مستوى علاقاته الاقتصادية والمالية، والتكنولوجية، والاجتماعية، والسياسية، أنظمتة المؤسساتية، والقانونية، والمعلوماتية، والثقافية، والمعيارية. ولا يخفى أن الاستفادة من تراثنا الفقهي، رغم ما يمثله من قيمة علمية استثنائية، لا يتصور حصولها، إلا بتجلية وجرد ما يكنه هذا التراث المبارك في بنيتة من أعراف تغيرت، ومصالح تبدلت، وأوضاع وظروف وسياقات اندرست، للتمكن من النظر الاجتهادي في هذه القضية وغيرها من القضايا التي يتخذها أهل المروق مطية لنسف بناء الأمة، وبث الفرقة فيها، وإظهارها بمظهر بعيد كل البعد عن شرعتها التي نزلت بها رسالة الختم، وبينها نبي الختم ﷺ^[195].

[195] في تفكيك مفهوم الجزية: أحمد عبادي ص 19

المصادر والمراجع

- أثار الحرب في الفقه الإسلامي: زهبة الزحيلي. دار الفكر دمشق.
- أحكام أهل الذمة: لابن القيم: تحقيق يوسف بن أحمد البكري وشكر بن توفيق الغاروري، رمادي للنشر الدمام السعودية الطبعة الأولى 1418هـ.
- أحكام القرآن: لابن العربي طبعة دار الكتب العلمية. أحكام القرآن لأبي بكر بن العربي: تحقيق محمد علي البجاوي، دار الفكر، بيروت، طبعة بدون تاريخ.
- أصول النظام الاجتماعي في الإسلام: الطاهر بن عاشور: الشركة التونسية للتوزيع والنشر الطبعة الثانية ط د ت
- الأموال: لأبي عبيد القاسم بن سلام، تحقيق عبد الأمير علي مهنا، دار الحدائق - لبنان، الطبعة الأولى 1988 م.
- التحرير والتنوير: لمحمد الطاهر بن محمد بن محمد الطاهر بن عاشور (ت 1393هـ) الدار التونسية للنشر - تونس 1984م.
- تفسير البيضاوي: القاضي البيضاوي، دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى 1419هـ - 1999م
- تفسير ابن كثير: إسماعيل بن عمر بن كثير القرشي الدمشقي، تحقيق سامي بن محمد السلامة، دار طيبة للنشر والتوزيع.
- تفسير المنار: للشيخ محمد رشيد رضا دار المنار القاهرة مصر الطبعة الثانية 1366هـ / 1947م.
- تفصيل النشأتين وتحصيل السعادتين: الراغب الأصفهاني، تحقيق عبدالمجيد النجار نشر دار الغرب الإسلامي بلبنان الطبعة الأولى 1408هـ / 1988م ص 100-109.
- تقريب القول في تفكيك خطاب التطرف الديني: عبدالله معصر. سلسلة الإسلام والسياق المعاصر [دفا تر تفكيك خطاب التطرف(12)] المملكة المغربية الرابطة المحمدية للعلماء. الجامع
- لأحكام القرآن: المؤلف: أبو عبد الله محمد بن أحمد بن أبي بكر بن فرح الأنصاري الخزرجي شمس الدين القرطبي (المتوفى: 671 هـ) تحقيق: هشام سمير البخاري، الناشر: دار عالم الكتب، الرياض، المملكة العربية السعودية، الطبعة: 1423 هـ / 2003م.
- الجامع الصحيح: للإمام أبي الحسين بن مسلم بن الحجاج.
- الجامع الصحيح: للإمام لأبي عبدالله محمد بن إسماعيل بن إبراهيم بن المغيرة الجعفي البخاري. الجهاد في الإسلام: محمد سعيد رمضان البوطي دار الفكر المعاصر دمشق الطبعة الأولى 1414هـ 1992م
- سؤال الأخلاق: طه عبد الرحمن المركز الثقافي العربي الطبعة الثانية 2005م.
- حقوق الإنسان في الإسلام في مجال العلاقات العامة والتعامل الدولي: عبدالهادي بوطالب، بحث منشور ضمن ندوة حقوق الإنسان في الإسلام بين الخصوصية والعالمية التي عقدت بالرباط - المملكة المغربية 18-20 جمادى الآخرة 1418هـ الموافق 20-22 أكتوبر (تشرين) 1997م. منشورات المنظمة الإسلامية للتربية والعلوم والثقافة - إيسيسكو 1422هـ / 2001م.
- الدعوة إلى الإسلام بحث في تاريخ نشر العقيدة الإسلامية: تأليف السير توماس وأرنولد
- ترجمه إلى العربية وعلق عليه حسن إبراهيم حسن وعبد المجيد عابدين وإسماعيل النجراوي طبع مكتبة النهضة المصرية بالقاهرة 1971م.
- الذريعة إلى مكارم الشريعة: الراغب الأصفهاني: الطبعة الأولى 1400هـ / 1980م. دار الكتب العلمية.
- سنن أبي داود: للإمام أبي داود سليمان بن الأشعث السجستاني الأزدي، مراجعة وضبط وتعليق محيي الدين عبدالحميد، دار الفكر

- شرح ابن بطال لصحيح البخاري، المؤلف: أبو الحسن علي بن خلف بن عبد الملك بن بطال البكري القرطبي، تحقيق: أبو تميم ياسر بن إبراهيم، دار النشر: مكتبة الرشد - السعودية / الرياض الطبعة: الثانية - 1423هـ - 2003م.
- شمس العرب تسطع على الغرب: زيغريد هونكة، ترجمة فاروق بيضون، وكمال دسوقي، الطبعة العاشرة، دار صادر بيروت 1423هـ.
- العلاقات العامة مع غير المسلمين في القرآن والسنة: عثمان بن جمعة ضميرية، مجلة جامعة الشارقة للعلوم الشرعية والإنسانية المجلد 4 العدد 3 رمضان 1428هـ / أكتوبر 2007.
- في تفكيك مفهوم الجهاد: أحمد عبادي سلسلة الإسلام والسياق المعاصر (دفاتر تفكيك خطاب التطرف [3]) المملكة المغربية الرابطة المحمدية للعلماء.
- في تفكيك خطاب التطرف [1]: أحمد عبادي سلسلة الإسلام والسياق المعاصر (دفاتر تفكيك خطاب التطرف) المملكة المغربية الرابطة المحمدية للعلماء.
- في تفكيك خطاب التطرف: أحمد عبادي سلسلة الإسلام والسياق المعاصر (دفاتر تفكيك خطاب التطرف [2]) المملكة المغربية الرابطة المحمدية للعلماء.
- الفتاوي لابن تيمية: جمع وترتيب عبد الرحمان بن محمد بن قاسم، طبع مكتبة المعارف، الرباط، طبعة بدون تاريخ.
- فتح الباري: شرح صحيح البخاري: أحمد بن علي بن حجر العسقلاني، دار السلام الرياض.
- فتوح مصر وأخبارها، لأبي القاسم عبدالرحمن بن عبدالله بن عبدالحكم بن أبي أعين القرشي، تقديم وتحقيق محمد صبيح.
- قصة الحضارة: ول ديورانت، ترجمة محمد بدران الطبعة الثانية، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر 1964م.
- قواعد الأحكام في مصالح الأنام: للعز بن عبد السلام، دار المعرفة - بيروت، طبعة بدون تاريخ.
- المبدع: لابن مفلح الحنبلي، تحقيق محمد حسن إسماعيل الشافعي، مشورات دار الكتب العلمية الطبعة الأولى 1418هـ - 1997م.
- المجموع شرح المهذب: أبو زكريا محيي الدين بن شرف النووي، دار الفكر.
- مختار الصحاح: للشيخ زين الدين محمد بن أبي بكر بن عبدالقادر الرازي: تحقيق إبراهيم زهوة، دار الكتاب العربي بيروت، 1424هـ / 2004م.
- المستدرك عل الصحيحين: للحاكم، تحقيق مصطفى عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى 1411هـ - 1990م.
- المسند للإمام أحمد بن محمد بن حنبل، شرحه ووضع فهارسه، أحمد محمد شاكر دار الفكر الطبعة الثالثة، 1404هـ.
- معجم مقاييس اللغة: لابن فارس، تحقيق عبد السلام هارون، دار الفكر، طبعة بدون تاريخ. مقاصد الشريعة الإسلامية: محمد الطاهر ابن عاشور، الشركة التونسية للتوزيع والنشر.
- مقاصد الشريعة الإسلامية ومكارمها: علال الفاسي الطبعة الرابعة 1991/ 1411هـ مطبعة النجاح البيضاء المملكة المغربية.
- منظومة القيم المرجعية في الإسلام: محمد الكتاني منشورات المنظمة الإسلامية للتربية والعلوم والثقافة - إيسيسكو 1425هـ / 2004م. مطبعة المعارف الجديدة الرباط. المملكة المغربية.
- الموافقات في أصول الشريعة للشاطبي: بتعليق الشيخ عبدالله دراز المكتبة التجارية الكبرى بمصر
- موسوعة الفقه الإسلامي: وهبة الزحيلي، الطبعة الثانية 1429هـ / 2008م، دار المكتبي للطباعة والنشر والتوزيع دمشق سورية.



مبدأ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر فقهاً وتنزيلاً - مقارنة مقاصدية -

د. الحسان شهيد

[أستاذ التعليم العالي، كلية أصول الدين، تطوان - المملكة المغربية]



تهديد

تزخر مدوناتنا الفقهية بمبادئ وأصول عظمى أسهمت في بناء الشبكة الاجتماعية، ومن تلكم المبادئ الراقية: أصل «الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر». وقد كان لهذا المبدأ الأصيل المنشأ و البليغ الدلالة، الأثر البليغ في تمتين العلاقات الإنسانية عبر تاريخ أمتنا الإسلامي، إنما أسيء فهمه وأهدر توظيفه من قبل بعض التيارات المتطرفة الخارجة عن إجماع الأمة، دون إدراك أصيل لمقاصده الشرعية ومعانيه العمرانية. فهي لم تبدع مصطلحات جديدة عن التراث العلمي للأمة، بل إن مظنة ابتداعها في المفاهيم التي أرادت لها تلك المبادئ والأصول تأويلاً، واستثمرها في منطاط وجودية تنزيلاً، فكان مبدأ الحسبة من أشد المفاهيم رواجاً في قاموسها الفقهي، وأكثرها إعمالاً في مجالات اضطرابها السياسي، تحاول هذه الورقة تفكيك هذا المفهوم القرآني الخالص، والنبوي الأصيل، وبيانه في سياقه العلمي والوجودي، والكشف عن آليات إعماله في تاريخ الأمة، والأسس التي قام عليها من خلال الأسئلة الآتية:

- ما هي دلالاته المفهومة وفق النسق القرآني والنبوي؟

- ما هي مقاصد الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر؟

- ما حكم الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر؟

- من له صلاحية الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر؟

- ما هي ضوابط إعمال الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر؟

- ما هي شروط التنزيل العلمي لقاعدة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر؟

- ما هي مساوئ سوء توظيف هذه القاعدة الشرعية البانية للمجتمع الإنساني؟

تلك على سبيل الإجمال، أهم سؤالات و لبنات هذه الدراسة. وللإجابة عنها، وعن غيرها
نقترح النظر في المطالب الآتية:

المطلب الأول: دراسة مفهومية

المطلب الثاني: الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر في القرآن والحديث

المطلب الثالث: مقاصد الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر

المطلب الرابع: الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر بين العينية والكفائية

المطلب الخامس: ضوابط إعمال الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر

المطلب السادس: مبدأ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر بين الفهم والتنزيل

المطلب السابع: كليات الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر

المطلب الأول: دراسة مفهومية

كما جرى العرف البحثي، سأتوقف قليلا عند أهم المفردات مفاتيح هذه الدراسة، تمهيدا لبلوغ مقاصدها.

أ. في معنى الأمر: أما الأمر فهو من أمر يأمر، و«أَمَرَهُ بِكَذَا وَالْجَمْعُ الْأَوَامِرُ»^[1] وهو طلب فعل شيء ما، و«الْأَمْرُ: مَعْرُوفٌ، نَقِيضُ النَّهْيِ»^[2] ومنه «قَوْلُهُ تَعَالَى: ﴿وَأَتَمِرُوا بَيْنَكُمْ بِمَعْرُوفٍ﴾ [الطلاق:6] أَي لِيَأْمُرَ بَعْضُكُمْ بَعْضًا بِالْمَعْرُوفِ»^[3]

ب. في معنى المعروف: أصل المعروف اللغوي، من عرف يعرف عرفا ومعرفة ومعروفا «وَالْمَعْرُوفُ ضِدُّ الْمُنْكَرِ وَالْعُرْفُ ضِدُّ التَّنْكِيرِ يُقَالُ: أَوْلَاهُ عُرْفًا أَي مَعْرُوفًا. وَالْعُرْفُ أَيضًا الْإِسْمُ مِنَ الْإِعْتِرَافِ.»^[4] «وَالتَّعْرِيفُ أَيضًا التَّطْيِيبُ مِنَ الْعُرْفِ. وَقِيلَ فِي قَوْلِهِ تَعَالَى: ﴿عَرَفَهَا لَهُمْ﴾ [محمد:6] أَي طَيَّبَهَا لَهُمْ.»^[5] والعرف والمعروف: الجود، وقيل: هو اسم ما تبذله وتُسديه؛ وحرك الشاعر ثانيه فَقَالَ:

إِنَّ ابْنَ زَيْدٍ لَا زَالَ مُسْتَعْمِلًا *** لِلْخَيْرِ، يُفْشِي فِي مِصْرِهِ الْعُرْفَا.

والمعروف: كالعرف. وقوله تعالى: وَصَاحِبُهُمَا فِي الدُّنْيَا مَعْرُوفًا، أَي مُصَاحِبًا مَعْرُوفًا؛ قَالَ الزَّجَّاجُ: «الْمَعْرُوفُ هُنَا مَا يُسْتَحْسَنُ مِنَ الْأَفْعَالِ» و«المعروف: اسم كل بر وخير وكل مستحسن في العقل والطبع»^[6]

فالأمر بالمعروف وفقا لتك المعاني، يمكن فهمه من وجوه ثلاثة:

الأول: الأمر بالمعروف: أي إن الأمر في القضايا الشرعية والدعوية والتكليفية، يلزم أن يكون بالمعروف والإحسان والفضل والحكمة.
والثاني: الأمر بالمعروف: أي أن الأمر ينبغي أن يطول كل معروف مهما كان، على استغراقه، وهو كل ما طلب الشارع التزامه وامتناله.

[1] الرازي، محمد بن أبي بكر بن عبد القادر. مختار الصحاح. لبنان، بيروت: ط 1986. ص21 وانظر ابن منظور، أبو الفضل محمد بن مكرم (711هـ)، لسان العرب، دار صادر، بيروت، لبنان، ط3، 1414 هـ، 27/4

[2] لسان العرب، مصدر سابق. 26/4

[3] مختار الصحاح، مصدر سابق. ص21

[4] مختار الصحاح، مصدر سابق. 206

[5] مختار الصحاح، مصدر سابق. 207

[6] تفسير الماتريدي (تأويلات أهل السنة) الماتريدي، أبو منصور (333هـ) تحقيق مجدي باسلوم، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط1، 1426/2005، 306/8

والثالث: الأمر بالمعروف: أي الأمر بما هو متعارف عليه بين الناس دون الخروج من ريقه العرف الاجتماعي، بل ينبغي تحكيم العرف في ذلك الأمر، كالزواج مثلا والصدقات والرضاع والطلاق والعلاقات الاجتماعية والمهن والأجرة..

ومهما كان الأمر، فإن تلك الدلالات والوجوه المذكورة كلها مطلوبة في إعمال أصل الأمر بالمعروف لتلازمها وتداخلها..

ج. في معنى النهي: ولعله بضدها تدرك المعاني، «النَّهْيُ ضِدُّ الْأَمْرِ، وَنَهَاهُ عَنِ كَذَا يَنْهَاهُ نَهْيًا، وَانْتَهَى عَنْهُ، وَتَنَاهَى أَي كَفَّ. وَتَنَاهَوْا عَنِ الْمُنْكَرِ أَي نَهَى بَعْضُهُمْ بَعْضًا. وَيُقَالُ: إِنَّهُ لِأَمْرٍ بِالْمَعْرُوفِ نَهْوٌ عَنِ الْمُنْكَرِ عَلَى فَعُولٍ. وَالنَّهْيَةُ بِالضَّمِّ وَاحِدَةٌ النَّهْيِ وَهِيَ الْعُقُولُ لِأَنَّهَا تَنْهَى عَنِ الْقَبِيحِ»^[7]

معنى المنكر «وَالْمُنْكَرُ وَاحِدُ الْمَنَاكِرِ وَ النَّكْيِرُ وَ الْإِنْكَارُ تَغْيِيرُ الْمُنْكَرِ. وَ مُنْكَرٌ وَ نَكْيِرٌ اسْمَا مَلَكَيْنِ. وَ النَّكْرُ الْمُنْكَرُ وَمِنْهُ قَوْلُهُ تَعَالَى: ﴿لَقَدْ جِئْتُمْ شَيْئًا نُكْرًا﴾ [الكهف: 74] وَقَدْ يُحْرَكُ مِثْلُ عُسْرٍ وَعُسْرٍ. وَ الْإِنْكَارُ الْجُحُودُ»^[8] «والمنكر: اسم كل شر وسوء مستقبح في العقل والطبع. ثم يخرج قوله: ﴿وَأُمْرٌ بِالْمَعْرُوفِ وَأَنْهَ عَنِ الْمُنْكَرِ﴾ على وجوه:

أحدها: المعروف الذي جاءت به الرسل عن الله، وشرعوه للخلق، ودعوا إليه الخلق. والمنكر -أيضا-: هو الذي أنكرته الرسل، ونهت الخلق عنه.

أو أن يكون المعروف هو الذي يقبله كل عقل صحيح، ويستحسنه كل طبع سليم. والمنكر: هو الذي ينكره كل عقل صحيح ولا يقبله، ويستقبحه كل طبع سليم، يعرف بالبداهة قبحه وحسنه. أو يعرف أنه معروف أو منكر عند التأمل والتفكير»^[9]

وبناء على ما سلف من بيانات لغوية ودلالات اصطلاحية لمبدأ «الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر»، يمكن القول: إن الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر هو القيام إلى طلب فعل ما هو متعارف

[7] مختار الصحاح، مصدر سابق، ص 320 وانظر أيضا:

الفيروز آبادي، مجد الدين (817هـ) القاموس المحيط، تحقيق مكتب تحقيق التراث في مؤسسة الرسالة، بإشراف: محمد نعيم العرقسوسي، بيروت، لبنان، ط 8، 1426 هـ 2005 م. ص 486

[8] مختار الصحاح، مصدر سابق، 319

[9] الماتريدي، أبو منصور، تفسير الماتريدي، مصدر سابق، 8/ 306

على حسنه، وسلامته من المطلوبات الشرعية والخلقية والعقلية، وإلى التنبيه على الكف عن كل ما هو متعارف على قبحه ونكارتة من المزجورات الشرعية أو الخلقية أو العقلية، وهو ما يعرف لدى علماء السياسة الشرعية بنظام الحسبة، وقد افسحوا النظر في بيانها وتحديدتها ووضع شروطها في مصنفاتهم. وفي هذا يقول ابن القيم: «إِنَّ الْحُكْمَ بَيْنَ النَّاسِ فِي النَّوعِ الَّذِي لَا يَتَوَقَّفُ عَلَى الدَّعْوَى: هُوَ الْمَعْرُوفُ بِوَلَايَةِ الْحِسْبَةِ. وَقَاعِدَتُهُ وَأَصْلُهُ: هُوَ الْأَمْرُ بِالْمَعْرُوفِ وَالنَّهْيُ عَنِ الْمُنْكَرِ الَّذِي بَعَثَ اللَّهُ بِهِ رُسُلَهُ، وَأَنْزَلَ بِهِ كُتُبَهُ، وَوَصَفَ بِهِ هَذِهِ الْأُمَّةَ، وَفَضَّلَهَا لِأَجْلِهِ عَلَى سَائِرِ الْأُمَمِ الَّتِي أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ»^[10]

المطلب الثاني: الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر في القرآن والحديث

سنتبع هنا صيغ مبدأ الأمر بالمعروف المثبتة في القرآن الكريم أولاً، ثم نتبعها بالواردة في الحديث النبوي، وبناء على ذلك الاستقراء، وما سبقه من بيانات لغوية واصطلاحية سنفرق بين مفاهيم جوهرية وذات حساسية لها صلة بالنهي عن المنكر، وهي: مفهومي التغيير والجهاد.

أولاً: في القرآن الكريم

وردت قاعدة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر في القرآن الكريم مرات كثيرة، وبصيغ مختلفة من حيث الأفعال، ومن حيث القائم بالأمر، أما من حيث الأفعال فقد وردت بصيغ زمنية مختلفة:

- بفعل الماضي، من قبيل قوله تعالى: ﴿الَّذِينَ إِنْ مَكَّنَّاهُمْ فِي الْأَرْضِ أَقَامُوا الصَّلَاةَ وَآتَوُا الزَّكَاةَ وَأَمَرُوا بِالْمَعْرُوفِ وَنَهَوْا عَنِ الْمُنْكَرِ وَاللَّهُ عَاقِبَةُ الْأُمُورِ﴾ [الحج: 41]

- بفعل المضارع، كقوله تعالى: ﴿وَالْمُؤْمِنُونَ وَالْمُؤْمِنَاتُ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ يَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَيُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَيُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَيُطِيعُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ أُولَئِكَ سَيَرْحَمُهُمُ اللَّهُ إِنَّ اللَّهَ عَزِيزٌ حَكِيمٌ﴾ [التوبة: 71]

- بفعل الأمر: مثل قوله تعالى في سورة لقمان: ﴿يَا بُنَيَّ أَقِمِ الصَّلَاةَ وَأْمُرْ بِالْمَعْرُوفِ وَانْهَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَأَصْبِرْ عَلَىٰ مَا أَصَابَكَ إِنَّ ذَٰلِكَ مِنْ عَزْمِ الْأُمُورِ﴾ [لقمان: 17]

[10] الجوزية، شمس الدين ابن قيم، الطرق الحكمية (751هـ)، مكتبة دار البيان، بدون طبعة وبدون تاريخ، ص 199

وأما من حيث القائم بالأمر، فقد جاءت:

- من جانبه سبحانه وتعالى، في صيغة مقاربة مخصصة وذلك في قوله عز وجل ﴿إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ وَإِيتَاءِ ذِي الْقُرْبَى وَيَنْهَى عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ وَالْبَغْيِ يَعِظُكُمْ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ﴾ [النحل: 90]

- من جانب النبي ﷺ: ﴿الَّذِينَ يَتَّبِعُونَ الرَّسُولَ النَّبِيَّ الْأُمِّيَّ الَّذِي يَجِدُونَهُ مَكْتُوبًا عِنْدَهُمْ فِي التَّوْرَةِ وَالْإِنْجِيلِ يَأْمُرُهُمْ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَاهُمْ عَنِ الْمُنْكَرِ وَيُحِلُّ لَهُمُ الطَّيِّبَاتِ وَيُحَرِّمُ عَلَيْهِمُ الْخَبَائِثَ وَيَضَعُ عَنْهُمْ إِصْرَهُمْ وَالْأَغْلَالَ الَّتِي كَانَتْ عَلَيْهِمْ فَالَّذِينَ آمَنُوا بِهِ وَعَزَّرُوهُ وَنَصَرُوهُ وَاتَّبَعُوا النُّورَ الَّذِي أُنزِلَ مَعَهُ أُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ﴾ [الاعراف: 157]

- من جانب الأمة: ﴿وَلْتَكُنْ مِنْكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَأُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ﴾ [ال عمران: 104] «ومعنى الآية على هذا التأويل: أمر الأمة بأن يكونوا يدعون جميع العالم إلى الخير، الكفار إلى الإسلام، والعصاة إلى الطاعة، ويكون كل واحد من هذه الأمور على منزلته من العلم والقدرة. قال أهل العلم: وفرض الله بهذه الآية، الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وهو من فروض الكفاية، إذا قام به قائم سقط عن الغير، وللزوم الأمر بالمعروف شروط، منها: أن يكون بمعروف لا بتخرق»^[11]

- ومن جانب المؤمنين: ﴿التَّائِبُونَ الْعَابِدُونَ الْحَامِدُونَ السَّائِحُونَ الرَّاكِعُونَ السَّاجِدُونَ الْآمِرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَالنَّاهُونَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَالْحَافِظُونَ لِحُدُودِ اللَّهِ وَبَشِّرِ الْمُؤْمِنِينَ﴾ [التوبة: 112]

- من جانب طلب الوالدين للأبناء، مثل قوله تعالى في سورة لقمان: ﴿يَا بُنَيَّ أَقِمِ الصَّلَاةَ وَأْمُرْ بِالْمَعْرُوفِ وَانْهَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَاصْبِرْ عَلَى مَا أَصَابَكَ إِنَّ ذَلِكَ مِنْ عَزْمِ الْأُمُورِ﴾ [لقمان: 17] وقيل في بيانه «وصى ابنه بعظم الطاعات وهي: الصلاة والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر. وهذا إنما يريد به بعد أن يمتثل ذلك هو في نفسه ويزدجر عن المنكر، وهنأ هي الطاعات والفصائل أجمع»^[12]

[11] ابن عطية، عبد الحق بن غالب. المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز، تحقيق: عبد السلام عبد الشافي محمد، بيروت: دار الكتب العلمية، 1428هـ/2007م، 1/486

[12] القرطبي، أبو عبد الله محمد شمس الدين، الجامع لأحكام القرآن، تحقيق: أحمد البردوني وإبراهيم أطفيش، دار الكتب المصرية، القاهرة، ط2، 1384/1964، 14،68

ثانيا: في الحديث النبوي

أما في الحديث النبوي، فقد وردت فيه اتحدت صيغ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر على الجزء الأول منها، بالتأكيد على مسألة الأمر بالمعروف، في حين جاءت بعبارات مختلفة في جزئها الثاني، يدل على النهي تارة وعلى التغيير تارة أخرى، وعلى الجهاد في حديث آخر.

أما الأولى: فمنه قوله ﷺ: «من رأى منكم منكرا فليغيره بيده فإن لم يستطع فبلسانه، فإن لم يستطع فبقلمه وذلك أضعف الإيمان»^[13]

وأما الثانية فكقوله ﷺ: «والذي نفسي بيدي لتأمرن بالمعروف ولتنهون عن المنكر أو ليوشكن الله أن يبعث عليكم عذابا منه فتدعونه فلا يستجيب لكم»^[14]

وأما الثالثة فمثل قوله ﷺ: «ما من نبي بعثه الله في أمة قبلي، إلا كان له من أمته حواريون وأصحاب، يأخذون بسنته ويقتدون بأمره، ثم إنها تخلف من بعدهم خلوف، يقولون ما لا يفعلون، ويفعلون ما لا يؤمرون، فمن جاهدكم بيده فهو مؤمن، ومن جاهدكم بلسانه فهو مؤمن، ومن جاهدكم بقلبه فهو مؤمن وليس وراء ذلك من الإيمان حبة خردل»^[15]

نستنتج من مسرد هذه النصوص سواء القرآنية، أم الحديثية المستقرأة، دلالة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر القطعية الثابتة، التي تضافت على دلالتها جملة معاني مؤكدة ومثبتة لذلك. وقد أشار إلى ذلك أبو إسحاق الشاطبي، الذي ربط بين الدليل وإفادته العلمية: إما قطعاً أو ظناً، حينما قال: «كل دليل شرعي إما أن يكون قطعياً أو ظنياً، فإن كان قطعياً فلا إشكال في اعتباره، كأدلة وجوب الطهارة من الحدث، والصلاة، والزكاة، والصيام والحج، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، واجتماع الكلمة، والعدل، وأشباه ذلك. وإن كان ظنياً فإما يرجع إلى أصل أو لا، فإن رجع إلى قطعي فهو معتبر، وإن لم يرجع وجب التثبت فيه»^[16].

[13] رواه مسلم، كتاب الإيمان، باب بيان كون النهي عن المنكر من الإيمان رقمه 49

[14] رواه الإمام أحمد في مسنده، رقمه 23301 والترمذي في سننه، رقمه 2169

[15] رواه مسلم، كتاب الإيمان، باب بيان كون النهي عن المنكر من الإيمان رقمه 50

[16] الشاطبي، أبو إسحاق. الموافقات في أصول الشريعة. تحقيق عبد الله دراز. بيروت، لبنان: دار الكتب العلمية،

وهنا لا يفوتني أن ألاحظ أنه قد وردت في النصوص القرآنية والحديثية السالفة الذكر، ثلاث مفردات محورية بينها تداخل دقيق مخصصة لمدافعة المنكر، الأولى: النهي. والثانية: التغيير. والثالثة: الجهاد. فهل بينها من فرق جوهري؟ ولا شك أن تقريب معناها وبيان للفروق بينها مفيد في ما نحن فيه.

ثالثا: في الفرق بين النهي والتغيير والجهاد

للتفريق بين المفاهيم الثلاثة سننظر إلى ذلك من ستة جوانب: من حيث الدلالة ومن حيث الوسيلة ومن حيث تحقيق المناط و من حيث القائم بالأمر بالمعروف، و من حيث زمن المنكر

1. من حيث الدلالة

- النهي: عبارة عن خطاب وعظي وإرشادي وترغيبي وترهيبى وتنبهى مفاده طلب الكف عن فعل شيء، وقد يأخذ هذا الخطاب طرق الكلام أو الإشارة أو ما يؤدي وظيفته.

- التغيير: فهو على وزن تفعيل، أي تصرف بفعل ما لإصلاح الحال، قد يستعمل فيه النهي بالكلام، وبعد استيفائه قد تستعمل قوة اليد لبلوغ الغاية وما من شأنه بلوغ المطلوب.

- الجهاد غالبا ما يطلق الجهاد للدلالة على بذل الوسع في المدافعة الجسدية باستعمال أدوات القتال، لكن قد يرد في أحيين كثيرة بالمعنى العام النفسي، والعملية بالمداومة، وكل ما له صلة بالجهد المبذول لغرض تحقيق هدف متعين.

2. من حيث الوسيلة

النهي: وسيلته في التعبير عنه إما اللسان، أي الكلام الملفوظ من وعظ وإرشاد وتحذير، أو الحركات الإشارية من تنبيه وتوجيه..

التغيير: وسائله الاستطاعة: أولا: اليد ثم اللسان ثم القلب. فاليد دلالة على أعمال القوة في تحويل الأمر من حال إلى حال. واللسان انتقال من اليد إلى أسلوب النهي وإعمال الوعظ وما اتصل به، أما القلب فهو تغيير بالحال، أي بعدم الإقرار والانصراف عن المنكر وفاعليه، تعبيرا عن الرفض لفاعلي المنكر، ليفهموا ذلك بعدم مشاركتهم و صرف النظر عنهم. «وأما الإنكار بالقلب: وهو كراهة تلك المعصية وبغضها، فلا يسقط عن مكلف بوجه من الوجوه، إذ لا عذر يمنع منه»^[17]

[17] الدمشقي، محيي الدين أبو زكريا (814 هـ)، تنبيه الغافلين عن أعمال الجاهلين وتحذير السالكين من أفعال

ولذلك يحكى أن يحيى بن معاذ الرازي تكلم يوما في الجهاد والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، فقالت له امرأة: هذا واجب قد وضع عنا، فقال: هبي أنه قد وضع عنكن سلاح اليد واللسان، فلم يوضع عنكن سلاح القلب، فقالت: صدقت جزاك الله خيرا.^[18]

الجهاد: عام وأبلغ وسائله القدرة مع الاستطاعة باستعمال النفس أي بأداة الصبر، أو استخدام اليد بأداة الدفاع، والقوة الذاتية، أو بإعمال القتال بأداة السلاح..

- من حيث تحقيق المناط: وأقصد بتحقيق المناط هنا هو نوع المنكر المراد درؤه أو رفعه أو مدافعته، لأن المنكر يحتاج إلى تحقيق وتأكيده خروجاً عن الصواب والحق، وتعلم درجة مفسدته ونطاقها، حتى يتم النهي عنه وتغييره أو جهاده.. وهذا قد يتقاطع مع الحثيات الآتية .

فالنهي: مناطه كل منكر يلزم بداية النهي لرفعه ودرئه، لأنه مقدمة ضرورية لما بعده من إعمال التغيير أو استعمال الجهاد، وقد يتعلق بما هو ليس بمفسدة في ذاته، بل لما حفي به من حرمة أو كراهة..

التغيير: المنكر المطلوب تغييره هو المجاوز لحدود الشرع، الهاتك لحرماته، أي أن الأمر يتطلب تغييره كلياً لا إصلاحاً لأنه مفسدة في ذاته لا في غيره. كالضرب على يد المعتدين في الطرقات، ومنع سراق ولصوص أموال الناس،...

الجهاد: قد يلحق الجهاد بمعناه العام بما فيه الذاتي النفسي والتربوي والأخلاقي كل المنهيات تحريماً أو كراهة أو ما شابه، إنما الجهاد بمعناه القتالي العسكري لا يطول غير صور الاعتداءات على الحرمات المقطوع بها تحريماً، والتي تستوجب إعمالاً للقوة وطول اليد ويأذن به أولياء الأمور الناظرين في شؤون الأمة. «قال علماؤنا: الجهاد مأخوذ من الجهد، وهو التعب، فمعنى الجهاد في سبيل الله: هو المبالغة باتِّفاق في إتعاب الأنفس في ذات الله تعالى، وإعلاء كلمته التي جعلها الله طريقاً إلى جنّته وسبيلاً إليها. قال الله عزَّ وجلَّ في عموم الخطاب: ﴿يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ جَاهِدِ الْكُفَّارَ وَالْمُنَافِقِينَ﴾. وقال: ﴿وَجَاهِدُوا فِي اللَّهِ حَقَّ جِهَادِهِ﴾، فيدخل فيه القتال وغيره، لقوله: «جَاهِدُوا الْكُفَّارَ بِأَيْدِيكُمْ وَاللِّسَانِ»، ثمَّ صارت اللُّغَةُ فِي الْجِهَادِ عَلَى الْإِطْلَاقِ فِي قِتَالِ الْعَدُوِّ. وَتَحْقِيقُهُ:

الجاهلين، تحقيق عماد الدين عباس سعيد، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط1، 1407 / 1987، ص30

[18] الجوزية، ابن القيم، إعلام الموقعين، 2، 120.

أَنَّ الْقِتَالَ يَنْقَسِمُ عَلَى أَرْبَعَةِ أَقْسَامٍ:

1- جهادٌ بالقلبِ.

2- جهادٌ باللسانِ.

3- جهادٌ باليدِ.

4- جهادٌ بالسَّيْفِ. ^[19]

- من حيث القائم بالأمر بالمعروف

النهى: كل مسلم قادر على النهي واستوفى شروطه لا يجوزُه غير القيام به، ما استطاع إلى ذلك، سواء كان أباً أو أما في أسرته أو جاراً في حارته أو ماراً في طريقه،.. أو معلماً مع طلبته أو.. أو عالماً مع عموم بلده..

التغيير: إنما التغيير بالنظر إلى ما قلناه من حيث وسائله التي تتطلب إعمال اليد و القوة، فليس من شأن كل الناس أو الرعية في البلد، بل هو من شأن القائمين عليه المفوضين له من قبل الحكام، وأهل الرياسة. فالتغيير هو نهاية أسلوب النهي.

الجهاد: وأما الجهاد بالمعنى الخاص فهو أضيّق في هذا الشأن، فلا يحق لأحد مباشرته، أو الدخول فيه دون إذن وتدبير وتقدير وتفويض من قبل الحاكم أو الأمير أو الرئيس، و هو نهاية أسلوب النهي والتغيير.

- من حيث زمن المنكر

النهى: لا يكون النهي عن المنكر إلا قبل وقوعه، أو فور التلبس به، لأنه لا يصح النهي عن شيء مضى عليه الأمر وسبق له أن تحقق وقوعه. قال العز «وَأِنَّمَا وَجِبَ الْأَمْرُ بِالْمَعْرُوفِ وَالنَّهْيِ عَنِ الْمُنْكَرِ عَلَى الْفَوْرِ لِأَنَّ الْعَرَضَ بِالنَّهْيِ زَوَالَ الْمَفْسَدَةِ، فَلَوْ أُخِّرَ النَّهْيُ عَنْهَا لَتَحَقَّقَتِ الْمَفْسَدَةُ وَالْمَعْصِيَةُ، وَكَذَلِكَ يَجِبُ عَلَى الْفَوْرِ بِالْمَعْرُوفِ كَيْ لَا تَتَأَخَّرَ مَصْلَحَتُهُ عَنِ الْوَقْتِ الَّذِي

[19] مالك المعافري، أبو بكر بن العربي (543هـ) المسالك في شرح مؤطاً، تحقيق محمد بن الحسين السليمانى

وعائشة بنت الحسين السليمانى، تقديم يوسف القرصاوي، دار الغرب الإسلامى، ط1، 1428/2007، 7/5

وانظر أيضاً الفاكهاني، تاج الدين أبو حفص (734هـ)، رياض الأفهام في شرح عمدة الأحكام، تحقيق نور الدين

طالب، دار النوادر، سوريا، ط1، 1431/2010، 535/5

وَجَبَ فِيهِ، وَكَذَلِكَ الزَّكَاةُ إِنَّمَا وَجِبَتْ عَلَى الْفُورِ لِأَنَّ الْغَرَضَ مِنْهَا سَدُّ الْخُلَّاتِ وَدَفْعُ الْحَاجَاتِ وَالضَّرُورَاتِ وَهِيَ مُحَقَّقَةٌ عَلَى الْفُورِ. وَفِي تَأْخِيرِهَا إِضْرَارٌ بِالْمُسْتَحَقِّينَ مَعَ أَنَّ الْفُقَرَاءَ تَتَعَلَّقُ أَطْمَاعُهُمْ بِهَا وَيَتَشَوَّفُونَ إِلَيْهَا فَهُمْ طَالِبُونَ لَهَا بِلِسَانِ الْحَالِ دُونَ لِسَانِ الْمَقَالِ، بِخِلَافِ الْكُفَّارَاتِ وَالْمُنْدُوبَاتِ الَّتِي لَا شُعُورَ لَهُمْ فَإِنَّهُمْ لَا يَتَشَوَّفُونَ إِلَى مَا لَا شُعُورَ لَهُمْ بِهِ»^[20]

التغيير: أما التغيير فلا يباشره القائم به إلا حين وقوعه، ومستمر في وقوعه، لأنه يعمل على درئه وهو واقع متحقق، طلبا في إصلاح حاله.

الجهاد: أما الجهاد فسواء بمعناه العام، فهو لا ينقطع سواء قبل وقوع المنكر، أم حين وقوعه أم بعد وقوعه. أما بمعناه الخاص فلا دخول فيه إلا بعد وقوعه أو عند توقعه، أي بعد الاعتداء على البلد أو مواطنيه أو ما شابه، أو حالة توقع ذلك لما يدفع أذى المحاربين واعتداءهم.

والخلاصة، إن النهي والجهاد هما أحد أدوات وآليات التغيير، فالتغيير في النهاية غاية يتطلع إليها الناهي عن المنكر، والمجاهد الراغب في الإصلاح. فالنهي هو الحد الأدنى في طلب الإصلاح، وتغيير الحال العامل لقوة اللسان، والجهاد هو الحد الأقصى في الإصلاح وتغيير الحال العامل للقوة واليد.

وإذا تأملنا في النصوص القرآنية والحديثية سيتبين لنا أن النهي في النهاية أسلوب صالح مع المؤمنين المخالفين والتغيير يتناسب مع المنافقين العاصين، والجهاد يتلاءم مع المعتدين المخالفين المحاربين ظلما وعدوانا.

المطلب الثالث: مقاصد الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر

يعتري الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر مقاصد من مناطات الكليات المعبرة، بحسب تماثلاتها الضرورية أو الحاجية أو التحسينية: ما يعني أن الأمر بالمعروف تتسع نطاقاته إلى الأمر بكل ما هو خادم داعم للكليات من جانب الوجود، والنهي عن المنكر تمتد مجالاته إلى النهي عن كل ما هو خاتم هادم للكليات من جانب العدم.

[20] ابن عبد السلام، العز. قواعد الأحكام في مصالح الأنام. تحقيق طه عبد الرؤوف سعد، مكتبة الكليات الأزهرية، القاهرة، ط1، 1414/1991. 1/250

أولاً: من جانب الوجود: فقه الأمر بالمعروف

أما تمثيلات الأمر بالمعروف من جانب الوجود، فتطول كل الكليات المعتمدة:

أ. الدين: ونطاقاته متسعة وغير منحصرة، فتعليم الطفل القرآن وتربيته على الصلاة وتدريبه على الصيام، وتوجيه الزوجة والبنات إلى محاسن العبادات وجميل فضائلها، وتنبية الزوج و سائر الناس من المؤمنين، كل ذلك من الأمر بالمعروف الحافظ لكلية الدين، والداعم إلى إقامته في حياة مجتمع المؤمنين. وكل ما يدخل في باب الترغيب في العبادات الشرعية، والتحبيب إلى تصرفاتها التكليفية، والأمر ببناء المساجد ودور العبادة كل هذا وغيره كثير من المعروف الخادم لكلية الدين.

ب. النفس: ويتحقق حفظها بكل أمر إلى خير أو فضل، أو وجه من وجوه المعروف، الذي به تحيا النفس وترقى في مدارج الحياة المادية والروحية، فالتنبيه على التغذية السليمة المقوية سبيل من سبل حفظها، وتنبيه القادرين على بناء المستشفيات بما يحفظ للناس أرواحهم، ودعوتهم إلى العناية بدور العلاج ومؤسسات الحد من الإدمان أيضا من هذا القبيل، بل حتى النفس الخاصة بالحيوان والعناية بها وإنقاذها والرحمة بها... ولا يبعد عن ذلك أيضا إحياء النفس في تجلياتها الخلقية والتربية على مكارم الأخلاق وفضائل الخلال من سبل الإصلاح، وكما ما يدعو إلى استتباب الأمن وحفظ الكرامات وصيانة الشرف، ...

ج. النسل: تجليات الأمر بالمعروف في حفظ النسل تظهر في كل ما يتصل ببناء النوع الإنساني، واستمراره، على نحو أفضل وسليم، كتخليص النصح في الزواج والتشجيع عليه، بصورة مباشرة أو التشجيع على إبداء آراء في شأن بناء مؤسسات اجتماعية تيسر سبل الزواج، أو جمعيات مدنية عاملة في مجال التكوين الأسري والتوجيه في بناء الأسر لضمان استمرار وتآلف التجمع الأسري، وكل دعوات إلى حفظ الأعراض والأمر إلى بناء مستشفيات التوليد للنساء الحوامل وتيسير شؤون الولادة والعناية بالمواليد... وما يدخل في هذا النطاق.

د. العقل: ومن مناطات حفظ كلية العقل بالأمر بالمعروف الدعوة إلى العلم وتشجيع المعرفة، سواء أسريا أو اجتماعيا أو وطنيا، وتربية الأبناء في مجتمع الأسر، والتلاميذ في المدارس، والطلاب في الجامعات على القراءة النافعة للكتب، وتوجيههم إلى المطالعة لكل ما يفيدهم في توجهاتهم العلمية، ومن ذلك أيضا، الأمر لمن هو قادر على ذلك وله استطاعة لبناء المدارس، وتشديد المعاهد

وتأسيس مؤسسات التكوين والتطوير والتدريب، طلبا للارتقاء بملكة العقل الإنساني، لأنه هو مناط التكليف العامل على حفظ كل الكليات الأخرى. ...

هـ. المال: أما المال فوجوه العناية به على سبيل الأمر بالمعروف، كثيرة. تتعدد بتعدد صور المعاملات الإنسانية، بداية من العبادات كالأمر بإخراج الزكوات الشرعية لمستحقيها، أو التشجيع على الصدقات وكل أعمال البر المالية، التي تعود على العامل والناس الآخرين بالنفع العميم، والعمل أيضا على تيسير كل أنواع المعاملات المالية للناس خاصة الفقراء للاستدانة والصبر عليهم وتشجيعهم بمبادرات عملية ومالية تدر عليهم أرباحا يستعينون بها في إقامة حياتهم، وتوجيه أرباب الأموال والأغنياء إلى بناء المعامل والشركات لتشغيل الشباب وتحريك عجلة الاقتصاد، وكل عمل أو معروف من شأنه أن يحفظ حقوق الناس المالية وصيانة ممتلكاتهم..

ثانيا: من جانب العدم فقه النهي عن المنكر

إذا جعلت الشريعة الغراء أصل الأمر بالمعروف تذكيرا وتوجيها إلى صيانة الكليات الشرعية الضرورية، وما يتعلق بها من جانب الوجود والإيراد، فإن أصل النهي عن المنكر هو بمثابة حفظ تلك الكليات من جانب العدم والإبطال.

أ. الدين: إن النهي عن المنكر في باب كلية الدين يدخل فيه كل ترهيب من عقاب الله تعالى وعذابه في الآخرة، والتحذير من عقابه، ويأتي كل ذلك بعد اجتياز مراحل الأمر بالمعروف والتعريف به وبيانه، إذ لا يمكن أن ينهى الطفل عن ترك الصلاة دون أمره بها قبلا وتعليمه إياها، وهذا شأن نهيه عن هجر القرآن والصيام وباقي ما كان في مناطات تكليفاته الشرعية الضرورية، وتنبيه الناس وسائر المسلمين إلى كل خير وصور البر. كل ذلك من النهي عن المنكر الذي تأباه الشريعة، حفظا لكلية الدين وصيانته له من كل خاتم قد يؤثر على التماسك الاجتماعي والإنساني للمجتمع المسلم. كما يدخل في ذلك النهي عن هدم المساجد ودور العبادة أو الاعتداء عليها أو الإساءة إليها بكل صور الإساءة، كل هذا وغيره كثير من المنكر الهادم لكلية الدين.

ب. النفس: ويتحقق حفظها بكل نهى عن شر أو إساءة أو وجه من وجوه المنكر، الذي به تهدر النفوس وتنغص عليها طعم الحياة المادية أو الروحية. وكما أن للنفس جهات حفظها المادي، فإن لها جهات حفظها المعنوي الأخلاقي، لذلك فإنه من البديهي دعوة الشريعة إلى الكف عن كل ما يلحق بها من أذى أو فوات، مما يدعو المسلم إلى تنبيه غيره وصد غيره من المعتدين الذين يمسوا

النفس البشرية بفعالهم، ونهيه عن كل ما يدخل في سياق المنكر من الوسائل أو التصرفات الخارمة النفس، والنهي نفسه ينبغي أن يوجه إلى من يمس إحياء النفس في تجلياتها الخلقية ومظاهرها تربيته على مكارم الأخلاق وفضائل الصفات، بل إن نفس الحيوان هي الأخرى محفوظة في الشرعة من الاعتداء دون وجه حق أو مصلحة بموجب الشريعة، ولعل في نصوص الحديث الرحمة والرأفة بالحيوان ما يزي ذلك. لأن «إزهاق نفس الحيوان لغير قصد كله أيضاً، لا يجوز، لأنه إتلاف له بلا مسوغ، وقد جعل الله تعالى في بقاءه فوائد ومنافع كثيرة»^[21]

ج. النسل: أما حفظ كلية النسل بقاعدة النهي عن المنكرات، فتبدو في طلب المسلم غيره الكف عن كل ما يمس جزئيات تلك الكلية وتفصيلها الفرعية، و كل ما يتصل بتهديد بقاء النوع الإنساني وبنائه، واستمراريته، على نحو أفضل وسليم، كنهى الذي يمني نفسه بالإقدام على الزنا، أو الذي اتخذ خطوات في ذلك السبيل، أو نهى الذي يعترض سبيل التكاثر، أو الاعتراض عن بناء دور الدعارة، وما يتصل بها من نواد تعمل على تشجيعها، أو إسداء النصح في شأن الغلاء الفاحش في المهور التي تكون سببا في العزوف عن الزواج، وقد يكون ذلك بإنشاء جمعيات مدنية عاملة في مجال التوجيه الأسري بالتنبيه على أخطاء، أو زلات أو قضايا تسيء إلى أو تهدد مؤسسة الأسرة من الاستمرار، وقد «أكد الله زواجه بإنكار المنكرين لها فأوجب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ليكون الأمر بالمعروف تأكيدا لأوامره، والنهي عن المنكر تأييدا لزواجه. لأن النفوس الأشرة قد ألهتها الصبوة عن اتباع الأوامر، وأذهلتها الشهوة عن تذكار الزواج. وكان إنكار المجالسين أزر لها، وتوبيخ المخاطبين أبلغ فيها»^[22]

د. العقل: أما حفظ كلية العقل من جانب العدم، فمن أبلغ وسائله النهي عن المنكر الذي يقدر انتشاره وقيامه الإخلال بوجوده وصيانه، ويتعذر حصر تلك الوسائل والتصاريح، ولعل من أبرز مناهج التنبيه على خطورة الامتناع عن التعلم وتسجيل الأبناء في المؤسسات التعليمية والتربوية سواء المتعلقة بتعلم القرآن الكريم، أو المدراس العلمية، والتنبيه على خطورة الهدر المدرسي بضياع عدد من أفراد المجتمع دون تعلم، وتلك مهمة لا تنتهي عند حدود الآباء أو الأمهات بل هي مسؤوليات مشتركة بين الأسر والدولة والمؤسسات الأهلية

[21] البسام، أبو عبد الرحمن عبد الله (1423هـ)، تيسير العلام شرح عمدة الأحكام، تحقيق محمد صبحي بن حسن حلاق، مكتبة التابعين، القاهرة، ط10، 1426/2006، ص716

[22] الماوردى، أبو الحسن علي (450هـ) أدب الدنيا والدين، دار مكتبة الحياة، د ط 1986م. ص 94

والاجتماعية، ومن تلك التجليات أيضا النهي عن منكر ضياع الأوقات في ما لا ينفع ولا يعود على العقل الفردي أو الجماعي أو الوطن أو الأممي بما تنفعه وينميه ويطوره، مع إهمال القراءة والعزوف عن المطالعة والانصراف إلى غير البحث والنظر في العلوم والمعارف، وهذا ورش كبير من صميم مهام الجمعيات المدينة والأهلية في النهي عن المنكر بكل صورته وتجلياته.

هـ. المال: أما وجود حفظ المال من الهدر والضياع من جهة النهي عن المنكر فكثيرة، تبدأ من النهي عن الامتناع عن أداء الزكوات المشروعة، والحرص على توجيه الغير إلى عدم صرف المال في غير وجوه الخير والإحسان والفضل، وكل أعمال البر المالية، والحرص أيضا على تحذير البعض وزجره عن تعسير بعض معاملات المالية مع الناس خاصة الفقراء، كالزيادة في الفوائد الربوية وعدم الصبر عليهم وتثيبتهم بمبادرات مصرفية ومالية تدر أرباحا على أرباب الأموال ويعسر من حياة من يستعينون بها على عيشهم، وبخلاصة، النهي عن كل عمل أو منكر من شأنه أن يمحق حقوق الناس المالية ويهضمها ويضيع ممتلكاتهم.

ولعل إحداث المؤسسات أو المرافق الراعية لحفظ تلك الكليات، ودرء المفساد عنها وصياناتها كالمؤسسات القضائية التي تعمل على الفصل في الخصومات المتصلة بالتجاوزات المتعلقة بالدين، أو المرتبطة بجرائم إذاية النفوس وإزهاقها، أو التي تفصل بين النزاعات الأسرية كمحاكم الأسرة أو الراعية لحقوق وواجبات المعاملات المالية، أو القاضية باسترجاع الحقوق الملكية والتدابير العلمية والتعليمية، من قضاء ومحاكم كل ذلك يدخل في هذا الباب وغيره من الأمر بالمعروف والنهي عن المنكرات، لذلك كان العلماء قد «استدلوا على أن القضاء من فروض الكفايات بالدلائل الدالة على وجوب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، ونصر المظلوم داخل تحت هذه القاعدة، فالدليل على وجوبه دليل على وجوب القضاء»^[23]

فيظهر إذن، بعد هذا البيان لتجليات حفظ الكليات بناء على أصل قاعدة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر أن هذه القاعدة متكاملة في الحفظ المقاصدي للشريعة.

[23] ابن دقيق العيد، تقي الدين أبو الفتح (702هـ) شرح الإمام بأحاديث الأحكام، تحقيق محمد خلوف العبد الله،

دار النوادر، سوريا، ط2، 1430/2009، 2/158

المطلب الرابع: الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر بين العينية والكفائية

بعد أن فرغنا من تعريف هذا الأصل الشرعي العظيم، وكشفنا عن بعض مقاصده، يبقى لنا هنا الجواب عن سؤال مهم: ما حكم الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر؟ ومنه نخلص إلى سؤال آخر لا يقل أهمية، وهو: من له صلاحية الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر؟ وهل هما متلازمان أم يمكن الفصل بينهما؟ وقبل الانتقال إلى مسألة الحسبة بين العينية والكفائية نبدأ بمعرفة الحكم الأصلي للأمر بالمعروف والنهي عن المنكر.

أولاً: الحكم الأصلي لمبدأ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر:

إن تأكيد الآيات القرآنية السالفة الذكر على الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر وما تلاها من النصوص الحديثة أيضاً ليدل دلالة قطعية على وجوب فضيلة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، ولم يشذ أحد من العلماء عن هذا القول بلا خلاف، وقد اعتبر العلماء أن وجوب هذا الأصل يعود إلى أدلة القرآن والسنة والإجماع.

قال ابن حزم «اتفقت الأمة كلها على وجوب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر بلا خلاف من أحد منهم لقول الله تعالى ﴿وَلْتَكُنْ مِنْكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ﴾ ثم اختلفوا في كفيته»^[24]

والحكم نفسه صرح به ابن عربي لما قال «فِي مُطْلَقِ قَوْلِهِ تَعَالَى: ﴿وَلْتَكُنْ مِنْكُمْ أُمَّةٌ﴾ [آل عمران: 104] دَلِيلٌ عَلَى أَنَّ الْأَمْرَ بِالْمَعْرُوفِ وَالنَّهْيَ عَنِ الْمُنْكَرِ فَرَضٌ يَتَّقُونَ بِهِ الْمُسْلِمَ، وَإِنْ لَمْ يَكُنْ عَدْلًا، خِلَافًا لِلْمُبْتَدِعَةِ الَّذِينَ يَشْتَرِطُونَ فِي الْأَمْرِ بِالْمَعْرُوفِ وَالنَّهْيِ عَنِ الْمُنْكَرِ الْعَدَالَهَ»^[25]

وقطع أبو بكر الجصاص بإجماع الفقهاء على وجوبه قائلاً: «أَكَّدَ اللَّهُ تَعَالَى فَرَضَ الْأَمْرِ بِالْمَعْرُوفِ وَالنَّهْيِ عَنِ الْمُنْكَرِ فِي مَوَاضِعَ مِنْ كِتَابِهِ، وَبَيَّنَّهُ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فِي أَخْبَارٍ مُتَوَاتِرَةٍ عَنْهُ فِيهِ، وَأَجْمَعَ السَّلْفُ وَفُقَهَاءُ الْأَمْصَارِ عَلَى وَجُوبِهِ»^[26]

[24] الأندلسي، علي ابن حزم (456هـ)، الفصل في الملل والأهواء والنحل، مكتبة الخانجي، القاهرة، ج4، ص 132.

[25] المعافري، أبو بكر بن العربي (543هـ)، أحكام القرآن، تحقيق محمد عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط3، 1424 هـ- 2003 م، 1/ 381

[26] أحكام القرآن، المصدر السابق، 2/ 608

وهو ما ذهب إليه أيضا النووي حيث قال «فهو أمر إيجاب بإجماع الأمة وقد تطابق على وجوب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر الكتاب والسنة وإجماع الأمة وهو أيضا من النصيحة التي هي الدين ولم يخالف في ذلك إلا بعض الرافضة ولا يعتد بخلافهم كما قال الإمام أبو المعالي إمام الحرمين لا يكثر بخلافهم في هذا فقد أجمع المسلمون عليه قبل أن ينبغ هؤلاء ووجوبه بالشرع لا بالعقل خلافا للمعتزلة»^[27]

ما نستنتجه من جملة أقوال العلماء مفسرين وأصوليين ومحدثين وفقهاء بخصوص حكم الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ثلاث مسائل:

الأولى: حكم الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر الأصلي هو الوجوب القطعي الدلالة بالإجماع بناء على النصوص القرآنية والحديثية.

الثاني: أن الاختلاف بين العلماء ليس في حكم الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر الأصلي بل في كفياته وطرقه ومسالكه

الثالث: أن الاتفاق القطعي حول الدلالة العلمية على وجوب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر الأصلي لا ينفي الاختلاف في تنزيلاته العلمية، وسوف نفصل بإذن الله تعالى المسألتين الأخيرتين خلال المباحث المقبلة، مبينين أوجه الاختلاف وعلل ذلك.

ثانيا: الحسبة بين العينية والكفائية:

وإن اتفق العلماء بإجماعهم على وجوب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، لما تقدم من أدلة قرآنية وحديثية ومسلك الإجماع، فإن طبيعة الوجوب والفرضية في ذلك كانت مناط اختلاف بينهم. وإن كان جمهورهم إلى البعد الكفائي في الوجوب أقرب. أما وجوبه كفائيا: فيتعذر إحصاء كل أقوال العلماء بهذا الرأي، ونكتفي بذكر أبرزهم:

فقد قال الجصاص «قَالَ اللَّهُ تَعَالَى ﴿وَلْتَكُنْ مِنْكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ﴾ قَالَ أَبُو بَكْرٍ قَدْ حَوَتْ هَذِهِ الْآيَةُ مَعْنَيْنِ أَحَدُهُمَا: وَجُوبُ الْأَمْرِ بِالْمَعْرُوفِ وَالنَّهْيِ عَنِ الْمُنْكَرِ وَالْآخَرُ: أَنَّهُ فَرَضٌ عَلَى الْكِفَايَةِ لَيْسَ بِفَرَضٍ عَلَى كُلِّ أَحَدٍ فِي نَفْسِهِ إِذَا قَامَ بِهِ غَيْرُهُ لِقَوْلِهِ

[27] النووي، أبو زكريا محيي الدين (676هـ)، المنهاج شرح صحيح مسلم بن الحجاج، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط2، 1392، 22/2.

تَعَالَى وَلِتُكُنْ مِنْكُمْ أُمَّةٌ وَحَقِيقَتُهُ تَقْتَضِي الْبَعْضَ دُونَ الْبَعْضِ فَدَلَّ عَلَى أَنَّهُ فَرَضَ عَلَى الْكِفَايَةِ إِذَا قَامَ بِهِ بَعْضُهُمْ سَقَطَ عَنِ الْبَاقِينَ»^[28] وقال: إمام الحرمين أبو المعالي في (فرض الكفاية - عندي - أفضل من فرض العين من (حيث) إن فعله البعض يسقط الحرج عن جميع الأمة بأسرها وبتركه يأثم المتمكنون منه كلهم. وقال أبو عبد الله بن مفلح: «وهو فرض كفاية على من لم يتعين عليه وسواء في ذلك الإمام والحاكم، والعالم، والجاهل، والعدل والفاسق..»^[29]

قال صاحب الكنز الأكبر «فالجمهور على أنه فرض كفاية إذا قام به البعض سقط الحرج عن الباقيين، وإذا تركه الجميع أثم كل من علم وتمكن منه بلا عذر؛ لما سبق من قوله تعالى: ﴿وَلِتُكُنْ مِنْكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ﴾. ولم يقل: كونوا كلكم أمرين بالمعروف»^[30] وقال الطوفي: «لأن الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر واحدٌ على الكفاية، فإذا قام به شخص فقد أسقط الفرض عن نفسه، وعن سائر المكلفين، وهي عبادة عامة متعدية وهي من أفضل العبادات»^[31] وقال أبو زكريا النووي: «الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر فرض كفاية إذا قام به بعض الناس سقط الحرج عن الباقيين، وإذا تركه الجميع أثم كل من تمكن منه بلا عذر ولا خوف، ثم إنه قد يتعين كما إذا كان في موضع لا يعلم به إلا هو، أو لا يتمكن من إزالته إلا هو. وكمن يرى زوجته أو ولده أو غلامه على منكر أو تقصير في المعروف. والله أعلم.»^[32]

وهو الحكم الذي أصله ابن دقيق لما قال في شرحه على الأربعين «ثم إن الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر فرض كفاية إذا قام به من يكفي سقط عن الباقي وإذا تركه الجميع أثم كل من تمكن منه بلا عذر»^[33] ومما قيل في هذا المعنى أيضا «نصر المظلوم من باب إنكار المنكر، وهو من فروض الكفايات كما مرَّ في التقاسيم التي أوردناها، وقد تكررت الأحاديث وكثرت؛ أعني: في

[28] الجصاص، أبو بكر الرازي (370هـ)، أحكام القرآن، تحقيق محمد صادق القمحاوي، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط 1405، 315/2

[29] الصالحي، أبو بكر بن داود (856هـ)، الكنز الأكبر من الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، تحقيق مصطفى عثمان صميحة، دار الكتب العلمية، بيروت، ط 1، 1417/1996. ص 111

[30] الكنز الأكبر، المصدر السابق، ص 111

[31] الطوفي، أبو الربيع نجم الدين (716هـ)، التبعين في شرح الأربعين، تحقيق أحمد حاج محمد عثمان، مؤسسة الريان (بيروت - لبنان)، المكتبة المكيّة (مكة، السعودية) ط 1، 1419/1998، 195/1

[32] النووي، شرح النووي على مسلم، مصدر سابق، 23/2

[33] ابن دقيق العيد، تقي الدين أبو الفتح (702هـ) شرح الأربعين النووية، مؤسسة الريان، ط 1، 1424/2003، ص 112

وجوب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، ولا خلاف في الوجوب، وهو من فروض الكفايات؛ لأنَّ المقصودَ زوالُ المفسدة، وذلك يتأدَّى بفعل البعض.^[34]

إن ما سردناه من نصوص في اختيار حكم مبدأ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، يبقى على أصله ومبدئه، إنما قد ينتقل الحكم من الوجوب الكفائي إلى الوجوب العيني ما ظهرت شرائط ذلك وقرائنه، بحيث «قد يتعين كما إذا كان في موضع لا يعلم به إلا هو أو لا يتمكن من إزالته إلا هو وكمن يرى زوجته أو ولده أو غلامه على منكر ويقصر. قال العلماء: ولا يسقط الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر لكونه لا يقبل في ظنه بل يجب عليه فعله قال الله تعالى: ﴿فَإِنَّ الذِّكْرَى تَنْفَعُ الْمُؤْمِنِينَ﴾ وقد تقدم أن عليه أن يأمر وينهى، وليس عليه القبول، قال الله تعالى: ﴿مَا عَلَى الرَّسُولِ إِلَّا الْبَلَاغُ﴾^[35]

وقد رد الجصاص على القائلين بعينية الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر فقال: «وَمِنَ النَّاسِ مَنْ يَقُولُ هُوَ فَرَضٌ عَلَى كُلِّ أَحَدٍ فِي نَفْسِهِ وَيَجْعَلُ مَخْرَجَ الْكَلَامِ مَخْرَجَ الْخُصُوصِ فِي قَوْلِهِ وَلَتَكُنْ مِنْكُمْ أُمَّةٌ مَجَازًا كَقَوْلِهِ تَعَالَى لِيَغْفِرَ لَكُمْ مِنْ ذُنُوبِكُمْ وَمَعْنَاهُ ذُنُوبَكُمْ وَالَّذِي يَدُلُّ عَلَى صِحَّةِ هَذَا الْقَوْلِ أَنَّهُ إِذَا قَامَ بِهِ بَعْضُهُمْ سَقَطَ عَنِ الْبَاقِينَ كَالْجِهَادِ وَغُسْلِ الْمَوْتَى وَتَكْفِينِهِمْ وَالصَّلَاةَ عَلَيْهِمْ وَدَفْنِهِمْ وَلَوْلَا أَنَّهُ فَرَضٌ عَلَى الْكِفَايَةِ لَمَا سَقَطَ عَنِ الْآخِرِينَ بِقِيَامِ بَعْضِهِمْ بِهِ»^[36]

ولعل الضابط في التفريق بين الوجوب الكفائي والعيني هو القدرة والاستطاعة، وقد المح ابن القيم إلى هذا المأخذ لما قال «وَهَذَا وَاجِبٌ عَلَى كُلِّ مُسْلِمٍ قَادِرٍ، وَهُوَ فَرَضٌ كِفَايَةٌ، وَيَصِيرُ فَرَضٌ عَيْنٍ عَلَى الْقَادِرِ الَّذِي لَمْ يَقُمْ بِهِ غَيْرُهُ مِنْ ذَوِي الْوِلَايَةِ وَالسُّلْطَانِ، فَعَلَيْهِمْ مِنَ الْوُجُوبِ مَا لَيْسَ عَلَى غَيْرِهِمْ، فَإِنَّ مَنَاطَ الْوُجُوبِ: هُوَ الْقُدْرَةُ، فَيَجِبُ عَلَى الْقَادِرِ مَا لَا يَجِبُ عَلَى الْعَاجِزِ. قَالَ تَعَالَى: ﴿فَاتَّقُوا اللَّهَ مَا اسْتَطَعْتُمْ﴾ [التغابن: 16] وَقَالَ النَّبِيُّ ﷺ: «إِذَا أَمَرْتُكُمْ بِأَمْرٍ فَأَتُوا مِنْهُ مَا اسْتَطَعْتُمْ»^[37]

[34] ابن دقيق العيد، شرح الإلمام، مصدر سابق، 2/ 137

[35] ابن دقيق العيد، شرح الأربعين، مصدر سابق، ص 113

[36] الجصاص، أحكام القرآن، مصدر سابق، 2/ 315

[37] الجوزية، شمس الدين ابن قيم، الطرق الحكمية (751هـ)، مكتبة دار البيان، بدون طبعة وبدون تاريخ، ص 199

المطلب الخامس: ضوابط فقه الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر

إن الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ليس عملاً تكليفياً محصوراً في الجانب الفقهي الصرف من النصوص، بل زيادة على ذلك هو تدبير وحكمة تقتضيان الاستناد إلى جملة ضوابط في العمل به، أي إنه سلوك أخلاقي أيضاً محفوف بجملة من القيم الإنسانية لا يتم تنجيز مهامه إلا بها، وسوف نفصل في تلك الضوابط بحسب الجوانب المعتبرة فيه.

أولاً: ضوابط مقاصدية:

لقد جاءت الشريعة لمصلحة العباد في العاجل والآجل، وكل حكم شرعي منها له من المصالح والحكم ما ينفع الناس لأن «مبناها وأساسها على الحكم ومصالح العباد في المعاش والمعاد، وهي عدل كلها، ورحمة كلها، ومصالح كلها، وحكمة كلها»^[38] وعلى المسلم تحري تلك المقاصد وطلبها من أمره بالمعروف ونهيه عن المنكر.

أ. العبرة بالمقاصد في الحسبة:

بناء على القاعدة الناظمة للفقه الإسلامي «الأمر بمقاصدها»، لا يمكن أن نستثني أصل الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر منها، فهو يدور مع متحققاته المقصدية من جلب للمصالح ودفع عنها، ودرء للمفاسد ودفع لها، وعلى ذلك تتخرج وسائلها المفضية إلى تلك المقاصد، لذلك قال ابن عبد السلام «وَأِنَّمَا وَجِبَ الْأَمْرُ بِالْمَعْرُوفِ وَالنَّهْيُ عَنِ الْمُنْكَرِ عَلَى الْفَوْرِ لِأَنَّ الْغَرَضَ بِالنَّهْيِ زَوَالُ الْمَفْسَدَةِ، فَلَوْ أُخِّرَ النَّهْيُ عَنْهَا لَتَحَقَّقَتِ الْمَفْسَدَةُ وَالْمَعْصِيَةُ، وَكَذَلِكَ يَجِبُ عَلَى الْفَوْرِ الْأَمْرُ بِالْمَعْرُوفِ كَيْ لَا تَتَأَخَّرَ مَصْلَحَتُهُ عَنِ الْوَقْتِ الَّذِي وَجِبَ فِيهِ»^[39]

ب. ضابط فقه الأمر بالمعروف قبل النهي عن المنكر:

أ. في تقديم جانب الوجود على العدم:

إن الدعوة إلى حفظ مقاصد الشريعة ومراعاة كلياتها تقتضي النظر في ذلك من جانبي الحفاظ والحماية، فكان لزاماً إحاطة ذلك بأحكام الأمر ودلالات النهي بشكل متواز حتى يتم ذلك الحفاظ.

[38] ابن قيم، إعلام الموقعين، مصدر سابق، 3/ 11

[39] ابن عبد السلام، قواعد الأحكام، مصدر سابق، ص 250

لكن؛ تبقى هذه الدعوة واردة ومستمرة من حيث المبدأ الضروري؛ المؤسس على كلية التمكين وظهور القدرة كما يقول الفقهاء، لتمثل مبادئها الشرعية في واقعنا يثير ذلك سؤال أولوية الجانب الحري بالاعتبار أكثر من الآخر؟ خصوصا وأن واقع الأمة المعاصر يتطلب تحقيقا دقيقا من شأنه توجيه النظر إلى الجانب الأجدى والأولى في تمثيل المقاصد.

لذلك، فإن واقع الأمة المعاصر يتطلب منح الأولوية القصوى إلى جانب الوجود أي فقه الأمر بالمعروف، في حفظ المقاصد الكلية على جانب عدم، أي فقه النهي عن المنكر، دون إغفال هذا الجانب كلما ظهرت القدرة واستتبت المكنة لدى الأمة أفرادا وجماعات، لأنها تحتاج إلى تربية، وبناء مستوعب لقانون الظهور والحضور الفعلي، ويتأسس هذا النظر على جملة من الأسس يمكن إيجازها في الآتي:

ب. الأساس الشرعي:

تشهد لتقديم النظر في حفظ المقاصد الشرعية من جانب الوجود على غيره جانب عدم، أي من جهة الأمر بالمعروف على جهة النهي عن المنكر، نصوص قرآنية وحديثية كثيرة، من ذلك قوله تعالى:

1 - ﴿كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَتُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَلَوْ ءَامَنَ أَهْلُ الْكِتَابِ لَكَانَ خَيْرًا لَهُمْ مِنْهُمُ الْمُؤْمِنُونَ وَأَكْثَرُهُمُ الْفَاسِقُونَ﴾ [آل عمران: 110]

2 - ﴿يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَيُسَارِعُونَ فِي الْخَيْرَاتِ وَأُولَئِكَ مِنَ الصَّالِحِينَ﴾ [آل عمران: 114]

3 - ﴿وَلْتَكُنْ مِنْكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَأُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ﴾ [آل عمران: 104]

يظهر من هذه الآيات القرآنية أن مطالب التكليف الشرعي تبدأ من جانب إقامة القواعد الشرعية، وبناء كلياتها؛ أي العناية بفقه الأمر بالمعروف وكل أعمال البر والخير، حتى تستقيم الحياة وتمثل الأحكام في مواقع الوجود البشري، ثم يليها الحرص على حفظ تلك الكليات من جانب ما تعود عليها بالإبطال والإخلال، ولعل الآية الأخيرة فيها ما يحث الأمة على الدعوة إلى الخير أولا، ثم الأمر بالمعروف ثم النهي عن المنكر، لأنه قبل القيام بواجب النهي عن المنكرات لا بد من سوابق الدعوة إلى الخير، والأمر بالمعروف، وإن كان لا بد من استصحاب لوازم بعضهما البعض.

وكذلك قوله عز وجل ﴿الَّذِينَ إِن مَكَّنَّاهُمْ فِي الْأَرْضِ أَقَامُوا الصَّلَاةَ وَآتَوُا الزَّكَاةَ وَأَمَرُوا بِالْمَعْرُوفِ وَنَهَوْا عَنِ الْمُنْكَرِ وَلِلَّهِ عَاقِبَةُ الْأُمُورِ﴾ [الحج: 41]، في الآية دلالة قوية إلى ضرورة تسخير الممكنة والتمكين بإقامة الصلاة، وفيه إشارة أيضا إلى تمثل التدين في الأمة وإيتاء الزكاة ثم الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، فذلك التابع في التكليف الشرعية يستصحب معه ضرورات الترتيب الزمني في حفظ الكلّيات؛ من حيث تقديم البناء و الأساس قبل الإصلاح والحماية.

ويمكن استجلاء هذا المعنى المقصدي أيضا من توجيهات لقمان لابنه لما كان يعظه، حين قال ﴿يَا بُنَيَّ أَقِمِ الصَّلَاةَ وَأْمُرْ بِالْمَعْرُوفِ وَانْهَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَاصْبِرْ عَلَىٰ مَا أَصَابَكَ إِنَّ ذَٰلِكَ مِنْ عَزْمِ الْأُمُورِ﴾ [لقمان: 17] حيث «انتقل من تعليمه أصول العقيدة إلى تعليمه أصول الأعمال الصالحة فابتدأها بإقامة الصلاة، والصلاة التوجه إلى الله بالخضوع والتسبيح والدعاء في أوقات معينة في الشريعة التي يدين بها لقمان، والصلاة عماد الأعمال لاشتغالها على الاعتراف بطاعة الله وطلب الهدى للعامل الصالح. وإقامة الصلاة إدامتها والمحافظة على أدائها في أوقاتها. وتقدم في أول سورة البقرة. وشمل الأمر بالمعروف الإتيان بالأعمال الصالحة كلها على وجه الإجمال ليتطلب بيانه في تضاعيف وصايا أبيه كما شمل النهي عن المنكر اجتناب الأعمال السيئة كذلك»^[40]

ج. الأساس الاستقرائي:

تتضافر نصوص شرعية كثيرة بما فيها القرآنية والحديثية على حصول معنى منح أولوية النظر من جانب الوجود؛ في حفظ المعروف ومقاصده على جانب العدم، فإذا تعذر استكشاف القطع بذلك المعنى من نصوص على سبيل الانفراد، فإن وروده يقينا باجتماع الجزئيات الحكمية على سبيل الإجمال، لأنه للاجتماع من القوة ما ليس للافتراق في النصوص والآيات. فإذا وجدنا الله سبحانه يحث على الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر في قوله سبحانه:

1 - ﴿كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَتُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَلَوْ ءَامَنَ أَهْلُ الْكِتَابِ لَكَانَ خَيْرًا لَهُمْ مِنْهُمُ الْمُؤْمِنُونَ وَأَكْثَرُهُمُ الْفَاسِقُونَ﴾ [آل عمران: 110].

2 - ﴿يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَيُسَارِعُونَ فِي الْخَيْرَاتِ وَأُولَٰئِكَ مِنَ الصَّالِحِينَ﴾ [آل عمران: 114].

[40] ابن عاشور، محمد الطاهر، التحرير والتنوير، (1393هـ) الدار التونسية للنشر، تونس، 1984، 21/ 165

3 - ﴿وَلْتَكُنْ مِنْكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَأُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ﴾
[آل عمران: 104].

4 - ﴿إِنَّ اللَّهَ اشْتَرَى مِنَ الْمُؤْمِنِينَ أَنْفُسَهُمْ وَأَمْوَالَهُمْ بِأَنْ لَهُمُ الْجَنَّةَ يُقَاتِلُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ فَيَقْتُلُونَ وَيُقْتَلُونَ وَعَدَا عَلَيْهِ حَقًّا فِي التَّوْرَةِ وَالْإِنْجِيلِ وَالْفُرْآنِ وَمَنْ أَوْفَى بِعَهْدِهِ مِنَ اللَّهِ فَاسْتَبْشِرُوا بِبَيْعِكُمْ الَّذِي بَايَعْتُمْ بِهِ وَذَلِكَ هُوَ الْفَوْزُ الْعَظِيمُ * التَّائِبُونَ الْعَابِدُونَ الْحَامِدُونَ السَّائِحُونَ الرَّاكِعُونَ السَّاجِدُونَ الْأَمْرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَالنَّاهُونَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَالْحَافِظُونَ لِحُدُودِ اللَّهِ وَبَشِّرِ الْمُؤْمِنِينَ﴾ [التوبة: 111-112].

5 - ﴿الَّذِينَ إِنْ مَكَّنَّاهُمْ فِي الْأَرْضِ أَقَامُوا الصَّلَاةَ وَآتَوُا الزَّكَاةَ وَأَمَرُوا بِالْمَعْرُوفِ وَنَهَوْا عَنِ الْمُنْكَرِ وَاللَّهُ عَاقِبَةُ الْأُمُورِ﴾ [الحج: 41].

6 - ﴿وَالْمُؤْمِنُونَ وَالْمُؤْمِنَاتُ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ يَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَيُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَيُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَيُطِيعُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ أُولَئِكَ سَيَرْحَمُهُمُ اللَّهُ إِنَّ اللَّهَ عَزِيزٌ حَكِيمٌ﴾ [التوبة: 71].

7 - ﴿يَا بَنِي إِدْرِيسَ اصْبِرُوا وَالصَّلَاةَ وَأْمُرُوا بِالْمَعْرُوفِ وَانْهَوْا عَنِ الْمُنْكَرِ وَأَصْبِرُوا عَلَى مَا أَصَابَكُمْ إِنَّ ذَلِكَ مِنْ عَزْمِ الْأُمُورِ﴾
[لقمان: 17].

فإننا حينها نقطع باستكشاف قوة أولوية العمل على حفظ الكليات الشرعية من جانب إيجادها بالأمر بالمعروف على جانب إعدامها بالنهي عن المنكر. حسب الترتيب المذكور في الآيات القرآنية.

وإذا ألفينا تذكير رسول الله ﷺ في أحاديث عديدة بالعمل على ذلك، مثل قوله عليه الصلاة والسلام: عن حذيفة رضي الله عنه مرفوعاً «والذي نفسي بيده لتأمرن بالمعروف ولتنهون عن المنكر أو ليوشكن الله أن يبعث عليكم عقاباً منه ثم تدعونني فلا يستجاب لكم» [متفق عليه]. وقوله ﷺ «مروا بالمعروف، وانهوا عن المنكر، قبل أن تدعوا فلا يُستجاب لكم» رواه أحمد. فإننا نقطع بأن جانب الوجود في حفظ الكليات مقدم في الاعتبار على جانب العدم.

إضافة إلى كل ما سبق، فإنه باستقراءنا للنصوص القرآنية والحديثية يظهر التأكيد في الخطاب الشرعي على جوانب البناء والوجود في حفظ المقاصد الكلية والجزئية، قبل الدعوة إلى حفظها من جانب العدم والإبطال، لأن ذلك يتناسق مع وصول الخطاب وتلقيه من المكلف قبل محاسبته وزجره. كما يجدر التنبيه إلى بعض الخصائص المنهجية والموضوعية التي سمت الخطاب القرآني

والحديثي كالافتتاح بالوعد والتعقيب بالوعيد، والبدء بالتحبيب والتشبية بالتحذير، والاستهلال بالأوامر والانتهاه بالنواهي، وتقديم ثواب الجنة ونعيمها وتأخير جزاء جهنم وشقائها، وتلك خصائص مميزة للخطاب القرآني وكذا الحديثي يلمسها القارئ والمتأمل على صعيدي الموضوع والمنهج، وفي ذلك من التناغم مع مراعاة حفظ الكليات الشرعية ما يؤكد ذلك النظر وتلك الرؤية.

د. في الترجيح بين المصالح

إن منتهى الترجيح بين المصالح المرجوة من النظر في حفظ المقاصد الكلية من جانب وجودها معروفاً والمصالح المستهدفة من الاشتغال على جانب عدمها منكرًا، يتوقف عند الالتزام بتقديم أولوية النظر من جانب الثبوت والإقامة لما يجلب المصالح، قبل جانب الدفع والإبطال لما يؤدي إلى المفاسد، وفي ظل واقع الأمة الراهن يقتضي الميل إلى اعتبار جانب الوجود أكثر من مقابله، ويدعو إلى ضرورة إرجاء النظر من جانب العدم إلى حين توفير مجموعة من الشروط الفكرية والنفسية والتربوية والاجتماعية والسياسية وغيرها في كثير من التجليات، وحضورها الفعلي حتى يتم الوفاء بالحاجات الضرورية المسوغة للنظر من جانب العدم، أو في أحسن الأحوال الأخذ بمبدأ التكامل الكلي؛ بحسب حضور المكنة وظهور القدرة اللازمة لذلك التكامل. «وَكَذَلِكَ تَفَاوَتْ رُتَبُ الْأُمْرِ بِالْمَعْرُوفِ وَالنَّهْيِ عَنِ الْمُنْكَرِ بِتَفَاوُتِ رُتَبِ الْأُمُورِ بِهِ فِي الْمَصَالِحِ وَالْمَنْهِيِّ عَنْهُ فِي الْمَفَاسِدِ»^[41].

ومهما اختلفت المصالح وتباينت، فإن الشريعة تتشوف إلى المصالح العظمى بين المصالح، وتأخر أقلها وأضعفها، ودرء المفاسد العظمى بين المفاسد وتقديم أحسها وألطفها، وهكذا ليكون الضابط هو طلب المصالح الموافقة للشريعة أمراً أو نهياً، وفي هذا يقول ابن عبد السلام في قواعده «فَمَنْ وَقَفَهُ اللَّهُ لِلْوُقُوفِ عَلَى تَرْتِبِ الْمَصَالِحِ عَرَفَ فَاضِلَهَا مِنْ مَفْضُولِهَا، وَمَقَدَّمَهَا مِنْ مُؤَخَّرِهَا، وَقَدْ يَخْتَلِفُ الْعُلَمَاءُ فِي بَعْضِ رُتَبِ الْمَصَالِحِ فَيَخْتَلِفُونَ فِي تَقْدِيمِهَا عِنْدَ تَعَدُّرِ الْجَمْعِ، وَكَذَلِكَ مَنْ وَقَفَهُ اللَّهُ لِمَعْرِفَةِ رُتَبِ الْمَفَاسِدِ فَإِنَّهُ يَدْرَأُ أَكْظَمَهَا بِأَخْفَهَا عِنْدَ تَزَاحُمِهَا، وَقَدْ يَخْتَلِفُ الْعُلَمَاءُ فِي بَعْضِ رُتَبِ الْمَفَاسِدِ فَيَخْتَلِفُونَ فِيمَا يَدْرَأُ مِنْهَا عِنْدَ تَعَدُّرِ دَفْعِ جَمِيعِهَا، وَالشَّرِيعَةُ طَافِحَةٌ بِمَا ذَكَرْنَاهُ وَسَنَذَكُرُ أَمْثِلَةَ ذَلِكَ إِنْ شَاءَ اللَّهُ تَعَالَى»^[42].

[41] العز بن عبد السلام، قواعد الأحكام، مصدر سابق، ص 55

[42] المصدر نفسه، 54/1

وقد رتب الشريعة لذلك أصولا في الأخذ بالأولى فالأولى، ولو بين المصالح ذاتها، وإن بين المفسدات نفسها، «وكذلك الأمر بالمعروف وسيلة إلى تحصيل ذلك المعروف المأمور به، رتبته في الفضل والثواب مبنية على رتبة مصلحة الفعل المأمور به في باب المصالح، فالأمر بالإيمان أفضل أنواع الأمر بالمعروف. وكذلك الأمر بالفرائض أفضل من الأمر بالنوافل، والأمر بإماطة الأذى عن الطريق من أدنى مراتب الأمر بالمعروف، قال عَلَيْهِ السَّلَامُ: «الإيمان بضع وسبعون شعبة أعلاها قول لا إله إلا الله، وأدناها إماطة الأذى عن الطريق». وقد أفسح الأصوليون ومنهم أهل المقاصد في بيان ذلك الترتيب والضبط في الترجيح بين المصالح «فمن قدر على الجمع بين الأمر بمعروفين في وقت واحد، لزمه ذلك، لما ذكرناه من وجوب الجمع بين المصلحتين، وإن تعذر الجمع بينهما أمر بأفضلهما؛ لما ذكرناه من تقديم أعلى المصلحتين على أدناهما، مثال الجمع بين الأمر بمعروفين فما زاد، أن يرى جماعة قد تركوا الصلاة المفروضة حتى ضاق وقتها بغير عذر فيقول لهم بكلمة صلوا أو قوموا إلى الصلاة، فإن أمر كل واحد منهم واجب على الفور. وكذلك تعليم ما يجب تعليمه، وتفهم ما يجب تفهمه، يختلف باختلاف رتبته وهذان قسمان: أحدهما: وسيلة إلى ما هو مقصود في نفسه، كتعريف التوحيد وصفات الإله؛ فإن معرفة ذلك من أفضل المقاصد والتوسل إليه من أفضل الوسائل»^[43].

فالأمة المسلمة لا تسمح لها الشروط الآنية-مثلا- في الاشتغال على كلية حفظ الدين من جانب عدم على المستوى الخارجي، لأن إعلان الفتح أو الجهاد في الوقت الراهن ضرب من المغامرة الخالية من النظر إلى مآلات الأفعال التكليفية والتصرفات السياسية، التي تأتي على كل المكتسبات المتحققة من أعمال حفظ الدين من جانب الوجود، هذا على مستوى الدولة، والأمر نفسه بالنسبة للفرد المسلم المقيم بديار المهجر، لا تسعفه شروطه النفسية والاجتماعية وحتى السياسية في العمل على حفظ الدين مع الآخرين من جانب عدم، كأن يتنقل من جانب الدعوة الإسلامية إلى إنزال عقوبات حتى لو كان باستطاعته على الغير، لما يحدثه ذلك من مفسدات كبرى عليه وعلى غيره وعلى الأمة أيضا، ولنا في فكر الفقهاء متسع فائدة في هذا الصدد، فيما قرروه من شروط النهي عن المنكر، وقد أبرز الشيخ ابن تيمية هذا الترجيح بين المصالح غير ما مرة ومن ذلك قوله «وجماع ذلك داخل في «القاعدة العامة»: فيما إذا تعارضت المصالح والمفسدات

والحسنيات والسيئات أو تزاممت، فإنه يجب ترجيح الراجح منها فيما إذا ازدحمت المصالح والمفاسد، وتعارضت المصالح والمفاسد. فإن الأمر والنهي وإن كان متضمنا لتحصيل مصلحة ودفع مفسدة فينظر في المعارض له؛ فإن كان الذي يفوت من المصالح أو يحصل من المفاسد أكثر لم يكن مأمورا به، بل يكون محرما إذا كانت مفسدته أكثر من مصلحته؛ لكن اعتبار مقادير المصالح والمفاسد هو بميزان الشريعة، فمتى قدر الإنسان على اتباع النصوص لم يعدل عنها، وإلا اجتهد برأيه لمعرفة الأشباه والنظائر، وقل أن تعوز النصوص من يكون خبيرا بها وبدالاتها على الأحكام»^[44].

هـ. قصدية الوسائل:

ولما كان الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر منهجا في الإصلاح والتغيير، استوجب ذلك انتقاء الوسائل الكفيلة لذلك، واعتماد الأحسن تنجيها لها، «وبيان ذلك أن الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر لم يقصد به الشارع إتلاف نفس ولا مال، وإنما هو أمر يتبع السبب المشروع لرفع الحق وإخماد الباطل؛ كالجهاد ليس مقصوده إتلاف النفوس، بل إعلاء الكلمة، لكن يتبعه في الطريق الإتلاف من جهة نصب الإنسان نفسه في محل يقتضي تنازع الفريقين، وشهر السلاح، وتناول القتال، والحدود وأشباهاها يتبع المصلحة فيها الإتلاف، من جهة أنه لا يمكن إقامة المصلحة إلا بذلك، وحكم الحاكم سبب لرفع التشاجر، وفصل الخصومات بحسب الظاهر؛ حتى تكون المصلحة ظاهرة»،^[45].

وقد استتج العز ابن عبد السلام أيضا أن الأوامر والنواهي في الشريعة وما يناط بها من مصالح ومفاسد تنتهي إلى ضربين وسائل ومقاصد، بعضها يخدم الآخر، فقال في فصل عنوانه ب«في انقسام المصالح والمفاسد إلى الوسائل والمقاصد»: «الواجبات والمندوبات ضربان: أحدهما مقاصد، والثاني وسائل، وكذلك المكروهات والمحرّمات ضربان: أحدهما مقاصد، والثاني وسائل. وللوسائل أحكام المقاصد، فالوسيلة إلى أفضل المقاصد هي أفضل الوسائل، والوسيلة إلى أزدل المقاصد هي أزدل الوسائل، ثم تترتب الوسائل بترتب المصالح والمفاسد»^[46].

[44] ابن تيمية، تقي الدين (728 هـ) تحقيق علي بن نايف الشحود، ط2، 1428/2007، ص 21

[45] الموافقات، مصدر سابق، 1/376

[46] قواعد الأحكام، مصدر سابق، 1/54

وينطبق على هذا البيان أصل الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، بحيث «كَذَلِكَ تَتَفَاوَتْ كَرَاهَةُ الْمُنْكَرِ بِالْقُلُوبِ عِنْدَ الْعَجْزِ عَنِ انْكَارِهِ بِالْيَدِ وَاللِّسَانِ بِتَفَاوُتِ رُتْبِهِ، فَتَكُونُ كَرَاهَةُ الْأَفْبَحِ أَعْظَمَ مِنْ كَرَاهَةِ مَا دُونَهُ. فَإِنَّ عِلْمَ الْأَمْرِ بِالْمَعْرُوفِ وَالنَّاهِي عَنِ الْمُنْكَرِ أَنَّ أَمْرَهُ وَنَهْيَهُ لَا يُجْدِيَانِ وَلَا يُفِيدَانِ شَيْئًا، أَوْ غَلَبَ عَلَى ظَنِّهِ، سَقَطَ الْوُجُوبُ لِأَنَّهُ وَسِيلَةٌ وَيَبْقَى الْإِسْتِحْبَابُ، وَالْوَسَائِلُ تَسْقُطُ بِسُقُوطِ الْمَقَاصِدِ، وَقَدْ كَانَ ﷺ يَدْخُلُ إِلَى الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ وَفِيهِ الْأَنْصَابُ وَالْأَوْثَانُ وَلَمْ يَكُنْ يُنْكِرُ ذَلِكَ كُلَّمَا رَأَهُ. وَكَذَلِكَ لَمْ يَكُنْ كُلَّمَا رَأَى الْمُشْرِكِينَ يُنْكِرُ عَلَيْهِمْ، وَكَذَلِكَ كَانَ السَّلَفُ لَا يُنْكِرُونَ عَلَى الْفَسَقَةِ وَالظُّلْمَةِ فَسَوْفَهُمْ وَظُلْمَهُمْ وَفُجُورَهُمْ، كُلَّمَا رَأَوْهُمْ، مَعَ عِلْمِهِمْ أَنَّهُ لَا يُجْدِي انْكَارَهُمْ».^[47]

- جلب المصالح ودرء المفاسد:

إن أصل الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر منها، يدور مع متحققاته المقصدية من جلب للمصالح ودفاع عنها ودرء للمفاسد ودفع لها، «لِأَنَّ الْأَمْرَ بِالْمَعْرُوفِ سَعْيٌ فِي جَلْبِ مَصَالِحِ الْمَأْمُورِ بِهِ، وَالنَّهْيَ عَنِ الْمُنْكَرِ، سَعْيٌ فِي دَرَاءِ مَفَاسِدِ الْمُنْهَى عَنْهُ»^[48] وعلى ذلك تتخرج وسائلها المفوضية إلى تلك المقاصد، لأن «الأسباب الممنوعة أسباب للمفاسد لا للمصالح، كما أن الأسباب المشروعة أسباب للمصالح لا للمفاسد. مثال ذلك: الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر؛ فإنه أمر مشروع لأنه سبب لإقامة الدين، وإظهار شعائر الإسلام، وإخماد الباطل على أي وجه كان، وليس بسبب في الوضع الشرعي لإتلاف مال أو نفس، ولا نيل من عرض، وإن أدى إلى ذلك في الطريق...»^[49] ومما أثار عن ابن عباس وبعض رجال العلم قولهم في تفسير قوله تعالى: ﴿كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ﴾ يعني: خير الناس للناس والمعنى. أنهم خير الأمم وأنفع الناس للناس^[50].

ر. اعتبار المآلات:

من أهم الضوابط المقصدية التي ينبغي اعتبارها في إعمال أصل الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ضابط اعتبار مآل، أي أمر أو نهى مندرج في ذلك، وما ذلك إلا لأن هذا الأصل قبل أن يكون عملا فهو فقه ومعرفة وعلم، وقد قال صاحب الكنز الأكبر «وقال شيخ مشايخنا عبد القادر الكيلاني

[47] قواعد الأحكام، المصدر نفسه، 1/ 129

[48] قواعد الأحكام، المصدر نفسه، 1/ 158

[49] الموافقات، مصدر سابق، 1/ 374

[50] الكنز الأكبر، مصدر سابق، ص 35

-قدّس الله روحه-: الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر واجبان على كل مكلف عالم بذلك بشرط القدرة على وجه لا يؤدي إلى فسادٍ عظيمٍ وضررٍ في نفسه وأهله وماله، ولا فرق أن يكون إمامًا أو عالمًا أو قاضيًا أو واحدًا من الرعية»^[51].

وطالما جعل العلماء اعتبار المآل من أهم شروط الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، لأن جلب المصالح تبع للأمر بالمعروف ودرء المفاسد تبع للنهي عن المنكر، ومن ذلك اشتراط ابن رشد في مقدماته على الأمر بالمعروف والناهي عن المنكر شروطًا، بقوله: «والثاني: أن يأمن من أن يؤدي إنكاره المنكر إلى منكر أكثر منه، مثل أن ينهي عن شرب الخمر فيؤول نهيه عن ذلك إلى قتل نفس وما أشبه ذلك؛ لأنه إذا لم يأمن من ذلك لم يجز له أمر ولا نهى».

والثالث: أن يعلم أو يغلب على ظنه أن إنكاره المنكر مزيل له، وأن أمره بالمعروف مؤثر فيه ونافع؛ لأنه إذا لم يعلم ذلك ولا غلب على ظنه لم يجب عليه أمر ولا نهى»^[52].

ومن أهم الدلالات المبيّنة عن اعتبار المآل دلالة النهي عن قطع، في قصة بول الأعرابي في المسجد في الحديث، رغم نكارة فعلته، مع ما يتصل به من قاعدة الترجيح بين المصالح والمفاسد، حيث يدل «على دفع أعظم الضررين باحتمال أخفهما من قوله ﷺ: (دعوه) وكان قوله ﷺ: دعوه لمصلحتين».

إحدهما: لو قطع عليه بوله تضرر، وأصل التنجيس قد حصل، فكان احتمال زيادته أولى من إيقاع الضرر به.

الثانية: أن التنجيس قد حصل في جزء يسير من المسجد، فلو أقاموه في أثناء بوله لتنجست ثيابه وبدنه، ومواضع كثيرة في المسجد. فكذاك ينبغي للأمر بالمعروف الناهي عن المنكر أن يستعمل في جميع أموره مراعاة المصالح من الرفق وغيره. وفي صحيح مسلم وسنن أبي داود من حديث عائشة - رضي الله عنها - أن النبي ﷺ قال: «إن الرفق لا يكون في شيء إلا زانه ولا ينزع من شيء إلا شانه»^[53].

[51] الكنز الأكبر، المصدر السابق، 112

[52] القرطبي، ابن رشد أبو الوليد محمد، (520هـ)، المقدمات الممهّدات، تحقيق الدكتور محمد حجي، دار الغرب

الإسلامي، بيروت، لبنان، ط1، 1988/1408، 3/426

[53] الكنز الأكبر، مصدر سابق، ص 357

ومما فتح الله على الرازي في فقه قوله تعالى ﴿وَلَا تَسُبُّوا الَّذِينَ يَدْعُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ فَيَسُبُّوا اللَّهَ عَدْوًا بِغَيْرِ عِلْمٍ كَذَلِكَ زَيْنًا لِكُلِّ أُمَّةٍ عَمَلُهُمْ ثُمَّ إِلَىٰ رَبِّهِمْ مَرْجِعُهُمْ فَيُنَبِّئُهُمْ بِمَا كَانُوا يَعْمَلُونَ﴾ [الأنعام: 108] أن قال: «قالوا هذه الآية تدل على أن الأمر بالمعروف قد يقبح إذا أدى إلى ارتكاب منكر، والنهي عن المنكر يقبح إذا أدى إلى زيادة منكر، وغلبة الظن قائمة مقام العلم في هذا الباب وفيه تأديب لمن يدعو إلى الدين، لئلا يتشاغل بما لا فائدة له في المطلوب، لأن وصف الأوثان بأنها جمادات لا تنفع ولا تضر يكفي في القدح في إلهيتها، فلا حاجة مع ذلك إلى شتمها»^[54]. وسوف تكون لنا عودة إلى هذا الملمح في المباحث المقبلة.

ثانيا: ضوابط أخلاقية

إلى جانب الضوابط العلمية المقاصدية يلزم القائم بمهمة الحسبة تمثيل جملة من الضوابط الأخلاقية، وهي الضوابط التي يفتقد إليها أهل التطرف والغلو الذين؛ لا يراعون سماحة الإسلام وقيمه، وهذه أهمها.

أ. الرفق واللين

لقد أبانت الشريعة عن غاية إرسال النبي ﷺ المشفوعة بالرحمة لكل الناس مسلمهم، ومشركهم ومؤمنهم وكافرهم، فقال جل من قائل ﴿وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا رَحْمَةً لِّلْعَالَمِينَ﴾. وقد أورد القرآن قصة موسى مع فرعون لما أرسله مع هارون إليه ليأمره بالمعروف وينهيه عن المنكر، فأمرها الله تعالى بالإحسان في التصرف واللين في القول، فقال تعالى ﴿أذْهَبَا إِلَىٰ فِرْعَوْنَ إِنَّهُ طَغَىٰ فَقُولَا لَهُ قَوْلًا لَّيِّنًا لَّعَلَّهُ يَتَذَكَّرُ أَوْ يَخْشَىٰ﴾ [طه: 43-44]، قال القرطبي مفسرا: في قوله تعالى: ﴿فَقُولَا لَهُ قَوْلًا لَّيِّنًا﴾ دليل على جواز الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وأن ذلك يكون باللين من القول لمن معه القوة، وضمنت له العصمة، ألا تراه قال: ﴿فَقُولَا لَهُ قَوْلًا لَّيِّنًا﴾ وقال: ﴿لَا تَخَافَا إِنِّي مَعَكُمَا أَسْمَعُ وَأَرَىٰ﴾ [طه: 46] فكيف بنا فنحن أولى بذلك. وحيث يحصل الأمر أو النهي على مرغوبة، ويظفر بمطلوبه، وهذا واضح^[55].

[54] الرازي، فخر الدين أبو عبد الله (606هـ)، مفاتيح الغيب، التفسير الكبير، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط3،

1420، 13/109

[55] القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، مصدر سابق، 11/99

وقد كان نبي الهدى ﷺ مثالا يحتذى وأسوة حسنة ترجى لدى العلماء في «حسن التلطف في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وترك الواجبة بخشن القول وصريح الإنكار، وكثيراً ما كان يفعل النبي ﷺ مثل هذا، ولا سيما لأهل الفضل ولمن لا يُظنَّ به إلا الخير، أو من له عذر»^[56] وتلك خلال العباد الصوفية كما يروي عنهم الكلاباذي بقوله: «ويرون الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر واجبا لمن أمكنه بما أمكنه مع شفقة ورأفة ورفق ورحمة ولفظ ولين من القول»^[57] وقد اعتبر الشيخ ابن تيمية الرفق منهجا قويا في التوجيه والتنبيه، وسبيل الى تحقيق المصلحة فقال «والرفق سبيل الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، ولهذا قيل ليكن أمرك بالمعروف بالمعروف، ونهيك عن المنكر غير منكر، وإذا كان الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر من أعظم الواجبات أو المستحبات لا بد أن تكون المصلحة فيها راجحة على المفسدة، إذ بهذا بعثت الرسل ونزلت الكتب والله لا يحب الفساد»^[58]، وهذا كلام في غاية الدقة والبلاغة من الشيخ ابن تيمية رحمه الله، يجدر منحه الاعتبار المناسب في سياقاتنا الاجتماعية والسياسية والفكرية المعاصرة.

ولعل في حديث الأعرابي درسا بليغا للناس والقائمين على الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، «عن أنس رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ أن أعرابياً بال في المسجد، فقاموا إليه. فقال رسول الله ﷺ: «لا ترموه، ثم دعا بدلو من ماء فصب عليه». وفي رواية فقام الناس إليه ليقعوا فيه. فقال النبي ﷺ: «دعوه وأريقوا على بوله سجلاً من ماء أو ذنوباً من ماء، فإنما بعثتم ميسرين ولم تبعثوا معسرين»^[59].. «فالحديث دال على استحباب الرفق بالجاهل وتعليمه ما يلزمه من غير تعسف ولا إيذاء، إذا لم يأت بالمخالفة استخفافاً ولا عناداً»^[60] «فَقَالَ لَهُمُ النَّبِيُّ ﷺ أُرْكُوهُ رِفْقًا بِهِ وَلُطْفًا فِي تَعْلِيمِهِ وَهَذِهِ سُنَّةٌ مِنَ الرَّفْقِ

[56] السبتي، أبو الفضل عياض بن موسى (544هـ) إكمال المعلم بفوائد مسلم، تحقيق الدكتور يحيى إسماعيل، دار الوفاء للطباعة والنشر والتوزيع، مصر، ط1، 1998/1419، 237/3

[57] التعرف لمذهب أهل التصوف، أبو بكر ابن إسحاق الكلاباذي، مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة، 2009، ص57

[58] ابن تيمية، تقي الدين أبو العباس (728هـ)، الاستقامة، تحقيق محمد رشاد سالم، جامعة الإمام محمد بن سعود، المدينة المنورة، ط1، 1403، 211/2

[59] ورواه مسلم وغيره

قوله: (لا ترموه) بضم التاء وإسكان الزاي بعدها راء- أي لا تقطعوا عليه بوله و (الإزرام) القطع. والسجل- بفتح السين المهملة وسكون الجيم- وهي الدلو الممتلئة بالماء. والذنوب- الدلو. والله أعلم.

[60] الكنز الأكبر، مصدر سابق، ص357

فِي الْأَمْرِ بِالْمَعْرُوفِ وَالنَّهْيِ عَنِ الْمُنْكَرِ لَا سِيَّمَا لِمَنْ قَرَّبَ عَهْدَهُ بِالْإِسْلَامِ وَلَمْ يُعْلَمْ مِنْهُ الْإِسْتِهَانَةُ بِهِ فَيَعْلَمُ أَصُولَ الشَّرَائِعِ وَيُعْذِرُ فِي غَيْرِهَا حَتَّى تَمَكَّنَ الْإِسْلَامُ مِنْ قُلُوبِهِمْ لِأَنَّهُمْ إِنْ أُخِذُوا بِالتَّشْدِيدِ فِي جَمِيعِ الْأَحْوَالِ خِيفَ عَلَيْهِمْ أَنْ تَنْفِرَ قُلُوبُهُمْ عَنِ الْإِيمَانِ وَتَبْغِضَ الْإِسْلَامَ فَيُتَوَلَّ ذَلِكَ إِلَى الْإِرْتِدَادِ وَالْكَفْرِ الَّذِي هُوَ أَشَدُّ مِمَّا أَنْكَرَ عَلَيْهِمْ»^[61].

وكما أن الرفق مطلوب مع المسلمين في أمرهم بالمعروف ونهيههم عن المنكر فهو في حق غير المسلمين أولى غير المعتدين والمحاربين، تأليفا لقلوبهم وتحبباً لهم للدين، ودعوتهم إليه بالحسنى وبالتي هي أليق وأجمل، وهذا كان الرعيل الأول من المسلمين الذين تربوا على قيم الرفق واللين وخفض الجناح. وسوف نزيد هذا الأمر بيانا في المباحث المقبلة.

ب. القدوة والصلاح والعدالة

كلما كان القائم بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر حسن القدوة، ومن أهل الصلاح الذين يرجى منهم خير الامثال للمعروف والانتفاء عن المنكر، كان أجدر بالإنصات والاعتداء، لما يجعل المخاطبين بذلك أقرب إلى الاستجابة، وأبعد عن العصيان، وهكذا كان دأب الصالحين من الدعاة والمبشرين بحقائق الإسلام، ومما حكاها الغزالي في إحيائه: «قال محمد بن زكريا الغلابي شهدت عبد الله بن محمد بن عائشة ليلة، وقد خرج من المسجد بعد المغرب يريد منزله، وإذا في طريقه غلام من قريش سكران، وقد قبض على امرأة فجذبها فاستغاثت، فاجتمع الناس عليه يضربونه، فنظر إليه ابن عائشة فعرفه فقال للناس تنحوا عن ابن أخي، ثم قال له: يا ابن أخي فاستحي الغلام فجاء إليه فضمه إلى نفسه، ثم قال له امض معي فمضى معه حتى صار إلى منزله فأدخله الدار، وقال لبعض غلمان بيته عندك فإذا أفاق من سكره فأعلمه بما كان منه، ولا تدعه ينصرف حتى تأتيني به، فلما أفاق ذكر له ما جرى فاستحيا منه وبكى وهم بالانصراف، فقال الغلام قد أمر أن تأتية فأدخله عليه فقال له أما استحييت لنفسك؟ أما استحييت لشرفك؟ أما ترى من ولدك؟ فاتق الله وانزع عما أنت فيه، فبكى الغلام منكساً رأسه ثم رفع رأسه وقال: عاهدت الله تعالى عهداً يسألني عنه يوم القيامة أني لا أعود لشرب النبيذ، ولا لشيء مما كنت فيه وأنا تائب، فقال ادن مني فقبل رأسه وقال: أحسنت يا بني، فكان الغلام بعد ذلك يلزمه ويكتب عنه الحديث وكان ذلك ببركة رفقته، ثم

[61] الباجي، أبو الوليد سليمان (474هـ)، المتقى شرح الموطأ، مطبعة السعادة، مصر، ط1، 1332، 1/129

قال إن الناس يأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر ويكون معروفهم منكراً فعليكم بالرفق في جميع أموركم تنالون به ما تطلبون»^[62].

من أساسيات الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر البديهية أن يتمتع القائم به بالصلاح، والمقصود بذلك أن يكون صالحاً مصلحاً على سبيل الإجمال، يمكنه شخصه من التمييز بين الصالح والطالح، وهذا هو الأصل الذي لا يمكن الاختلاف حوله تبعاً للهدى القرآني والنبوي في ذلك، فقد قال تعالى: ﴿اتَّأْمُرُونَ النَّاسَ بِالْبِرِّ وَتَنْسَوْنَ أَنْفُسَكُمْ وَأَنْتُمْ ثَلَاثُونَ أَفَلَا تَعْقِلُونَ﴾ قال الزمخشري «واعلم أنه سبحانه وتعالى لما أمر بالإيمان والشرائع، بناء على ما خصهم به من النعم ورجبهم في ذلك، بناء على مأخذ آخر، وهو أن التغافل عن أعمال البر مع حث الناس عليها مستقبح في العقول، إذ المقصود من أمر الناس بذلك إما النصيحة أو الشفقة، وليس من العقل أن يشفق الإنسان على غيره أو أن ينصح غيره ويهمل نفسه»^[63].

ومنه ما روي عن أبي ذرٍّ، قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ: «يَا أَبَا ذَرٍّ، اتَّقِ اللَّهَ حَيْثُ كُنْتَ، وَاتَّبِعِ السَّيِّئَةَ الْحَسَنَةَ تَمَحُّهَا، وَخَالِقِ النَّاسَ بِخُلُقٍ حَسَنٍ»^[64].

ومنه نظم الشاعر:

لا تنه عن خلق وتأتي مثله *** عار عليك إذا فعلت عظيم

ومن هذا المعنى بيان صاحب التحرير والتنوير لوصية لقمان حيث قال: «وَالْأَمْرُ بِأَنْ يَأْمُرَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَى عَنِ الْمُنْكَرِ يَقْتَضِي إِتْيَانَ الْأَمْرِ وَانْتِهَاءَهُ فِي نَفْسِهِ لِأَنَّ الَّذِي يَأْمُرُ بِفِعْلِ الْخَيْرِ وَيَنْهَى عَنِ فِعْلِ الشَّرِّ يَعْلَمُ مَا فِي الْأَعْمَالِ مِنْ خَيْرٍ وَشَرٍّ، وَمَصَالِحٍ وَمَفَاسِدٍ، فَلَا جَرَمَ أَنْ يَتَوَقَّأَهَا فِي نَفْسِهِ بِالْأَوْلَوِيَّةِ مِنْ أَمْرِ النَّاسِ وَنَهْيِهِ إِيَّاهُمْ. فَهَذِهِ كَلِمَةٌ جَامِعَةٌ مِنَ الْحِكْمَةِ وَالتَّقْوَى، إِذْ جَمَعَ لِابْنِهِ الْإِرْشَادَ إِلَى فِعْلِهِ الْخَيْرِ وَبَيْتِهِ فِي النَّاسِ وَكَفَهُ عَنِ الشَّرِّ وَرَجَرَهُ النَّاسَ عَنِ ارْتِكَابِهِ»^[65].

وهذا هو الأصل كما قلنا، لكن هذا التأصيل لا يمنع من اختلاف العلماء حول بعض الاستثناءات التي كانت مثار خلاف بينهم، كاختلافهم في مسألة «هل يجوز للفاسق الأمر بالمعروف والنهي عن

[62] الغزالي، أبو حامد (505هـ) إحياء علوم الدين، دار المعرفة، بيروت،

[63] الزمخشري، أبو القاسم جار الله. الكشاف عن حقائق التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل، دون مدينة

النشر، الدار العلمية للطباعة والنشر، دون رقم الطبعة، 3/ 487

[64] رواه الحاكم في المستدرک، حديث صحيح على شرط الصحيحين، رقمه 178

[65] التحرير والتنوير، مصدر سابق، 21/ 165

المنكر أم لا؟^[66] وقال ابن دقيق في ذلك: «قال العلماء: ولا يشترط في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر أن يكون كامل الحال، ممثلاً ما يأمر به. مجتنباً ما ينهى عنه بل عليه الأمر. وإن كان مرتكباً خلاف ذلك لأنه يجب عليه شيان: أن يأمر نفسه وينهاها. وأن يأمر غيره وينهاها. فإذا أخذ بأحدهما لا يسقط عنه الآخر»^[67].

- الأمانة وحفظ الكرامة

وإنه من الشروط الأخلاقية والقيمية في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر أن يحفظ للناس حرمتهم، ويحترم منزلتهم، ويصون كرامتهم، لأن الأمر بالمعروف ليس فضيحة للناس، بل إفصاح عن محبة المؤمن لخلق الله وعباده، ورجاء الخير والسعادة لهم، وسر أمانة ودعوة إلى البر التي هي أحسن، والنهي عن المنكر ليس محاسبة أو معاقبة، بل هو تنبيه وتوجيه وإفاقة من الغفلة التي قد تعتري المتلبس بالمنكرات، «وَلَيْسَ الْأَمْرُ بِالْمَعْرُوفِ الْبَحْثَ وَالتَّنْفِيرَ وَالتَّجَسُّسَ وَافْتِحَامَ الدُّورِ بِالظُّنُونِ بَلْ إِنَّ عَثَرَ عَلَى مُنْكَرٍ غَيْرِهِ جَهْدَهُ، فَهَذِهِ عُقُودُ الْأَمْرِ بِالْمَعْرُوفِ»^[68].

والحسبة استئمان على القلوب وصدق عند العمل والقيام به، والأمر تجيء وفق تحقيق المصالح ودرء المفاسد كما قلنا بأمانة وصدق، «وَكَذَلِكَ الْأَمْرُ بِالْمَعْرُوفِ وَالنَّهْيُ عَنِ الْمُنْكَرِ يَتَرَكَانِ بِالْأَعْذَارِ وَلَا يَحْرِمَانِ عِنْدَ الْإِكْرَاهِ بِالْقَتْلِ إِذَا كَانَ الْمَأْمُورُ بِهِ وَالْمَنْهِيُّ عَنْهُ تَافِهَا، وَكَذَلِكَ يَحْرَمُ الصَّدْقُ الضَّارُّ كَمَا يَجِبُ الْكُذْبُ النَّافِعُ فِي بَعْضِ الْأَطْوَارِ»^[69].

ثالثاً: ضوابط علمية:

بالإضافة إلى الضوابط المقاصدية والأخلاقية التي ينبغي اعتبارها واستحضارها في الأمر بالمعروف، والنهي عن المنكر، وجب توفر شروط بمثابة ضوابط علمية في القائم على هذا العمل أو المحتسب، وهي كالآتي:

[66] الكشناوي، أبو بكر بن حسن (1397هـ) أسهل المدارك «شرح إرشاد السالك في مذهب إمام الأئمة مالك» دار الفكر، بيروت، لبنان، ط2، 358/3

[67] ابن دقيق العيد، شرح الأربعين، مصدر سابق، ص113

[68] المواقف الغرناطي، محمد أبو عبد الله (897هـ) التاج والإكليل لمختصر خليل، دار الكتب العلمية ط1، 1416هـ-1994م، 4/539

[69] ابن عبد السلام، العز أبو محمد، الفوائد في اختصار المقاصد (660هـ) تحقيق إياد خالد الطباع، دار الفكر المعاصر، دار الفكر، دمشق، ط1، 1416، ص66

أ. المعرفة

إن الأمر بالمعروف يقتضي معرفة المعروف من المنكر وتمييزه، والمعروف الأولى طلبه من غيره المطلوب غض الطرف عنه، أو تأجيله، والأمر نفيه مع النهي عن المنكر، إذ لا يمكن للمنكر اختلاط المنكرات عليه وعدم تمييزه المنكر من المعروف، ولذلك اجتهد العلماء في وضع ضوابط وشروط للحسبة، ومما قاله ابن رشد في ذلك: ويجب على كل مسلم الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر بشروط ثلاثة:

أحدها: أن يكون عارفا بالمعروف والمنكر لأنه إن لم يكن عارفا بهما لم يصح منه أمر ولا نهى. والثاني: أن يأمن أن يؤدي إنكاره إلى منكر أعظم كنهيه عن شرب الخمر فيؤدي إلى قتل النفس لأنه إن لم يأمن على نفسه لم يصح له أمر ولا نهى.

الثالث: أن يعلم أو يغلب على ظنه أن إنكاره مؤثر نافع وإلا لم يجب عليه ولكن يستحب له برفق لقوله تعالى ﴿فَقُولَا لَهُ قَوْلًا لَيْتِنَا لَعَلَّهُ يَتَذَكَّرُ أَوْ يَخْشَى﴾ [طه: 44] فالأولان شرط في الجواز والثالث شرط في الوجوب انتهى.^[70] وتلك كلها شروط معرفية تبدأ قبل القيام بالحسبة وحينها وحتى ما بعدها.

بل إن من تجليات العلم والمعرفة في الحسبة، أن يتمكن القائم على الحسبة بالتفريق بين حالين في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر مع المسلمين، وما يليق بهم من وسائل التذكير، «وذكر فإن الذكرى تنفع المؤمنين»، ومع غير المسلمين أيضا وما يليق بهم من مقام ومنهج من دعوة إلى الله بالحكمة والدعوة إلى الحوار ﴿قُلْ يَا أَهْلَ الْكِتَابِ تَعَالَوْا إِلَى كَلِمَةٍ سَوَاءٍ بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمْ أَلَّا نَعْبُدَ إِلَّا اللَّهَ وَلَا نُشْرِكَ بِهِ شَيْئًا وَلَا يَتَّخِذَ بَعْضُنَا بَعْضًا أَرْبَابًا مِنْ دُونِ اللَّهِ فَإِنْ تَوَلَّوْا فَقُولُوا اشْهَدُوا بِأَنَّا مُسْلِمُونَ﴾ [آل عمران: 64] «قال أهل التحقيق: كلام الناس مع الناس إما أن يكون في الأمور الدينية أو في الأمور الدنيوية، فإن كان في الأمور الدينية فإما أن يكون في الدعوة إلى الإيمان وهو مع الكفار أو في الدعوة إلى الطاعة وهو مع الفاسق، أما الدعوة إلى الإيمان فلا بد وأن تكون بالقول الحسن كما قال تعالى لموسى وهارون: ﴿فَقُولَا لَهُ قَوْلًا لَيْتِنَا لَعَلَّهُ يَتَذَكَّرُ أَوْ يَخْشَى﴾ [طه: 44] أمرهما الله تعالى بالرفق مع فرعون مع جلالتهما ونهاية كفر فرعون وتمرده وعتوه على الله تعالى، وقال لمحمد

[70] القرطبي، ابن رشد أبو الوليد محمد، المقدمات الممهدة، مصدر سابق،، 426/3

عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: ﴿وَلَوْ كُنْتَ فَظًّا غَلِيظَ الْقَلْبِ لَانْفَضُّوا مِنْ حَوْلِكَ﴾ [آل عمران: 159] الآية، وأما دعوة الفساق فالقول الحسن فيه معتبر، قال تعالى: ﴿ادْعُ إِلَى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحُكْمَةِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ﴾ [النحل: 125] وقال: ﴿ادْفَعْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ فَإِذَا الَّذِي بَيْنَكَ وَبَيْنَهُ عَدَاوَةٌ كَأَنَّهُ وَلِيٌّ حَمِيمٌ﴾ [فصلت: 34] وأما في الأمور الدنيوية فمن المعلوم بالضرورة أنه إذا أمكن التوصل إلى الغرض بالتلطف من القول لم يحسن سواه، فثبت أن جميع آداب الدين والدنيا داخله تحت قوله تعالى: «وقولوا للناس حسنا»^[71].

ولا يبعد عن المعرفة هنا، المعرفة الفقهية وما لازمها من تمييز بين البالغ مبلغا من النكارة في التحريم، وما دون ذلك، لأن «العلماء إنما ينكرون ما أجمع على إنكاره، وأما المختلف فلا إنكار فيه إلا أن يعتقد تحريمه، على من يعتقد تحريمه، كالشافعي ينكر على الشافعي شرب النبيذ، والوطء في النكاح بلا ولي،... ويستحب الخروج من الخلاف إذا لم يلزم منه إخلال سنة ثابتة، أو وقوع في خلاف آخر»^[72].

ب. الحكمة

لا يكفي المحتسب أن يكون عارفا بالمأمور والمنهي عنه، بل يلزمه قدرا كافيا من الحكمة في التصرفات، والتعقل في الاحتساب، مع ما يلزم ذلك من صبر واحتساب، حتى لا تنقلب أعماله وتصرفاته مشوبة بالإبطال، وحتى يجد الأذان صاغيةً والقلوب حية مستجيبة، والحكمة تتصيد الزمن المناسب، واللحظة الناجزة، والموقف الملائم، وكل الملابسات المعتبرة في نجاح الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، لتتحقق به المصالح المرجوة وتندفع به المفاسد المهابة، ولنا في النبي ﷺ القدوة الحسنة في تمثل الحكمة والبصيرة في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، «عَنْ أَبِي أُمَامَةَ قَالَ: إِنَّ فَتَى شَابًّا أَتَى النَّبِيَّ ﷺ فَقَالَ: يَا رَسُولَ اللَّهِ، أَثَدُّ لِي بِالزَّانَا، فَأَقْبَلَ الْقَوْمَ عَلَيْهِ فزَجَرُوهُ وَقَالُوا: مَهْ. مَهْ. فَقَالَ: «اذْنُهُ، فَذَنَا مِنْهُ قَرِيْبًا». قَالَ: فَجَلَسَ قَالَ: «أَتَجِبُهُ لِأُمَّكَ؟» قَالَ: لَا. وَاللَّهِ جَعَلَنِي اللَّهُ فِدَاءَكَ. قَالَ: «وَلَا النَّاسُ يُحِبُّونَهُ لِأُمَّهَاتِهِمْ». قَالَ: «أَفَتَجِبُهُ لِابْنَتِكَ؟» قَالَ: لَا. وَاللَّهِ يَا رَسُولَ اللَّهِ جَعَلَنِي اللَّهُ فِدَاءَكَ قَالَ: «وَلَا النَّاسُ يُحِبُّونَهُ لِابْنَاتِهِمْ». قَالَ: «أَفَتَجِبُهُ لِأُخْتِكَ؟» قَالَ:

[71] الرازي، مفاتيح الغيب، مصدر سابق، 3/ 589

[72] ابن الدبيح، وجيه الدين عبد الرحمن، بغية الإربة في معرفة أحكام الحسبة (944 هـ) تحقيق: طلال بن جميل الرفاعي، معهد البحوث العلمية، مركز إحياء التراث الإسلامي، جامعة أم القرى، السعودية، ط1، 1423/ 2002،

لَا وَاللَّهِ جَعَلَنِي اللَّهُ فِدَاءَكَ. قَالَ: «وَلَا النَّاسُ يُحِبُّونَهُ لِأَخْوَاتِهِمْ». قَالَ: «أَفْتَحِبُّهُ لِعَمَّتِكَ؟» قَالَ: لَا. وَاللَّهِ جَعَلَنِي اللَّهُ فِدَاءَكَ. قَالَ: «وَلَا النَّاسُ يُحِبُّونَهُ لِعَمَّاتِهِمْ». قَالَ: «أَفْتَحِبُّهُ لِخَالَاتِكَ؟» قَالَ: لَا. وَاللَّهِ جَعَلَنِي اللَّهُ فِدَاءَكَ. قَالَ: «وَلَا النَّاسُ يُحِبُّونَهُ لِخَالَاتِهِمْ». قَالَ: فَوَضَعَ يَدَهُ عَلَيْهِ وَقَالَ: «اللَّهُمَّ اغْفِرْ ذَنْبَهُ وَطَهِّرْ قَلْبَهُ، وَحَصِّنْ فَرْجَهُ» قَالَ: «فَلَمْ يَكُنْ بَعْدُ ذَلِكَ الْفَتَى يَلْتَفِتُ إِلَى شَيْءٍ».^[73]

ولتحقيق مقاصد الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر فقد رسمت الشريعة سبلها، بإعمال طرق الحكمة ومنهج الموعظة وسبل التي هي أحسن، وتلك وسائل وطرق كلها تتنافى مع قيم التشدد في تبليغ الدين، أو سلوك الغلو في تمثله، أو الميل إلى التطرف في اختيار أحكامه.

وإن من مقتضيات الشهود الإنساني وعالميته، أن تستند الشريعة إلى سبيل الحكمة في دعوة الناس إليها، وفي أحكامها مع مكلفيها، وهذا يتنافى مع كل السبل المتسمة بالتشدد والغلو فيهما، حتى لا ينفض من حولها الناس، يقول الطبري في بيان قوله تعالى ﴿ادْعُ إِلَى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحُكْمَةِ﴾ «يقول تعالى ذكره لنبية محمد ﷺ ﴿ادع﴾ يا محمد من أرسلك إليه ربك بالدعاء إلى طاعته ﴿إلى سبيل ربك﴾ «يقول: إلى شريعة ربك التي شرعها لخلقها، وهو الإسلام ﴿بالحكمة﴾ يقول بوحى الله الذي يوحى إليك، وكتابه الذي ينزله عليك».^[74] وقال الزمخشري: «إلى سبيل ربك: إلى الإسلام، بالحكمة: بالمقالة المحكمة الصحيحة، وهي الدليل الموضح للحق المزيل للشبهة»^[75].

وإن الله سبحانه وتعالى المتصف بالرحمة والحكمة، فإن شريعته جاءت رحمة بالعباد، وتخفيفاً عليهم ولأجل مصلحتهم، دون مشقة واقعة وعسر زائد؛ لن يستطيع معها الإنسان تحملاً، فكان من البين أن تتبع تلك الدعوة الحكيمة بالموعظة الحسنة، يقول الزمخشري «والموعظة الحسنة: وهي التي لا يخفى عليهم أنك تناصحهم بها، وتقصد ما ينفعهم فيها، ويجوز أن يريد القرآن، أي: ادعهم بالكتاب الذي هو حكمة وموعظة حسنة»^[76].

وإن الفئة المجادلة من الناس التي لم تؤمن بعد، ولم تقتنع بعد بالدعوة وبأحكام الشريعة، فسبيل مخاطبتها هو الجدال بالتي هي أحسن من رفق ولين ورحمة، وتلك هي طريق الأنبياء

[73] رواه احمد في مسنده، رقمه 22211، والطبراني في المعجم الكبير، رقمه 7679

[74] الطبري، أبو جعفر محمد بن جرير. جامع البيان في تأويل آي القرآن. بيروت: دار الفكر، 1984/1405، 17/232

[75] الزمخشري، الكشاف، مصدر سابق، 2/644

[76] الزمخشري، الكشاف، مصدر سابق، 2/644

والرسل «وقوله ﴿وَجَادِلْهُمْ بَالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ﴾ أي: من احتاج منهم إلى مناظرة وجدال، فليكن بالوجه الحسن، برفق ولين وحسن خطاب، كما قال ﴿وَلَا تُجَادِلُوا أَهْلَ الْكِتَابِ إِلَّا بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ إِلَّا الَّذِينَ ظَلَمُوا مِنْهُمْ﴾ [العنكبوت: 46] فأمره تعالى بلين الجانب، كما أمر موسى وهارون -عليهما السلام- حين بعثهما إلى فرعون فقال ﴿فَقُولَا لَهُ قَوْلًا لَيْتِنَا لَعَلَّهُ يَتَذَكَّرُ أَوْ يَخْشَى﴾ طه: 44 (وقوله: ﴿إِنَّ رَبَّكَ هُوَ أَعْلَمُ مَنْ يَضِلُّ عَنْ سَبِيلِهِ وَهُوَ أَعْلَمُ بِالْمُهْتَدِينَ﴾ أي: قد علم الشقي منهم والسعيد، وكتب ذلك عنده وفرغ منه، فادعهم إلى الله، ولا تذهب نفسك على من ضل منهم حسرات، فإنه ليس عليك هداهم إنما أنت نذير، عليك البلاغ وعلينا الحساب، ﴿إِنَّكَ لَا تَهْدِي مَنْ أَحْبَبْتَ﴾ (القصص: 56) ﴿لَيْسَ عَلَيْكَ هُدَاهُمْ﴾ [البقرة: 272]»^[77]، وقال الزمخشري في بيان الآية نفسها «﴿وَجَادِلْهُمْ بَالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ﴾ بالطريقة التي هي أحسن طرق المجادلة من الرفق واللين، من غير فظاظاة ولا تعنيف ﴿إِنَّ رَبَّكَ هُوَ أَعْلَمُ﴾ بهم فمن كان فيه خير كفاه الوعظ القليل والنصيحة اليسيرة، ومن لا خير فيه عجزت عنه الحيل، وكأنك تضرب منه في حديد بارد»^[78].

ومما رواه الغزالي في الإحياء ويفيد هذا المعنى، حيث قال: «قال حماد بن سلمة إن صلة بن أشيم مر عليه رجل قد أسبل إزاره فهم أصحابه أن يأخذوه بشدة فقال دعوني أنا أكفيكم فقال يا ابن أخي إن لي إليك حاجة قال وما حاجتك يا عم؟ قال أحب أن ترفع من إزارك، فقال نعم وكرامة فرفع إزاره فقال لأصحابه لو أخذتموه بشدة لقال لا ولا كرامة وشتمكم»^[79].

فقه الواقع:

إن من متطلبات الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ضرورة استحضر المجال الجغرافي، والبيئة الإنسانية الخاصة بالمأمور أو المنهي، لأن ذلك من مناسبات تحقيق الاستجابة، وقد حاز المجال بأبعاده المختلفة العرفية والمذهبية والجغرافية أهمية قصوى في الاجتهاد الفقهي، والفتوى والقضاء، كما كان له التأثير البالغ في تغير الأحكام الشرعية، ولا ينفصل هذا هنا عن ذلك، وعلى غرار ما أورده الإمام ابن القيم الجوزية في إعلامه لما قال «فصل في تغيير الفتوى، واختلافها

[77] ابن كثير، تفسير القرآن العظيم، مرجع سابق، 1/ 272

[78] الزمخشري، الكشاف، مصدر سابق، 2/ 644

[79] إحياء علوم الدين، مصدر سابق، 2/ 235

بِحَسَبِ تَغْيِيرِ الْأَزْمِنَةِ وَالْأَمْكِنَةِ وَالْأَحْوَالِ وَالنِّيَّاتِ وَالْعَوَائِدِ»^[80] نقول إن الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر تتغير مناطاتهما، ومجالاتهما بحسب تغير الأزمنة والأمكنة والأحوال والنيات والعوائد، وهذا ضرب من ضروب المعرفة بتحقيق مناط الخاص والعام في فقه الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر.

وقد أكد أبو إسحاق الشاطبي على أهمية العوائد والأعراف في الفتوى والاجتهاد، وإذا ما اعتبرناهما ضربين من ضروب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر؛ فلا خلاف في تمثيل قوله في باب الحسبة أيضا إذ يقول: «فقد تكون تلك العوائد ثابتة، وقد تتبدل، ومع ذلك، فهي أسباب لأحكام تترتب عليها. فالثابتة كوجود شهوة الطعام والشراب، والوقاع والنظر، والكلام، والبطش والمشى، وأشبه ذلك، وإذا كانت أسبابا لمسببات حكم بها الشارع، فلا إشكال في اعتبارها والبناء عليها والحكم على وفقها دائما.

والمبتدلة. منها: ما يكون متبدلا في العادة من حسن إلى قبح، وبالعكس، مثل كشف الرأس، فإنه يختلف بحسب البقاع في الواقع، فهو لذوي المروءات قبيح في البلاد الشرقية، وغير قبيح في البلاد المغربية، فالحكم الشرعي يختلف باختلاف ذلك، فيكون عند أهل المشرق قادحا في العدالة، وعند أهل المغرب غير قادح.»^[81]

المطلب السادس: أسس التنزيل المقاصدي لهبدأ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر

تحتف بإشكال تنزيل فقه الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر قضايا من الضروري اعتبارها وإيلاؤها العناية الكافية، لأنه بين فقه النص وفقه التنزيل مساحات واسعة وأبعاد متعددة، وإن أغلب إشكالات الفكر المتطرف نابعة من طرق التنزيل ومسالكه، فضلا عن جهات الفقه ومعالمه، لأنه قد يتفق على وجوب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر في حالات متعينة، إنما مناط المشكل ومحل النزاع في كفيات تنزيلاته وتطبيقات في مواقع الوجود البشري، مأسسة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر.

[80] الجوزية، ابن قيم. إعلام الموقعين. تحقيق محمد عبد السلام إبراهيم، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1،

38 / 3، 1991 / 1411

[81] انظر الموافقات، مصدر سابق، 2 / 489

ولمقاربة هذا الإشكال وتجسير الصلة بينهما اقترح النظر في قضايا اعتبر النظر فيها ضوابط أساسية في حسن تمثيل مسألة الحسبة، ونجاعة تدبيرها. وهي كالآتي:

أ. التنزيل بين الإمكان والتمكين

ونقصد بتنزيل مبدأ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر بين الإمكان والتمكين، استفراغ الوسع في تنزيل أحكامه الشرعية في مواقع الوجود، وتصريفها وفق الجهد التكليفي والقدرة الإنسانية في جميع الحالات التمكينية أو الاستضعافية، وفي كل المواقع الفردية أو الجماعية بناء على قاعدتي «الميسور لا يسقط بالمعسور» و«ما لا يدرك كله لا يترك جله».

إن الخطاب الشرعي يزخر بالنصوص القرآنية والحديثية التي «تؤكد على العمل بما تتيحه الإمكانيات وتسمح به الضرورات توسيطا إلى التمكن الكامل والشامل. وهذا داخل في صميم قاعدة تعارض المصالح العظمى مع الصغرى، وتفويت الأدنى منها بحسب انفلات الإمكان والقدرة على حفظ العظمى، كما أشار إلى ذلك ابن القيم بقوله «إذا عارض تلك المصلحة مصلحة أخرى أعظم منها، كان ما اشتملت عليه أولى بالخلق والأمر، ويبقى في الأولى ما شاء من الوجه الذي يتضمن المصلحة، ويكون هذا من باب تراحم المصالح، والقاعدة فيها شرعا وخلقيا تحصيلها واجتماعها بحسب الإمكان، فإن تعذر، قدمت المصلحة العظمى وإن فاتت الصغرى، إذا تأملت الشريعة والخلق، رأيت ذلك ظاهرا، وهذا سر قل من تفتن له من الناس»^[82].

وتختلف إمكانيات الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر في مظان الحضور البشري باختلاف مكوناته، وحجمها المعتبر، فمن الفرد العنصر الأصغر فيها إلى العالم العنصر الأكبر أو الإنسانية جمعاء، وتردد تلك الإمكانيات بتردد السلط المخولة النافذة، والاختيارات الحضارية المناسبة، والإمكانيات المتاحة لها، وقد اخترنا الاستناد إلى الاعتبار الثالث والأخير، وإن تعذر نفي الاعتبارات الأخرى فيه، فكانت الإمكانيات ثلاثة بحسب الحالات والمواقع، الإمكان الفردي والإمكان المدني والإمكان الدولي.

لذلك، فالقدرة تطول الأمر بالمعروف كما تغيير المنكر أيضا، لأن التمكين في التوجيه يتطلب قدرة علمية وأحيانا بدنية أيضا أو في العدة، إما من قبل شخص أو مؤسسة أو الدولة، وما التمكين

[82] ابن قيم، الجوزية، مفتاح دار السعادة، دار الكتب الهللمية، بيروت لبنان، ط1، 1413/1993، 2/350

إلا أحد صور الاستطاعة الواردة في قول النبي ﷺ «عَنْ أَبِي سَعِيدِ الْخُدْرِيِّ قَالَ: سَمِعْتُ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ يَقُولُ: (مَنْ رَأَى مِنْكُمْ مُنْكَرًا فَلْيَغَيِّرْهُ بِيَدِهِ فَإِنْ لَمْ يَسْتَطِعْ فَبِلِسَانِهِ فَإِنْ لَمْ يَسْتَطِعْ فَبِقَلْبِهِ وَذَلِكَ أَضْعَفُ الْإِيمَانِ). قَالَ الْعُلَمَاءُ: الْأَمْرُ بِالْمَعْرُوفِ بِالْيَدِ عَلَى الْأَمْرِ عَلَى الْعُلَمَاءِ، وَبِاللِّسَانِ عَلَى الْعُلَمَاءِ، وَبِالْقَلْبِ عَلَى الضُّعَفَاءِ، يَعْنِي عَوَامَّ النَّاسِ»^[83].

وفي هذا السياق، فإن الفاقد للتمكين والقدرة، والعارف بعدم استجابة المنهي بحدود قدراته التي يتوفر عليها، يلزمه التراجع عن محاولته، درءاً لأي مفساد أخرى، يقول ابن رسلان المقدسي بعد عرض أحاديث نبوية حول الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، «ومجموع هذه الأحاديث على أن الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر لا يجب إلا للقادر، ومن القدرة على التغيير أن يكون المنكر أكثر قوة وعدداً وأشد منعة حتى يقدر على منع من يريد المعصية وردعه بالفعل، ومن عجز عن ذلك فعليه هجرهم وترك مخالطتهم، فإن لم يرجعوا وإلا ارتحل عنهم إلى أرض الله الواسعة»^[84].

المبحث الأول: مدخل الإمكان الفردي

الإمكان الفردي: هو ما توافرت فيه جميع الشروط القائمة على نظام الحسبة، وتحقيق المصالح المرجوة منها، بحيث لا يعذر المكلف بتعطيل مراعاتها على الوجه الأكمل والسليم، ومبلغ حصول هذا النوع ومنتهاه يرد لدى الخطاب المتعين للمكلف فرداً وأسرة، أي ما يخدم فردانيته وأسرته.

1. الخطاب الفردي

ولأن المكنة الضرورية شرط أساس في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وحفظ كليات الشريعة الضرورية في مواقع الوجود الإنساني، فإنها لدى الفرد من باب الوجود اللازم، خصوصاً في القضايا المعقدة على وجه الخصوص والافراد، مما يستدعي تأهيل الأفراد على وجه التعيين لتمثل حفظ المقاصد تشغيلاً في مظان التكليف وتصاريحها الإنسانية.

إذاً توافق العقل والمنطق العادي على هذا التأصيل للمكنة الفردية، فإن النصوص الشرعية تشهد لذلك في كثير من مناسباتها، وأما ما يدخل تحت سلطة الفرد النفسية، فذلك متاح من باب

[83] الجامع لأحكام القرآن، القرطبي، مصدر يابق، 4/ 49

[84] شرح سنن أبي داود ينظر 17/ 201 شرح سنن أبي داود ينظر

الضرورة مقاومة كل ما يمس تلك الكليات في نفسه، واختلال وجودها، وفي الخطاب الشرعي نصوص كثيرة تشهد لذلك:

من ذلك ثناء الله سبحانه على عباده المتقين الناهين نفوسهم عن المحارم والمعاصي ﴿وَأَمَّا مَنْ خَافَ مَقَامَ رَبِّهِ وَنَهَى النَّفْسَ عَنِ الْهَوَىٰ﴾ قيل في تفسيرها «أي المحارم التي يشتهيها وقيل هو الرجل يهيم بالمعصية، فيذكر مقامه بين يديه جل جلاله للحساب فيتركها لذلك».

ويقول الله جل وعلا ﴿قَدْ أَفْلَحَ مَنْ زَكَّاهَا وَقَدْ خَابَ مَنْ دَسَّاهَا﴾^[85]، قال البغوي: «وهذا موضع القسم، أي فازت وسعدت نفس زكاهها الله، أي أصلحها وطهرها من الذنوب ووفقها للطاعة ﴿وَقَدْ خَابَ مَنْ دَسَّاهَا﴾ أي خابت وخسرت نفس أضلها الله فأفسدها . وقال الحسن: معناه قد أفلح من زكى نفسه فأصلحها وحملها على طاعة الله عز وجل «وقد خاب من دساها» أهلكتها وأضلها وحملها على المعصية، فجعل الفعل للنفس»^[86].

ولا يتحقق الاستخلاف الفردي إلا بالتزام وتحري الأوامر والانتهاز عن المزاج على سبيل الإمكان والوسع، بما يتحقق من مقاصد شرعية في مواقع وجوده ومقامات خلوده، يقول الأصفهاني «وإنما لم يصلح لخلافة الله إلا من كان طاهر النفس، لأن الخلافة هي الاقتداء به تعالى على الطاقة البشرية في تحري الأفعال الإلهية، ومن لم يكن طاهر النفس لم يكن طاهر القول والعلم»^[87] وإن من أهم تجليات التمثيل المقاصدي على المستوى الفردي حصول الطهارة النفسية وصفائها.

ويقول سبحانه: ﴿فَمَنْ كَانَ يَرْجُوا لِقَاءَ رَبِّهِ فَلْيَعْمَلْ عَمَلًا صَالِحًا وَلَا يُشْرِكْ بِعِبَادَةِ رَبِّهِ أَحَدًا﴾^[88] يقول ابن كثير في بيان الآية «فمن كان يرجو لقاء» أي: ثوابه وجزاءه الصالح، «فليعمل عملا صالحا»، ما كان موافقا لشرع الله «ولا يشرك بعبادة ربه أحدا» وهو الذي يراد به وجه الله وحده لا شريك له، وهذان ركنا العمل المتقبل . لا بد أن يكون خالصا لله، صوابا على شريعة رسول الله صلى الله عليه وسلم»^[89]، إلى غير ذلك من النصوص القرآنية.

[85] سورة الشمس، آية 10

[86] الأصفهاني، ابن المفضل الراغب، الذريعة إلى مكارم الشريعة، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان ط1، 1980/1400، ص36.

[87] البغوي، الحسين بن مسعود، تفسير البغوي، دار طيبة، ج8، ص249

[88] سورة سورة الكهف، 10

[89] ابن كثير، تفسير بن كثير، مصدر سابق، 5/ 206

ومن الحديث الذي رواه الإمام أحمد عن وابصة بن معبد رضي الله عنه أن النبي ﷺ قال له: (جِئْتَ تَسْأَلُنِي عَنِ الْبِرِّ وَالْإِثْمِ فَقَالَ نَعَمْ فَجَمَعَ أَنَامِلَهُ فَجَعَلَ يَنْكُتُ بِهِنَّ فِي صَدْرِي وَيَقُولُ يَا وَابِصَةُ اسْتَفْتِ قَلْبِكَ وَاسْتَفْتِ نَفْسَكَ ثَلَاثَ مَرَّاتٍ الْبِرُّ مَا أَطْمَأْنَنْتَ إِلَيْهِ النَّفْسُ وَالْإِثْمُ مَا حَاكَ فِي النَّفْسِ وَتَرَدَّدَ فِي الصَّدْرِ وَإِنْ أَفْتَاكَ النَّاسُ وَأَفْتَوَكَ) [90]. فالفرد الفقيه لما له وما عليه في الشريعة تتشعب نفسه بالمدرجات التي يمكن أن توجهه الوجهة الصحيحة، كما من شأنها تمليكه القدرة والسلطة على نفسه في تمثيل مقاصدها الشرعية وحفظ ضروراتها.

ويمثل الخطاب الموجه للفرد ضمن الخطاب الشرعي جزءا كبيرا، يحمل في معانيه ودلالاته تقصيذا شرعيا في حفظ الكليات العظمى، التي تعمل الشريعة على صيانتها، وذلك بحسب ما تتيحه له قدراته النفسية وطاقاته الشخصية، وأغلب تلك التوجيهات الشرعية تروم جانب إقامة وتثبيت الكليات، على وجه يضمن حضورها من جانب الوجود، أكثر من استهدافها نطاق الحرص على طلب حمايتها وصيانتها من التعرض للاختلال من جانب العدم. وذلك لأن خطاب الأفراد على سبيل الانفراد له طابع تأسيسي وقيامي أكثر منه تغييرى تقويمي، إلا ما كان من تذكير بما يعطل فيه جانب التأسيس والقيام.

وما يؤكد هذا التوجه العام للشريعة ما رواه مسلم في صحيحه، عن حذيفة بن اليمان رضي الله عنه حينما يقول: «كَانَ النَّاسُ يَسْأَلُونَ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ عَنِ الْخَيْرِ، وَكُنْتُ أَسْأَلُهُ عَنِ الشَّرِّ مَخَافَةَ أَنْ يُدْرِكَنِي،...» [91]، فالأصل في التمثيل الشرعي للأحكام حفظ مقاصدها من جانب الوجود بالسؤال عمن يقيمها ويثبتها، وتأخير الجانب المقابل من عدم إلى ما بعد الوجود، إلا في الحال الذي توفرت فيه القدرة على ذلك. أما من حيث الفرد، فالسؤال عن الحفظ من جانب العدم فتتوفر فيه القدرة والاستطاعة على دفع ما يلحقها من شرور ومفاسد تعود على تلك المقاصد بالخرم، وهو ما جعل حذيفة رضي الله عنه يتأهب لمواجهته مخافة إدراكه.

2. الخطاب الأسري

تشكل الأسرة عبر المساق العمري للفرد بعد تأهيله وإكمال تربيته، ليصبح مسؤولا عن غيره، بعدما كانت مسؤوليته محصورة في نطاق متعين به على وجه المتاح والمدرک، وتتوفر مؤسسة

[90] رواه الإمام أحمد (17545)، وهو من أحاديث الأربعين النووية

[91] رواه مسلم في صحيحه، انظر الص الكامل للحديث وتخريجه في مبحث علاقة المقاصد بعلوم المستقبل في الباب السابق.

الأسرة على نطاقات جديرة بالاعتبار التأسيسي لتشغيل المقاصد، وحقيقة بالاعتماد التكليفي لتحقيقها على واجهات عدة، وتبدو مقتضيات هذا التشغيل لدى الأسرة في العناصر الأساسية: إن الأسرة بما تمتلكه من سلط معنوية ومكنة أبوية وأموية بين أفرادها، بإمكانها تفعيل الحسبة وفق المقاصد الشرعية بحفظها على مستوى الكليات.

وحتى تستوعب الأسرة المسلمة المتغيرات والمستجدات في الوقت المعاصر، يستوجب منها الشأن امتلاك فقه حضاري للأمر بالمعروف الموثق لعرى الأسرة، والنهي عن المنكر المهدد لاجتماعها، فقها وتنزيلا، وذلك بفهم مجريات الأحداث والتطورات العالمية، إضافة إلى معرفة المداخل التوجيهية في الحفاظ على كليات الشريعة من جانب اختلالها، حتى لا يصل الأثر إلى عدمها، وللتربية أهميتها القصوى في تلك المداخل من حيث توجيه الأبناء وتحذيرهم وتبنيهم وحتى عقابهم بالقدر المناسب مخافة الإخلال بكليات الشريعة. ويشمل عمل الآباء في تأهيل الأبناء كافة الكليات كما أشرنا سابقا، فالدين: بتلقيهم الشهادات تفهيمًا وتعليمًا، وتربيتهم على إقامة الصلاة وتدريبهم على الصوم حتى يتم تأهيلهم لصيام رمضان، وغير ذلك من الشعائر الحافظة لقيم التدين والتعبد في نفوسهم وحياتهم، قال الزمخشري: «وينهى الصبيان عن المحرمات حتى لا يتعودوها كما يؤخذون بالصلاة ليمرنوا عليها»^[92]. و النفس: بتربيتهم على حرمة النفس البشرية وتوجيههم إلى عدم الاعتداء على نفوس الغير، وكذا حمايتهم وتجنيب تعرضهم للخطر، و النسل: وذلك بتربيتهم السوية على الفهم السليم للقضايا الجنسية، وتجنيبهم لكل ما يقربهم من أشكال الفساد الأخلاقي، وتأهيلهم للزواج عند توفر الشروط اللازمة، وثقيفهم بمعرفة الأخطار الناجمة عن ذلك، بما في ذلك الأمراض الجنسية. والعقل: بتعليمهم وثقيفهم بما ينفعهم في العالم والعصر، وإرشادهم للوجهة العلمية الصحيحة، وتجنيبهم ما يخدش صفاء فطرتهم السليمة، من أخطار الأفكار الهدامة والأيديولوجيات المنحرفة، وإبعادهم عما يكدر صفو عقولهم من مسكرات وأقراص مهلوسة وأنواع الخمور... والمال: بترشيدهم والإنفاق عليهم وتعليمهم سبل الإنفاق الحسن وما يعودهم عليهم بالنفع بحسب الأولويات والضرورات. وقد ذهب العز ابن عبد السلام إلى أبعد من ذلك من ضرورة تقديم عمل الآباء على الأمهات في النظر في مصالح من

[92] الزمخشري، أبو القاسم جار الله محمود بن محمد. الكشاف عن حقائق التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه

التأويل. الدار العلمية للطباعة والنشر، 1/ 453

تحت تصرفهم بما في ذلك الأبناء فقال: «ويقدم الآباء على الأمهات في النظر في مصالح أموال المجانين والأطفال وفي التأديب وارتياح الحرف والصناعات، لأنهم أقوم بذلك وأعرف به من الأمهات، وكذلك يقدم في ولاية النكاح القارب على الموالى والحكام،...»^[93].

المبحث الثاني: مدخل الإمكان المدني

المقصود بالإمكان المدني: هو حاصل الوسع المستند إليه في أعمال مبدأ الحسبة بحسب الإمكان لتمتين تماسك البناء الاجتماعي، ويعتبر فقه الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر عبر هذا المدخل وسيطا لا كليا بعد الإمكان الفردي ثم لتطويره إلى باقي المستويات الأخرى.

1. الخطاب المجتمعي

يعتبر الخطاب المجتمعي في تشغيل المقاصد وفق الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر وسيطا لسبق الاعتماد على الرصيد الإمكانى للفرد من جهة، في بناء تقعيدي وتأسيسي لتنزيل المقاصد المرعية تربية وبناء وتأهيلا، ثم على المؤسسة الأسرية المؤثرة عبر تاريخ الأمة في تأهيل توظيفي واستثماري للفرد في ذلك الاشتغال توجيها وإرشادا، كما يلحق بذلك الاعتبار التقصيد التشغيلي الوسيط للمقاصد الشرعية في المجتمع حلقة وصل بين التوجيه الفردي والبناء الأسري، وبين قيام الأمة وشهودها الحضاري العالمي.

ويشكل التجمع البشري الكبير داخل المجتمع مجالا إنسانيا كبيرا، يجمع ضمن جزئياته عددا هائلا من المؤسسات الأسرية والعناصر الفردية، كما تعظم من جانبه واجبات حفظ المقاصد الكلية بكل تجلياتها، بالنظر إلى تطور القضايا المستجدة وتوالي المسائل من حين لآخر، وتزايد المستجدات التي تواجه المجتمع. بل «إن البعد الاجتماعي في الواقع الراهن أصبح على درجة كبيرة من التوسع، حتى كاد شأن الفرد بالمعنى الخالص لم يبق له وجود في الحياة الحديثة»^[94].

ولا شك أن المجتمع مكون من أفراد ومؤسسات مختلفة، كما سلف الذكر، سواء أسرية أو اجتماعية أو اقتصادية أو خيرية أو مدنية أو أهلية، بينهما تكامل عميق ومتشابك، يعمل على قيام

[93] قواعد الأحكام في مصالح الأنام، العز بن عبد السلام، مصدر سابق، ص 60

[94] النجار، عبد المجيد. في المنهج التطبيقي للشريعة الإسلامية تنزيلاً على الواقع الراهن. الرياض: دار النشر الدولي، ط1، 1415/1994.

نهضة المجتمع وإصلاحه، يقول الماوردي في هذا السياق: «وَأَعْلَمُ أَنَّ صَلَاحَ الدُّنْيَا مُعْتَبَرٌ مِنْ وَجْهَيْنِ: أَوَّلُهُمَا مَا يَنْتَظَمُ بِهِ أُمُورٌ جُمِلَتْهَا. وَالثَّانِي: مَا يَصْلُحُ بِهِ حَالُ كُلِّ وَاحِدٍ مِنْ أَهْلِهَا. فَهَمَّا شَيْئَانِ لَا صَلَاحَ لِأَحَدِهِمَا إِلَّا بِصَاحِبِهِ؛ لِأَنَّ مَنْ صَلَحَتْ حَالُهُ مَعَ فَسَادِ الدُّنْيَا وَاخْتِلَالِ أُمُورِهَا لَنْ يَعدَمَ أَنْ يَتَعَدَّى إِلَيْهِ فَسَادُهَا، وَيَقْدَحَ فِيهِ اخْتِلَالُهَا؛ لِأَنَّ مِنْهَا مَا يَسْتَمِدُّ، وَلَهَا يَسْتَعِدُّ. وَمَنْ فَسَدَتْ حَالُهُ مَعَ صَلَاحِ الدُّنْيَا وَانْتِظَامِ أُمُورِهَا لَمْ يَجِدْ لِصَلَاحِهَا لَدَّةً، وَلَا لِاسْتِقَامَتِهَا أَثْرًا؛ لِأَنَّ الْإِنْسَانَ دُنْيَا نَفْسِهِ، فَلَيْسَ يَرَى الصَّلَاحَ إِلَّا إِذَا صَلَحَتْ لَهُ وَلَا يَجِدُ الْفُسَادَ إِلَّا إِذَا فَسَدَتْ عَلَيْهِ؛ لِأَنَّ نَفْسَهُ أَخْصَصَ وَحَالَهُ أَمْسُ. فَصَارَ نَظَرُهُ إِلَى مَا يَخْصُهُ مَضْرُوبًا، وَفِكْرُهُ عَلَى مَا يَمْسُهُ مَوْفُوفًا.» [95]

وإذا انحصرت مكونات المجتمع القديم في مؤسسات معينة، كالأسرة والقبيلة وبعض المجموعات الحرفية والاجتماعية البسيطة، فإن الوقت المعاصر تعددت هذه المكونات وتنوعت صورها وأشكالها، بحيث أصبح لها من التأثير ما يحدث تغييرا واسعا على مستوى المجتمع وفي أوقات محدودة ووجيزة. فهناك هيئات نقابية بكل أنواعها الحرفية والمهنية والسياسية والإعلامية.... وهناك جمعيات المجتمع المدني والجمعيات غير الحكومية والجمعيات الثقافية ومجموعات الفيسبوك والاتصالات المختلفة، بإمكانها تغيير الرأي العام وإعادة تشكيل وعيه، ولنا في الأحداث المتسارعة الأخيرة، التي عرفها العام وغيرها شاهدا ودليلا.

كل هذه المكونات الجديدة والمستحدثة خلقت لدى المجتمع آليات ووسائل مناسبة وجديدة، ينبغي ضرورة استثمارها في الأمر بما هو معروف وخير والنهي عما هو منكر وشر، تكثيرا للمصالح وتقليلًا للمفاسد، فهناك علاقة تبادلية وتفاعلية بين تمثل المجتمع للمقاصد ورعاية كلياتها، وبين أفراد المتوافقين على تلك الرعاية وذلك التمثل، وكلما سلمت المقاصد فهما وتفهما في نفوس الأفراد سلمت عملا وتشغلا بينهم اجتماعيا، «وَمَعَ هَذَا فَصَلَاحُ الدُّنْيَا مُصْلِحٌ لِسَائِرِ أَهْلِهَا لَوْ فُورَ أَمَانَاتِهِمْ، وَظُهُورُ دِيَانَاتِهِمْ. وَفَسَادُهَا مُفْسِدٌ لِسَائِرِ أَهْلِهَا لِقَلَّةِ أَمَانَاتِهِمْ، وَضَعْفِ دِيَانَاتِهِمْ. وَقَدْ وُجِدَ ذَلِكَ فِي مَشَاهِدِ الْحَالِ تَجْرِبَةً وَعُرْفًا، كَمَا يَقْتَضِيهِ دَلِيلُ الْحَالِ تَعْلِيلًا وَكَشْفًا، فَلَا شَيْءَ أَنْفَعُ مِنْ صَلَاحِهَا، كَمَا لَا شَيْءَ أَضَرُّ مِنْ فَسَادِهَا؛ لِأَنَّ مَا تَقْوَى بِهِ دِيَانَاتُ النَّاسِ وَتَتَوَفَّرُ أَمَانَاتُهُمْ فَلَا شَيْءَ أَحَقُّ بِهِ نَفْعًا، كَمَا أَنَّ مَا بِهِ تَضَعُفُ دِيَانَاتُهُمْ وَتَذْهَبُ أَمَانَاتُهُمْ فَلَا شَيْءَ أَجْدَرُ بِهِ ضَرَرًا.» [96]

[95] أدب الدنيا والدين، مصدر سابق، ص. 131.

[96] أدب الدنيا والدين، مصدر سابق، ص. 131/132.

المبحث الثالث: مدخل الإمكان الحضاري

من العنصر الأصغر في الوجود البشريّ الفرد، إلى الاجتماع الإنسانيّ العالمي، اختلفت القدرات والإمكانات المعتبرة في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر وفق التشغيل المقاصدي المراد، فإذا استوى الإمكان مع المطلوب الفردي بصورة ناجزة وكذا لدى الأسرة، فإنه قد يتعسر استواؤه على مستوى الأمة بالصورة المطلوبة، وقد يتعذر إنجازه على مستوى العالم، مما جعله يدخل في الاعتبار الجزئي في كلا المستويين.

1. الخطاب الأممي

الخطاب الأممي هنا نسبة إلى الأمة، وحيث إنها تواجه في الوقت المعاصر تحديات كبرى بالنظر إلى تشخيص حالها وواقعها، مما يرفع من شأن مهامها وواجباتها أمراً بأي معروف، ونهياً عن أي منكر- على صعيد حفظ الكليات الشرعية ضماناً واستمراراً في الوجود، وتأهيلاً للمهمة العظمى ومسؤولية الشهود الحضاري. فكل علمائها مدعوون للانخراط في إعادة تشكيل وعي أفرادها بالتحديات الحضارية الكبرى.

ويبقى الشهود الثقافي نهاية التكليف الإلهي للإنسان وغاية استحقاقات الوفاء بالأمانة المعروضة عليه، ثم إن الأمة بما هي مستأمنة في الوجود والكون، بحكم مقتضيات الوسطية ومستلزمات الخيرية، ﴿وَكَذَلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا لِتَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ وَيَكُونَ الرَّسُولُ عَلَيْكُمْ شَهِيدًا﴾ البقرة، آية 142. فهي أيضاً مستأمنة على البلاغ والبيان للأمم الأخرى عملاً بالميثاق الإلهي المأخوذ ومقتضيات الشهادة الإنسانية المتعينة. سيرا على الهدي القرآني لقوله تعالى: ﴿وَإِذْ أَخَذَ اللَّهُ مِيثَاقَ النَّبِيِّينَ لَمَا آتَيْنَاكُمْ مِنْ كِتَابٍ وَحِكْمَةٍ ثُمَّ جَاءَكُمْ رَسُولٌ مُصَدِّقٌ لِمَا مَعَكُمْ لَتُؤْمِنُنَّ بِهِ وَلَتَنْصُرُنَّهُ قَالَ أَأَقْرَضْتُمْ وَأَخَذْتُمْ عَلَىٰ ذَلِكُمْ إِصْرِي قَالُوا أَقْرَضْنَا قَالَ فَاشْهَدُوا وَأَنَا مَعَكُمْ مِنَ الشَّاهِدِينَ﴾ [آل عمران: 80].

كما أن التقصيد الإنساني التكليفي الدائر حول هذه الغايات الكبرى من الوجود البشري لا تمر إلا عبر تمثلات واقعية، وتشخيصية للقيم الإنسانية المطلوب العناية بها والاهتمام بقدرها، لأنها لا محالة تخدم بدورها حفظ الكليات الضرورية في استمرار الحياة وقيامها.^[97] وإن تلك القضايا يمكن استثمار آثارها المبدئية والمصيرية في تحريك ذلك الإمكان الجزئي للأمة، بغرض توفير

[97] لمزيد من التفصيل ينظر القيم الإنسانية في ضوء التدافع الحضاري المعاصر، الحسان شهيد، مجلة التسامح،

رصيد أعظم منه وأشد لدى الأفراد والأسر والمؤسسات، حتى تقع موارد تلك الإمكانيات الأخرى لديهم.

2. الخطاب العالمي، أو تكارم مقاصدي إنساني

في هذا السياق الحضاري تعظم مهام العلماء وموجهي الأمة في توجيه وإرشاد الناس وفق التوجيه إلى المعروفات الإنسانية والتنبيه على المنكرات التي تهدد الوجود الإنساني برمته والمخاطر المحدقة به، والتنبيه على مستوى الخطورة التي آل إليها الوضع العالمي والإنساني، وحتى يستجيب الإنسان المعاصر إلى شروط التدافع الايجابي والفاعل، وذلك باعتماد استراتيجيات المدافعة الحضارية الشاملة. وإن من حسن فقه الخطاب الإلهي وتمثله بين الناس في حياتهم الإنسانية تمكنهم من امتلاك الوجهة الصحيحة في السعي وتصريف الأحكام، إضافة إلى حرصهم على جعل مقصد تلك الوجهة مناط تنافسهم في تحقيق قيم التعبد الرباني، والاستخلاف الأرضي والشهود الحضاري، لذلك نلمس تأكيد الخالق سبحانه، أيما مرة ومناسبة، على توجيه جميع الناس من خلائقه إلى التنافس على صعيد ما يقيم تلك الأبعاد الوجودية، وهو مقصد التقوى.

فالتقوى تلك القيمة العليا التي لا يجوز لأي طرف وجودي، سواء كان ذكرا أم أنثى أم شعوبا أم قبائل وأمم، التنكر لها أو التنصل منها، لأنها من محددات الخالق للمخلوق وثوابته، كما لا يمكن جعل قيمة أخرى جديرة بالتكريم عليها أفضل من قيمة التقوى، لأنها بمثابة الإقبال على فعل أي شيء يرضي صاحب النشأة الأولى، وكذا لأنها بمثابة الإحجام عن فعل أي شيء يغضب صاحب الخلق الأول، والذي إليه معاد كل الناس.

إن التنافس في حيازة الأكرمية والكرم وسماتها من الخالق، سباق حضاري شريف شرعه ذو الجلال والإكرام لضمان تدافع إنساني حضاري نبيل، في هذا الكون، ولحفظ سفينة هذا الكون التي تمخر عباب بحر متلاطمة أمواجه بين قائم على حفظ السفينة وغير متورع عن الخرق في أسفلها. والبشرية اليوم أحوج من أي وقت مضى إلى من ينقذ مسار سفينتها المبحرة وسط كتل من الأمواج المغربية والمتلاطمة، حتى تستوي ناجية على شاطئ الجودي، ويتأهب للأخذ على أيدي الذين لا يعرفون غير سبيل الخرق في النصيب لضمان بقائهم على سلم السيادة والعلو الاستكبار.

وإن عقلية الخرق هذه لا بد لها من دافع وكابح يوقف تسللها إلى باقي النفوس البشرية، ولن يتم ذلك إلا بمدافعة هذه القوى بكل الصور، وتدافع يعتمد كل الوسائل المتاحة، وعلى رأسها الحوار

والتعارف والتفاهم مع حنفاء الحضارة المعاصرة وشرفاء الثقافات المتنوعة الحاملين لنفس الهموم والتواقين إلى عالم حرقائم على قيم نبيلة. ولنا في حديث السفينة الرائع خير تصوير لهذا المشهد العالمي الذي نعيشه اليوم، فقد جاء فيه «روى الإمام محمد بن إسماعيل البخاري رحمه الله في صحيحه: عن النُّعْمَانَ بْنِ بَشِيرٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا عَنِ النَّبِيِّ ﷺ قَالَ: «مَثَلُ الْقَائِمِ عَلَى حُدُودِ اللَّهِ وَالْوَاقِعِ فِيهَا، كَمَثَلِ قَوْمٍ اسْتَهَمُوا عَلَى سَفِينَةٍ، فَأَصَابَ بَعْضُهُمْ أَعْلَاهَا وَبَعْضُهُمْ أَسْفَلَهَا، فَكَانَ الَّذِينَ فِي أَسْفَلِهَا إِذَا اسْتَقَوْا مِنَ الْمَاءِ، مَرُّوا عَلَى مَنْ فَوْقَهُمْ، فَقَالُوا: لَوْ أَنَّا خَرَقْنَا فِي نَصِيبِنَا خَرْقًا، وَلَمْ نُؤْذِ مَنْ فَوْقَنَا، فَإِنْ يَتْرَكُوهُمْ وَمَا أَرَادُوا هَلَكُوا جَمِيعًا، وَإِنْ أَخَذُوا عَلَى أَيْدِيهِمْ نَجَوْا وَنَجَّوَا جَمِيعًا»^[98]

ب. التنزيل بين الفقه المقالي والنظر المآلي

النظر باعتبار المآل قاعدة كلية ناظمة لكل الفروع الفقهية والقضايا التكليفية التي للإنسان، وإن ظهرت بقوة لدى الأصوليين في النظر المقاصدي، فإنها تبقى قاعدة حاكمة أيضا في فقه الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر.

الأول: صلة الحسبة بالنظر بالمآل

فهذا أصل من الأصول الشرعية العظيمة، ينبغي للمجتهد أو المفتي أو المكلف على حد سواء أن يأخذه بعين العناية والاهتمام؛ لأنه ميزان صواب المجتهد وخطئه، أي أن «المجتهد يستشرف عواقب حكمه وفتواه حين تصدره للإفتاء وقيامه بالإجتihad، وهي مسؤولية في غاية الحساسية والخطورة.

ويربط قاعدة الحسبة بالمصالح الشرعية ميثاق غليظ؛ لأن إطلاق التصرف الشرعي، مع مراعاة ما يؤول إليه فعل المكلف، فيه مراعاة لمقاصد الشارع من الأحكام، ومتى عرف تحقيقها بحسب الحال أو المآل فهي المطلوبة فيها؛ لذلك يؤكد الإمام الشاطبي على النظر في مآلات الأفعال؟ فقد يكون الأمر بالمعروف أو الاجتهاد في طلبه أو النهي عن المنكر «مشروعاً لمصلحة فيه تستجلب، أو لمفسدة تُدرأ، ولكن له مآل على خلاف ما قصد فيه، وقد يكون غير مشروع لمفسدة تنشأ عنه، أو مصلحة تندفع به، ولكن له مآل على خلاف ذلك»^[99]

[98] متفق عليه

[99] الموافقات. مصدر سابق، 4/ 140-141

وعليه، فلا يمكن إطلاق مشروعية التصرف، أو الفعل، أو إطلاق القول بعدم المشروعية إلا بعد استيفاء النظر في ما يؤول إليه، أو ما ينجم عليه، والدليل على صحة النظر في مآلات الأفعال لا يوجد متعينا، قائما على دلالة بانفراده على وجه قطعي، وإنما قيامه مفهوم ومعتبر من جهة أخرى، ومؤسس على فقه النظر في مقاصد الشريعة وحكمها، ولتفصيل ذلك أتوقف مع كلام الشاطبي، يقول رحمه الله: «والدليل على صحته أمور:

أحدها: أن التكاليف مشروعة لمصالح العباد، ومصالح العباد: إما دنيوية، وإما أخروية، أما الأخروية فراجعة إلى مآل المكلف في الآخرة، ليكون من أهل النعيم لا من أهل الجحيم، وأما الدنيوية فإن الأعمال إذا تأملتها مقدمات لنتائج المصالح، فإنها أسباب لمسيبات هي مقصودة للشارع، والمسيبات هي مآلات الأسباب، فاعتبارها في جريان الأسباب مطلوب، وهو معنى النظر في المآلات^[100]

وإذا كان الفقيه يجتهد في فقه النص واستجلاء مكنوناته وأحكامه فإن الأمر بالمعروف مهما كانت صفتة فقيها أو مفتيا أو أبا أو أما أو حاكما أو مؤسسة له صفة الاجتهاد في تنزيل الأحكام الشرعية وتطبيقها، وهذا يستوجب منه التبصر بمآلات الأفعال والتصرفات في تحكيم المعروف ودفع المنكر. و«ضابطه أنك تعرض مسألتك على الشريعة، فإن صحت في ميزانها، فانظر في مآلها بالنسبة إلى حال الزمان وأهله، فإن لم يؤد ذكرها إلى مفسدة، فاعرضها في ذهنك على العقول، فإن قبلتها، فلك أن تتكلم فيها إما على العموم إن كانت مما تقبلها العقول على العموم، وإما على الخصوص إن كانت غير لاثقة بالعموم، وإن لم يكن لمسألتك هذا المساغ، فالسكوت عنها هو الجاري على وفق المصلحة الشرعية والعقلية.»^[101]

ومن فقه المآل في تنزيل الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر انتباه القائم به إلى الزمن الحقيقي بذلك، والحين المناسب، هل قبل وقوع فوات المعروف، وقبل إتيان المنكر، أم بعد ذلك، أم حينهما؟ وهذا لوحده علم يتطلب تبصرا وحسن تدبير، يقول الشاطبي: «ليس كل ما يعلم مما هو حق يطلب نشره وإن كان من علم الشريعة ومما يفيد علما بالأحكام، بل ذلك ينقسم، فمنه ما هو

[100] الموافقات، المصدر السابق، 4/ 141

[101] الموافقات، المصدر نفسه، 5/ 172

مطلوب النشر، وهو غالب علم الشريعة، ومنه ما لا يطلب نشره بإطلاق، أو لا يطلب نشره بالنسبة إلى حال أو وقت أو شخص.»^[102] وعليه يمكن اعتبار النظر بالمآل في مسألة الحسبة من وجهين:

أولها: قبل التصرف بالحسبة

كما قلنا إن الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ليس تصرفاً مطلقاً، كلما ظهر وجه معروف دعوي إليه وأمر به، أو عنت صورة منكر رهب منه ونهي عنه، بل إن القائم به عليه أن يزن الأمور قبل الإقدام على أي تصرف، مما يعني ضرورة تحكيم العقل والفكر واستدعاء الفهم للواقع ومجرياته من أعراف وعادات حتى يتعرف على حقيقة المعروف وصورة المنكر، فهنا النظر باعتبار المآل من جانب الحال الذي يرجى إصلاحه والتنبه عليه، وتلك ملكة لا يملكها كثير من الناس، وحاسة لا يستعملها أغلب المندفعين، إلى تغيير المنكر.

وهذا ما يسقط فيه أصحاب الفهم غير الناضج للأمر، فيندفعون إلى تغيير الوضع بحجة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر. ولذلك «قد ذكر بعضهم في شرط وجوب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر: أن يغلب على ظن الأمر أو الناهي أن المعروف لا يُفَعَل، وأن المنكر يَقَع، قال: نحو أن يراه لا يتهيأ للصلاة وقد ضاق وقتها، أو يهيجُ آلات شرب الخمر. وهذا الذي ذكره إنما هو في أحد الأقسام التي قدمتها، وهو ما يسبق.»^[103]

وقد جعل الزمخشري هذا النظر أحد شروط وجوب الحسبة بقوله: «فإن قلت: فما شروط الوجوب؟ قلت: أن يغلب على ظنه وقوع المعصية نحو أن يرى الشارب قد تهيأ لشرب الخمر بإعداد آلاته، وأن لا يغلب على ظنه أنه إن أنكر لحقته مضرة عظيمة. فإن قلت: كيف يباشر الإنكار؟ قلت: يبتدئ بالسهل، فإن لم ينفع ترقى إلى الصعب، لأن الغرض كف المنكر. قال الله تعالى: «فأصلحوا بينهما»، ثم قال: «فقاتلوا». يقصد آية الطائفتين من المؤمنين.

الثاني. بعد الحسبة أي توقع ما بعدها

وهذا الوجه من النظر بالمآل يختلف عن سابقه من حيث زمن الإقدام على الأمر بالمعروف أو النهي عن المنكر، فالأول فقه في حال الوضع قبل مآله إلى خرم معروف أو اقتراف منكر، فيتأكد

[102] الموافقات، المصدر نفسه، 5/ 165

[103] شرح الإلمام، مصدر سابق، 2/ 152

المحتسب من توقع حصوله ذلك، وأما هذا الوجه فهو النظر إلى مآل تصرف المحتسب، وما سيقدم عليه من أمر بمعروف أو نهى عن المنكر، هل سيصيب في تحقيق المصالح المرجوة؟ أم يؤديه ذلك إلى مفسد أعظم؟ وقد عبر العلماء عن ذلك في كثير من المظان لما جعلوه من شروط الحسبة مثل قولهم «وأن لا يغلب على ظنه أن المنهي يزيد في منكراته، وأن لا يغلب على ظنه أن نهيه لا يؤثر لأنه عبث»^[104]

ومما قاله الشاطبي في ذلك حينما تحدث عن الرخصة في ترك النهي عن المنكر لما سيؤول إليه من مفسد أو شرور، «ومن هنا ثابر السلف على القيام بوظيفة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، ولم يبالوا في ذلك بما ينشأ عنه من عود المضرات عليهم بالقتل فما دونه، ومن أخذ بالرخصة في ترك الإنكار فربدينه واستخفى بنفسه، ما لم يكن ذلك سببا للإخلال بما هو أعظم من ترك الإنكار؛ فإن ارتكاب خير الشرين أولى من ارتكاب شرهما، وهو راجع في الحقيقة إلى أعمال القاعدة في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، والمراتب الثلاث في هذا الوجه مذكورة شواهدا في مواضعها من الكتب المصنفة فيه»^[105]

ومما حكى في شأن التبصر بمآلات الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، «أن ابن هرمز مر بدار بعض ذوي الأقدار وهو واقف مع مولاة له: فقال ابن هرمز: يا هذا إنك على الطريق وليس يحل لك هذا. فقال هذي داري ومولاتي وحشمي. فما ينكر على مثلي. وقال لعبيده طؤوا بطنه فوطئوه حتى حمل إلى منزله. فعاده الناس وفيهم مالك. فجعل يشكو والناس يدعون له، ومالك ساكت ثم تكلم، فقال: إن هذا لم يكن لك. تأتي الرجل من أهل القدر على باب داره معه حشمه ومواليه. فقال ابن هرمز: فترى أنني أخطأت؟ قال: أي والله. وذكر باقي الحكاية.»^[106]

د. التنزيل الجزئي والكلي

يمثل فقه الكليات الضابط المتحكم في الخطاب الشرعي، وغاية هذا الاعتبار في أصول الشريعة هو تقويم النظر في الأحكام الاجتهادية، وضبط مسالكها وطرق استنباطها؛ لأن «النظر في

[104] الكشف، مصدر سابق، 1/ 398

[105] الموافقات، مصدر سابق،

[106] ترتيب المدارك، مصدر سابق، 1/ 173

الجزئيات والمنصوصات إنما مقصوده التوصل إلى ذلك المطلوب الكلي الشرعي، حتى يبنى عليه فتياه، ويرد إليه حكم اجتهاده»^[107]

من المسالك المعتبرة في مسألة تنزيل الأحكام الشرعية وفق المقاصد الشرعية ضرورة مراعاة النظر في تلك المقاصد الجزئية ومنافعها والمقاصد الكلية ومصالحها، وقد رتب الفقهاء والأصوليون على ذلك ترتيبات معينة، نبهوا إلى ضرورة اعتبارها والعلم على احترام الأولويات في مراعاتها.

ومن الأصوليين الذين تنبهوا لهذا الصنف أبو إسحاق الشاطبي، إذ صرح غير ما مرة، بضرورة الأخذ بناصية النظر الكلي في الشريعة؛ لأنه الأجدى والأنفع في تنزيلها على وجه الصحة، بل نجده قد شبه المعرض عن الكليات المتمسك بالجزئيات بالمتبع للمتشابهات المذموم بزبغ، فقال: «وهذا الموضع كثير الفائدة عظيم النفع بالنسبة إلى المتمسك بالكليات إذا عارضتها الجزئيات، وقضايا الأعيان، فإنه إذا تمسك بالكلي كان له الخيرة في الجزئي في حمله على وجوه كثيرة، فإن تمسك بالجزئي لم يمكنه مع التمسك بالخيرة في الكلي، فثبت في حقه المعارضة، ورمت به أيدي الإشكالات في مهاو بعيدة، وهذا هو أصل الزيغ والضلال في الدين؛ لأنه اتباع للمتشابهات، وتشكك في القواطع المحكمات، ولا توفيق إلا بالله.»^[108]

وفي بداية الكلام عن الأدلة الشرعية وضع ضابط النظر والتحقيق فيها، المستند إلى الفقه الكلي العام بقضايا الشريعة في أبوابها ومحالها، دون الاختصاص بأعيان جزئياتها، فقال: «لما انبنت الشريعة على قصد المحافظة على المراتب الثلاث من: الضروريات، والحاجيات، والتحسينات، وكانت هذه الوجوه مبثوثة في أبواب الشريعة وأدلتها، غير مختصة بمحل دون محل، ولا بباب دون باب، ولا بقاعدة دون قاعدة، كان النظر الشرعي فيها أيضاً عاماً، لا يختص بجزئية دون أخرى؛ لأنها كليات تقضي على كل جزئي تحتها، وسواء علينا أكان جزئياً إضافياً أم حقيقياً، إذ ليس فوق هذه الكليات كلي تنتهي إليه، بل هي أصول الشريعة، وقد تمت.»^[109] كما أن الاعتبار الكلي في الشريعة يوافق في أصله حقيقة النظر المقصدي القاضي بحفظ الكليات الشرعية؛ لذلك لم يفت الشاطبي أن ينبه على هذه المسألة، فقال: «وهذا كله يؤكد لك أن المطلوب: المحافظة على قصد

[107] الموافقات، المصدر السابق، 4/ 164

[108] الشاطبي. الموافقات. مصدر سابق. 3/ 196-197

[109] المصدر السابق 3/ 3-4

الشارع؛ لأن الكلي إنما ترجع حقيقته إلى ذلك، والجزئي كذلك أيضاً، فلا بد من اعتبارهما معاً في كل مسألة.^[110]

فإذا ثبت أن النظر الكلي مطلوب في الشريعة؛ فإن ذلك لا يعني الإعراض عن الجزئي، وإهمال التحقيق فيه؛ لأن الكلي لم يثبت إلا بعد الفراغ من استقراء الجزئيات: «وبيان ذلك أن تلقي العلم بالكلي إنما هو من عرض الجزئيات واستقراءها، فالكلي من حيث هو كلي غير معلوم لنا قبل العلم بالجزئيات؛ ولأنه ليس بموجود في الخارج، وإنما هو مُضمَّن في الجزئيات، حسبما تقرر في المعقولات، فإذن، الوقوف مع الكلي مع الإعراض عن الجزئي وقوف مع شيء لم يتقرر العلم به بعد.»^[111] «فإذا تقرر هذا فعلى الناظر في الشريعة... أن ينظر إليها بعين الكمال، لا بعين النقصان، ويعتبرها اعتباراً كلياً في العبادات والعادات، ولا يخرج عنها ألبتة.»^[112]

هـ. التنزيل بين حفظ الأمن الخاص العام

لمؤسسة الدولة أو ما يسمى بالسلطة السياسية أهمية كبرى في حفظ المجتمع وأفراده في كلياتهم الشرعية العليا التي جاءت الشريعة لمراعاتها في الحياة البشرية، وذلك لامتلاكها سلطة مكنها منها أفراد المجتمع، للقيام بواجب الردع والضرب على أيدي المفرطين في تلك الكليات. قال ابن القيم «وَجَمِيعُ الْوَلَايَاتِ الْإِسْلَامِيَّةِ: مَقْصُودُهَا الْأَمْرُ بِالْمَعْرُوفِ وَالنَّهْيُ عَنِ الْمُنْكَرِ، لَكِنْ مِنَ الْمُتَوَلِّينَ مَنْ يَكُونُ بِمَنْزِلَةِ الشَّاهِدِ الْمُؤْتَمَنِ، وَالْمَطْلُوبُ مِنْهُ: الصِّدْقُ، مِثْلُ صَاحِبِ الدِّيَّانِ الَّذِي وَظِفْتُهُ: أَنْ يَكْتُبَ الْمُسْتَخْرَجَ وَالْمَصْرُوفَ، وَالنَّقِيبَ وَالْعَرِيفَ الَّذِي وَظِفْتُهُ: إِخْبَارُ وَلِيِّ الْأَمْرِ بِالْأَحْوَالِ، وَمِنْهُمْ مَنْ يَكُونُ بِمَنْزِلَةِ الْأَمْرِ الْمُطَاعِ، وَالْمَطْلُوبُ مِنْهُ: الْعَدْلُ، مِثْلُ الْأَمِيرِ وَالْحَاكِمِ وَالْمُحْتَسِبِ»^[113]

وكما أن للفرد والأسرة والمجتمع نطاقات متعينة في التكفل بحفظ المقاصد الشرعية من جانبي الوجود والعدم، فإن لمؤسسة الدولة أيضاً نطاقات ومجالات واسعة ليست في متناولهم

[110] المصدر نفسه، 6/3

[111] المصدر نفسه، 6-5/3

[112] الشاطبي، أبو إسحاق. الاعتصام. عناية مكتب تحقيق التراث، و فهرسة رياض عبد الله عبد الهادي، ط1، 455/2. 1997/1417

[113] الجوزية، شمس الدين ابن قيم، الطرق الحكمية (751هـ)، مكتبة دار البيان، بدون طبعة وبدون تاريخ، ص199

وليست في مقدورهم، تتكفل بها السلطة السياسية، وهي في أغلب حالاتها ما تتوازي فيها المطالب المختصة بحفظ الكليات من جانب الوجود، والمثالب المتعينة في ضمان حماية تلك الكليات من جانب عدم. وقد أجمل الماوردي مهام السلطة^[114] في هذا الشأن حين قال: «الذي يلزم سلطان الأمة من أمورها سبعة أشياء:

- أحدهما: حفظ الدين من تبديل فيه، والحث على العمل به من غير إهمال له.
- والثاني: حراسة البيضة والذب عن الأمة من عدو في الدين، أو باغي نفس أم مال.
- والثالث: عمارة البلدان باعتماد مصالحها، وتهذيب سبلها ومسالكها.
- والرابع: تقدير ما يتولاه من الأموال بسنن الدين؛ من غير تحريف في أخذها وإعطائها.
- والخامس معانة المظالم والأحكام بالتسوية بين أهلها واعتماد النصفة في فصلها.
- والسادس: إقامة الحدود على مستحقها من غير تجاوز فيها، ولا تقصير عنها.
- والسابع: اختيار خلفائه في الأمور أن يكونوا من أهل الكفاية فيها والأمانة عليها»^[115].

لكن أهم ما تتميز به الدولة في هذا السياق مسؤوليتها العظمى في درء المفسد الواردة على الأفراد، أو الأسرة أو المجتمع، مستعينة بما توافر لديها من استطاعة وقدرة في استثمار الجانب الزجري للقوة؛ إذا اقتضى الأمر ذلك، وهو ما اصطلاح عليه الفقهاء بباب الجنائيات التي حددتها الشريعة لدفع المفسد المقترفة. وفي هذا المعنى يقول أبو حامد: «فاعلم أن الزجر إنما يكون عن المستقبل، والعقوبة تكون على الماضي، والدفء على الحاضر الراهن. وليس إلى آحاد الرعية إلا الدفء وهو إعدام المنكر، فما زاد على قدر الإعدام فهو إما عقوبة على جريمة سابقة، أو زجر عن لاحق. وذلك إلى الولاية لا إلى الرعية. نعم الوالي له أن يفعل ذلك إذا رأى المصلحة فيه»^[116].

وإن من القضايا الكبرى داخل المجتمع ما لا يمكن امتلاك ناصية حلولها والخوض فيه إلا بتدخل السلطة العليا، سواء تعلق الأمر بالمعروف أم النهي عن المنكر، كفتح باب الجهاد بقصد

[114] لمزيد من التفصيل ينظر الدولة الإسلامية، بين التراث والمعاصرة، توفيق الواعي، دار ابن حزم، بيروت لبنان، ط1، 1416/1996، ص252

[115] أدب الدنيا والدين، مصدر سابق، 136

[116] إحياء علوم الدين، مصدر سابق، 2/407

حماية الدين وحفظه، وإجراء الحدود وتنفيذها؛ بهدف صيانة الأموال والنفوس والأبضاع. ولهذا نجد القرطبي قد قطع مسألة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر وجعلها من اختصاص السلطان أو من ينيبه عنه، لما قال مفسرا قوله تعالى «إِنَّ الْأَمْرَ بِالْمَعْرُوفِ لَا يَلِيْقُ بِكُلِّ أَحَدٍ، وَإِنَّمَا يَقُومُ بِهِ السُّلْطَانُ إِذْ كَانَتْ إِقَامَةُ الْحُدُودِ إِلَيْهِ، وَالتَّعْزِيزُ إِلَى رَأْيِهِ، وَالْحَبْسُ وَالْإِطْلَاقُ لَهُ، وَالتَّنْفِي وَالْتَّغْرِيبُ، فَيُنْصَبُ فِي كُلِّ بَلَدَةٍ رَجُلًا صَالِحًا قَوِيًّا عَالِمًا أَمِينًا وَيَأْمُرُهُ بِذَلِكَ، وَيُمْضِي الْحُدُودَ عَلَى وَجْههَا مِنْ غَيْرِ زِيَادَةٍ. قَالَ اللَّهُ تَعَالَى: «الَّذِينَ إِنْ مَكَّنَّاهُمْ فِي الْأَرْضِ أَقَامُوا الصَّلَاةَ وَآتَوُا الزَّكَاةَ وَأَمَرُوا بِالْمَعْرُوفِ وَنَهَوْا عَنِ الْمُنْكَرِ»^[117]

وفي هذا النص لابن تيمية إشارات تنبه إلى هذا المعنى «فالمقصود الواجب بالولايات: إصلاح دين الخلق الذي متى فاتهم خسروا خسروا مبينا، ولم ينفعهم ما نعموا به في الدنيا، وإصلاح ما لا يقوم الدين إلا به من أمر دنياهم، وهو نوعان: قسم المال بين مستحقه وعقوبات المعتدين، فمن لم يعتد أصلح له دينه ودنياه، ولهذا كان عمر بن الخطاب يقول: إنما بعثت عمالي إليكم ليعلموكم كتاب ربكم، وسنة نبيكم وقيموا بينكم دينكم، فلما تغيرت الرعية من وجه والرعاة من وجه تناقضت الأمور، فإذا اجتهد الراعي في إصلاح دينهم ودنياهم؛ بحسب الإمكان كان من أفضل أهل زمانه، وكان من أفضل المجاهدين في سبيل الله»^[118]

المطلب السابع: كليات الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر

لمبدأ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر مقتضيات، أو لنقل كليات وجب استحضارها في النهوض بمبدأ الحسبة، وينبغي استصحابها في التعامل مع الناس، سواء كانوا مسلمين أم غير مسلمين، ونختصر تلك الكليات في ثلاثة:

الأول: لا إكراه في الدين

وهذا المقتضى في الأصل قاعدة شرعية عظيمة؛ تمثل أحد الأسس الكبرى التي قامت عليها دعوة الإسلام وتطبيق شريعته؛ منذ عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم، وبقدر ما تؤسس لحرية

[117] القرطبي، الجامع لاحكام القرآن، 4/ 47

[118] ابن تيمية، السياسة الشرعية، مصدر سابق، ص 26

الاختيار تأصل لسماحة الإسلام وحنيفيته الرحيمة بالناس، يقول رشيد رضا في مناره فقوله تعالى ﴿لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ﴾ قاعدة كبرى من قواعد دين الإسلام، وركن عظيم من أركان سياسته، فهو لا يجيز إكراه أحد على الدخول فيه، ولا يسمح لأحد أن يكره أحدا من أهله على الخروج منه، وإنما نكون متمكنين من إقامة هذا الركن وحفظ هذه القاعدة؛ إذا كنا أصحاب قوة ومنعة؛ نحمي بها ديننا وأنفسنا ممن يحاول فتننا في ديننا اعتداء علينا؛ بما هو آمن أن نعتدي بمثله عليه، إذ أمرنا أن ندعو إلى سبيل ربنا بالحكمة والموعظة الحسنة، وأن نجادل المخالفين بالتي هي أحسن؛ معتمدين على تبيين الرشد من الغي بالبرهان: هو الصراط المستقيم إلى الإيمان، مع حرية الدعوة، وأمن الفتنة، فالجهاد من الدين بهذا الاعتبار، أي أنه ليس من جوهره ومقاصده، وإنما هو سياج له وجنة، فهو أمر سياسي لازم له للضرورة، ولا التفات لما يهذي به العوام، ومعلموهم الطغام، إذ يزعمون أن الدين قام بالسيف، وأن الجهاد مطلوب لذاته، فالقرآن في جملته وتفصيله حجة عليهم^[119]

وإذا كان الخالق عز وجل لم يكره الناس على الإيمان، وتركهم في حرية من أمرهم واختيارهم فليس لعباده مخالفة أمره بالإجبار والقسر، وقد جاء في الكشف في بيان الآية «أي لم يجبر الله أمر الإيمان على الإجبار والقسر، ولكن على التمكين والاختيار، ونحوه قوله تعالى: ﴿وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ لَأَمَنَّ مَنْ فِي الْأَرْضِ كُلَّهُمْ جَمِيعًا أَفَأَنْتَ تُكْرِهُ النَّاسَ حَتَّى يَكُونُوا مُؤْمِنِينَ﴾ يونس: 99] أي: لو شاء لقسرهم على الإيمان ولكنه لم يفعل، وبني الأمر على الاختيار^[120]، وإلى ذلك أشار ابن كثير: في بيان قوله تعالى ﴿لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ﴾ أي: لا تكرهوا أحدا على الدخول في دين الإسلام، فإنه بين واضح جلي دلائله وبراهينه لا يحتاج إلى أن يكره أحد على الدخول فيه، بل من هداه الله للإسلام وشرح صدره، ونور بصيرته دخل فيه على بينة، ومن أعمى الله قلبه وختم على سمعه وبصره، فإنه لا يفيد الدخول في الدين مكرها مقسورا^[121].

الثاني: الحكم للظاهر والله يتولى السرائر

تتضافر النصوص الشرعية والمواقف النبوية على تجنب البحث في نيات الناس، وتفتيش قلوبهم لمعرفة مواقفهم ومعتقداتهم، وقد ضرب لنا النبي ﷺ مثلا في معاملته للمنافقين، وإن

[119] رضا، محمد رشيد، تفسير المنار، الهيئة المصرية للكتاب، دط ودت، 3/34

[120] الزمخشري، الكشف مصدر سابق، 1/487

[121] ابن كثير. تفسير القرآن العظيم. مصدر سابق، 1/683

أطلع على سرائرهم فإنه عاملهم بمقتضي ظاهرهم، وقد «أخبر عليه الصلاة والسلام أنه نهى عن قتل من أظهر الإسلام من الشهادتين والصلاة، وإن ذكر بالنفاق ورمي به، وظهرت عليه دلالة إذا لم يثبت بحجة شرعية أنه أظهر الكفر، وكذلك قوله في الحديث الآخر: «أمرت أن أقاتل الناس حتى يشهدوا أن لا إله إلا الله وأني رسول الله فإذا قالوها عصموا مني دماءهم وأموالهم إلا بحقها وحسابهم على الله»^[122]، معناه إني أمرت أن أقبل منهم ظاهر الإسلام وأكل بواطنهم إلى الله،..»^[123]، وقد ورد عن النبي ﷺ أيضا، قوله لأسامة بن زيد معاتبا إياه «أَفَلَا شَقَقْتَ عَن قَلْبِهِ حَتَّى تَعْلَمَ أَقَالَهَا أَمْ لَا؟» أي قتيل أسامة الناطق بالشهادة، قال النووي في شرحه لمسلم «وقوله صلى الله عليه وسلم أفلا شققت عن قلبه، فيه دليل للقاعدة المعروفة في الفقه والأصول «أن الأحكام يعمل فيها بالظواهر والله يتولى السرائر»^[124]، وفي المساق نفسه يقول النووي «قوله صلى الله عليه وسلم (إني لم أؤمر أن أنقب عن قلوب الناس ولا أشق بطونهم) معناه: إني أمرت بالحكم بالظاهر والله يتولى السرائر، كما قال صلى الله عليه وسلم»^[125]

وفي حديث أم سلمة رضي الله عنها: إِنَّمَا أَنَا بَشَرٌ وَإِنَّهُ يَأْتِينِي الْخَصْمُ فَلَعَلَّ بَعْضَهُمْ أَنْ يَكُونَ أَبْلَغَ مِنْ بَعْضٍ، فَأَحْسِبُ أَنَّهُ صَادِقٌ فَأَقْضِي لَهُ، فَمَنْ قَضَيْتُ لَهُ بِحَقِّ مُسْلِمٍ فَإِنَّمَا هِيَ قِطْعَةٌ مِنَ النَّارِ فَلْيَحْمِلْهَا أَوْ يَذْرِهَا^[126]، قال الإمام النووي شارحا: معناه التنبيه على حالة البشرية؛ وأن البشر لا يعلمون من الغيب وبواطن الأمور شيئا، إلا أن يطلعهم الله تعالى على شيء من ذلك، وأنه إنما يحكم بين الناس بالظاهر والله يتولى السرائر^[127]، وقد عقد الإمام النووي بابا في رياضه وسمه باب «إجراء أحكام الناس على الظاهر وسرائرهم إلى الله تعالى»^[128]، مستدلا فيه بنصوص شرعية متنوعة متضافرة على معنى القاعدة.

وهذا ما يتوافق حتى مع النص الحديثي في مبدأ الحسبة، فمنه قوله ﷺ: «من رأى منكم منكرا فليغيره بيده فإن لم يستطع فبلسانه، فإن لم يستطع فبقلبه وذلك أضعف الإيمان» رواه مسلم..

[122] رواه البخاري في «كتاب الزكاة» «باب وجوب الزكاة» حديث (1399)، ومسلم حديث (20)

[123] ابن تيمية، تقي الدين، الصارم المسلول على شاتم الرسول، تحقيق، محمد محي الدين عبد الحميد، الحرس الوطني السعودي، السعودية، ص 357

[124] النووي، شرح النووي على صحيح مسلم، مصدر سابق، 2/ 107

[125] النووي، شرح النووي على صحيح مسلم، مصدر سابق، 7/ 163

[126] أخرجه مسلم، الصحيح، الأفضية، باب الحكم بالظاهر و اللحن بالحجة

[127] شرح النووي على صحيح مسلم، مصدر سابق، 5/ 12

[128] النووي، يحيى بن شرف، رياض الصالحين من كلام سيد المرسلين، ص 165

فالحديث ينص على شرط الرؤية بالعين المجردة، على الأصل والحقيقة، وحتى إن تعذر ظهوره للعين المجردة ينبغي أن يكون بيننا تبين إنكاره، ورغم ذلك يبقى متسع إنكاره بطرق وأساليب مختلفة بما تتحقق به المقاصد الإصلاحية المرجوة.

الثالث: التمكين في فقه الأمر بالمعروف قبل النهي عن المنكر

في الزمن الذي تغيب فيه الأمة عن الفعل الحضاري المستند إلى التمكين الثقافي بكل أشكاله وصوره، يتعذر عليها العمل على حفظ الكليات الشرعية ومقاصدها العامة من جانب العدم، لأن التمكين بما فيه من نضج تربوي لأفرادها ومؤسساتها والبناء الثقافي لمؤسساتها؛ هو الذي يضمن حصول الاستمرار في ذلك من جانب الوجود، كما يستمر ذلك الحفظ على مستوى العدم. وفي هذا السياق نستحضر حديث النبي صلى الله عليه وسلم الذي يقول فيه: «إن الله لا يعذب الخاصة بذنوب العامة حتى يرى المنكر بين أظهرهم؛ وهم قادرون على أن ينكروه فلا ينكرونها»^[129].

وفيما يشبه هذا الوضع للأمة في الوقت المعاصر؛ نستدعي هنا نصا للماوردي يتحدث فيه عن حفظ الكليات من جانب العدم في حال المكنة والتمكين يقول رحمه الله: «فَلَا يَخْلُو حَالُ فَاعِلِي الْمُنْكَرِ مِنْ أَحَدِ الْأَمْرَيْنِ: أَحَدُهُمَا: أَنْ يَكُونُوا أَحَادًا مُتَفَرِّقِينَ، وَأَفْرَادًا مُتَبَدِّدِينَ، لَمْ يَتَحَزَّبُوا فِيهِ، وَلَمْ يَتَصَافَرُوا عَلَيْهِ، وَهُمْ رَعِيَّةٌ مَقْهُورُونَ، وَأَفْئَادٌ مُسْتَضْعَفُونَ، فَلَا خِلَافَ بَيْنَ النَّاسِ أَنْ أَمْرَهُمْ بِالْمَعْرُوفِ وَنَهْيَهُمْ عَنِ الْمُنْكَرِ، مَعَ الْمُكْنَةِ وَظُهُورِ الْقُدْرَةِ وَاجِبٌ عَلَى مَنْ شَاهَدَ ذَلِكَ مِنْ فَاعِلِيهِ، أَوْ سَمِعَهُ مِنْ قَائِلِيهِ (...) وَالْحَالُ الثَّانِيَةُ: أَنْ يَكُونَ فِعْلُ الْمُنْكَرِ مِنْ جَمَاعَةٍ قَدْ تَصَافَرُوا عَلَيْهِ، وَعُصْبَةٍ قَدْ تَحَزَّبَتْ وَدَعَتْ إِلَيْهِ. وَقَدْ اخْتَلَفَ النَّاسُ فِي وُجُوبِ إِنْكَارِهِ عَلَى مَذَاهِبَ شَتَّى فَقَالَتْ طَائِفَةٌ مِنْ أَصْحَابِ الْحَدِيثِ وَأَهْلِ الْآثَارِ: لَا يَجِبُ إِنْكَارُهُ وَالْأَوْلَى بِالْإِنْسَانِ أَنْ يَكُونَ كَافًّا، مُسِيكًا، وَمُلَازِمًا لِبَيْتِهِ، وَادِعًا غَيْرَ مُنْكَرٍ وَلَا مُسْتَفْزٍ»^[130].

فأنت ترى ما للتمكين من أهمية في تشريع الأحكام، وحفظ كلياتها في المجتمع، فحيث توفر وجب العمل على ذلك، وحيث غاب وجب الكف عن ذلك مخافة الوقوع في المفسدة العظمى، بحسب تقديرات النظر الاجتهادي القائم على فقه مصالح الأمة.

[129] رواه الإمام أحمد في مسنده، حديث عَدِيِّ بْنِ عَدِيٍّ الْكِنْدِيِّ رقمه 17720

[130] أدب الدنيا والدين، مصدر سابق، ص 93، 95

لذلك؛ فإن أولوية الأمة في الزمن المعاصر تتجه صوب بناء فكر التمكين الثقافي بكل تجلياته، حتى يتسنى لها الجواز إلى ما لا يمكن إدراكه في الحال، وذلك ما يعتبر عكوبا على استنفار كل أفرادها، ومؤسساتها وعلمائها في سبيل تمثل الأحكام الشرعية؛ الحافظة للمقاصد من جانب الوجود أساسا. وذلك ما تقرره الآية الكريمة: ﴿الَّذِينَ إِنْ مَكَّنَّاهُمْ فِي الْأَرْضِ أَقَامُوا الصَّلَاةَ وَآتَوُا الزَّكَاةَ وَأَمَرُوا بِالْمَعْرُوفِ وَنَهَوْا عَنِ الْمُنْكَرِ وَلِلَّهِ عَاقِبَةُ الْأُمُورِ﴾ [الحج: 41]، وإلى هذا المعنى أشار القرطبي في تفسيره آية الحسبة في قوله تعالى: ﴿وَلَتَكُنْ مِنْكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَأُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ﴾ [آل عمران: 104] حيث قال: «و«مِنْ» فِي قَوْلِهِ «مِنْكُمْ» لِلتَّبَعِيضِ، وَمَعْنَاهُ أَنَّ الْأَمْرِينَ يَجِبُ أَنْ يَكُونُوا عُلَمَاءَ وَلَيْسَ كُلُّ النَّاسِ عُلَمَاءَ . وَقِيلَ: لِبَيَانِ الْجِنْسِ، وَالْمَعْنَى لِتَكُونُوا كَلِّكُمْ كَذَلِكَ. قُلْتُ: الْقَوْلُ الْأَوَّلُ أَصَحُّ؛ فَإِنَّهُ يَدُلُّ عَلَى أَنَّ الْأَمْرَ بِالْمَعْرُوفِ وَالنَّهْيَ عَنِ الْمُنْكَرِ فَرَضَ عَلَى الْكِفَايَةِ، وَقَدْ عَيَّنَّهُمُ اللَّهُ تَعَالَى بِقَوْلِهِ: ﴿الَّذِينَ إِنْ مَكَّنَّاهُمْ فِي الْأَرْضِ أَقَامُوا الصَّلَاةَ﴾ [الحج: 41]. «وَلَيْسَ كُلُّ النَّاسِ مُكِّنُوا»^[131]، والشرط الأخير المعبر في التمكين هو مناط التحقيق في حديثنا.

خاتمة

اجتهدت الدراسة في تقريب مبدأ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر او ما يعرف بالحسبة في التشريع الإسلامي، برؤية تأسست على النظر الفقهي والأصولي مستدعية أيضا البعد المقاصدي في فقهه وتنزيله، وفق السياق المعاصر بتمثلاته المختلفة الأسرية والاجتماعية والسياسية، فاستهلت ذلك بمطلب أول مفهومي كشفت فيه عن أهم معاني ودلالات المصطلحات الواردة في عنوان المكتوبة، وجعلت استقصاء مظان الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر في القرآن والحديث مطلبا ثانيا، أما المطلب الثالث فخصصته لمقاصد الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر برصد جهات حفظ الكليات الشريعة بإعمال هذا المبدأ، في حين ميزت في المطلب الرابع بين الوجوبين العيني والكفائي في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، ثم انتقلت إلى إحكام ضوابط إعمال الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر في مطلب خامس، لتنتهي البحث بالمطلب السادس المخصص لفقه الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر من حيث إمكانات التنزيل.

[131] القرطبي، أبو عبد الله محمد بن احمد، الجامع لأحكام القرآن، دار الفكر، بيروت لبنان، 1415/1995، 2/ 157

المصادر والمراجع

- ابن القيم، الجوزية، مفتاح دار السعادة، دار الكتب الهعلمية، بيروت لبنان، ط1، 1413/1993.
- ابن منظور، أبو الفضل محمد بن مكرم (711هـ)، لسان العرب، دار صادر، بيروت، لبنان، ط3، 1414 هـ.
- الأصفهاني، ابن المفضل الراغب، الذريعة إلى مكارم الشريعة، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان ط1، 1400/1980.
- الأندلسي، علي ابن حزم (456هـ)، الفصل في الملل والأهواء والنحل، مكتبة الخانجي، القاهرة، ط4.
- الباجي، أبو الوليد سليمان (474هـ)، المنتقى شرح الموطأ، مطبعة السعادة، مصر، ط1، 1332.
- البسام، أبو عبد الرحمن عبد الله (1423هـ)، تيسير العلام شرح عمدة الأحكام، تحقيق محمد صحي بن حسن حلاق، مكتبة التابعين، القاهرة، ط10، 1426/2006.
- البغوي، الحسين بن مسعود، تفسير البغوي، دار طيبة.
- التعرف لمذهب أهل التصوف، أبو بكر ابن إسحاق الكلاباذي، مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة، 2009.
- تفسير الماتريدي (تأويلات أهل السنة) الماتريدي، أبو منصور (333هـ) تحقيق مجدي باسلوم، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط1، 1426/2005.
- الحصص، أبو بكر الرازي (370هـ)، أحكام القرآن، تحقيق محمد صادق القمحاوي، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط1405 هـ.
- الجوزية، ابن قيم. إعلام الموقعين. تحقيق محمد عبد السلام إبراهيم، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1411/1991.
- الجوزية، شمس الدين ابن قيم، الطرق الحكمية (751هـ)، مكتبة دار البيان، بدون طبعة وبدون تاريخ
- ابن الديق، وجيه الدين عبد الرحمن، بغية الإربة في معرفة أحكام الحسبة (944 هـ) تحقيق: طلال بن جميل الرفاعي، معهد البحوث العلمية، مركز إحياء التراث الإسلامي، جامعة أم القرى، السعودية، ط1، 1423/2002.
- ابن تيمية، تقي الدين (728 هـ) تحقيق علي بن نايف الشنود، ط2، 1428/2007.
- ابن تيمية، تقي الدين أبو العباس (728هـ)، الاستقامة، تحقيق محمد رشاد سالم، جامعة الإمام محمد بن سعود، المدينة المنورة، ط1، 1403.
- ابن تيمية، تقي الدين، الصارم المسلول على شاتم الرسول، تحقيق، محمد محي الدين عبد الحميد، الحرس الوطني السعودي، المملكة العربية السعودية،
- ابن دقيق العيد، تقي الدين أبو الفتح (702هـ) شرح الأربعين النووية، مؤسسة الريان، ط1، 1424/2003.
- ابن دقيق العيد، تقي الدين أبو الفتح (702هـ) شرح الإلمام بأحاديث الأحكام، تحقيق محمد خلوف العبد الله، دار النوادر، سوريا، ط2، 1430/2009.
- ابن عاشور، محمد الطاهر، التحرير والتنوير، (1393هـ) الدار التونسية للنشر، تونس، 1984.
- ابن عبد السلام، العز أبو محمد، الفوائد في اختصار المقاصد (660هـ) تحقيق إياد خالد الطباع، دار الفكر المعاصر، دار الفكر، دمشق، ط1.
- ابن عبد السلام، العز. قواعد الأحكام في مصالح الأنام. تحقيق طه عبد الرؤوف سعد، مكتبة الكليات الأزهرية، القاهرة، ط1، 1414/1991.
- ابن عطية، عبد الحق بن غالب. المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز، تحقيق: عبد السلام عبد الشافي محمد، بيروت: دار الكتب العلمية، 1428هـ/2007م.

- الدمشقي، محيي الدين أبو زكريا (814 هـ)، تنبيه الغافلين عن أعمال الجاهلين وتحذير السالكين من أفعال الجاهلين، تحقيق عماد الدين عباس سعيد، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط1، 1407/ 1987.
- الدولة الإسلامية، بين التراث والمعاصرة، توفيق الواعي، دار ابن حزم، بيروت لبنان، ط1، 1996/ 1416.
- الرازي، فخر الدين أبو عبد الله (606هـ)، مفاتيح الغيب، التفسير الكبير، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط3، 1420.
- الرازي، محمد بن أبي بكر بن عبد القادر. مختار الصحاح. لبنان، بيروت: ط 1986.
- رضا، محمد رشيد، تفسير المنار، الهيئة المصرية للكتاب، دط ودت.
- الزمخشري، أبو القاسم جار الله. الكشاف عن حقائق التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل، دون مدينة النشر، الدار العلمية للطباعة والنشر، دون رقم الطبعة.
- السبتي، أبو الفضل عياض بن موسى (544هـ) إكمال المعلم بفوائد مسلم، تحقيق الدكتور يحيى إسماعيل، دار الوفاء للطباعة والنشر والتوزيع، مصر، ط1، 1998/ 1419.
- الشاطبي، أبو إسحاق. الاعتصام. عناية مكتب تحقيق التراث، و فهرسة رياض عبد الله عبد الهادي، ط1، 1997/ 1417.
- الشاطبي، أبو إسحاق. الموافقات في أصول الشريعة. تحقيق عبد الله دراز. بيروت، لبنان: دار الكتب العلمية، 1994/ 1414.
- الصالح، أبو بكر بن داود (856 هـ)، الكنز الأكبر من الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، تحقيق مصطفى عثمان صميذة، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1996/ 1417.
- الطبري، أبو جعفر محمد بن جرير. جامع البيان في تأويل أي القرآن. بيروت: دار الفكر، 1984/ 1405.
- الطوفي، أبو الربيع نجم الدين (716هـ)، التعيين في شرح الأربعين، تحقيق أحمد حجاج محمد عثمان،
- مؤسسة الريان (بيروت - لبنان)، المكتبة المكيّة (مكة، السعودية) ط1، 1998/ 1419.
- الغزالي، أبو حامد (505هـ) إحياء علوم الدين، دار المعرفة، بيروت.
- الفاكهاني، تاج الدين أبو حفص (734هـ)، رياض الأفهام في شرح عمدة الأحكام، تحقيق نور الدين طالب، دار النوادر، سوريا، ط1، 2010/ 1431.
- الفيروز آبادي، مجد الدين (817هـ) القاموس المحيط، تحقيق: مكتب تحقيق التراث في مؤسسة الرسالة، بإشراف: محمد نعيم العرقسوسي، بيروت، لبنان، ط8، 1426 هـ 2005 م.
- القرطبي، أبو عبد الله محمد بن احمد، الجامع لأحكام القرآن، دار الفكر، بيروت لبنان، 1995/ 1415.
- القرطبي، أبو عبد الله محمد شمس الدين، الجامع لأحكام القرآن، تحقيق: أحمد البردوني وإبراهيم أطفيش، دار الكتب المصرية، القاهرة، ط2، 1384/ 1964، 14، 68.
- القيم الإنسانية في ضوء التدافع الحضاري المعاصر، الحسان شهيد، مجلة التسامح، ع28.
- الكشناوي أبو بكر بن حسن (1397هـ): أسهل المدارك «شرح إرشاد السالك في مذهب إمام الأئمة مالك» دار الفكر، بيروت، لبنان، ط2.
- مالك المعافري، أبو بكر بن العربي (543هـ) المسالك في شرح مؤطأ، تحقيق محمد بن الحسين السليمانى وعائشة بنت الحسين السليمانى، تقديم يوسف القرصاوي، دار الغرب الإسلامي، ط1، 2007/ 1428.
- الماوردي، أبو الحسن علي (450هـ) أدب الدنيا والدين، دار مكتبة الحياة، دط 1986 م.
- المعافري، أبو بكر بن العربي (543هـ)، أحكام القرآن، تحقيق محمد عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط3، 1424 هـ - 2003 .
- المقدمات الممهديات ابن رشد القرطبي، أبو الوليد محمد (520هـ)، تحقيق الدكتور محمد حجي، دار الغرب الإسلامي، بيروت، لبنان، ط1، 1988/ 1408.

-
- المواق الغرناطي، محمد أبو عبد الله (897هـ) التاج والإكليل لمختصر خليل، دار الكتب العلمية، ط1، 1416هـ-1994م.
- النجار، عبد المجيد. في المنهج التطبيقي للشريعة الإسلامية تنزيلاً على الواقع الراهن الرياض، دار النشر الدولي، ط1، 1994/1415.
- النووي، أبو زكريا محيي الدين (676هـ)، المنهاج شرح صحيح مسلم بن الحجاج، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط2، 1392.
- النووي، يحيى بن شرف، رياض الصالحين من كلام سيد المرسلين، تحقيق شعيب الأرنؤوط، مؤسسة الرسالة، بيروت، لبنان، ط3، 1419هـ/1998م.

ففي استشكال مقولة الولاء والبراء

د. مولاي إدريس غازي

[أستاذ باحث بمركز دراس بن إسماعيل لتقريب العقيدة والمذهب والسلوك]



تهديد

تروم هذه الدراسة استشكال مقولة «الولاء البراء» باعتبارها وجها من وجوه «المراس التضييلي» الذي يؤسس هوية خطاب التطرف، وعنوانا من عناوين التسويغ والتبرير لسلوكيات العنف والإقصاء إزاء المخالف.

كما تتقصد هذه الورقات الإسهام في تفكيك البناء المقولي لخطاب التطرف من خلال الفحص التقويمي لمقولة «الولاء البراء»؛ إذ من البين والواضح أن هذين اللفظين قد ورد مفهوما في سياق نصوص الوحي الخاتم والبلاغ النبوي للدلالة على مقصد استكمال معالم الهوية الأخلاقية للمجتمع المسلم، لكن أدبيات التطرف عملت، كما هو دأبها مع سائر المفاهيم الشرعية المأصولة، على اجتيال المفهوم (الولاء والبراء) ذي المعنى الواضح والأصيل في سياق الهدي القرآني والنبوي، وتحويله إلى «مقولة عقديّة» خادمة لأغراض التهويل الفكراني والتعصب

المذهبي، وآيلة إلى تهديد الأمن الروحي للعرمان البشري، وتقويض المصالح المعتمدة في الاجتماع الإنساني، وإهمال قيم التعايش والتعارف، وهدم أركان السلم العالمي. وعليه فقد ارتأينا تفصيل هذا الاستشكال التقويمي من خلال جانبين متكاملين:

- جانب إبراز الحقيقة المفهومية للولاء والبراء من خلال استحضار بصائر وهدايات الوحي الخاتم، واقتطاف منتخبات من فهوم وتدبرات علماء الأمة في الموضوع.

- وجانب استجلاء نقائص التوظيف التحريفي للمفهوم في خطاب التطرف.

أولاً: في المعالم المفهومية للولاء والبراء: نظرة في اللغة والاصطلاح:

1. الولاء والبراء في التداول اللغوي:

أ. الولاء:

إن التبع لمعاني لفظ الولاء في المعاجم اللغوية يرشد الدارس إلى أن مدار مادة «ولي» على جملة من المعاني يمكن إجمالها في القرب، والذنو، والمحبة، والنصرة، والصدقة، والمتابعة، والتوجه، والإقبال، والقبول، والتفويض. ورد في المصباح المنير ما نصه:

«(ول ي): الْوَلِيُّ مِثْلُ فَلَسَ: الْقُرْبُ، وَفِي الْفِعْلِ لُغْتَانِ أَكْثَرُهُمَا وَلِيَهُ يَلِيهِ بِكَسْرَتَيْنِ، وَالثَّانِيَةُ مِنْ بَابِ وَعَدَ وَهِيَ قَلِيلَةٌ الْإِسْتِعْمَالِ. وَجَلَسْتُ مِمَّا يَلِيهِ: أَيِ يُقَارِبُهُ، وَقِيلَ الْوَلِيُّ حُصُولُ الثَّانِي بَعْدَ الْأَوَّلِ مِنْ غَيْرِ فَضْلٍ. وَوَلِيْتُ الْأَمْرَ أَلِيَهُ بِكَسْرَتَيْنِ وَلاِيَةً بِالْكَسْرِ تَوَلَّيْتُهُ، وَوَلَيْتُ الْبَلَدَ وَعَلَيْهِ وَوَلَيْتُ عَلَى الصَّبِيِّ وَالْمَرْأَةِ، فَالْفَاعِلُ وَالْجَمْعُ وَلاَةٌ، وَالصَّبِيُّ وَالْمَرْأَةُ مَوْلِيٌّ عَلَيْهِ، وَالْأَصْلُ عَلَى مَفْعُولٍ، وَالْوَلَايَةُ بِالْفَتْحِ وَالْكَسْرِ: النَّصْرَةُ. وَاسْتَوْلَى عَلَيْهِ: غَلَبَ عَلَيْهِ وَتَمَكَّنَ مِنْهُ. وَالْمَوْلَى: ابْنُ الْعَمِّ. وَالْمَوْلَى: الْعَصْبَةُ، وَالْمَوْلَى: النَّاصِرُ، وَالْمَوْلَى: الْحَلِيفُ، وَهُوَ الَّذِي يُقَالُ لَهُ مَوْلَى الْمُؤَالَاةِ، وَالْمَوْلَى: الْمُعْتَقُ وَهُوَ مَوْلَى النِّعْمَةِ، وَالْمَوْلَى: الْعَتِيقُ وَهُمْ مَوْلَى بَنِي هَاشِمٍ؛ أَيِ عَتَقَاؤُهُمْ، وَالْوَلَاءُ: النَّصْرَةُ، لَكِنَّهُ خُصَّ فِي الشَّرْعِ بِوَلَاءِ الْعَتَقِ. وَوَلَّيْتُهُ تَوَلَّيْتُه جَعَلْتُهُ وَالِيًا، وَمِنْهُ بَيْعُ التَّوَلِّيَةِ. وَوَالَاهُ مُؤَالَاةً وَوَلَاءً مِنْ بَابِ قَاتَلَ: تَابَعَهُ. وَتَوَالَتْ الْأَخْبَارُ تَتَابَعَتْ. وَالْوَلِيُّ فَعِيلٌ بِمَعْنَى فَاعِلٍ مِنْ وَلِيَهُ إِذَا قَامَ بِهِ وَمِنْهُ: ﴿اللَّهُ وَلِيُّ الَّذِينَ آمَنُوا﴾ [البقرة: 257]، وَالْجَمْعُ أَوْلِيَاءُ.»^[1]

[1] المصباح المنير للفيومي مادة: (ولي). وقال الراغب الأصفهاني: «الولاء والتوالي: أن يحصل شيئان فصاعداً

كما تتبع أبو زكرياء يحيى بن سلام وجوه ورود لفظ الولي في الاستعمال القرآني فحصرها في الوجه الآتية:

«الوجه الأول: الولي يعني الولد، وذلك قول زكرياء في سورة مريم: ﴿فَهَبْ لِي مِنْ لَدُنْكَ وَلِيًّا﴾ يعني الولد.

الوجه الثاني: الولي يعني الصاحب، وذلك قوله في سورة بني إسرائيل: ﴿وَلَمْ يَكُنْ لَهُ وَلِيٌّ مِّنَ الذَّلِيقِ﴾، يعني لم يكن له صاحب يتعزز به من ذل. وقال فيها أيضا: ﴿فَلَنْ تَجِدَ لَهُمْ أَوْلِيَاءَ﴾، يعني أصحابا من دونه يرشدونه. وكقوله في سورة الكهف: ﴿وَمَنْ يُضِلُّ فَلَنْ تَجِدَ لَهُ وَلِيًّا﴾، يعني صاحبا مرشدا.

الوجه الثالث: الولي يعني القرابة، وذلك قوله في حم السجدة: ﴿كَأَنَّهُ وَلِيٌّ حَمِيمٌ﴾ يعني قريبا. وفي حم الدخان: ﴿يَوْمَ لَا يُعْنِي مَوْلَىٰ عَنْ مَّوْلَىٰ شَيْئًا﴾، يعني لا يعني قريبا عن قريبه الكافر شيئا. وكقوله في حم عسق: ﴿وَمَا كَانَ لَهُمْ مِّنْ أَوْلِيَاءَ﴾ يعني قرابة، ﴿يَنْصُرُونَهُمْ﴾، يعني يمنعونهم، ﴿مَنْ دُونِ اللَّهِ﴾ يعني الكفار. وقال في العنكبوت: ﴿وَمَا لَكُمْ مِّنْ دُونِ اللَّهِ مِنْ وَلِيٍّ﴾، يعني من قريب يمنعكم، يعني الكفار.

الوجه الرابع: الولي يعني الرب، ومن ذلك قوله في سورة الأنعام: ﴿قُلْ أَعْتَبِرُوا اللَّهَ الَّذِي تَتَّخِذُونَ أَوْلِيَاءَ﴾، يعني ربًا، ﴿فَاطِرِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ﴾. وكقوله في سورة الأعراف: ﴿وَلَا تَتَّبِعُوا مِنْ دُونِهِ أَوْلِيَاءَ﴾، يعني أربابا. وقال في حم عسق: ﴿أَمْ اتَّخَذُوا مِنْ دُونِهِ أَوْلِيَاءَ﴾ يعني الرب. وقال في سورة الأعراف: ﴿إِنَّهُمْ اتَّخَذُوا الشَّيَاطِينَ أَوْلِيَاءَ﴾، يعني أربابا فأطاعوهم ﴿مِن دُونِ اللَّهِ﴾. وكقوله في سورة الأنعام: ﴿ثُمَّ رَدَوْا إِلَى اللَّهِ مَوْلَاهُمُ الْحَقَّ﴾. وقال في يونس: ﴿وَرَدُّوا إِلَى اللَّهِ مَوْلَاهُمُ الْحَقَّ﴾ يعني ربهم.

الوجه الخامس: الولي يعني العون، وذلك في قوله تعالى: ﴿ذَلِكَ بِأَنَّ اللَّهَ مَوْلَى الَّذِينَ آمَنُوا﴾، يعني وليهم في العون لهم. وكقوله في التحريم: ﴿فَإِنَّ اللَّهَ هُوَ مَوْلَاهُ﴾، يعني وليه في العون له، ﴿وَجِبْرِيلُ وَصَالِحُ الْمُؤْمِنِينَ﴾.

حصولاً ليس بينهما ما ليس منهما، ويستعار ذلك للقرب من حيث المكان، ومن حيث النسبة، ومن حيث الدين، ومن حيث الصداقة والنصرة والاعتقاد. والولاية: النصرة، والولاية: تولي الأمر، وقيل: الولاية والولاية نحو: الدلالة والدلالة. المفردات في غريب القرآن، ص: 885. وقال ابن الأثير: «وقد تكرر ذكر «المولى» في الحديث وهو اسم يقع على جماعة كثيرة، فهو الرب، والمالك، والسيد، والمنعم، والمعتمق، والناصر، والمحب، والتابع، والجار، وابن العم، والحليف، والعقيد، والصهر، والعبد، والمعتمق، والمنعم عليه. وأكثرها قد جاءت في الحديث يضاف كل واحد إلى ما يقتضيه الحديث الوارد فيه، وكل من ولي أمراً أو قام به فهو مولاة ووليّه». النهاية، 5/ 228.

الوجه السادس: الولي يعني الآلهة، وذلك في قوله تعالى في سورة العنكبوت: ﴿مَثَلُ الَّذِينَ اتَّخَذُوا مِنْ دُونِ اللَّهِ أَوْلِيَاءَ﴾، يعني آلهة. وكقوله في حم الجاثية: ﴿وَلَا يُغْنِي عَنْهُمْ مَا كَسَبُوا شَيْئاً وَلَا مَا اتَّخَذُوا مِنْ دُونِ اللَّهِ أَوْلِيَاءَ﴾، يعني آلهة. وقال في سورة الزمر: ﴿وَالَّذِينَ اتَّخَذُوا مِنْ دُونِهِ أَوْلِيَاءَ﴾، يعني آلهة. وكقوله في حم عسق: ﴿وَالَّذِينَ اتَّخَذُوا مِنْ دُونِهِ أَوْلِيَاءَ﴾ يعني آلهة، ﴿اللَّهُ حَفِيفٌ عَلَيْهِمْ وَمَا أَنْتَ عَلَيْهِمْ بِوَكِيلٍ﴾.

الوجه السابع: الولي يعني العصبه، وذلك من قوله تعالى في سورة مريم: ﴿وَإِنِّي خِفْتُ الْمَوَالِي مِنْ وَرَائِي﴾، يعني العصبه من بعدي. وكقوله في سورة النساء: ﴿وَلِكُلِّ جَعَلْنَا مَوَالِي﴾، يعني العصبه.

الوجه الثامن: الولي يعني الولاية في دين الكفر، وذلك في قوله سبحانه في سورة المجادلة: ﴿أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِينَ تَوَلَّوْا قَوْمًا غَضِبَ اللَّهُ عَلَيْهِمْ﴾ يعني المنافقين تولَّوا اليهود في الدين. وقال في سورة المائدة: ﴿يَأْيُهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَتَّخِذُوا الْيَهُودَ وَالنَّصَارَى أَوْلِيَاءَ﴾ يعني في الدين. قال: ﴿وَمَنْ يَتَّوَلَّهُمْ مِنْكُمْ﴾ في الدين، ﴿فَأِنَّهُ مِنْهُمْ﴾.

الوجه التاسع: الولي يعني الولاية في دين الإسلام، وذلك في قوله سبحانه في سورة المائدة: ﴿إِنَّمَا وَلِيُّكُمُ اللَّهُ وَرَسُولُهُ﴾. وقال في براءة: ﴿وَالْمُؤْمِنُونَ وَالْمُؤْمِنَاتُ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ﴾، يعني في الدين.

الوجه العاشر: الولي يعني المولى الذي تعتقه، وذلك في قوله عز وجل في سورة الأحزاب: ﴿فَإِخْوَانُكُمْ فِي الدِّينِ وَمَوَالِيكُمْ﴾، يعني المولى الذي تعتقه.

الوجه الحادي عشر: الولي يعني الولي في النصيح، وذلك في قوله سبحانه في سورة الممتحنة: ﴿لَا تَتَّخِذُوا عَدُوِّي وَعَدُوَّكُمْ أَوْلِيَاءَ﴾، يعني في النصيحة. وكقوله في سورة النساء: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَتَّخِذُوا الْكَافِرِينَ أَوْلِيَاءَ مِنْ دُونِ الْمُؤْمِنِينَ﴾، يعني أولياء في النصيحة. وقال في آل عمران: ﴿لَا يَتَّخِذِ الْمُؤْمِنُونَ الْكَافِرِينَ أَوْلِيَاءَ﴾، يعني في النصيحة، ﴿مَنْ دُونِ الْمُؤْمِنِينَ﴾^[2].

والحاصل من إيراد هذه النقول مجتمعة، والمستفاد من مختلف الاستعمالات اللغوية لهذا الجذر اللغوي «ولي»، أن الولاء في أصله الغالب عبارة عن علاقة واصلة بين طرفين أو أطراف، تقتضي التزامات تعاملية مبناها على الأسس التالية:

[2] التصاريف لتفسير القرآن مما اشتبهت أسمائه وتصرفت معانيه، أبو زكرياء يحيى بن سلام، ص: 235 وما يليها، تحقيق: هند شلبي، الشركة التونسية للتوزيع، 1979م.

- الأساس الوجداني: ومعناه أن الولاء يتقوم بالميل الشعوري والانعطاف الوجداني بين أطراف رابطة الولاء (المحبة والمودة والصدقة والقرب...)
- الأساس العقلاني: ويشمل جملة الأسباب والعلل الباعثة على القبول والإقبال، والحاملة على تزكية هذا الشعور القلبي وتنميته.
- الأساس السلوكي: ومجلاه جملة الالتزامات الأقولية والأفعالية المُعرّبة عن التأييد والنصرة والموافقة.

ب. البراء:

وأما لفظ البراء فيبني على أصلين دلّيين إليهما تؤول سائر الفروع الدلالية لمادة: برأ، وهما: أصل الخلق والإيجاد، وأصل التنزه، والتخلص، والمباعدة، والسلامة، والإعذار والإنذار. جاء في مقاييس اللغة لابن فارس:

«فَأَمَّا الْبَاءُ وَالرَّاءُ وَالْهَمْزَةُ فَأَصْلَانِ إِلَيْهِمَا تَرْجِعُ فُرُوعُ الْبَابِ: أَحَدُهُمَا الْخَلْقُ، يُقَالُ: بَرَأَ اللَّهُ الْخَلْقَ يَبْرُؤُهُمْ بَرَاءً. وَالْبَارِئُ اللَّهُ جَلَّ ثَنَاؤُهُ. قَالَ اللَّهُ تَعَالَى: ﴿فَتَوَبُّوا إِلَىٰ بَارِئِكُمْ﴾ [البقرة: 54]، وَقَالَ أُمِّيَّةُ: الْخَالِقُ الْبَارِئُ الْمُصَوِّرُ. وَالْأَصْلُ الْآخِرُ: التَّبَاعُدُ مِنَ الشَّيْءِ وَمُزَايَلَتُهُ، مِنْ ذَلِكَ الْبُرْءُ وَهُوَ السَّلَامَةُ مِنَ السُّقْمِ، يُقَالُ: بَرِئْتُ وَبَرَأْتُ. (...) وَمِنْ ذَلِكَ الْبَرَاءَةُ مِنَ الْعَيْبِ وَالْمَكْرُوهِ، وَلَا يُقَالُ مِنْهُ إِلَّا بَرِيٌّ يَبْرَأُ. وَبَارَأْتُ الرَّجُلَ، أَي: بَرِئْتُ إِلَيْهِ وَبَرِيٌّ إِلَيَّ. وَبَارَأْتُ الْمَرْأَةَ صَاحِبَهَا عَلَى الْمُفَارَقَةِ، وَكَذَلِكَ بَارَأْتُ شَرِيكِي وَأَبْرَأْتُ مِنَ الدَّيْنِ وَالضَّمَانِ. وَيُقَالُ: إِنَّ الْبَرَاءَ آخِرُ لَيْلَةٍ مِنَ الشَّهْرِ، سُمِّيَ بِذَلِكَ لِتَبَرُّو الْقَمَرِ مِنَ الشَّهْرِ.»^[3]

وجاء في مفردات القرآن: «أصل البرء والبراء والتبري: التقصي مما يكره مجاورته، ولذلك قيل: برأت من المرض وبرئت من فلان وتبرأت وأبرأته من كذا، وبرأته، ورجل بريء، وقوم برأء وبريئون. قال عز وجل: ﴿بَرَاءَةٌ مِنَ اللَّهِ وَرَسُولِهِ﴾ [التوبة: 1]، ﴿أَنَّ اللَّهَ بَرِيءٌ مِنَ الْمُشْرِكِينَ وَرَسُولُهُ﴾ [التوبة: 3]، وقال: ﴿أَنْتُمْ بَرِيئُونَ مِمَّا أَعْمَلُ وَأَنَا بَرِيءٌ مِمَّا تَعْمَلُونَ﴾ [يونس: 41]، ﴿إِنَّا بَرَأْنَا مِنْكُمْ وَمِمَّا تَعْبُدُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ﴾ [الممتحنة: 4]، ﴿وَإِذْ قَالَ إِبْرَاهِيمُ لِأَبِيهِ وَقَوْمِهِ إِنَّنِي بَرَاءٌ مِمَّا تَعْبُدُونَ﴾ [الزخرف: 26]، ﴿فَبَرَأَهُ﴾

[3] مقاييس اللغة، مادة: برأ.

اللَّهُ مِمَّا قَالُوا» [الأحزاب: 69]، وقال: ﴿إِذْ تَبَرَّأَ الَّذِينَ اتَّبَعُوا مِنَ الَّذِينَ اتَّبَعُوا﴾ [البقرة: 166]. والبارئ خصّ بوصف الله تعالى، نحو قوله: ﴿الْبَارِئُ الْمُصَوِّرُ﴾^[4].

بعد هذا السوق التفصيلي لأمّهات الاستعمال اللغوي للفظي الولاء والبراء، قد يعن للدارس ملحظ أساس بخصوص الوجه الاستعمالي الثاني للفظ البراء الدال على المفارقة والمباعدة والتنزه، فهذا المحمل الدلالي تكون العلاقة بين الولاء والبراء علاقة استلزام تقابلي صريح؛ فالولاء قد يقتضي براء مطلقاً أو بوجه من الوجوه (أي من النقيض)، والبراء كذلك قد لا يتحقق إلا بتصور مقابله إطلاقاً أو تقييداً. فالمحبة والقرب المقومين للولاء مثلاً تقتضيان كره النقيض ومباعدته في البراء. ولذلك يتجاور هذان اللفظان تجاوراً دلالياً على وجه التقابل.

2. الولاء والبراء في التداول الشرعي:

الولاء والبراء حقيقتان مفهومتان متلازمتان تكفلت آي القرآن المجيد وبلاغات السنة المطهرة بتقرير فحواهما وتقريب مضمونهما في سياق بناء المعالم التصورية والرؤيوية لإنسانٍ ومجتمع الوحي الخاتم، وهي معالم تستمد عناوينها الكبرى من حقائق الإيمان وعوارف التوحيد ولوازمه في تواشج عميق بين بصائر العقل وأشواق الوجدان.

وتجدر الإشارة في سياق هذا البيان المفهومي أن الولاء والبراء من شدة وضوح دلالتهما وبداهة معناهما، لا يكاد الدارس يظفر لدى العلماء بتعريف للولاء والبراء محرر تحريراً اصطلاحياً وفق المعايير العلمية المتعارفة في التعريف؛ وذلك لبداهة مفهومهما، ولأن علماءنا رحمهم الله تباحثوا الموضوع لا على سبيل الاستقلال شأنه شأن المباحث العقدية المستقلة والقائمة الذات، وإنما تحررت لهم فهوم وانفتحت لهم استنباطات في شأن الولاء والبراء في معرض تفسيراتهم وتدبراتهم لنصوص القرآن الكريم والسنة النبوية الزكية، وفي معرض استلهام العبر من التجارب السلوكية والخبرات التعاملية لذوي العلم والفضل من السلف الصالح.

ولذلك اقتصر بعض أهل الاعتدال من الدعاة والكتاب المعاصرين على تحديد المفهوم من خلال إعطاء بعض التقريبات والبيانات الإجمالية تعويلاً على بداهة المفهوم ووضوح سياقه

[4] المفردات في غريب القرآن للراغب الأصفهاني، مادة: برأ.

المعنويّ لدى المخاطب؛ إذ هو من المعقولات الإيمانية الفطرية التي لا يداخل المخاطب الشك بخصوصها^[5]، ومن النماذج الشاهدة لهذه التقريبات قول الدكتور محمد نجدي حامد عبد الحميد: «استخدم العلماء لفظ الولاء للدلالة على قوة إيمان صاحبه وتمكنه في قلبه، ولفظ البراءة للدلالة على ضعف الإيمان، أو الإتيان بما يقدر في إيمان صاحبه. فالولاء: هو أمر يعود إلى ما يترتب على الإيمان من آثار.. حيث إنه ميثاق محبة يجمع بين المومنين وميثاق تناصر بينهم لما يقتضيه إيمانهم بعقيدة واحدة. فالولاء يرجع إلى معنى إيماني قلبي محض أساسه المحبة في الله. والبراء على النقيض من ذلك، حيث إنه بغض الإنسان كل معتقد يخالف معتقده الذي آمن به، ولا يعني ذلك أن يبغض من يؤمن بهذا المعتقد لذات الشخص، وإنما يبغض معتقده الذي يعتقده دون أن يجره ذلك إلى بغض الشخص على الإطلاق»^[6].

وعلى العموم، يمكن القول إن الولاء والبراء في سياق الرؤية الإيمانية التوحيدية هو رابطة قلبية وصلّة وجدانية مبناها على محبة الله سبحانه وإخلاص العبادة له، وعلى محبة رسول الله صلى الله عليه وسلم وتعظيمه وتوقيره ونصرتة وإيثاره على النفس والغير، وعلى محبة أهل الإيمان ونصرتهم ومعاملتهم على مقتضى قيم الأخوة والتواد والتعاطف والتراحم، مع المباينة لما يناقض قيم التوحيد وحقائق الإيمان، وذلك بالتنزه عن طاغوت الكفر^[7]. أما المتصفون بالكفر من الناس فالأمر فيهم يحتمل مراتب في التعامل تختلف باختلاف الأوضاع والأحوال والسياقات التعاملية؛ إذ غير المومن أو الكافر من الناس منهم أهل المعاهدة، ومنهم أهل الذمة، ومنهم أهل المحاربة والبغي والاعتداء، ومنهم دون ذلك.

[5] وأما المتأخرون من المعاصرين من ذوي النزعات الفكرانية الناظرة بعين التطرف المتمسلف فقد هولوا في شأن هذه الحقيقة الشرعية الواضحة، وتكلفوا في مفهومها وماصدقها تكلفات خرجت بها عن سياقها الجمالي المشرق الأخاذ، فشوشت على فهم أهل التدين القويم، وحولت هذا المفهوم الرباني الأصيل إلى كائن فايروسي ولغم خادم لبراديعم الإقصاء والعنف المقوم لخطاب التطرف.

[6] الولاء والبراء نظرة في مذهب الأشاعرة ومذهب المخالفين، حوليات كلية الدراسات الإسلامية والعربية بنين بالقاهرة، العدد: (32)، ص: 811.

[7] تدبر قوله تعالى في محكم تنزيله: ﴿فَمَنْ يَكْفُرْ بِالطَّاغُوتِ وَيُؤْمِنْ بِاللَّهِ فَقَدِ اسْتَمْسَكَ بِالْعُرْوَةِ الْوُثْقَىٰ لَا انْفِصَامَ لَهَا وَاللَّهُ سَمِيعٌ عَلِيمٌ﴾. البقرة: الآية: 255.

إن الظهور المفهومي لحقيقة الولاء والبراء في التداول الشرعي وتضافر الدلائل على تقرير معناه، من شأنه أن يجعل المفهوم يرقى إلى منزلة الأمر المعلوم من الدين بالضرورة لدى المتدين، كيف لا وهو حقيقة مركوزة في طبع الإنسان وسلوك المجتمعات، فالولاء والبراء حقيقة لازمة للتدين والتمذهب لزوم القرين للقرين، «وليس خاصا بالمسلمين، بل كل أتباع مذهب أو دين، لا بُدَّ أن يكون بينهم ولاء، وأن يكون عندهم براء ممن خالفهم... [فهو] فطرة رُكِّبَ عليها البشر كلهم، ولا بد من بقائه على وجه الأرض، ما دام بين الناس اختلافٌ عقائد ومناهج»^[8]. والولاء والبراء «لا يعدو أن يكون رابطة قلبية نتجت عن الإيمان بدين واحد أو جد التلاحم والترابط بين أفراد المجتمع الجديد، وهذه سنة كونية قبل أن تكون تشريعية؛ لطبيعة التدافع المجتمعي الذي من شأنه الإبقاء على البذل والعطاء تعميرا للأرض وقيامها بالمهمة التي وجد الإنسان من أجلها؛ إذ «لولا دفع الله الناس بعضهم ببعض لفسدت الأرض»^[9].

وعليه فالولاء والبراء في جوهره مبدأ ذو مضمون قيمى ومقصد تألفى جامع تتجلى آثاره في بناء المجتمع على دعائم الخير والمعروف وأركان استباق المبررات والمكازم، وإقامته على مؤجَّهات التقويم الراشد والمتواصل للأقوال والأفعال والأحوال، في تجانف تام عن الانكفاء داخل أسوار الانغلاق الذاتى، وعن نوازع الممانعة لإرادات التفاعل الإيجابى مع الأغيار كيفما كانت درجات الاختلاف ومظاهر التباين.

ومن هذا المهيع نتشوف إلى مزيد من التبين المفهومي والفحص الدلالي لحقائق الولاء والبراء من خلال استجلاء بصائر القرآن المجيد وهوادى سنة الرسول الكريم صلى الله عليه وسلم، وحسبنا في هذه العجالة اختيار نماذج دالة على المقصود لتكون عنوانا لغيرها مما لم يذكر، واصلين المختار من تلکم البصائر وهوادى بفصوص من تدبرات العلماء واستنباطاتهم حولها نسوقها على طولها تبركا بأنوار المنقول وتشبيدا وإكمالا لفهم معالم المفهوم المسطور.

3. من بصائر القرآن في الولاء والبراء:

[8] الولاء والبراء بين الغلو والجفاء في ضوء الكتاب والسنة، ص: 37.

[9] الولاء والبراء نظرة في مذهب الأشاعرة ومذهب المخالفين.

يقول الله تعالى في محكم تنزيله: ﴿وَالْمُؤْمِنُونَ وَالْمُؤْمِنَاتُ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ يَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَيُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَيُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَيُطِيعُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ أُولَئِكَ سَيَرْحَمُهُمُ اللَّهُ إِنَّ اللَّهَ عَزِيزٌ حَكِيمٌ﴾. [التوبة: الآية: 72].

قال الإمام الفخر الرازي في تفسير الآية: «فأما صفات المؤمنين فهي قوله: ﴿وَالْمُؤْمِنُونَ وَالْمُؤْمِنَاتُ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ﴾. فإن قيل: ما الفائدة في أنه تعالى قال في صفة المنافقين: ﴿الْمُنَافِقُونَ وَالْمُنَافِقَاتُ بَعْضُهُمْ مِّنْ بَعْضٍ﴾، وههنا قال في صفة المؤمنين: ﴿وَالْمُؤْمِنُونَ وَالْمُؤْمِنَاتُ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ﴾، فلم ذكر في المنافقين لفظ ﴿مِنْ﴾ وفي المؤمنين لفظ ﴿أَوْلِيَاءُ﴾. قلنا: قوله في صفة المنافقين: ﴿بَعْضُهُمْ مِّنْ بَعْضٍ﴾ يدل على أن نفاق الأتباع، كالأمر المتفرع على نفاق الأسلاف، والأمر في نفسه كذلك، لأن نفاق الأتباع وكفرهم حصل بسبب التقليد لأولئك الأكابر، وبسبب مقتضى الهوى والطبيعة والعادة، أما الموافقة الحاصلة بين المؤمنين فإنما حصلت لا بسبب الميل والعادة، بل بسبب المشاركة في الاستدلال والتوفيق والهداية، فلهذا السبب قال تعالى في المنافقين: ﴿بَعْضُهُمْ مِّنْ بَعْضٍ﴾، وقال في المؤمنين: ﴿بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ﴾. واعلم أن الولاية ضد العداوة، وقد ذكرنا فيما تقدم أن الأصل في لفظ الولاية القرب، ويتأكد ذلك بأن ضد الولاية هو العداوة، ولفظة العداوة مأخوذة من عدا الشيء إذا جاوز عنه. واعلم أنه تعالى لما وصف المؤمنين بكون بعضهم أولياء بعض، ذكر بعده ما يجري مجرى التفسير والشرح له فقال: ﴿يَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَيُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَيُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَيُطِيعُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ﴾، فذكر هذه الأمور الخمسة التي بها يتميز المؤمن من المنافق»^[10].

يقول سبحانه وتعالى: ﴿لَا يَتَّخِذِ الْمُؤْمِنُونَ الْكَافِرِينَ أَوْلِيَاءَ مِنْ دُونِ الْمُؤْمِنِينَ وَمَنْ يَفْعَلْ ذَلِكَ فَلَيْسَ مِنَ اللَّهِ فِي شَيْءٍ إِلَّا أَنْ تَتَّقُوا مِنْهُمْ تُقَاةً وَيُحَذِّرُكُمُ اللَّهُ نَفْسَهُ وَإِلَى اللَّهِ الْمَصِيرُ﴾. [آل عمران، الآية: 28].

قال الإمام الفخر الرازي:

«في كيفية النظم وجهان، الأول: أنه تعالى لما ذكر ما يجب أن يكون المؤمن عليه في تعظيم الله تعالى، ثم ذكر بعده ما يجب أن يكون المؤمن عليه في المعاملة مع الناس، لأن كمال الأمر ليس إلا في شيئين: التعظيم لأمر الله تعالى، والشفقة على خلق الله، قال: ﴿لَا يَتَّخِذِ الْمُؤْمِنُونَ الْكَافِرِينَ أَوْلِيَاءَ مِنْ دُونِ الْمُؤْمِنِينَ﴾. الثاني: لما بين أنه تعالى مالك الدنيا والآخرة بين أنه ينبغي أن تكون الرغبة فيما عنده، وعند أوليائه دون أعدائه. وفي الآية مسائل: المسألة الأولى: في سبب النزول وجوه:

[10] مفاتيح الغيب، 16 / 100.

الأول: جاء قوم من اليهود إلى قوم المسلمين ليفتنوهم عن دينهم، فقال رفاعة بن المنذر، وعبد الرحمن بن جبير، وسعيد بن خيثمة لأولئك النفر من المسلمين: اجتنبوا هؤلاء اليهود، واحذروا أن يفتنوكم عن دينكم فنزلت هذه الآية. والثاني: قال مقاتل: نزلت في حاطب بن أبي بلتعة وغيره، وكانوا يتولون اليهود والمشركين ويخبرونهم بالأخبار ويرجون أن يكون لهم الظفر على رسول الله صلى الله عليه وسلم، فنزلت هذه الآية. الثالث: أنها نزلت في عبادة بن الصامت وكان له حلفاء من اليهود، ففي يوم الأحزاب قال: يا نبي الله إن معي خمسمائة من اليهود، وقد رأيت أن يخرجوا معي فنزلت هذه الآية. فإن قيل: إنه تعالى قال: ﴿وَمَنْ يَفْعَلْ ذَلِكَ فَلَيْسَ مِنَ اللَّهِ فِي شَيْءٍ﴾ وهذه صفة الكافر. قلنا: معنى الآية فليس من ولاية الله في شيء، وهذا لا يوجب الكفر في تحريم موالة الكافرين. واعلم أنه تعالى أنزل آيات كثيرة في هذا المعنى، منها قوله تعالى: ﴿لَا تَتَّخِذُوا بَطَانَةَ مَنْ دُونَكُمْ﴾ [آل عمران: 118] وقوله: ﴿لَا تَجِدُ قَوْمًا يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ يُوَادُّونَ مَنْ حَادَّ اللَّهَ وَرَسُولَهُ﴾ [المجادلة: 21] وقوله: ﴿لَا تَتَّخِذُوا الْيَهُودَ وَالنَّصَارَىٰ أَوْلِيَاءَ﴾ وقوله: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَتَّخِذُوا عَدُوِّي وَعَدُوَّكُمْ أَوْلِيَاءَ﴾ [المتحنة: 1] وقال: ﴿وَالْمُؤْمِنُونَ وَالْمُؤْمِنَاتُ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ﴾ [التوبة: 72]. واعلم أن كون المؤمن موالياً للكافر يحتمل ثلاثة أوجه، أحدها: أن يكون راضياً بكفره ويتولاه لأجله، وهذا ممنوع منه؛ لأن كل من فعل ذلك كان مصوباً له في ذلك الدين، وتصويب الكفر كفر، والرضا بالكفر كفر، فيستحيل أن يبقى مؤمناً مع كونه بهذه الصفة. فإن قيل: أليس أنه تعالى قال: ﴿وَمَنْ يَفْعَلْ ذَلِكَ فَلَيْسَ مِنَ اللَّهِ فِي شَيْءٍ﴾، وهذا لا يوجب الكفر فلا يكون داخلاً تحت هذه الآية، لأنه تعالى قال: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا﴾، فلا بد وأن يكون خطاباً في شيء يبقى المؤمن معه مؤمناً. وثانيها: المعاشرة الجميلة في الدنيا بحسب الظاهر، وذلك غير ممنوع منه. والقسم الثالث: وهو كالمتموسط بين القسمين الأولين، هو أن موالة الكفار بمعنى الركون إليهم والمعونة، والمظاهرة، والنصرة إما بسبب القرابة، أو بسبب المحبة مع اعتقاد أن دينه باطل فهذا لا يوجب الكفر إلا أنه منهي عنه؛ لأن الموالة بهذا المعنى قد تجرّه إلى استحسان طريقته والرضا بدينه، وذلك يخرجّه عن الإسلام، فلا جرم هدد الله تعالى فيه فقال: ﴿وَمَنْ يَفْعَلْ ذَلِكَ فَلَيْسَ مِنَ اللَّهِ فِي شَيْءٍ﴾^[11].

ويقول الله تعالى: ﴿لَا تَجِدُ قَوْمًا يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ يُوَادُّونَ مَنْ حَادَّ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَلَوْ كَانُوا آبَاءَهُمْ أَوْ أَبْنَاءَهُمْ أَوْ إِخْوَانَهُمْ أَوْ عَشِيرَتَهُمْ أُولَئِكَ كَتَبَ فِي قُلُوبِهِمُ الْإِيمَانَ وَأَيَّدَهُم بِرُوحٍ مِّنْهُ وَيُدْخِلُهُمْ جَنَّاتٍ تَجْرِي

[11] مفاتيح الغيب، 8 / 191.

مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ خَالِدِينَ فِيهَا رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ وَرَضُوا عَنْهُ أُولَئِكَ حِزْبُ اللَّهِ أَلَا إِنَّ حِزْبَ اللَّهِ هُمُ الْمُفْلِحُونَ ﴿٢١﴾ [المجادلة: 21].

قال الفخر الرازي:

«المعنى أنه لا يجتمع الإيمان مع وداد أعداء الله، وذلك لأن من أحب أحداً امتنع أن يحب مع ذلك عدوه، وهذا على وجهين أحدهما: أنهما لا يجتمعان في القلب، فإذا حصل في القلب وداد أعداء الله، لم يحصل فيه الإيمان، فيكون صاحبه منافقاً، والثاني: أنهما يجتمعان ولكنه معصية وكبيرة، وعلى هذا الوجه لا يكون صاحب هذا الوداد كافراً بسبب هذا الوداد، بل كان عاصياً في الله. فإن قيل: أجمعت الأمة على أنه تجوز مخالطتهم ومعاشرتهم، فما هذه المودة المحرمة المحظورة؟ قلنا: المودة المحظورة هي إرادة منافسه ديناً ودنياً مع كونه كافراً، فأما ما سوى ذلك فلا حظر فيه، ثم إنه تعالى بالغ في المنع من هذه المودة من وجوه أولها: ما ذكر أن هذه المودة مع الإيمان لا يجتمعان، وثانيها: قوله: ﴿وَلَوْ كَانُوا آبَاءَهُمْ أَوْ أَبْنَاءَهُمْ أَوْ إِخْوَانَهُمْ أَوْ عَشِيرَتَهُمْ﴾، والمراد أن الميل إلى هؤلاء أعظم أنواع الميل، ومع هذا فيجب أن يكون هذا الميل مغلوباً مطروحاً بسبب الدين. (...) وثالثها: أنه تعالى عدد نعمه على المؤمنين، فبدأ بقوله: ﴿أُولَئِكَ كَتَبَ فِي قُلُوبِهِمُ الْإِيمَانَ﴾ وفيه مسألتان: المسألة الأولى: المعنى أن من أنعم الله عليه بهذه النعمة العظيمة كيف يمكن أن يحصل في قلبه مودة أعداء الله (...). المسألة الثانية: روى المفضل عن عاصم: (كتب) على فعل ما لم يسم فاعله، والباقون: (كتب) على إسناد الفعل إلى الفاعل. والنعمة الثانية: قوله: ﴿وَأَيَّدَهُمْ بِرُوحٍ مِنْهُ﴾، وفيه قولان: الأول: قال ابن عباس: نصرهم على عدوهم، وسمى تلك النصره روحاً لأن بها يحيا أمرهم، والثاني: قال السدي: الضمير في قوله: ﴿مِنْهُ﴾ عائد إلى الإيمان والمعنى أيدهم بروح من الإيمان يدل عليه قوله: ﴿وَكَذَلِكَ أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ رُوحاً مِمَّنْ أَمَرْنَا﴾ [الشورى: 52]. النعمة الثالثة: ﴿وَيُدْخِلُهُمْ جَنَّاتٍ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ خَالِدِينَ فِيهَا﴾، وهو إشارة إلى نعمة الجنة. النعمة الرابعة: قوله تعالى: ﴿رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ وَرَضُوا عَنْهُ﴾، وهي نعمة الرضوان، وهي أعظم النعم وأجل المراتب، ثم لما عدد هذه النعم ذكر الأمر الرابع من الأمور التي توجب ترك المودة مع أعداء الله فقال: ﴿أُولَئِكَ حِزْبُ اللَّهِ أَلَا إِنَّ حِزْبَ اللَّهِ هُمُ الْمُفْلِحُونَ﴾، وهو في مقابلة قوله فيهم: ﴿أُولَئِكَ حِزْبُ الشَّيْطَانِ أَلَا إِنَّ حِزْبَ الشَّيْطَانِ هُمُ الْخَاسِرُونَ﴾ [المجادلة: 19]. واعلم أن الأكثرين اتفقوا على أن قوله: ﴿لَا تَجِدُ قَوْمًا يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ يُوَادُّونَ مَنْ حَادَّ اللَّهَ وَرَسُولَهُ﴾، نزلت في حاطب بن أبي بلتعة وإخباره أهل مكة

بمسير النبي صلى الله عليه وسلم لما أراد فتح مكة، وتلك القصة معروفة، وبالجملة فالآية زجر عن التودد إلى الكفار والفساق»^[12].

من خلال هذه البصائر القرآنية المختارة ينجلي الولاء والبراء مفهومًا إيمانيًا أصيلاً خادماً لمقاصد البناء الهوياتي لأمة الإيمان، ومسلكاً تربوياً جامعاً رسخه الوحي الخاتم لحفظ هويتها الأخلاقية من مخاطر الاجتيال والاحتواء، وتمنيعتها وتحصينها من نوازع التميع، حتى تضطلع بوظيفتها الرسالية والشهادية^[13] بوصفها أمة الختم.

4. من هوادي النبوة في الولاء والبراء:

والولاء والبراء في رحاب الهدي النبوي لا يمكن استكناه أوصافه إلا باستحضار الوظيفة التزكوية التي يضطلع بها الرسول الكريم صلى الله عليه وسلم بوصفه القدوة الأمثل والأسوة العظيمة لمن كان يرجو الله واليوم الآخر وذكر الله كثيراً؛ «فالنبي هو الوحدة القياسية الشاهدة التي تمثل حالة السواء في المجال الإنساني، والتي بالنظر الواعي إليه يتم التعرف على الاختلافات التي في هذا المجال جمعاً وإفراداً، بذلك يحصل إمكان العمل على ردها إلى حالة السواء»^[14]، وما ذاك إلا لاستجماعه صلى الله عليه وسلم لكمالات الأخلاق الربانية؛ مصداقاً لقوله تعالى: ﴿وَإِنَّكَ لَعَلَى خُلُقٍ عَظِيمٍ﴾^[15].

وعليه فتأسس معاني الولاء والبراء في التجربة النبوية العطرة لا ينفك عن استحضار سياقات الوظيفة التربوية لنبي الختم صلى الله عليه وسلم، وليبيان ذلك نورد المعالم الإجمالية الآتية:

أ. التزكية النبوية والتأسيس الروحي لمعاني التوحيد:

فقد عمل الرسول صلى الله عليه وسلم على توجيه القلوب إلى التعلق بالله الواحد الأحد سبحانه، ومحبته والخضوع له والتذلل له وحده دون سواه، فأنج ذلك تخلص البواطن من حجب

[12] مفاتيح الغيب. 29 / 499.

[13] تدبر قوله تعالى: ﴿وَكَذَلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا لِتَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ وَيَكُونَ الرَّسُولُ عَلَيْكُمْ شَهِيدًا﴾. البقرة: الآية: 142.

[14] محاور التأسي في القرآن الكريم والسنة النبوية، فضيلة الدكتور أحمد عبادي، محاور التأسي في القرآن الكريم والسنة النبوية، دراسة منشورة في حلقات بموقع الرابطة المحمدية للعلماء.

[15] القلم، الآية: 4.

الأغيار، وتمحضت العبودية لله كامل التمحض، واستقام أمر التقرب لله عز وجل الموجب لولاية الله تعالى، وانغرست محبة نبيه صلى الله عليه وسلم في أفئدة الصحابة، مما استوجب رضى الرحمن عليهم في محكم التنزيل، فكانوا بذلك أولياء الرحمن على التمام والكمال.

وعليه فالولاء في هذا المقام هو ثمرة من ثمار البناء الروحي للجماعة المؤمنة التي كان لها فضل السبق إلى الاستجابة لدعوة الرسول الشاهد والمثال، وتجوهرت بواطنها بغراس المحبة الربانية، فلما استقام بناء صرح الإيمان في القلوب، أنع غراس الولاء، وصار نعتا لها وميسما وعنوانا لهويتها، قال تعالى: ﴿وَالْمُؤْمِنُونَ وَالْمُؤْمِنَاتُ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ يَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَيُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَيُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَيُطِيعُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ أُولَئِكَ سَيَرْحَمُهُمُ اللَّهُ إِنَّ اللَّهَ عَزِيزٌ حَكِيمٌ﴾.

ب. النزكية النبوية والتأسيس الأخلاقي للتعامل الإنساني:

لما استقام البناء الوجداني لحقائق التوحيد في القلوب بمقتضى الوظيفة التزكية لنبي الختم عليه السلام في تكامل بديع بين آيات البرهان وعوارف العرفان، وانصهرت كافة التمثلات والرؤى والتصورات في الوجهة الإيمانية الربانية، كان الإيدان لميلاد علاقات تعاملية تعد المصداق الأمثل لقيم التوحيد، والمجلى الأكمل لأخلاق الإيمان وشعبه وكمالاته؛ فمحبة العبد لله عز وجل تقتضي منه محبة خلقه والإحسان إليهم على الوجه الأعم، مثلما تستلزم هذه المحبة إثارة أهل الإيمان بخصوص المحبة القلبية، والمخالفة بجميل الأخلاق الربانية من التواد والتعاطف والتراحم على الوجه الذي يحقق وحدة البنين في تلاحم أجزائه، ووحدة الجسد في تكامل وظائفه؛ أخذنا من مشكاة قوله صلى الله عليه وسلم: (وَالَّذِي نَفْسِي بِيَدِهِ لَا تَدْخُلُوا الْجَنَّةَ حَتَّى تَرَاحُمُوا، قَالُوا يَا رَسُولَ اللَّهِ كُلُّنَا رَحِيمٌ. قَالَ: إِنَّهُ لَيْسَ بِرَحْمَةٍ أَحَدِكُمْ، وَلَكِنْ رَحْمَةُ الْعَامَّةِ رَحْمَةُ الْعَامَّةِ)^[16]. وقوله صلى الله عليه وسلم: (المؤمن للمؤمن كالبنيان يشد بعضه بعضا)^[17]، وقوله صلى الله عليه وسلم: «مثل المؤمنين في توادهم وتراحمهم وتعاطفهم مثل الجسد، إذا اشتكى منه عضو تداعى له سائر الجسد بالسهر والحمى»^[18]، وقوله صلى الله عليه وسلم: (لا تَدْخُلُونَ الْجَنَّةَ حَتَّى تُؤْمِنُوا، وَلَا تُؤْمِنُوا حَتَّى تَحَابُّوا، أَوْ لَا أَدُلُّكُمْ عَلَى شَيْءٍ إِذَا فَعَلْتُمْوه تَحَابَبْتُمْ؟ أَفَشُوا السَّلَامَ بَيْنَكُمْ)^[19].

[16] أخرجه الحاكم (حديث رقم: 7418).

[17] أخرجه مسلم، كتاب البرِّ والصَّلةِ والأَدَابِ، بَابُ تَرَاحُمِ الْمُؤْمِنِينَ وَتَعَاظِفِهِمْ وَتَعَاضِدِهِمْ.

[18] أخرجه مسلم، كتاب البرِّ والصَّلةِ والأَدَابِ، بَابُ تَرَاحُمِ الْمُؤْمِنِينَ وَتَعَاظِفِهِمْ وَتَعَاضِدِهِمْ.

[19] أخرجه مسلم، كِتَابُ الْإِيمَانِ، بَابُ بَيَانِ أَنَّهُ لَا يَدْخُلُ الْجَنَّةَ إِلَّا الْمُؤْمِنُونَ.

ج. التجربة المدنية والنموذج المجتمعي للولاء والبراء:

لما استتب التأسيس الروحي لقيم التوحيد في نفوس الصحابة الكرام رضوان الله عليهم، واستقام صرح التأهيل الأخلاقي بتأسيس التعامل على قيم المحبة والرحمة^[20]، استكملت معالم الهوية الإيمانية بالتنزيل المأذون لتلك القيم في العمران الشاهد المتمثل في المدينة المنورة^[21]، وهناك تبرعت حقائق الولاء والبراء في المجتمع لتأخذ وجهة أعم وأشمل لا تقتصر على الجماعة المؤمنة وحدها فقط، بل تتسع لانصهار المخالف الملي في بوثقة المجتمع الشاهد على مقتضى التعارف الإنساني العام والتعايش السلمي، فاجتمع في الولاء والبراء وفق هوادي النبوة وعوارفها التزكوية جانبان لا انفصال بينهما: جانب التحقق الوجداني بأصول الإيمان ومقتضياته التوحيدية، وجانب الانضباط بقيم التعارف في التعامل مع الأغيار، وهي قيم إيمانية كذلك.

ولعل المستقرب لمواقف الرسول الأكرم صلى الله عليه وسلم وتوجيهاته القولية والعملية وشواهد أحواله، يجد فيها بيانا واضحا وتقريراً ناصعا لهذا المشهد الإيماني والمعهد التعارفي لمفهوم الولاء والبراء، حيث اندرأت شبهات الانطواء الذاتي على المعتقد، وانسدت ذرائع التسيد وحب النفس المفضية في المآل إلى التقاطع والتدابير والتناكر.

ومن النماذج الدالة على هذا المواطن نذكر ما يلي:

1. وثيقة المدينة أو دستور الأمة الوسط؛ حيث تعامل النبي صلى الله عليه وسلم مع التنوع العقدي والعرقى والثقافي الطابع لعناصر المجتمع المدني تعاملًا تعارفيًا تأليفيًا، قوامه حفظ الحريات وإقامة علاقات التعايش المشترك بين سائر المكونات البشرية على قيم الاحترام والاعتراف والتعاون في إطار الأمة الواحدة.

[20] تدبر قوله تعالى: ﴿وَالَّذِينَ تَبَوَّءُوا الدَّارَ وَالْإِيمَانَ مِنْ قَبْلِهِمْ يُجْزَوْنَ مِنْ هَاجِرٍ إِلَيْهِمْ وَلَا يَجِدُونَ فِي صُدُورِهِمْ حَاجَةً مِمَّا أُوتُوا وَيُؤْتُونَ عَلَى أَنْفُسِهِمْ وَلَوْ كَانَ بِهِمْ خَصَاصَةٌ وَمَنْ يُوقِ شَعْنَهُ نَفْسُهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ﴾، الحشر، الآية: 9.

[21] يقول الدكتور أحمد عبادي: «وقد كان البدء بأن تم تغيير اسم مهاجر الرسول الخاتم صلى الله عليه وسلم من طيبة ويثرب إلى المدينة -بألف ولام التعريف- ليفهم أن العمران الشاهد كان هو ذلك. ولئن تكلم الفلاسفة عن المدينة الفاضلة وتاقوا إلى التعرف على الوحدة القياسية بهذا الخصوص، فإن النبوة -بأمر الله وفضله- قد أنشأتها واقعا حيا نابضا حفظت معالمه المركزية رغم كل التفريط والتقويض الذي يبدُر مثله عن البشر. فالنبي الخاتم صلى الله عليه وسلم قد زرع آيات الوحي وعلاماته وبصائره في نفوس أصحابه الكرام رضي الله عنهم، فأندهقت منها إلى واقعهم لتكون هاديات خالدة للمحجة البيضاء التي ليّلها كنهارها ولا يزيغ عنها إلا هالك». محاور التأسيسي في القرآن الكريم والسنة النبوية، دراسة منشورة في حلقات بموقع الرابطة المحمدية للعلماء.

2. سائر البلاغات النبوية الهادية إلى لزوم حمى التأخي الإنساني والتباعد عن أسباب القطيعة، كقوله صلى الله عليه وسلم في ما رواه أبو هريرة: (لَا تَحَاسِدُوا، وَلَا تَنَاجَشُوا، وَلَا تَبَاغُضُوا، وَلَا تَدَابَرُوا، وَلَا يَبِعْ بَعْضُكُمْ عَلَى بَعْضٍ، وَكُونُوا عِبَادَ اللَّهِ إِخْوَانًا الْمُسْلِمُ أَخُو الْمُسْلِمِ، لَا يَظْلِمُهُ وَلَا يَخْذُلُهُ، وَلَا يَحْقِرُهُ التَّقْوَى هَاهُنَا وَيُشِيرُ إِلَى صَدْرِهِ ثَلَاثَ مَرَّاتٍ، بِحَسَبِ امْرِئٍ مِنَ الشَّرِّ أَنْ يَحْقِرَ أَخَاهُ الْمُسْلِمَ، كُلُّ الْمُسْلِمِ عَلَى الْمُسْلِمِ حَرَامٌ، دَمُهُ، وَمَالُهُ، وَعِرْضُهُ)^[22]. وما رواه أنس بن مالك رضي الله عنه أن النبي صلى الله عليه وسلم قال: (لا يؤمن أحدكم حتى يحب لأخيه ما يحب لنفسه)^[23].

3. سائر التوجيهات النبوية الدالة على أصل معاملة المخالف الملي معاملة قوامها البر والإحسان والرفق والرحمة والاحترام، وسلوك مسالك الإنصاف والعدل في حال الخلاف والشنآن، من ذلك ما رواه عبد الله بن عمر رضي الله عنهما أن النبي صلى الله عليه وسلم قال: (من قتل معاهدا لم يرح رائحة الجنة، وإن ريحها توجد من مسيرة أربعين عاما)^[24]. وقوله صلى الله عليه وسلم: (ألا من ظلم معاهدا، أو انتقصه، أو كلفه فوق طاقته، أو أخذ منه شيئا بغير طيب نفس، فأنا حجيجه يوم القيامة)^[25]. وقوله صلى الله عليه وسلم: (اتقوا دعوة المظلوم وإن كان كافرا، فإنه ليس دونها حجاب)^[26].

ثانيا: في التأصيل التعارفي لمفهوم الولاء والبراء:

لما كان الولاء والبراء مبدأ موجه لتفاعل المومن مع الأغيار موافقة ومخالفة، فإن من الآكد في النظر والمتعين في الاعتبار سلكه في نسق الرؤية التعارفية للوحي الخاتم؛ إذ باستحضار قيم التعارف وتفيؤ ظلال عوارفه تكتمل معالم المفهوم لدى الناظر، وتتأبى على معاول الاختراق والاجتيال.

[22] رواه مسلم، كتاب البرِّ والصِّلَةِ وَالْأَدَابِ، بَابُ تَحْرِيمِ ظُلْمِ الْمُسْلِمِ، وَخَذْلِهِ، وَاحْتِقَارِهِ وَدَمِهِ، وَعِرْضِهِ.

[23] رواه البخاري، كتاب الإيمان، باب من الإيمان أن يحب لأخيه ما يحب لنفسه.

[24] رواه البخاري، كتاب الجزية، باب إثم من قتل معاهدا بغير جرم.

[25] رواه أبو داود في سننه، كِتَابُ الْخُرَاجِ وَالْإِمَارَةِ وَالْفَيْءِ، بَابُ فِي تَعْشِيرِ أَهْلِ الدِّمَّةِ إِذَا اخْتَلَفُوا بِالتَّجَارَاتِ، حَدِيثٌ رَقْم: 2702.

[26] رواه أحمد، حديث رقم: 12549.

وإن المتأمل في التعارف باعتباره مقاما تفاعليا لا يسعه إلا استحضار الآية الكريمة المقررة لهذا الأصل التعاملى والأساس التواصلى، وهى قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَىٰ وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ﴾^[27]، حيث أسس الوحي الخاتم لرؤية كونية متكاملة فى التفاعل الوجودى، كما كانت الممارسة الإسلامية فى سائر أطوارها التاريخية تطبيقا عمليا وتنزيلا حيا لتلك الرؤية الكونية التى قررها البيان الخاتم قيما ومبادئ ومناهج.

والقول الإجمالى فى الآية الكريمة ينحصر فى الإشارة والتنبيه إلى أن المقصد الأسمى من التواجد الإنسانى بأوضاعه المطبوعة بالاختلاف والتمايز إنما هو التعارف باعتباره التعامل المبني على المعروف والإحسان والخير، وأن معيار التفاضل بين الناس أو الأكرمية بالاصطلاح القرآنى ينحصر فى استجماع أوصاف التقوى، أى رسوخ الأخلاق ولا شيء سواه.

فالتعارف مبدأ أصلى ومسلك شمولى يوجه المسلم فى تدبير الحقيقة الاختلافية للوجود، بل إن الاختلاف والتعارف حقيقتان متلازمتان وحاضرتان فى الوعي الإيماني لدى المتدين، إذ على قدر شدة الاختلاف واتساع نطاقه تكون الحاجة إلى ترسيخ العمل التعارفى أقوى وأكد، ومن خلال علاقة التلازم القائمة بين وجود الاختلاف والحاجة إلى إقامة التعارف، يتحصل مزيد التخلق والارتقاء فى مدارج الكمال الأخلاقى، حتى ليجوز القول إن الاختلاف مناط التعارف، إذ على قدر اختلاف المتدين مع غيره يكون مقدار حاجته إلى التعارف قوة وضعفا.

والتعارف هو المبدأ الأمثل الذى ينبغى أن يوجه تفاعل المسلم مع غيره أشخاصا وأمما، كما أن عناصر الاختصاص والتميز تقتضى منه تحقيق التقارب الموجّه بالاعتراف بالغير، والقاصد لمزيد التعرف على الذات، والارتقاء بها فى مراقى التقوى التى هى مناط التفاضل، وهى الميزان الفطرى الذى ينبغى الاستناد إليه فى تقويم الأشخاص والأمم. ومن خلال القراءة المتدبرة للآية الكريمة يتضح أن التعارف فى الرؤية الإيمانية، يتقوم بالخصائص الأصلية الثلاث الآتية:

- التعدية: ومقتضاها أن العمل التعارفى ممارسة متعددة غير قاصرة على الإنسان وحده، بل لا تتصور إلا من خلال المعية الوجودية الواصلة بينه وبين غيره، والمبنية على الجوامع القيمية

[27] الحجرات، الآية: 13.

المشتركة بين الناس جميعا، وهذا يعني أن المتدين لا يعقل ولا يسلك إلا على مقتضى صلته بالآفاق من حوله أشخاصا وأما وأكوانا.

- الكونية: وهي مبنية على سابقتها، ومقتضاها أن المتدين في مسعاه التعارفي يحرص أن يكون تعامله مع غيره شاملا لأكثر الناس، خاصة وأنه ينطلق من كونه يحمل رسالة جاء بها الوحي الخاتم، وهي رسالة كونية بدون منازع حيث قال تعالى: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا رَحْمَةً لِّلْعَالَمِينَ﴾^[28].

- التقويمية: وحاصلها أن العمل التعارفي بموجب اشتماله على المعايير الأخلاقية والقيم الروحية التي يستمدتها المتدين من توجيهات الوحي الخاتم، يختص بالتقويم الراشد لسائر الممارسات التعاملية التي يأتيها الإنسان، وإمداده بضوابط التحقيق المناطية الصحيح في جلب المعروف ودرء المنكر، حتى تنضبط العلاقات التعاملية على قيم الخير والمعروف، تحقيقا لقوله تعالى: ﴿وَتَعَاوَنُوا عَلَى الْبِرِّ وَالتَّقْوَىٰ وَلَا تَعَاوَنُوا عَلَى الْإِثْمِ وَالْعُدْوَانِ﴾^[29].

وباستقراء التوجيهات التعارفية التي جاء بها الوحي الخاتم، وتحقيقاتها التنزيلية في الممارسة النبوية وسيرة السلف الصالح، يمكن تحصيل قيم ومبادئ جامعة يتوجه بها العمل التعارفي لدى المتدين، وتتلخص إجمالاً في المبادئ التعارفية الآتية:

- مبدأ حرية الاعتقاد:

إذا كان الاختلاف أمراً تكوينياً بانياً للوضع الوجودي للإنسان وسائر الموجودات، فإن المتدين في عمله التعارفي يستصحب هذا الأصل التكويني الاختلافي مع استحضار أصل تكويني آخر قد يتنزل منزلة السبب للأول، وخاصة فيما يتعلق بالوجود البشري والتعامل الإنساني، والأمر له صلة بخاصية حرية الاختيار التي اختص بها الإنسان دون سائر المخلوقات، وذلك حينما عرضت الأمانة عليها، فأبت حملها وأشفقت منها، إلا الإنسان الذي اختار حملها، لأنه خلقه الحق سبحانه منذ وجوده في العالم الغيبي مزوداً بحرية الإرادة. يقول العلامة محمد الطاهر بن عاشور: «ولأن الله لما خلق للإنسان العقل والإرادة، وأودع فيه القدرة على العلم، فقد أكن فيه حقيقة الحرية، وخوله استخدامها بالإذن التكويني المستقر في خلقه»^[30].

[28] الأنبياء، الآية: 107.

[29] المائدة، الآية: 3.

[30] أصول النظام الاجتماعي في الإسلام، ص: 108، ط: 1، 2005م، دار السلام، القاهرة.

ووجه التلازم بين هذين الأصلين التكوينيّين: أصل الاختلاف وأصل حرية الاختيار، يظهر في كون الاختلاف مظهر التحقق حرية الاختيار؛ إذ لولا حرية الإنسان في الاعتقاد والتصرف والسلوك، لما كان هناك داع لوجود التعدد والاختلاف، وإذا كانت الحرية من مظاهر التكريم الإلهي للإنسان، فإن الاختلاف مظهر فرعي لهذا الأصل التكريمي.

وبمقتضى هاتين الحقيقتين يتعامل المتدين مع اختلاف الناس، وخاصة اختلاف عقائدهم وأديانهم، تعاملًا تعارفيًا، حيث يجعل نصب عينه وفي أفقه التوجيه التعارفي الرباني القاضي بانتفاء الإكراه في الدين، وامتناع سائر وجوه الحمل القسري على الاعتقاد، لأن الاعتقاد مبناه على الطوع والإرادة قوامي الحرية التي هي مظهر التكريم الإنساني، وهذا التوجيه التعارفي هو الذي نصت عليه الآية الكريمة صراحة في صيغة المبدأ الكلي والقاعدة المقررة الثابتة، حيث يقول الحق سبحانه وتعالى: ﴿لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ قَدْ تَبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الْغَيِّ﴾^[31]، كما بين القرآن الكريم في مواطن أخرى أن من مقومات الدعوة إلى الدين الخاتم الإقناع بالحجة والبرهان وليس الإكراه والسلطان، ولزوم تفويض أمر الهداية والاهتداء إلى الحق عز وجل مقلب القلوب وعلام الغيوب، قال الله عز وجل مخاطبًا رسوله الكريم: ﴿وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ لَأَمَنَّ مِنَ فِي الْأَرْضِ كُلَّهُمْ جَمِيعًا أَفَأَنْتَ تُكْرَهُ النَّاسَ حَتَّى يَكُونُوا مُؤْمِنِينَ﴾^[32]، وقال تعالى: ﴿وَمَا أَنْتَ عَلَيْهِمْ بِجَبَّارٍ﴾^[33]، وقال سبحانه: ﴿وَمَا أَنْتَ عَلَيْهِمْ بِوَكِيلٍ﴾^[34]. يقول ابن جزري: «﴿لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ﴾، المعنى أن دين الإسلام في غاية الوضوح وظهور البراهين على صحته، بحيث لا يحتاج أن يكره أحد على الدخول فيه، بل يدخل فيه كل ذي عقل سليم من تلقاء نفسه، دون إكراه، ويدل على ذلك قوله: ﴿قَدْ تَبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الْغَيِّ﴾، أي قد تبين أن الإسلام رشد، وأن الكفر غي، فلا يفتقر بعد بيانه إلى إكراه.»^[35]

وتتصل بمبدأ حرية الاعتقاد الحقائق التعارفية التالية:

[31] البقرة، الآية: 255.

[32] يونس، الآية: 99.

[33] ق، الآية: 45.

[34] الأنعام، الآية: 108.

[35] التسهيل لعلوم التنزيل، ابن جزري، 1/ 122، ضبطه وصححه وخرج آياته: محمد سالم هاشم، الطبعة الأولى، 1415هـ/1995م، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان.

أ. أن انبناء الاعتقاد على حرية الاختيار لا يعني البتة تسبب العقائد وانفلات الأفكار، ولا أن أمر الدين محكوم طبعاً بالفوضى والتحرر من القيود والضوابط، وإنما الأمر على التحقيق بخلاف ذلك.

ب. أن حرية الاعتقاد واختيار الدين أمر مكفول للناس جميعاً ﴿وَقُلِ الْحَقُّ مِنْ رَبِّكُمْ فَمَنْ شَاءَ فَلْيُؤْمِنْ وَمَنْ شَاءَ فَلْيُكْفُرْ﴾^[36]، والمتدين ليس له أن يلزم غيره بمقتضى ما يعتقده، ولا أن يكرهه على التزام صحته أو سلوك طرائقه في التعبد، «لأن ذلك مناقض لفلسفة الامتحان والابتلاء والحرية التي هي شرط لازم لبناء التكليف، وقبول الالتزامات، وترتب الأحكام الدينية والدينية»^[37].

ج. أن مبدأ حرية الاعتقاد، مبدأ تعارفي متعدد وليس قاصراً على المتدين وحده لا يتعداه، إذ يفيد في بناء علاقات تعاملية مع المخالف المِلِّي قوامها الانفتاح وتبادل الخبرات الروحية، وإغناء الرصيد الإيماني للإنسان، وتحصيل الاعتقاد الراسخ المبني على الحجة والبرهان، وليس على الهوى والتحكم، وفي هذا مجلى تكريم الإنسان.

د. أن في حرية الاعتقاد تحقيق الأمن الروحي وترسيخ التعايش السلمي في العمران البشري، فضلاً عن كونه يحقق مقتضى الإرادة التكوينية في جعل الوجود الإنساني محكوماً بالاختلاف والتنوع، بحيث يكون المتدين كلما تزايد وعيه بالخصوصيات العقدية والفكرية والاجتماعية للغير، فضلاً عن تمام وعيه وإيمانه بمقومات خصوصيته الذاتية، إلا وكان ذلك باعثاً على التعارف معه، والنهوض بالواجبات الأخلاقية التعارفية اتجاهه، كيف لا والوحي الخاتم الذي منه يستمد المتدين هويته الأخلاقية قد أوجب في نسقه العقدي الإقرار بما جاءت به الرسالات السابقة على سبيل التصديق والهيمنة، كما جاءت تشريعاته محققة لمقتضى حفظ حقوق أهل الأديان الأخرى، وضمنان حفظ كرامتهم وصور إنسانيتهم، وما ذلك إلا ترجمة وعنواناً لهذا المبدأ التعارفي الأصيل الذي قرره الوحي الخاتم، وتجسد عملياً في السلوك التعارفي لنبي الختم عليه السلام.

- مبدأ التراحم:

يتأسس العمل التعارفي على مبدأ التراحم، وهو مبدأ يختص بكونه مستفاداً من أخص مقاصد الرسالة الخاتمة المقررة في قوله تعالى: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا رَحْمَةً لِّلْعَالَمِينَ﴾^[38]، كما يختص بكونه أعم

[36] الكهف، الآية: 29.

[37] الحرية الدينية ومقاصدها في الإسلام، وصفي عاشور أبو زيد، ص: 36، ط: 1، 1430هـ - 2009م، دار السلام للطباعة والنشر والتوزيع والترجمة.

[38] الأنبياء، الآية: 106.

القيم التعارفية التي رسخها الوحي الخاتم، إذ ينزل منزلة القيمة الأخلاقية العليا التي تدرج تحتها سائر القيم والمعاني الأخلاقية المؤسسة للممارسة التعارفية.

إن المتدين يستحضر بمقتضى هذا المبدأ التعارفي عناصر القربى الجامعة بينه وبين سائر الموجودات، وهي عناصر تؤسس لعلاقة تعارفية مبنها على مراعاة مقتضيات صلة الرحم المستوفية لأخلاق البر والإحسان والمعروف، والقاضية بالتفاعل مع الموجودات إنسانا كانت أو غيره على مقتضى التراحم.

وتتجلى فائدة انبناء العمل التعارفي على مبدأ التراحم في كون هذا الانبناء يورث المتدين أخلاقا متميزة صفتها الاتساع الوجودي والرسوخ السلوكي، وهذا الشمول والرسوخ آتيان من اقتران قيمة الرحمة في الاستعمال القرآني والحديثي بصفة الوسع والشمول، من ذلك قوله تعالى: ﴿وَرَحْمَتِي وَسِعَتْ كُلَّ شَيْءٍ﴾^[39]، وقوله سبحانه: ﴿فَقُلْ رَبُّكُمْ ذُو رَحْمَةٍ وَاسِعَةٍ﴾^[40]، وقوله عز وعلا: ﴿رَبُّنَا وَسِعَتْ كُلَّ شَيْءٍ رَحْمَةً وَعِلْمًا﴾^[41].

وبفضل رعي هذا المبدأ، يتمكن المتدين من أسباب تحصيل أخلاق الوسع والانفتاح المؤسسة للتعارف، بدل أخلاق الضيق والانغلاق المقومة للتناكر، الأمر الذي يكسبه القدرة على استيعاب الاختلاف وتقبل الكثرة واعتبار ذلك وضعاً وجودياً جُعِلَ لتبيين وشهود تجليات رحمة الخالق سبحانه، والتماس آثارها فيه، بحيث لا يكون شيء في الوجود مهما اختلف عنه وبإينه إلا ويقتضي منه ذلك تعاملًا رحيمًا اتجاهه، يقول العز ابن عبد السلام مبيّنا مقتضى التخلق بصفة الرحمة والرأفة: «الرؤوف الرحيم، هو الذي يعامل عباده بآثار الرأفة والرحمة، وثمره معرفتهما رجاء عطفه ولطفه. والتخلق بهما برحمة كل من قدرت على رحمته بأنواع ما تقدر عليه من الرأفة والرحمة، حتى تنتهي رحمتك إلى الذباب والذر، إذ (في كل كبد رطبة أجر)»^[42]

[39] الأعراف، الآية: 156.

[40] الأنعام، الآية: 148.

[41] غافر، الآية: 6.

[42] شجرة المعارف والأحوال وصالح الأقوال والأعمال، ص 83، تحقيق: إياد خالد الطباع، ط: 4، 1427هـ-2006م، دار الفكر المعاصر، بيروت، لبنان.

والرحمة تقتضي أخلاق الإحسان إذ هي جماعها وترجمانها، وبها يتحقق شمولها الوجودي والمعنوي للكائنات^[43]، قال الحكيم الترمذي مبينا استلزام الرحمة للإحسان: «الرحمة موضوعة في الآدمي، فأوفرهم حظا منها أرحمهم لنفسه ولخلقه، فإذا رحم نفسه جنبها المعاصي والمساخط، وطلب لها حسن عواقب الأمور، ليحسن منزلته عند ربه، فينزله غدا داره الحسنی، وذلك جزاء المحسنين، فبالرحمة يتخطى إلى الإحسان إلى نفسه، ومنها يتخطى إلى الإحسان إليهم، وكل من رحمته رَقَّ قلبك له، ودَعَّتْكَ الرقة إلى الإحسان إليه، والعطف عليه بدوام الإحسان.»^[44]

- مبدأ الحوار:

ينبني العمل التعارفي في بعده التواصلية على مبدأ الحوار، والحوار حقيقة تواصلية رسخها الوحي الخاتم؛ إذ «ينث بها القرآن الكريم وتنبع من جميع أجزائه وأحزابه وسوره وسياقاته. والحوار هو العملية التي تشكل المراقبة من مرحلة التدافع: ﴿وَلَوْلَا دَفْعُ اللَّهِ النَّاسَ بَعْضَهُمْ بِبَعْضٍ لَفَسَدَتِ الْأَرْضُ﴾ إلى مرحلة التعارف: ﴿وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا﴾^[45]، والمتدين يعي تمام الوعي ما للحوار من دور حاسم في تمكين البشرية «من تجسير الصلات فيما بينهم، وتمكينهم جميعا إن أرادوا وابتغوا إلى ذلك السبل المناسبة واللائقة من الارتقاء من مرحلة التدافع إلى مرحلة التعارف.»^[46]

ويعد النموذج التعارفي للحوار، المسلك النادر والأرقى في سلم الكسب الحوارية الإنساني، وهو الأولى بالاستيعاب والاستحضار في تحقيق التفاعل الأمثل والأنفع؛ إذ «يتأسس على البراديجمات التي تشجع على العبور نحو الآخر والإفادة منه، مثل براديجم وحدة البشرية، أو الأسرة

[43] تدبر قوله تعالى: ﴿إِنَّ رَحْمَتَ اللَّهِ قَرِيبٌ مِّنَ الْمُحْسِنِينَ﴾. الأعراف، الآية: 55.

[44] نوادير الأصول في معرفة أحاديث الرسول، الأصل 272، الجزء الثاني، ص: 1185-1186، اعتنى به إسماعيل إبراهيم متولي عوض، الطبعة الأولى، 1429هـ-2008م، مكتبة الإمام البخاري للنشر والتوزيع، القاهرة.

[45] من التدافع إلى التعارف، فضيلة الدكتور أحمد عبادي:

<http://www.alrashad.org/issues/15/15-Abbadi.htm>.

[46] من التدافع إلى التعارف، فضيلة الدكتور أحمد عبادي:

<http://www.alrashad.org/issues/15/15-Abbadi.htm>.

الآدمية الممتدة، وبراديجم مؤقتية الوجود الإنساني، ومؤقتية الكون كله، وبراديجم نسبية الإنسان ونسبية معارفه، وبراديجم التكامل، وغيرها من البراديجمات المؤسسة.^[47]

كما يمتاز النموذج التعارفي للحوار بخاصية منطلقية تقريرها «أن كل طائفة من بني آدم قد عاشت في سياقات مختلفة حررت فيها كفاءات معينة وأطلقتها، بحيث إن التحديات التي تفرضها هذه السياقات تضغط أزرارا في الكينونة الإنسانية، فتنشئ أضربا من المعرفة ومن الحكمة عادة ما لا تكون عامة، وبشكل يجعل باقي بني آدم محتاجين للاستمداد منها (...). إن هذا النموذج يعترف بأن كل طائفة من الأدميين قد بلورت في مجالاتها حكمة خاصة واستثنائية يمكن - من خلال تشغيل نموذج التعارف - أن يتم تقاسمها مع الآخرين وتعديتها إليهم، كما يمكن من خلال هذا التشغيل ذاته أن يؤخذ عنهم ما بلوروه هم أيضا من الحكمة ومن المعارف.»^[48]

ومن هذا التأصيل الشمولي، يتحصل لدينا أن الحوار في النموذج التعارفي يؤول إلى معنى التواصل المنضبط بمكارم الأخلاق، إذ مبناه على تبادل المعارف المبنية على قيم الخير والمعروف، فيصبح التفاعل الحواري مع الآخر تعاملًا أخلاقيًا يفتح به طريق التماس القول المعروف في التبليغ والتدليل، كما يتمهد به سبيل الاعتراف بالآخر ومعاملته بالحسن، فتترسخ معرفة الذات على قدر ترسخ المعرفة بالآخر.

ثالثًا: خطاب التطرف واجتيال^[49] مفهوم الولاء والبراء.

إن «الولاء والبراء» وقد وضحت معالمه المفهومية العامة، واستبانته سماته التعارفية الشاملة من خلال هذا البيان الإجمالي السريع، يبقى بحاجة إلى مزيد من الإيضاح والبيان حتى يتحصل الإدراك المشخص والمائل لهذا المفهوم الشرعي، خاصة إذا أخذنا في الاعتبار الاجتيال المقيت الذي

[47] الحوار بين الحضارات، ص 53.

[48] الحوار بين الحضارات، ص 53 - 54.

[49] من معاني الاجتيال في اللغة: التحويل عن القصد. جاء في لسان العرب لابن منظور مادة جول: «واجتالهم الشيطان: حولهم عن القصد. وفي الحديث: أن الله تعالى قال: إني خلقت عبادي حنفاء فاجتالهم الشيطان؛ أي: استخفهم فجالوا معه (...). اجتال الرجل الشيء إذا ذهب به وطرده وساقه، واجتال أموالهم؛ أي: ذهب بها».

لحقه من قبل أعداء الوسطية الحنيفية القيمة^[50]، من منتحلي الدعوة والعلم، وأرباب الاستظهار بالأهواء على بصائر الوحي الخاتم^[51]، حيث غدا المفهوم في سياق فهمهم السقيمة المعتلة وأنظراهم المختلفة وسيلة للتغلب والتسيد والقهر والإقصاء، أو وسيلة للانخلاع والتحلل والاستخفاف بشعائر الدين وقيمه وأعلامه، بعد أن كان في سياق التنزيل الخاتم رحمة كله، وعدلا كله، وتعارفا كله، فاستحال الولاء والبراء من معنى شرعي تعارفي رباني إلى مقولة نكراء تستهجنها الفطر السليمة، ويعتبر بها الجهال والبسطاء، وأصبحت معولا من معاول منظومة الهدم والتدمير، ووقودا مُعينا على «اشتعال الساحة (...) بقدر كبير من فتاوى التكفير والتفسيق والتبديع، فأضحت النصوص الدينية -التي من المفروض أن تشكل الإجماع- محط النزاع والتوظيفات والتوظيفات المضادة، فاستبيحت الدماء، ولم يعد ثمة مكان لشرعية الطاعة، والانضباط لمقتضيات الأمن الجماعي، واجتناب شق عصا الأوطان، وبذريعة النهي عن المنكر، اقترفت أفضح وأنكر المنكرات، فاستحلت الدماء المعصومة والأموال المصونة»^[52].

وعليه فإن هذا التبين في هذا السياق الإبطلائي أو التقويمي ضروري لاستكمال ما شيد في البيان الأول.

إن اجتيال مفهوم الولاء والبراء في خطاب التطرف الديني منشأه الأساس التجانف عن منهج الوسطية^[53] في التدين والمقاربة والبث في قضايا الولاء والبراء، وهذا الحيد عن الميزان الوسطي

[50] يقول الدكتور عبد الله معصر: «التطرف الديني عطب يصيب الجهاز المفاهيمي للمتدين فيتسبب في تدمير مركزية أصل الوسطية، مما ينتج عنه تعطيل منافذ الاستقبال الصافية، ويجعل هذا الجهاز المفاهيمي مصابا بفيروسات وآفات تلحق أضرارا بمستويات الفهم يتلوث معه منهج الأخذ والتلقي والاستمداد، مما ينتج عنه انسداد وانكماش وانحصار وانغلاق على مستوى المنهج والفكر، وشلل على مستوى النهوض بالفرد والمجتمع»، تقريب القول في تفكيك خطاب التطرف الديني، ص: 6، سلسلة الإسلام والسياق المعاصر، دفاتر تفكيك خطاب التطرف (12)، الرابطة المحمدية للعلماء، ط: 1، 1440هـ/ 2018م، مطبعة المعارف الجديدة، الرباط.

[51] وهم أهل «التيارات الفتوية» حسب اصطلاح فضيلة الدكتور أحمد عبادي، أنظر «في تفكيك خطاب التطرف»، ص: 11. وسماهم في موضع آخر: دعاة التمزق، والتدابير، والتشظية، والتنازع. أنظر «في تفكيك خطاب التطرف»، ص: 13. سلسلة الإسلام والسياق المعاصر، دفاتر تفكيك خطاب التطرف (1)، الرابطة المحمدية للعلماء، ط: 1، 1439هـ/ 2018م. مطبعة المعارف الجديدة، الرباط.

[52] في تفكيك خطاب التطرف، الدكتور أحمد عبادي، ص: 17،

[53] قال الإمام الطبري في تفسير قوله تعالى: ﴿وَكَذَلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا﴾: «وأرى أن الله تبارك وتعالى وصفهم بأنهم وسط؛ لتوسطهم في الدين، فلا هم أهل غلو فيه غلو النصارى الذين غلوا بالترهب وقيلهم في عيسى ما قالوا فيه، ولا هم أهل تقصير فيه تقصير اليهود الذين بدلوا كتاب الله، وقتلوا أنبياءهم، وكذبوا على ربهم، وكفروا به،

أنتج مقالات ومقولات موعلة في الغلو والتطرف، بل مبادئ الشرع الحنيف في الولاء والبراء منها براءً عند ذوي الإنصاف والمتحقيقين بأنوار الوسطية المنزلة.

والغلو في الولاء والبراء قد نميز فيه بين صورتين: صورة الإفراط أو التهويل بحيث انتصب بموجبها داعي التكفير المطلق بدون وجه حق، وتمهدت استباحة الدماء والأرواح وانتهاك الحقوق والمقدسات. وصورة التفريط أو التهوين، وفيها انفتحت ذرائع التسبب والانحلال وتقويض دعائم البناء الهوياتي اللازمة للجنس البشري والاجتماع الإنساني؛ تمهيدا لاعتناق بدائل هوياتية مخالفة، وإعلان ولاء وبراء لفائدة منظومة بديلة غير الإسلام. إلا أن الصورة الأولى تظل أقوى صورتين الغلو في خطاب التطرف المهيمن على الساحة، وأشدهما خطورة باعتبار آثارها المباشرة في التوطين لثقافة التكفير وسلوك العنف والتدمير، ولذلك سنقتصر عليها في هذه الوقفة التقويمية.

1. مقولة الولاء والبراء ومظاهر التهويل:

أ. في التهويل العقدي:

إن المتتبع لمعظم المقول المحرر في المنحى العقدي، قد يظفر بنماذج لهذا التهويل الحاجب عن تبين القيم الجمالية الإيمانية البانية لمبدأ الولاء والبراء، من هذه الصور نذكر ما يلي:

- اعتبار الولاء والبراء أصلا من أصول العقيدة، ومخالفته موجبة للتكفير:

حيث عُدَّ من نواقض الإسلام العشرة مظاهرَ المشركين، قال في الناقض الثامن: «مظاهرة المشركين ومعاونتهم على المسلمين، والدليل قوله تعالى: ﴿وَمَنْ يَتَوَلَّهُمْ مِنْكُمْ فَإِنَّهُ مِنْهُمْ إِنَّ اللَّهَ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الظَّالِمِينَ﴾»^[54].

ولكنهم أهل توسط واعتدال فيه، فوصفهم الله بذلك؛ إذ كان أحب الأمور إلى الله أوسطها». تفسير الطبري، 2/ 626-627.

[54] الخلاصة في أحكام الولاء والبراء، ص 10-11، علي بن نايف الشحود، ط: 1، 1433هـ-2012م. وقال في موضع آخر: «إن عدم تحقيق هذه العقيدة قد يدخل في الكفر»، ص: 28. ويقول محمد بن سعيد القحطاني: «وهذا من أعظم النواقض التي وقع فيها سواد الناس اليوم في الأرض، وهم بعد ذلك يحسبون على الإسلام ويتسمون بأسماء إسلامية، فلقد صرنا في عصر يستحيى فيه أن يقال للكافر: يا كافر، بل زاد الأمر عتوا بنظرة الإعجاب والإكبار والتعظيم والمهابة لأعداء الله، وأصبحوا موضع القدوة والأسوة لضعاف الإيمان، ينظرون إلى أعداء الله نظرة انبهار ملؤها التمني أن يكونوا مثلهم حتى لو دخلوا جحر ضب لدخلوه»، الولاء والبراء في الإسلام، ص: 84، ط: 6، 1413هـ.

ويقول محمد القحطاني: «الولاء والبراء هو الصورة الفعلية للتطبيق الواقعي لهذه العقيدة، وهو مفهوم ضخم في حس المسلم بمقدار ضخامته وعظمة هذه العقيدة»^[55].

- اعتبار الولاء والبراء جزءاً من معنى كلمة الشهادة:

وتقرير هذا المقول العقدي أن «كلمة «لا إله إلا الله» ولاء وبراء نفيًا وإثباتًا، ولاء لله ولدينه وكتابه وسنة نبيه - صلى الله عليه وسلم - وعباده الصالحين. وبراء من كل طاغوت عبُد من دون الله، فكلمة التوحيد ولاء لشرع الله (...) وبراء من حُكم الجاهلية (...) وبراء من كل دين غير دين الإسلام (...) فمن أحبَّ المؤمنين ولم يناصرهم ولم يعاونهم على أعدائهم لم يكن مواليًا لهم حقيقة الولاء، وكذلك من أبغض الكافرين والمنافقين والمرتدين ولم يعادهم، لم يكن متبرئًا منهم براءة أصلية»^[56].

- اعتبار معاداة المخالف المِلِّي (الكفار) من مقتضيات التوحيد:

يقول الشيخ حمد بن علي بن محمد بن عتيق: «فأمّا معاداة الكفار والمشرّكين فاعلموا أن الله سبحانه وتعالى أوجب ذلك، وأكد إيجابه وحرم موالاتهم، وشدد فيها، حتى إنه ليس في كتاب الله حكم فيه من الأدلة أكثر ولا أبين من هذا الحكم بعد وجوب التوحيد، وتحريم ضده»^[57].

ويقول أيمن الظواهري: «إن موالاتة المؤمنين ومعاداة الكافرين ركن خطير في عقيدة المسلم، لا يتم إيمانه إلا به، ومعاداة الكافرين التي هي ركن الإيمان بالله لا تتم إلا بالكفر بالطاغوت»^[58].

ب. في التهويل العملي:

ويتجلى في بعض التحقيقات المناطية للولاء والبراء، حيث نلمس فيها جنوحاً واضحاً لدى أصحابها إلى التكفير بالأعمال الظاهرة التي تخالف مقتضيات الولاء والبراء، حيث اعتبروا أن

[55] الولاء والبراء في الإسلام، محمد بن سعيد القحطاني، ص: 240.

[56] أنظر مفهوم الولاء والبراء في القرآن والسنة، علي بن نايف الشحود، ص: 398 وما يليها، ط: 1، 1433هـ-2012م.

[57] سبب النجاة والفكاك من موالاتة المرتدين وأهل الإشراك، ص: 31، تحقيق: الوليد بن عبد الرحمن الفريان، ط: 3، 1415هـ.

[58] الولاء والبراء عقيدة منقولة وواقع مفقود، ص: 19. نسخة إلكترونية.

الولاء للمخالف الملي (الكفار) بكل مظهر عملي موجبٌ للتكفير، ومن الصور التي يسوقونها لتمثيل مظاهر موالاتة الكفار نذكر ما يلي^[59]:

- إعانة الكفار ومناصرتهم على المسلمين.
- الإقامة في بلادهم وعدم الانتقال منها إلى بلد المسلمين لأجل الفرار بالدين.
- السفر إلى بلادهم لغرض النزهة ومتعة النفس.
- التشبه بالكفار في الملبس والكلام وغيرهما.
- الاستعانة بهم وتوليتهم المناصب.
- التأريخ بتأريخهم.
- مشاركتهم في أعيادهم أو مساعدتهم في إقامتها أو تهنئتهم أو حضور إقامتها.
- مدحهم والإشادة بما هم عليه من المدنية والحضارة، والإعجاب بأخلاقهم ومهاراتهم.
- التسمي بأسمائهم.

2. في تقويم مقولة الولاء والبراء:

بعد هذا العرض السريع لبعض مظاهر التهويل العقدي والعملي في مقولة الولاء والبراء كما هي محررة ومعلومة في أدبيات كثير من المتسلفة وليس السلفيين، الذي يستمد منه خطاب التطرف جهازه المفاهيمي ونسقه القيمي، نخلص إلى تسجيل الملاحظات التقويمية التالية:

1.2. أن ما هول به الغلاة من اعتبار الولاء والبراء معتقدا أصليا قائم الذات، بحيث يناط به تحقق إيمان المرء في حال وجوده، ويلزم من عدمه انعدام إيمان فاقده وكفره، هو أمر لا يستند إلى سند مفهومي شرعي واضح، ولا شاهد له بالاعتبار على سبيل الاستقلال في مباحث العقيدة

[59] أنظر الخلاصة في أحكام الولاء والبراء لعلي بن نايف الشحود، ص: 28 وما يليها. ويقول أيضا: «لقد ضعفت عقيدة الولاء والبراء عند كثير من المسلمين في هذا العصر، بل وانعدمت بالكلية عند البعض الآخر، وذلك لجهلهم بعقيدة التوحيد، حيث أضحى جل المسلمين لا يميز بين ولاء وبراء، بل قد يتبرأ ممن تتحتم عليه موالاتهم، ويوالي من تجب عليه معاداتهم، واستحدثت كثير من صور الموالاتة الكفرية التي يتسابق إليها البعض مسابقة»، ص: 58.

المؤصلة في علم الاعتقاد، فضلا عما فيه من التوسع في التكفير وفرض الوصاية الكهنوتية على نوايا الناس وضمائرهم، بدعوى الولاء والبراء.

وبيان ذلك أن المتصفح لمصنفات أهل السنة في مجال البحث العقدي، لا يكاد يعثر فيها أو يجد في تضاعيفها أصلا عقديا مستقلا ضمن أصول الدين اسمه الولاء والبراء، بل إن لقب «معتقد الولاء والبراء» ما هو إلا اصطلاح حادث شاع لدى المتأخرين من دعاة التطرف والتكفير، أما الولاء والبراء كحقيقة مفهومية شرعية واضحة تنبث بها آيات القرآن المجيد وبيانات السنة النبوية العطرة، فقد حظي بتدبرات علماء الإسلام التي نجدها مبثوثة في مدوناتهم التفسيرية والحديثية، وعامة أنظارهم تتفق على اعتبار الولاء والبراء ثمرة من ثمار الإيمان أو شعبة من شعب الإيمان^[60]، وليس «معتقدا مستقلا يدخل في باب العقائد، لذا فان هناك فرقا بين المعتقد الذي هو أمر تصديقي قلبي وبين ما ينتج عنه من أعمال، أو ما يستلزمه من تصرفات وأحكام، لذا لم نجد من أهل السنة الأشاعرة من ذكر هذا الباب في جملة العقائد التي يجب على الإنسان أن يعتقدوها، بل لم نجد أحدا ممن يزعم هؤلاء الانتماء إليهم من أهل السلف، عد ذلك من قبيل الأمور الاعتقادية حتى جعلوه هم أصل الأصول كما حكى غير واحد منهم»^[61].

كما يدل ارتباط الولاء والبراء بمعالم الإيمان في السياق القرآني والحديثي، على كونه كسائر الأعمال الدالة على قوة الإيمان وتمكنه من القلب كالأخوة وإكرام الجار وغيرها من شعب الإيمان، فهي تنزل منزلة الآثار والثمار الناتجة عن الإيمان، «وإلا لصح لنا أن كل أمر من الفضائل والمعاملات ارتبط بالإيمان أن نجعله عقيدة، فنقول: عقيدة الأخوة، وعقيدة إكرام الجار، وعقيدة بر الوالدين، ولعل هذا ما وقع فيه كثير ممن يعدون الولاء والبراء من قبيل الاعتقادات»^[62].

وأما التهويل بدعوى الإجماع على معتقد الولاء والبراء فغير مجد، وليس تحته طائل؛ إذ كيف يتصور الإجماع على عقيدة لم نر لها أثرا في كتابات العلماء المتقدمين والمتأخرين، إن الإجماع في العقيدة لا ينعقد إلا على أصل من أصول الدين، أو معلوم من الدين بالضرورة، أما الولاء فغاية الأمر

[60] الولاء والبراء، للدكتور الشريف العوني، ص: 12.

[61] الولاء والبراء نظرة في مذهب الأشاعرة والمخالفين، ص: 843.

[62] الولاء والبراء نظرة في مذهب الأشاعرة والمخالفين، ص: 845.

أنه من الآثار المترتبة على الإيمان، ويدل عليه خبر: (الإيمان ما قر في القلب وصدقه العمل)، وقد يكون العمل قلبيا كما في الولاء، أو ظاهريا كما في الصلاة مثلا»^[63].

وعليه فالأليق بمسائل الولاء والبراء أن تدرج في أبواب البحث الفقهي وليس في باب العقائد^[64]، بحيث تدور أحكامها على مراتب الحل والحرمة، ولا مدخل لأحكام الكفر والإيمان فيها، «ولما كان الولاء والبراء داخلا في أبواب الفقه علمنا أنه مندرج تحت الفروع لا الأصول، لذا نرى الحنفية والشافعية والمالكية أيضا يتحدثون عن الولاء والبراء وأحكامه من المخالطة وغيرها، ويعبرون عنها تارة بالجواز أو الحرمة أو الكراهة، وأجمعوا على أن المنهي عنها إنما هي الموالاتة في الدين، وهي غير داخلة فيما يتكلمون فيه»^[65].

2.2. أن منشأ هذا التهويل العقدي للولاء والبراء هو صدور أصحابه عن مقولات عقدية مخصوصة تتعلق بمفهوم الإيمان، وترتبت عليها دعاوى شاذة انتحلها الفرق الغالية من طوائف الأمة؛ فالتكفير بالأعمال الظاهرة مثلا ينبني على اعتبار العمل داخلا في مسمى الإيمان، حيث يتضح جليا من دعواهم التكفير بالأعمال الظاهرة التزامهم اعتبار مفهوم الإيمان مركبا من التصديق والعمل، وأن انخرام العمل موذن بنقض الإيمان من الأساس، وهذا المقول العقدي نجد أصوله في مذهب الخوارج والمعتزلة الذين «يرون تارك العمل خالدا مخلدا في نار جهنم، أما في أحكام الدنيا فهو عند الخوارج كافر، وهو عند المعتزلة في منزلة بين المنزلتين، ويعامل معاملة المسلم»^[66].

[63] الولاء والبراء، نظرة في مذهب الأشاعرة والمخالفين، ص: 854.

[64] يقول الدكتور جمال البختي: «وبفعل هذا التأويل العنيف للخوارج شهد المسار التاريخي الإسلامي انعطافا نحو رفع الرأي السياسي إلى المستوى العقدي، وتسربت هذه «الانحرافات» إلى العقليات الكلامية المختلفة، مولدة نوعا من التعصب «الزائغ»، والخلط «غير المعقول» بين قضايا الفقه العقيدة، تجلّى في إطلاق أحكام التكفير على المخالفين، حتى فيما لا علاقة للتكفير به، وهو غلو طال، وتعمّق، وبلغ تأثيره إلى هذه العصور المتأخرة، حيث ما تزال الأمة الإسلامية والعقل المسلم يعانيان من ويلاته، ويدفعان الثمن الغالي من أجل معالجته، وتصحيح الاعوجاج الحاصل فيه». أنظر: التأسيس العقلي لجذلية الإيمان والكفر في الفكر الأشعري، ص: 5-6، سلسلة الإسلام والسياق المعاصر، دفا تر تفكيك خطاب التطرف (18)، ط: 1، 1439 هـ / 2018 م، مطبعة المعارف الجديدة، الرباط.

[65] الولاء والبراء نظرة في مذهب الأشاعرة والمخالفين، ص: 860.

[66] الولاء والبراء نظرة في مذهب الأشاعرة والمخالفين، ص: 818.

والخوارج هم أول من هول بالولاء والبراء وشغب به على الأمة بناء على أصولهم الفاسدة، فقد كان قولهم «بأن الإيمان اعتقاد وقول وعمل وكلها في مرتبة واحدة، مدخلا للقول بالولاء لمن دان بمعتقدهم والبراء ممن خالفهم، وهذا الولاء والبراء يستلزم مقاتلة المخالفين والحكم عليهم بالمروق من الدين ووجوب مقاتلة السلطان لأنه كفر بما يقولون ولم يتبرأ من عثمان وعلي، وكل من رضي بالتحكيم بعد ذلك. وهؤلاء وغيرهم ممن أدخلوا الولاء والبراء في العقيدة نعى الإمام أحمد عليهم قولهم هذا بناء على ما رواه الإصطخري حيث قال: الولاية بدعة والبراء بدعة، وهم الذين يقولون نتولى فلانا ونتبرأ من فلان، وهذا القول بدعة فاحذروه»^[67].

وغني عن التذكير بأن القول الثابت في أصول أهل السنة والمحرر في مدوناتهم العقدية الصحيحة، أن مسمى الإيمان يتحدد في التصديق بالجنان، أما القول باللسان والعمل بالأركان فهما فروع لأصل التصديق بالقلب، قال العلامة محمد الطيب بن كيران في تحقيق مسمى الإيمان: «الإيمان (...) وهو لغة التصديق، وشرعا تصديق النبي صلى الله عليه وسلم فيما علم بالضرورة مجيئه به من عند الله تعالى إجمالا، قاله السعد وغيره»^[68]. ثم قال بعد كلام: «الإيمان أمر قلبي بدليل قوله تعالى: ﴿أُولَئِكَ كَتَبَ فِي قُلُوبِهِمُ الْإِيمَانَ﴾^[69]، ﴿وَقَلْبُهُ مُطْمَئِنٌّ بِالْإِيمَانِ﴾^[70]، ﴿وَلَمَّا يَدْخُلِ الْإِيمَانُ فِي قُلُوبِكُمْ﴾^[71]، وقال صلى الله عليه وسلم: (اللهم ثبت قلبي على دينك)^[72]، وقال لأسامة حين قتل من قال لا إله إلا الله: (هلا شققت عن قلبه)^[73]. (...) ويدل على أن الأعمال ليست من مسمى الإيمان

[67] هل العمل شرط في صحة الإيمان في مذهب أهل الحديث والحنابلة، دراسة تأصيلية مقارنة، العلامة عبد الفتاح بن صالح قديش اليافعي، ص: 5، ط: 1، 1438 هـ 2017 م، مكتبة خالد ابن الوليد، دار الكتب اليمنية، صنعاء- اليمن.

[68] أنظر شرح العلامة محمد الطيب بن عبد المجيد بن كيران على توحيد ابن عاشر، ص: 350، توثيق وضبط: الدكتور عبد الله معصر والدكتور مولاي إدريس غازي، ط: 1، 1422 هـ-2020 م، منشورات مركز دراس بن إسماعيل لتقريب المذهب والعقيدة والسلوك، سلسلة: تقريب الأصول، دار الأمان للنشر والتوزيع، الرباط، المملكة المغربية.

[69] سورة المجادلة، الآية: 22.

[70] سورة النحل، الآية: 106.

[71] سورة الحجرات، الآية: 14.

[72] أخرجه الترمذي في كتاب القضاء، حديث رقم: 2140.

[73] أخرجه مسلم في صحيحه، كتاب الإيمان، باب تحريم قتل الكافر بعد أن قال لا إله إلا الله.

شرعا عطفها عليه في الكتاب والسنة كثيرا كقوله تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ﴾^[74]، وتقييد العمل بالإيمان كقوله تعالى: ﴿وَمَنْ يَعْمَلْ مِنَ الصَّالِحَاتِ مِنْ ذَكَرٍ أَوْ أُنْثَىٰ وَهُوَ مُؤْمِنٌ﴾^[75]، وإثبات الإيمان لمن ترك بعض الأعمال كقوله تعالى: ﴿وَإِنْ طَائِفَتَانِ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ اقْتَتَلُوا﴾^[76]، فسقط قول المعتزلة أن الأعمال جزء من مسمى الإيمان ينتفي بانتفائها حتى جعلوا العاصي خارجا عن الإيمان غير داخل في الكفر، فأثبتوا منزلة بين المنزلتين، نعم السلف يطلقون الإيمان على الكامل المنجى وهو المشتمل على الأعمال، فيقولون ومنهم ابن أبي زيد في رسالته: الإيمان قول باللسان وتصديق بالقلب وعمل بالجوارح^[77].

وتلخيص القول في هذا الوجه التقويمي أن المتعين في أهل التهويل أن يراجعوا أمرين متلازمين حتى يستقيم درء تهويلاتهم:

- أولهما: مراجعة مفهوم الخاطيء للإيمان وضرورة لزوم حمى المفهوم الشرعي الصحيح المقرر عند أهل السنة من اعتبار التصديق جوهر مدلول الإيمان، وان الأعمال غير داخله في مسماه وماهيته^[78].

- وثانيهما: إخراج قضايا الولاء والبراء من دائرة البحث العقدي، وضرورة إدراجه في مجال البحث الفقهي المعني بالفروع أو العمليات، وأن الخلاف في مسائلها هو خلاف تجري عليه قوانين التحليل والتحریم وما بينهما من مراتب، وليست من قبيل التكفير في الاعتقاد كالخلاف في مسألة تارك الصلاة^[79].

[74] سورة الكهف، الآية: 107.

[75] سورة النساء، الآية: 124.

[76] سورة الحجرات، الآية: 9.

[77] أنظر شرح العلامة محمد الطيب بن عبد المجيد بن كيران على توحيد ابن عاشر، ص: 352 وما يليها.

[78] يقول العلامة الحسن اليوسي: «واستشكل هذا المذهب بأن العمل إن كان جزءاً وجب أن تبطل حقيقة الإيمان عند عدمه، فكيف يكون تارك العمل مؤمناً؟ وأجيب: بأن الذي العمل جزء منه، هو الكامل من الإيمان ولا مطلق الإيمان، فهم يعتبرون الإيمان بمعنيين، أحدهما: الإيمان الأصلي المخرج عن الكفر وعن الخلود في النار، وهو التصديق وحده، أو مع النطق بالشهادة كما مرّ، والآخر: الإيمان الكامل المنجى من العقاب بفضل الله -تعالى، وهو ما كان معه العمل، وعلى هذا فلا إشكال ولا خلاف في المعنى». مشرب العام والخاص من كلمة الإخلاص، 472-473/1.

[79] يقول العلامة الياضي: «ومن الغلو والتنطع والتشدد والإفراط ما قاله بعض المعاصرين من أن خلاف من قال بعدم

3.2. أن اعتبار مظاهره المشركين ومعاونتهم على المسلمين ناقضا من نواقض الإيمان^[80]؛ أي مناطا من مناطات التكفير على سبيل القطع واليقين، هو إلى النقض أقرب منه إلى التشديد؛ لانطوائه على صريح عدم التبين لعمومات الأدلة الشرعية، وعدم الفحص المقاصدي لسياقاتها ومواردها، وعدم اعتبار استنباطات علماء سلف هذه الأمة، كما أن فيه جرأة واضحة وتجاوزا سافرا على أصل عصمة أهل القبلة وسلامتهم الجُمليّة من وصمة الكفر، وأن إطلاق اللسان بالتكفير لهو من أعظم العظائم وأشنع الشناعات. ومعلوم أن الأصل العام والثابت والمجمع عليه والمشهود له بقواطع الأدلة، «أن دخول المرء في الإسلام يكون بالشهادتين، فوجب أن لا يكون الخروج منه إلا بما به دخل؛ أي بما ينقض الشهادتين، وبما ينقضهما فقط. وأما المخالفات الأخرى التي لا تنقضهما فهي المعاصي (كبائر كانت أو صغائر)، فلأنها لا دلالة فيها على نقض الشهادتين، أجمع أهل السنة والجماعة على عدم التكفير بها، وهذا أهم فارق بين أهل السنة والخوارج (ومن شابههم) في الموقف من المعاصي ومن دلالات نصوص الوعيد التي أوهمت التكفير والخروج من الملة، فلما كانت تلك النصوص ذكرت معاصي لا تدل على نقض الشهادتين، لم يختلف السلف في تأويلها وصرفها عن ظاهرها الدال على التكفير؛ لأن قاعدة الشرع في التكفير وحصره لها في ناقض الشهادتين فقط دونما سواه كان أقوى بكثير من تلك الدلالات الظنية لتلك النصوص، فوجب إرجاعها إليه، وفهمها من خلاله»^[81].

التكفير تارك الصلاة خلاف غير معتبر، وأنه قول المرجئة، بل لو قال قائل بالعكس لكان أقرب؛ أي لو قال قائل: إن خلاف من قال بكفر تارك الصلاة غير معتبر لكان أقرب لأمرين، أولا: لأن عدم الكفر بذلك هو قول جمهور أهل العلم من السلف والخلف، وثانيا: لأن هناك معاصي كثيرة أطلق عليها لفظ الكفر، وحملها الكل على الكفر الأصغر ولا فرق». أنظر: هل العمل شرط في صحة الإيمان، ص: 76.

[80] قال العلامة صلاح الدين بن أحمد الإدلي في نقض هذا الناقض: «مظاهره المشركين ومعاونتهم على المسلمين إذا كانت صادرة على مودة القلب لهم ولما هم عليه من الكفر فهذا من الشرك الأكبر، وإذا كانت عن غير ذلك - كأن يفعل هذا بعض المسلمين وهو كاره للكفر وللعمل الذي يقوم به، وعالمٌ أن هذا مما تسوله له نفسه الأمانة بالسوء، وأنه فسق وعصيان - فهذا ليس من الشرك الأكبر، وكذا لو وقع مثل ذلك الفعل ذُهولا عن المعنى الكفري، كما وقع شبه ذلك لحاطب رضي الله عنه». أنظر: نواقض الإيمان في ميزان الكتاب والسنة، ص: 59، ط: 3، 1438هـ-2017م.

[81] تكفير أهل الشهادتين، موانعه مناطاته، دراسة تأصيلية، الدكتور، الشريف حاتم بن عارف العوني، ص: 49-50. ط: 2، 2016م، مركز نماء للبحوث والدراسات، بيروت. وانظر كذلك كتابه: الولاء والبراء بين الغلو والجفاء في ضوء الكتاب والسنة، ص: 81-82.

أما مسألة موالاتة الكفار التي نصبوها معلما عقديا وشعارا دالا على كليات الولاء والبراء، فللعلماء في شأنها تحقيقات في غاية النفاسة جمعت بين مقتضيات الأصول الشرعية العامة، وموجبات المناهج القويمة في التأويل والاستنباط. ومحصل أنظارهم في هذه المسألة:

أ. أن المراد بالموالاتة الكفرية أو الموجبة للتكفير، ما كان مبناه على المودة القلبية، ومناط التكفير في الولاء والبراء بشكل عام هو الحب القلبي للكافر من أجل كفره، أو تمني نصرته دين الكفر على دين الإسلام، «هذا هو الكفر في الولاء والبراء، أما مجرد النصرة العملية للكفار على المسلمين فهي وحدها لا يمكن أن يكفر بها؛ لاحتمال أن صاحبها مازال يحب دين الإسلام ويتمني نصرته، لكن ضعف إيمانه جعله يقدم أمرا دنيويا ومصالحة عاجلة على الآخرة. ومادام مناط التكفير في الولاء والبراء هو عمل القلب، وعمل القلب لا يعلمه إلا الله، فإنه لا يمكن أن يكفر بدعوى انعدام هذا المعتقد في القلب بمجرد المظاهرة العملية، أما إذا صرح الشخص بحبه لدين الكفار، أو بتمني نصرته دينهم على دين المسلمين فتصريحه هذا كفر يكفر به، وإن كان باطنه مع ذلك قد يخالف ظاهره، لكننا إنما نحكم بالظاهر والله يتولى السرائر. وأما الأعمال الظاهرة المخالفة لموجبات الولاء والبراء كنصرة الكفار على المسلمين، فهي وإن لم تكن وحدها كفرا، لكنها ذنب ومعصية، تعظم كلما كان ضرر النصرة على المسلمين أعظم، حتى تكون من أكبر الكبائر، وقد تكون كفرا إذا صاحبها حب لدين الكفار، أو تمنُّ لانصار دينهم على دين المسلمين، المهم أن هذه المصاحبة التي صيرتها كفرا عمل قلبي لا اطلاع لنا عليه، ولذلك فإن كفر الولاء والبراء هو كفر نفاق، تجري أحكام الإسلام الظاهرة على مقترفه، ويوكل أمر تكفيره إلى العالم بخفايا القلوب سبحانه وتعالى»^[82].

ب. أن ما استدلوا به من عمومات النصوص القرآنية والأحاديث النبوية لتأييد مدعاهم في التكفير بمطلق الموالاتة مرجوحٌ ومحجوجٌ بمحاسن التأويل والتفسير لدى علماء الإسلام، حيث كشفت تدبراتهم المؤيدة بأنوار التنزيل عن بديع الحكمة الإلهية وبلغ التوجيه القرآني والنبوي في المسألة المنظور فيها، والتي وقع فيها التناول الجريء والاعتساف العريض في التأويل حتى يستتب لهم الإلزام بالتكفير وأنى لهم ذلك، وحسبنا شاهدا على سداد قول علماء الإسلام قول الإمام

[82] الولاء والبراء بين الغلو والجفاء في ضوء الكتاب والسنة، ص: 81-82. وانظر كذلك تكفير أهل الشهادتين، ص: 162 وما يليها.

محمد الطاهر ابن عاشور في قوله تعالى: ﴿بِأَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَتَّخِذُوا الْيَهُودَ وَالنَّصَارَىٰ أَوْلِيَاءَ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ وَمَنْ يَتَوَلَّهُمْ فَيَنْتَهُمْ فَإِنَّهُ مِنْهُمْ إِنَّ اللَّهَ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الظَّالِمِينَ﴾^[83]، نسوقه على طوله لتقريب الصورة وإكمال الفائدة، قال رحمه الله تعالى:

«والولاية هنا ولاية المودة والنصرة ولا علاقة لها بالميراث، (...) وقوله: ﴿وَمَنْ يَتَوَلَّهُمْ مِنْكُمْ فَإِنَّهُ مِنْهُمْ﴾، من شرطية تقتضي أن كل من يتولاهم يصير واحداً منهم. جعل ولايتهم موجبة كون المتولّي منهم، وهذا بظاهره يقتضي أن ولايتهم دخول في ملتهم، لأن معنى العضوية هنا لا يستقيم إلا بالكون في دينهم. ولما كان المؤمن إذا اعتقد عقيدة الإيمان واتبع الرسول ولم ينافق كان مسلماً لا محالة، كانت الآية بحاجة إلى التأويل، وقد تأولها المفسرون بأحد تأويلين: إمّا بحمل الولاية في قوله: ﴿وَمَنْ يَتَوَلَّهُمْ﴾ على الولاية الكاملة التي هي الرضى بدينهم والطعن في دين الإسلام، ولذلك قال ابن عطية: ومن تولاهم بمعتقده ودينه فهو منهم في الكفر والخلود في النار. وإمّا بتأويل قوله: ﴿فَإِنَّهُ مِنْهُمْ﴾ على التشبيه البليغ، أي فهو كواحد منهم في استحقاق العذاب. قال ابن عطية: من تولاهم بأفعاله من العصد ونحوه دون معتقدهم ولا إخلال بالإيمان فهو منهم في المقت والمذمة الواقعة عليهم اهـ. وهذا الإجمال في قوله: ﴿فَإِنَّهُ مِنْهُمْ﴾ مبالغة في التحذير من موالاتهم في وقت نزول الآية، فالله لم يرض من المسلمين يومئذ بأن يتولوا اليهود والنصارى، لأن ذلك يلبسهم بالمنافقين، وقد كان أمر المسلمين يومئذ في حيرة إذ كان حولهم المنافقون وضعفاء المسلمين واليهود والمشركون، فكان من المتعين لحفظ الجامعة التجرد عن كل ما تتطرق منه الريبة إليهم. وقد اتفق علماء السنة على أن ما دون الرضا بالكفر وممالاتهم عليه من الولاية لا يوجب الخروج من الرتبة الإسلامية ولكنه ضلال عظيم، وهو مراتب في القوة بحسب قوة المواالاته وباختلاف أحوال المسلمين.

وأعظم هذه المراتب القضية التي حدثت في بعض المسلمين من أهل غرناطة التي سئل عنها فقهاء غرناطة محمد المواق، ومحمد بن الأزرق، وعلي بن داوود، ومحمد الجعدالة، ومحمد الفخار، وعلي القلصادي، وأبو حامد ابن الحسن، ومحمد بن سرحونة، ومحمد المشدالي، وعبد

[83] قال صاحب كتاب الجامع لطلب العلم الشريف في قوله تعالى: ﴿وَمَنْ يَتَوَلَّهُمْ مِنْكُمْ فَإِنَّهُ مِنْهُمْ﴾: «وهذه الآية نص محكم عام في تكفير كل من تولى الكفار، وكل نص آخر دخله احتمال عدم التكفير يجب أن يحمل على هذا النص المحكمحتي يأتي نص صريح في عدم التكفير بالمواالات، وهذا لم يرد لا في الكتاب ولا في السنة»، ص: 705، الجامع لطلب العلم الشريف، لعبد القادر بن عبد العزيز.

الله الزليجي، ومحمد الحذام، وأحمد بن عبد الجليل، ومحمد بن فتح، ومحمد بن عبد البر، وأحمد البقني، عن عصابة من قواد الأندلس وفرسانهم لجأوا إلى صاحب قشتالة بلاد النصارى بعد كائنة اللسانة - كذا - واستنصروا به على المسلمين، واعتصموا بحبل جواره وسكنوا أرض النصارى، فهل يحل لأحد من المسلمين مساعدتهم ولأهل مدينة أو حصن أن يأوؤوهم؟. فأجابوا بأن ركونهم إلى الكفار واستنصارهم بهم قد دخلوا به في وعيد قوله تعالى: ﴿وَمَنْ يَتَوَلَّهُمْ فَمِنْهُمْ﴾، فمن أعانهم فهو مُعين على معصية الله ورسوله، هذا ما داموا مصرين على فعلهم، فإن تابوا ورجعوا عمّا هم عليه من الشقاق والخلاف فالواجب على المسلمين قبولهم. فاستدلّ لهم في جوابهم بهذه الآية يدلّ على أنّهم تأوّلوها على معنى أنّه منهم في استحقاق المقت والمذمة، وهذا الذي فعلوه وأجاب عنه الفقهاء هو أعظم أنواع الموالاتة بعد موالاتة الكفر. وأدنى درجات الموالاتة المخالطة والملابسة في التجارة ونحوها. ودون ذلك ما ليس بموالاتة أصلاً، وهو المعاملة^[84].

ج. أن من الأحاديث التي هولوا بها وكانت موضوع تأويلاتهم الفاسدة، حديث البخاري في شأن مكاتبة حاطب ابن أبي بلتعة رضي الله عنه مشركي مكة يخبرهم بعزم النبي صلى الله عليه وسلم على الخروج إليهم وفتح مكة بعد نقضهم للعهد، ونص رواية البخاري: «حدثنا الحميدي حدثنا سفيان حدثنا عمرو بن دينار قال: حدثني الحسن بن محمد بن علي، أنه سمع عبيد الله بن أبي رافع كاتب عليّ يقول: سمعتُ علياً رضي الله عنه يقول: (بعثني رسول الله صلى الله عليه وسلم أنا والزبير والمقداد قال: انطلقوا حتى تأتوا روضة خاخ، فإن بها ظعينة معها كتاب فخذوه منها، فذهبنا تعادي بنا خيلنا حتى أتينا الروضة، فإذا نحن بالظعينة، فقلنا: أخرجي الكتاب، فقالت: ما معي من كتاب، فقلنا: لتخرجنّ الكتاب أو لنلقينّ الشيا، فأخرجته من عقاصها، فأتينا به النبي صلى الله عليه وسلم، فإذا فيه من حاطب بن أبي بلتعة إلى أناس من المشركين ممن بمكة يخبرهم ببعض أمر النبي صلى الله عليه وسلم، فقال النبي صلى الله عليه وسلم: ما هذا يا حاطب؟، قال لا تعجل عليّ يا رسول الله، إني كنت امرأاً من قريش ولم أكن من أنفسهم، وكان من معك من المهاجرين لهم قرابات يحمون بها أهليهم وأموالهم بمكة، فأحببت إذ فاتني من النسب فيهم أن أصطنع إليهم يداً يحمون قرابتي، وما فعلت ذلك كُفراً ولا ارتداداً عن ديني، فقال النبي صلى الله عليه وسلم: إنه قد صدقكم، فقال عمر: دعني يا رسول الله فأضرب عنقه، فقال: إنه شهد بديراً، وما يدريك لعل الله عز

[84] التحرير والتنوير، 6/ 229 وما يليها.

وجل اطلع على أهل بدر فقال: اعملوا ما شئتم فقد غفرت لكم) قال عمرو: ونزلت فيه ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَتَّخِذُوا عَدُوِّي وَعَدُوَّكُمْ أَوْلِيَاءَ﴾ الحديث. وفي رواية لمسلم: (ولم أفعله كفراً ولا ارتداداً عن ديني ولا رضا بالكفر بعد الإسلام)^[85].

وتلخيص ما تحصل لدى العلماء في فقه الحديث^[86] أن ليس في قصة حاطب رضي الله عنه ما ينهض دليلاً لمُدَّعى التكفير بالإعانة الظاهرة، بل فيها دلالة واضحة على كون الموالات ليست بمجرد كفرة إذا عريت عن الرضى القلبي، والقول الجامع في هذه المسألة ما حققه العلامة الدكتور الشريف حاتم العوني بقوله:

«فلا شك أن ما وقع من حاطب رضي الله عنه نصرة للكفار على المسلمين، وهو ما يسمى اليوم في العرف القانوني بالخيانة العظمى؛ لأنه تجسس على أمته لصالح عدوها، ولا يخلو حكم فعل حاطب هذا من ثلاث صور:

الأولى: أن يكون كفراً وردة، ولكن يبطل هذا الاحتمال أن النبي صلى الله عليه وسلم صدقه فيما أخبر به عن نفسه من كونه لم يفعله ردة ولا كفراً، فلا أقام عليه حد المرتد، ولا استتابه من الردة، ولا قبل حكم عمر عليه، فبطل هذا.

والثانية: أن يكون كفراً، لكن محاه حضوره بدراً، وهذا لا قائل به من المسلمين؛ لأن الكفر لا يُجَب بعمل سابق له، فبطل هذا الاحتمال أيضاً.

والثالثة: ألا يكون كفراً، ولكنه ذنب عظيم، غير أن شهوده بدراً كان أعظم منه، فغلب ثواب عمله القديم إثم ذنبه الحادث، وهذا هو الظاهر من الحديث، وهو الذي يؤيده فقه المسألة^[87].

[85] أخرجه البخاري، كتاب تفسير القرآن، باب ﴿لَا تَتَّخِذُوا عَدُوِّي وَعَدُوَّكُمْ أَوْلِيَاءَ﴾..

[86] قال صاحب كتاب الجامع ملخصاً دعاويه في شأن الحديث: «إن حاطباً رضي الله عنه وآلى الكفار وظاهرهم على المسلمين، وفيه نزلت: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَتَّخِذُوا عَدُوِّي وَعَدُوَّكُمْ أَوْلِيَاءَ﴾ (...)[كما] أن موالات الكفار كفر دون اشتراط أن تقارنها موالاته قلبية». ص: 722.

[87] الولاء والبراء، ص: 84-85. ويقول أيضاً: ومن عجيب استدلال هذا الفريق من حديث حاطب، أنهم تركوا كل ما في الحديث مما يدل على أن فعل حاطب ليس كفراً، وتمسكوا بموقف عمر رضي الله عنه، وقوله عن حاطب رضي الله عنه إنه «منافق»، مع إغفال ما جاء في الحديث نفسه، من إعراض النبي صلى الله عليه وسلم عن حكم عمر هذا، بل مع رده صلى الله عليه وسلم الصريح عليه، بأن لحاطب أعمالاً صالحة عظيمة سابقة لعمله الشنيع الأخير، وأن هذه الأعمال الصالحة السابقة لم تحبط، بل هي أعمال تغلب خطيئته الأخيرة أو تمحوها». ص: 168 وما يليها.

د. أن فيما حرره الفقهاء الأعلام من سائر المذاهب من استنباطات بديعة في الموضوع، دلالة قاطعة على قصور فهوم الغلاة واعتلال أنظارهم، وشذوذ فتاواهم وخروجها عن النمط الأعدل والأوسط في التفقه والفتوى، وتجانفها عن مرشد مقاصد الشرع في جلب المصالح ودرء المفاسد، وجنوحها إلى تقويض وظائف الإمامة العظمى في حفظ هذه المقاصد وتنزيلها التنزيل الأقوم، «ولو رجعوا إلى دلائل هذا الباب من الكتاب والسنة وفقه سلف الأمة وأئمتها المجتهدين، لعلموا أن المظاهرة العملية معصية كباقي المعاصي، ولذلك لم تكن كفرا بغير مصاحبتها لاعتقاد كفري، كالرضى بدين الكفار أو تمني انتصار وظهور الكفر على الإسلام، فمثل هذا العمل القلبي هو الذي يجعل المعصية غير الكفرية (في أصلها) كفرا»^[88].

ومن النماذج الدالة على عدم التكفير بالنصرة العملية- على اختلاف صورها وأشكالها- إذا تجردت عن الولاء الباطني لملة الكفر، قول الإمام الشافعي: «لا يَحِلُّ دَمٌ مَنْ ثَبَّتَ لَهُ حُرْمَةُ الْإِسْلَامِ إِلَّا أَنْ يُقْتَلَ، أَوْ يُزْنِيَ بَعْدَ إِحْصَانٍ، أَوْ يَكْفُرَ كُفْرًا بَيِّنًا بَعْدَ إِيمَانٍ ثُمَّ يَثْبُتَ عَلَى الْكُفْرِ، وَكَيْسَ الدَّلَالَةُ عَلَى عَوْرَةِ مُسْلِمٍ وَلَا تَأْيِيدُ كَافِرٍ بَأَنْ يُحَدَّرَ أَنَّ الْمُسْلِمِينَ يُرِيدُونَ مِنْهُ غِرَّةً لِيُحَدَّرَهَا أَوْ يَتَقَدَّمَ فِي نِكَايَةِ الْمُسْلِمِينَ، بِكُفْرٍ بَيِّنٍ»^[89].

وقول الإمام محمد بن الحسن الشيباني في السير الكبير في شأن المسلم يقاتل في صفوف المشركين: «وَلَوْ قَتَلَ مُسْلِمًا كَانَ فِي صَفِّ الْمُشْرِكِينَ يُقَاتِلُ الْمُسْلِمِينَ مَعَهُمْ لَمْ يَكُنْ لَهُ سَلْبُهُ. لِأَنَّ هَذَا وَإِنْ كَانَ مَبَاحَ الْقَتْلِ وَلَكِنَّ سَلْبُهُ لَيْسَ بِغَنِيمَةٍ، لِأَنَّهُ مَالُ الْمُسْلِمِ، وَمَالُ الْمُسْلِمِ لَا يَكُونُ غَنِيمَةً لِلْمُسْلِمِينَ بِحَالٍ»^[90]. وألحکم بعدم جواز السلب لازم عن اعتباره مسلما يحرم سلبه، وأن فعله المتمثل في مشاركة المشركين في قتال المسلمين غير رافع لحكم إسلامه.

وكذا ما قرره الفقهاء في شأن الجاسوس- والتجسس أعظم خطرا وضررا وأظهر في النصرة العملية- من عدم الحكم عليه بالكفر ولا الردة، يقول ابن بطال في سياق شرح حديث حاطب

[88] الولاء والبراء، ص: 377.

[89] أنظر كتاب الأم، 4/ 264.

[90] أنظر شرح السير الكبير للسرخسي، ص: 717.

الآنفة الذكر: «وفيه: أن الجاسوس قد يكون مؤمناً، وليس تجسسه مما يخرج من الإيمان»^[91]. فتكفير الجاسوس ليس مذهباً من مذاهب الأئمة وأتباعهم، بل لم ينقل عن أحد الحكم بكفره^[92].

هـ. أن ما ورد به النهي عن موادة غير المسلم ينصرف إلى الموادة الباطنية المقرونة بشعائر الكفر، وعليه فالأمر ببر غير المسلم والرفق به والإحسان إليه، محمول على غير المحاربين كالذميين والمعاهدين، ومقيد بالسلامة من مودات القلوب، قال الإمام القرافي في الفرق التاسع عشر والمائة بين قاعدة بر أهل الذمة وبين قاعدة التودد لهم:

«اعلم أن الله تعالى منع من التودد لأهل الذمة بقوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَتَّخِذُوا عَدُوِّي وَعَدُوَّكُمْ أَوْلِيَاءَ تُلْقُونَ إِلَيْهِم بِالْمُؤَدَّةِ وَقَدْ كَفَرُوا بِمَا جَاءَكُمْ مِنَ الْحَقِّ﴾ [الممتحنة: 1] الآية، فمَنَعَ الْمُؤَادَةَ وَالتَّوَدُّدَ، وَقَالَ فِي آيَةِ الْأُخْرَى: ﴿لَا يَنْهَاكُمُ اللَّهُ عَنِ الَّذِينَ لَمْ يُقَاتِلُوكُمْ فِي الدِّينِ وَلَمْ يُخْرِجُوكُمْ مِنْ دِيَارِكُمْ أَنْ تَبَرُّوهُمْ﴾ [الممتحنة: 8] الآية، وَقَالَ فِي حَقِّ الْفَرِيقِ الْأُخْرَى: ﴿إِنَّمَا يَنْهَاكُمُ اللَّهُ عَنِ الَّذِينَ قَاتَلُوكُمْ فِي الدِّينِ﴾ [الممتحنة: 9] الآية. وَقَالَ - صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ - : «اسْتَوْصُوا بِأَهْلِ الذِّمَّةِ خَيْرًا»، وَقَالَ فِي حَدِيثٍ آخَرَ: «اسْتَوْصُوا بِالْقَبِطِ خَيْرًا»، فَلَا بُدَّ مِنَ الْجَمْعِ بَيْنَ هَذِهِ النَّصُوصِ، وَأَنَّ الْإِحْسَانَ لِأَهْلِ الذِّمَّةِ مَطْلُوبٌ، وَأَنَّ التَّوَدُّدَ وَالْمُؤَادَةَ مِنْهَيْي عَنْهُمَا. وَالْبَابَانِ مُلْتَبَسَانِ فَيَحْتَاجَانِ إِلَى الْفَرْقِ، وَسِرُّ الْفَرْقِ أَنَّ عَقْدَ الذِّمَّةِ يُوجِبُ حُقُوقًا عَلَيْنَا لَهُمْ؛ لِأَنَّهُمْ فِي جَوَارِنَا وَفِي خَفَارَتِنَا وَذِمَّةِ اللَّهِ تَعَالَى وَذِمَّةِ رَسُولِهِ - صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ - وَدِينِ الْإِسْلَامِ، فَمَنْ اعْتَدَى عَلَيْهِمْ وَلَوْ بِكَلِمَةٍ سُوِّءٍ أَوْ غِيْبَةٍ فِي عَرَضٍ أَحَدِهِمْ أَوْ نَوْعٍ مِنْ أَنْوَاعِ الْأَذِيَّةِ أَوْ أَعَانَ عَلَى ذَلِكَ فَقَدْ ضَيَّعَ ذِمَّةَ اللَّهِ تَعَالَى وَذِمَّةَ رَسُولِهِ - صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ - وَذِمَّةَ دِينِ الْإِسْلَامِ. وَكَذَلِكَ حَكَى ابْنُ حَزْمٍ فِي مَرَاتِبِ الْإِجْمَاعِ لَهُ أَنَّ مَنْ كَانَ فِي الذِّمَّةِ وَجَاءَ أَهْلَ الْحَرْبِ إِلَى بِلَادِنَا يَقْصِدُونَهُ وَجَبَّ عَلَيْنَا أَنْ نَخْرُجَ لِقَاتِلِهِمْ بِالْكَرَاعِ وَالسَّلَاحِ وَنَمُوتَ دُونَ ذَلِكَ؛ صَوْنًا لِمَنْ هُوَ فِي ذِمَّةِ اللَّهِ تَعَالَى وَذِمَّةِ رَسُولِهِ، صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، فَإِنَّ تَسْلِيمَهُ دُونَ ذَلِكَ إِهْمَالٌ لِعَقْدِ الذِّمَّةِ، وَحَكَى فِي ذَلِكَ إِجْمَاعَ الْأُمَّةِ، (...) وَإِذَا كَانَ عَقْدُ الذِّمَّةِ بِهَذِهِ الْمَثَابَةِ وَتَعَيَّنَ عَلَيْنَا أَنْ نَبْرَهُمْ بِكُلِّ أَمْرٍ لَا يَكُونُ ظَاهِرُهُ يَدُلُّ عَلَى مَوَدَّاتِ الْقُلُوبِ وَلَا تَعْظِيمِ شَعَائِرِ الْكُفْرِ، فَمَتَى آدَى إِلَى أَحَدِ هَذَيْنِ امْتَنَعَ وَصَارَ مِنْ قَبْلِ مَا نَهَى عَنْهُ فِي آيَةِ وَغَيْرِهَا»^[93].

[91] أنظر شرح صحيح البخاري لابن بطال، 163/5.

[92] يقول العلامة الشريف العوني: «واتفاق هؤلاء الأئمة الأعلام على عدم كفر الجاسوس يعني اتفاقهم على عدم كفر المظاهر للكفار بمجرد المظاهرة العملية». الولاء والبراء، ص: 136-137.

[93] الفروق، 3/14-15.

غير أن الحب القلبي في الولاء والبراء يختلف حكمه باختلاف صورته ومظهره، وليس على وزان واحد يوجب الكفر وحده ولاشي سوى الكفر، بل في الأمر تفصيل تقريره أن المحبة القلبية لغير المسلمين قد توجب كفر صاحبها بمجردهما، وذلك إذا كان منشؤها تعظيم دين الكفر وإعلاء شعائره، فهذا الحب ناقض لركن الإيمان وهادم لقواعده.

وأما إذا كان الحب ناشئاً عن التعلق بالفسق والمعاصي، أي أن يحب المرء الشخص (مسلماً كان أو كافراً) لفسقه أو معصيته، فهذا لا يوجب كفراً بمجردة، بل يترتب عليه ما يوجب التأميم وينقص كمال الإيمان، وقصارى الأمر أن يكون صاحبه قد ارتكب كبيرة من الكبائر، «وقد لا يكون كذلك بحسب حال المحبوب ومعصيته، فمن أحب محبوباً لا ارتكابه الكبائر، فهذا الحب قد يكون كبيرة، ومن أحبه لصغيرة يرتكبها فلا يزيد إثمه على إثم من ارتكبها»^[94].

وأما الحب الطبيعي الراجع إلى الجبلة الإنسانية كمحبة المسلم لوالديه غير المسلمين أو زوجته الكتابية أو محبته لذي قرابة من أهل الكفر، فلا مؤاخذه فيه ولا تأثير له في أصل الإيمان أو كماله، إذا لم يقدح في بغضه لكفر الكافر، والدليل على أن الحُبَّ الطبيعي للكافر قد لا يؤثر في كمال الإيمان، لكونه مباحاً، بالشرط الآنف ذكره: قوله تعالى عن نبيه ﷺ في وصف حاله مع عمه أبي طالب الذي مات على الكفر: ﴿إِنَّكَ لَا تَهْدِي مَنْ أَحْبَبْتَ وَلَكِنَّ اللَّهَ يَهْدِي مَنْ يَشَاءُ ۗ وَهُوَ أَعْلَمُ بِالْمُهْتَدِينَ﴾ [القصص 56]. فأثبت الله تعالى على نبيه محبة عمه الكافر، ولم يعتب عليه هذه المحبة، ولا لامه عليها؛ فدل ذلك على عدم مخالفتها لكمال الإيمان، وأنى تخالفه وقد وقعت من أكمل الناس إيماناً؟!^[95].

4.2. أن ما هول به الغلاة من التحقيقات المناطية والصور التنزيلية الموهومة لأصل الولاء والبراء، فضلاً عما فيه من الجنوح المتسرع إلى التكفير، وسلوك مضايق التنفير، فيه نقض صريح للمقتضيات التعارفية للوحي الخاتم، وهي كما تقرر في موضعه تقوم مقام الأصول المحكمات التي يتعين المصير إليها والرد إليها عند إرادة البت في صور الولاء والبراء وتحقيق مناطاته، وبسبب عدم رعي هذه المحكمات التعارفية وإغفالها وإهمالها في النظر، أخطأت تلك الفتاوى في أحكامها، بل غلت وحادت عن معالم المنهاج الوسطي الجامع بين أطراف الدلائل، والمحقق

[94] الولاء والبراء، الشريف العوني، ص: 68.

[95] الولاء والبراء، الشريف العوني، ص: 70 وما يليها.

لمقاصد التعارف الإنساني ومقتضيات التعامل الأخلاقي، والمُشَيّد لمعاهد الإمامة العظمى؛ إذ بها يَناط تحقيق المصالح الشرعية تبيناً وفهماً وإعمالاً.

وقد سبق الحديث المقتضب عن هذه الأصول التعارفية الضابطة لعلاقة المسلم مع غيره بشكل عام ومع المخالف المَلِيّ بشكل خاص، وهي أصول ومبادئ ثابتة بالاستقراء القاطع لتفاصيل وأحاد الدلائل وجزئيات المسائل، وكذا الخبرات التعارفية المستفادة من مواقف سيرة الرسول صلى الله عليه وسلم والصحابة رضوان الله عليهم وسيرة السلف الصالح^[96].

فمبدأ حرية الاعتقاد ومبدأ التراحم ومبدأ الحوار كلها أصول تعارفية يلزم الغلاة استصحاب هديها في فهم النصوص وتوجيه عموماتها، وتبين مواردها التنزيلية الصحيحة، كما يلزم استحضار قيم التعارف عند كل حديث عن التعامل مع غير المسلمين، أما لِيّ أعناق النصوص واتباع موارد الاشتباه والحيد عن مقتضيات المحكمات مما هو أم الكتاب، ففي كل ذلك نقض للثوابت المحكمات من هوادي التعارف المبيّنة في الوحي الخاتم، بل فيه تأسيس صريح لجهات التناكر وتقطيع للرحم الإنسانية.

وملمح آخر لا ينبغي إهماله في هذا المقام، وهو أن المتصفح لأدبيات الغلاة في الولاء والبراء، بل وسائر القضايا التي يتقحمون فيها أبواب تكفير أهل القبلة واستباحة دماء وأموال وأعراض غير المسلمين وتسويغ معاملتهم بما ينافي الرفق واللطف، يجد فيها إغراضاً كلياً عن أعمال النظر

[96] لمزيد من الاطلاع أنظر رسالة التعايش الإنساني والتسامح الديني للشيخ العلامة عبد الفتاح قديش اليافعي، ففيها تأصيل نفيس وسوق حافل لنماذج حية من أشكال التعامل مع غير المسلمين كأهل الذمة وأهل العهد والمستأمنين، وبيان حرمة دمائهم وأموالهم وأعراضهم، وبيان ضرورة البر والقسط والإحسان إليهم، وضمان حرمتهم في التعبد والتصرف وتعاطي ما هو مباح في دينهم، وكذا التعامل مع أهل الحرب من غير المسلمين، وما يلزم فيهم من عدم قتل النساء والصبيان والشيوخ ونحوهم ممن ليسوا بأهل قتال، والإحسان إلى الأسرى، وعدم جواز الغدر والتمثيل والحرق وقطع الشجر وهدم البناء. يقول اليافعي: «والناس في موضوع التعايش طرفان ووسط، فطرف يريد أن يرضي المسلمين بما يخالف الشريعة لأجل التعايش، إما جهلاً أو تجاهلاً، وطرف آخر لم يعرف روح الشريعة ومنهجها في التعايش، فيقع في الغلو والتشدد مع غير المسلمين في القول والفعل، والوسط هو أن التعايش مع غير المسلمين من روح الشريعة ومنهجها، ولكن ذلك له ضوابطه الشرعية التي لا يجوز أن تهمل». التعايش الإنساني والتسامح الديني في الإسلام، ص: 5-6، دراسة تأصيلية مختصرة، وانظر كذلك كتابه: مختصر الألفة والتعايش، ص: 115-116، ط: 1، 1440هـ-2018م، مركز الخيرات للدراسات والنشر، صنعاء-اليمن.

المقاصدي المكين في التأويل والتنزيل، وتجاهلاً تاماً للوظيفة التعارفية لمؤسسة الإمامة العظمى، وتهويناً لأدوارها الشرعية السديدة في استتباب أحوال الأمن والسلام، وتدبير العلاقات الداخلية والخارجية للأفراد والجماعات والدول، وعقد المعاهدات وإقامة السفارات، وتدبير الأزمات زمن الحروب أو النزاعات، وهو تدبير ركنه الركين وقاعدته الأساس رعاية المقاصد الشرعية على الإجمال والتفصيل، وفي الأعمال والتنزيل، ووسيلته فقه راشد ينيط الأحكام بجلب المصالح ودرء المفسدات، «وفقه المصالح والمفسدات بابٌ عظيمٌ جداً من أبواب الفقه الإسلامي، بل لقد قامت الشريعة كلها عليه. ولذلك فإن إدراكه، والتطبيق الصحيح له، ليس في قدرة أكثر الناس، وإنما هو بابٌ لا يلجّه إلا العلماء الربّانيون الفقهاء في دين الله تعالى. إن ضعف فقه المصالح والمفسدات في قلوب غلاة هذا المظهر من أنهم لم يراعوا أنّ المسلمين اليوم يعيشون حالة استضعافٍ، وهم مستهذفون من غيرهم، طمعاً في ثرواتهم، وخوفاً من يقظتهم وعودتهم إلى سابق مجدهم. ولا شك أن لهذه الحالة أحكاماً وأعداراً ليست لحالة عز الإسلام وأهله، فلا يصحُّ أن نطالب المستضعف بما نطالب به العزيز القاهر لعدوّه. فالغفلة عن هذا الواقع الأسيء، هي سبب الغفلة عن فقه المصالح والمفسدات عند غلاة البراء»^[97].

خاتمة:

لقد كان المسعى في هذه الدراسة المختصرة هو الإسهام في الكشف عن مظهر من مظاهر الاجتياز المفاهيمي المقوم لخطاب التطرف من خلال تفكيك البناء المقولي «لمعتقد الولاء والبراء» كما هو متداول في أدبيات هذا الخطاب.

والذي يتحصل من هذه الوقفة التقويمية:

– أن الولاء والبراء في سياق الرؤية الإيمانية التوحيدية هو رابطة قلبية وصلة وجدانية مبناها على محبة الله سبحانه وإخلاص العبادة له، وعلى محبة رسول الله صلى الله عليه وسلم وتعظيمه وتوقيره ونصرتة وإيثاره على النفس والغير، وعلى محبة أهل الإيمان ونصرتهم ومعاملتهم على مقتضى قيم الأخوة والتواد والتعاطف والتراحم، مع المبينة لما يناقض قيم التوحيد وحقائق الإيمان. أما المخالف الملي من الناس فالأمر فيه يحتمل مراتب في التعامل تختلف

[97] الولاء والبراء، الشريف العوني، ص: 188-189.

- باختلاف الأوضاع والأحوال والسياقات التعاملية، وهي مراتب تعاملية موجهة بقيم التعارف وكمالاته.
- أن الولاء والبراء مفهوم إيماني أصيل خادماً لمقاصد البناء الهوياتي لأمة الإيمان، ومسلك تربوي جامع رسخه الوحي الخاتم لحفظ هويتها الأخلاقية من مخاطر الاجتياح والاحتواء، وتمنيعتها وتحصينها من نوازع التميع.
- أن الولاء والبراء مفهوم يتنزل منزلة الأمر المعلوم من الدين بالضرورة لدى المتدين، وهو حقيقة مركوزة في طبع الإنسان وسلوك المجتمعات، مثلما هو حقيقة لازمة للتدين والتمذهب لزوم القرين للقرين.
- أن الاجتياح الذي طال هذا المفهوم اتخذ مظهرين: مظهر علمي يتجلى في إقحام مباحث الاشتغال الفقهي في مجال البحث العقدي، ومعاملة الفروع والجزيئات معاملة الأصول العقدية؛ فضلاً عن لِيّ أعناق النصوص والاعتساف في التأويل وذلك قصد تسويغ اقتحام جحور التكفير وولوج سراديب التعنيف والتدمير. ومظهر أخلاقي يتجلى أساساً في النقض الصريح للمقتضيات التعارفية للوحي الخاتم.
- أن من الواجب تحكيم الأصول التعارفية المحكمات والمصير إليها والرد إليها عند إرادة البت في صور الولاء والبراء وتحقيق مناطاته، وبسبب عدم رعي هذه المحكمات التعارفية وإغفالها وإهمالها في النظر، أخطأت تلك الفتاوى في أحكامها، بل غلت وحادت عن معالم المنهاج الوسطي الجامع بين أطراف الدلائل، والمحقق لمقاصد التعارف الإنساني ومقتضيات التعامل الأخلاقي، والمُشَيِّد لمعاهد الإمامة العظمى؛ إذ بها يناط تحقيق المصالح الشرعية.

المصادر والمراجع

- ابن الأثير: النهاية في غريب الحديث والأثر، تحقيق: طاهر أحمد الزاوي - محمود محمد الطناحي، المكتبة العلمية - بيروت، 1399هـ - 1979م.
- ابن جزي، التسهيل لعلوم التنزيل، الطبعة الأولى، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان. 1415هـ/ 1995م.
- أبو جعفر محمد بن جرير بن يزيد بن كثير بن غالب الطبري (ت 310 هـ)، تفسير الطبري: المسمى جامع البيان في تأويل القرآن، تحقيق هاني الحاج، عماد زكي البارودي، وخيري سعيد، مج. 10 (القاهرة: المكتبة التوفيقية، 2004)
- أبو داود، سنن أبي داود، تحقيق: محمد محيي الدين عبد الحميد، المكتبة العصرية، صيدا - بيروت.
- أبو زكرياء يحيى بن سلام، التصاريف لتفسير القرآن مما اشتهت أسمائه وتصرفت معانيه، تحقيق: هند شلبي، الشركة التونسية للتوزيع، 1979م.
- أحمد بن حنبل، مسند الإمام أحمد بن حنبل، تحقيق: شعيب الأرنؤوط - عادل مرشد، وآخرون، مؤسسة الرسالة، الطبعة: الأولى، 1421هـ - 2001م.
- أصول النظام الاجتماعي في الإسلام، دار السلام، القاهرة، ط: 1، 2005م.
- شرح العلامة محمد الطيب بن عبد المجيد بن كيران على توحيد ابن عاشر، توثيق وضبط: الدكتور عبد الله معصر والدكتور مولاي إدريس غازي، ط: 1، 1422هـ - 2020م، منشورات مركز دراس بن إسماعيل لتقريب المذهب والعقيدة والسلوك، سلسلة: تقريب الأصول، دار الأمان للنشر والتوزيع، الرباط، المملكة المغربية.
- البخاري، صحيح البخاري، تحقيق: محمد زهير بن ناصر الناصر، دار طوق النجاة، الطبعة: الأولى، 1422هـ.
- الترمذي، سنن الترمذي، تحقيق: بشار عواد معروف، (دار الغرب الإسلامي - بيروت، 1998م).
- التعايش الإنساني والتسامح الديني في الإسلام، دراسة تأصيلية مختصرة، وانظر كذلك كتابه: مختصر الألفة والتعايش، ط: 1، 1440هـ - 2018م، مركز الخيرات للدراسات والنشر، صنعاء - اليمن.
- تكفير أهل الشهادتين، موانعه مناطاته، دراسة تأصيلية، الدكتور، الشريف حاتم بن عارف العوني، ط: 2، 2016م، مركز نماء للبحوث والدراسات، بيروت.
- الحاكم، المستدرک على الصحيحين، تحقيق: مصطفى عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية - بيروت، الطبعة الأولى، 1411هـ - 1990م.
- الحرية الدينية ومقاصدها في الإسلام، وصفي عاشور أبو زيد، ص: 36، ط: 1، 1430هـ - 2009م، دار السلام للطباعة والنشر والتوزيع والترجمة.
- الدرر السننية في الأجوبة النجدية، مجموعة رسائل ومساائل علماء نجد من عصر الشيخ محمد بن عبد الوهاب إلى عصرنا هذا، جمع عبد الرحمن بن بن قاسم العاصمي النجدي.
- الرازي، مفاتيح الغيب، دار إحياء التراث العربي - بيروت، الطبعة: الثالثة - 1420 هـ.
- الراغب الأصفهاني، المفردات في غريب القرآن، تحقيق: صفوان عدنان الداودي، دار القلم، الدار الشامية - دمشق بيروت، الطبعة: الأولى - 1412هـ.
- روح الحداثة، طه عبد الرحمن، ط: 2، 2009، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء.

- سبب النجاة والفكاك من موالاته المرتدين وأهل الإشراف، تحقيق: الوليد بن عبد الرحمن الفريان، ط: 3، 1415هـ.
- سلسلة الإسلام والسياق المعاصر، دفاتر تفكيك خطاب التطرف (18)، ط: 1، 1439هـ / 2018م، مطبعة المعارف الجديدة، الرباط.
- سلسلة الإسلام والسياق المعاصر، دفاتر تفكيك خطاب التطرف (1)، الرابطة المحمدية للعلماء، ط: 1، 1439هـ / 2018م. مطبعة المعارف الجديدة، الرباط.
- سلسلة الإسلام والسياق المعاصر، دفاتر تفكيك خطاب التطرف (12)، الرابطة المحمدية للعلماء، ط: 1، 1440هـ / 2018م، مطبعة المعارف الجديدة، الرباط.
- الشافعي، كتاب الأم، دار المعرفة - بيروت، 1410هـ / 1990م
- شجرة المعارف والأحوال وصالح الأقوال والأعمال، تحقيق: إباد خالد الطباع، ط: 4، 1427هـ / 2006م، دار الفكر المعاصر، بيروت، لبنان.
- شرح العلامة محمد الطيب بن عبد المجيد بن كيران على توحيد ابن عاشر، ص: 352 وما يليها.
- شرح تفسير كلمة التوحيد للإمام محمد بن عبد الوهاب، شرح صالح الفوزان، ط: 1، 1427هـ - 2006م، دار الإمام أحمد، القاهرة.
- شرح صحيح البخاري لابن بطال، تحقيق: أبو تميم ياسر بن إبراهيم، مكتبة الرشد - السعودية، الرياض، الطبعة الثانية 2003م.
- الكرابيسي، الفروق، تحقيق: د. محمد طوموم، وزارة الأوقاف الكويتية، الطبعة: الأولى، 1402هـ - 1982م.
- مجموعة التوحيد، لشيخ الإسلام أحمد بن تيمية وشيخ الإسلام محمد بن عبد الوهاب. دار إحياء التراث (د.ط.ت).
- محمد بن الحسن الشيباني - محمد بن أحمد السرخسي، شرح السير الكبير للسرخسي، تحقيق: محمد حسن محمد حسن الشافعي، دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى 1997م.
- مسلم بن الحجاج أبو الحسن القشيري النيسابوري، صحيح مسلم، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء التراث العربي - بيروت.
- مفهوم الولاء والبراء في القرآن والسنة، علي بن نايف الشحود، وما يليها، ط: 1، 1433هـ - 2012م.
- من التدافع إلى التعارف، فضيلة الدكتور أحمد عبادي: <http://www.alrashad.org/issues/15/15-Abbad.htm>.
- من التدافع إلى التعارف، فضيلة الدكتور أحمد عبادي: <http://www.alrashad.org/issues/15/15-Abbad.htm>.
- نوادر الأصول في معرفة أحاديث الرسول، الأصل 272، الجزء الثاني، اعتنى به إسماعيل إبراهيم متولي عوض، الطبعة الأولى، 1429هـ - 2008م، مكتبة الإمام البخاري للنشر والتوزيع، القاهرة.
- هل العمل شرط في صحة الإيمان في مذهب أهل الحديث والحنابلة، دراسة تأصيلية مقارنة، العلامة عبد الفتاح بن صالح قديش الياضي، ط: 1، 1438هـ / 2017م، مكتبة خالد ابن الوليد، دار الكتب اليمنية، صنعاء - اليمن.
- الولاء والبراء نظرة في مذهب الأشاعرة ومذهب المخالفين، حوليات كلية الدراسات الإسلامية والعربية بنين بالقاهرة، العدد: (32).



مفهوم القتال في الإسلام وبيان أن الأصل في علاقة المسلمين بغيرهم السلم لا الحرب

أ.د. محمد الناصري [جامعة السلطان مولاي سليمان بني ملال]



لقد ظهر الإسلام في زمن عدم الاعتراف بالآخر دينيا وحضاريا، فالحضارات التي سبقت الإسلام (الفرعونية، الإغريقية، الرومانية...) بقدر ما قدمت من نفع للإنسانية على المستوى المادي، بقدر ما أكدت في المجال الاجتماعي على مبادئ الاستعباد التي حكمت على الآخر بالدونية والاحتقار والإلغاء...

ولأن المجتمعات التي تقدمت الإسلام غالبيتها مجتمعات حروب وعنف، فقد وجه الإسلام أول نداء عالمي للسلم إلى كافة البشر مخاطبا الأسرة العالمية بقوله: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا ادْخُلُوا فِي السِّلْمِ كَافَّةً﴾^[1] نداء تحتمه وتقتضيه الخصائص الذاتية والسماوات الكلية التي تتصف بها أمة الإسلام والتي تتحصل في كونها أمة الدعوة والشهادة والوسطية والعالمية...

[1] سورة البقرة، في القرآن الكريم: الآية 258.

[2] عبد الهادي بوطالب، من قضايا الإسلام المعاصر (الدار البيضاء، دار الثقافة للنشر والتوزيع، 2004م): 47.

بناء على هذه المسلمة، جاءت نصوص القرآن الكريم متضمنة لمجموعة من المبادئ والأصول، باعتبارها محددات منهجية يقوم عليها بناء السلم في الإسلام، وتنظم علاقة المسلمين بغيرهم وترسم حدود هذه العلاقة وتضبط حركتها وتوجه مسارها نحو تحقيق معاني الإخاء والعدل والمساواة في العلاقات الإنسانية، ليتحقق السلم والسلام للإنسان في القرية العالمية.. ليثور التساؤل حول ماهية هذه المبادئ التي تشكل الأطر المرجعية، والوحدة القياسية التي يتم الاحتكام إليها في شأن تقييم ذلك؟.

باستقراء آيات القرآن الكريم وأحاديث السنة النبوية المتعلقة بأصول الرؤية القرآنية للعالم^[3] والمبادئ الحاكمة للسلم في الإسلام، يتضح أن تلك الأصول والمبادئ تنسجم وخصائص الأمة الإسلامية، إذ تتحصل هذه المبادئ وحسبما يشير إليه القرآن الكريم والسنة النبوية في:

- مبدأ التوحيد وما يفترضه من نبد التجزئة والصراع، وما يقتضيه من إيمان واعتراف بالديانات السابقة للإسلام، مما يقوي فرص السلام ويدعمها.
- مبدأ العالمية وما يقتضيه من دعوة بالتي هي أحسن وحوار بناء وانفتاح على الآخر مما يدعم علاقات التعاون والتعايش السلمي بين الشعوب والأمم...
- مبادئ المساواة والعدل والحرية باعتبارها الشروط الأساسية والضمانات الحقيقية لقيام السلم والأمن بين الأفراد والجماعات والأمم.

[3] ومن ذلك قوله تعالى: ﴿لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ﴾، «سورة البقرة»، في القرآن الكريم: الآية 256، وكذلك: ﴿ادْعُ إِلَى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحُكْمَةِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ وَجَادِلْهُمْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ إِنَّ رَبَّكَ هُوَ أَعْلَمُ بِمَنْ ضَلَّ عَنْ سَبِيلِهِ وَهُوَ أَعْلَمُ بِالْمُهْتَدِينَ﴾ «سورة النحل»، في القرآن الكريم: الآية 125، وآيات أخرى ذات الدلالات الدالة على التعايش مثل قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَى وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ﴾ «سورة الحجرات»، في القرآن الكريم: الآية 13، وكذلك ﴿لَا يَنْهَاكُمْ اللَّهُ عَنِ الَّذِينَ لَمْ يُقَاتِلُوكُمْ فِي الدِّينِ وَلَمْ يُخْرِجُوكُمْ مِنْ دِيَارِكُمْ أَنْ تَبَرُّوهُمْ وَتُقْسِطُوا إِلَيْهِمْ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ﴾، «سورة الممتحنة»، في القرآن الكريم: الآية 8.

ومن السنة النبوية المطهرة نقرأ قوله ﷺ: «أيها الناس إن ربكم واحد وإن أباكم واحد. كلكم لآدم من تراب. أكرمكم عند الله أتقاكم، وليس لعربي على أعجمي فضل إلا بالتقوى». ويمكن الاستدلال على التعايش الإسلامي بالعهد الذي كتبه الرسول ﷺ بين اليهود والمهاجرين والأنصار في المدينة المنورة والمسمى الصحيفة. وفيه: «وأن يهود بني عوف أمة مع المؤمنين، لليهود دينهم وللمسلمين دينهم...».

إن ما أشرنا إليه من مبادئ قرآنية حاكمة وضابطة لفلسفة السلم في الإسلام، وموجهة لمسار علاقة المسلمين بغيرهم نحو إقامة السلام والتعايش السلمي وتحقيق التفاعل الإيجابي مع الآخر المخالف دينيا والنقيض عقيدا، يفرض الحديث عن آيات قرآنية وأحاديث نبوية تحض على المواجهة بين المسلمين وغيرهم، وإعمال السيف في مواجهتهم، من مثل:

قوله تعالى: ﴿فَإِذَا انْسَلَخَ الْأَشْهُرُ الْحُرْمُ فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ حَيْثُ وَجَدْتُمُوهُمْ وَخُذُوهُمْ وَأَخْضِرُوا لَهُمْ كُلَّ مَرْصِدٍ﴾^[4]، وقوله سبحانه: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا لَقِيتُمْ فِئَةً فَاثْبُتُوا وَاذْكُرُوا اللَّهَ كَثِيرًا لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ﴾^[5]، وقوله عز وجل: ﴿وَأَعِدُّوا لَهُمْ مَا اسْتَطَعْتُمْ مِنْ قُوَّةٍ وَمِنْ رِبَاطِ الْحَيْلِ تُرْهَبُونَ بِهِ عَدُوَّ اللَّهِ وَعَدُوَّكُمْ وَأَخْرِينَ مِنْ دُونِهِمْ لَا تَعْلَمُونَهُمُ اللَّهُ يَعْلَمُهُمْ﴾^[6]، وقوله عز وجل: ﴿وَقَاتِلُوهُمْ حَتَّى لَا تَكُونَ فِتْنَةٌ وَيَكُونَ الدِّينُ لِلَّهِ فَإِنْ انْتَهَوْا فَلَا عُدْوَانَ إِلَّا عَلَى الظَّالِمِينَ﴾^[7]، وقوله سبحانه: ﴿فَإِذَا لَقِيتُمُ الَّذِينَ كَفَرُوا فَضَرْبَ الرِّقَابِ حَتَّى إِذَا أَتَّخِثْتُمُوهُمْ فَشُدُّوا الْوَتَاقَ فِيمَا مَتَّأ بَعْدَ وَإِمَّا فِدَاءً حَتَّى تَضَعَ الْحَرْبُ أُوذَارَهَا ذَلِكَ وَلَوْ يَشَاءُ اللَّهُ لَانتَصَرَ مِنْهُمْ وَلَكِنْ لِيَبْلُوَ بَعْضَكُمْ بِبَعْضٍ وَالَّذِينَ قُتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ فَلَنْ يُضِلَّ أَعْمَالَهُمْ﴾^[8].

ومن الأحاديث النبوية الداعمة للآيات القرآنية السابقة نقرأ قوله ﷺ: «أمرت أن أقاتل الناس حتى يشهدوا أن لا إله إلا الله وأن محمدا رسول الله ويسيروا الصلاة ويؤتوا الزكاة فإذا فعلوا ذلك عصموا مني دماءهم وأموالهم إلا بحق الإسلام وحسابهم على الله»^[9]. وقوله ﷺ: «بعثت بين يدي الساعة بالسيف حتى نعبد الله وحده لا شريك له، وجعل رزقي تحت ظل رمحي، وجعل الذل والصغار على من خالف أمري»^[10].

[4] سورة التوبة، الآية 5.

[5] سورة التوبة، الآية 46.

[6] سورة التوبة، الآية 61.

[7] سورة الأنفال، الآية 35.

[8] سورة محمد، الآية 4.

[9] أبو الحسين مسلم بن الحجاج بن مسلم (ت 261 هـ)، «حديث رقم 32»، تحت «الأمر بقتال الناس حتى يقولوا لا إله إلا الله محمد رسول الله»، تحت «كتاب الإيمان».

[10] أبو عبد الله أحمد بن محمد بن حنبل بن هلال الشيباني الذهلي (ت 241 هـ)، «حديث رقم 5115»، تحت «مسند عبد الله بن عمر»، تحت «مسند المكثرين من الصحابة».

فكيف يستقيم القول بسلمية العلاقة بين المسلمين وغيرهم مع وجود هذه الآيات القرآنية والأحاديث النبوية الشريفة الداعية إلى المواجهة وإعمال السيف؟.

لقد عالج كثير من الفقهاء والمفسرين هذه الإشكالية من خلال مقولة النسخ^[11]. التي أثبتت التعارض

[11] يذكر اللغويون لمادة النسخ عدة معان تدور بين النقل والإبطال والإزالة، فيقولون نسخ زيد الكتاب إذا نقله عن معارضة (مقابلة) ونسخ النحل إذا نقله من خلية إلى أخرى، ويقولون نسخ الشيب الشباب إذا أزاله وحل محله، ويقولون: نسخت الريح آثار القوم إذا أبطلتها. يقول ابن فارس: «النون والسين والخاء أصل واحد، إلا أنه مختلف في قياسه، قال قوم: قياسه رفع شيء وإثبات غيره مكانه، وقال آخرون قياسه تحويل شيء إلى شيء، وكل شيء خلف شيئاً فقد انتسخه وانتسخت الشمس الظل، والشيب الشباب ومنه تناسخ الأزمنة والقرون»، انظر: أبو الحسين أحمد بن فارس بن زكريا القزويني الرازي (ت 395 هـ)، معجم مقاييس اللغة، تحقيق عبد السلام محمد هارون، مج. 5 (بيروت: دار الفكر، د.ت.): 424-425. وأمام هذه المعاني المتعددة للمادة نرى اللغويين يختلفون في أيها هو المعنى الحقيقي وأيها مجاز له، ثم يتجاوز هذا الخلاف دائرتهم إلى الأصوليين والمفسرين والمؤلفين في الناسخ والمنسوخ حين ينقلون عنهم.

فهذا أبو جعفر النحاس في كتابه الناسخ والمنسوخ في القرآن الكريم يقرر أن اشتقاق النسخ من شيتين أحدهما يقال: نسخت الشمس الظل إذا أزالته وحلت محله، ونظير هذا «فينسخ الله ما يلقي الشيطان». والآخر من نسخت الكتاب إذا نقلته من نسخته وعلى هذا الناسخ والمنسوخ، انظر: مصطفى زيد، النسخ في القرآن: دراسة تشريعية تاريخية نقدية، ط. 3، مج. 1 (المنصورة: دار الوفاء، المنصورة، 1987): 55.

إذا انتقلنا إلى المفسرين فإننا نلاحظ الملاحظة نفسها، وهي اختلافهم في تحديد حقيقة النسخ من مجازه، ومن أعجزه ذلك، اكتفى بإيراد آثار تحدد المراد بالنسخ دون ترجيح. فالقرطبي في تفسيره يحكم أن حقيقة النسخ الإبطال والإزالة. يقول في تفسيره للآية 106 من سورة البقرة «النسخ في كلام العرب على وجهين: - أحدهما: النقل، كنقل كتاب من آخر، وعلى هذا يكون القرآن كله منسوخ، أعني من اللوح المحفوظ وإنزاله إلى بيت العزة في السماء الدنيا، وهذا لا مدخل له في هذه الآية، ومنه قوله تعالى: «إذ كنا نستنسخ ما كنتم تعملون» أي نأمر بنسخه وإثباته.

- الثاني: الإبطال والإزالة، وهو المقصود هنا، وهو منقسم في اللغة على ضربين: - أحدهما: إبطال الشيء وزواله وإقامة آخر مقامه، ومنه نسخت الشمس الظل إذا أذهبته وحلت محله وهو معنى قوله تعالى: «ما ننسخ من آية أو ننسها نأت بخير منها».

- الثاني: إزالة الشيء دون أن يقوم آخر مقامه، كقولهم، نسخت الريح الأثر ومن هذا المعنى قوله تعالى «فينسخ الله ما يلقي الشيطان»، سورة الحج: الآية 25. أي يزله فلا يتلى ولا يثبت في المصحف بدله»، انظر: شمس الدين أبو عبد الله محمد بن أحمد بن أبي بكر بن فرح الانصاري الخزرجي القرطبي (ت 671 هـ)، الجامع لأحكام القرآن، مج. 1 (القاهرة: دار الحديث، 2002): 479-480.

وهكذا يمضي المؤلفون في الناسخ والمنسوخ والمفسرون في سعيهم إلى تحديد معنى النسخ لغة قصد تبين حقيقته من مجازه. والراجح عند أغلبهم أن مادة النسخ وضعت لتدل على معنى الإزالة، إذ يحكم أكثرهم أن الإزالة هي المعنى الحقيقي لمادة النسخ في القرآن.

بين هذه الآيات، وما أسلفنا، من مبادئ قرآنية تعتبر أصل العلاقة بين المسلمين وغيرهم السلم لا الحرب. وذلك من خلال قولهم بآية السيف^[12]. التي حكم القائلون بها، بنسخها لخمس وسبعين آية من الآيات الداعية إلى الصفح والعفو، والرحمة والتعامل بالحسنى وحسن الجوار..، بما فيها الآيات التي هي من قواعد الإسلام الكلية ومبادئه العامة مثل قوله تعالى: ﴿لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ قَدْ تَبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الْغَيِّ فَمَنْ يَكْفُرْ بِالطَّاغُوتِ وَيُؤْمِن بِاللَّهِ فَقَدِ اسْتَمْسَكَ بِالْعُرْوَةِ الْوُثْقَى لَا انْفِصَامَ لَهَا وَاللَّهُ سَمِيعٌ عَلِيمٌ﴾^[13].

القول بآية السيف حدا بالقائلين بها إلى اعتبار الحرب أصل العلاقة مع المخالف دينيا والنقيض عقديا، وأن الكفر في ذاته سبب لمقاتلة أهله. واعتبروا الكفر مبيحا لقتل الكافر. ومن تم فأهل الشرك والكفر مخيرون بين خيارين لا ثالث لهما الإسلام أو السيف (القتال)، وأما أهل الكتاب ومعهم المجوس، فإنهم مخيرون بين ثلاثة خيارات: الإسلام أو الجزية أو القتال.

بمعنى آخر وحسب رأي أصحاب هذا الاتجاه؛ فإن المشركين في حال بلوغ دعوة الإسلام إليهم فامتنعوا عنها، تعين قتالهم حتى يكون ذلك إما سببا في هلاكهم أو في دخولهم الإسلام^[14].

وعليه، فلا مجال للحديث عن موادة أو سلم أو أمان يقوم بين المسلمين وغير المسلمين، وأنه كما يكون متعينا على المسلمين أن يدفعوا العدو عن بلادهم، فإن عليهم أيضا أن يداهموه

للمزيد من التوسع في معرفة حقيقة النسخ انظر:

- جلال الدين أبو الفضل عبد الرحمن بن كمال الدين بن أبي بكر بن محمد بن سابق الدين الخضيري السيوطي (ت 911 هـ)، الإتيقان في علوم القرآن، تحقيق فواز أحمد زمرلي، ط. 5 (بيروت: دار الكتاب العربي، 2004).
- محمد عبد العظيم الزرقاني، مناهل العرفان في علوم القرآن، ط. 3 (بيروت: دار إحياء التراث العربي، 1995).

[12] وآية السيف في أصح الأقوال هي قوله تعالى: ﴿فَإِذَا انْسَلَخَ الْأَشْهُرُ الْحُرْمُ فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ حَيْثُ وَجَدْتُمُوهُمْ وَخُذُوهُمْ وَأَخْضُرُوهُمْ وَأَقْعُدُوا لَهُمْ كُلَّ مَرْصِدٍ ۚ فَإِنْ تَابُوا وَأَقَامُوا الصَّلَاةَ وَآتَوُا الزَّكَاةَ فَخَلُّوا سَبِيلَهُمْ ۚ إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ﴾، سورة التوبة الآية 5، انظر: زيد، النسخ في القرآن، مج. 2: 504، وقد ادعي بأنها هي نفسها منسوخة، وأن الآية الناسخة لها، قوله تعالى: ﴿فَإِذَا مَنَا بَعْدَ وَإِمَا فِدَاءٍ﴾، سورة محمد، الآية 4. راجع زيد، النسخ في القرآن، مج. 2: 16. مما يبين شدة التضارب الحاصل بين العلماء حول النسخ.

[13] سورة البقرة، الآية 256.

[14] انظر: عبد الوهاب خلاف، السياسة الشرعية، أو نظام الدولة الإسلامية في الشؤون الدستورية والخارجية والمالية، جمعها وشرحها وقدم لها، محمد عمارة، هدية مجلة الأزهر المجانية لشهر ذي القعدة 1432 هـ، الأزهر الشريف، ص 86 وما بعدها.

في بلاده ما استطاعوا إلى ذلك سبيلا، لا فرق في ذلك بين أن يكون العدو قد اكتسب وصف العداوة بارتكابه عدوانا ماديا على المسلمين أو بالتحضير والإعداد لشن هذا العدوان، وبين أن يكون قد اكتسب هذا الوصف بغير ذلك، ولو كان لمجرد رفضه الخضوع لدولة الإسلام، وبقائه على غير دين الإسلام.

ومن أبرز من يمثل هذا الرأي من الفقهاء والمفسرين المتقدمين، الإمام الشافعي، إذ يذهب إلى أن المبيح للقتل هو الكفر، وأن لا سبيل أمام الكفار لحقن دمائهم وحماية أموالهم إلا الإيمان بالله وبرسوله، واستثنى أهل الكتاب إذا حصل لهم عهد من المؤمنين. يقول الإمام الشافعي: «حقن الله الدماء ومنع الأموال إلا بحقها، بالإيمان بالله وبرسوله، أو عهد من المؤمنين بالله ورسوله لأهل الكتاب، وأباح دماء البالغين من الرجال بالامتناع عن الإيمان، إذ لم يكن لهم عهدا... والذي أراد الله عز وجل أن يقتلوا حتى يتوبوا وقيموا الصلاة ويؤتوا الزكاة أهل الأوثان من العرب وغيرهم الذين لا كتاب لهم. فإن قال قائل: ما دل على ذلك، قيل له: قال الله عز وجل: ﴿قَاتِلُوا الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَلَا بِالْيَوْمِ الْآخِرِ وَلَا يُحَرِّمُونَ مَا حَرَّمَ اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَلَا يَدِينُونَ دِينَ الْحَقِّ مِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ حَتَّى يُعْطُوا الْجِزْيَةَ عَنْ يَدٍ وَهُمْ صَاغِرُونَ﴾^[15].

فمن لم يزل على الشرك مقيما لم يحول عنه إلى الإسلام فالقتل على الرجال دون النساء منهم^[16]»^[17].

[15] سورة التوبة، الآية 29.

[16] أبو عبد الله محمد بن إدريس الشافعي المصلي القرشي (ت 204 هـ)، الأم، تحقيق محمد زهري النجار، ط. 2، مج. 4 (بيروت: دار المعرفة، 1973): 161 وما بعدها.

[17] ومقتضى الدليل عندهم قتل كل كافر، سواء كان رجلا أو امرأة وسواء كان قادرا على القتال أو عاجزا عنه، وسواء سالمنا أو حاربنا. لكن شرط العقوبة بالقتل أن يكون بالغا، فالصبيان لا يقتلون لذلك. أما النساء، فمقتضى الدليل قتلهم، لكن لم يقتلن لأنهن يصرن سبا بنفس الاستيلاء عليهن، فلم يقتلن لكونهن مالا للمسلمين، كما لا تهدم المساكن إذا ملكت. وعلى هذا القول: يقتل الرهبان وغير الرهبان لوجود الكفر وذلك أن الله علق القتل لكونه مشركا بقوله ﴿فَأَقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ﴾ فيجب قتل كل مشرك، كما تحرم ذبيحته ومناكحته لمجرد الشرك، انظر: تقي الدين أبو العباس أحمد بن عبد الحليم بن عبد السلام بن عبد الله بن أبي القاسم الخضر بن محمد بن الخضر بن علي بن عبد الله بن تيمية الحراني (ت 728 هـ)، قاعدة مختصرة في قتال الكفار ومهادنتهم وتحريم قتلهم لمجرد كفرهم: قاعدة تبين القيم السامية للحضارة الإسلامية في الحرب والقتال والحرب والقتال، تحقيق عبد العزيز بن عبد الله آل حمد (الرياض: عبد العزيز بن عبد الله آل حمد، 2004): 88، وسياق كلام شيخ الإسلام رد هذه الدعوى وإبطالها.

وإلى الرأي نفسه يذهب بعض أصحاب الإمام أحمد، إذ يقول ابن قدامة الحنبلي: «ويقاتل من سواهم من الكفار حتى يسلموا»^[18]. ويدعم هذا الرأي الإمام الشوكاني بقوله: «أما غزو الكفار ومناجزة أهل الكفر، وحملهم على الإسلام أو تسليم الجزية أو القتل، فهو معلوم من الضرورة الدينية ولأجله بعث الله رسله وأنزل كتبه. وما زال رسول الله ﷺ منذ بعثه الله سبحانه إلى أن قبضه إليه جاعلاً هذا الأمر من أعظم مقاصده ومن أهم شؤونه. وأدلة الكتاب والسنة في هذا لا يتسع لها المقام ولا لبعضها»^[19].

ويعتبر الجصاص مبادأة المشركين القتال من الأمور المجمع عليها غير المختلف فيها إذ يقول: «ولا نعلم أحداً من الفقهاء يحظر قتال من اعتزل قتالنا من المشركين، وإنما الخلاف في جواز ترك قتالهم لا في حظره»^[20].

نجد هذا الرأي عند بعض المفسرين -أيضاً-، إذ يؤكد ابن جرير الطبري، تخير المشركين بين الإسلام أو القتل. ففي تفسيره لقوله تعالى: ﴿فَإِذَا انْسَلَخَ الْأَشْهُرُ الْحُرْمُ فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ حَيْثُ وَجَدْتُمُوهُمْ وَخُذُوهُمْ وَأَحْضُرُوهُمْ وَأَقْعُدُوا لَهُمْ كُلَّ مَرْصِدٍ فَإِنْ تَابُوا وَأَقَامُوا الصَّلَاةَ وَآتَوُا الزَّكَاةَ فَخَلُّوا سَبِيلَهُمْ إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ﴾^[21]. يقول: «فاقتلوهم حيث لقيتموهم من الأرض، في الحرم وغير الحرم في الأشهر الحرم وغير الأشهر الحرم»^[22]، «واقعدوا لهم كل مَرَصِدٍ»، يقول الطبري: «واقعدوا لهم بالطلب لقتلهم أو

[18] موفق الدين أبو محمد عبد الله بن أحمد بن محمد بن قدامة الجماعلي المقدسي الدمشقي الحنبلي (ت 620 هـ)، المغني في فقه الإمام أحمد بن حنبل الشيباني، تحقيق محمود عبد الوهاب، مكتبة القاهرة، القاهرة، دون تاريخ، مج. 9، ص 173.

[19] محمد بن علي الشوكاني، السيل الجرار المتدفق على حدائق الأزهار، تحقيق قاسم غالب أحمد، ومحمود أمين النواوي، مج. 4 (بيروت: دار الكتب العلمية بيروت، الطبعة الأولى، 1985م): 518-519.

[20] أحمد بن علي أبو بكر الرازي الجصاص الحنفي (ت 370 هـ)، أحكام القرآن، تحقيق محمد الصادق قمحاوي، مج. 3 (بيروت: دار إحياء التراث العربي، 1985): 191.

[21] سورة التوبة، الآية 5.

[22] وهو هنا يحكم بأن قوله تعالى: ﴿وَلَا تَقَاتِلُوهُمْ عِنْدَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ حَتَّى يُقَاتِلُوكُمْ فِيهِ﴾ منسوخة وليست محكمة. فيخالف من يقول بأنه لا يجوز قتال أحد في المسجد الحرام إلا بعد أن يقاتل. وبه قال مجاهد وطاوس وإليه ذهب أبو حنيفة وأصحابه وهو ما رجحه القرطبي مستنداً بحديث ابن عباس حيث قال: قال رسول الله ﷺ يوم فتح مكة. «إن هذا البلد حرمه الله يوم خلق السماوات والأرض فهو حرام كلها بحرمه الله تعالى إلى يوم القيامة، وإن لم يحل القتال فيه لأحد قبلي. ولم يحل لي إلا ساعة من نهار فهو حرام حرمه الله إلى يوم القيامة»، أخرجه مسلم في كتاب الحج، انظر، القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، مج. 1: 721-722.

أسرهم كل طريق ومرقب»^[23]. وأنه «لا يخلى سبيلهم (أي المشركين والكفار) إلا برجوعهم عما نهاهم عنه الله من الشرك بالله وجحود نبوة نبيه محمد ﷺ، إلى توحيد الله وإخلاص العبادة له وإقامة الصلاة وإيتاء الزكاة»^[24]، أي بعد إسلامهم.

والرأي نفسه نجده عند الحافظ ابن كثير، حيث يقول: «إنه إذا بلغت المشركين دعوة الإسلام فامتنعوا عنها، مع غلبة المسلمين وقدرتهم عليهم، تعين قتالهم حتى يكون ذلك سبباً إما في هلاكهم أو في دخولهم الإسلام»^[25].

وليس هناك اختلاف بين ما ذهب إليه كلٌّ من الطبري وابن كثير وما ذهب إليه القرطبي بعدهما، فقوله تعالى: ﴿وَقَاتِلُوهُمْ﴾ معناه عند القرطبي أنه: «أمر بالقتال لكل مشرك في كل موضع. وهو أمر بقتال مطلق لا بشرط أن يبدأ الكفار. ويستدل القرطبي بقوله تعالى: ﴿وَقَاتِلُوهُمْ حَتَّى لَا تَكُونَ فِتْنَةً وَيَكُونَ الدِّينُ لِلَّهِ فَإِنْ انْتَهَوْا فَلَا عُدْوَانَ إِلَّا عَلَى الظَّالِمِينَ﴾^[26]، وقول رسول الله ﷺ: «أمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا لا إله إلا الله»^[27]. فدللت الآية والحديث على أن سبب القتال هو الكفر، لأنه قال: ﴿وَقَاتِلُوهُمْ حَتَّى لَا تَكُونَ فِتْنَةً﴾ أي كفر فجعل الغاية عدم الكفر»^[28].

ويشير أصحاب هذا الاتجاه، فقهاء ومفسرون، إلى أنه إذا كان ظاهر قوله تعالى في سورة براءة: ﴿قَاتِلُوا الدِّينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَلَا بِالْيَوْمِ الْآخِرِ وَلَا يُحَرِّمُونَ مَا حَرَّمَ اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَلَا يَدِينُونَ دِينَ الْحَقِّ مِنَ الدِّينِ أُوتُوا الكِتَابَ حَتَّى يُعْطُوا الْجِزْيَةَ عَنْ يَدٍ وَهُمْ صَاغِرُونَ﴾^[29]، يدل على أن مقاتلة أهل الكتاب

[23] أبو جعفر محمد بن جرير بن يزيد بن كثير بن غالب الطبري (ت 310 هـ)، تفسير الطبري: المسمى جامع البيان في تأويل القرآن، تحقيق هاني الحاج، عماد زكي البارودي، وخيري سعيد، مج. 10 (القاهرة: المكتبة التوفيقية، 2004): 83.

[24] نفسه، ص 83.

[25] أبو الفداء عماد الدين إسماعيل بن عمر بن كثير بن ضوء بن كثير بن زرع القرشي (ت 774 هـ)، تفسير القرآن العظيم، مج. 2 (بيروت: دار المعرفة، 1983): 308-310، 337-331.

[26] سورة البقرة، الآية 193.

[27] أبو الحسين مسلم بن الحجاج بن مسلم (ت 261 هـ)، «حديث رقم 124»، تحت «باب الأمر بقتال الناس حتى يقولوا لا إله إلا الله محمد رسول الله»، تحت «كتاب الإيمان».

[28] القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، مج. 1: 723.

[29] سورة التوبة، الآية 29.

ومعهم المجوس، عملاً بقوله ﷺ في شأن المجوس «سنا بهم سنة أهل الكتاب»^[30]. تكون على الإسلام أو دفع الجزية أو القتال - فإن الكفار والمشركين لا يكون لهم بصريح القرآن إلا الإسلام أو القتل»^[31].

وإنما أسس أصحاب الرأي رأيهم وقواعدهم على أساس أن غير المسلمين إذا دعوا إلى الإسلام وأقيمت لهم دلائله الحقة وأبليت معاذيرهم برفع الشبهات وإيضاح الآيات كان إصرارهم على خلافهم وإعراضهم عن الإسلام وآياته، ورفضهم إجابة دعائه بمثابة إيذان المسلمين بالحرب، فيجب على المسلمين أن يسوقوهم إلى الحق قسراً ما داموا لم يدعوا له بالحكمة والموعظة الحسنة»^[32]؛ حتى إذا لم تفلح وسائل القهر بعد أن لم تفلح سبل الحكمة لم يكن بد من قتلهم، وقطع دابر شرهم وقاية للمجتمع من ضلالهم، كالعضو المصاب إذا تعذر علاجه تكون مصلحة الجسم في بتره»^[33].

إجمالاً فإن أصحاب هذا الاتجاه وفي سعيهم التأكيد أن الأصل في علاقة المسلمين بغيرهم هو القتال لعله الكفر، يجمعون على أن هذا الأصل يتمتع بأوصاف الإطلاق والعموم والثبات، باستنادهم إلى مقولة النسخ، وأن آية السيف مستندهم في القول بهذا الأصل. قد نسخت آية ﴿لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ﴾ حتى صار قتال أهل الشرك بوصفهم هذا شرعاً عاماً لا يملكون حياله إلا الإسلام أو الهلاك»^[34].

ويرى ابن العربي المالكي، أن آيات القرآن الكريم المتعلقة بالقتال، تشير إلى نوع من التدرج في الأحكام وبيان ذلك: «أنه حين كان الرسول ﷺ بمكة، على ضراوة العدو وقلة النصير، لم يكن القتال مأموراً به ولا حتى مأذوناً فيه، وإنما هو الصفح والإعراض، إعمالاً لقوله تعالى: ﴿فَاعْفُوا وَاصْفَحُوا حَتَّى يَأْتِيَ اللَّهُ بِأَمْرِهِ إِنَّ اللَّهَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾^[35]. حتى إذا هاجر الرسول وقويت بالمدينة

[30] أبو عبد الله مالك بن أنس بن مالك بن أبي عامر الأصبحي الحميري المدني (ت 179 هـ)، «حديث رقم 42»، تحت «باب جزية أهل الكتاب والمجوس»، تحت «كتاب الزكاة»، في الموطأ.

[31] القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، مج. 1: 452.

[32] خلاف، السياسة الشرعية، م.س، س.س، 94.

[33] نفسه، ص 90.

[34] ابن كثير، تفسير القرآن العظيم، مج. 4: 17.

[35] سورة البقرة، الآية 109.

شوكته أذن في القتال، متى كانت المبادأة من المشركين. مصداقا لقوله تعالى ﴿أُذِنَ لِلَّذِينَ يُقَاتِلُونَ بِأَنَّهُمْ ظَلَمُوا وَإِنَّ اللَّهَ عَلَىٰ نَصْرِهِمْ لَقَدِيرٌ * الَّذِينَ أُخْرِجُوا مِنْ دِيَارِهِمْ بِغَيْرِ حَقٍّ إِلَّا أَنْ يَقُولُوا رَبُّنَا اللَّهُ﴾^[36]. فلما ازداد الإسلام قوة إلى قوة. فرض قتال من قاتل دون من لم يقاتل مصداقا لقوله تعالى ﴿وَأَقْتُلُوهُمْ حَيْثُ تَقْتُلُوهُمْ وَأَخْرِجُوهُمْ مِنْ حَيْثُ أَخْرَجُوكُمْ﴾^[37]. حتى إذا بلغ الغاية بعد بدر وأصر الناس مع ذلك على فسادهم. فرض القتال فرضا عاما كما جاء في قوله تعالى: ﴿وَقَاتِلُوا الْمُشْرِكِينَ كَافَّةً كَمَا يُقَاتِلُونَكُمْ كَافَّةً وَاعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ مَعَ الْمُتَّقِينَ﴾^[38]، ﴿فَإِذَا انسَلَخَ الْأَشْهُرُ الْحُرْمُ فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ حَيْثُ وَجَدْتُمُوهُمْ وَخُذُوهُمْ وَأَخْصِرُواهُمْ وَأَقْعُدُوا لَهُمْ كُلَّ مَرْصِدٍ﴾^[39]،^[40].

وبحسب ابن العربي؛ فإن التدرج في تشريع القتال والأمر به قد تم على أربع مراحل نسخ اللاحق منها السابق. واستقر الأمر على مبادأة الناس بالقتال من أجل الدخول في الإسلام حيث قال: «فكل خطوة من الخطوات الأربع نسخت التي قبلها حتى أصبح القتال يساق به الناس إلى الإيمان رغم أنوفهم»^[41].

إن هذا التصور يثير إشكالات كثيرة وخطيرة في آن واحد، نجملها فيما يلي:

- أليس في القول بالنسخ إخلالا بإطلاقية القرآن وإحكامه وحسن تفصيله؟. أليس في النسخ تعارضا مع قوله تعالى: ﴿الر كِتَابٌ أَحْكَمْتُ آيَاتُهُ ثُمَّ فَصَّلْتُ مِنْ لَدُنْ حَكِيمٍ خَبِيرٍ﴾^[42]، وقوله سبحانه: ﴿إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا بِالذِّكْرِ لَمَّا جَاءَهُمْ وَإِنَّهُ لَكِتَابٌ عَزِيزٌ * لَا يَأْتِيهِ الْبَاطِلُ مِنْ بَيْنِ يَدَيْهِ وَلَا مِنْ خَلْفِهِ تَنْزِيلٌ مِنْ حَكِيمٍ حَمِيدٍ﴾^[43].

[36] سورة الحج، الآية 38-39.

[37] سورة البقرة، الآية 190.

[38] سورة التوبة، الآية 36.

[39] سورة التوبة، الآية 5.

[40] أبو بكر محمد بن عبد الله بن محمد بن عبد الله بن أحمد بن العربي المعافري الأندلسي الإشبيلي المالكي (ت: 543 هـ)، أحكام القرآن، تحقيق علي محمد البجاوي، مج. 1 (القاهرة: دار إحياء الكتب العربية، القاهرة، 1957): 102، 109-110.

[41] نفسه،

[42] سورة هود، الآية 1.

[43] سورة فصلت، الآية 41-42.

- أليس في القول بالنسخ إقرارا باختلاف القرآن وتناقض آياته وهو المحال في حقه لقوله تعالى: ﴿أَفَلَا يَتَذَبَّرُونَ الْقُرْآنَ وَلَوْ كَانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلَافًا كَثِيرًا﴾^[44].

- ألم يحكم القرآن بخلود آياته، ويقر بأن خطابه عالمي إنساني شامل نزل ليرسم الطريق الصحيح للبشرية ويعالج مشكلاتها، ويضع حلولاً لها في كل زمان ومكان، فكيف يمكن والحال هذه أن نعمل بعض الآيات ونعطل بعضها بسبب القول بالنسخ؟

- كيف ننسخ النص القرآني الثابت القطعي بأخبار آحاد؟. وقد أكد العلماء عدم جواز نسخ القرآن بأخبار آحاد وفي مقدمتهم أولئك القائلون بالنسخ؟.

- كيف يدعى النسخ بعد وفاة الرسول ﷺ والعلماء قد اشترطوا أن الزمن الذي يسوغ فيه نسخ النصوص هو مصدر الرسالة دون ما بعده؟.

- كيف يتبدل الوحي ويتحول والله يحكم بانه، ﴿لَا تَبْدِيلَ لِكَلِمَاتِ اللَّهِ﴾^[45]؟.

إنها أسئلة تمثل اعتراضات وجيهة عن القول بالنسخ، وتزداد وجاهتها بالنظر إلى عدد الآيات التي حكم القائلون بنسخها، إذ «اعتبر ابن العربي المعافري عدد الآيات المنسوخة، مائة آية خمس وسبعون آية منسوخة بآية القتال، وذهب ابن حزم في كتابه معرفة الناسخ والمنسوخ أن آيات النسخ تبلغ مائتين وأربع عشرة آية، وذهب أبو جعفر النحاس في كتابه، الناسخ والمنسوخ إلى أنها تبلغ مائة وأربعاً وثلاثين آية، وأوصلها ابن سلامة الضرير إلى مائتين وثلاث عشرة آية»^[46]. وفي حين أوصلها، ابن الجوزي إلى مائتين وسبعة وأربعين آية^[47]، أغلبها منسوخ بآية السيف.

فالقول بآية السيف يعطل العمل بآيات قرآنية هي من القواعد الكلية والمبادئ العامة في الدين الإسلامي، من ذلك قوله تعالى ﴿لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ﴾^[48]، وقوله سبحانه ﴿وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ لَأَمَنَّ مِنَ

[44] سورة النساء، الآية 82.

[45] سورة يونس، الآية 64.

[46] محمد فاروق النبهان، مقدمة في الدراسات القرآنية (المملكة المغربية: وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، 1995): 207.

[47] زيد، النسخ في القرآن، مج. 2: 235.

[48] سورة البقرة، الآية 256.

في الأَرْضِ كُلُّهُمْ جَمِيعًا أَفَأَنْتَ تُكْرِهُ النَّاسَ حَتَّى يَكُونُوا مُؤْمِنِينَ^[49]، وقوله عز و جل: ﴿فَاصْفَحْ الصَّفْحَ الْجَمِيلَ^[50]، وقوله سبحانه: ﴿وَلَا تُسْوِي الْحَسَنَةَ وَلَا السَّيِّئَةَ ادْفَعْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ فَإِذَا الَّذِي بَيْنَكَ وَبَيْنَهُ عَدَاوَةٌ كَأَنَّهُ وَلِيٌّ حَمِيمٌ^[51] وغيرها كثير...

حيث لم يترك أصحاب القول بالنسخ وخاصة الموسعون فيه آية من الآيات القرآنية الداعية إلى الصفح والعفو والتسامح والصبر والمعاملة بالحسنى والدفع بالتي هي أحسن وغير ذلك مما هو من أصول مكارم الأخلاق وأمّهات الفضائل إلا قالوا نسختها آية السيف.

قال ابن العربي: «كل ما في القرآن من الصفح عن الكفار، والتولي والإعراض والكف عنهم، فهو منسوخ بآية السيف، وهي: ﴿فَإِذَا انْشَلَخَ الْأَشْهُرُ الْحُرْمُ فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ حَيْثُ وَجَدْتُمُوهُمْ وَخُذُوهُمْ وَأَحْضُرُوهُمْ وَأَقْعُدُوا لَهُمْ كُلَّ مَرْصِدٍ^[52]. نسخت مائة وأربعا وعشرين آية^[53].

نتوقف عند هذا الحد في تتبع مخاطر القول بآية السيف خاصة وأن هناك دراسة معتبرة للشيخ مصطفى زيد^[54]، «النسخ في القرآن»^[55]. قد أغتتنا عن ذلك، بحيث رد رَحْمَةُ اللَّهِ عَلَى الْأَقْوَالِ السَّابِقَةِ ردا علميا موثقا.

إن القول بآية السيف كان سببا في إفقار روح التسامح التي اتسم بها الخطاب القرآني. الأمر الذي يدفع الباحث -وتأكيدا منه لسلمية العلاقة مع الآخر، وبالتالي تفنيد ما ذهب إليه أصحاب الاتجاه الأول- إلى دراسة آيات القتال الواردة في سورة التوبة^[*] بما فيها آية السيف، محاولين تتبع

[49] سورة يونس، الآية 99.

[50] سورة الحجر الآية 85.

[51] سورة فصلت، الآية 34.

[52] سورة التوبة، الآية 5.

[53] السيوطي، الإتقان في علوم القرآن: 527.

[54] مصطفى زيد: هو فضيلة الأستاذ الدكتور مصطفى زيد، ولد سنة 1917م، محافظة كفر الشيخ بريف مصر، كان رئيسا لقسم الشريعة الإسلامية بكلية دار العلم بجامعة القاهرة من 1960م إلى 1976م، كما عمل أستاذا لجميع علوم الشريعة في جامعات مصر، دمشق، بيروت، الخرطوم. المدينة المنورة. من مؤلفاته: المصلحة في التشريع الإسلامي، دراسات في السنة، فلسفة العبادات في الإسلام. توفي رَحْمَةُ اللَّهِ سَنَةَ 1398هـ.

[55] مصطفى زيد، النسخ في القرآن: دراسة تشريعية تاريخية نقدية، ط. 3، (المنصورة: دار الوفاء، المنصورة، 1987).

سياق ورودها^[56] واستنباط علة القتال فيها، وتحديد العلاقة بين الجهاد القتالي الداعية إليه، وأصل علاقة المسلمين بغيرهم الذي تؤكد أنه السلم لا الحرب.

- افتتح الله عز وجل سورة براءة بقوله سبحانه: ﴿بِرَاءةٍ مِّنَ اللَّهِ وَرَسُولِهِ إِلَى الَّذِينَ عَاهَدْتُمْ مِنَ الْمُشْرِكِينَ﴾ * فسيحوا في الأرض أربعة أشهر واعلموا أنكم غير معجزي الله وأن الله مخزي الكافرين * وأدان من الله ورسوله إلى الناس يوم الحج الأكبر أن الله بريء من المشركين ورسوله فإن تبتم فهو خير لكم وإن توليتهم فاعلموا أنكم غير معجزي الله وبشر الذين كفروا بعذاب أليم * إلا الذين عاهدتم من المشركين ثم لم ينقصوكم شيئاً ولم يظاهروا عليكم أحداً فاتموا إليهم عهدهم إلى مدتهم إن الله يحب المتقين * فإذا انسلك الشهر الحرام فاقتلوا المشركين حيث وجدتموهم وخذوهم واخصروهم واقعدوا لهم كل مرصد فإن تابوا وأقاموا الصلاة وآتوا الزكاة فخلوا سبيلهم إن الله غفور رحيم * وإن أحد من المشركين استجارك فآجره حتى يسمع كلام الله ثم أبلغه مأمنه ذلك بأنهم قوم لا يعلمون * كيف يكون للمشركين عهد عند الله وعند رسوله إلا الذين عاهدتم عند المسجد الحرام فما استقاموا لكم فاستقيموا لهم إن الله يحب المتقين * كيف وإن يظهروا عليكم لا يرقبوا فيكم إلا ولا ذمة يرضونكم بأفواههم وتأبى قلوبهم وأكثرهم فاسقون * اشتروا آيات الله ثمناً قليلاً فصدوا عن سبيله إنهم ساء ما كانوا يعملون * لا يرقبون في مؤمن إلا ولا ذمة وأولئك هم المعتدون * فإن تابوا وأقاموا الصلاة وآتوا الزكاة فإخوانكم في الدين ونفصل الآيات لقوم يعلمون * وإن نكثوا أيمانهم من بعد عهدهم وطمعنا في دينكم فقاتلوا أئمة الكفر إنهم لا إيمان لهم لعلهم ينتهون * ألا تقاتلون قوماً نكثوا أيمانهم وهموا بإخراج الرسول وهم بدءوكم أول مرة أتخشونهم فالله أحق أن تخشوه إن كنتم مؤمنين * قاتلوهم يعذبهم الله بأيديكم ويخزهم وينصركم عليهم ويشف صدور قوم مؤمنين * ويذهب غيظ قلوبهم ويتوب الله على من يشاء والله عليم حكيم^[56].

* اقتصرنا على دراسة آيات القتال الواردة في سورة التوبة دون غيرها، لأن سورة براءة هي آخر ما نزل من القرآن بخصوص آيات القتال. وعليه فإذا استطعنا تنفيذ دعوى نسخها لآيات المهادنة والموادعة والمسالمة، أعفنا ذلك من دراسة آيات القتال الواردة في سور قرآنية أخرى متقدمة عنها في النزول.

* فالسياق يشكل مدخلا منهاجيا رئيسيا للوصول إلى دراسة المعنى وتحديد واستخراج قدرات النص على استيعاب الوقائع... بل إن اعتبار السياق أضحى من أبرز وأهم محددات دلالة النص في المجالات التشريعية وغيرها، وقد ساعد اعتماد اعتبار السياق منهجا أصوليا وضابطا مرجعيا، على التخفيف من حدة التنافر الذي يحصل عادة بين اللفظ والمعنى. كما ساعد على تلاقي آفة تحميل النصوص ما لا قبل لها به، انظر: فاطمة بوسلامة، «السياق عند الأصوليين: المصطلح والمفهوم»، مجلة الإحياء، العدد 25، السياق في المجالات التشريعية: المفهوم والدور (يوليو 2007): 39.

[56] سورة التوبة، الآية 1-15.

تتضمن هذه الآيات أهم ما نزل في شأن الجهاد القتالي، فضمنها ما سمي بآية السيف، ﴿فَإِذَا انْسَلَخَ الْأَشْهُرُ الْحُرْمُ فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ حَيْثُ وَجَدْتُمُوهُمْ وَخُذُوهُمْ وَأَحْضُرُوهُمْ وَأَقْعُدُوا لَهُمْ كُلَّ مَرْصِدٍ﴾^[57] والتي ادعي أنها ناسخة لما عداها من آيات القتال حيث فهم منها أن العلة في قتال المشركين هي الكفر إذ جعلت انتهاء القتال بتوبتهم وإقامة الصلاة وإيتاء الزكاة.

إلا أن قراءة السياق تشير إلى أن الآية ليست كما فهمت: فالموضوع والسياق يدوران حول مشركي قريش الذين نقضوا صلح الحديبية الذي عقده الرسول ﷺ معهم مما أعاد حالة الحرب التي كانت قائمة قبل الصلح.

فالحديث في الآيات يدور حول فريق خاص من المشركين كان بينهم وبين رسول الله عهد فنكثوه وظاهروا على المؤمنين، وقد تضمنت الآيات عدة إشارات تؤكد ذلك، كما تؤكد أن آية السيف لا تتضمن علة الكفر في القتال وهي:

- الاستثناء في قوله تعالى: ﴿إِلَّا الَّذِينَ عَاهَدْتُمْ عِنْدَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ فَمَا اسْتَقَامُوا لَكُمْ فَاسْتَقِيمُوا لَهُمْ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُتَّقِينَ﴾^[58]. فقد استثنت الآية من المشركين طائفة لم يغدروا وبقوا على عهودهم.
- الأمر بإجارة المشركين إذا طلبوا ذلك، ثم إبلاغهم أماكن أمنهم.. ولو كان الكفر هو سبب القتال لما كانت هذه الحماية والرعاية للمستأمنين.
- أوردت الآيات استثناء آخر بعد الحديث عن حكم الناكثين في آية السيف وهو: ﴿إِلَّا الَّذِينَ عَاهَدْتُمْ عِنْدَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ فَمَا اسْتَقَامُوا لَكُمْ فَاسْتَقِيمُوا لَهُمْ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُتَّقِينَ﴾^[59]. ففي هذه الآية تأكيد وأمر بالاستقامة على العهود ورفض نبذها مع من كان وفيها بها.
- ذكرت الآيات العلة التي من أجلها استنكر القرآن أن يكون للمشركين عهد عند الله ورسوله: ﴿كَيْفَ وَإِنْ يَظْهَرُوا عَلَيْكُمْ لَا يَرْقُبُوا فِيكُمْ إِلَّا وَلَا ذِمَّةً يُرْضُونَكُمْ بِأَفْوَهِهِمْ وَتَأْبَى قُلُوبُهُمْ وَأَكْثَرُهُمْ فَاسِقُونَ﴾^[60]. ﴿كَيْفَ وَإِنْ يَظْهَرُوا عَلَيْكُمْ لَا يَرْقُبُوا فِيكُمْ إِلَّا وَلَا ذِمَّةً يُرْضُونَكُمْ بِأَفْوَهِهِمْ وَتَأْبَى قُلُوبُهُمْ وَأَكْثَرُهُمْ فَاسِقُونَ اشْتَرَوْا بِآيَاتِ اللَّهِ ثَمَنًا قَلِيلًا فَصَدُّوا عَنْ سَبِيلِهِ إِنَّهُمْ سَاءَ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ﴾^[61].

[57] سورة التوبة، الآية 5.

[58] سورة التوبة، الآية 4.

[59] سورة التوبة، الآية 7.

[60] سورة التوبة، الآية 8.

[61] سورة التوبة، الآية 9.

- ﴿لَا يَزُوقُونَ فِي مُؤْمِنٍ إِلَّا وَلَا ذِمَّةً وَأُولَئِكَ هُمُ الْمُعْتَدُونَ﴾^[62].
- ﴿وَإِنْ نَكَثُوا أَيْمَانَهُمْ مِنْ بَعْدِ عَهْدِهِمْ وَطَعَنُوا فِي دِينِكُمْ فَقَاتِلُوا أَيْمَةَ الْكُفْرِ إِنَّهُمْ لَا أَيْمَانَ لَهُمْ لَعَلَّهُمْ يَنْتَهُونَ﴾^[63].
- ﴿أَلَا تَقَاتِلُونَ قَوْمًا نَكَثُوا أَيْمَانَهُمْ وَهَمُّوا بِإِخْرَاجِ الرَّسُولِ وَهُمْ بَدَءُوكُمْ أَوَّلَ مَرَّةٍ أَتُحْشِنُكُمْ فَاَللَّهُ أَحَقُّ أَنْ تَحْشَوْهُ إِنْ كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ﴾^[64].

فلو كان الكفر هو العلة فما كان هذه القرائن التي ذكرتها الآيات والتي تجعل القتال لأسباب غير الكفر.

يبقى من الإشكالات التي يمكن أن تكون موهمة قوله تعالى: ﴿فَإِنْ تَابُوا وَأَقَامُوا الصَّلَاةَ وَآتَوُا الزَّكَاةَ فَإِخْوَانُكُمْ فِي الدِّينِ وَنُفَصِّلُ الْآيَاتِ لِقَوْمٍ يَعْلَمُونَ﴾^[65]، فقد جعلت الآيات التوبة وإقامة الصلاة وإيتاء الزكاة سببا في تخلية سبيل المشركين والكف عنهم مما يوجههم إلى الإسلام والإكراه عليه. لكن بعد أن عرفنا القرائن التي أشارت إليها الآيات، نتبين أن هاتين الآيتين ليستا مورد تعليل، إنما تتحدثان عن حالة من حالات انتهاء الحرب، ومآل هؤلاء الناكثين الغادرين إذا تابوا ورجعوا عن الاعتداء فماذا يكون حالهم؟.

فقررت الآيات أن الله يغفر لهم ما قد سلف، ويصبحوا إخوة للمؤمنين بقطع النظر عن كل ما قدموه من إيذاء واعتداء قبل إسلامهم، ولو كان القتال لأجل إسلام الكفار وتوبتهم لناقض ذلك ما ذكرته الآيات من إشارات إلى أسباب القتال.

فالآيات واضحة الدلالة على أن الكفر ليس في القتال، إنما للقتال أسباب أخرى ترتبط بالاعتداء والظلم والخيانة ونكث العهد^[66].

[62] سورة التوبة، الآية 10.

[63] سورة التوبة، الآية 13.

[64] سورة التوبة، الآية 13.

[65] سورة التوبة، الآية 11.

[66] انظر:

- محمد سعيد رمضان البوطي، الجهاد في الإسلام، كيف نفهمه؟ وكيف نمارسه؟ (دمشق: دار الفكر، 1993): 56، 98-101.

- زيد، النسخ في القرآن، مج. 2: 6 وما بعدها.

- يأتي بعد ذلك من سورة التوبة أيضا: ﴿قَاتِلُوا الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَلَا بِالْيَوْمِ الْآخِرِ وَلَا يُحَرِّمُونَ مَا حَرَّمَ اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَلَا يَدِينُونَ دِينَ الْحَقِّ مِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ حَتَّى يُعْطُوا الْجِزْيَةَ عَنْ يَدٍ وَهُمْ صَاغِرُونَ﴾^[67].
 هذه هي أول آية نزلت في قتال أهل الكتاب، وقد توافق نزولها مع اتجاه المسلمين إلى لقاء الروم في غزوة تبوك لرد عدوان القبائل العربية النصرانية على رسول الرسول ﷺ وقوافل المسلمين.

وقد حصرت الآية الذين يقاتلون بطائفة من أهل الكتاب، وذلك من خلال حرف التبعية، ﴿مِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ﴾ وبالتالي يغدو الأمر بالقتال مقصورا على طائفة منهم اتصفت بما ذكرته الآية من صفات، وليس من لوازم هذه الصفات انتفاء صفة أهل الكتاب عن أصحابها، كما أن هذه الصفات لا تشمل جميع أهل الكتاب، وكأن الآية تشير إلى أن من أهل الكتاب من بغى واعتدى ولم يخف الله واليوم الآخر واستحل الحرام ولم يقبل الحق، وقد أكدت ذلك الآيات التالية التي أوضحت سابقة العدوان والصد عن سبيل الله من قبل هؤلاء: ﴿يُرِيدُونَ أَنْ يُطْفِئُوا نُورَ اللَّهِ بِأَفْوَاهِهِمْ وَيَأْبَى اللَّهُ إِلَّا أَنْ يُتِمَّ نُورَهُ وَلَوْ كَرِهَ الْكَافِرُونَ﴾^[68]، ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِنَّ كَثِيرًا مِنَ الْأَخْبَارِ وَالرُّهْبَانِ لِيَأْكُلُونَ أَمْوَالَ النَّاسِ بِالْبَاطِلِ وَيَصُدُّونَ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ﴾^[69]. وفي هذا إشارة إلى مواقف العدوان والبغي التي يقفها بعض أهل الكتاب، مما يعتبر سببا للأمر بقتالهم في الآية 29، لذلك جاءت الآيات التالية تستنفر المسلمين لغزوة تبوك وتندد بالمتقاعس عنها، ﴿انْفِرُوا خِفَافًا وَثِقَالًا وَجَاهِدُوا بِأَمْوَالِكُمْ وَأَنْفُسِكُمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ ذَلِكَ خَيْرٌ لَكُمْ إِنْ كُنْتُمْ تَعْلَمُونَ﴾^[70]. هذا ولو كان الكفر هو السبب في القتال لجعلت الآية الإسلام هو الغاية التي ينتهي عندها القتال، لكن الآية جعلت الجزية هي الغاية.

نخلص من هذا إلى أنه لا تعارض بين الآية ومبدأ سلمية العلاقة مع الآخر المخالف دينيا ما لم يبدأ بالهجوم على المسلمين^[71].

[67] سورة التوبة، الآية 29.

[68] سورة التوبة، الآية 23.

[69] سورة التوبة، الآية 34.

[70] سورة التوبة الآية 42.

[71] انظر:

- البوطي، الجهاد في الإسلام: 58-60.

- زيد، النسخ في القرآن، مج. 2: 6 وما بعدها.

- عبد الرحمن حللي، حرية الاعتقاد في القرآن الكريم: دراسة في إشكاليات الردة والجهاد والجزية (الدار البيضاء:

- آية أخرى من سورة التوبة: ﴿وَقَاتِلُوا الْمُشْرِكِينَ كَافَّةً كَمَا يُقَاتِلُونَكُمْ كَافَّةً وَاعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ مَعَ الْمُتَّقِينَ﴾^[72].

وردت هذه الآية في سياق تحريم القتال في الأشهر الحرم، وهي صريحة في أن القتال مشروع على سبيل المقابلة، ﴿كَمَا يُقَاتِلُونَكُمْ﴾، أي كما يجتمعون لحربكم إذا حاربوكم فاجتمعوا أنتم أيضا إذا حاربتموهم وقاتلوهم بالمثل، فكلمة (كافة) لا تشمل غير المقاتلين، والآية شبيهة بآية سورة التوبة: ﴿فَإِذَا انسَلَخَ الْأَشْهُرُ الْحُرْمُ فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ حَيْثُ وَجَدْتُمُوهُمْ وَخُذُوهُمْ وَاحْضَرُواهُمْ وَأَقْعُدُوا لَهُمْ كُلَّ مَرْصِدٍ فَإِن تَابُوا وَأَقَامُوا الصَّلَاةَ وَآتَوُا الزَّكَاةَ فَخَلُّوا سَبِيلَهُمْ إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ﴾^[73]^[74].

وتزيد هنا بيان جزئية من القاعدة في القتال وهي أن القتال لمن قاتلنا، وكأنها تقول: «إن وصف من أمرناكم بقتالهم متحقق في هؤلاء المشركين لأنهم يقاتلونكم كافة فقاتلوهم بمثل صنيعهم»^[75].
- أخيرا تأتي هذه الآية من سورة التوبة: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا قَاتِلُوا الَّذِينَ يَلُونَكُمْ مِنَ الْكُفَّارِ وَلْيَجِدُوا فِيكُمْ غِلْظَةً وَاعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ مَعَ الْمُتَّقِينَ﴾^[76].

لا تتضمن هذه الآية بيان سبب القتال فهي آية مطلقة تقيد بالآيات الأخرى المقيدة، أما قوله: ﴿وَلْيَجِدُوا فِيكُمْ غِلْظَةً﴾، فهي في سياق الإرشاد إلى خطة حربية تطبق عند نشوء القتال المشروع، وذلك بأن يبدأ بقتال العدو الأقرب فالأقرب عند تعدد الأعداء، ولا يمكن أن يفهم من الآية أن القائد الحربي المسلم يخطط طريقة لغزو العالم فيبدأ بالأقرب فالأقرب، ذلك لأن المراد بكلمة الكفار ونظائرها إذا أطلقت في القتال هم المحاربون المعتدون^[77].

من خلال تتبعنا لسياق ورود آيات القتال في سورة التوبة، بما فيها آية السيف، نتبين أنه لا توجد أي آية في القرآن تشير إلى أن القتال في الإسلام ابتدائي، وأنه شرع لحمل الناس على الإسلام بإخراجهم من الكفر. بل إن آيات القتال في القرآن -جميعها- تؤكد إنما شرع القتال لرفع الظلم وصد العدوان، والدفاع عن الأرض والنفس، وإنقاذ المستضعفين، ونشر السلم والسلام..

المركز الثقافي العربي، (2001).

[72] سورة التوبة، الآية 36.

[73] سورة التوبة، الآية 5.

[74] البوطي، الجهاد في الإسلام: 59، 101-102.

[75] نفسه، ص 95.

[76] سورة التوبة، في القرآن الكريم: الآية 123.

[77] وهبة الزحيلي، آثار الحرب: دراسة فقهية مقارنة، ط 4 (دمشق: دار الفكر، 2009): 225.

إن تتبع دلالات آيات القتال الواردة في سورة التوبة بما فيها آية السيف، يبين أنه لا تعارض حاصل بينها وبين الآيات القرآنية الداعية إلى السلم والموادعة والمهادنة والصفح والتسامح مع الآخر المخالف دينيا والاعتراف به وبحقه في الاختلاف. وإنما لآيات القتال مقاصد سامية لا علاقة بها بالحرب الابتدائية. وبانتفاء التعارض بين آيات القتال والآيات التي ادعي نسخها بها، يتم إبطال أهم شرط من شروط النسخ، ألا وهو التعارض.

إذ اشترط القائلون بالنسخ لوقوعه شروطا أهمها: أن لا بد في تحقيق النسخ من ورود دليلين عن الشارع، وهما متعارضان تعارضا حقيقيا، لا سبيل إلى تلافيه بإمكان الجمع بينهما على أي وجه من وجوه التأويل، وحينئذ فلا مناص من أن نعتبر أحدهما ناسخا والآخر منسوخا، دفعا للتناقض في كلام الشارع الحكيم^[78].

إننا نقطع في حسم بأن لا تعارض في كلام الشارع، وإنما التعارض في الأذهان وليس في الأفهام^[79]. هنا نتساءل ما دام التعارض غير واقع. فكيف وقع النسخ مع أنه ينبني على التعارض؟. وعليه، فإنه يستحيل نسخ آية السيف لآيات قرآنية من قبيل قوله تعالى: ﴿لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ﴾^[80]. فالغاية المنصوص عليها في آية السيف ليست البدء بالقتال والإكراه على الدخول في الإسلام بقوة السيف، ولا أدل على هذا من قول الله عز وجل لنبيه، في الآية التي تلي آية السيف دون فاصل ﴿وَإِنْ أَحَدٌ مِنَ الْمُشْرِكِينَ اسْتَجَارَكَ فَأَجِرْهُ حَتَّى يَسْمَعَ كَلَامَ اللَّهِ ثُمَّ أَبْلِغْهُ مَأْمَنَهُ ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ قَوْمٌ لَا يَعْلَمُونَ﴾^[81]. فإن في هذه الآية أمرا من الله عز وجل لرسوله بأن يجير من يستجير به من المشركين، ثم يدعوهم إلى الإيمان بالله ويبين له ما في هذا الإيمان من خير له، فإن هو بعد هذا أصر على ضلاله واستمرأ البقاء على كفره بالله، وطلب من رسول الله ﷺ أن يبلغه المكان الذي يأمن فيه - فعلى الرسول أن يجيبه إلى طلبه، وأن يؤمنه حتى يصل إلى ذلك المكان^[82].

[78] الزرقاني، مناهل العرفان، مج. 2:105.

[79] أبو اسحاق إبراهيم بن موسى بن محمد اللخمي الشاطبي (ت 790 هـ)، «كتاب لواحق الاجتهاد»، في الموافقات في أصول الشريعة، تحقيق محمد عبد الله دراز، مج. 4 (القاهرة: المكتبة التوفيقية، 2003): 603 وما بعدها.

[80] سورة البقرة، الآية 256.

[81] سورة التوبة، الآية 6.

[82] زيد، النسخ في القرآن، مج. 2: 14.

مما يدل دلالة صريحة وقاطعة أن آية السيف ليست عامة وإنما نزلت في خاص من المشركين «كان بين رسول الله ﷺ وبينهم عهد فنقضوه وظاهروا عليه أعداءه، وقد برئ الله ورسوله منهم، وأذنهم بالحرب إن لم يتوبوا عن كفرهم ويؤمنوا بالله رباً ومحمدٍ نبياً ورسولاً، وهؤلاء المشركون أعداء الإسلام ونبيه ليسوا هم كل المشركين بدليل قوله جل ثناؤه قبل آية السيف، ﴿إِلَّا الَّذِينَ عَاهَدْتُمْ مِنَ الْمُشْرِكِينَ ثُمَّ لَمْ يَنْقُصُوكُمْ شَيْئًا وَلَمْ يُظَاهِرُوا عَلَيْكُمْ أَحَدًا فَأَتُوا إِلَيْهِمْ عَهْدَهُمْ إِلَىٰ مُدَّتِهِمْ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُتَّقِينَ﴾ [83] [84].

بعد هذا كله نستطيع القول بكل طمأنينة: إن دعوى النسخ بآية السيف لا تستند على دليل واحد قطعي الدلالة، مما يجعلنا نقرر بكل هدوء أن آيات القرآن الكريم وسنة رسول الله ﷺ، تؤكد أن السلم هو الأصل في علاقة المسلمين بغيرهم. فهو إن شئت فقل «الحالة العادية» لهذه العلاقات، وأن الحرب لا تعدو أن تكون «حالة استثنائية» على هذا الأصل العام، لا يصر إليها إلا لأسباب تقتضيها ودواعي تحتمها، وكلها أسباب ودواعي لا تنطوي على ما يفيد أو يجيز مقاتلة «غير المسلمين» لمجرد بقائهم على غير ديانة الإسلام [85].

[83] سورة التوبة، الآية 4.

[84] زيد، النسخ في القرآن، مج. 2: 13.

[85] الزحيلي، آثار الحرب: 230.

المصادر والمراجع

- ابن تيمية الحراني (ت 728 هـ)، قاعدة مختصرة في قتال الكفار ومهادنتهم وتحريم قتلهم لمجرد كفرهم: قاعدة تبين القيم السامية للحضارة الإسلامية في الحرب والقتال والحرب والقتال، تحقيق عبد العزيز بن عبد الله آل حمد (الرياض: عبد العزيز بن عبد الله آل حمد، ط1. 2004م)
- أبو اسحاق إبراهيم بن موسى بن محمد اللخمي الشاطبي (ت 790 هـ)، «كتاب لواحق الاجتهاد»، في الموافقات في أصول الشريعة، تحقيق محمد عبد الله دراز، (القاهرة: المكتبة التوفيقية، 2003م).
- أبو الحسين أحمد بن فارس بن زكريا القزويني الرازي (ت 395 هـ)، معجم مقاييس اللغة، تحقيق عبد السلام محمد هارون، (بيروت: دار الفكر، د.ت).
- أبو الفداء عماد الدين إسماعيل بن عمر بن كثير بن ضوء بن كثير بن زرع القرشي (ت 774 هـ)، تفسير القرآن العظيم، (بيروت: دار المعرفة، 1983م).
- أبو بكر محمد بن عبد الله بن محمد بن عبد الله بن أحمد بن العربي المعافري الأندلسي الإشبيلي المالكي (ت: 543 هـ)، أحكام القرآن، تحقيق علي محمد البجاوي، (القاهرة: دار إحياء الكتب العربية، القاهرة، 1957م).
- أبو جعفر محمد بن جرير بن يزيد بن كثير بن غالب الطبري (ت 310 هـ)، تفسير الطبري: المسمى جامع البيان في تأويل القرآن، تحقيق هاني الحاج، عماد زكي البارودي، وخيري سعيد، مج. 10 (القاهرة: المكتبة التوفيقية، 2004م).
- أبو عبد الله محمد بن إدريس الشافعي المطلبّي القرشي (ت 204 هـ)، الأم، تحقيق محمد زهري النجار، ط. 2، (بيروت: دار المعرفة، 1973م).
- أحمد بن حنبل، مسند الإمام أحمد بن حنبل، تحقيق: شعيب الأرنؤوط - عادل مرشد، وآخرون، مؤسسة الرسالة، الطبعة: الأولى، 1421هـ-2001م.
- أحمد بن علي أبو بكر الرازي الجصاص الحنفي (ت 370 هـ)، أحكام القرآن، تحقيق محمد الصادق قمحاوي، (بيروت: دار إحياء التراث العربي، 1985م).
- الزحيلي، آثار الحرب في الفقه الإسلامي - دراسة مقارنة، دار الفكر - دمشق،
- الزرقاني، مناهل العرفان في علوم القرآن، مطبعة عيسى البابي الحلبي وشركاه، ط3.
- السيوطي (ت 911 هـ)، الإنقان في علوم القرآن، تحقيق فواز أحمد زمرلي، ط. 5 (بيروت: دار الكتاب العربي، 2004م).
- السيوطي، الإنقان في علوم القرآن، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1394هـ-1974م.
- عبد الرحمن حللي، حرية الاعتقاد في القرآن الكريم: دراسة في إشكاليات الردة والجهاد والجزية (الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، 2001م).
- عبد الهادي بوطالب، من قضايا الإسلام المعاصر (الدار البيضاء، دار الثقافة للنشر والتوزيع، 2004م).
- عبد الوهاب خلاف، السياسة الشرعية، أو نظام الدولة الإسلامية في الشئون الدستورية والخارجية والمالية، جمعها وشرحها وقدم لها، محمد عمارة، هدية مجلة الأزهر المجانية لشهر ذي القعدة 1432هـ، الأزهر الشريف.
- فاطمة بوسلامة، «السياق عند الأصوليين: المصطلح والمفهوم»، مجلة الإحياء، العدد 25،

- السياق في المجالات التشريعية: المفهوم والدور (يوليو 2007م).
- القرطبي (ت 671 هـ)، الجامع لأحكام القرآن، (القاهرة: دار الحديث، 2002م).
- مالك بن أنس، الموطأ، تحقيق: محمد مصطفى الأعظمي، مؤسسة زايد بن سلطان آل نهيان للأعمال الخيرية والإنسانية - أبو ظبي - الإمارات، ط1، 1425هـ - 2004م.
- محمد بن علي الشوكاني، السيل الجرار المتدفق على حدائق الأزهار، تحقيق قاسم غالب أحمد، ومحمود أمين النواوي، (بيروت: دار الكتب العلمية بيروت، الطبعة الأولى، 1985م).
- محمد سعيد رمضان البوطي، الجهاد في الإسلام، كيف نفهمه؟ وكيف نمارسه؟ (دمشق: دار الفكر، 1993م).
- محمد عبد العظيم الزرقاني، مناهل العرفان في علوم القرآن، ط. 3 (بيروت: دار إحياء التراث العربي، 1995م).
- محمد فاروق النبهان، مقدمة في الدراسات القرآنية (المملكة المغربية: وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، 1995م).
- مسلم بن الحجاج أبو الحسن القشيري النيسابوري، صحيح مسلم، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء التراث العربي - بيروت.
- مصطفى زيد، النسخ في القرآن: دراسة تشريعية تاريخية نقدية، ط. 3، (المنصورة: دار الوفاء، المنصورة، 1987م).
- مصطفى زيد، النسخ في القرآن: دراسة تشريعية تاريخية نقدية، ط. 3، (المنصورة: دار الوفاء، المنصورة، 1987م).
- مصطفى زيد، النسخ في القرآن، دار الوفاء للطباعة والنشر والتوزيع، ط3، 1978م.
- موفق الدين أبو محمد عبد الله بن أحمد بن محمد بن قدامة الجماعلي المقدسي الدمشقي الحنبلي (ت 620 هـ)، المغني في فقه الإمام أحمد بن حنبل الشيباني، تحقيق محمود عبد الوهاب، مكتبة القاهرة، القاهرة، دون تاريخ.
- وهبة الزحيلي، آثار الحرب: دراسة فقهية مقارنة، ط. 4 (دمشق: دار الفكر، 2009م).





● ————— المحور الرابع ————— ●

نقد مقولات المتطرف



مفهوم «الدولة الإسلامية» في الخطابات المتطرفة _ نقد واستشراف _

د. خالد ميار الادريسي

[أستاذ باحث بمركز مسارات للدراسات والأبحاث الاستشرافية والمالية بالرابطة المحمدية للعلماء]



المقدمة:

لقد رافق الأمة الإسلامية عبر تاريخها هاجس تأسيس دولة إسلامية تتواءم مع تطلعاتها وآمالها ومقاصد دينها، ولم يسلم الأمر من انحرافات عن أصول التدبير الأخلاقي لشؤون المسلمين ومن هم في حمايتهم، وذلك لأسباب متعددة ومتباينة ومن أهمها غلبة الهوى والرغبة في السيادة والميل إلى التعالي على باقي مكونات الأمة، لدواعي مذهبية أو عقديّة أو فكرانية أو قبلية أو عرقية...

وعرفت مرحلة الاستعمار وانهيار الخلافة الإسلامية، تنامي التيارات الداعية إلى تأسيس «دولة إسلامية» جديدة وقوية، من شأنها مواجهة المستعمر واستجماع قوة المسلمين وفرض وجودهم على باقي الأمم، أو على الأقل دفع آفات التخلف واسترجاع عز وكرامة المسلمين.

واختلفت المقاربات والمطارات، بسبب تباين، المشارب الفكرية والمنظورات الفكرانية وتضارب المصالح الجيوسياسية. لكن في العقود الأخيرة ابتليت الأمة الإسلامية، بدعوات جامحة لتأسيس «دولة إسلامية» تكسر جميع الحدود وتتجاوز كل الأقطار، وتعلي من شأن «قتال - جهاد»، كل من يخالف تصوراتها لهذه «الدولة الإسلامية المزعومة»، وتبنت أسلوب العنف الفائق داخل

بلدانها من أجل حمل الجميع، أفرادا وجماعات ونخبا سياسية وشعوبا ودولا، على الولاء لها والخضوع لرموزها باعتبار ذلك من صميم الدين. واعتبرت الإعلان عن تأسيس «الدولة الإسلامية» استجابة طبيعية لرغبة «الشعوب المسلمة» في إحياء الخلافة الإسلامية ومواجهة الأعداء ونصرة الإسلام واسترجاع العزة للمسلمين، وهي شعارات تستهدف من خلالها التنظيمات الإرهابية جذب انتباه الشباب الحالم «بالمجد الإسلامي» وخداعه ليكون وقودا لصراع جيوسياسي تشابك فيه مصالح فاعلين متعددين وتنظيمات عابرة للقوميات.

ونتوخى من هذه الدراسة، النظر في مفهوم هذه «الدولة الإسلامية» في خطابات المتطرفين، وفحص مباني ومرتكزات التصور «القاعدي والداعشي» لهذه الدولة، وبالتالي بيان وجوه التناقض بين مفهومهم للدولة فيما بينهم من جهة ومن جهة ثانية مع المقاصد الكبرى المتفق عليها بين علماء «الفقه السياسي» الإسلامي.

وسنعمد الى أهم كتابات المتطرفين المعاصرين، المنتمين لمختلف التيارات المتشددة التي تنظر لتأسيس «دولة إسلامية»، مبتورة ومشوهة ومتوحشة، وذلك من أجل الكشف عن عدم تواءم مراميها وأهدافها وتطلعاتها مع المقاصد الشرعية المتفق عليها من طرف جمهور العلماء.

كما سنحاول الكشف عن مختلف الانزلاقات على مستوى التنزيل، وبالتالي النظر في تجربة مختلف «الامارات» التي ترفع شعار «الإسلامية»، مثل دولة داعش المزعومة، و«إمارة طالبان»، و«إمارة الصحراء الكبرى» و«إمارة ماسينا» التي تحلم باسترجاع مجد امبراطورية ماسينا في مالي. ثم النظر في مآلات الفهم الخاطيء «للدولة الإسلامية» وتأثير ذلك على وحدة الأمة الإسلامية وصورة الإسلام ومسارات العلاقات الدولية والتفاعلات الثقافية والحضارية.

و سنتوسل بمقاربات متعددة، مقارنة تحليل الخطاب، ومقاربة جيوسياسية ومقاربة استشرافية. وهكذا سننظر في أعمال أهم المنظرين مثل المقدسي والطرطوسي وأبو بكر ناجي وتيار البنعلي، وأبو همام بكر بن عبد العزيز الأثري وأبو الحسن الأزدي وأبو عبد الله المهاجر وغيرهم. وسندعم الدراسة كذلك بالإشارة الى مختلف المراجعات الفكرية التي انطلقت منذ مدة في مصر وغيرها والتي تدحض مزاعم وتصورات المتطرفين، وتبين سوء فهمهم لروح الشريعة وفقدانهم لمهارات التدبير السياسي وعدم امتلاكهم لرؤية واضحة عن طبيعة الصراع العالمي

وكذلك فقدانهم لمملكة اعتبار المآلات وعدم استبصار الرهانات الاستراتيجية والتحديات المستقبلية التي تواجهها الأمة الإسلامية.

تهديد: سياقات الدعوة إلى إقامة الدولة الإسلامية

إن المطالبة بإقامة وتأسيس «دولة إسلامية» مرتبط بسياق محلي وطني وسياق إقليمي وعالمي؛ ويمكن جرد بعض سمات هذه السياقات فيما يلي:

1. السياق المحلي أو القطري:

جل دول العالم العربي والإسلامي، تعاني من أزمات بنيوية عميقة؛ وإخفاقات في مجالات متعددة، وهكذا نلاحظ على مستوى الأفراد، الانتقال من نموذج قيمي «تقليدي» كان يتسم بسيادة أخلاق الواجب والمسؤولية، واحترام الأعراف ومقتضيات الدين وقيم الأسرة والولاء إلى الوطن، إلى نموذج Paradigme الانقلاب القيمي، حيث سيادة نزعة الاستهلاكية الفائقة والفردانية المتطرفة والولوج إلى العدمية^[1]. فقد انتقلت المجتمعات العربية الإسلامية، من مجتمع تقليدي إلى ما بعد تقليدي تتحكم فيه قواعد منطق اللذة والفرجة^[2] والانتهازية والسطحية. ومن مظاهر ذلك تدني الثقافة الدينية الوطنية، والاهتمام بما هو سطحي وتافه، والانبهار بالنجومية ونماذج السعادة الزائفة وسرعة التأثر بالأخبار الكاذبة^[3] والمساهمة في الترويج لها وبالتالي، سهولة الوقوع في فخ التلاعب بالرأي العام والانخداع بالنعرات الطائفية والعرقية واللغوية والمذهبية؛ التي أشرف على هندستها قوى متعددة عابرة للقوميات.

وقد ساهمت أزمة المنظومة التربوية والتعليمية في جل هذه المجتمعات، في ظهور جيل جديد، فاقد للهوية وخائف على الأوضاع، لشعوره المتواصل بالإهانة حينما يفتح على منجزات

[1] خالد ميار الأدرسي: نقد قيم ما بعد الحداثة، نحو ترميم الذات الإنسانية، سلسلة الإسلام والسياق المعاصر، الرابطة المحمدية للعلماء، 2020

[2] ديور، جي: مجتمع الفرجة، الإنسان المعاصر في مجتمع الاستعراض، ترجمة أحمد حسان، دار شقيقات، 1994.

[3] انظر للتوسع: أ. سارة عبد العزيز، الملامح الأساسية لانتشار الاخبار الكاذبة في العالم، دراسات المستقبل، مركز المستقبل للأبحاث والدراسات المتقدمة، عدد: 3، 2018.

دول العالم «المتقدمة»، ومؤشرات تفوقها في تحقيق الرفاهية الاجتماعية والاستقرار السياسي ووجود فرص العمل وضمان الحقوق والكرامة لمواطنيها.

وتعتبر عملية استيراد نظام تعليمي قائم على اكتساب المهارات التقنية وخال من إمكانية امتلاك ملكة الإبداع والابتكار والتفكير الإيجابي، مساهمة بدورها في تخريج أفواج من حاملي الشهادات، ليست لهم القدرة والكفاءة على تحليل ونقد ودحض الأفكار المتطرفة والفكرانيات الحاملة لبذور الكراهية والتعصب.

كما لم تواكب المؤسسات الدينية الرسمية، التحديات الثقافية والقيمية والفكرية التي يواجهها شباب هذه المرحلة المتسمة «بالتسطيح». إذ برزت الحاجة الى ابتكار طرق ومضامين جديدة، لمخاطبة الشباب وجذب انتباهه إلى الاعتدال والانفتاح الحضاري المنضبط بقواعد الشريعة الإسلامية، ذلك أن أدعياء الدين، انتهزوا الفرصة للترويج لمنظوماتهم المتطرفة واستغلال جهل العامة بمقاصد الدين وقواعده، فشنوا هجومهم على علماء الأمة ورجال الدولة وكل مكونات المجتمع.

لقد استغل هؤلاء مؤشرات الدولة الفاشلة، للمطالبة بتأسيس «دولة إسلامية جديدة»، قادرة حسب زعمهم على إعادة المجد الإسلامي. وللأسف فإن ظاهرة الدولة الفاشلة والتي تشمل عددا من دول العالم الإسلامي، ساهمت في تمكين المنظمات المتطرفة في تعميق أزمة المجتمعات الإسلامية. كما أن انعدام التداول السلمي حول السلطة والفسل في إدارة الأزمات الجديدة، وفشل بعض الحركات الإسلامية في إدارة الحكم واحتدام الخلاف بين النخب المثقفة حول الدولة المدنية^[4] والدينية وعجز الأحزاب السياسية عن تدبير الشأن العام وانتشار الفساد السياسي والاقتصادي، كل ذلك ساهم إلى حد كبير في توفير سياق مناسب لظهور حواضن التطرف والإرهاب.

2. السياق الإقليمي:

[4] انظر: خالد محسن (اعداد): مصر بين الدولة الإسلامية والدولة العلمانية، مركز الاعلام العربي، الطبعة الأولى، 1992.

خالد غزال، من الدين الى الطائفة في ضرورة الدولة المدنية، دار الساقبي، بيروت، 2015.
راشد صالح العريمي، تحديات الدولة المدنية في العالم العربي والإسلامي، مركز الامارات للدراسات والبحوث الاستراتيجية، 2017.

تعتبر منطقة العالم العربي والإسلامي، منطقة ملتهبة بسبب مختلف المشاكل التي تعاني منها، والتي ينضاف إليها عامل الصراع الجيوسياسي على رئاسة العالم الإسلامي، مما ساهم في إنهاكها وجعلها مجالاً للتنافر والتقاتل وتكالب القوى الدولية عليها.

وبالتالي وفرت ساحة العالم الإسلامي، الفرصة لمختلف التنظيمات الإرهابية للتكاثر والانتشار والتمدد، ووجود ملاذات وحواضن لها وظهور أشباه الدول وتفاقم ظاهرة الارتزاق الحربي الديني وغيره.

فأصبحت التنظيمات الإرهابية آلية جيوسياسية في يد بعض القوى، لتفتت المنطقة^[5] وتعميق أزمة وإشعال الفتن والصراعات وتغذية النزاعات الحدودية والمذهبية والعرقية. ولذلك تستغل الجهات الداعية إلى تأسيس «دولة إسلامية»، هذا الوضع من أجل إغواء الحالمين شباباً وأطفالاً ونساءً ومظلومين وحانقين؛ بالخلاص والوطن الجديد الحامي لهم من ظلم القريب والبعيد.

كما أن الترويج لفكرة الشرق الأوسط^[6] الجديد مع إدارة بوش ومن جاء بعده، ساهمت وتساهم في تغذية الفوضى وإفقاد دول العالم الإسلامي لمشروعيتها الدينية والسياسية. كما كان للحرب على الإرهاب دور في تشكيل تحالفات بين مختلف الجماعات القتالية وإعلان داعش مشروع دولتها.

3. السياق العالمي:

تتميز الالفية الثالثة بالتفاعل العالمي، ومن بين محدداته، نهاية سيادة الدول وتلاشي الحدود وتداخل الداخلي والخارجي وتبدل مفهوم القوة وتفاقم الاقصاء العالمي وعولمة أنماط العنف

[5] د. جيرمي سولت، تفتت الشرق الأوسط، تاريخ الاضطرابات التي يثيرها الغرب في العالم العربي، ترجمة نبيل صبحي الطويل، دار النفاس، الطبعة الأولى، 2011.

[6] للتوسع انظر:

عبد القادر رزيق المخادمي، مشروع الشرق الأوسط الكبير، الدار العربية للعلوم، الطبعة الأولى 2005.
حميد بوز أرسلان، قراءة في تاريخ العنف في الشرق الأوسط، من نهاية السلطة العثمانية الى تنظيم القاعدة، ترجمة هدى مقنص، المنظمة العربية للترجمة، الطبعة الأولى، 2015.
عبد الحفيظ عبد الرحيم محبوب، واقع جيوسياسي جديد في الشرق الأوسط يغديه الصراع والإرهاب، ناشري، 2005.

الفائق وغياب الضوابط الأخلاقية في العلاقات الدولية، إذ تشكل رأسمالية الكوارث^[7] خطراً على المعاملات بين الدول والشعوب. وكذلك حذر «بيك» في كتابه «مجتمع المخاطر العالمي»^[8] من فقدان الأمن العالمي، كما نبه «بادي»^[9] في كتابه «زمن المذلولين، باثولوجيا العلاقات الدولية»، إلى مخاطر إذلال الشعوب. ويبن صاحب «جيوستاسيا المشاعر»^[10] خطورة انتشار مشاعر عدم الثقة والخوف وفقدان الأمل على مصير العلاقات الدولية.

فالاتجاه السائد في العلاقات الدولية هو اتساع دائرة الصراع الجيواقتصادي والسعي إلى غزو الأسواق وإغراق الدول الضعيفة في الديون ونهب خيراتها وبالتالي ترسيخ نموذج Pradigme الحرب الاقتصادية. لذا فإن الحركات المتطرفة في منطقة العالم الإسلامي، تدعم مشروعية وجودها، بدعوى مواجهة مختلف القوى الدولية ومن يساعدها محلياً. كما أن انتشار اليمين المتطرف وتنامي الخوف من الإسلام، يقوي من حجج التنظيمات الإرهابية الداعية إلى اعتبار الصراع العالمي، صراعاً دينياً^[11]. وخصوصاً أن تيارات عديدة لليمين^[12] المتطرف في الغرب وحركات الألفية الثالثة الدينية، تؤمن بصراع الحضارات وضرورة مواجهة الإسلام.

في هذا السياق المتميز بالفوضى وسيادة الشعور بالذلل والإحباط والانقسام، يحتدم النقاش حول شكل الدولة التي يمكن اعتمادها للنهوض بأمر المسلمين. فهناك من يرى بأن «الدولة الإسلامية» غير ممكنة ومستحيلة (وائل حلاق) وهناك من يرى بأن الحل هو الدولة المدنية (التيار

[7] انظر:

Naomi Klein, LA stratégie de choc. La montée d'un capitalisme du désastre, Toronto : Lémec/ Actes Sud, 2008.

[8] بيك، أولريش، مجتمع المخاطر العالمي، ترجمة علا عادل، عند إبراهيم، المركز القومي للترجمة، الطبعة الأولى، 2013.

[9] بادي، برتران، زمن المذلولين، باثولوجيا العلاقات الدولية، ترجمة ماجد جبور، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، الطبعة الأولى، 2015.

[10] Dominique Moisi, La géopolitique de l'émotion, comment les cultures de peur, d'humiliation et d'espoir façonnent le monde, Edition champs actuel, 2005.

[11] أحمد حمدون، ارتباطات ظاهرة «الإرهابي» بتفاعلات النظام العالمي، اتجاهات نظرية، السياسة الدولية، عدد: 217، يوليو 2019، ص: 5-8.

[12] د. باسم رزق عدي مرزوق، تصارع الهويات في العالم وبنية العقل الإرهابي، اتجاهات نظرية، السياسة الدولية، عدد: 217، 2019، 6.

العلماني - التيار الإسلامي الجديد) وهناك من يرى بأن الدولة الإسلامية أمر مطلوب وواجب (التيارات الإسلامية والحركات القتالية مثل داعش والقاعدة).

وليس الغرض النظر في مختلف هذه التوجهات، وإنما كما أشرنا سالفاً، الاكتفاء بالكشف عن دلالات مفهوم الدولة الإسلامية في خطابات المتطرفين.

أولاً: دلالات ومركزات «مفهوم الدولة الإسلامية» في الخطابات المتطرفة.

لا يجادل أحد في كون وجود «الدولة» أمراً مطلوباً لتنظيم وتدبير الاجتماع البشري، فكلما وجد تكتل إنساني، فهناك ضرورة لوضع قواعد حاكمة للسلوك الإنساني، دفعا لآفات الظلم والفساد، والفوضى وتحقيقاً لوظائف العدل وتدبير شؤون الناس بما يحفظ لهم كرامتهم ويحقق لهم الأمان والاستقرار والرعاية والترقي في مراتب التحضر؛ وذلك دون اعتبار للدين أو مقوم آخر.

ولذا نجد علماء الغرب والشرق، قد أجمعوا ومنذ عقود على مختلف هذه الوظائف، «وما الدولة إلا ظاهرة من ظواهر الاجتماع الطبيعي. تولدت حسب قانون طبيعي، حكمها القانون تولدها وظهورها كانت طبيعية، أي معقولة. لذا، لا ينشأ تناقض بينها وبين المجتمع أو بينها وبين الفرد. إذا حصل تناقض ولسبب غير طبيعي ناتج عن خطأ إنساني متعمد، في تلك الحال تنشأ الدولة الاستبدادية الظالمة. الدولة إما طبيعية وهي صالحة واما فاسدة لأنها غير طبيعية^[13].

ويمكن للدولة حتى لو كانت تحمل شعار «الإسلامية»؛ أن تنحرف عن طبيعتها ونماذج ذلك في التاريخ الراهن والازمنة السالفة كثيرة.

ولذا نجد ابن خلدون يؤكد على كون الدولة هي في تغير مستمر «إن أحوال العالم والأمم وعوائدهم ونحلهم لا تدوم على وتيرة واحدة في منهاج مستقر، وإما هو اختلاف على الأيام والأزمنة وانتقال من حال إلى حال، وكما يكون ذلك في الأشخاص والأوقات والأمصار فإن ذلك يقع في الآفاق والأقطار والأزمنة والدول»^[14].

لكن هذا التحول الذي لازم الدولة ويلازمها، حتى جعلها ابن خلدون مثل الكائن الحي، يولد وينمو، بل يتغير مزاجه حسب السياقات والظروف، وطبيعة التفاعل مع أفراد المجتمع؛ لا

[13] العروي عبد الله، مفهوم الدولة، المركز الثقافي العربي، الطبعة العاشرة، 2014، ص: 17.

[14] ابن خلدون، المقدمة، ص: 2.

يجب أن ينسبنا في أصل وظيفة الدولة. فالدولة هي في خدمة هذا المجتمع وخدمة الإنسان وليس العكس، وهذا كلام توسع فيه الفلاسفة القدامى والمعاصرون وارتبط كذلك بفلسفة حقوق الإنسان والقانون الدولي الإنساني، فيما يتعلق بوضع الأفراد في الحرب وأنماط العنف العابر للقوميات؛ وإجمالاً بالتفاعلات العالمية الجديدة.

وإشكالية «الأصل» هي المحدد لطبيعة الدولة، فإن كان الأصل فيها أنها أسست لرعاية حقوق الناس بما يتناسب مع مقاصد الشريعة الإسلامية، فهي كذلك إسلامية، وإن كان تأسيسها بغرض التسيد على الناس بالغبلة والقهر والطمع في السطو على السلطة والاستحواذ عليها وتخريب البلدان واذلال الشعوب والزج بهم في دوامة التناحر فهي ليست إسلامية.

وإن الناظر في مصنفات المتطرفين والإرهابيين، يكتشف أن الأصل في الدولة عندهم هو العنف والارتزاق ومواجهة الأمم!!، كما أنهم مختلفين بينهم في درجة تمثل هاته المرتكزات الى حد تكفير بعضهم البعض.

وإن الدولة الإسلامية في فهم المتطرفين، ليست كيانا يجنح للسلم ويدعو الى الله بالتي هي أحسن، وتبليغ الرسالة المحمدية الى الإنسانية جمعاء، وإنما هي عنف فائق داخل حدودها وارتزاق بالدين ومناطحة العالم.

1. العنف الفائق أو إيقاف التوحش بالتوحش

يقول صاحب كتاب «ادارة التوحش» بأن هناك عدة مشاريع لإخراج الامة من الهوان، و«أن من كل تيارات الحركة الإسلامية لم يضع مشاريع مكتوبة الا خمس تيارات فبعد اخراج تيار التبليغ والدعوة وتيار التصفية والتربية (السلفية الصوفية) وتيار سلفية ولاية الامر وغيرهم سنجد أن التيارات التي وصفت مشاريع مكتوبة وتصلح للنقاش لما لها من واقع عملي، هي خمس تيارات: تيار السلفية الجهادية، تيار سلفية الصحوة الذي يرمز له سلمان العودة وسفر الحوالي، وتيار الاخوان (الحركة الأم.. التنظيم الدولي) وتيار اخوان الترابي، وتيار الجهاد الشعبي (مثل حركة حماس وجبهة تحرير مورو وغيرها) وبعد انتقاء أبو بكر ناجي للتيار المناسب من ضمن مختلف التيارات، يقول بأن «تيار السلفية الجهادية هو التيار الذي احسبه وضع منهجا ومشروعاً شاملاً السنن الشرعية والسنن الكونية وعلى الرغم من أن هذا المنهج رباني الا ان القائمين على تنفيذه بشر تعترتهم ما يعترى البشر من

النقص وعدم الكمال وتنفيذ فيهم السنن الكونية التي تنفذ في البشر ومشروعهم به من العثرات التي وقع فيها القرن الأول وأكثر يحكم أن الأفضلية للقرن الأول ولاشك وراجع ان شئت مشكوراً مقال المثالية والواقعية للشيخ عمر محمود ابو عمر...»^[15].

ويستفاد من كلام أبي بكر ناجي أن المشاريع التي طرحتها باقي التيارات الإسلامية والتي أحصاها ومن ضمنها الاخوان، باطلة ولا يعتد بها، بينما مشروع السلفية الجهادية هو الذي يتميز بالربانية وان اتسم أصحابه بالنقص.

ويعتبر كتابه «ادارة التوحش» بالنسبة لاغلب «الجهاديين»، بمثابة إطار نظري متكامل لتجاوز مآزق الامة، وينير طريق «السالكين المنهج الرباني» أي تيار السلفية الجهادية، ويحدد لهم تعاليم تدبير هذه المرحلة. «فإدارة التوحش هي المرحلة القادمة التي ستمر منها الامة، وتعد أخطر مرحلة فإذا نجحنا في إدارة هذا التوحش ستكون تلك المرحلة بإذن الله - هي المعبر لدولة الإسلام المنتظرة منذ سقوط الخلافة الإسلامية، وإذا أخفقنا - أعادنا الله من ذلك - لا يعني^[16] ذلك انتهاء الامر ولكن هذا الإخفاق يؤدي لمزيد من التوحش».

ويبدو أن الكاتب يراهن على إدارة المرحلة، قبل الإعلان عن «الدولة الإسلامية»؛ ولذا يتعين أولاً الشروع في إدارة التوحش بكل اشكاله لتحضير السياق المناسب «للدولة الإسلامية» حسب المشروع «الجهادي». ويؤكد الكاتب ذلك بقوله: «.. ولا يعني هذا المزيد من التوحش الذي قد ينتج عن الإخفاق انه أسوأ مما هو عليه الوضع الآن أو من قبل في العقد السابق (التسعينات) وما قبله من العقود ان درجة التوحش هي أخف من الاستقرار تحت نظام الكفر بدرجات»^[17].

ويستفاد من هذا القول بأن مرحلة ما قبل «الدولة الإسلامية» هي عنف (إدارة التوحش) وإقامتها (عنف لإيقاف التوحش). وبالطبع يريد الباحث بكلامه، بأن قبول الأنظمة العربية الإسلامية التي يعتبرها كافرة، هو أكثر قسوة من درجة التوحش، ولذلك فإن العنف الفائق المندرج في تمثلهم «للدولة الإسلامية»، ينطلق، أولاً من الخروج على الحاكم؛ وإقامة «الدولة الإسلامية» على أنقاض دول قائمة؛ لأنها دول كافرة ودول طواغيت؛ وهكذا فإن الأصل في إقامة «الدولة الإسلامية

[15] أبو بكر ناجي، إدارة التوحش، مركز الدراسات والبحوث الإسلامية، بدون تاريخ، ص: 3-4.

[16] نفسه، ص: 4.

[17] نفسه، ص: 4.

للجهاديين» هو إزالة حكم المسلمين وأنظمتهم وحكامهم وجيوشهم وشرطتهم ومؤسساتهم لان كل ذلك مخالف «لمنهجهم الرباني».

ويرى أبو بكر ناجي بأن «إدارة التوحش» تقتضي الوعي بالسنن الكونية، ومنها أن قوة الشعوب والجيوش تشكل سننا كونية، لا بد من الاعتبار بها والمراد بذلك عنده ان احداث المعبر لإقامة الدولة الإسلامية، لن يتم الا عبر إمكانية جعل قوة الشعوب لصالح السلفية الجهادية وكذلك قوة الجيوش، لان ذلك هو الكفيل بإرجاع الحكم لقيم وعقيدة المجتمع؛ ومادام أن قوة الشعوب «العربية والإسلامية»؛ قد تم تدجينها وتوجيهها الى الاستهلاك والمجون وغير ذلك وكذلك قوة الجيوش التي صرف جهدها لخدمة «الطواغيت»، فإن الأمر منوط بفئة «الجهاديين» لإرجاع المجتمع للقيم والعقيدة. وكأن الكاتب يستثمر فكرة جاهلية المجتمع لتبرير حق الجهاديين في إقامة «الدولة الإسلامية» فالمجتمع جاهل ومخالف للعقيدة، افرادا ومؤسسات وحكومات وحكاما. وهنا سيتم تبرير العنف الفائق باعتباره الوظيفة الاصلية للدولة الإسلامية المزعومة. وهذا العنف يبدأ من فوق أي الخروج عن الحاكم وتقويض مشروعيته الدينية بتكفيره وتبديعه وتقويض مشروعيته السياسية، باتهامه بالخيانة والتعامل مع الكفار.

كما يبدأ العنف من تحت، أي من القاعدة الشعبية وذلك من خلال التعامل مع «المخالف» من منطلق التفسيق والتبديع والتكفير واباحة هدر دمه. وبالتالي هي حركة عنف صاعدة ونازلة، من فوق وتحت.

فأبو بكر ناجي يزعم أن إقامة «الدولة الاسلامية» هو لإقامة مجتمع العدل، وأي عدل هذا، إذا كانت هذه «الدولة الإسلامية» ترى وجوبا أن الخروج على الحاكم من أجل اقامتها، مع أن الفقهاء عبر التاريخ الإسلامي لهم أقوال في ذلك وضوابط ومحددات، تأخذ باعتبار المال وتقي الأمة من فتنة الخروج.

وقد نشر أبو همام بكر بن عبد العزيز الاثري، «رسالة» امتطاء السروج في نقش شبهة موقف الامام أحمد من الخروج، وقدم له أبو بصير الطرطوسي، للرد على خصوم «التيار الجهادي» في مسألة الخروج. وقد جاءت رسالته للدفاع عن مسألة الخروج عن الحاكم بالرغم من موقف الامام أحمد بن حنبل من ذلك؛ ويقول «الاثري»: «وحكام زمان الامام أحمد، وان كان بعضهم قد وقع في الكفر، الا ان الكفر لم يقع فيما نعتده، على النقيض من حكام زماننا فإنهم قد اقتحموا الكفر البواح

وولجوا أبوابه وتلطخوا بالشرك الصراح وأتوا أسبابه، وتوفرت فيهم جميع شروط التكفير وانتفت الموانع، فلا ينفعهم ترقيع مرقع ولا شفاة شافع...». وقد دعم «الاثري» رسالته بأقوال شيخه الطرطوسي الذي دافع بدوره على مسألة الخروج على الحكام، حيث قال «ولا مسرف أغلظ اسرافا وافسادا في الأرض من اسراف وافساد طواغيت الكفر والردة الذين يحكمون الأمة بشرائع الكفر والفساد»^[18].

ويبدو جليا من النصوص التي يستعرضها الاثري في رسالته أنها تقصد من وقع في الكفر البواح، مع العلم ان العلماء قد وضعوا تعريفا للكفر البواح وحذروا من اطلاقه بدون ضوابط، ولكن «الاثري» كأصحابه يتوسع في رمي جميع الحكام بهذا الوصف قديما وحديثا.

وليس الغرض عندنا هنا بسط القول في مسألة الخروج وطبيعة أدلة «التيار التكفيري» في ذلك، فهذا الأمر قد تولى مجموعة من العلماء الرد عليه، ولكن الذي نريد الإشارة إليه هو كون مسألة «الخروج على الحاكم»^[19] هي من وظائف «الدولة الإسلامية» عندهم. فلا يمكن أن تكون هناك «دولة إسلامية» لهذا التيار المتطرف والتكفيري، بدون مسألة الخروج عن الحاكم، ولذلك فإن تبرير مشروعية اعلان دولة داعش، كان من أجل احياء الخلافة الإسلامية، واحياء الدولة الإسلامية وبالتالي فوظيفتها هو الغاء كل الدول القائمة في العالم الإسلامي.

وتكمن استراتيجية الخروج على الحاكم، في اعتماد نهج تكفير الحاكم ورموز مؤسساته والمجتمع الذي يحكمه؛ وهكذا نجد المقدسي يكفر الدولة السعودية، في كتابه «الكواشف الجليلة في كفر الدولة السعودية»^[20]، مستعملا أشنع العبارات ومصدرا أفضح الاحكام.

وتقوم دعوى تكفيره على كون الدولة السعودية وغيرها من الدول العربية - الإسلامية، قد تخلت عن الشريعة الإسلامية واعتمدت القوانين الوضعية. وقد استلهم المقدسي فكرة «حاكمة

[18] أبو همام بكر بن عبد لعزیز الاثري، امتطاء السروج في نقش شبهة موقف الامام أحمد من الخروج، سلسلة المناقش لشبه الاوباش، منبر التوحيد والجهاد، 2011. ص: 5.

[19] جمال الحسيني أبو فرحة، الخروج على الحاكم في الفكر السياسي الإسلامي، مركز الحضارة العربية، الطبعة الأولى، القاهرة، 2004.

ويمكن الرجوع الى وثيقة ترشيد الجهاد في مصر والعالم للدكتور فضل (سيد امام شريف) حول مسألة الخروج على الحاكم.

[20] المقدسي، الكواشف الجليلة في الدولة السعودية، منبر التوحيد والجهاد؛ الطبعة الثانية 1210 هجرية.

الشريعة» و«جاهلية الأنظمة» من فكر سيد قطب. وساهمت كتابات المقدسي، خصوصا كتابه «ملة إبراهيم»^[21] في التأثير على «الجهاديين»، وتشكيل رؤية عنيفة «للولاء والبراء». كما اعتبر كتابه «كشف النقاب عن شريعة الغاب»^[22]، مرجعا للحركات القتالية والتكفيريين، في موضوع نبذ الدساتير المعاصرة واعتبارها كفرا وتطاولا على القرآن الكريم.

وشكل كتابه «الديموقراطية دين»^[23] إدانة شاملة للأنظمة التي تستلهم «التجارب الديموقراطية» وافتي بكون الديموقراطية، دين جديد واعتبرها الصنم المعاصر؛ وبذلك مهد الطريق لكافة التكفيريين للنظر الى المجتمعات العربية - الإسلامية، بأنها كافرة وأنها عاكفة على عبادة صنم جديد هو الديموقراطية. وفي رسالته «الجواب المفيد بأن المشاركة في البرلمان وانتخاباته مناقضة للتوحيد»، يكفر جميع المشاركين في الانتخابات، إذ يقول «أما المترشح المباشر، للنيابة عن الشعب في التشريع، فقد تقدم أنه الطاغوت والرب الذي اختاره من الناس، ليصفوا له عبادة التشريع، ليشرع لهم من الدين ما لم يأذن به الله، فهو مشرك كافر عندنا ولو لم يفز بالانتخابات ولم يباشر التشريع فعلا، مادام قد ارتضى بهذه الوظيفة الكفرية وسعى اليها ودان بهذا الدين الشركي، الذي ينبذ التشريع بغير الله، ودعا اليه وحشد الناس والطاقات جاهدا ليحرز مقعده في مجلسه، فهو لم يحرزه وخاب في انتخاباته، لم يتركه كفرا بهذا الدين ولا براءة من الدستور ولا اجتنابا للطاغوت أو تحقيقا للتوحيد»^[24].

إن التكفير الذي شنّه المقدسي وغيره من المنظرين للحركات القتالية و «لدولة إسلامية على النهج التكفيري»، هو تكفير متسلسل من القمة الى القاعدة الشعبية؛ وهي خطة لوسم كل مكونات الدولة القائمة بالكفر، لإضفاء المشروعية على الخروج على الحاكم والمجتمع وتمكين «القتالين» و«الخوارج الجدد» من تأسيس دولة موهومة؛ وهي خطة تنطوي على عنف متعدد ومتسلسل؛ عنف رمزي وعنفي مادي.

إن التنظير إلى العنف الفائق موزع بين منظري «الدولة الإسلامية» العنيفة أو المتطرفة، فهناك التنظير الشامل الذي نجده في كتابات أبي بكر ناجي وخصوصا «إدارة التوحش» وهناك التنظير

[21] المقدسي، ملة إبراهيم، منبر التوحيد والجهاد.

[22] المقدسي، كشف النقاب عن شريعة الغاب، منبر لتوحيد والجهاد، 1408.

[23] المقدسي، الديموقراطية دين، منبر التوحيد والجهاد.

[24] المقدسي، الجواب المفيد بأن المشاركة في البرلمان وانتخاباته مناقضة للتوحيد، منبر التوحيد والجهاد، 1417.

لتكفير الدولة والأنظمة، كما هو الحال في كتابات المقدسي والطرطوسي، وهناك مستوى آخر من شرعنة العنف المادي والتقتيل والتنكيل في كتابات فقهاء داعش والقاعدة.

وباعتبار أن جل كتابات المتطرفين من الداعين إلى إقامة «الدولة الإسلامية» على نهج الجهادين، تعتبر كل من لم يخطر في مشروعه، فهو في حكم الكافر لأنه رضي بحكم الطواغيت؛ فإن مفهوم دار الكفر يتوسع ليشمل كافة المجتمعات الإسلامية التي هي في «جاهلية» حسب زعمهم وهم في حاجة إلى «الدول الإسلامية» ليدخلوا إلى دار الإسلام ويتحققوا بالتوحيد وبالتالي الخروج من دار الكفر.

ان مجمل هذه الخطابات المتطرفة تمهد «لفقه الجهاد» أو بالأحرى «فقه التقتيل»؛ وهكذا نجد مثلاً كتاب «مسائل في الجهاد» لأبي عبد الله المهاجر، يضيف المشروعية على التقتيل، ويبرر قطع الرؤوس، ونسف المنشآت والبنىات والتخريب والتنكيل بالأسرى...

وقد تحدث في كتابه كذلك حول تبرير العمليات «الاستشهادية» قائلا: «لا شك أن العمليات الاستشهادية بصورتها المعاصرة تعد نازلة جديدة لم تعرف من قبل، غير أن المتأمل في نصوص الشريعة، وعدم العمود على الظاهر مع محاولة فقه هذا الظاهر فقها سديدا يعتمد سبر اغوارها، واستجلاء حقيقته، يجعلنا نقرر أن العمليات الاستشهادية وان لم تعرف عند علماء الأمة المتقدمين بصورتها اليوم، الا انها عرفت عندهم بمعناها وحقيقتها وجوهرها، مع استحضار أنهم لم يعرضوا هذه الصورة المعاصرة لا لشيء وإنما لعدم وجود هذا النوع من السلاح والتقنية التي تقوم عليها تلك العمليات اليوم»^[25].

وان العمليات الانتحارية التي يعتبرها أبو عبد الله المهاجر، مشروعة وصور جديدة في القتال، وتقنية معاصرة متوافقة مع مقاصد الجهاد المقررة عند الفقهاء، حسب منظوره، هي في الحقيقة ليست موجهة ضد الكافر (البعيد) وانما كذلك الكافر (القريب) الذي هو الحاكم ونظامه؛ وهي نوع من النكاية. وبالطبع يزعم القتاليون بأن مقاتلة الحاكم هي الأهم، وقد نظر لذلك الدكتور فضل صاحب كتاب «العمدة» قبل مراجعته، حينما قال «ان جهاد الحكام المرتدين الحاكمين بغير شريعة الإسلام هو جهاد متعين على أكثر المسلمين في هذا الزمان، وهو مقدم على غيره من جهاد الكفار

[25] أبو عبد الله المهاجر، مسائل في فقه الجهاد، بدون دار نشر أو تاريخ، ص: 89.

الأصليين كاليهود والنصارى والوثنيين... إذ يزيد هؤلاء الحكام بصفتي القرب والردة، وكلاهما يستوجب البدء بهما كما أن في جهادهم حفظ رأس مال الإسلام»^[26].

وبالطبع فإن فقه الدم، هو استراتيجية لإنهاك الدولة القائمة وإشاعة الفوضى والرعب ونشر العنف في جميع أركان المجتمع والغاية هي كما قال صاحب العمدة، «أوجب الواجبات الشرعية في هذا الزمان هو الجهاد في سبيل الله تعالى نصرته لدين الله سبحانه وانقاذا للامة من المذلة والهوان ولإقامة الخلافة الإسلامية تلك الفريضة الغائبة التي يأثم المسلمون جميعا بغيابها»^[27].

وان الغاية من القتال الداخلي أي داخل المجتمعات، هو «التطهير» للوصول الى إقامة الخلافة الإسلامية. ولذا فإن برنامج «التطهير» يشمل كما أشرنا الحاكم ومؤسساته والجيش والشرطة والافراد؛ أي «الطواغيت» وكل «مخالف». ولذلك كتبت كتابات عديدة في تبرير وإضفاء المشروعية الدينية والفقهية على عملية «تطهير المجتمع»، لأن الغاية تبرر الوسيلة.

ومن الوسائل المعتمدة في عملية «التطهير» او لنقل بالاحري التصفية هاته، قبل امتلاك مقومات الدولة؛ هي حرب العصابات وجواز قتل الضباط ورجال الدولة. وقد عانت مجموعة من الدول من ظاهرة إرهاب «الجهاديين» وقتالهم لضباط ورموز الدولة، ومن ذلك العراق ومصر والجزائر وباقي الدول، وتاريخ الارهاب في المنطقة العربية طافح بالشواهد.

وتوفرت كتابات «الجهاديين»، التي تبرر هذا النوع من التقتيل ومن ذلك فتاوى المقدسي التي لا يجيز فيها مصافحة رجال الأمن ولا السلام عليهم، وذلك بقوله: «لا حرج عليك في عدم تسليمك على أنصار القوانين، فالتقرب والمحبة ينبغي ان تكون بين قلوب الموحدين من أنصار الشريعة لا مع أنصار القوانين»^[28].

وقد حرر أبو جندل الازدي كتابا حول «الباحث عن حكم قتل أفراد وضباط المباحث»، يفتي فيه بجواز قتل رجال الامن، مدعيا أنهم أنصار «الطواغيت»، وهم في حكم الكفار، ويقوم بسرد آيات عديدة وأقوال، نزلت في حق الكفار، فيدلس كعادة الخوارج الجدد؛ ويقول «فالخلاصة: أن كل من

[26] سيد امام شريف، العمدة في اعداد العدة للجهاد، ص: 89.

[27] نفسه، ص: 92.

[28] المقدسي، فتاوى، منبر التوحيد والجهاد.

قاتل في صف الكفار أو نصرهم بالقول أو الفعل. لأن هذه النصره قتال حكما - فهو محكوم بكفره على التعيين، وهذا هو حكم أنصار الحكام المرتدين»^[29].

هذه الفتاوي وغيرها، اباحت لجماعة مثل «أنصار بيت المقدس»^[30] قتل واغتيال عناصر من الشرطة المصرية في منطقة سيناء؛ كما دخلت في اشتباكات مع الشرطة واسقاط هليكوبتر بصاروخ محمول على الكتف، وكذلك تفجير سيارات مفخخة.

وهذا لم ينحصر قط في منطقة سيناء وإنما شمل مناطق أخرى من العراق ودول أخرى؛ ومن ذلك منطقة الساحل والصحراء.

وفي الحقيقة فإن هذه الجماعات الإرهابية التي تشد «إقامة الدولة الإسلامية»، ليست في حاجة الى فتاوى لقتل رجال الأمن والشرطة والجيش، فهي متشعبة بفكرة «إدارة التوحش»^[31]، كما تعتقد بأن العبور الى مرحلة «الدولة الإسلامية» المتوهمة، لا بد ان يتم من خلال تصفية الأنظمة القائمة وازالتها؛ وتطهر المجتمع من «الأوثان المعاصرة» ونشر «التوحيد» وإخضاع الجميع لولاء القيادات «الجهادية».

ولذا فإن هذه التنظيمات الإرهابية، استعملت ولازالت، جميع الأساليب المتاحة في «سوق» الإرهاب. ومن ذلك الخلايا النائمة والدهس والاغتيال والتفجير وتفخيخ السيارات والنهب وسرقة البترول والموارد الطبيعية وأخذ الفدية والتحالف مع المافيا ولا تجد أي حرج في الاخذ من تجارب الحركات الثورية في العالم بالرغم من كونها ليست على دين الإسلام، مما يتعارض مع دعواهم بمنازلة ورفض كل ما هو خارج الخبرة الإسلامية، وليس من السيرة النبوية وتاريخ المسلمين والسلف الصالح.

ويبدو ان هذا العنف الفائق هو استراتيجية وتكتيك وعقيدة كذلك، بحيث لا مجال للسلم وللصلح، فأدبيات القاعدة وداعش وباقي التنظيمات الإرهابية تعتبر ذلك تراجعا وخزيا.

[29] أبو جندل الازدي، الباحث عن حكم قتل أفراد وضباط المباحث، الطبعة الثانية، 1424، منبر التوحيد والجهاد، نسخة الكترونية، ص: 38.

[30] انظر: فريد مولانا، جماعة أنصار المقدس، الفكر والحركة، دراسات سياسية، المعهد المصري للدراسات، 21 سبتمبر 2017، ص: 1-53.

[31] انظر: هشام الهاشمي، عالم داعش، دار الحكمة لندن دار بابل - العراق، الطبعة الأولى، 2015. والباحث قد تم اغتياله في بغداد، في 6 يوليو 2020.

فإذا كان الدين الإسلامي ينص على أن الأصل هو السلم والدعوة بالتي هي أحسن فإن أبا بكر ناجي في كتابه «الحرب المجلية أو السلم المخزية»، يقول «ما نريد أن نؤكد عليه أنه من البداية أن تظن أن الشريعة المحكمة تأمر بأن نذهب لجندي أو ضابط يحمل السلاح ونقول له تعالى نعلمك أن ما تفعله كفر لكي نستطيع قتلك بعد ذلك إن لم ترجع وتثوب، من السذاجة أيضا أن تظن أن الشريعة تأمر بالحوار معه وسؤاله إذا كان مكرها أم لا، فإنه بمجرد أن تفعل أحد الأمرين يغلب الأمر على أننا سنقضي الليل في السجن على الأقل إن لم نقتل، لذلك ذهب الفقهاء إلى أن المرتد المحارب (الغير المقدر عليه) يقتل بدون استتابة...»^[32]؛ فأبو بكر ناجي لا يؤمن بشيء اسمه الحوار ولا النقاش، وكل محاولة للتصالح والتناصح هي سذاجة.

ويدعو إلى تحضير الشباب إلى المواجهة الشاملة مع الأنظمة، «فإذا لم تتب وترجع عن غيرها وتستسلم، لمرحلة الحرب المحلية أو السلم المخزية ستأتي بإن الله، وإذا دخلناها وفي عقولنا شك في شرعية استهداف العدو فهي بداية لأن نعطي العدو السلم المخزية، ويأخذ حفنة من السفلة ثمرة جهدنا كما حدث لمن جاهدوا الاستعمار في القرن السابق، إن الجماعة التي تطلب من أفرادها حمل السلاح ثم تحمل نتائج هذا المشروع، ولم تقنع أفرادها، أو لن تنبني أن الخصم الذي تقاتله فهو كافر، وأن المشروع ينتهي بأحد أمرين - تقاتلوهم أو يسلمون - كما قال تعالى في سورة الفتح، هي جماعة ستقنع من النهاية بأنصاف الحلول، ثم الجلوس على موائد المفاوضات الهزيلة، وحينها تحصل الهزيمة عن طريق أنصاف الحلول السلمية والمصالحة نعم يوجد حل سلمي يمكن أن تقبله ولكن هو فقط توبة جند الطاغوت واستسلامهم. والمسألة ليست مصالحة لتحقيق النصر بقدر ما هي أوامر الالهية، شرعية وقدرية - لا بد من فهمها والاعتقاد بها»^[33].

في هذا الخطاب الذي يسرد فيه أبو بكر ناجي حججه وأقوال مقاتلين آخرين، يؤكد على مسألة أساسية، وهي أن القتال سيستمر إلى حين القضاء الكلي على الأنظمة القائمة أو استسلامها والخضوع للجهاديين، ولا مجال أن يقبل هؤلاء بأنصاف الحلول أو الدخول في مفاوضات. وبالطبع فإن أبا بكر ناجي كتب هذا قبل سنوات عديدة من دخول طالبان إلى مرحلة التفاوض مع أمريكا!!^[34]

[32] أبو بكر ناجي، الحرب المجلية أو السلم المخزية، بدون نشر أو تاريخ، ص: 14.

[33] نفسه، ص: 22.

[34] انظر: رامي أبو زبيدة، حركة طالبان: تكتيكات القتال والتفاوض، تقارير، المعهد المصري للدراسات، 12 مارس

والمهم عندنا هو أن منطق العنف الفائق قائم عند الحركات القتالية إلى حين إقامة «الدولة الإسلامية» وبعدها كذلك. ويتجلى منطق المواجهة العنيفة كذلك، في التعامل مع المخالف عقدياً ومذهبياً، فلا مجال للحوار أو إدارة الخلاف وفهم مقتضيات الخلاف، فكل من خالف نهج «الجهاديين» فهو كافر ومرتد، أو خائن هذا قبل إقامة «الدولة» وكذلك بعدها، كما فعلت داعش مع المخالفين لها في العراق.

ويستمر «توحش» الساعين إلى إقامة «الدولة الإسلامية» حينما يتم اعتبار الانتماء الوطني أمراً مخالفاً للشريعة، بل وثنية جديدة. لذلك اعتبرت داعش الوطنية أمراً مخالفاً للعقيدة، لأن ارتباط الناس بأوطانهم، يخالف استراتيجية داعش، القائمة على تكفير الحدود وإغائها واعتبار كل أقطار العالم الإسلامي، هي «دار داعش»، لأنها أقامت وأعلنت الخلافة الإسلامية. ولا يمكن للانتماء الوطني أن يكون عاملاً لنسف وصاية داعش على «دار الإسلام». ولذا فإن لجوء داعش إلى «العقيدة»، لنسف مقولة الوطنية أو الانتماء الوطني، هو مناورة سياسية لحمل الشباب خصوصاً الحالم «بدولة إسلامية»، إلى نبذ أوطانهم وفي نفس الوقت تكسير علاقة السلطة بالشعب.

إن دعوى المتطرفين عموماً وليس فقط داعش أو القاعدة، والتي مفادها أن الولاء الوطني^[35] بدعة وكفر وتنافي الشرع الذي لا يعترف سوى بوطن واحد هو الإسلام، لا ينحصر خطرهما في مرتكزاتها الفكرانية الفاسدة وإنما يتعدى ذلك إلى تأثيرها على وضع المسلمين وكياناتهم الجيوسياسية.

فالخطاب الداعشي حول الوطنية، هو المنظور نفسه الذي تتبناه جل التنظيمات والتيارات الإرهابية التي تتبنى «السلفية الجهادية»، فالوطنية «كفر بواح». وقد ورد في شريط لداعش «هذه عقيدتنا» ما يلي: «ونؤمن أن العلمانية على اختلاف راياتها وتنوع مذاهبها كالقومية والوطنية والعبثية هي كفر بواح، مناقض للإسلام ومخرج من الملة».

كما تضمن منهاج داعش للتعليم، الخاص بالصف الأول الشرعي في مقرر العقيدة مايلي:

2020، ص: 1-8.

حسن أبو هنية، طالبان تقصي أسطورة الإرهاب وعدم التفاوض مع الإرهابيين، العربي 21، 9 نوفمبر 2020.
www.arabi21.com

[35] خالد ميار الأديسي، «الولاء الوطني في الخطاب المتطرف دراسة نقدية لدعوى تكفير الانتماء للوطن»، صدرت ضمن كتاب جماعي، عن الرابطة المحمدية للعلماء ورابطة العالم الإسلامي، 2018.

«لقد جبل الله الانسان على حب بلده الذي نشأ وترعرع فيه، وحب الوطن قد يكون حبا جبليا مجردا لا تعلق له بالدين، فهو يدخل ضمن المحبة الفطرية أو الطبيعية. ولكن بعد تمزق الدولة الإسلامية، قسم أعداء الدين بلاد الشام إلى دويلات ورسموا حدودا مصطنعة لكل جزء، ووضعوا له علما، ثم حرص الكفار ووكلاؤهم الطواغيت على غرس تعظيم العلم والوطنية في قلوب المسلمين، حتى يزيلوا من قلوبهم الوحدة والاخوة الإسلامية، ويصدوهم عن دينهم والولاء والبراء والاخوة والنصر لأجله، والتفريق بين الناس باعتبار الوطن لا باعتبار الدين مع التحرر من مبادئ الإسلام والاخوة الإسلامية والقيود الشرعية، بل وفتح المجال للكفر والردة وحرية الرأي وحرية التدين، مع الحفاظ على وحدة الوطن وعدم المساس بشخص الحاكم أو النظام...» وعليه فإن الوطنية بهذا الاعتبار قد جعلت طاغوتا يعظم وبقدر، ويعقد عليها الولاء والبراء، فيجب الكفر بهذه الوطنية والبراءة منها، ومن أهلها ومعاداتهم»^[36].

ولا يقتصر الخطاب الداعشي على تكفير الانتماء الوطني وإنما يحرض الناس على الخروج من أوطانهم والالتحاق بداعش والقتال لصالحها. وهكذا جاء في رسالة «لأهلنا في المغرب الإسلامي تحريضا لهم وتبيينا لحالهم ونصرة الخلافة الإسلامية»، إذ يقول صاحب الرسالة: «...» فالكفر بالطاغوت من شروط لا إله إلا الله، فلا يصح إسلام إلا به، فواجب تكفير وبغض وعداوة الكافرين، وهذا ما رفضه الطواغيت وسعوا لتبديله بحجج المواطنة (...). أيها المسلم في المغرب الإسلامي: لقتل الناس كلهم خير من أن يحكم الطواغيت البلاد، فتحركوا وكونوا ناراً تحرق الطواغيت وتلقنهم درسا وتجعلهم عبرة (...). هنيئا لكم الجهاد تحت راية الخلافة»^[37]. وهكذا حرض صاحب الرسالة الشباب على القتال والعمليات الانتحارية، بدعوى أن أوطانهم، هي أرض كفر!!

إن الدعوة الداعشية الى نبذ الوطنية، والخروج من الوطن والتمرد عليه، هي من آليات الامتداد الجيوسياسي لداعش؛ ولذلك توظف المقولات الدينية لتحريض الشباب على الخروج لنصرة داعش، والثورة على حكامهم، وعدم الامتثال للقواعد الضابطة لأمن أوطانهم وفي نفس الوقت الطاعة والولاء والخضوع لأمرء داعش!!

[36] العقيدة، للصف الأول الشرعي، الفصل الدراسي الأول، طبعة ابتدائية، 1437هـ، ص: 45.

[37] عبد الله النجدي، رسالة «لأهلنا في المغرب الإسلامي وتبيينا لحالهم ونصرة الخلافة الإسلامية» مؤسسة البتار الإعلامية، نشرت في 4-8-1437، ص: 4.

ويؤكد صاحب رسالة «ميزان المغرب الإسلامي في الأمة»؛ إلى أهمية منطقة المغرب العربي ويدعو إلى الانضمام إلى الخلافة الإسلامية والولاء لها، «...» على الناس امراء الفصائل المقاتلة وغيرهم أن يعلموا أن لا حل لهم بعد ظهور الدولة الإسلامية، اما الانطواء تحت راية الإسلام وتحت مشروع الدولة الإسلامية الحقيقية، وأما تحت راية الصليب والكفر وأزلامه، لا طرف ثالث ولا حياد في تلك الحرب التي في تلك البقعة من العالم الإسلامي»^[38].

إن انضمام منطقة المغرب العربي إلى «دولة داعش» لا يمكن ان يتم بدون استعمال آلية التحريض على نبذ الانتماء الوطني وايهام الشباب بأن اوطانهم ليست دار الإسلام وإنما هي دار كفر، بينما دار التطرف الداعشي، هي دار الإسلام ودار الوطن الشرعي الذي يتعين الولاء له.

ويبدو جليا أن آلية تكفير الانتماء الوطني، هي توسيع لدائرة العنف الفائق من دائرة الدولة الواحدة، إلى باقي دول وأقطار العالم الإسلامي. وهكذا فإن التوحش قابل للانتشار والاتساع، لإسقاط جميع الحدود وتكسير السيادة الوطنية، «فالدولة الإسلامية» القادمة وظيفتها الكبرى، هي البطش والترهيب وتفجير الكيانات الوطنية وبالتالي إطلاق مسلسل التوحش الذي لا ينتهي الا بخضوع الجميع إلى «دولة الخلافة القادمة».

ولا شك أن عملية نسف مشروعية الانتماء الوطني هي ترجمة عملية لفكرة الولاء والبراء المشحونة بتأويل سقيم للفكر المتطرف وكذلك توظيف جيوسياسي مآكر للقيادات القتالية.

ويلاحظ بالطبع، بأن خطابات المتطرفين، من خطب المقدسي والطرطوسي وأبي بكر ناجي وغيرهم، تتفق على عدم الاعتراف بحق الوطنية والمواطنة لغير المسلمين مع أن الشرع أكد على الوفاء بالعهد لمن استوطن ديار المسلمين. وفكر الجماعات المتطرفة والمتشددة لا يعترف بحق الوطن والانتماء إليه، إلا لمن انتمى إلى فكرهم وتبني مشروعهم وما سوى ذلك فلا حق له.

لكن التنظير إلى العنف الفائق وإدارة التوحش بالتوحش، الذي هو أساس قيام دولة التطرف، لا يقتصر على تقويض الانتماء الوطني وإنما يمتد إلى ابعاد من ذلك، إلى اعداد جيل من المتطرفين وتحضيرهم «للدولة الإسلامية»، ليكونوا قادة وجنوداً وجواسيس وأعيان الدولة في المستقبل.

وهكذا فإن مرتكزات «فهم الدولة الإسلامية»، لا تنحصر فقط في الخروج على الحاكم وقتل رجال الأمن والجيش ورموز المجتمع وإشاعة الخوف والرهبه؛ وإنما كذلك التربية على منهاج

[38] بقلم كلمة حق، «ميزان المغرب الإسلامي في الامة» مؤسسة الوفاء، رسالة نشرت بتاريخ 3 يناير 2016، ص: 3.

«الجهاديين». ولهذا اهتم المقدسي بموضوع الطعن في مشروعية النظام التعليمي والتربوي في البلدان الإسلامية؛ حتى يتمكن الجهاديون من صرف الناس عن المدارس الحكومية وتقديم تعليم بديل. فمن وظائف «الدولة المتطرفة»، صياغة برنامج تعليمي «ديني» يرسخ مبادئ التوحش والعنف الفائق؛ لتصبح وظيفة «الدولة الإسلامية» المزعومة، هي الإرهاب الدائم.

وهكذا نجد المقدسي في رسالة له بعنوان: «إعداد القادة النوارس بهجر المدارس»؛ يقدم خلاصة تجربته ونظره في مجال التربية والتعليم فيقول: «وأذكر للقارئ خلاصة ما خرجت به من تجارب يسيرة في هذا المجال:

- الطواغيت لا يرضون ولن يرضوا أبدا إقامة مدارس على منهاج النبوة في بلادنا التي يحكمونها بقوانينهم الكافرة ويتحكمون سياستها ويتسلطون على شعوبها ويطوعونهم لخدمة أسيادهم من الغربيين الكفرة. وهذا مصداقا لقوله تعالى ﴿إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا يُنْفِقُونَ أَمْوَالَهُمْ لِيُضِدُّوا عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ فَسَيُنْفِقُونَهَا ثُمَّ تَكُونُ عَلَيْهِمْ حَسْرَةً ثُمَّ يُغْلَبُونَ وَالَّذِينَ كَفَرُوا إِلَىٰ جَهَنَّمَ يُخْشَرُونَ﴾ (الأنفال: 36).

- ولذا فإن محاولة إقامة مدارس موسعة رسمية على منهاج السلف في واقع الطواغيت ودولهم اليوم أمر يكاد يكون ميؤوسا منه اللهم إلا في ظروف خاصة وحالات نادرة في بعض الدول الفقيرة التي تعيش أنظمتها حالة من الفوضى واللامبالاة.

- إن مشاركة المسلم في هذه المدارس وزجه بأولاده وفلذات كبده فيها أمر يتعارض مع عقيدته وتوحيده وشرعه».

ويستعرض المقدسي الأسباب التي بموجبها اعتبار النظام التعليمي، نظاما كافرا ويقدم تصورا مختصرا لمعاهد ومدارس تعتمد منهج «السلف». فإذا لم تكن الظروف مناسبة لذلك يقترح المقدسي، تولي الآباء بأنفسهم تعليم أبنائهم، من خلال نظام تعليمي منزلي، «وإلا فكل مسلم مسؤول عن ذريته فليتعاهد هو وبعض اخوانه وليتعاونوا على رعاية وتعليم أولادهم ومتابعة ذلك بحسب الإمكانيات المتيسرة الى أن يفتح الله على المسلمين ويهيء لهم دار الإسلام ترعاهم وترعى أبنائهم..»^[39].

وقد سنحت الفرصة لداعش لإقامة مدارس على منهاج المتطرفين، فجاءت المقررات مفعمة بالتفسيق والتبديع والتكفير والدعوة الى القتل؛ بل ان مقرر التربية البدنية هو عبارة عن تدريب حول

[39] المقدسي، اعداد القادة الفوارس بهجر فساد المدارس، منبر التوحيد والجهاد، نسخة الكترونية، ص: 2.

حمل السلاح لأطفال لا تجاوز أعمارهم العشر سنوات. كما قامت داعش، كما هو معروف بتنظيم مخيمات لتدريب وتجنيد الأطفال. وفي بعض البرامج التعليمية تتم مكافأة بعض الأطفال لحفظهم آيات قرآنية وأحاديث نبوية شريفة، بإطلاق النار على الأسرى وتنفيذ حكم الإعدام فيهم!! فهذا هو الهجر الذي يدعو له المقدسي وهذا هو الجيل الذي يتشوق القتاليون لإعداده.

إن «مفهوم الدولة الإسلامية» الذي يراود مخيال الداعشيين والقاعديين وغيرهم من الإرهابيين، هو تلك الدولة المرعبة الإرهابية التي تحمل الرايات السوداء^[40]، وتنتشر الرعب في كل مكان، وليس في الحقيقة إلا عصابة من المرتزقين.

2. الارتزاق الحربي باسم الدين.

يعتبر شريط لهيب الحرب حسب الخبراء من أكبر إصدارات «داعش»، التي تطفح بالرعب وتصور المعارك، بشكل دقيق وبتقنية عالية؛ والمراد بذلك إشاعة الخوف والفرع، تمهيدا للسطو والنهب والتقتيل.

ويعد الارتزاق الحربي وظيفة مهمة لدولة التطرف والإرهاب، وهناك نصوص عديدة تعلي من شأن هذا الارتزاق ومن وقاحة الداعشيين أنهم استشهدوا بحديث: «بعثت بين يدي الساعة بالسيف حتى يعبد الله وحده لا شريك له، وجعل رزقي تحت ظل رمحي.....»؛ لتبرير القتل وجعل الدولة المتطرفة وسيلة للنهب. وهو افتراء على الإسلام ونيبه عليه الصلاة والسلام، فإن رزقه ومكسبه لم يكن مرتبًا بالحرب، وقد رد عدد من العلماء على هذه الشبهة. ومن المعلوم ان داعش ومن نهج نهجها، تتوسل بالآيات التي نزلت في سياق محدد، لتبرر مشروعها الإرهابي، واتخاذ «الخلافة» أو «إقامة الدولة الإسلامية»، مطية لممارسة أعمال العصابات والمجرمين ومن ذلك سرقة أموال الناس والاعتداء على الممتلكات وسرقة البترول والمعادن والسطو على البنوك وبيع الأعضاء البشرية والتحف وغير ذلك كثير.

فالارتزاق الحربي هو بعد أساس في فهمهم لوظائف «الدولة الإسلامية»؛ وهو تنويج للعنف الفائق الذي أشرنا إليه سابقا. ولذلك نجدهم في مجلة دابق يقدمون تبريرا لذلك، فقد فسروا حديث «وجعل رزقي تحت ظل رمحي» كالتالي: «إشارة الى ان الله لم يبعثه بالسعي في طلب الدنيا،

[40] انظر: كريستوفر روستير، السلطة السوداء «الدولة الإسلامية» واستراتيجيو الإرهاب، ترجمة محمد سامي الحبال، منتدى العلاقات العربية والدولية، البعة الأولى، 2016.

ولا لجمعها واكتنازها، ولا الاجتهاد في السعي في أسبابها وإنما بعثه داعيا الى توحيده بالسيف، ومن لازم ذلك ان يقتل اعداءه الممتنعين عن قبول التوحيد، ويستبيح دماءهم وأموالهم، ويسبي نساءهم وذراريهم، فيكون رزقه مما أفاء الله عليه من أموال أعدائه، فإن المال انما خلقه الله لبني آدم ليستعينوا به على طاعته وعبادته...»^[41].

ونبه العلماء على التقوى والحذر من اتخاذ المتاجرة بالدين أو اتخاذه وسيلة لتحقيق المصالح الذاتية ولذا قال الشاطبي: «ان اتساع الهوى في الاحكام الشرعية مظنة لأن يحتال بها على أغراضه فتصير كالألة المعدة لاقتناص أغراضه، كالمرائي يتخذ الاعمال الصالحة سلكا لما في أيدي الناس، بيان هذا ظاهر، ومن تتبع مآلات الهوى في الشرعيات وجد من المفاسد كثيرا...»^[42].

ولهذا فإن السعي «لإقامة الدولة الإسلامية» من أجل التكسب والارتزاق هو مفسدة عظيمة وتشويه لمقاصد الدين، وكما يقول ابن خلدون «إن الامارة ليست بمذهب طبيعي للمعاش»^[43].

ومن أنكر الأمور التي دعا اليها الداعشيون، احياء نظام الرق والعبودية، وبالتالي الاتجار في البشر، وموقف الإسلام واضح من المسألة، حيث تعتبر الشريعة، عتق الرقبة من أعظم القربات الى الله. وقد تضمن الدين قواعد إلغاء نظام الرق تدريجيا.

وقال الحجوي في «الفكر السامي في تاريخ الفقه الإسلامي»، «الشريعة امة صالحة لكل أمة وكل زمان، فلا بد أن تتبع أحكامها الدنيوية مع تطور الازمان والأمم، لحفظ المصالح العامة، وحفظ البيضة وارتقاء نظام المجتمع. وان لم نعمل بهذا جنينا على الشريعة جناية لا تغتفر: مثلا الرقيق كان تملكه مباحا - لا واجبا - في صدر الإسلام لمصلحة، حيث كان الإسلام يعامل الأمم الأجنبية مثل عملها. أما الان فمنعه واجب لمصلحة عامة»^[44].

ولم يجوز كما هو معروف الامام مالك والشافعي وابن حنبل، استرقاق غير المحاربين. بينما داعش قاموا باسترقاق من حاربهم والمدنيين الذين لم يشاركوا في حرب؛ بل أباحوا لجنودهم اقتحام البيوت وانتزاع الأموال وسبي النساء وانتهاك الاعراض، بدعوى معاملة الكفار بالمثل.

[41] مجلة دابق، عدد: 4، سنة 1435هـ، ص: 10.

[42] الشاطبي، الموافقات، ص: 299.

[43] ابن خلدون، المقدمة.

[44] علي بن حسن الجلبي الاثري، (داعش!) العراق والشام في ميزان السنة والإسلام، بدون دار نشر، الطبعة الأولى، 2015، ص: 145.

وتصريح محمد العدناني الذي كان ناطقاً رسمياً لداعش، في شريط له عنوانه بـ: «السلامية دين من؟!»، يبرز النهج الدموي الداعشي، واعتبار العنف الفائق والارتزاق الحربي، خياراً استراتيجياً؛ فهو إذ قال «ان نبيل الكرامة والتحرر من الظلم وكسر قيود الذل لا يكون إلا بصليل الصوارم، وسكب الدماء، وبذل النفوس والمهج، ولن يكون أبداً بالدعوات السلمية...» ثم يقول «فاعلموا ان لنا جيوشاً في العراق، وجيشاً في الشام من الأسود الجياع، شرابهم الدماء، وأنيسهم الاشلاء، ولم يجدوا فيما شربوا أشهى من دماء الصحوات (أي المخالف لهم)، فوالله لنسجنهم الفاء ثم الفاء، ثم والله لن نبقي منكم ولا نذرا «ويضيف» وأما من يصبر على البقاء في صفوف الصحوات الخيانية والديانة والعمالة والجيش أو الشرطة الحثالة وكل من يحالفهم أو يعينهم في حرب المجاهدين، فدمه مباح وهو عندنا على رأس قائمة المطلوبين. وعلى جنود «الدولة الإسلامية» وانصارها قطف رؤوس هولاء وملاحقتهم في كل مكان، وهدم منازلهم او حرقها بعد اخراج الاهل والذرية منها جزاء وفاقاً»^[45]. فهذا النص الطافح بالدعوة الى القتال، وتصفية كل مخالف (الصحوات) واعتبار الجميع دمه مباحاً، لأنه ليس من أنصار «الدولة الإسلامية»، يرسخ الارتزاق الحربي والمواجهة الدموية الشاملة وعدم قبول السلم.

ان اعلان العدناني الحرب على الجميع، كان بالطبع وسيلة لتبرير السطو على الممتلكات في العراق أساساً وغيرها. وتشير الدراسات والتقارير المتعددة الى كون اهم مصدر لميزانية داعش، هو مصادرة المصارف الرسمية وشبه الرسمية، مثل مصرف الرافدين ومصرف الرشيد والتي قدرت بنحو نصف مليار دولار، وكذلك الاستيلاء على مخازن السلاح من معسكرات الموصل وصلاح الدين والتي قدرها الخبراء بحوالي أربع مليارات من الدولارات. وقد أشار فالح عبد الجبار في كتابه الى مختلف مصادر تمويل داعش في كتابه «دولة الخلافة»^[46].

ويبدو جلياً ان داعش بعد هزيمتها في العراق تحاول التمدد في منطقة الساحل والصحراء ودعم مشروع إقامة امارة الصحراء الكبرى^[47]، والاعتماد في ذلك على التحالف مع منظمات الجريمة المنظمة لتمويل أنشطتها^[48] واستغلال هشاشة الوضع الافريقي.

[45] محمد العدناني، «سلسلة دين من؟» انظر موقع: archive.org.

[46] فالح عبد الجبار، دولة الخلافة: المركز العربي للدراسات والأبحاث، الطبعة الأولى، 2017.

[47] Djalil Lounas, le djihad en Afrique du nord et au Sahel D'aqmi à Daech, L'Harmattan, 2019.

[48] Serigne Bamba Gaye, « Connexions en groupes djihadistes et réseaux de contrebande et de

3. مواجهة الأمم.

تعتبر مواجهة الأمم أو العالم والرغبة في «تطهيره»، أو تغييره بشكل كلي ليتواءم مع فكرانية وتوجه ومعتقدات الجماعة المتطرفة، أمرا مشتركا بين الاصوليات الدينية في العالم؛ لكن داعش بالخصوص تميزت بصياغة خطاب في غاية الجرأة والعنف وطافح بالتحدي والتعالي والاعتداد بالنفس وادعاء التأييد الإلهي في ذلك.

وهكذا فإن من وظائف «الدولة الإسلامية»، بعد العنف الداخلي والارتزاق الحربي، مواجهة الدول والأمم والملل والشعوب حتى تخضع لسلطة «الدولة الإسلامية»؛ وهذه الوظيفة والغاية من الدولة الإسلامية غير واردة على الاطلاق في كتابات ومصنفات علماء الإسلام، وحتى إن وجدت بعض الخطابات الداعية الى منعة المسلمين وقوتهم، فإنها لم تتوخ مواجهة العالم بهذا التهور والعنف والتحدي والاستعلاء، حتى في أيام مجد الأمة الإسلامية؛ فما بالك في زمن ضعفها ووهنها.

فالأصل عند علماء المسلمين هو الجنوح الى السلم، ومن ذلك الامام الشيباني في «السير الكبير» والذي يعتبر بحق كتابا أسس لقواعد التعامل مع الأمم، أثناء الحرب والسلم، فقد بين أن الأصل هو المعاملة الحسنة مع الأمم، وأن الحرب هي الخيار الأخير، لأن القرآن الكريم يؤكد في أمر لرسول الله صلى الله عليه وسلم ﴿وَإِنْ جَنَحُوا لِلسَّلْمِ فَاجْنَحْ لَهَا وَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ إِنَّهُ هُوَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ﴾ (الأنفال: 61).

ويذهب أهل التفسير الى أن المراد بذلك هو اختيار الصلح، وأن الآية ليست منسوخة كما يعتقد البعض، ذلك أن السلم هو من المقاصد السامية للدين، وأن الأصل في الإسلام هو السلام والأمان، أما القتال فهو طارئ ومرتب بسياق محدد.

وقد تبنت القاعدة نهج مواجهة الغرب بالأساس، واعتبرته العدو البعيد وأنه أصل الشر ولذا تعين على المجاهدين مواجهته وإعلان الحرب عليه، وتضمنت رسائل بن لادن والظواهري ذلك. وكما توعد جورج بوش العالم قائلا «من ليس معنا فهو ضدنا»، ففي الجهة الأخرى، أي جهة «الجهاديين» فقد «انقسم العالم الى فسطاطين فسطاط الحق والايمان وفسطاط الباطل والكفر».

ويبني خطاب الانا في أصله على العقيدة عنفا دينيا مقدسا، ويتماهي الجسد مع السيف فيكون الانسان أداة لذلك العنف المقدس، وكانت المواجهة شاملة بين طائرات تقصف وأجساد تفجر وتنفجر، هي حقول الدم التي تحدث عنها كارمين ارسترونغ K.Armstrong، والتي لم يكن الدين ليحمل وزرها وحده، فالحروب اللادينية كانت أعظم وأشنع، ولذلك ذهب سكوت اتران S.Atran الى أن ضحايا الحروب الدينية لم يتجاوز السبعة في المائة على مدار التاريخ الحديث المعاصر»^[49].

وكما هو معلوم فإن أحداث 11 سبتمبر المعلومة، أطلقت «الحرب على الإرهاب»، فأصبح العالم بكامله ساحة للصراع المكشوف بين الحركات الجهادية والقوات الأمريكية، كما شكل احتلال العراق، فرصة للحركات القتالية لتأسيس جبهة قتالية وبالتالي الإعلان عن «دولة العراق الإسلامية» في 15 أكتوبر 2006، وذلك لتويجا لجهود أبي مصعب الزرقاوي، الذي مات قبل أن يشهد هذا الميلاد الأول. ومكنت «دولة العراق الإسلامية» من تجميع فلول الحالمين بالدولة الإسلامية من كل الأقطار.

وجاء الإعلان عن «الدولة الإسلامية في العراق والشام» من طرف أبي بكر البغدادي لتوحيد جهود الجماعات المقاتلة واستغلال السياق الجيوسياسي والفوضى الحادثة في المنطقة وتمكين «الحركات الجهادية» من «دولة إسلامية»، لها وجود جغرافي، وليست مجرد مشروع منتظر. «وبدأ التنظيم في بسط نفوذ على مساحة جغرافية واسعة في العراق وسوريا محققا انتصارات للطائفة السنية في العراق. ولعل المشهد في العراق كان أكثر وضوحا من حيث أوجه الصراع بين تنظيم الدولة الإسلامية من جهة والحكومة العراقية مسنودة بالميليشيات الشيعية من جهة أخرى، لكن في سوريا يحارب تنظيم الدولة الإسلامية على ثلاث واجهات: النظام السوري مسنودا بحزب الله اللبناني من جهة أولى، وجبهة النصرة التي رفضت الانصهار مع تنظيم الدولة الإسلامية من جهة ثانية، وفصائل المعارضة تحت مسمى «الجيش الحر»...»^[50].

في هذا السياق الذي تميز كذلك بانطلاق الحرب مع الغرب، تشكل خطاب مواجهة الأمم، مواجهة الجميع، كيانات سياسية وقبائل وملل ونصارى وشيعة يزيديين...

[49] عبيدخلفي، الجهاد لدى الحركات الإسلامية المعاصرة، مسكيلياني للنشر والتوزيع، الطبعة الأولى 2018، ص: 380.

[50] نفسه، ص: 83.

وهو خطاب عقائدي وكذلك سياسي، إذ من الضروري تبرير هذه الحرب الشاملة، دينيا وكذلك استعمالها كاستراتيجية لجذب المحاربين ودغدغة وجدان الشبان الراغبين في تحقيق البطولة والانتصار على «الصليبيين» و«الخونة» واعداء «الدولة الإسلامية»^[51]، التي يجب ان تكون «باقية وتمدد».

لم تكن داعش هي التي أصدرت خطابات متعددة حول الحرب مع «الصليبيين» وإنما القاعدة، باعتبار أن استراتيجيتها قائمة على واجهة العدو البعيد، لكن داعش انتجت وأصدرت الكثير حول هذه المواجهة وبشكل منظم ومتنوع وخاضع لاستراتيجية تواصلية محكمة^[52]؛ بحيث انتجت أفلاما وأشرطة فيديو وتطبيقات ومجلات، مثل «دابق» و«رومية» و«دار السلام» و«شباب الخلافة» و«الشامخة»، بالإضافة الى بيانات وكتب ورسائل متعددة.

فالقاعدة أصدرت مجلة «inspire» (الهام)، بينما داعش، أصدرت «باقة» من المجلات المتوجهة للمتلقي الغربي والقوى العالمية؛ وبلغات أجنبية متعددة.

فمجلة «المنبع» الناطقة بالروسية، استهدفت منها داعش، جذب شباب الجمهوريات الإسلامية، التي كانت منضوية في الاتحاد السوفياتي سابقا. وكان الغرض من مجلة «المنبع» إقناع المقاتلين الشباب بالانخراط في مشروع داعش والقتال معها.

وتعتبر الرسالة الصغيرة «الهمم في مواجهة الأمم» بمثابة بيان للدعوة الى الانخراط في مشروع التواجه مع العالم؛ حيث يقسم هذا العالم الى قسمين، لا ثالث لهما، «فإن الحملة الصهيونية التي شنّها أعداء الأمة من المشرق والمغرب، قد جمعت جميع ملل الكفر على قتال أهل الإسلام وكسر شوكتهم. وقد خسئوا وخابوا؛ فإن الله معز دينه وجنده، و متم نوره ولو كره الكافرون، فجعلت هذه الكلمات تحريضا إخواني المجاهدين في دولة الإسلام والمسلمين، على ما يواجهونه في هذه الحرب الشرسة الضروس، التي جعلت طريقين لا ثالث لهما؛ إما طريق كفر وردة، وإما توحيد وإيمان، فليس هناك حياء، فالمعركة ليست بين طائفتين مسلمتين لتأخذ وضع ابن عمر رضي الله

[51] انظر: فواز جرجس، داعش الى اين؟ جهاديو ما بعد القاعدة، ترجمة محمد شيا، مركز دراسات الوحدة العربية، الطبعة الأولى، 2016، ص: 20-21.

[52] انظر: أبو رمان محمد سليمان، سر الجاذبية: داعش والتجنيد، مؤسسة فريدريش ايبرت، مكتب عمان، 2014.

François-Bernard Hyghe, Daech : L'arme de la communication dévoilée, Ver Press, 2017.

عنه من الفتنة، فالفتنة الآن: الشرك، فمن ظن أنه خارج من الفتنة: فقد وقع فيها والعياذ بالله، فلا يخذل المسلمين إلا منافق»^[53].

فهذا النص هو استمرار لمنطق القاعدة وداعش نفسه، وباقي الحركات القتالية، فهناك «المشروع الجهادي الرباني» كما يسميه أبو بكر ناجي، وهو الفئة المنصورة والناجية، وهناك الطائفة الضالة والمشاركة التي تجمع المسلمين والنصارى وباقي الملل!!

وتولت مجلة «رومية»^[54] (Rumiya) التي صدرت بالفرنسية مهمة دعوة انصار داعش في العالم الغربي، بقتل «المشركين والكفار». وإنهاض همهم للانضمام الى ساحات القتال. وكذلك قامت بتبرير ضرورة مواجهة الغرب والأنظمة التابعة له، وتقييم الوضع الجيوسياسي حيث يبدو العالم الإسلامي منتهكا. وقامت مجلة «دار السلام» بالفرنسية بالدور نفسه مع انتقاد شديد للجالية الإسلامية التي لم تنخرط في الحرب مع داعش.

لكن مجلة «دابق» في جميع اعدادها كانت أكثر تفصيلا في نقد بنية النظام العالمي ونقد سياسات الأنظمة العربية الإسلامية، وأشد شراسة في الدعوة الى قتال العالم من أجل إعلاء راية دولة الإسلام وتعميم «التوحيد» ومجابهة الكفار والصليبيين.

ويعتبر كتاب «القسطاس العدل في جواز قتل أطفال ونساء الكفار معاقبة بالمثل» لأبي الحسن الازدي، والذي كان تابعا للقاعدة وبايع فيما بعد داعش، من أفضع ما كتب في ترجمة استراتيجية مواجهة الأمم والملل. فهو بمثابة «الدليل الفقهي، ودليل القتل» على الطريقة الداعشية؛ فهو تبرير لسفك الدماء ومع انه يستشهد بقوله تعالى ﴿وَإِنْ عَاقَبْتُمْ فَعَاقِبُوا بِمِثْلِ مَا عُوقِبْتُمْ بِهِ وَلَئِنْ صَبَرْتُمْ لَهُوَ خَيْرٌ لِلصَّابِرِينَ﴾ [النحل: 126]، فهو لا يختار سبيل الصابرين ولا العافين عن الناس وانما يصر على اعتبار قتل أطفال ونساء «الكفار» من العدل.

[53] أبو مصعب الاثري، رفع الهمم في مواجهة الأمم، للإعلام، الطبعة الأولى، 2014، ص: 3.

هي رسالة صغيرة تتألف من سبع صفحات لا أكثر ولكنها تلخص منهج المواجهة.

[54] «رومية» هي مجلة صدرت بالفرنسية، مجموعة من الأعداء؛ وصدر العدد الأول، ذو الحجة 1437 والعدد 13

ذو الحجة 1438؛ في حوالي 44 صفحة، وباحترافية كبيرة.

والكاتب يؤكد فتواه قائلاً «ولهذه ورقات رقمها، وأدلة جمعتها ودلائل وحجاج زيرتها في اباحة قتل نساء كفار وأطفالهم ومعصومهم معاقبة بالمثل، مضمونة بجوابات مفندات، لشبه المخالفين وإيرادات»^[55].

فالمنطق الذي تتأسس عليه الدعوة الى مواجهة الامم، هو من جهة تقسيم العالم ليس فقط الى دار الإسلام ودار الكفر، بل داخل «دار الإسلام» نفسها هناك فقط داعش وهي الفئة المنصورة ومن تبعها من الفئة الناجية وما دون ذلك يدخل في دائرة دار الكفر وتطبق عليه مقتضيات ذلك.

ولهذا الاعتبار نجد داعش تتعامل مع المخالف من أهل السنة والشيعة^[56] وباقي الملل بالمنطق بنفسه، مقتضيات المواجهة الشاملة؛ باعتبار ذلك من وظائف «الدولة الإسلامية»، ولا حاجة الى بيان تهافت هذه الدعوى.

واستفادت داعش الى حد ما من أسلوب التنازع مع الجميع، والترويج لنقاء داعش واتباعها «وسمو غايتها»، والادعاء بأن عالم الكفار والخونة، يستهدف القضاء عليها، فهي مظلومة ومعتدى عليها، ولذا من حقها معاملة الجميع بالقسوة والوحشية، لبث الرعب في الجميع. وبالطبع فإن أسلوب التعامل مع المخالفين والمدنيين، لا يمكن أن يتواءم بأي شكل مع مقاصد الشريعة ولا أخلاق الإنسانية. ولذلك توجه العلماء بنقذ النهج الداعشي في معاملته لمن كانوا تحت إدارة داعش، حينما استولت على جزء مهم من العراق وسوريا.

ومن ضمن البيانات التي صدرت ضد الوجود الداعشي في سوريا، فتاوى رابطة العلماء السوريين، والتي اعتبرت داعش آنذاك من البغاة؛ كما أكد بيان «الروابط العلمية والهيئات الإسلامية» حول «الدولة الإسلامية في العراق، والشام وبيعة «جبهة النصرة»، وباختلاف مكونات هذه الروابط ومرجعياتها، على رفض دولة داعش في سوريا»... أما تعلن جهة ما، لا تملك دولة ولا تحكم أرضاً، إقامة دولة في مكان آخر، وتبعيتها لها، وفرض البيعة على شعبها، دون استشارة لأحد من

[55] أبو الحسن الأزدي، القسواط العدل في جواز قتل أطفال ونساء الكفار معاقبة بالمثل، شبكة أنصار المجاهدين، شعبان 1432، ص: 6.

[56] انظر رسالة ابي الحسن الأزدي، الحجة الناهضة في بيان موقف المسلم من دوان الرافضة، مؤسسة المأسدة الإعلامية، 1432، ص: 1-9.

أهلها، وفضلا عن اشراك علمائها ومجاهديها ودون حساب لمآلات الكلام وعواقبه، فأمر مستنكر شرعا ومرفوض نقلا وهو افتئات على أهل الشام جميعهم ومصادرة لفكرهم ومصيرهم»^[57].

وفي بيان آخر لهذه الروابط العلمية والهيئات الإسلامية السورية، حول تصرفات تنظيم (الدولة الإسلامية في العراق والشام)، فقد نبه الى أخطاء داعش، ومن ذلك «... تعمد التحرش والاصطدام بمختلف الفصائل والتورط في سفك الدماء المعصومة، والاستهانة بذلك، اعتقال المجاهدين والدعاة والإعلاميين والناشطين، والتحقيق معهم، وإعاقة الاعمال الاغاثية والدعوية، بزعم الشك في المنهج أو الاتهام بالعمالة والخيانة؛ افتعال الخلافات ونقلها الى جبهات القتال، مما يتسبب في بث الفتنة وشق الصف»^[58].

وأدان آنذاك رئيس جبهة علماء حلب المؤقت، الدكتور عبد الله محمد سلقيني، اعمال فصيل العراق والشام من سوريا، واعتبر ذلك من الحراية. وتم التنديد بالسلوك الوحشي وقصف المدنيين والصحافة واستهداف البيوت بالرشاشات الثقيلة في وجود أهلها.. وافتى عبد الله محمد سلقيني «بأن كل من يفجر نفسه من «المجاهدين» أو المدنيين من المسلمين فهو متحدر شرعا، ولا يوجد تأويل شرعي لهذا الفعل الذي يقتل فيه الانسان نفسه قتل المسلمين والتعصب للجماعات ويجب شرعا على جميع «المجاهدين» ان يقاتلوا هذه الفئة المارقة على شرع الله الخارجة على عموم المسلمين...»^[59].

وتعتبر الرسالة المفتوحة^[60]، الموجهة الى إبراهيم عواد البدرى، الملقب بأبي بكر البغدادي ما سميتموه «الدولة الإسلامية»، من الرسائل التي ردت على داعش والتي وقع عليها حوالي 126 شخصية من العالم الإسلامي، من علماء ودعاة وأساتذة ومفكرين..

[57] بيان الروابط العلمية والهيئات الإسلامية حول الدولة الإسلامية في العراق والشام وبيعة جبهة النصرة، ص: 1.

[58] بيان الروابط العلمية والهيئات الإسلامية السورية حول تصرفات (الدولة الإسلامية في العراق والشام)، ص: 3.

[59] بيان رئيس جبهة علماء حلب المؤقت، عبد الله محمد سلقيني، ص: 2.

[60] الرسالة المفتوحة، الى الدكتور إبراهيم عواد البدرى الملقب بـ «أبو بكر البغدادي» والى جميع المقاتلين الى ما سميتموه «الدولة إسلامية»، 4-7-2014.

انظر موقع: www.LettreToBaghdadi.com

وقد تناولت الرسالة عدة قضايا ومن ذلك عدم جواز الإفتاء بدون توفر شروط ذلك، وعدم جواز قتل النفس البريئة، وقتل الرسل «السفراء» والصحافيين، وكذلك الإساءة للنصارى بأي طريقة ما أو أهل الكتاب، وكذلك لا يجوز قتل اليزيديين، ويجب اعتبارهم من أهل الكتاب.

وقد استنكر بشدة المجتمع الدولي إبادة اليزيديين وسوء معاملتهم، كما اعتبر علماء المسلمين من مختلف التوجهات، أعمال العنف والسبي والتعذيب هاته، سلوكا وحشيا، خال من الحس الإنساني ومخالف لمقتضيات الشرع الإسلامي ومقاصده. فإن داعش أدخلت اليزيديين عدوانا تحت أحكام الجهاد والمقاتلة، بينما لم يحاربوا المسلمين، كما أن الزامهم واکراههم على الإسلام يخالف القواعد المتفق عليها عند العلماء، في معاملة أهل الملل.

ذلك أن العلماء، اعتبروا المجوس من أهل الكتاب، استنادا الى الحديث الذي رواه الامام مالك في الموطأ، حيث قال عليه الصلاة والسلام في المجوس «سنوا بهم سنة أهل الكتاب»، ويندرج اليزيديون في هذا الحكم. وكما يقول صاحب كتاب «الدولة الإسلام في ميزان الشرع»، «وبالتالي فإن حكمهم حكم أهل الكتاب (اليزيديين)، قال الله تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَالَّذِينَ هَادُوا وَالصَّابِئِينَ وَالنَّصَارَى وَالْمَجُوسَ وَالَّذِينَ أَشْرَكُوا إِنَّ اللَّهَ يَفْصِلُ بَيْنَهُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ إِنَّ اللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ﴾ [الحج: 17]. وذكر القرطبي في الجامع لأحكام القرآن، بأن الأمويين اعتبروا الهندوس والبوذيين وأمثالهم أهل ذمة»^[61].

واعتبر أصحاب «الرسالة»، «الجهاد في الإسلام دفاعا، وهو منوط بسبب شرعي وأسلوب شرعي وغاية شرعية، كما أنه لا يجوز الرق في الإسلام بعد انتهاء الاجماع، ولا يجوز سلب حقوق النساء والأطفال، كما لا يجوز إقامة الحدود بدون إجراءات تضمن العدالة والرحمة، ولا يجوز التعذيب والمثلة، ولا يجوز في الإسلام تدمير قبور الأنبياء والصحابة.

ولا يجوز في الإسلام الخروج على الحاكم لأي سبب دون الكفر البواح ما أقام الصلاة، ولا يجوز في الإسلام إعلان الخلافة بدون إجماع الأمة الإسلامية، وأن الانتماء الى الأوطان جائز في الإسلام، ولا هجرة بالضرورة بعد النبي صلى الله عليه وسلم في الإسلام»^[62].

[61] علي بن حسن الحلبي الاثري، داعش في ميزان السنة والإسلام، مرجع سابق.

[62] الرسالة المفتوحة، ص: 29.

ولا يغيب على أي مهتم بالدراسات الاستراتيجية، بأن الدول التي تملك امكانات اقتصادية وعسكرية وتقنية، وجميع مقومات القوة، الماديّة والناعمة والذكية، لا تتخذ قرار الولوج في حرب ما، إلا إذا كان ذلك هو الخيار الأخير والضروري. وذهب مجموعة من المؤرخين الى القول بأن من أسباب هزيمة هتلر، هو فتحه لعدة جبهات في آن واحد، أثناء الحرب العالمية الثانية، فكيف بعصاة مثل داعش التي تريد مواجهة العالم؟!!

كما أن مقتضيات السياسة الشرعية والفكر العسكري الإسلامي، تتعارض مع الميل الانتحاري «للدولة» في دخولها لحرب خاسرة، فما بالك بمحاربة العالم!!

وحتى أبو بكر ناجي في كتابه «إدارة التوحش» يفترض أن الوصول الى تأسيس «الدولة الإسلامية»، يقتضي المرور من مراحل متعددة. ولذا فإن خطاب «مواجهة الأمم» الذي تبنته داعش واعتبرت ذلك أفقاً، بل غاية لفرض سطوة «الدولة الإسلامية» وخلق الهيبة في نفوس «الطواغيت» وإرهاب العالم، تبين أنه شعار فارغ وينم عن جهل كبير بالواقع، أو هو مجرد مناورة مآكرة لجذب عدد من المقاتلين كوقود لحرب شرسة مع «التحالف الدولي ضد داعش»، واستغلالهم في المواجهة، وبالتالي انسحاب «قيادات داعش» والفرار بالاموال بالإضافة الى تجارتهم مع قوى سياسية معينة.

ومنذ انطلاق الحرب ما بين داعش والتحالف الدولي ضدها، بدأت تقلص الوجود الداعشي، بحيث في 2015، تمت استعادة مدينة عين العرب في سوريا، وفي يوليو 2017، تمت استعادة مدينة الموصل في العراق، وفي ديسمبر 2017 أعلنت القوات العراقية تحرير جميع الأراضي التي كانت خاضعة لسيطرة داعش. وفي 2018، تقلصت سيطرة داعش، وأصبحت فقط 2% من الأراضي التي استولت عليها في 2014؛ وفي مارس 2019، ثم سقوط آخر معقل لتنظيم داعش في ياغوز في سوريا.

لكنها هذا لا يعني اطلاقاً نهاية داعش، فبعض التقارير تشير الى وجود حوالي 10 آلاف مقاتل لهم نشاط في العراق وسوريا، ويتحركون بحرية بين البلدين، من خلال خلايا صغيرة؛ وقد أكد ذلك فلاديمير فورونكوف مدير مكتب الأمم المتحدة لمكافحة الإرهاب. لكن لم يعد لداعش الوجود الحقيقي، لتنفيذ ادعاء مواجهة الأمم، ويبقى هذا «المفهوم» وسيلة دعائية، لجذب الشباب وموالين جدد، وايهامهم بأن داعش باقية وستمدد في مناطق أخرى في العالم، مثل منطقة الساحل والصحراء.

غير أنها قادرة على استعمال «الذئاب المنفردة» التابعة لها للاستمرار في تنفيذ استراتيجية النكاية وإنهاك الأنظمة.

ثانيا: الانحرافات في تنزيل مقتضيات «الدولة الإسلامية».

لا يجادل أحد من المتبعين لمشاريع وتأسيس «الدولة الإسلامية»، سواء من العلماء أو الباحثين أو حتى اتباع وأنصار «المشروع الجهادي» والحالمين باحياء «الخلافة الإسلامية»، في كون التجربة الداعشية لا علاقة لها بمسمى «الدولة الإسلامية»، وأن باقي التجارب الأخرى فاشلة منذ انطلاقتها؛ تصورا وتطبيقا.

ويبدو أن الانزلاقات والانحرافات في تنزيل «تصور الدولة الإسلامية»، كامنة أساسا في انحراف المرتكزات وعدم تواءمها أصلا مع قواعد الشرع، وملتزمات السياسة الشرعية.

ويمكن رصد ثلاث مستويات أو مجالات، يظهر فيها بوضوح التخبط والانحراف وعدم امتلاك «فقه الواقع» ومهارة التدبير للشأن الداخلي والخارجي. ومن ذلك أولا، النزاع الحاصل بين مكونات «التيار الجهادي» حول مشروعية اعلان تأسيس «الدولة الإسلامية» والتضارب والتباين حول السياق المناسب لذلك. تم التنازع بين القاعدة وداعش خصوصا حول الاستحواذ الجيوسياسي «الدولة الإسلامية» المزعومة. كما أن تكاثر «الامارات» والصراع فيما بينها والصراع على الزعامة، يتنافى مع مبدأ التوحد وإجماع «القيادات الجهادية»، حول «دولة إسلامية» واحدة ومشروعة ومنتفق عليها، مما يؤدي الى التراشق بالاتهامات والتخوين والتكفير والتقاتل. ذلك أن داعش نفسها عانت ولازالت من تصدع «بنيتها الأيديولوجية»، بسبب احتدام الصراع بين التيارات داخلها، والتي اعتمدت نفس السلاح، أي آلية نفس المشروعية الدينية للمخالف؛ وهي التكفير.

1. النزاع حول مشروعية إعلان تأسيس «الدولة الإسلامية»

إن أهم أطراف النزاع حول مشروعية إعلان «تأسيس الدولة الإسلامية»، ليس داعش وباقي مكونات الأمة الإسلامية، وإنما داخل الدائرة المتطرفة نفسها، أي بين داعش والقاعدة أساسا وباقي الفصائل «الجهادية».

فمن المعلوم أنه بمجرد الإعلان عن تعيين البغدادي «خليفة»، لما سمي «الدولة الإسلامية»، توالى البيانات المنددة بهذا الإعلان، وذلك من الظواهري وبن لادن ومنظري مشروع احياء الخلافة الإسلامية على منهاج «الجهاديين» المتطرفين.

ولذلك جندت داعش «شيوخها» لمناصرتها والدفاع عن احقيتها في الاستفراد بحق تمثيل الأمة الإسلامية وإحياء «الخلافة الإسلامية». وهكذا نجد صاحب كتاب «مد الايادي لبيعة البغدادي»، يدافع عن البغدادي وعن أهليته للإمامة الكبرى، وأنه توافرت جميع الشروط التي تحدث عنها العلماء!!

كما أفتى بجواز صحة امرة البغدادي ولو لم يبايعه كل الناس، إذ «لا يشرط بيعة كل الناس، بل ولا كل أهل الحل والعقد، بل يكفي أن يبايعه ما تيسر من أهل الحل والعقد...»^[63]. ويدعم قوله، بأقوال الامام النووي وابن تيمية وابن حزم وابن خلدون وغيرهم؛ معتمدا في ذلك لاجتراء النصوص من سياقها، كما هي عادة الخوارج الجدد؛ للتلبس والتدليس.

وقد بذل جهدا في كتابه «مد الايادي لبيعة البغدادي»، لتلميع صورة البغدادي، الذي لم يكن يعرفه أحد، ونسب إليه صفات وأنزله منزلة عالية، حتى قال: «ولقد اجتمع في الشيخ أبي بكر ما تفرق في غيره، علم ينتهي الى النبي صلى الله عليه وسلم، ونسب ينتهي الى النبي صلى الله عليه وسلم!»^[64].

ولتأكيد خبرة البغدادي العسكرية والتدبيرية، أشار الكاتب، الى تدرج «البغدادي» من الخطابة والامامة، وامرة بعض المجموعات «الجهادية» ثم العضوية في مجلس شورى المجاهدين، والرئاسة على اللجان الشرعية والقضاء في دولة العراق الإسلامية، ثم انتهى به الأمر أن يكون أمير «الدولة الإسلامية»، بمبايعة مجلس شوريتها وأهل الحل والعقد فيها؛ وقد تضمن بيان مجلس شورى «دولة العراق الإسلامية» آنذاك تفاصيل سياق هذا التعيين!

وأورد الكاتب شهادة أبي محمد العدناني، الناطق الرسمي السابق لداعش، والتي يقول فيها عن البغدادي: «انه حسيني قرشي من سلالة آل البيت الاطهار، عالم عابد مجاهد، رأيت فيه عقيدة وجلد وإقدام وطموح ابي مصعب، مع حلم وتواضع ابي عمر، مع ذكاء وإصرار وصبر أبي حمزة، وقد عركته المحن وصقلته الفتن، في ثمان سنين جهاد سقي من تلك البحار، حتى غدى جديلاها المحكك، وعذيقها المجرب، حري به أن يتقرب الى الله بالغسل عند قدميه وتقيلها، ودعوته أمير المؤمنين، وفدائه بالمال والنفس والولد، والله على ما شهدت شهيد...»^[65].

[63] أبو همام بكر بن عبد العزيز الاثري، مد الايادي لبيعة البغدادي، 13 رمضان 1434، ص: 4.

[64] نفسه، ص: 10-11.

[65] نفسه، ص: 9.

لكن لم يكتف بهذا كله، وإنما تجرأ وصرح بأن «من طعن في إمرة الشيخ أبي بكر البغدادي حفظه الله لجهالته - عنده - فليطعن في إمرة عمر بن عبد العزيز وكذا نلزمه بأن يطعن في الخلافة العباسية برمتها»!!^[66].

وكان البغدادي له نفس مقام عمر بن عبد العزيز؛ ومن المفارقات أن الكاتب، أكد بأنه لما «حضر سليمان (ابن عبد الملك بن مروان) أشار عليه التابعي الجليل رجاء ابن حيوة بأن يعهد الى عمر بن عبد العزيز»^[67] وكان صاحب مد الأيادي، يلمح بأنه في مقام لتزكية «خليفة المسلمين»!! لقد اندرجت كتابات أخرى صادرة عن داعش في النهج نفسه، أي تبرير مشروعية الإعلان عن ميلاد «الدولة الإسلامية» وحشد النصوص المتعددة من مصنفات الاحكام السلطانية وكتب السياسة الشرعية، لبيان ضرورة إحياء الخلافة الإسلامية ومشروعية تولي البغدادي لمهمة الامامة الكبرى، حتى ولو كان غير معروف عند عامة الناس وخاصتهم، وحتى ولو لم يكن هناك إجماع عليه، إذ يكفي وجود أهل الحل والعقد، الذين شكلوا مجلس شورى الدولة الإسلامية العراقية، آنذاك.

وأضاف صاحب السبع الحسان في نصرة دولة الإسلام، جملة من مزايا «الدولة الإسلامية» الوليدة، وعددها فيما يلي:»

- دحر الصهيونيين وكسر شوكتهم وتمريغ أنفسهم في الثراب.
- تحكيم الشريعة وبسط النفوذ الإسلامي بدون تمييع أو مجاملة أو إقامة الدولة الإسلامية على أصل اصيل وهو التوحيد والاستسلام.
- رد عادية الروافض المجوس عبدة الأئمة عن الشام والجزيرة وتبديد احلامهم بالهلال الشيعي وفضحهم على رؤوس الاشهاد.
- احياء الاستشهاد والتضحية والاعتيال في الامة الإسلامية حتى بقت علما يحثى به في العمليات.
- اكرام المهاجر والدود عنه والنفقة عليه والتأليف بينه وبين اخوانه الأنصار مما زاد في تلاحم.

[66] نفسه، ص: 14.

[67] نفسه، ص: 14.

- تبنيتها لمشروع قتال الرافضة المجوس في عدة جبهات نصره لأهل السنة والانتقام لهم.

- نصره الشام وأهله واعدادهم بالمال والسلاح وخيرة الرجال والتضحية دونهم والحرص على راحتهم وتطهير أرضهم من الخونة»^[68].

هذه أهم «خصال» الدولة الداعشية، حسب أبو حامد البرقاوي، الذي أعلن بدوره ببيعة البغدادي، ودافع عن حقه في تولي «الأمانة الكبرى» والاعلان عن «الدولة الإسلامية».

لقد أثارت هذه التصريحات والبيانات، حفيظة مجموعة من منظري التيار «الجهادي» وقياداته وخصوصا، القاعدة. فالظواهري استنكر استفراد مجلس شوري «داعش»، صفة أهل الحل والعقد، وكذلك المقدسي والطرطوسي، وأصحاب المراجعات الفكرية وكذلك التيار التكفيرى داخل داعش ومنهم أبو معاد العاصمي، الذي اعتبر البغدادي طاغوتا وكفره.

ويلاحظ بان مجمل الانتقادات التي وجهت لداعش، تعرضت لعدم أحقية البغدادي للخلافة ثم عدم تناسب الإعلان مع السياق الذي تعرفه الامة، والافتقاد الى موافقة أهل الحل والعقد وهم كافة فصائل التيار «الجهادي»، ثم تعارض هذا الإعلان مع إمارة طالبان التي تحظى بتأييد ومبايعة القاعدة؛ وكذلك اتهام داعش بإجبار بعض الجماعات الارهابية؛ بالخضوع لسلطتها، مثل جبهة النصرة التي رفض الجولاني، الانضمام الى «دولة داعش».

ويعتبر كتاب «الدولة الإسلامية بين الحقيقة والوهم»^[69] لأبي عبد الله محمد المنصور، تليخيصا لمختلف الاعتراضات على كتاب «مد الايادي لبيعة البغدادي» خاصة، وعلى مسألة إعلان داعش لدولتها عامة. والكاتب هو أمير جيش المجاهدين في العراق آنذاك، وكانت له معرفة بالزرقاوي^[70]. ورموز «دولة داعش» حسب شهادة، جريير الحسني؛ الذي حرر مقالا في مدونته، «كشف المستور عن أخبار أبي عبد الله المنصور، أمير جيش المجاهدين».

ويقول ابو عبد الله محمد بن منصور، «وينبغي ان يعلم القارئ أن خلافنا مع ما يسمى زورا بدولة العراق الإسلامية ليس مقتصرًا على دعواهم بمشروعية ودولتهم الموهومة، وأركان الدولة لم تتحقق بعد كما سيأتي معنا بالأدلة، وان كان الكتاب مخصصا للرد على بدعتهم هذه. واما خلافنا

[68] أبو حامد البرقاوي، السبع الحسان في نصره دولة الإسلام، بمؤسسة البتار الإعلامية، بدون تاريخ، ص: 2-9.

[69] أبو عبد الله محمد المنصور، الدولة الإسلامية بين الحقيقة والوهم، بدون دار نشر أو تاريخ.

[70] نفسه، ص: 3.

الأكبر معهم في مسائل التكفير بغير حق، والقتل بغير حق، والكذب، ومسائل كثيرة متعلقة بالسياسة الشرعية، وأساس ذلك كله تأمير الجبهة الاحداث أصحاب الالهواء في المسائل الشرعية.

فأصول خلافنا معهم خمسة أمور: التكفير بغير حق، والقتل بغير حق، والكذب والجهل وعدم مراعاة السياسة الشرعية في العمل «الجهادي»^[71].

وأكد أبو عبد الله محمد المنصور، معرفته بكل من الزرقاوي وأبي بكر البغدادي وأن هذا الأخير اخذ عنه قليلا من الفقه، ويقول فيه «فيما يسمى زورا بأمر المؤمنين سيء الخلق جاهل ومن أهل الالهواء اساء كثيرا الى الجهاد في العراق، واليوم ينقل جهله الى الشام»^[72] ويضيف «وليس عندي شك أن هذه الدولة الموهومة لا تدار من قبل أبي بكر البغدادي، لأنه - ومن خلال معرفتي الدقيقة به وبغض النظر عن الانحراف الفكري والعقدي لديه، محدود الذكاء، لا يصلح للقيادة أبدا...»^[73].

وهو بذلك يطعن في أهليته لقيادة «جماعة جهادية»، فما بالك بالامامة الكبرى. كما قام الكاتب بعرض مختلف ملاحظاته واعتراضاته على كتاب «مد الايادي لبيعة البغدادي» وكذلك مخالفة داعش لكافة القواعد المعتمدة في السياسة الشرعية ومقتضيات «فقه الواقع»، وبيان تهافت دعاوى قيادات داعش؛ ومن ذلك قدرتهم على فتح البلدان والاقاليم.

وانتقد عدم وجود تعريف محدد «للدولة الإسلامية»، وبين بأن للدولة أركان كما هو محدد عند الفقهاء مثل الماوردي وغيره، وهي الدار والرعية والمنعة، التي يراد بها السيادة بالاصطلاح المعاصر. وهذه الأركان لا تتوفر عليها داعش، «وبين هذه الأركان الثلاثة كاف وحده لنسف ككتاب المؤلف برمته من غير ولا تفصيل...»^[74].

واستنكر الكاتب على صاحب «مد الايادي لبيعة البغدادي» تشبيه دولة داعش بدولة الرسول صلى الله عليه وسلم.

[71] نفسه، ص: 7.

[72] نفسه، ص: 7.

[73] نفسه، ص: 6.

[74] نفس، ص: 6.

وخلاصة القول ان صاحب «الدولة الإسلامية بين الوهم والحقيقة»، نموذج واضح للاعتراضات على إقامة داعش وبيان لانحرافاتهما على مستوى التصور والتطبيق، وتكمن أهمية هذا النموذج النقدي، في كون صاحبه أي عبد الله محمد المنصور، له معرفة وخبرة برموز «التيار الجهادي» في العراق، وبواقع تشكل داعش ومن الذين احتكوا بقيادة «الدولة الإسلامية المزعومة».

ومن المعلوم أن المقدسي وهو المنظر «للتيار الجهادي» الموالي للقاعدة، قد أصدر رسالة في ذلك الوقت، جاء فيها «نعلم هنا أن تنظيم الدولة في العراق والشام تنظيم منحرف عن جادة الحق، باغ على المجاهدين ينحو الى الغلو، وقد تورط في سفك دماء المعصومين، ومصادرة أموالهم وغنائمهم ومناطقهم التي حرروها من النظام، وقد تسبب في تشويه الجهاد، وشرذمة المجاهدين، وتحويل البندقية من صدور المرتدين والمحاربين الى صدور المجاهدين والمسلمين الى غير ذلك من انحرافاته الموثقة»^[75].

واعتبرت هذه الرسالة سحبا للغطاء الشرعي عن داعش، واتهامها بالانحراف والخروج عن طاعة القيادة أي القاعدة وبالتالي براءة من نهجها المغالي. ومنذ بداية ظهور داعش، أعلنت قيادة القاعدة بأن لا صلة لها بداعش ولا تعترف بها ولا باعلانها كما امرت القاعدة بعدم التعامل معها. وهناك اتفاق بين مختلف «الفصائل الجهادية»، حول دور داعش في شق «الصف الجهادي» وخلق فتنة بين الجهاديين واستنكار لأسلوبها المتعالي وجهل قياداتها بفقها الواقع، وتشويه «العمل الجهادي» والانحراف عن قواعد السياسة الشرعية، كأن هذه «التيارات الجهادية» مراعية لمقتضيات السياسة الشرعية ومقاصد الشريعة الإسلامية!!

وساهمت أدبيات المراجعات الفكرية التي أصدرت عن صاحب كتاب «العمدة»^[76] ورموز الجماعة المصرية^[77] والجماعة الليبية المقاتلة في التنبيه الى جملة من الانحرافات والاختفاء التي ارتكبت سواء من طرف داعش أو القاعدة أو الداعين الى تأسيس الدولة الإسلامية على «النهج الجهادي».

[75] انظر رسائل المقدسي، وقع منبر التوحيد والجهاد.

[76] وثيقة ترشيد الجهاد في مصر والعالم وكذلك مذكرة التعرية لكتاب التبرئة.

[77] انظر سلسلة تصحيح المفاهيم، التي شارك فيها أعضاء الجماعة المصرية، كرم زهدي وناجح إبراهيم عبد الله ومحمد عصام الدين درباله واسامة إبراهيم حافظ، وعاصم عبد الماجد محمد وغيرهم.

فقد أصدر كما هو معلوم السيد امام عبد العزيز الشريف والمعروف بالدكتور فضل، «وثيقة ترشيد العمل الجهادي» التي ساهمت في إطلاق مبادرات عديدة لمراجعة مواقف وتصورات حول «الجهاد» و«الدولة الإسلامية» والعنف المسلح. ورد عليه الظواهري بكتاب «التبرئة - تبرئة أمة السيف والقلم من منقصة تهمة الخور والضعف»، مما جعل الدكتور فضل آنذاك، يكتب «مذكرة التعرية لكتاب التبرئة».

واعتبر الدكتور فضل الظواهري جاهلاً، واستنكر «فقه التبرير» الذي لجأ إليه التيار الجهادي، وهو «البحث عن دليل يؤيد ما تم ارتكابه بالفعل من حماقات»، كما عاب على «الجهاديين» العودة إلى كتب السلف من دون علم لتغيير الأزمان والأحوال. ودحض ما يسمى «بفتوى الاستحلال» واعتبر الاستيلاء على الأموال حرام والجهاد الممول بها حرام. كما أفتى بعدم جواز دفع المسلمين إلى مواجهة غير متكافئة. واتهم بعض المجاهدين بتحولهم إلى مرتزقة، يحاربون بالوكالة عن دول تعادي بلدانهم؛ ولم يقبل بالخروج عن الحاكم لغلبة المفسد. وافتي بعدم جواز الاعتداء على السياح لحصولهم على التأشيرة والتي تعتبر عند بعض الفقهاء بمثابة عقد أمان. ولم يجوز الاعتداء على الأجانب في أوطانهم، حتى لو اعتدت حكوماتهم على بلاد المسلمين. كما صرح بأن الجهاد لا يعتمد على الأحكام الفقهية فقط وإنما على الخبرة العسكرية والتكافؤ في القوة^[78].

وألف كرم زهدي وآخرون، كتاب «استراتيجية وتفجيرات القاعدة - الأخطاء والاحطار» سنة 2005، هو تنويع لسلسلة «تصحيح المفاهيم» التي تندرج ضمن المراجعات التي أطلقتها الجماعة الإسلامية المصرية والتي تبرز انحرافات «العمل الجهادي» واعتبار عمليات القاعدة غير مجدية وليست لها أي مكاسب استراتيجية أو تكتيكية أو سياسية وأنها أضرت «بالجهاد» وأساءت إلى الإسلام والمسلمين.

وتبين لهم بأن استراتيجية القاعدة تضمنت مجموعة من مواطن الخلل، ومن ذلك «خلل في فهم الجهاد بوصفه شريعة، فالجهاد عندهم مقصود لذاته وهو الوسيلة الوحيدة الفعالة للمواجهة، وخلل في معرفة الأحكام الشرعية وضوابطها، وخلل في قراءة الواقع وتنزيل الأحكام الشرعية عليه، وخلل في ترتيب الأولويات وضبابية في تحديد الأهداف والاستراتيجيات، والترويج للحرب على أساس ديني بحث بين أمة الإسلام واليهود والصليبيين، والاستخفاف بمعطيات السياسة الدولية، وفي قراءة قدرات الأمة. والذات وقدرات الخصوم، وكذلك في اغتنام الفرص الذهبية، حيث عرضت

[78] انظر الحوارات التي نشرت في الجريدة الكويتية سنة 2007، (www.aljarida.com).

عليهم أمريكا دعم النظام الإسلامي الوليد في أفغانستان لم يستجيبوا له، والتحرك بعقلية التنظيم السري بدلا من دعم بناء الدولة الإسلامية وتقويتها، والخطأ في تنزيل الحكم الشرعي الخاص بإباحة انغماس المسلم في صف العدو لتبرير تفجير الطائرات المجنية والشحنات المملوغة، وفي تنزيل احكام الإغارة لتبرير استخدام التفجيرات العشوائية، وكذلك في استهداف الأجانب والسياح بدعوى عدم انطباق احكام الأمان عليهم، فضلا عن استحداث نوع جديد من القتال رغما من أنف الحاكم ضد رعايا دول أخرى كإفراة قبيل إجبار دولهم على تغيير سياستها ونهج تعاملها مع القاعدة كما حدث في تفجيرات الرياض والدار البيضاء، والاجتزاء الواضح لبعض النصوص الدينية من دون استكمال الرؤية الكلية في اطار كليات الوحي ومقاصده»^[79].

فهذا النص يلخص مجمل انحرافات القاعدة وينطبق الامر نفسه على داعش، وبصفة اجمالية سلوك التيار «الجهادي» الذي يعتمد العنف الفائق ويعتبر الأصل في «الدولة الإسلامية» هو قهر المخالف البعيد والقريب، واعتماد الإرهاب وسيلة لتدبير الشأن الداخلي والخارجي.

لكن أخطر الانتقادات والاعتراضات على داعش وقياداته، هي من داخله ومن ذلك كتاب «كفوا الايادي عن بيعة البغدادي» لصاحبه أبي محمد الحسيني الهاشمي، والذي كان فيما قبل بايع البغدادي، كما وجه اليه نصيحة سماها «النصيحة الهاشمية لأمر الدولة الإسلامية»، ولم يقبلها منه البغدادي، وأمر بقتل الهاشمي.

ويبدو جليا بأن الهاشمي لا ينتقد مشروع «الدولة الإسلامية» في ذاته وإنما يوجه انتقاده الى جماعة البغدادي واستحوادها على إدارة داعش والاستفراد بالغنائم؛ ولذا اكتسى النقد طابعا عقديا وفقهيا، الى درجة تكفير البغدادي وجماعته والمطالبة بخلعه، والأصل في المسألة صراع سياسي، أخذ صبغة دينية لإضفاء المشروعية على مبادرة الخلع.

ومن موجبات خلع البغدادي بسبب الهاشمي قوله «ليس قد غصب الفئ وتمتع هو وعصابته الحاكمة بالأموال والسبايا وقعدوا في مخابئهم كالنساء والجرذان فلا يعرف ان ابن عواد الفرار حضر معركة واحدة...»^[80].

[79] كرم زهدي وآخرون، استراتيجية القاعدة، الأخطاء والاختار، مكتبة العبيكان، الرياض، 200.
وانظر كذلك، حسام حداد، مراجعة كتاب استراتيجية القاعدة، الاثنين 10/08/2015، موقع بوابة الحركات الإسلامية.
(www.islamist-mouvement.com)

[80] محمد الحسيني الهاشمي، كفوا الايادي عن بيعة البغدادي، 1440هـ، ص: 81.

ويندرج هذا الكتاب ضمن الصراع الدائر بين تيار البنعلي والتيار الحازمي، ولذا فإن الهاشمي ينتقم لصاحبه تركي البنعلي. ويتهم الهاشمي البغدادي بالانحياز الى التيار الحازمي (نسبة الى أحمد بن عمر الحازمي)، الذي كان يسيطر أنصاره على المواقع الهامة في تنظيم داعش. ان التراشق بتهم التكفيريين التيارين وصل الى حد اعتبار الخليفة الداعشي كافرا وكذلك حاشيته وقيادته وفي المقابل، شن آنذاك البغدادي حملة ضد تيار البنعلي، مما ساهم في تأكل مشروعية الخلافة الداعشية وإطلاق سلسلة من احكام التكفير والتناحر.

ولذا نجد أبا معاذ العاصمي في مدونته يتهم البغدادي بأنه من الطواغيت، وليس منحرفا في تطبيق «الدولة الإسلامية» وهكذا يطرح أبو معاذ في بيان طاغوتية البغدادي بأن الأخير «زعيم عصابة التجهم طاغوت يعبد من دون الله عز وجل، ومن كان على شاكلته من الأمراء والقضاة، فالبغدادي وزمرته من البلاعمة، شرعوا دينا لم يأذن به الله، فأخرجوا تكفير المشركين من أصل الكفر بالطاغوت، ورموا معتقد أهل الحق وبالضلال والانحراف، وتبعهم في ذلك خلق كثير من ديوان الأمن الكفرة وغيرهم، فصاروا بلا حقوق عباد الله الموحدين...»^[81] ويضيف أبو معاذ العاصمي «فقد بدل البغدادي حكم الله في أصل الدين ومقرراتهم التي تدرس في المعسكرات مشاهدة على هذا...» وانتهى قائلا «فاحذر ان تأتي يوم القيامة وأنت تتبع البغدادي»^[82]، كما اعتبر داعش، دولة الاصنام.

وتضمنت مدونة «مدونة التوحيد»، عددا من المواضيع والقضايا حول داعش والزرقاوي وفساد عقيدة «الدولة الإسلامية» وشركيات الشعوب وهي تعكس حجم التصدع الفكري داخل داعش نفسها وبالتالي «الانشقاق العقدي» والسياسي بين رموز داعش وانصارها.

وخلاصة القول: إن الاعتراضات على داعش خصوصا والقاعدة وأصحاب مشاريع «الدولة الإسلامية»، متعددة ومتباينة وكلها تجمع على الانحراف عن النهج «الجهادي» الحقيقي أو بصفة اجمالية مقاصد الشريعة الإسلامية.

(www.tawheed.net.worldpress.com).

[81] انظر أبو معاذ العاصمي، مدونة التوحيد.

[82] نفسه.

2. تنافس القاعدة وداعش حول «المجال الحيوي».

كان من الطبيعي أن تعلن القاعدة منذ البداية أنها ليست لها علاقة مع داعش ولم تأذن لها في إعلان «الدولة الإسلامية» لأن القاعدة هي الحاملة للمشروع، وهي التي تدبر المرحلة من أجل البلوغ الى مستوى تشكيل «الدولة الإسلامية».

فكان إعلان البغدادي نفسه خليفة للمسلمين، بداية لصراع حاد حول «المجال الحيوي» لكل واحد منهما، ما يطعن أصلاً في مصداقية «التيار الجهادي» بكامله، إذ ظهر جلياً بأن كلا التنظيمين يطلبان فقط السلطة والرئاسة، وهذا في حد ذاته شكل إنهاكاً لجهود «التيار الجهادي» وساهم في انشطاره وخلق فوضى داخل القيادات وحالة من التمرد بين صفوف الفروع، وبالتالي تنامي ظاهرة استقطاب الجماعات الارهابية، لإعلان الولاء للقاعدة أو داعش.

وليس الغرض عندنا هنا بسط الكلام في طبيعة هذا التضامن أو الصراع بين القاعدة وداعش أساساً، وإنما إبراز وبيان الانحراف والانزلاق في تطبيق مقتضيات مشروع مسمى «الدولة الإسلامية» وفقدان فقه الواقع كما بينت مختلف المراجعات الفكرية لأقطاب التيار الجهادي. مما يؤكد أن كافة الأطراف ليست جاهزة لإدارة مشروع «الدولة الإسلامية» فيما بينها، فكيف تكون لها الخبرة في إدارة شؤون الأمة الإسلامية بكاملها؟!!

إن شعار داعش «باقية وتتمدد»، تعارض بشكل كبير مع طموح القاعدة، فهذا التنافس حول التمدد، جعل داعش في مواجهة لعدة أطراف؛ أولها: الحكومة العراقية والفصائل الجهادية في العراق، والعشائر والميليشيات الشعبية والقاعدة وجبهة النصرة والجيش الحر في سوريا والاكراد ثم التحالف الدولي.

وإن التنافس الشرس^[83] بين داعش والقاعدة أساساً، نقل الصراع من العراق وسوريا الى مناطق متعددة، ومن ذلك مصر واليمن والقرن الافريقي ومنطقة الساحل الافريقي...

واعتمد الطرفين في هذا التنافس اليات متعددة، ومن ذلك الالية العقديّة والفقهية، حيث اتهمت داعش القاعدة بالكفر والقاعدة اعتبرت داعش منحرفة عقدياً وباغية ومعتدية. وقد أصدرت داعش في 2018 كتاباً «الرد القاصف على شيوخ القاعدة الخوالم» يعتبر الظواهري مرتداً وسفيه

[83] تشارلز ليستر، التنافس الجهادي، الدولة الإسلامية تتحدى تنظيم القاعدة، معهد بروكنجز الدوحة، 2016.

الامة. وهناك آلية الافشاء السياسي، أي ابراز عيوب الاخر وفضائحه السياسية وعلاقاته المشبوهة، مثل اتهام القاعدة بوجود علاقة لذيها مع إيران؛ ثم الية الاستقطاب أو الاستمالة، أي بذل الجهد في حمل فصيل معين على الانخراط في مشروع داعش، مثل ما فعلت مع الجولاني ورفض هذا الأخير ذلك، ثم هناك الية المواجهة الميدانية وهي الصراع العسكري الدموي بين الطرفين؛ في مناطق متعددة مثل سوريا.

ومن تداعيات هذا الصراع القاعدي - الداعشي، انشقاق داخل «الصف الجهادي» وظهور حركات صغرى وخلايا متفرقة، والتقاتل على الزعامة، لذلك اعتبر كل من كرم زهدي ومن شارك معه في كتاب «استراتيجية القاعدة: الأخطاء والاحطار»، بان القاعدة فشلت وأنها أهدرت «المصالح الشرعية المعترية ووقوعها في مفاسد عدة جراء ممارستها، وقراءتها غير السلمية للواقع وفهمها القاصر للأحداث، وتبنيها لاستراتيجية الصراع مع العالم كله في آن واحد...»^[84].

إن داعش أو «الدولة الإسلامية» المزعومة والمتوهمة، ليست سوى بنت القاعدة، لكنها أشرس وأعنف، ويقدر ما كانت متهورة في تمددها، تقلص وجودها الجغرافي في الشام والعراق ورغم وجود ولاء لها من طرف بعض التنظيمات الإرهابية في مناطق من العالم، فإن تفكك «بنيتها الأيديولوجية» وتهافت خطابها التكفيري وفقدانها للمصداقية «الأخلاقية» واحتدام الصراع بين مكوناتها في العراق، والتراشق بتهم التكفير بين تياراتها، كل ذلك سيكون له تأثير على الولاء الهش التي أعلنت عنه بعض الجماعات.

3. تكاثر «الامارات» وغلبة هوى التسيد والزعامة.

ان المتتبع «للمشهد الجهادي»، يلاحظ تنامي الجماعات المتطرفة والارهابية، وكلها تتوق الى تشكيل «دولة إسلامية» قوية وقادرة على فرض هيبتها على العالم، دولة تكون على نهج «التيار الجهادي» وممتدة في كافة بلدان العالم الإسلامي، ولاغية لكل الكيانات السياسية الموجودة. وهذه الجماعات الإرهابية تحركها الرغبة أولا، في الانتقام من الأنظمة القائمة وانهاكها^[85].

[84] حسام حداد، بوابة الحركات الإسلامية، مرجع سابق.

[85] داعش واخواتها، مركز المسبار، 2017.

لكن تاريخ هذه الجماعات الإرهابية، تميز ولازال بظاهرة الانشقاق المستمر، وهو انشقاق في ظاهره الاختلاف حول الاستراتيجية او التكتيك أو مواقف محددة، لكن في الحقيقة هناك رغبة جامعة للرئاسة والتسيد.

فمن الملاحظ أن الانشقاق والتطاحن بين الجماعات المقاتلة هو السائد، ومن ذلك بروز تشكيل جديد لحركة تسمى «حركة المجاهدين في الشام» والتي أعلنت في بيان لها، الرغبة في الإطاحة «بالجولاني وحكومته وجماعته وإقامة حكومة موافقة بشرع الله واسترداد أموال وأراضي أهلنا في الشام التي باعها هيئة تحرير الشام»^[86]. والمتتبع لحساب مزجر الشام على تويتر، سيلاحظ حجم

[86] انظر جريدة النهار، 23،9،2020.

وانظر كذلك ما يقول مزجر الشام حول داعش وباقي الفصائل الجهادية «تكررت ظاهرة تمكن الغلاة في الساحات الجهادية وضياع ثمرة الجهاد وهذا ليس «أخطاء فردية» كما يسميها البعض وليست سرقة لثمار الجهاد. ولكن لان التيار الجهادي في واقعه الحالي وما يعانيه من أخطاء وعيوب ومشاكل ادي الى تكرار ذات النتائج المخيبة في كل ساحة جهادية. ابدأ الحديث عن أخطاء التيار الجهادي، وانا ابن ذلك التيار قاتلت من اجله ونافحت، وما أقول ذلك الا قطعاً للطريق على أصحاب المزوادات. اكتب ذلك بعد ان رأيت ان التيار الجهادي لا يزال يتعامى عن الأخطاء ويرفض الاعتراف بها، فضلاً عن محاولة تداركها واصلاحها.

ان «السلفية الجهادية» التي تسودت ساحات الجهاد لثلاثين سنة عاما قد خلت، فشلت فشلا ذريعا في حل مشاكل الامة حالها كحال باقي التيارات، رغم ان السلفية الجهادية لم تبخل في تقديم التضحيات والدماء في مناصرة قضايا الامة، وضربت في ذلك امثلة في البطولة والشجاعة.

فشلت السلفية الجهادية رغم التضحيات، لأنها لم تستطع ان تلتحم مع الامة وتتوحد معها وتقنعها بقضيتها ومشروعها وتجربها اليه. فتحولت السلفية الجهادية الى مجرد حركة معزولة عن الامة وتنظيمات شاذة ومنبوذة من مجتمعاتها، ولعلنا نذكر اهم الأسباب في ذلك:

أولاً: فلسفة السلفية الجهادية، والتي تقوم على مبدأ «جهاد النخب»، وقد اثبت فشله في كل ساحات الجهاد ولازال السلفية الجهادية تبناه، فجهاد النخب الذي يحصر المشروع الجهادي في وجوه معينة ومنهج ضيق وإطار فئوي لن يستطيع مواجهة التحديات الكبيرة التي تواجه الامة. ولا شك في ان نتيجة مواجهة «نخبة الامة» مع أعداء الإسلام وامم الكفر هي نتيجة خاسرة بالتأكيد، والمطلوب زج الامة كلها في الصراع، فلا بد لاي عمل جهادي حتى ينتصر ويؤتي أكله ان تبناه الامة، وتساهم فيه، وهذا ما فشلت في تحقيقه السلفية الجهادية التي ابتقت منعزلاً. ثانياً: الكبر والاستعلاء، وهو داء استشرى في السلفية الجهادية. فأصبح أبناء هذا التيار ينظرون لباقي أطراف الامة نظرة فوقية. وذلك لقناعتهم انهم هم أصحاب المنهج الحق وان الباطل لا يأتيهم وانهم على الصراط المستقيم والمحجة البيضاء وغيرهم إما ضال او... الخ

ولعل من أوضح مظاهر الكبر والاستعلاء عند السلفية الجهادية- عدا العزلة التي تعيشها- هو رفض فصائلها مؤخراً لدعوات التحكيم المستقل، على مبدأ «أتسبقتي وأنا ابن الاكرمين»، فكيف تتحاكم فصائل السلفية الجهادية مع فصائل إخوانية او ضالة او منحرفة! ولكم في داعش مثال.

ثالثاً: التحزب والولاء للتنظيم: وهذه من أكبر افات الحركات والتيارات الإسلامية عامة، والسلفية الجهادية

خاصة، ونتائجها مدمرة، وذلك لقناعتهم انهم هم أصحاب المنهج الحق وان الباطل لا يأتيهم وأنهم على الصراط المستقيم وغيرهم إما ضال أو... إلخ.

فترى أبناء هذا التيار يأخذون أحاديث «التعاضد والرحمة» فيجعلونها في جماعتهم فقط ولأبناء منهجهم، فيعقد الولاء والبراء على الجماعة، ولعل التحزب والعنصرية عند السلفية الجهادية كان له أثر في عزلة هذا التيار وابتعاده عن الأمة وعدم تعاونه مع باقي التيارات.

رابعا: حصر الخير في منهجهم: فيظنون انهم هم الطائفة المنصورة والراية الأتقى، وانهم هم الوكلاء الحصريون على للجهاد في الامة، مما جعلهم يزدرون باقي أطراف الامة والتيارات الأخرى. ومخطئ من ظن ان تياره وجماعته قادرة بمفردها على ان تقيم دولة الإسلام! وهنا يجب ان تعلم اخي القارئ أن الثورة السورية قامت وتحترت عدة مناطق ولم تدخل السلفية الجهادية بعد، وكذلك في عدة ساحات أخرى. ويكفي أن تعلم أن اسطورة الصمود في سوريا وهي مدينة داريا التي لاتزال محررة، ليس فيها أي جماعة سلفية.

خامسا: الغلو والتنطع في السلوكيات والشكليات: فأصبح اللباس الافغاني واجبا، والمدخن يطرد من الجماعة ويجلد وكأنها كبيرة، وأصبح لون الراية وشكلها دليلا على صحة منهجك من عدمه، علما انه لم يثبت في السنة ان النبي أتخذ راية مكتوب عليها لفظ الشهادتين.

والتشدد مع المخالف سنة، حيث تبرع السلفية الجهادية في مناطق مخالفيها وإسقاطهم، وانظر كيف جعلوا الاخوان المسلمين شر من العلمانيين، بل إن بعض منظري السلفية الجهادية اجتهد وكفر حكومة حماس والقسام! واخر يرى السرورية شر من اليهود، عدا التهمم والتخوين والسباب! سادسا: غياب المرجعيات وقلة العلماء: فقد اجتهدت السلفية الجهادية في إسقاط معظم علماء الامة المعاصرين بحجة «لا يفتي قاعد لمجاهد».

فتصدر الإفتاء والتنظير ثلة من حدثاء الاسنان الجهلة، فهذا يفتي بتكفير كل من شارك في الانتخابات. وأصبحت السلفية الجهادية تنخطط لقلّة العلماء الراسخين عندها، وتحول الشرعيون ما يشبه علماء السلاطين! مهمتهم تسويغ أفعال الأمير وشرعنة جرائم وأخطاء الجماعة وتبريرها! وانظر كيف تسابق شرعيو داعش لحشد التسويغات لتمدهم للشام وإعلان الدولة وحقبة الامر ان البغدادي فعل ذلك خوفا من انشقاق الجولاني.

سابعا: الجهل المركب، وقد انتشر في أوساط السلفية الجهادية وكثر حتى تعاضم، ونكتفي بالدلالات عليه بثلاث مسائل:

اسقاط أحاديث الزمان والطائفة المنصورة والفرقة الناجية على جماعتهم وواقعهم، حتى ظهرت انحرافات سلوكية وفقهية وحتى عقديّة!

فالقاعدة في العراق قبل سنوات جهزت منبر المهدي المنتظر ظنا منهم انه هذا زمان ظهوره! بل توقف الجهاد ببعض القواطع انتظارا له!

وهذه جماعة قرأت أن الإسلام سيعود غريبا فعزلت نفسها عن الامة حتى يقال عنهم غرباء! وتنطبق عليهم نبوءة النبي رغم ان الغربية مذمومة.

وهنا لايد من التذكير بقول الشاطبي إن الخوارج هم أكثر الفرق استشهادا بأحاديث الطائفة المنصورة والفرقة الناجية واخر الزمان.

مسألة الولاء والبراء، حيث يعتبر كثير من السلفية الجهادية أن الجهر بتكفير الحكومات والأنظمة واستعدادها هي من «ملة إبراهيم»، بل تعدى الامر ذلك الى لزوم تكفير كل من يجتمع مع الكفار أو يتعامل معهم وإعلان عدوانه لهم، وانظر كيف اشترطت داعش تكفير قطر وتركيا كشرط اولي لقبول التحاكم الشرعي مع باقي الجماعات. وهنا يصح سؤالهم لماذا التركيز على تكفير قطر وتركيا بالذات هل لانهما أكثر دولتين وقفوا مع الشعب السوري

التصدع داخل الحركات القتالية والصراع على الزعامة والاحتغالات المتبادلة بين أطراف الصراع، والرغبة في تشكيل جماعة جديدة وقيادتها.

فكل جماعة إرهابية أو متطرفة يعاني افرادها من تسلط قياداتها، فهي مهددة بالانشقاق، كما أن المقاتلين ينتقلون في جماعة الى أخرى أو من منطقة الى أخرى بناء، على جاذبية العرض، وهكذا نلاحظ تدفق نحو ليبيا، لطبيعة الفوضى السائدة هناك ولوجود منطقة شاسعة غير قابلة للمراقبة والقرب من منطقة أخرى ملتهبة، من الساحل والصحراء وبحيرة التشاد.

وتشير التقارير والدراسات المتعددة الى كون انتقال الصراع بين القاعدة وداعش إلى افريقيا الصحراء، هو بحث عن مخرج لانحسار كلا التنظيمين في العراق وسوريا، فالتمدد في منطقة افريقيا والساحل، يضمن للطرفين مع الاستمرار في الوجود. لكن هنا التنافس الحاد^[87]، سيزيد من حدة الاستقطاب وسيفضي حتما الى تشكل جماعات مستقلة. وبالرغم من انضمام حركة ماسينا

في محنته؟

البيعات: فالجهل المركب عند السلفية الجهادية اخرج لنا نماذج «مضحكة» من البيعات، وهذا بسبب التوسع في مسالة البيعة والجهل فيها.

وانظر كيف كان الجولاني مثل يبايع امير المؤمنين البغدادي وامير المؤمنين يبايع امير تنظيم الظواهري، والظواهري يبايع امير مؤمنين. فانظر لهذا النموذج الفريد من البيعات التي تشبه معادلة تفاضلية من الدرجة الثالثة، وسبب هذا الجهل والغلو بمسالة البيعة.

ثامنا واخيرا: الكذب والتضليل، فقد انتشر مؤخرا عند السلفية الجهادية حتى ضجت فيه المنتديات وضاق به ذرعا قادة الجماعات. ولعل وثائق ابوت آباد حملت اعترافات لقادة القاعدة ان بعض فروع القاعدة مارست الكذب والتضخيم في نقل الواقع والمعطيات للقيادة. ولعل الصورة المشوهة والمكذوبة التي كانت تنقل للشيخ بن لادن رحمه الله والظواهري الان كانت سببا في عدم صوابية قرار القاعدة الام. وإلا فاني اعتقد ان الشيخ بن لادن يحمل من الوعي أكثر مما يحمله من يدعي انتسابه للقاعدة اليوم وكذب الفروع ضلل الشيخ. اما التضليل والتضخيم فهو يحصل عادة في تقديم واقع المجاهدين وانتصاراتهم بشكل مبالغ فيه، وهذا شواهد كثيرة. ولعل من أقبح ما طرأ في منهج السلفية الجهادية اليوم هو ما نراه من «كذب المصلحة»، فقد استحل اقوام منهم الكذب بحجة انه لمصلحة التنظيم.

وقرأوا الحرب خدعة، ففهموا منه جواز خديعة الامة بدلا من خديعة الأعداء، وانظر كيف كذبت داعش على الامة بمسالة اغتصاب المهاجرات.

أدرجنا هذا النص رغم طوله لأنه يبرز جوانب عديدة من تهافت التنظيمات الإرهابية وهو صادر من شخص ينتمي «للتيار الجهادي»، وهو معروف عند المتبعين لحسابه في تويتر ويطلق عليه زمجر الشام، يمكن الرجوع الى: زمجر الشام، حقائق عن السلفية الجهادية، موقع محمد السعيد، تم الاطلاع بتاريخ 18 نوفمبر 2020.

www.mohamadalsaidi.com

[87] داعش بعد البغدادي، مركز المسبار، 2020.

الى جماعة نصرة الإسلام والمسلمين، فإن توجه الحركة، هو احياء امبراطورية ماسينا الى جماعة، والتي تتأسس على العرق الفولاني والمنتشر في عدة دول في الغرب الافريقي.

كما ان التهافت على الولاء الى داعش أو القاعدة يؤدي الى صدام بين فصائل او انشقاقها، كما وقع مع بوكوحرام وانقسام الى فصيل بزعامة شيكاو وآخر بزعامة البرناوي.

ويبدو جليا أن هناك تصورين «للدولة الإسلامية» في افريقيا، فهناك تصور داعش الذي يعتمد مواجهة الجميع وبالتالي الاعداد للخلافة العابرة للقارات، وتصور القاعدة، القائم على مواجهة الأنظمة بالأساس والقوى الأجنبية. ومن المحتمل أن تتطور التنظيمات الإرهابية في افريقيا، وحياء «مشاريع الدولة الإسلامية الافريقية»، بعيدا عن داعش والقاعدة.

ومن العوامل التي تساهم في جذب المقاتلين الى الغرب الافريقي، خصوصا، وجود المافيا المنظمة وبالتالي تحالفين «الجهاديين» بينها وعلى تبادل المنافع، مما يشكل ما يسمى بالإرهاب الهجين^[88]، كما أن التكاليف الدولي على افريقيا، سيدعم سرديّة ضرورة مواجهة القوى الدولية؛ لكن رغم ذلك فإن هذا التكاثر في الجماعات الإرهابية و«الامارات» والنزوع الفردي للرئاسة، سيجعل من حلم «إقامة الدولة الإسلامية» أمرا مستعصيا؛ وغير قابل للتحقق.

ثالثا: عدم اعتبار المآلات في «إقامة الدولة الإسلامية» والصراع حولها.

إن التهافت بين مختلف التنظيمات الإرهابية وخصوصا، داعش والقاعدة، حول إقامة «الدولة الإسلامية» وما رافق ذلك من سفك للدماء وفوضى جيوسياسية في بلاد المسلمين، ينم عن أمر هام وهو عجز «المنظرين الجهاديين» وقياداتهم على تقدير واعتبار المآلات.

ويمكن تحديد بعض المجالات التي يتجسد فيها عدم هذا الاعتبار، وهي مسؤولية «التيار الجهادي» والتنظيمات الموالية اليه، في تفريق الامة، وتوسيع نطاق الشقاق والنزاع والتراشق بالتكفير والتبديع والتنسيق وخلق الفوضى في الأوطان وحمل أنصار التطرف والإرهاب على الخروج على بلدانهم وجعلها أرض فتنة وعدم استقرار.

كما تتحمل داعش والقاعدة مسؤولية تشويه صورة الإسلام في العالم، واعتبار الإسلام هذا الدين العظيم، دين إرهاب وعنّف ووحشية وبالتالي التضييق على المسلمين في بلدان المهجر

[88] J. F. Gaycaud, Theories des hybrides Terrorisme et crime organisé, CNRS, 2017.

واتساع رقعة الخوف من الإسلام. ثم مسؤولية هذا «التيار الجهادي» في التمكين للقوى الأجنبية في اقتحام البلاد، بدعوى محاربة التطرف والإرهاب، وحماية الأقليات وأصحاب الملل والنحل من انتهاكات داعش مثلاً.

1. تفريق الأمة بدعوى «التوحيد» و «الجهاد»

إن مفهوم «الأمة» عند «الجهاديين»، لا يعدو أن يكون هو الفئة المنصورة والناجية ثم من بايعهم من الناس، ومن كانوا لهم خاضعين؛ ذلك أن جل الكتابات تتجه الى نفي صفة «المسلمين» عن غالبية «الأمة»، لانعدام التحقق بمفهوم التوحيد ومراتبه ومقتضياته حسب فهمهم. ولذلك فإن «الأمة الإسلامية» هي منقسمة الى فئة مناصرة للطاغوت وتابعة له، وفئة مع كوكبة «المجاهدين» المنافحين عن «دين القتال»؛ بل إن بن لادن قد جعل، أحداث 11 سبتمبر لحظة معيارية «إن هذه الأحداث قد قسمت العالم بأسره الى فسطاطين: فسطاط ايمان لا نفاق فيه، وقسطاط كفر - أعاذنا الله وإياكم منه - فينبغي على كل مسلم أن يهب لنصرة دينه، وقد هبت رياح الايمان وهبت رياح التغيير لإزالة الباطل»^[89].

وقد عمق هذا الانقسام التهافت على اعلان ميلاد «الدولة الإسلامية»، فأصبح «التيار الجهادي» نفسه، الذي يشكل «الفئة المنصورة والناجية»، موضع تقسيم؛ بحيث من سارع وبايع البغدادي وناصر «الدولة الإسلامية» فهو من «الفئة الناجية» ومن رفض المبايعة فهو مرتد.

إذ نجد صاحب كتاب «الدولة الإسلامية بين الوهم والحقيقة»، يوجه نقدا لاذعا للبغدادي وجماعته على استباحة الدماء والاستخفاف بها، لأن المسلمين مخالفين لهم، «أيها القائد فيما يسمى دولة العراق الإسلامية وأيها التابع لها، لعلك تعرف استهانة الخوارج بالدماء؟ وأرجوان تتخلى عن جاهلية التنظيمات وتعصبها لذواتها وأسمائها، واستقرئ الشرع العراقي وانظر في آثار إجرام تنظيمك في طرقته وفي محلاته وفي نفوس الناس، فهل يمكنك ان تنكر هذا، وأنتم من يفاخر بهذا؟... بل تجرأتم على قتل كثير من طلبة العلم وكثير من المجاهدين بدعاوى باطلة»^[90].

[89] عبید خلیفی، الجهاد لدى الحركات الإسلامية المعاصرة، مرجع سابق، ص 427.

[90] أبو عبد الله محمد المنصور، الدولة الإسلامية بين الحقيقة والوهم، مرجع سابق، ص: 102.

ومن المعلوم أن داعش، دخلت في صراع دموي مع جبهة النصرة ومجموعة من الفصائل الجهادية، لأنها رفضت مبايعة البغدادي والالتحاق بدولة داعش الوهمية.

ولذا فإن التفرقة شملت جميع مكونات الأمة، حيث تسببوا في التفرقة بين المسلم وبلده، وبين أهله وشيوخه وأساتذته ومعلميه ووالديه وأولياء أمره...

كما شملت التفرقة بين أقطار المسلمين، وأقحمتهم في صراعات مجانية؛ وأثارت التفرقة نار الفتنة الطائفية وكل ذلك من أجل التشبث برأي فاسد حول جاهلية المجتمع وضرورة إقامة الدولة المزعومة، لتطهير المجتمع وتحرير الشعوب المسلمة، والزج بها في دوامة الفوضى وعدم الاستقرار وفقدان الأمان.

إن «أصحاب العمل الجهادي» لم يقدروا النتائج ومآلات أفعالهم؛ وإن تجاهل اعتبار المآلات، هو منقصة في حق من يدعى تقدير مصلحة الأمة الإسلامية. ولقد كانت طالبان واعية بمخاطر التمدد ومواجهة الجميع، بحيث أكد الملا عمر في يوليو 2014، بأن طالبان لا تتشوف الى التوسع خارج أفغانستان. ولا تريد مواجهة العالم ولا التدخل في الشؤون الداخلية للبلدان كما طلبت من الجهاديين حماية حدود بلدانهم وبناء علاقة جيدة مع الدول المجاورة.

ولذا فإن طالبان قد اعتمدت الانتقاء في هجومها وعدم فتح جبهات متعددة؛ وبالطبع فإن مقارنة داعش مختلفة، إذ استهدفت التمدد وبالتالي ارتكاب مزيد من الحماقات التي توسع دائرة الفرقة والشقاق.

وعموماً فإن جل التنظيمات المتطرفة والارهابية، لم تسلم من الوقوع في تمزيق الأمة، لكن الاختلاف بينها فقط من حيث حجم هذا التمزيق ونطاقه.

2. تشويه صورة الإسلام

يتفق الجميع على أن ضربات 11 سبتمبر 2011، شكلت ضربة قاسية للإسلام والمسلمين، وساهمت في إطلاق «الحرب على الإرهاب» ولكن كذلك الحرب على الإسلام.

فإن ظاهرة الخوف من الإسلام أو الاسلاموفوبيا مرتبطة بسياق بروز التنظيمات الإرهابية والمتطرفة وتنامي الهجمات الإرهابية في أوروبا^[91]، هذا بالطبع بالإضافة الى الوضع الاقتصادي المتأزم ومشاكل الهجرة، وفشل سياسات الادمج واتساع نفوذ اليمين المتطرف وتنامي الخطابات المنددة بالمسلمين؛ والداعية الى التحريض والتمييز والكرهية.

لكن الترويج المكثف من طرف داعش للأشرطة الطافحة بالوحشية وسفك الدماء وقطع الرؤوس وسبي النساء وسوء المعاملة مع الاسرى والتكثيف بالأقليات والمجاهرة بالعداوة للنصارى ومواجهتهم والتهديد بإبادة الجميع والقيام بعمليات إرهابية في أوروبا، من دهس بالسيارات وتفخيخ السيارات وقتل المدنيين وقتل السياح؛ كل ذلك ساهم بشكل فظيع، في تمكين جهات يمينية متطرفة من الترويج لفكرة، أن الإسلام دموي؛ بل التجراً على سبب وإهانة نبي الإسلام صلى الله عليه وسلم.

وهذا بالطبع لا ينفي وجود تحيز لوسائل الاعلام الغربية كما يقول فرانسوا بورغا (F. Burgat)، الذي ينتقد استراتيجيات التركيز من طرف الإعلاميين على الجوانب السلبية للتنظيمات المتطرفة والارهابية والتغافل عن الجوانب الإيجابية للحضارة الإسلامية وللدين الإسلامي.

ويبدو حجم جهالة داعش واتباعها، حينما تقبل على تبني عملية إرهابية في «فيينا» مثلاً، في ظرفية خاصة، تتميز بارتفاع مؤشرات التهجم على النبي صلى الله عليه وسلم، كأنها تريد بالفعل تأكيد وترسيخ نهج التجراً على الإسلام ومقدساته، وهذا يظهر من جديد فقدان فقه اعتبار المآلات.

3. التمكين للتدخل الاجنبي.

لقد جعلت القاعدة مواجهة أمريكا والغرب والأنظمة هدفا لها، ولب استراتيجيتها وذلك من أجل رفع مستوى التحدي واستمالة المقاتلين من أقطار إسلامية متعددة للانتقام والاستمرار في «جهاد» القوى الدولية، بعد قتال الاتحاد السوفياتي آنذاك في أفغانستان.

[91] فرازر ايغرتون، الجهاد في الغرب، صعود السلفية المقاتلة، ترجمة فادي سلحم، المركز العربي لأبحاث ودراسة السياسات، الطبعة الأولى، 2017.

ولكن لا يعتقد أحد بأن القاعدة لم تتوقع قدوم أمريكا على ملاحقتها وشن الحرب عليها وعلى أنصارها من «الجهاديين» فكأنما قدمت القاعدة هدية ثمينة للسياسيين الغربيين للتدخل بشكل آخر في الشرق الأوسط وباقي المناطق التي لها صلة بالقاعدة.

ويقول أحد الباحثين «... ولم تكن الصحوة الجهادية مستلزمة لردة الفعل. بل كانت المبادرة حاضرة بتخطيط شرحته وثائقهم ضمن رؤية شاملة، فالغزو الأمريكي لأراضي المسلمين صار استدراجا لحرب مباشرة مفتوحة، وقوة التنظيم في سرعة الحركة والتنفيذ في مواجهة القوات النظامية العسكرية، وسواء تعلق الأمر بالسودان أو أفغانستان أو العراق، فلا يمكن تصور أن قادة تنظيم القاعدة لم يكن في ذهنهم الغزو الأمريكي بعد تفجيرات الحادي عشر من سبتمبر 2011، بل ربما كانت العملية في حد ذاتها دفعا لقدوم القوات الأمريكية ودخول المنطقة في الفوضى الشاملة التي تسهل حركة الجهاديين، وكل الدلائل كانت تشير الى أن الحركة الجهادية بزعامة تنظيم القاعدة كانت تستبق قدوم القوات الأمريكية في أفغانستان والعراق بإرسال قيادات لها وزن تنظيمي وغير معروف إعلاميا وأمنيا»^[92].

وإذا كان الأمر كذلك أي استهداف القاعدة استفزاز أمريكا للدخول في المنطقة واحداث الفوضى، لتسهيل مأمورية القاعدة في التحرك في الشرق الأوسط، والاستفادة من وهن الأنظمة العربية والإسلامية، وتسريع مسلسل الدولة الفاشلة، فإن هذا ذنب لا يغتفر، فهو خيانة عظيمة للمسلمين. وإذا كان الأمر مجرد عدم تقدير واعتبار لمآلات التفجيرات والحرب ضد القوى الدولية، سيكون الامر كذلك بمثابة صك اتهام للقاعدة، بأنها عاجزة عن «إدارة التوحش» وغير قادرة على تنفيذ مقتضيات تأسيس وقيام دولة إسلامية، مما يشكل إثباتا لفشل «المشروع الجهادي» في إحياء «الخلافة الإسلامية» والدفاع عن مصالح الأمة الإسلامية.

أما بالنسبة لداعش فإنها كانت أكثر حماقة وتهورا من القاعدة وهي مسؤولة الى حد بعيد على الفوضى في سوريا، بالطبع بالإضافة الى أطراف أخرى، من «فصائل جهادية» وكذلك دول المنطقة. ويذهب البعض الى كون اتفاق السلام الذي وقعته طالبان؛ هو بمثابة توقيع شهادة وفاة القاعدة!! ذلك أن الاتفاق تضمن الالتزامات التالية:»

[92] عبید خلیفی، مرجع سابق، ص: 429.

- تقوم الحكومة الأفغانية بمخاطبة مجلس الامن الدولي لإزالة أسماء قيادات حركة طالبان من القوائم السوداء وقوائم العقوبات في أسرع وقت.
- تدعم واشنطن قوات الأمن الأفغانية والمؤسسات الحكومية الأخرى.
- الولايات المتحدة الأمريكية وفقا للاتفاق مستعدة لمواصلة العمليات العسكرية في أفغانستان وبموافقة الحكومة الأفغانية لعرقلة خطط تنظيمي القاعدة والدولة.
- تلتزم حركة طالبان بقطع علاقتها مع تنظيمي القاعدة والدولة (داعش) وسائر التنظيمات الإرهابية^[93].

ويبدو جليا أن طالبان الجديدة لم تعد متمسكة بمشروع «الامارة الإسلامية»، وأنها مستعدة للمشاركة في إدارة البلاد مع أطراف أخرى، مع تبعات ذلك كله ومنه القبول بالقوانين الوضعية، والمواثيق الدولية والتعامل مع أمريكا؛ والأكثر من ذلك عدم السماح للقاعدة وغيرها، بالوجود في الأراضي الأفغانية، هذا التحول الكبير في موقف طالبان هو فشل جديد في فهم الواقع المعقد، وعدم استشراف القاعدة لهذا المآل؛ وسيكون لذلك تأثير ليس فقط على القاعدة^[94] وإنما باقي «التيار الجهادي».

لقد خسرت أفغانستان أكثر من 45 ألف عسكري في هذه الحرب، التي كانت بسبب تحالف القاعدة مع طالبان، هذا إضافة إلى دمار شامل للبنية التحتية وتشريد آلاف المدنيين وإفقار شعب بكامله، كل ذلك من أجل تحقيق مصلحة معينة للقاعدة، ليس فيها أي تقدير لمصلحة شعب بكامله، وينتهي الأمر، باتفاق برغماتي، ترجح فيه طالبان مصلحتها بالأساس، ومصلحة الشعب الافغاني، وتتخلى عن أحلام «إمارة إسلامية» على النهج القاعدي.

لقد مكنت هذه «الحرب على الإرهاب» القوى الدولية من بعثرة الوضع الجيوسياسي في المنطقة، ومن ذلك سوريا وليبيا والعراق واليمن والسودان ودول منطقة الساحل والصحراء،

[93] حسناوي، مصطفى، طالبان توقع وفاة القاعدة، موقع الجزيرة، 2/3/2020. (www.aljazeera.net)

[94] هناك من رأى بأن نهاية القاعدة، ستكون ولادة لتنظيمات جديدة، انظر:

كريستينا هلميشن، القاعدة نهاية تنظيم أم انطلاق تنظيمات؟، ترجمة فاطمة نصر، طبعة سطور الاولى، 2011.

Walter Laqueur, and Christopher Wall, The futur of Terrorism, Macmillam, 2018.

Edoardo Baldaro, Yida Seydou Diall, "The end of Sahelian Exception: Al-Qaeda and Islamic state clash in central Mali", The intrenational Spectator, volume 55, issue 4,2020, pp 69-83

مهدة بمزيد من الاضطرابات والقلق وتدني مستوى الأمان وانتشار منظمات الجريمة المنظمة. كما تم تجريب أسلحة جديدة ومن ذلك صاروخ لمواجهة الإرهاب في أماكن تواجد المدنيين، وسمي صاروخ لمواجهة الإرهاب في أماكن تواجد المدنيين، وسمي صاروخ نينجا هيلفاير (Ninja Hellfire missile)؛ وهو صاروخ مصمم لتقليل الخسائر المدنية والاضرار التي يمكن أن تلحق بالعقارات، خلال الحرب الإرهاب في دول مثل أفغانستان وباكستان والعراق وسوريا.

كما تم الاتفاق بين حكومة السودان والولايات المتحدة الأمريكية على تعويض عن التفجيرات التي نفذها تنظيم القاعدة بسفارتي أمريكا في كينيا وتنزانيا في 1998، وقال مساعد وزير الخارجية الأمريكية للشؤون الخارجية يوم الخميس 21 مايو 2020، «الاتفاق النهائي سيعكس قبول السودان للدفع. ويشمل التعويضات المتصلة بالدعاوى المتصلة أيضا بغير الأمريكيين الذي قتلوا أو أصيبوا في تفجير السفارتين»، ومن المحتمل مستقبلا ظهور قضايا في المحاكم، للمطالبة بتعويضات عن الخسائر الناجمة عن مختلف تفجيرات قامت بها القاعدة أو داعش أو أي منظمة إرهابية في مناطق من العالم.

ويبدو جليا حجم الخسائر التي تكبدها وستكبدها دول العالم الإسلامي، من جراء سلوك وأفعال داعش والقاعدة وباقي التنظيمات الإرهابية، وتكلفة ذلك على اقتصاد هذه المجتمعات وتأثير ذلك على واقع المسلمين ومستقبل اجيالهم.

الخاتمة:

إن العالم الإسلامي بكل مكوناته، مطالب بتمثل مقاصد الشريعة الإسلامية والرامية الى تجسيد كافة المسلمين لنبل وسمو القيم الإسلامية، القائمة على السلام مع الذات والعالم والطبيعة. وإن الأصل الدين الإسلامي، هو خدمة الانسان وخلق الله كافة الدعوة الى الاعتقاد بالله الواحد ورسوله المبعوث بالرحمة الى العالمين والتي هي أحسن، وبالمحبة وجميل المعروف وحسن الخلق. فكل المسلمين يتحملون مسؤولية اتجاه البشرية، للتعريف بمقاصد الدين السامية؛ والمساهمة في بناء مستقبل عالمي انساني، خال من الاستحواذ والهيمنة والبطش.

وان القضاء على الإرهاب والتطرف، رهين بإصلاح شامل لأوضاع المسلمين، ومن ذلك صياغة سياسات اجتماعية تكفل للجميع كرامة العيش وسياسات تنموية قادرة على التمكين

للشباب والمرأة وكافة عناصر المجتمع. كما أن هناك حاجة الى إدماج القيم الإسلامية في المنظومة التعليمية والتربوية، لتمكين الأجيال القادمة من ممارسة وسطية ومعتدلة للدين والتمتع بمهارات الانفتاح على الحضارة البشرية، دون اقتلاع للهوية أو ضياع للمحددات الأخلاقية.

نحن في حاجة الى إسهام جميع المسلمين وكما كانوا ولا زالوا في امداد الحضارة الإنسانية بالعطاء الإسلامي الخالص من كل الرعونات ورغبات التعالي على الخلق. إن الله سبحانه وتعالى يقول ﴿تِلْكَ الدَّارُ الْآخِرَةُ نَجْعَلُهَا لِلَّذِينَ لَا يُرِيدُونَ عُلُوًّا فِي الْأَرْضِ وَلَا فَسَادًا، وَالْعَاقِبَةُ لِلْمُتَّقِينَ﴾ [القصص: 8]. إن الإسلام ليس دين بطش وفساد وتعال وقهر وسفك للدماء بغير حق وإنما هو دين رحمة وأمان.

المصادر والمراجع

- ابن خلدون، مقدمة ابن خلدون، تحقيق: عبد الله محمد الدرويش، دار يعرب، ط1، 2004م.
- أبو الحسن الأزدي، القسطاط العدل في جواز قتل أطفال ونساء الكفار معاقبة بالمثل، شبكة أنصار المجاهدين، شعبان 1432م.
- أبو بكر ناجي، إدارة التوحش، مركز الدراسات والبحوث الإسلامية، بدون تاريخ.
- أبو بكر ناجي، الحرب المجلية أو السلم المخزية، بدون نشر أو تاريخ.
- أبو جندل الأزدي، الباحث عن حكم قتل أفراد وضباط المباحث، الطبعة الثانية، 1424هـ، منبر التوحيد والجهاد، نسخة الكترونية.
- أبو حامد البرقاوي، السبع الحسان في نصرة دولة الإسلام، بمؤسسة البتار الإعلامية، بدون تاريخ.
- أبو رمان محمد سليمان، سر الجاذبية: داعش والتجنيد، مؤسسة فريدرش ايرت، مكتب عمان، 2014.
- أبو عبد الله المهاجر، مسائل في فقه الجهاد، بدون دار نشر أو تاريخ.
- أبو عبد الله محمد المنصور، الدولة الإسلامية بين الحقيقة والوهم، بدون دار نشر أو تاريخ.
- أبو مصعب الاثري، رفع الهمم في مواجهة الأمم، للإعلام، الطبعة الأولى، 2014م.
- أبو همام بكر بن عبد العزيز الأثري، مد الأيادي لبيعة البغدادي، 13 رمضان 1434هـ.
- أبو همام بكر بن عبد العزيز الأثري، امتطاء السروج في نقش شبيهة موقف الإمام أحمد من الخروج، سلسلة المناقش لشبه الاوباش، منبر التوحيد والجهاد، 2011م.
- أحمد حمدون، ارتباطات ظاهرة "الإرهابي" بتفاعلات النظام العالمي، اتجاهات نظرية، السياسة الدولية، عدد: 217، يوليو 2019م.
- بادي، برتران، زمن المذلولين، باثولوجيا العلاقات الدولية، ترجمة ماجد جبور، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، الطبعة الأولى، 2015م.
- باسم رزق عدي مرزوق، تصارع الهويات في العالم وبنية العقل الإرهابي، اتجاهات نظرية، السياسة الدولية، عدد: 217، 2019م.
- بقلم كلمة حق، "ميزان المغرب الإسلامي في الأمة" مؤسسة الوفاء، رسالة نشرت بتاريخ 3 يناير 2016م.
- بيك، أولريش، مجتمع المخاطر العالمي، ترجمة علا عادل، عند إبراهيم، المركز القومي للترجمة، الطبعة الأولى، 2013م.
- تشارلز ليستر، التنافس الجهادي، الدولة الإسلامية تتحدى تنظيم القاعدة، معهد بروكنجز الدوحة، 2016م.
- جريدة النهار، 23-9-2020.
- جمال الحسيني أبو فرحة، الخروج على الحاكم في الفكر السياسي الإسلامي، مركز الحضارة العربية، الطبعة الأولى، القاهرة، 2004م.
- جيرمي سولت، تفتت الشرق الأوسط، تاريخ الاضطرابات التي يشيرها الغرب في العالم العربي، ترجمة نبيل صبحي الطويل، دار النفاس، الطبعة الأولى، 2011م.
- حسن أبو هنية، طالبان تقصي أسطورة الإرهاب وعدم التفاوض مع الإرهابيين، العربي 21، 9 نوفمبر 2020م. www.arab:21.com.
- حسناوي، مصطفى، طالبان توقع وفاة القاعدة، موقع الجزيرة، 2/3/2020. (www.aljazeera.net).
- حميد بوز أرسلان، قراءة في تاريخ العنف في الشرق الأوسط، من نهاية السلطة العثمانية الى تنظيم القاعدة، ترجمة هدى مقنص، المنظمة العربية للترجمة، الطبعة الأولى، 2015م.

- الحوارات التي نشرت في الجريدة الكويتية سنة 2007م، (www.aljarida.com).
- خالد غزال، من الدين الى الطائفة في ضرورة الدولة المدنية، دار الساقى، بيروت، 2015م.
- خالد محسن (اعداد): مصر بين الدولة الإسلامية والدولة العلمانية، مركز الاعلام العربي، الطبعة الأولى، 1992م.
- خالد ميار الادريسي: نقد قيم ما بعد الحداثة، نحو ترميم الذات الإنسانية، سلسلة الإسلام والسياق المعاصر، الرابطة المحمدية للعلماء، 2020م.
- خالد ميار الادريسي، "الولاء الوطني في الخطاب المتطرف دراسة نقدية لدعوى تكفير الانتماء للوطن"، صدرت ضمن كتاب جماعي، عن الرابطة المحمدية للعلماء ورابطة العالم الإسلامي، 2018م.
- داعش بعد البغدادي، مركز المسبار، 2020م.
- ديور، جي: مجتمع الفرجة، الانسان المعاصر في مجتمع الاستعراض، ترجمة أحمد حسان، دار شرقيات، 1994م.
- راشد صالح العريمي، تحديات الدولة المدنية في العالم العربي والإسلامي، مركز الامارات للدراسات والبحوث الاستراتيجية، 2017م.
- رامي أبو زبيدة، حركة طالبان: تكتيكات القتال والتفاوض، تقارير، المعهد المصري للدراسات، 12 مارس 2020م.
- رسالة أبي الحسن الأزدي، الحجة الناهضة في بيان موقف المسلم من دوان الرافضة، مؤسسة المأسدة الإعلامية، 1432م.
- سارة عبد العزيز، الملامح الأساسية لانتشار الاخبار الكاذبة في العالم، دراسات المستقبل، مركز المستقبل للأبحاث والدراسات المتقدمة، عدد: 3، 2018م.
- سيد إمام شريف، العمدة في إعداد العدة للجهاد، سلسلة دعوة التوحيد3.
- الشاطبي، الموافقات، تحقيق: أبو عبيدة مشهور بن حسن آل سلمان، دار ابن عفان، الطبعة الأولى 1417هـ/ 1997م.
- عبد الحفيظ عبد الرحيم محبوب، واقع جيوسياسي جديد في الشرق الأوسط يغديه الصراع والإرهاب، ناشري، 2005م.
- عبد القادر رزيق المخادمي، مشروع الشرع الأوسط الكبير، الدار العربية للعلوم، الطبعة الأولى 2005م.
- عبد الله النجدي، رسالة "لأهلنا في المغرب الإسلامي وتبييننا لحالهم و نصرة الخلافة الإسلامية" مؤسسة البتار الإعلامية، نشر تفني 4- 1437هـ.
- عبيد خليفي، الجهاد لدى الحركات الإسلامية المعاصرة، مسكيلياني للنشر والتوزيع، الطبعة الأولى 2018م.
- العروي عبد الله، مفهوم الدولة، المركز الثقافي العربي، الطبعة العاشرة، 2014م.
- العقيدة، للصف الأول الشرعي، الفصل الدراسي الأول، طبعة ابتدائية، 1437هـ.
- علي بن حسن الجلي الاثري، (داعش!) العراق والشام في ميزان السنة والإسلام، بدون دار نشر، الطبعة الأولى، 2015م.
- فالح عبد الجبار، دولة الخلافة: المركز العربي للدراسات والأبحاث، الطبعة الأولى، 2017م.
- فرازا ايغرتون، الجهاد في الغرب، صعود السلفية المقاتلة، ترجمة فادي سلحم، المركز العربي لأبحاث ودراسة السياسات، الطبعة الأولى، 2017م.
- فريد مولانا، جماعة أنصار المقدس، الفكر والحركة، دراسات سياسية، المعهد المصري للدراسات، 21 سبتمبر 2017م.

- Djalil Lounas, le djihad e, Afrique du nord et au Sahel D'aqmi à Daech, L'Harmatton, 2019.
- Dominique Moisi, La géopolitique de l'émotion, comment les cultures de peur, d'humiliation et d'espoir façonnent le monde, Edition champs actuel, 2005.
- EdoardoBaldaro, YidaSeydouDiall," The end of Sahelian Exception: Al-Qaeda and Islamic state clash in central Mali", The intrernational Spectator, volume 55, issue 4,2020, pp 69-83
- François-Bernard Hyghe, Daech : L'arme de la communication dévoilée, Ver Press, 2017.
- J. F. Gayacaud, Theories des hybrides Terrorisme et crime organisé, CNRS, 2017.
- Naomi Klein, LA stratégie de choc. La montée d'un capitalisme du désastre, Toronto : Lémeac/ Actes Sud,2008.
- Serigne Bamba Gaye, «Connexions en groupes djihadistes et réseaux de contrebande et de trafics illicites au Sahel», Freidrich-Ebert-Stifeng,, 2017.
- Walter Laqueur, and Christopher Wall, The futur of Terrorism, Macmillam, 2018.
- فواز جرجس، داعش الى اين؟ جهاديو ما بعد القاعدة، ترجمة محمد شيا، مركز دراسات الوحدة العربية، الطبعة الأولى، 2016م.
- كريستوفر روستير، السلطة السوداء "الدولة الإسلامية" واستراتيجيو الإرهاب، ترجمة محمد سامي الحبال، منتدى العلاقات العربية والدولية، البعة الأولى، 2016م.
- كريستينا هلميشن، القاعدة نهاية تنظيم أم انطلاق تنظيمات؟، ترجمة فاطمة نصر، طبعة سطور الاولى، 2011م.
- مجلة دابق، عدد: 4، سنة 1435هـ،
- محمد الحسيني الهاشمي، كفو الأيادي عن بيعة البغداد، 1440هـ.
- المقدسي، اعداد القادة الفوارس بهجر فساد المدارس، منبر التوحيد والجهاد، نسخة الكترونية.
- المقدسي، الجواب المفيد بأن المشاركة في البرلمان وانتخاباته مناقضة للتوحيد، منبر التوحيد والجهاد، 1417.
- المقدسي، الكواشف الجلية في الدولة السعودية، منبر التوحيد والجهاد؛ الطبعة الثانية 1210هـ.
- المقدسي، كشف النقاب عن شريعة الغاب، منبر لتوحيد والجهاد، 1408هـ.
- هشام الهاشمي، عالم داعش، دار الحكمة لندن دار بابل - العراق، الطبعة الأولى، 2015م.

مقولة دار الإسلام ودار الكفر بين السياق التاريخي والبيان التفسيري

د. محمد إقبال عروي

[باحث متعاون بمركز الدراسات القرآنية بالرابطة المحمدية للعلماء]



بسم الله الرحمن الرحيم

تهديد:

استحضارا للأسس المنهجية والمعرفية لطبيعة الموسوعات، واستجابة لاقتضاءات المهمة المراجعاتية، فإن الحديث عن مفاهيم دار الكفر ودار الإسلام يستدعي توازنا دقيقا بين العرض الوصفي التاريخي والتحليل المفاهيمي المراجعاتي، وهذا ما يفسر أسلوب الاقتصاد والإيجاز في عرض المادة المتعلقة بالموضوع في بعده الوصفي التاريخي.

وسيكون من باب الضمان المنهجي أن تنطلق دراسة إشكالية دار الكفر ودار الإسلام من الواقع المعاصر للفكر الإسلامي، إذ لم تعد تلك الإشكالية مرتبطة بالتناول الفقهي والسياسة

الشرعية، وإنما انسلكت في هوية الأدلة التي بينها فكر التطرف والإرهاب سنداله في شرعنة تكفير المخالفين وحصر العالمين في زمرة الكفار الذين يتعين قتالهم.

وقد جعل هذا الفكر مقولة دار الكفر ودار الإسلام دليله القوي في ما يذهب إليه، مما يرجح أن توابه دراسات نقدية تصحيحية، إظهارا لمقاصد البيان التفسيري، وتوضيحا لطبيعة الموقف الإسلامي، وإنصافا لجهود الفقهاء الذين تعاملوا مع واقعهم التاريخي والسياسي.

ولم يقتصر الأمر على توظيف ذلك التيار لتلك المقولة، بل إن تبني الأخير لها أعطى مسوغا قويا لبعض المفكرين بالدوائر الغربية بأن يعيدوا نشر تلك المقولة ليس باعتبارها من توظيفات تيار التطرف فقط، بل باعتبارها رؤية التقاليد الإسلامية نفسها، وهذا ما يلحظه الدارس لكتاب «أزمة الإسلام» لبرنارد لويس، فقد تجاهل الخلفية التاريخية والسياسية التي نمت فيها مقولة دار الإسلام ودار الكفر، واستخلص بأن «العالم، في ظل التقاليد الإسلامية، ينقسم إلى دارين: دار الإسلام، وهي التي تسود فيها الحكومات المسلمة وينفذ فيها القانون الإسلامي، ودار الكفر، وهي بقية العالم الذي ما يزال مأهولا ومحكوما من قبل الكفار. والافتراض الوحيد هو أن واجب الجهاد مستمر إلى أن يقبل العالم بالإسلام أو الخضوع إلى الحكم الإسلامي ما لم تكن هناك معاهدات هدنة...»^[1].

وهو المستند الذي اعتمده برنارد لويس في مناسبة أخرى ليؤكد أن المسلمين، في نظره، ينظرون إلى المجتمعات الغربية على أنها تنتمي إلى دار الكفر، ويجب قتالها عن طريق الجهاد الذي لم يتوقف طوال التاريخ، وذلك حتى يعم الإسلام الأرض جمعاء^[2].

[1] Bernard louis : «The crisis of islam», phoenix, 2003, p :27.

[2] Bernard Louis, The Muslim discovery of Europe, Weiden and Nicolson, London, 1982, p :60-61.

وتضاف تأويلات بعض العرب إلى ذلك النظر الفقهي لتقدم لبعض المفكرين بالدوائر الغربية مركات «داعمة» لما يذهبون إليه من نظر متحيز، فقد وقف د. عبد الحميد أبو سليمان في أطروحة حول النظرية الإسلامية في العلاقات الدولية بين يدي واحد من تلك التأويلات المصوغة من قبل «ماجد خدوري» الذي يدعي بأن الجهاد هو أمر دائم للمؤمنين يتعين عليهم القيام به عبر إجراءات حربية بصورة متواصلة، بل وحتى نفسية وسياسية، إلى أن تهيم دار الإسلام على دار الحرب. بل أكثر من ذلك، يذهب إلى أن القانون الإسلامي يسمح فقط بمدة من السلامي يتضمنه عهد لا يتجاوز عشر سنوات. انظر :

Abdulhamid A. Abusulayman, Towards an Islamic Theory of International Relations, the

أولاً: حصيلة النظر الفقهي في قضية دار الإسلام ودار الكفر:

بعيدا عن المرجعيات الفقهية المذهبية، يستطيع الدارس أن يستخلص المعطيات الآتية وهو يسعى إلى لم شتات النظر الفقهي في إشكالية دار الإسلام ودار الكفر:

- يرجح أن أول من تكلم في الموضوع الإمام أبو حنيفة في العراق والإمام الأوزاعي في الشام بعد نحو مئة عام من الهجرة النبوية.

- من أشهر التعريفات المقدمة لدار الإسلام تعريف ابن قيم الجوزية الذي ورد فيه: «قال الجمهور دار الإسلام هي التي نزلها المسلمون وجرت عليها أحكام الإسلام وما لم تجر عليه أحكام الإسلام لم يكن دار إسلام وإن لاصقها، فهذه الطائف قريبة إلى مكة جداً ولم تصر دار إسلام بفتح مكة»^[3]. ويقول الإمام السرخسي: «دار الإسلام اسم للموضع الذي يكون تحت يد المسلمين، وعلامة ذلك أن يأمن فيه المسلمون»^[4]. ويشترط الشوكاني في دار الإسلام أن تكون سلطة الأمر والنهي فيها بيد المسلمين، يقول: «فإذا كانت الأوامر والنواهي في الدار لأهل الإسلام بحيث لا يستطيع من فيها من الكفار أن يتظاهر بكفره إلا لكونه مأذونا له بذلك من أهل الإسلام، فهذه دار الإسلام»^[5].

- أما دار الكفر، فقد عرفت بقولهم: «هي الدار التي تكون السيادة والغلبة فيها لأحكام الكفر»^[6]، أو هي «ما يغلب فيها حكم الكفر»^[7].

- بما أن النظر الفقهي لم يكن يعالج افتراضات نظرية، وإنما كان يتابع حركة التدافع الإسلامي مع الوقائع والأحداث، ويستجيب لتفاعلات العلاقة بين المسلمين وغيرهم، فلم يقتصر الأمر

International Institute of Islamic Thought, Virginia, USA, 1993, p: 20.

[3] ابن قيم الجوزية: «أحكام أهل الذمة»، دار العلم للملايين، 1983م، ج: 1، ص: 366.

[4] الإمام السرخسي: «شرح السير الكبير»، ج: 3، ص: 434.

[5] الشوكاني: «السييل الجرار»، ج: 1، ص: 976.

[6] أبو يعلى: «المعتمد في أصول الدين»، دار المشرق، بيروت 1974، ص: 276. وانظر: أصول الدين لعبد القادر البغدادي، دار الكتب العلمية ط: 2، ص: 270،

[7] الشيخ منصور البهوتي: «كشاف القناع عن متن الإقناع»، ج: 3، ص: 43. وانظر: «الإنصاف» للمرداوي، ج: 4، ص: 122.

على ذلك التقسيم الثنائي، بل انضافت إليه أقسام حددتها طبيعة العلاقات الناشئة بين المسلمين وغيرهم من الجماعات والأمم المجاورة، وهذا ما يفسر وجود مصطلحات من مثل دار العهد، وتسمى دار الموادعة ودار الصلح ودار المعاهدة، وهي أن يعقد إمام المسلمين مع أهل الحرب عهداً للمصالحة يترك بموجبه القتال لمدة بشروط محددة، فتكون تلك الدار دار عهد. بل إن دار الإسلام نفسها عرفت، في الاشتغال الفقهي، تقسيمات بلغت، عند بعضهم، أربعة أقسام، وهي دار العدل، وهي دار الإسلام الأصلية، ودار البغي، وهي «ناحية من دار الإسلام تحيز إليها مجموعة من المسلمين لهم شوكة خرجت على طاعة الإمام بتأويل»^[8]، ودار الفسق، وهي «الدار التي ظهرت فيها المعاصي من المسلمين دون أن يتمكن المؤمن من إنكارها بالفعل»^[9]، ثم دار أهل الذمة^[10]. وهذه التقسيمات هي أقرب إلى أن تكون مجموعات منها إلى دور، لأنها تفرض تصورا جغرافيا آليا يغفل عن التداخل الاجتماعي والثقافي بين تلك الدور.

- هناك اختلافات واضحة في جهود النظر الفقهي، وقد بدأ ذلك باختلافهم حول محددات ومعايير اعتبار الدار دار إسلام أو كفر وحرب..، فمن الفقهاء من يجعل مناط الحكم على الدار: القوة والغلبة، وهو المفهوم من قول أبي يوسف محمد بن الحسن: «لأن البقعة إنما تنسب إلينا أو إليهم باعتبار القوة والغلبة»، ومنهم من يلحقه بالأحكام المطبقة، ف«كل دار غلب عليها أحكام المسلمين فدار الإسلام، وإن غلب عليها أحكام الكفار فدار الكفر»^[11]، ومنهم من ربطه، وجودا وعدما، بالأمان، وهذا واضح في قول الإمام الكاساني: «إن المقصود من إضافة الدار إلى الإسلام أو الكفر ليس هو عين الإسلام أو الكفر، إنما المقصود هو الأمن أو الخوف، ومعناه أن الأمان إن كان للمسلمين على الإطلاق، والخوف للكفرة على الإطلاق فهي دار إسلام»^[12]، ومنهم من جمع الغلبة إلى جانب الأمان، ليجعلها شرطا في اعتبار الدار دار إسلام كما يتضح من خلال تعريف الشوكان الوارد أعلاه.

[8] الكاساني: «بدائع الصنائع»، ج:7، ص: 130. وانظر ابن همام: «فتح القدير»، ج:5، ص: 334، والماوردي: «الأحكام السلطانية»، ص: 178.

[9] الإمام النووي: «المجموع شرح المهذب»، ج:19، ص: 265.

[10] السرخسي: «المبسوط»، ج:10، ص: 81.

[11] ابن مفلح: «الآداب الشرعية والمنح المرعية»، مؤسسة الرسالة، 1999 ج:1، ص: 190.

[12] الكاساني: «بدائع الصنائع»، ج:7، ص: 131.

ثانياً: حصيلة النظر الفقهي بين الافتتاح والمراجعة:

مهما استعان أصحاب أطروحة المفاصلة الجغرافية بين المسلمين وغيرهم بآيات وأحاديث نبوية، ومهما اعتمدوا النظر الفقهي في الموضوع، فإن ذلك لا يلغي تعبير المعطيات بمعيار النظر العلمي الذي يتتبع البناء المعرفي المتكامل للقيم الإسلامية، ويهتدي بالميزان المقاصدي لتعاليم القرآن الكريم وتوجيهات النبي الكريم.

واستجابة لهذا المعيار، فإن الحصيلة السابقة تتوجه إليها مجموعة من الاستدراكات لعل أهمها:

- إن تقسيم العالم إلى ديار مخصوصة منفصلة عن بعضها البعض إلا في ساحات الوغى فكرة لم يرد لها ذكر في القرآن ولا في السنة بنص صريح، ولكنها نشأت في فترة لاحقة بعد مرور عقود من التجربة الإسلامية في واقع الأفراد والجماعات، وبعضهم يربطها بالعهد الأموي.

- ونتيجة سكوت النصين عن أي إشارة واضحة لذلك التقسيم، فقد أدى تفاعل الفقهاء مع الوقائع المتجددة، حروباً وسلماً ومعاهدات، إلى صياغة فتاوى ورؤى تعكس اختلافهم في هذه المسألة، وتؤكد، ضمناً، بأنها لا تعدو أن تكون أفهاماً للفقهاء بين يدي نظرهم في نصوص مجملة من القرآن والسنة.

- وامتد الاختلاف في التوصيف والتعبير إلى درجة انعكس تشويشاً على معطى صفة الدار نفسها، فلم تستقر على وضع ثابت تحكمه منطلقات الدولة وفلسفتها وقيمها ورسالتها، بل تحكمت فيه اضطرابات الأوضاع وتقلبات الوقائع، وأضحت الدار متأثرة برياح الفتن والنزاعات، إلى درجة أن بعض الفقهاء تصور أن الدار يمكن أن تنقلب صفتها من إسلام إلى كفر وحرب، دون اعتبار لشروط ومحددات وكأن الأمر متروك للفوضى.

فقد ذهب الإمام أبو حنيفة إلى أن دار الإسلام يمكن أن تتحول إلى دار حرب إذا توفرت شروط ثلاثة: غلبة أحكام الكفر على أحكام الإسلام، زوال الأمان الإسلامي وحلول أمان الكفار، ثم تعذر وصول المدد من دار الإسلام إليها..^[13]، بينما ذهب بعض الحنفية وبعض فقهاء المالكية والحنابلة

[13] الكاساني: «بدائع الصنائع»، ج:7، ص: 130.

إلى أن مجرد غلبة أحكام الكفر على بلد من بلاد المسلمين يجعلها دار حرب^[14]، في حين شرط بعض المالكية إمكانية أن تصير دار الإسلام دار حرب بامتناع إقامة شعائر الإسلام فيها بصورة ظاهرة قوية..^[15]، وتفرد الشافعية بقولهم إن دار الإسلام لا يمكن أن تتحول إلى دار كفر أبداً^[16].

قد تكون الوقائع والشواهد في هذا الجزء من العالم أو ذلك دليلاً على انقلاب تلك الصفة، لكن الوقوع ليس دليلاً على الشرعية، وإلا فإن انقلاب الدار من الكفر إلى الإسلام لن تحكمه رؤية واضحة المعالم بخصوص الالتزامات الذاتية للسلطة الإسلامية بتحقيق الأمن وبسط العدل وتوفير الكرامة التي تعد، طبيعة لا ترفاً، من ثمار نشر الرسالة الإسلامية، وقد تنكمش تلك الدار بمنطق الغلبة والقوة لا بمنطق الحق والعدل..، بل قد تنتهي مآلات تصور الدار إلى كائن مطاطي لاهوية له، يتمدد وينكمش بحسب منطق الغزو والتسلط الذي يفرغ الدولة من محتواها الرسالي، ويجعلها كتلة جغرافية ذات عقيدة عسكرية ليس إلا..

- استدعاء نمط معين من النظر الفقهي وتغيب أنماط أخرى، ولم يكن الاستدعاء أو التغيب خاضعين لمنطق علمي متساوق مع الرؤية القرآنية، وإنما تولدا عن الآثار النفسية لما يسميها د. أحمد عبادي الجراحات العشرة، وفي مقدمتها «نظرية المؤامرة»، وتشيت الوحدة الإسلامية، والمؤامرة لإسقاط الخلافة العثمانية، والاستعمار وأضراب عدوانه، وإسرائيل، والإهانة التي يتعرض لها المسلمون في وسائل الإعلام الغربية، والسطو على ثروات العالمين العربي والإسلامي، والغزو الفكري..^[17]، تلك الجراحات التي حتمت على دعاة التطرف أن يستدعوا من خريطة النظر الفقهي مقولة دار الكفر ودار الإسلام، ويغيبوا نظراً فقهيها آخر لم يكن بإمكانهم أن يدركوا أصوله القرآنية وأبعاده المقاصدية في أتون الاحتلال الحضاري بفعل تلك الجراحات...

والنظر الفقهي المغيب هنا هو تلك الالتفاتة النيرة التي أوردتها الإمام الفخر الرازي عن القفال الشاشي في قوله: «قال القفال رحمه الله: أصل الأمة الطائفة المجتمعة على الشيء الواحد فأمة نبينا صلى الله عليه وسلم هم الجماعة الموصوفون بالإيمان به والإقرار بنبوته، وقد يقال لكل

[14] السرخسي: «المبسوط»، ج:10، ص:193.

[15] الدسوقي: «حاشية الدسوقي»، ج:2، ص:188.

[16] سليمان الجمل: «حاشية الجمل على المنهج»، دار الفكر، بيروت، ج:10، ص:259.

[17] د. أحمد عبادي: «وظيفية تفكيك خطاب التطرف: الجزية والجهاد أنموذجاً»، أعمال ندوة «تفكيك خطاب التطرف»، المنظمة من قبل الرابطة المحمدية للعلماء بتعاون مع رابطة العالم الإسلامي، يونيو 2018، ص:66-67.

من جمعهم دعوته أنهم أمته إلا أن لفظ الأمة إذا أطلقت وحدها وقع على الأول، ألا ترى أنه إذا قيل أجمعت الأمة على كذا فهم منه الأول وقال عليه الصلاة والسلام: «أمتي لا تجتمع على ضلالة» وروي أنه عليه الصلاة والسلام يقول يوم القيامة «أمي أمي»، فلفظ الأمة في هذه المواضع وأشباهاها يفهم منه المقرون بنبوته، فأما أهل دعوته فإنه إنما يقال لهم: إنهم أمة الدعوة ولا يطلق عليهم إلا لفظ الأمة بهذا الشرط^[18].

فقد ألمح الشاشي إلى أن الأمة أمتان، أمة إقرار بنبوته محمد عليه السلام واستجابة لهدي الإسلام، وأمة دعوة وهي المخاطبة بالرسالة الإسلامية في ربوع العالم. غير أن هذا الملمح النير لم تنهياً له التربة الفقهية المناسبة ليتحول إلى نظر منهجي يتساق مع عالمية الإسلام ورحمته، فتراجع إلى الخلف ليسيطر النظر الفقهي الذي يقسم المعمورة إلى دار إسلام ودار كفر.

ثالثاً: إشكالات منهجية ومعرفية ناتجة عن القول بدار الإسلام ودار الكفر:

بعدما اتضح حجم الاختلافات المفاهيمية الناتجة عن مقولة دار الإسلام ودار الكفر، يستطيع الدارس أن يتبين أن أسباب القصور في تلك النظرة إنما يرجع، أساساً، إلى اعتماد مفهوم قاصر للجهاد، والركون إلى مقولة النسخ دون ضابط منهجي، ثم فصل الآيات والنصوص عن سياقاتها التي تحتفظ لها بدلالاتها المعبرة.

■ الآفة الأولى: اعتماد مفهوم قاصر للجهاد:

لن تشتغل الدراسة بتحديد المفهوم الشامل والدقيق للجهاد في الإسلام، فقد أنجز هذه المهمة د. أحمد عبادي في نسقية وانتظام^[19]، لكن الذي يتعين التنبيه عليه، في هذا السياق، أن المستندين إلى مقولة دار الإسلام ودار الكفر يجدون أنفسهم في تحيز ملحوظ لتبني علة الكفر في تشريع الجهاد، فهم يستندون إلى المذهب الفقهي القائل بأن علة محاربة الكفار تتمثل في كفرهم، كما هو قول كثير من أئمة الحنفية والمالكية والشافعية والحنابلة^[20]، ومن ثم فإن أصل العلاقة بين الدارين

[18] الفخر الرازي: «التفسير الكبير»، ج: 4، 342.

[19] د. أحمد عبادي، مرجع مذكور، ص: 70-96.

[20] انظر: الكاساني، بدائع الصنائع، ج: 9، ص: 392، ومحمد الدسوقي، حاشية الدسوقي على الشرح الكبير، ج: 2، ص: 176، والإمام النووي، روضة الطالبين، ج/ 10، ص: 204، وابن قدامة، المغني، ج: 8، ص: 361.

هي الحرب، وقد ركن هؤلاء، مستشهدين بآيات وأحاديث نبوية، إلى القول بأن الأمر بالقتال هو «أمر بقتال مطلق لا بشرط أن يبدأ الكفار»^[21]، والواجب أن «يقاتل أهل الكتاب والمجوس حتى يسلموا أو يعطوا الجزية»^[22]، إلى أن «أصبح القتال في الإسلام يساق به الناس إلى الإيمان رغم أنوفهم»^[23] وهذا رأي يجابهه رأي ثان يذهب أصحابه إلى أن علة قتال الكفار إنما في محاربتهم للمسلمين، وقد ذهب إلى هذا التوجه علماء كثر منهم الإمام الثوري والأوزاعي والكمال ابن همام وغيرهم...، واستدلوا، على منوال الاتجاه الأول، بآيات وأحاديث اتضح فيها وجه الدلالة على أن قتال الكفار في القرآني مقيد بحالة اعتدائهم على المسلمين، وأن ابتداء قتالهم منهى عنه إذا لم يصدر منهم اعتداء يسوغ قتالهم^[24]، ومن ثم، يضيف هذا الاتجاه، فـ«إن جمهور السلف على أن الآية (التي تنص على عدم الإكراه في الدين) ليست بمنسوخة ولا مخصوصة»، وإنما النص عام فلا نكره أحدا على الدين، والقتال لمن حاربنا، فإن أسلم عصم ماله ودينه، وإن لم يكن من أهل القتال لا نقتله»^[25]. وقد استقر الأمر، بحسب هؤلاء، أن فرض القتال «لمن قاتلهم دون من لم يقاتلهم، ومن هذا يظهر أن الجهاد لم يشرع إلا دفاعا عن النفس أو تأمينا للدعوة من أن تقف الفتنة في طريقها، ولم يجيء الإسلام معتديا، بل نهى عن الاعتداء وأمر بالجنوح للسلم الذي اشتق الإسلام منه»^[26]. وحيثما انتفت المحاربة، فإن الأصل في العلاقة هو السلم والموادعة.

وبتعيين، في هذا السياق، الإقرار بأن النظر الفقهي مليء بالأدلة والأدلة المعارضة، ولا فكاك من التآرجح بينهما إلا باعتماد نسقية تنطلق من الرؤية القرآنية، وهذا ما تنجزه الفقرات الموالية.

■ الآفة الثانية: الركون إلى مقولة النسخ دون ضابط منهجي:

ليس من أهداف هذه النافذة المعرفية المنهجية حول مقولة تقسيم العالم إلى دار إسلام ودار كفر أن تهتم بتحديد مفهوم النسخ وبسط القول في اختلاف العلماء حول مفهومه وأدلته وأنواعه مما أفردت له مصنفات منذ العهود القديمة، وأنجزت حوله دراسات وأطاريح ومؤتمرات في العصر

[21] الإمام القرطبي: «الجامع لأحكام القرآن»، دار الكتاب العربي، القاهرة، ج:2، ص: 346.

[22] ابن قدامة: «المغني»، ج: 8، ص: 362.

[23] ابن العربي: «أحكام القرآن»، ج:2، ص: 302، وانظر: الجصاص: «أحكام القرآن»، ج:1، ص: 74.

[24] القرطبي: «الجامع لأحكام القرآن»، ج:2، ص: 348، وانظر وهبة الزحيلي: «التفسير المنير»، ج:2، ص: 197.

[25] ابن تيمية: «السياسة الشرعية في إصلاح الراعي والرعية»، ص: 159.

[26] ابن قيم الجوزية: «زاد المعاد في هدي خير العباد»، ج:2، ص: 58.

الحديث، وإنما يتعلق الهدف تحديدا بإبراز الآثار المترتبة على استثمار مقولة النسخ في إدامة أمد القول بالتقسيم المفتحص في هذه المعالجة المنهجية.

انتهى النظر الفقهي الغالب إلى أن الآيات الداعية إلى قتال الكفار تمثل تأسيسا حاسما للعلاقة العملية بين المسلمين والكفار، واختصرت النصوص في مسمى «آية السيف»، للدلالة على أن مآل العلاقة بين الطرفين إنما هي الحرب والقتال بمقتضى تلك الآية التي، في نظرهم، نسخت مائة وأربعة وعشرين آية، بل إنها نسخت كل آية في القرآن فيها ذكر الإعراض والصبر على أذى الأعداء^[27].

وبتعبير هذا المذهب بمعايير الرؤية القرآنية ومقاصد هداياته الكريمة، يتضح أن الأمر لا يتعلق بنسخ آية لأخرى، وإنما ببقاء سلمية العلاقة بين الدارين على أصلها باعتبار أن الدين ينفي الإكراه في الدين، ويحث أتباعه على مسالمة من لم يمد إليهم يد الاعتداء والظلم. أما آيات الأمر بالقتال، فهي مخصوصة بسياق محدد يتمثل في رد العدوان وإيقاف المعتدي عند حده كي لا يتمادى في الإساءة إلى دار المسلمين. وهذا بيان ذلك:

أ. يستدل القائلون بالعلاقة الحربية بين دار الإسلام ودار الكفر بالعديد من الآيات، في مقدمتها قوله تعالى: ﴿فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ حَيْثُ وَجَدْتُمُوهُمْ وَخُذُوهُمْ وَأَحْضُرُوهُمْ وَأَقْعُدُوا لَهُمْ كُلَّ مَرْصِدٍ﴾ [التوبة: 5]، وهي الآية التي أطلقوا عليه اسم «آية السيف».

والمتمامل في الظروف والملابسات المحيطة بجو الآية، يستخلص المعطيات الآتية:

- الخطاب يخص مشركي العرب، ومن صفاتهم، بنص القرآن، أنهم ينقضون العهود، ولا يحترمون المواثيق، ويتآمرون مع الأعداء ضد المسلمين، وهذا واضح، بطريق المخالفة، في قوله تعالى: ﴿إِلَّا الَّذِينَ عَاهَدْتُمْ مِنَ الْمُشْرِكِينَ ثُمَّ لَمْ يَنْقُصُوكُمْ شَيْئًا وَلَمْ يُظَاهِرُوا عَلَيْكُمْ أَحَدًا فَأَتِمُوا إِلَيْهِمْ عَهْدَهُمْ إِلَىٰ مُدَّتِهِمْ﴾ [التوبة: 4].

لقد استثنى من أولئك قوماً كان بينهم وبين رسول الله ﷺ «عهد خاص ولم يغادروا ولم يهملوا به فقال: ﴿إِلَّا الَّذِينَ عَاهَدْتُمْ مِنَ الْمُشْرِكِينَ ثُمَّ لَمْ يَنْقُصُوكُمْ شَيْئًا وَلَمْ يُظَاهِرُوا عَلَيْكُمْ أَحَدًا فَأَتِمُوا إِلَيْهِمْ عَهْدَهُمْ إِلَىٰ مُدَّتِهِمْ﴾ ففرق بين حكم هؤلاء الذين ثبتوا على عهدهم ولم ينقضوهم ولم يعاونوا أعداءهم عليهم وأمر بإتمام عهدهم إلى مدتهم، وأمر بالنبد إلى الأولين»^[28].

[27] المقرئ: «الناسخ والمنسوخ»، ص: 98، وانظر ابن كثير: «تفسير القرآن العظيم»، ج: 2، ص: 308.

[28] الجصاص: «أحكام القرآن»، ج: 3، ص: 81.

- ومن ثم، فهي ليست عامة لتكتسب قوة النسخ لغيرها من الآيات، وإنما هي من باب العام المخصوص كما ذكره بعض المفسرين، يقول الإمام الجصاص: «وصار قوله تعالى: ﴿فَأَقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ حَيْثُ وَجَدْتُمُوهُمْ﴾ خاصاً في مشركي العرب دون غيرهم»^[29].

ب. ويستدل أصحاب القسمة الجغرافية الدينية للديار بقوله تعالى: ﴿وَقَاتِلُوهُمْ حَتَّى لَا تَكُونَ فِتْنَةً وَيَكُونَ الدِّينُ كُلُّهُ لِلَّهِ﴾ [الأنفال: 39]، «ويعتبرونها ناسخة للأولى التي تضمنت النهي عن القتال عند المسجد الحرام حتى يبدؤوا بالقتال فيه، لأنه أوجب قتالهم على كل حال حتى يدخلوا في الإسلام في قول الجبائي، والحسن، وغيره»^[30]. ثم هي، عندهم، أمر بالقتال لكل مشرك في كل موضع على قول من رآها ناسخة.... وهو أظهر، وهو أمر بقتال مطلق لا بشرط أن يبدأ الكفار، دليل ذلك قوله: «ويكون الدين لله»^[31].

ويقول الطبرسي: «هذه الآية ناسخة للأولى التي تضمنت النهي عن القتال في المسجد الحرام، حتى يبدأوا بالقتال فيه، لأن فيها إيجاب قتالهم على كل حال، حتى يدخلوا في الإسلام، عن الحسن والجبائي»^[32].. ويقول ابن الفرس: «وقال قتادة: هي منسوخة بقوله تعالى: ﴿وَقَاتِلُوهُمْ حَتَّى لَا تَكُونَ فِتْنَةً﴾»^[33]

والناظر في خطاب المفسرين لا يلبث أن يلحظ وقوع الاختلاف بينهم في تحديد مفهوم «الفتنة» في تلك الآية، فقد ذهب بعضهم إلى أن المقصود بها الكفر، يقول الجصاص: «يوجب فرض قتال الكفار حتى يتركوا الكفر؛ قال ابن عباس وقاتلة ومجاهد والربيع بن أنس: «الفتنة هاهنا الشرك». وقيل: إنما سمي الكفر فتنة لأنه يؤدي إلى الهلاك؛ كما تؤدي إليه الفتنة. وقيل: إن الفتنة هي الاختبار، والكفر عند الاختبار إظهار الفساد»^[34]، وذهب آخرون إلى أن معناها «ههنا العذاب»^[35] وإلحاق الأذى وتعذيب المؤمنين، يقول ابن عطية: «وقال ابن إسحاق: معناها حتى لا

[29] المرجع نفسه.

[30] الطوسي:

[31] ابن عطية: «المحرر الوجيز»

[32] الطبرسي:

[33] ابن الفرس:

[34] الجصاص: «أحكام القرآن»، ج: ، ص: .

[35] الماتريدي:

يفتن أحد عن دينه كما كانت قريش تفعل بمكة بمن أسلم كبلال وغيره، وهو مقتضى قول عروة بن الزبير في جوابه لعبد الملك بن مروان حين سأله عن خروج رسول الله صلى الله عليه وسلم من مكة مهاجراً^[36]. وقال محمد بن إسحاق بلغني عن الزهري عن عروة بن الزبير وغيره من علمائنا ﴿حَتَّى لَا تَكُونَ فِتْنَةً﴾ حتى لا يفتن مسلم عن دينه^[37].

وقيل إن المقصود بالفتنة البلاء^[38]، وقيل إنها الشرك، ومن فسرها بذلك فقد ذهب إلى أنها، كما يقول ابن سلام، في مشركي العرب خاصة^[39]، وانتهى آخرون إلى أن الفتنة هي جرم القتال الواقع على المسلمين.

وقد جمع الفخر الرازي نثار هذه الدلالات في قوله: «المسألة الثانية: في المراد بالفتنة ههنا وجوه أحدها: أنها الشرك والكفر، قالوا: كانت فتنتهم أنهم كانوا يضربون ويؤذون أصحاب النبي صلى الله عليه وسلم بمكة حتى ذهبوا إلى الحبشة ثم واطبوا على ذلك الإيذاء حتى ذهبوا إلى المدينة وكان غرضهم من إثارة تلك الفتنة أن يتركوا دينهم ويرجعوا كفاراً، فأنزل الله تعالى هذه الآية، والمعنى: قاتلوهم حتى تظهروا عليهم فلا يفتنوكم عن دينكم فلا تقعوا في الشرك وثانيها: قال أبو مسلم: معنى الفتنة ههنا الجرم قال: لأن الله تعالى أمر بقتالهم حتى لا يكون منهم القتال الذي إذا بدؤوا به كان فتنة على المؤمنين لما يخافون عنده من أنواع المضار...»^[40]، مع ملاحظة دقيقة، وهي أن غاية القتال ليس هو إزالة كفر الكافرين، وإنما هو انقماص الكفار والمشركين من مساعيهم الإرهابية إلى إعادة المسلمين إلى الكفر، أو الشرك، جراء الأذى والبلاء النازل عليهم من قبلهم، فكأن المعنى: قاتلوا الكفار والمشركين إلى ان ينتهوا عن محاولة إعادتكم إلى الكفر بالأذى والعذاب..

وقد ترتب على الاختلاف في المقصود بالفتنة نتائج رجحت المرجوح، وأغفلت الراجح، وغلبت دلالة واحدة كان لها تأثير سلبي على منظومة النسخ في آيات القتال، وشوشت على البناء القيمي القرآني المؤسس على معاني الحرية وعدم الإكراه في الدين، والسلم، والتعايش، والأمن،

[36] ابن عطية: «المحرر الوجيز»،

[37] الشيخ محمد رشيد رضا: «تفسير المنار»، ج: 9، ص: 571.

[38] ابن الفرس:

[39] المرجع نفسه.

[40] الفخر الرازي: «التفسير الكبير»،

وعدم الاعتداء، مما فرض على بعض المفسرين والعلماء أن يزيحوا حجب التقليد والركون إلى تفاسير قاصرة، وأن ينبهوا على الخلل المنهجي والضعف الرؤيوي في ذلك المسلك التفسيري، وكان أول ما ألمحوا له ذلك التعارض بين مذهب القائلين بدلالة «الفتنة» على الكفر، واعتبارها ناسخة لغيرها من آيات القتال بشرط صد الاعتداء، وبين الآيات النازمة لل عمران الإنساني في سلك الحرية والسلم والأمن والتعارف البناء،

ويكفي الوقوف عند تفسير هؤلاء الأعلام لقوله تعالى: ﴿وَقَاتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ الَّذِينَ يُقَاتِلُونَكُمْ وَلَا تَعْتَدُوا إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ الْمُعْتَدِينَ﴾، فقد نص غير واحد على أنها محكمة، يقول ابن الفرس: «والذين ذهبوا إلى أنها محكمة، اختلفوا في تأويلها، فذهب ابن عباس، ومجاهد، وعمر بن عبد العزيز إلى أن معناها، لا تقتلوا المرأة والصبي، والشيخ الكبير، والراهب وشبههم، وذلك إذا لم يقاتلوكم، فالتقدير قاتلوا الذين هم بحالة من يقاتلكم، ولا تعتدوا في قتل مثل هؤلاء ممن ليسوا بحالة من يقاتلكم»^[41].

ولعل هذه الرؤية المنطلقة من هدايات القرآن في العمران الإنساني هي التي جعلت بعض العلماء يستدركون على مذهب القتال المطلق غير المشروط بالاعتداء على المسلمين، فقد نقل بعض المفسرين عن ابن عباس أن «هذه الآية غير ناسخة، بل تكون مؤكدة. وقيل: بل المراد بها أنهم إذا ابتدؤوا بالقتال في الحرم، يجب مقاتلتهم حتى يزول الكفر»^[42].

وقد عرض الإمام الفخر الرازي للمسألة بجلاء، وانتهى إلى قوله: «نقل عن مقاتل أنه قال: إن الآية المتقدمة على هذه الآية، وهي قوله: ﴿وَقَاتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ الَّذِينَ يُقَاتِلُونَكُمْ﴾ منسوخة بقوله تعالى: ﴿وَلَا تُقَاتِلُوهُمْ عِنْدَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ﴾، ثم تلك الآية منسوخة بقوله تعالى: ﴿وَقَاتِلُوهُمْ حَتَّى لَا تَكُونَ فِتْنَةٌ﴾، وهذا الكلام ضعيف.

أما قوله: إن قوله تعالى: ﴿وَقَاتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ الَّذِينَ يُقَاتِلُونَكُمْ﴾ منسوخ بهذه الآية، فقد تقدم إبطاله، وأما قوله: إن هذه الآية منسوخة بقوله تعالى: ﴿وَلَا تُقَاتِلُوهُمْ عِنْدَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ﴾ فهذا من باب التخصيص لا من باب النسخ، وأما قوله: ﴿وَلَا تُقَاتِلُوهُمْ عِنْدَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ﴾ منسوخ بقوله: ﴿وَقَاتِلُوهُمْ حَتَّى لَا تَكُونَ فِتْنَةٌ﴾ فهو خطأ أيضا لأنه لا يجوز الابتدء بالقتال في الحرم، وهذا الحكم ما نسخ بل

[41] ابن الفرس:

[42] الطبرسي:

هو باق، فثبت أن قوله ضعيف ولأنه يبعد من الحكيم أن يجمع بين آيات متوالية تكون كل واحدة منها ناسخة للأخرى.^[43]

■ الآفة الثالثة: إهمال السياق بدل إعماله:

تراث الأمة زاخر بالقواعد المنهجية في فهم الخطاب والتحوط من سقيم الأفهام وضعيف الدلالات، فقد أكد علماء أجلاء أهمية مراعاة السياق في فهم الآيات القرآنية، فهو «يرشد إلى تبيين المجمال، وتعيين المحتمل، والقطع بعدم احتمال غير المراد، وتخصيص العام، وتقييد المطلق، وتنوع الدلالة، وهذا من أعظم القرائن الدالة على مراد المتكلم»^[44]، وحينما يتردد معنى الآية بين محامل شتى متألفة أو متخالفة، فإن أولى الأقوال «ما دلّ عليه الكتاب في موضع آخر أو السنة، أو إجماع الأمة، أو سياق الكلام، وإذا احتمل الكلام معنيين، وكان حملة على أحدهما أوضح وأشدّ موافقة للسياق كان الحمل عليه أولى»^[45].

لكن دعاة مقولة انقسام الدور إلى دار إسلام وكفر، ووجوب قتال أهل الأولى للكفار بسبب كفرهم لم يراعوا هذه القواعد المنهجية الذهبية حق رعايتها، فجاءت تأويلاتهم عارية من لحمة التوافق مع سياق الآيات المستدل بها، أي السياق الحاف بالآية، ومع سياق مقاصد القرآن وهداياته العظمى، وهو السياق الكلي للخطاب القرآني.

أ. فأمّا مباعدة تأويلاتهم للسياق الحاف بالآية، فيمكن الاستدلال عليه بالنماذج الآتية:

- النموذج الأول: ﴿وَقَاتِلُوهُمْ حَتَّى لَا تَكُونَ فِتْنَةٌ وَيَكُونَ الدِّينُ كُلُّهُ لِلَّهِ﴾ [الأنفال: 39]، فهذه الآية، التي حصر بعض المفسرين دلالتها في غاية القتال وهو القضاء على الكفر، يكشف السياق الحاف بها على أن لها معانٍ ودلالات أرحب من هاته التي حشرت فيها، فقد ورد في مقدمتها قوله تعالى: ﴿قُلْ لِلدِّينِ كَفْرُوا إِنْ يَنْتَهُوا يُعْفَرْ لَهُمْ مَا قَدْ سَلَفَ وَإِنْ يَعُودُوا فَقَدْ مَصَّتْ سُنَّتُ الْأَوَّلِينَ﴾ [الأنفال: 38]، فالانتهاه، هنا، وارد في أمر معلوم مخصوص، يقول الإمام الطاهر ابن عاشور: «والمراد بالانتهاه: الانتهاه عن شىء معلوم دل عليه وصف الكفر هنا وما تقدمه من أمثاله وآثاره من الإنفاق للصد

[43] الفخر الرازي: «التفسير الكبير».

[44] ابن قيم الجوزية: «بدائع الفوائد» / دار الكتاب العربي، بيروت، ط: 4، ص: 9-10.

[45] الشيخ العز بن عبد السلام: «الإشارة إلى الإيجاز في بعض أنواع المجاز»، دار الحديث، القاهرة، ص: 220.

عن سبيل الله^[46]، وهذا ما أشارت إليه الآية الواردة قبلها: ﴿إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا يُنْفِقُونَ أَمْوَالَهُمْ لِيَصُدُّوا عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ..﴾ [الأنفال: 36]. فلم يقتصر أمرهم على كفرهم، بل خططوا ومارسوا خططهم لفتنة المسلمين ومحاربتهم، وذلك بأن أنفقوا أموالهم، وهي أعز الأشياء عليهم للصد عن الإسلام... فكانوا يطعمون جيشهم يوم بدر اللحم كل يوم، وكان المطعمون اثني عشر رجلا، وهم أبو جهل، وأمّية بن خلف^[47] وآخرون

ومما يقوي دلالة الأمر بالقتال إلى حين انتهاء الفتنة بمعنى العذاب والإيذاء والجرم الذي كان يرتكبه الكفار الأقوياء بحق المؤمنين المستضعفين...، ورود كلمة «وإن يعودوا..»، بمعنى العود إلى «العداء والصد والقتال»^[48]. فهذه القيود اللغوية والدلالية تمنع من أن يتكلف للآية معنى يباعد سياقها، فضلا عن مخالفته لمقتضى السياق الكلي للقرآن كما توضحه الدراسة لاحقا.

وقد وفق الشيخ محمد رشيد رضا في جمع خيوط الإضاءات الحافة بالآية داخل مشكاة دلالية منسجمة مع سياقها، ومعبرة عن ملامح الرؤية القرآنية لطبيعة العلاقة بين الشعوب والأمم. يقول: ﴿وَقَاتِلُوهُمْ حَتَّى لَا تَكُونَ فِتْنَةٌ وَيَكُونَ الدِّينُ كُلُّهُ لِلَّهِ﴾، أي وقاتلهم حينئذ أيها الرسول أنت ومن معك من المؤمنين حتى تزول الفتنة في الدين بالتعذيب وضروب الإيذاء لأجل تركه كما فعلوا فيكم عندما كانت لهم القوة والسلطان في مكة حتى أخرجوكم منها لأجل دينكم ثم صاروا يأتون لقتالكم في دار الهجرة، وحتى يكون الدين كله لله لا يستطيع أحد أن يفتن أحدا عن دينه ليكرهه على تركه إلى دين المكروه له فيتقلده تقية ونفاقا- ونقول إن المعنى بتعبير هذا العصر: ويكون الدين حرا، أي يكون الناس أحرارا في الدين لا يُكره أحد على تركه إكراها، ولا يؤذى ويعذب لأجله تعديبا).

واستعان الشيخ محمد رشيد رضا بالسياق الكلي لهدايات القرآن، فقال: «ويدل على العموم قوله تعالى: ﴿لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ قَدْ تَبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الْغَيِّ﴾ [البقرة: 256]»^[49]، كما استدعى، استنادا إلى القواعد الذهبية في فهم مقاصد الخطاب، سياق نزول الآية ليدعم هذا التفسير المساوق لكليات

[46] الطاهر بن عاشور: «تفسير التحرير والتنوير»، دار سحنون، تونس، ج: 9، ص: 344.

[47] المرجع نفسه، ج: 9، ص: 340.

[48] الشيخ محمد رشيد رضا: «تفسير المنار»، المكتبة التوفيقية، القاهرة، ج: 9، ص: 569.

[49] المرجع نفسه، ج: 9، ص: 569.

القرآن، فقال: «وسبب نزول هذه الآية أن بعض الأنصار كان لهم أولاد تهوّدوا وتنصروا منذ الصغر فأرادوا إكراههم على الإسلام، فنزلت فأمرهم النبي صلى الله عليه وسلم بتخييرهم، ولكن المسلمين إنما يقاتلون لحرية دينهم، وإن لم يكرهوا عليه أحدا من دونهم، وما رضي الله ورسوله في معاهدة الحديبية بتلك الشروط الثقيلة التي اشترطها المشركون إلا لما فيها من الصلح المانع من الفتنة في الدين المبيح لاختلاط المؤمنين بالمشركين وإسماعهم القرآن، إذ كان هذا إباحة للدعوة إلى الإسلام بالحكمة والموعظة الحسنة ولرؤية المشركين حال المؤمنين ومشاهدتهم أنها خير من حالهم، ولذلك كثر دخولهم في الإسلام بعدها. وسمى الله هذا الصلح فتحا مبينا»^[50].

ولم يقتصر الشيخ رضا على استدعاء أركان السياق النصي الحاف بالآية وسياق مقاصد القرآن وسياق نزول الآية، بل أضاف، لبعده نظره وانطباعه بأصول المنهج السديد في الفهم، تمثّل خيار الصحابة لمعنى تلك الآية وامثالهم لمقتضاها القاضي بأن تنقمع شوكة الأذى والبلاء، سواء من جهة المسلمين أو الكفار، بأن صار الدين كله لله، فقد روى البخاري أن رجلا قدم على الصحابي الجليل عبد الله بن عمر، فقال يا أبا عبد الرحمان ألا تسمع ما ذكر الله في كتابه ﴿وَإِنْ طَائِفَتَانِ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ اقْتَتَلُوا﴾ [الحجرات: 9] إلى آخر الآية فما يمنعك ألا تقاتل كما ذكر الله في كتابه؟ فقال يا ابن أخي أعير بهذه الآية ولا أقاتل أحب إلي من أن أعير بهذه الآية التي يقول الله تعالى فيها: ﴿وَمَنْ يَقْتُلْ مُؤْمِنًا مُتَعَمِّدًا﴾ إلى آخرها قال فإن الله يقول: ﴿وَقَاتِلُوهُمْ حَتَّى لَا تَكُونَ فِتْنَةً﴾ [البقرة: 193] قال ابن عمر قد فعلنا على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم إذ كان الإسلام قليلا فكان الرجل يفتن في دينه إما يقتلونه وإما يوثقونه حتى كثر الإسلام فلم تكن فتنة، الخ فابن عمر رضي الله عنهما يفسر الفتنة في آية الأنفال هذه بما قلنا إنه المتبادر منها ويقول إنها قد زالت بكثرة المسلمين وقوتهم فلا يقدر المشركون على اضطهادهم وتعذيبهم ولو كانت بمعنى الشرك لما قال هذا فإن الشرك لم يكن قد زال من الأرض ولن يزول ﴿وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ لَجَعَلَ النَّاسَ أُمَّةً وَاحِدَةً﴾ [هود: 118].

وقد ذكر ابن كثير هذه الرواية في تفسير الآية وزاد عليها روايات تعضد معناها، منها أنه «جاءه رجلان في فتنة ابن الزبير فقالا إن الناس قد صنعوا ما ترى وأنت ابن عمر بن الخطاب وأنت صاحب رسول الله صلى الله عليه وسلم فما يمنعك أن تخرج؟ قال يمنعني أن الله حرم عليّ دم أخي المسلم. قالوا أو لم يقل الله ﴿وَقَاتِلُوهُمْ حَتَّى لَا تَكُونَ فِتْنَةً وَيَكُونَ الدِّينُ كُلُّهُ لِلَّهِ﴾؟ قال قد قاتلنا حتى

[50] المرجع نفسه، ج:9، ص: 569.

لم تكن فتنة وكان الدين لله وأنتم تريدون أن تقاثلوا حتى تكون فتنة ويكون الدين لغير الله، وفي رواية زيادة: وذهب الشرك. وذكر أيضا أن رجلا أورد الآية على أسامة بن زيد وسعد بن مالك رضي الله عنه فقالا قد قاتلنا حتى لم تكن فتنة وكان الدين كله لله. وهذا وما قبله من رواية ابن مردويه في تفسيره»^[51].

هذا المربع الدلالي، المؤسس على قواعد الفهم السليم وآليات السياق النصي والمقامي وسياق الممارسة المباركة لخيار الصحابة، من شأنه أن تقاس عليه مختلف الآيات الواردة في موضوع قضية العلاقة بين المسلمين والكفار، وسيكون الفيصل لصالح أن كل آية محكمة بسياقها الخاص، معاضدة للسياق الكلي للقيم القرآنية في العمران الإنساني، قيم الحرية والعدل والسلم والأمان. ولا يجوز التعجل في استحضار مقولة النسخ لادعاء القول بتوقف العمل بمقتضيات عدم الإكراه في الدين والسلم وحسن الجوار والتعايش في أوجه البر ونبذ الاعتداء، والركون، في المقابل، إلى مقولة حمل السيف في وجه دار الكفر والحرب وما إلى ذلك.

إن الإشكالية، هنا، لا تقتصر على وجود عدد كبير من الآيات في موضوع القتال، وإنما الإشكال في ندرة وجود العالم المجتهد الذي يحسن نضد تلك النصوص في تركيبة متساوقة مع مقاصد القرآن في العمران الإنساني بأبعاده ومتغيراته ووقائعه وسائر مقوماته، فإذا توفر هذا المجتهد، فإن «قسما كبيرا من الأدلة الجزئية التي يظن بها تعارض سوف ينتفي «التعارض» عنها أو «التعادل» كذلك مادام المجتهد يتمتع بقدرة اجتهادية عالية على ربط النص به، وتنزيله عليه، ولديه خبرة بالمحددات المنهجية لمنهجية القرآن المعرفية»^[52]، دون التسرع إلى الركون إلى مقولة النسخ بمجرد ما يلوح للمفسر وهم التعارض أو التباين بين الآيات.

- النموذج الثاني: ﴿وَأَعِدُّوا لَهُمْ مَا اسْتَطَعْتُمْ مِنْ قُوَّةٍ وَمِنْ رِبَاطِ الْخَيْلِ تُرْهِبُونَ بِهِ عَدُوَّ اللَّهِ وَعَدُوَّكُمْ﴾ [الأنفال: 61]، فهذه الآية لم تسلم من بعض التأويلات الضعيفة التي تقتصر على مجرد الأمر بإعداد القوة دون فقه لسياق الآية، ودون إدراك لعميق الدلالة الكامنة خلف ذلك الأمر، بينما يكشف استحضار السياق الحاف بها عن أن الأمر بإعداد القوة لا ينفصل عن الأمر بالجنوح إلى السلام.

[51] الشيخ رضا: «تفسير المنار»، ج:9، ص: 571.

[52] د. طه جاب رالعواني: «نحو موقف قرآنيين النسخ»، مكتبة الشروق الدولية، ط:1، 2007، ص: 40.

لقد ورد قبلها قوله تعالى: ﴿وَأِمَّا تَخَافَنَّ مِنْ قَوْمٍ خِيَانَةً فَانْبِذْ إِلَيْهِمْ عَلَى سَوَاءٍ إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ الْخَائِنِينَ﴾ [الأنفال: 58]، وقبلها يرد الوصف القرآني للكفار بأنهم شر الدواب بسبب أن الرسول عليه السلام عاهدهم ثم هم ﴿يَنْقُضُونَ عَهْدَهُمْ فِي كُلِّ مَرَّةٍ وَهُمْ لَا يَتَّقُونَ﴾ [الأنفال: 56]، فعلم من تلك الآيات أن اليهود والكفار تلبسوا بالخيانة في حق الرسول عليه الصلاة والسلام، و«نقضوا عهده وساعدوا عليه أعداءه من المشركين الذين أخرجوه هو ومن آمن به من ديارهم ووطنهم، ثم تبعوهم إلى مهجرهم يقاتلونهم فيه لأجل دينهم...، فناسب بعد ذلك أن يبين تعالى للمؤمنين ما يجب عليهم في حال الحرب التي كانت أمرا واقعا لم يكونوا هم المحدثين ولا البادئين بالعدوان فيه... (وقد علموا أن لامندوحة عنها لدفع العدوان والشر وحفظ الأنفس ورعاية الحق والعدل والفضيلة»^[53].

ولأن العمران الإنساني، بنظر القرآن الكريم ومقاصده، لا يتقوم بدوام حالة الحرب والاقتيال، بل قد تنهار مع تلك الحالة كل ضرورات الاجتماع البشري، من أمن روعي وغذائي ونفسي واجتماعي، بل قد تصير الحياة متلبسة بأوزار الاقتال وتصير النفوس كارهة لمذاقه المر، وهذا تنبيه لطيف من أسلوب القرآن المبين، فحيثما ذكرت الحرب، اتصل بها ما يفيد ذمها، ويؤكد ضررها من مثل قوله تعالى: ﴿حَتَّى تَضَعَ الْحَرْبُ أَوْزَارَهَا﴾ [محمد: 4]، وقوله: ﴿كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِتَالُ وَهُوَ كُرْهُ لَكُمْ﴾ [البقرة: 216]، وقوله: ﴿كُلَّمَا أَوْقَدُوا نَارًا لِلْحَرْبِ أَطْفَأَهَا اللَّهُ﴾ [المائدة: 64].. لذا، فقد حرص السياق القرآني على «الانتقال من بيان أحوال معاملة العدو في الحرب: من وفائهم بالعهد، وخيانتهم، وكيف يحل المسلمون العهد معهم إن خافوا خيانتهم، ومعاملتهم إذا ظفروا بالخائنين، والأمر بالاستعداد لهم؛ إلى بيان أحكام السلم إن طلبوا السلم والمهادنة، وكفوا عن حالة الحرب، فأمر الله المسلمين بأن لا يأنفوا من السلم وأن يوافقوا من سأله منهم»^[54].

غير أن هنا التفاتة ألمح إليها بعض المفسرين إلماحا تركوا معه النفوس متشوفة إلى مزيد بيان، فقد أشاروا إلى أن الإعداد المأمور به لا يخلو أن يكون أمرا بـ«التهيئة والإحضار»^[55]، وليس أمرا بخوض المعارك، بمعنى «ترهبون بهذا الإعداد عدو الله الكافرين به..، وعدوكم الذين يتربصون بكم الدوائر ويناجزونكم الحرب عند الإمكان»^[56]، فالأمر منصب على أثر نفسي سابق في الزمان،

[53] محمد رشيد رضا: «تفسير المنار»، ج10، ص: 52-53.

[54] الطاهر بن عاشور: «تفسير التحرير والتنوير»، ج: 10، ص: 58.

[55] المرجع نفسه، ج: 10، ص: 55.

[56] الشيخ رشيد رضا: «تفسير المنار»، ج: 10، 55.

ومؤثر في الأحوال والمواقف اللاحقة، وهو لا يحيل، ضرورة، على احتكاك القوتين في ساحات الوغى.

وقد سعى د. أحمد عبادي إلى أن يحول هذا الإلماح إلى عميق إيضاح، فبين الأبعاد النفسية للأمر الإلهي بإعداد القوة، يقول: «ف قوله تعالى: ﴿وَأَعِدُّوا﴾ إنما القصد الأولي به هو فسخ عزائم العدوان المكنونة في نفوس أهل العدوان، حتى يمسكوا عن عدوانهم، فالتسلح إنما هو، أساساً، لثني هؤلاء عن أن يعتدوا، ليستقر السلم، فإن أنتم استجمعتم من القوة ما تحمون به أنفسكم، وما ترهبون به عدو الله وعدوكم وآخرين لاتعلمونهم، ممن قد تبرعم في نفوسهم نيات العدوان كذلك، فإن فسخها يتم بإذن الله تعالى من خلال هذا الإعداد»^[57].

وهذا يذكر بما قرره د. مصطفى بنحمزة من أنه لا وجود لدولة لا تتوفر على مؤسسة عسكرية تحمي بها وجودها، انطلاقاً من أن امتلاك السلاح قد يكون سبباً في منع الحروب لا استدعائها، إعمالاً لقاعدة «القوة تعطل القوة». إن حديث القرآن عن الجهاد، يضيف بنحمزة، هو «حديث من يضبطه ولا يتركه قتالاً تحكمه الرغبة في القتل والإبادة، أو السعي إلى التوسع وإلى وضع اليد على مصادر القوة ومنابع الثروة... وهو مثل الحديث الذي يلقي في الأكاديميات العسكرية من تعريف بالعقيدة العسكرية، وبقوانين إعلان الحرب وإنهائها، وعقد السلم واستعمال الأسلحة المحرمة وغير المحرمة، وحقوق المدنيين وغير المشتبكين بحرب، ومآل الأسرى ومجرمي الحرب، وما إلى ذلك من العلوم العسكرية والقانونية»^[58].

إن استحضار عناصر السياق السابقة وسلوكها في نسيج دلالي يتجاوز حدود آحاد الكلمات كفيل بأن يزيح عن تلك الآيات المستدل بها، جهلاً أو استعجالاً، ما قد يكون علق بها من تأويلات تدعم مقولة أصلية العلاقة الحربية بين المسلمين وغيرهم، كما أنه قادر على فصل العلاقة المتهمة بين تلك التأويلات ونصوص النظر الفقهي الذي لم يذهب إلى مقولة الدارين استناداً إلى نصوص صريحة من كتاب أو سنة، وإنما هي اجتهادات أملت سياقات المدافعة في واقع متأرجح واستدعتها حركة المسلمين في بلاد الله.

[57] د. أحمد عبادي، مرجع مذكور، ص: 97.

[58] د. مصطفى بنحمزة: «التأصيل الشرعي للتعامل مع غير المسلمين»، منشورات روافد، وزارة الأوقاف، الكويت، الإصدار رقم: 43، يونيو، 2011، ص: 18.

وإذا كان النموذجان السابقان يحضران، في هذا السياق، لتأكيد خطورة إهمال السياق النصي على الفهم السديد، فإن الدراسة تختتم باستحضار موجز للسياق الكلي للقرآن الكريم باعتباره ركيزة محورية في بيان ضعف مقولة تقسيم العالم إلى دار للمسلمين وأخرى للكفار والحريين، والركون، نتيجة ذلك التقسيم، إلى اعتبار الحرب أصل العلاقة بينهما.

ب. مجانية تلك التأويلات للسياق الكلي للقرآن الكريم:

بين يدي رصد الرؤية القرآنية للعلاقات الإنسانية ضمن منظومة العمران البشري، يقف الدارس على حقيقة أن هناك قواعد ذهبية رفع القرآن من شأنها لتكون أساساً لتلك العلاقات، وهي:

1. عالمية الرسالة والرحمة:

وذلك بمقتضى قوله تعالى ﴿وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا رَحْمَةً لِّلْعَالَمِينَ﴾ [الأنبياء: 107]، وهي أولى تلك القواعد الراسخات التي لا تتأثر بسياق زمني تاريخي معين، ولا تتغير بظروف سياسية مكانية محددة، ولا يمكن أن تخضع لمقولة النسخ، وهي، بمفردها، قميئة بمحاصرة مقولة العلاقة الحربية بين المسلمين وغيرهم. فقد نقل يحيى بن سلام عن «سعيد بن جبير قال: من آمن بالله ورسوله تمت عليه الرحمة في الدنيا والآخرة، ومن كفر بالله ورسوله عوفي مما عذبت به الأمم، وله في الآخرة النار»^[59]، وقال الماتريدي: «ثم الرحمة فيه تحتمل وجوها: أحدها: تأخير العذاب عنهم»^[60]، ونسب مكّي إلى ابن عباس رضي الله عنهما القول بأن الرسول عليه الصلاة والسلام «رحمة للكافر إذ عوفي في الدنيا مما أصاب الأمم الماضية من الخسف والقذف بكفرها»^[61]. وقال السمعاني «أي: هدية من الله، ثم اختلفوا في العالمين على قولين: فأحد القولين: أنهم المسلمون، فهو رحمة للمسلمين، والقول الثاني: أنهم جميع الخلق، وهذا القول أشهر، وأما معنى رحمته للكافرين فهو تأخير العذاب عنهم، وقيل: هو رفع عذاب الاستئصال عنهم، وأما رحمته للمؤمنين فمعلومة»^[62].

وفي رده على من يتوهم نسخ الآية بآيات القتال، نبه الفخر الرازي على أن تخصيص العام لا يقدح^[63] في قاعدة عالمية الرحمة، فلا تناقض بين القول «إنه تعالى أخرج عذاب من كذب رسولنا

[59] يحيى بن سلام،

[60] الماتريدي:

[61] مكّي:

[62] السمعاني:

[63] الفخر الرازي: «التفسير الكبير»،

إلى الموت أو إلى القيامة» وبين قوله: ﴿قَاتِلُوهُمْ يُعَذِّبُهُمُ اللَّهُ بِأَيْدِيكُمْ﴾، فأية الرحمة عامة، وآيات القتال خاصة بسياق مخصوص أشير إليه في سابق الدراسة، ولا مجال للقول بنسخ الثانية للأولى. واستدل بالحديث النبوي: «قال أبو هريرة رضي الله عنه: «قيل لرسول الله صلى الله عليه وسلم أدع على المشركين، قال: إنما بعثت رحمة ولم أبعث عذاباً»»^[64].

وأثار ابن جزى إشكالا مفاده: «فإن قيل: رحمة للعالمين عموماً والكفار لم يرحموا به؟ فالجواب من وجهين: أحدهما: أنهم كانوا معرضين للرحمة به لو آمنوا، فهم الذين تركوا الرحمة بعد تعريضها لهم. والآخر: أنهم رحموا به لكونهم لم يعاقبوا بمثل ما عوقب به الكفار المتقدمون من الطوفان والصيحة وشبه ذلك»^[65].

وسواء استحضر الدارس بقية أقوال المفسرين والعلماء في تقوية مبدأ الرحمة العالمية، أو استدعى سيرة النبي الكريم في تعامله مع المخالفين، فإن الأصل الأصيل هو أن الدلالة اللغوية وحدها قاضية بتلبس «الرحمة» للمسالمة و«العالمين» للخلق كافة، أما الذين يقحمون المحاربة في مسمى الرحمة، فهم يعثون بالدلالة اللغوية للمفاهيم كمن يجعل الأبيض أسود والأسود أبيض رغم نفور الأنظار السليمة من ذلك الخلط.

2. نفي الإكراه في الدين:

وقع القائلون بمنسوخية هذه الآية في آفة الانتقاء، إذ ألغوا تفاسير قال بها علماء أجلاء، بلغت عند القرطبي ستة أقوال^[66]، واقتصروا على تفسير واحد يساق مذهبهم في اعتبارها منسوخة بآيات القتال، فقد ذهب مقاتل إلى أنه «لا إكراه في الدين» بعد إسلام العرب^[67]، ونقل الطبري عن مجاهد أنه قال: كان ناس من الأنصار مسترضعين في بني قريظة، فأرادوا أن يكرهوهم على الإسلام، فنزلت: ﴿لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ قَدْ تَبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الْغَيِّ﴾^[68]، وجعلها الماتريدي محتملتين لـ «وجهين، أحدهما: ألا لا دين يقبل بإكراه، بل ليس ذلك بإيمان»^[69].

[64] المرجع نفسه.

[65] ابن جزى: «التسهيل لعلوم التنزيل»،

[66] القرطبي: «الجامع لأحكام القرآن»،

[67] مقاتل:

[68] الطبري: «جامع البيان عن تأويل آي القرآن»

[69] الماتريدي:

واعتبر الجصاص نفي الإكراه عاما في جميع أهل الكفر، واعترض بذلك على قول الشافعي الذي يذهب إلى أن: «من تهود من المجوس أو النصرى أجبرته على الرجوع إلى دينه أو إلى الإسلام»، وختم استدلاله بقوله: «والآية دالة على بطلان هذا القول؛ لأن فيها الأمر بأن لا نكره أحدا على الدين، وذلك عموم يمكن استعماله في جميع الكفار على الوجه الذي ذكرنا»^[70].

وذكر الطبرسي قول من ذهب إلى أن الآية «محكمة» إلى جانب قول القائلين بأنها منسوخة بآية السيف^[71].

وصرح ابن الفرس باختلاف العلماء في تلك الآية: هل هي منسوخة أو محكمة..؟ ثم قال: «والذين ذهبوا إلى أنها محكمة اختلفوا في تأويلها. فقال قتادة وغيره: هذه الآية خاصة في أهل الكتاب الذين يبذلون الجزية عن يد وهم صاغرون»^[72].

وكعادة الإمام الفخر الرازي في بسط القول في المتنازع حوله من القضايا والإشكالات، فقد بين الأبعاد النفسية المرتبطة بالحرية الدينية، وهي أبعاد قائمة على الرضا الذاتي والاطمئنان الداخلي، وهي أبعاد تضعف أو تتعرض للتشويه أو الذبول في سياق الإكراه والإرغام، فضلا عن أن هذا الإكراه ينافي مقتضى التكليف الديني المؤسس على حرية الاختيار الذي يلتحم بتحمل المسؤولية في ذلك الاختيار. يقول: «معناه أنه تعالى ما بنى أمر الإيمان على الإجبار والقسر، وإنما بناه على التمكّن والاختيار، ثم احتج القفال على أن هذا هو المراد بأنه تعالى لما بين دلائل التوحيد بيانا شافيا قاطعا للعدر، قال بعد ذلك: إنه لم يبق بعد إيضاح هذه الدلائل للكافر عذر في الإقامة على الكفر إلا أن يقسر على الإيمان ويجبر عليه، وذلك مما لا يجوز في دار الدنيا التي هي دار الابتلاء، إذ في القهر والإكراه على الدين بطلان معنى الابتلاء والامتحان.. ومما يؤكد هذا القول أنه تعالى قال بعد هذه الآية «قد تبين الرشد من الغي»، يعني ظهرت الدلائل، ووضحت البيّنات، ولم يبق بعدها إلا طريق القسر والإلجاء والإكراه، وذلك غير جائز لأنه ينافي التكليف فهذا تقرير هذا التأويل»^[73].

[70] الجصاص: «أحكام القرآن»،

[71] الطبرسي:

[72] ابن الفرس:

[73] الفخر الرازي: «التفسير الكبير»،

وبعد ابن جزري من المفسرين الذين انتبهوا إلى لطيفة مودعة في صيغة النفي «لا إكراه»، فعنده أن النفي لا يتعلق بممارسة من قبل المسلمين، بل إن الدين نفسه انتفت عنه كل مظاهر الإكراه، وذلك لأنه «دين الإسلام في غاية الوضوح وظهور البراهين على صحته بحيث لا يحتاج أن يكره أحد على الدخول فيه بل يدخل فيه كل ذي عقل سليم من تلقاء نفسه، دون إكراه ويدل على ذلك قوله: «قد تبين الرشد من الغي»، أي: قد تبين أن الإسلام رشد وأن الكفر غي، فلا يفتقر بعد بيانه إلى إكراه»^[74]. ثم رد على من قال بنسخها: «وقيل: معناها المودعة، وأن لا يكره أحد بالقتال على الدخول في الإسلام ثم نسخت بالقتال، وهذا ضعيف لأنها مدنية وإنما آية المسالمة وترك القتال بمكة»^[75].

ولعل هذا التشكيل البنيوي لطبيعة اليقين القرآني قاض، بمفرده، برد كل احتمال لإكراه الإنسانية على تقبل الإسلام، إلى درجة يصير التفكير في إكراه الناس، مجرد التفكير، نقطة سوداء تعرض الإسلام لإهانات، وكأنه ضعيف في يقينياته واستدلالاته، محتاج إلى الاتكاء على أساليب الإكراه والإلزام والإلجاء القسري. ولله در البقاعي عندما لخص القضية في قوله: «ولما اتضحت الدلائل لكل عالم وجاهل، صار الدين إلى حد لا يحتاج فيه منصف لنفسه إلى إكراه فيه»^[76].

3. الجنوح إلى السلم:

ظلت مقولة النسخ تلاحق آيات السلم في العديد من كتب التفسير والفقه، ولم تسلم آية: ﴿وَإِنْ جَنَحُوا لِلسَّلْمِ فَاجْنَحْ لَهَا وَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ إِنَّهُ هُوَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ﴾ [الأنفال: 61] من تلك الملاحظة، غير أن العديد من المفسرين أشاروا إلى اختلاف العلماء حول منسوخيتها أو محكميتها، فقد أورد مكّي القول بأنها منسوخة، ونسبه إلى ابن عباس وعكرمة والحسن وقتادة، ثم ثنى بقوله: «وقيل: إنها محكمة»^[77].

وبعدما فسر ابن جرير الآية بقوله: «وإن مالوا إلى مسالمتك ومتاركتك الحرب، إما بالدخول في الإسلام وإما بإعطاء الجزية وإما بموادعة ونحو ذلك من السلم والصلح، فَاجْنَحْ لَهَا، (يقول:

[74] ابن جزري: «التسهيل لعلوم التنزيل»،

[75] المرجع نفسه،

[76] البقاعي: وهو ما ذهب إليه البيضاوي في قوله: «ولكن تميز الإيمان من الكفر بالآيات الواضحة، ودلت الدلائل

على أن الإيمان رشد يوصل إلى السعادة الأبدية والكفر غي يؤدي إلى الشقاوة السرمدية، والعاقل متى تبين له

ذلك بادرت نفسه إلى الإيمان طلباً للفوز بالسعادة والنجاة، ولم يحتج إلى الإكراه والإلجاء»، تفسير البيضاوي،

[77] مكّي:

فمِلْ إِلَيْهَا وابدلْ لهم ما مالوا إليه من ذلك وسألوكه.»^[78]، ثنى بنفي القول بنسخها قائلاً: «فأما ما قاله قتادة ومن قال مثل قوله من أن هذه الآية منسوخة، فقول لا دلالة عليه من كتاب ولا سنة ولا فطرة عقل»^[79]. وقرر ابن كثير أنه لا منافاة في تلك الآية ولا نسخ ولا تخصيص، وانتهى ابن العربي إلى «أن شروط النسخ معدومة فيها»^[80].

أما ابن عطية، فبعد إيراده لمذهب القائلين بنسخها بآيات القتال في سورة التوبة، استدرك بقوله: «قال القاضي أبو محمد: وقد يحتمل ألا يترتب نسخها بأن يعني بهذه من تجوز مصالحته وتبقى تلك في براءة في عبدة الأوثان وإلى هذا ذهب الطبري. وما قالته الجماعة صحيح أيضاً إذا كان الجنوح إلى سلم العرب مستقراً في صدر الإسلام فنسخت ذلك آية براءة ونبذت إليهم عهدهم»، غير أنه استبعد أن ينسب القول بنسخها إلى ابن عباس، يقول: «وروي عن ابن عباس أنها منسوخة بقوله تعالى: ﴿وَلَا تَهْنُؤُوا وَلَا تَحْزَنُوا وَأَنْتُمْ الْأَعْلَوْنَ﴾»، قال القاضي أبو محمد: وهذا قول بعيد من أن يقوله ابن عباس رضي الله عنه، لأن الآيتين مبيتان»^[81] من جهة، ولأنه ورد في صحيح البخاري قول ابن عباس: و«كان المشركون على منزلتين من النبي صلى الله عليه وسلم ومن المؤمنين، كانوا مشركي أهل حرب يقاتلهم ويقاتلونه، ومشركي أهل عهد لا يقاتلهم ولا يقاتلونه»^[82].

وهو ما ذهب إليه ابن الفرس في قوله،: «وأما قول ابن عباس فضعيف لأن الآيتين ليس بينهما تعارض»^[83]، وجعل الآية عامة في «مشركي العرب وغيرهم وآية براءة مخصصة له ولا معنى لدخول النسخ في هذا»^[84]. ومحص الأقوال المتعلقة بمدة المصالحة والهدنة المطلوبة شرعاً، ولم يقبل بأن تكون محددة بفترة زمنية، على خلاف مذهب الشافعي الذي حصرها في عشر سنوات، وانتهى إلى قوله: «وقيل تجوز مهادنتهم إلى مدة قصيرة أو طويلة على حسب ما يعطيه الاجتهاد والنظر في

[78] جامع البيان ج 10 ص 33.

[79] جامع البيان ج 10 ص 34.

[80] ابن العربي: «أحكام القرآن»، ج: 2، ص: 427.

[81] ابن عطية «تفسير المحرر الوجيز»،

[82] صحيح البخاري، كتاب الطلاق، باب نكاح من أسلم من الشركات وعدتهن.

[83] ابن الفرس:

[84] المرجع نفسه،

مصلحة المسلمين، ونحو هذا حكى ابن حبيب عن مالك، فقال تجاوز مهادنتهم السنة والسنتين والثلاث وإلى غير مدة. وهذا القول أليق بظاهر الآية إذا قلنا بأنها محكمة»^[85]

ووعى الفخر الرازي العلاقة التلازمية بين القوة والسلم، ممثلة في أن التحقق بالقوة طريق إلى تحقيق السلم، ولخصها في قوله: «واعلم أنه لما بين ما يرهب به العدو من القوة والاستظهار، بين بعده أنهم عند الإرهاب إذا جنحوا أي مالوا إلى الصلح، فالحكم قبول الصلح. والمعنى: إن مالوا إلى الصلح فمل إليه»^[86].

ونقل القرطبي قول السدي وابن زيد: «معنى الآية إن دعوك إلى الصلح فأجبهم. ولا نسخ فيها»^[87]، واستمر الخازن في إيراد الاختلاف في القول بنسخها، ونسب إلى الحسن وقتادة القول بنسخها بآية السيف، ثم عقب بقوله: «وقيل: إنها غير منسوخة، لكنها تتضمن الأمر بالصلح إذا كان فيه مصلحة ظاهرة، فإن رأى الإمام أن يصالح أعداءه من الكفار وفيه قوة فلا يجوز أن يهادنهم سنة كاملة وإن كانت القوة للمشركين جاز أن يهادنهم عشر سنين ولا تجوز الزيادة عليها اقتداء برسول الله صلى الله عليه وسلم، فإنه صالح أهل مكة مدة عشر سنين ثم إنهم نقضوا العهد قبل انقضاء المدة»^[88]، مع أنه لم يكن في حاجة إلى حصر المدة في عشر سنوات، فقد انتهج الرسول الكريم تلك المدة ليس باعتباره نبيا مبلغا، وإنما باعتباره قائدا يرجح بين المصالح ويطبق ما يراه محققا لمصلحة الجماعة.

وليس من باب التغني بالصورة الحضارية الإسلامية إذا استحضر الدارس، في سياق مراجعة مقولة دار الإسلام ودار الكفر، بعضا من تفاصيل الحياة الاجتماعية في التحضر الإسلامي التاريخي، فسيظهر كيف أن غير المسلمين لم يكونوا صنفا واحدا تتوهم معه علاقة الحرب والقتال باعتبارها العلاقة الوحيدة الممكنة وفق مقولة أصلية الحرب بسبب الكفر، بل سيتبين أن غير المسلمين أصناف، وأن هذا التقسيم المتنوع لغير المسلمين ممن لا يشتبكون مع المسلمين بحرب هو الذي «عرفته الأمة الإسلامية والتزمت أحكامه وصممت على ضوئه علاقاتها، وهو الذي كان له الأثر الكبير على استمرار وجود غير المسلمين في البلاد التي حكموها، كما كان له أثره العمراني والاجتماعي المتمثل في وجود كنائس وبيع ودور نار ومقابر لغير المسلمين، كما كان

[85] المرجع نفسه،

[86] الفخر الرازي: «التفسير الكبير»،

[87] القرطبي: «الجامع لأحكام القرآن»،

[88] الخازن

له أثره التجاري والاقتصادي المتمثل في وجود صناعات وتجارات لا يتعاطاها المسلمون كترية الخنازير وبيع الخمور والصلبان والأجراس والألبسة الكنسية ولوازم الدفن والأطعمة المرتبطة ببعض الأعياد والمناسبات الدينية ومنها: الخبز المرقق وسخينة يوم السبت مما يرتبط بالتقاليد الدينية لليهود^[89].

وفي هذا السياق، يستطيع الدارس أن يستدرك على بعض الدارسين المعاصرين ميلهم إلى انتقاء رأي واحد مخصوص من مجموع الآراء الواردة في قضية معينة، فإذا كان تيار التطرف والعنف ميالا إلى انتقاء القول القائل بنسخ آيات القتال لآيات السلم والموادعة والبر لأسباب إيديولوجية، فإن آخرين يقعون في الانتقاء نفسه، ولأسباب غير علمية، عبر الادعاء بأن الشريعة لا تقبل عقد أي عهد أو مهادنة تتجاوز عشر سنوات، وهذا ما حرص ماجد خدوري على أن يسطره في مقدمته لكتاب الشيباني^[90]، فقد جعل رأي الإمام الشافعي رأي الشريعة، بينما يتسع الفقه الإسلامي لآراء تذهب إلى اعتبار العهد والهدنة دون تحديد لفترة زمنية محددة بحسب المصلحة العامة التي يراها الإمام في الدولة الإسلامية^[91].

وبهذا التوجيه، يظهر كيف أن الجنوح إلى السلم قاعدة أصيلة من قواعد العمران الإنساني في الرؤية القرآنية، ولو كان القتال والمواجهة الميدانية هما الأصل بين دار المسلمين ودار الكفار لما كان للتوجيه القرآني معنى، إذ كيف يدعوهم إلى أن يقبلوا السلم منهم إذا جنحوا له، وهم يدركون بأن القتال هو الأصل الأصيل...، ومن ثم فإن آية الأنفال تتناغم مع آية النساء: ﴿فَإِنْ اعْتَرَفْتُمْ بِالْحُرْمَةِ الَّتِي فِيهَا كُنْتُمْ قَاتِلِينَ فَلَكُمْ سَلَامٌ عَلَيْكُمْ وَإِنْ قَاتَلْتُمْ فَسَاءَ عَلَيْكُمْ﴾ [الآية: 90].

لطيفة لا يمكن إغفال ذكرها في هذا السياق تتمثل في تعقيب القرآن بقوله في ختام آية الجنوح إلى السلم ﴿وَإِنْ يُرِيدُوا أَنْ يَخْدَعُوكَ فَإِنَّ حَسْبَكَ اللَّهُ﴾، فهذا التعقيب كاشف ضوئي يعري ما قد يعتمل في نفوس المسلمين من شعور بأن المحاربين يتخذون قرارات اللجوء إلى السلم مجرد

[89] د. مصطفى بن حمزة: «التأصيل الشرعي للتعامل مع غير المسلمين»، إصدارات روافد، عدد: 43، وزارة الأوقاف بدولة الكويت، ط: 1، يونيو، 2011، ص: 16.

[90] انظر المرجع أدناه للدكتور عبد الحميد أبو سليمان، هامش صفحة: 20.

[91] Abdulhamid A. Abusulayman , Towards an Islamic Theory of International Relations, the International Institute of Islamic Thought, Virginia, USA, 1993, p :20-21

وقد أورد نصوصا لابن رشد وغيره تدعم القول بلامحدودية أماد العهود بين المسلمين والمحاربين في التراث الفقهي الإسلامي.

«حيل» و«تكتيكات» تخدم مصالحهم الآنية، ثم يلفظونها حين يتمكنون من المسلمين. وبما أن الشرع لا يخضع للمشاعر والأحوال وإنما يُخضعها لمنظومته القائمة على الرحمة والسلم والتركية والتعارف العالمي، فإنه يحسم دابر تلك المشاعر، ويطمئن رسوله، ومن بعده المسلمين، بأن الاستجابة إلى السلم قدر شرعي من الله، وحفظ المسلمين شرع قدري من الله، أو هو عهد تكفل به الله للمسلمين، يقول الطاهر ابن عاشور: «إِذَا بَعَثَ الْعَدُوَّ كَفَرَهُمْ عَلَى ارْتِكَابِ مِثْلِ هَذَا التَّسْفَلِ، فَإِنَّ اللَّهَ تَكْفَلٌ، لِلْوَفِيِّ بَعْهَدِهِ، أَنْ يَقِيَهُ شَرَّ خِيَانَةِ الْخَائِنِينَ»^[92]

هذا دون التفات إلى الفوائد العظيمة الناتجة عن استتباب السلم مما له انعكاس إيجابي على مسيرة الدعوة، يقول د. عبد الرحمن بوكيلي: «هذا وإن أعظم مصلحة تتحقق بالسلم ووضع الحرب والأمن على النفس والمال والعرض، هي الإقبال على دعوة الناس إلى الإسلام والعمل على إقناعهم به»^[93]، وكان الأوائل أدركوا هذه الفوائد، فسجلوا بأن الناس «أمن بعضهم بعضا واختلط المسلمون بالكفار وبادؤوهم بالدعوة وأسمعوهم القرآن وناظروهم على الإسلام جهرة آمنين، وظهر من كان مختفيا بالإسلام، ودخل فيه من مدة الهدنة من شاء الله أن يدخل. ولهذا سماه الله فتحا مبينا.»^[94]

4. البر وإيفاء العهود والأمان:

أول ما يرسم معالم هذه القاعدة الذهبية تلك الآية التي سماها مقاتل: «آية الذين يعدلون بين الناس»^[95]، وهي قوله تعالى: ﴿لَا يَنْهَاكُمْ اللَّهُ عَنِ الَّذِينَ لَمْ يُقَاتِلُوكُمْ فِي الدِّينِ وَلَمْ يُخْرِجُوكُمْ مِنْ دِيَارِكُمْ أَنْ تَبَرُّوهُمْ وَتُقْسِطُوا إِلَيْهِمْ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ﴾ [الممتحنة: 8]

وإعمالاً لروح المقاصد القرآنية، رجح الإمام الطبري محكمية هذه الآية، ورفع من قواعد عمومها الدال على اندراج كل من لا يعادي المسلمين تحت ظلالها. يقول: «وأولى الأقوال في ذلك بالصواب، قول من قال: عني بذلك جميع من كان ذلك صفته فلم يخصص به بعضاً دون بعض. ولا معنى لقول من قال ذلك منسوخ، لأن برّ المؤمن من أهل الحرب ممن بينه وبينه قرابة

[92] الطاهر بن عاشور: «تفسير التحرير والتنوير»، ج: 10، ص: 61.

[93] د. عبد الرحمن بوكيلي: «ورقات في العلاقة بين المسلمين وغيرهم»، منشورات روافد، وزارة الأوقاف بدولة الكويت، عدد: 103، مايو، 2014، ص: 32-33.

[94] ابن قيم الجوزية: «زاد المعاد»، ج: 3، ص: 309-310.

[95] مقاتل:

نسب أو ممن لا قرابة بينه وبينه غير مُحَرَّم ولا منهي عنه إذا لم يكن في ذلك دلالة له أو لأهل الحرب على عورة لأهل الإسلام، أو تقوية لهم بكراع أو سلاح»^[96]

ولخص الفخر الرازي أقوال العلماء في توجيه الآية الكريمة، فقال: «والمعنى: لا ينهاكم عن مبرة هؤلاء، وإنما ينهاكم عن تولي هؤلاء، وهذا رحمة لهم لشدتهم في العداوة، وقال أهل التأويل: هذه الآية تدل على جواز البر بين المشركين والمسلمين، وإن كانت الموالاة منقطعة، وقوله تعالى: ﴿وَتُقْسَطُوا إِلَيْهِمْ﴾ قال ابن عباس يريد بالصلة وغيرها، ﴿إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُقْسَطِينَ﴾ يريد أهل البر والتواصل، وقال مقاتل: أن توفوا لهم بعهدهم وتعدلوا»^[97].

وبعد ما ذكر القرطبي اختلاف العلماء حول حكم الآية، هل هي منسوخة أم محكمة؟، انتهى إلى أن أكثر أهل التأويل على أنها محكمة، واستدل بالسيرة النبوية ليرجح محكميتها وبقاء دلالتها على الندب إلى التعامل بالبر والحث على القسط في سلوك المؤمنين تجاه غير المشاركين مع فلول المحاربين من الكفار. يقول القرطبي: «واحتجوا بأن أسماء بنت أبي بكر سألت النبي صلى الله عليه وسلم: هل تصل أمها حين قدمت عليها مشركة؟ قال: «نعم»، خرجه البخاري ومسلم. وقيل: إن الآية فيها نزلت، روى عامر بن عبد الله بن الزبير عن أبيه: أن أبا بكر الصديق طلق امرأته قتيلة في الجاهلية، وهي أم أسماء بنت أبي بكر، فقدمت عليهم في المدة التي كانت فيها المهادنة بين رسول الله صلى الله عليه وسلم وبين كفار قريش، فأهدت إلى أسماء بنت أبي بكر الصديق قرطا وأشياء، فكرهت أن تقبل منها حتى أتت رسول الله صلى الله عليه وسلم فذكرت ذلك له، فأنزل الله تعالى: ﴿لَا يَنْهَاكُمُ اللَّهُ عَنِ الَّذِينَ لَمْ يُقَاتِلُوكُمْ فِي الدِّينِ﴾^[98].

وإذا كان تيار القول بأصلية العلاقة الحربية بين المسلمين والكفار يميل إلى استدعاء الآيات الناهية عن مودة الكفار وولايتهم، من مثل قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَتَّخِذُوا عَدُوِّي وَعَدُوَّكُمْ أَوْلِيَاءَ تُلْقُونَ إِلَيْهِم بِالْمَوَدَّةِ وَقَدْ كَفَرُوا بِمَا جَاءَكُمْ مِنَ الْحَقِّ يُخْرِجُونَ الرَّسُولَ وَإِيَّاكُمْ أَنْ تُؤْمِنُوا بِاللَّهِ رَبِّكُمْ إِنَّكُمْ كُنْتُمْ خَرَجْتُمْ جِهَادًا فِي سَبِيلِي وَابْتِغَاءَ مَرْضَاتِي تُسْرَوْنَ إِلَيْهِمْ بِالْمَوَدَّةِ وَأَنَا أَعْلَمُ بِمَا أَخْفَيْتُمْ وَمَا أَعْلَنْتُمْ وَمَنْ يَفْعَلْهُ مِنْكُمْ فَقَدْ ضَلَّ سَوَاءَ السَّبِيلِ﴾ [الممتحنة: 1]، فإن القرافي يدرك بأن البابين «ملبسان فيحتاجان إلى الفرق»، مما دفعه إلى تقديم بيان في الموضوع.

[96] الإمام الطبري: «جامع البيان..»، ج: 28، ص: 66.

[97] الفخر الرازي: «التفسير الكبير»،

[98] القرطبي: «الجامع لأحكام القرآن»

وانتهى إلى أن سر الفرق يتجلى في أن عقد الذمة «يوجب حقوقا علينا لهم لأنهم في جوارنا وفي خفارتنا وذمة الله تعالى وذمة رسول الله صلى الله عليه وسلم ودين الإسلام. فمن اعتدى عليهم ولو بكلمة سوء أو غيبة في عرض أحدهم أو نوع من أنواع الأذية أو أعان على ذلك فقد ضيع ذمة الله تعالى وذمة رسول الله صلى الله عليه وسلم وذمة دين الإسلام، وكذلك حكى ابن حزم في «مراتب الإجماع» له: «أن من كان في الذمة وجاء أهل الحرب إلى بلادنا يقصدونه وجب علينا أن نخرج لقتالهم بالكراع والسلاح، ونموت دون ذلك صونا لمن هو في ذمة الله تعالى وذمة رسول الله صلى الله عليه وسلم، فإن تسليمه دون ذلك إهمال لحق الذمة». فعقد يؤدي إلى إتلاف النفوس والأموال صونا لمقتضاه عن الضياع أنه لعظيم، وإذا كان عقد الذمة بهذه المثابة تعين علينا أن نبرهم بكل أمر لا يكون ظاهره يدل على مودات القلوب، ولا تعظيم شعائر الكفر، فمتى أدى إلى أحد هذين امتنع وصار من قبل ما نهى عنه في الآية وغيرها»^[99].

إن الضابط الذي بموجبه يتحقق البر أو يتنفي هو سلوك الآخر تجاه المسلمين، فمن ير أن المسلمين يستحقون أن يعاش معهم في سلم وأمان رغم انتمائهم إلى معسكر المحاربين والكفار، فإن الآية توجب معاملته بما يستحق من إنسانية متلبسة بقيم البر والأمن والرعاية ولو كان ينتمي إلى محاربين كفار، يقول ابن عاشور: «استثنى الله أقواما من المشركين غير مضميرين للعداوة للمسلمين، وكان دينهم شديد المنافرة مع دين الإسلام»^[100].

بل إن القيم القرآنية تتجاوز هذه الآفاق الإنسانية إلى مدى أرحب يصبح معه الإنسان الكافر أو المشرك، الذي ينكر معاداة المسلمين ولا يتخندق في صف المعتدين عليهم..، يصبح هذا الإنسان، بروحه وجسده وماله وفكره ودينه، أمانة في عنق المسلمين، يتعين توفير كل وسائل الأمن والسكينة له إلى أن يغادر ديار المسلمين. وهذا واضح في قوله تعالى: ﴿وَإِنْ أَحَدٌ مِنَ الْمُشْرِكِينَ اسْتَجَارَكَ فَأَجِرْهُ حَتَّى يَسْمَعَ كَلَامَ اللَّهِ ثُمَّ أَبْلِغْهُ مَأْمَنَهُ ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ قَوْمٌ لَا يَعْلَمُونَ﴾ [التوبة: 6]

ويمكن الاقتصار هنا على ما ذكره القرطبي، فهو يلخص دلالة الآية عند أغلب العلماء، يقول: «وإن أحد من المشركين» أي من الذين أمرت بقتالهم «استجارك» أي سأل جوارك، أي أمانك ودمامك، فأعطه إياه لسمع القرآن، أي يفهم أحكامه وأوامره ونواهييه. فإن قبل أمرا فحسن، وإن أبى فرده إلى مأمنه. وهذا ما لا خلاف فيه. والله أعلم. قال مالك: إذا وُجد الحربي في طريق بلاد

[99] القرافي: «الفروق»، ج:3، ص:14-15.

[100] الطاه ربن عاشور: «تفسير التحرير والتنوير»،

المسلمين فقال: جئت أطلب الأمان. قال مالك: هذه أمور مشتبهة، وأرى أن يرد إلى مأمنه. قال ابن القاسم: وكذلك الذي يوجد وقد نزل تاجرا بساحلنا فيقول: ظننت ألا تعرضوا لمن جاء تاجرا حتى يبيع»^[101].

أما ابن الفرس، فقد ألمح إلى محكمة تلك الآية وانسحاب دلالتها على كل الأزمان، يقول: «أمر رسول الله صلى الله عليه وسلم في هذه الآية بعد أن أمر بقتال المشركين أن يكون متى طلب منه مشرك عهدا ليسمع القرآن ويرى حال المسلمين، فإذا أن يسلم أو أن ينكص على عقبه أن يعطيه ما سأل من العهد وهي الإجارة. ثم أمر بتبليغه إلى مأمنه إذا لم يرض الإسلام وأراد الرجوع إلى مأمنه. وقد اختلف العلماء هل هذا الحكم الذي اقتضته الآية محكم أو منسوخ لا يجوز أن يفعل مع المشرك. فذهب جماعة إلى أنه محكم وأن حكم غير الرسول صلى الله عليه وسلم من الأئمة بل من المجاهدين حكم في ذلك، ولا يحل للمجاهدين أن يقتلوا الكافر مع طلبه ذلك، وأنها سنة قائمة إلى يوم القيامة، وهو قول الحسن ومجاهد»^[102].

وقد يتوهم قصر هذا التعامل على المشرك الذي يفد طالبا لفهم الرسالة الإسلامية، لكن ابن كثير يجعله مستوعبا للعديد من الغايات، بما فيها الغايات المادية المرتبطة بالتجارة ونحوها، يقول: «والغرض أن من قدم من دار الحرب إلى دار الإسلام في أداء رسالة أو تجارة أو طلب صلح أو مهادنة أو حمل جزية أو نحو ذلك من الأسباب، وطلب من الإمام أو نائبه أمانا، أعطي أمانا، ما دام مترددا في دار الإسلام، وحتى يرجع إلى مأمنه ووطنه»^[103]. ذلك كله في منظومة من القيم الأخلاقية المستمدة من القرآن، والتعليمات التي تصدر من أعلى سلطة في البلاد الإسلامية «من غير غدر ولا خيانة» كما يقول البقاعي^[104].

ومن بلاغة القرآن الكريم الدالة على احتواء اللفظ على مراد الدلالة بدليل الإيحاء، ورود كلمة «سبيل» نكرة في قوله تعالى: ﴿فَإِنْ اعْتَرَفْتُمْ فَلَمْ يَقَاتِلُوكُمْ وَأَلْقُوا إِلَيْكُمُ السَّلْمَ فَمَا جَعَلَ اللَّهُ لَكُمْ عَلَيْهِمْ سَبِيلًا﴾ [النساء: 90]، ليكون تنكيرها دالا على الإطلاق في نبذ جميع أشكال الإذابة لغير المحارب

[101] القرطبي: «الجامع لأحكام القرآن»،

[102] ابن الفرس:

[103] ابن كثير: «تفسير القرآن العظيم»، ج: 2، ص: 337.

[104] البقاعي: «نظم الدرر»،

نفسية كانت أو جسدية، اجتماعية أو اقتصادية. فهؤلاء، كما يقول الزمخشري، «ما أذن لكم في أخذهم وقتالهم وقتلهم»^[105].

خلاصات واستنتاجات:

تقدم الدراسة المتكاملة في موضوع دار الإسلام ودار الكفر، باستحضار السياق التاريخي للنظر الفقهي واستدعاء أصول الرؤية القرآنية، مجموعة من القضايا التي ترجح سلوك منهجية تقوم على فقه المراجعة والاحتكام إلى مقاصد القرآن في العمران الإنساني.

هذا، وإن مثل تلك الدراسة قميئة بأن تقف عند مجموعة من الخلاصات والاستنتاجات التي تعين على إلقاء مزيد من الضوء في موضوع قسمة العالم إلى دارين:

- لم يرد في نصوص القرآن والسنة النبوية حديث صريح عن تقسيم بلاد الله إلى دارين، دار إسلام ودار حرب، وإنما تناول النظر الفقهي هذه المصطلحات لتوصيف واقع تاريخي وسياسي كان له مد انحسرت به قوة دار الكفر، كما كان له جزر انكشمت به رقعة دار الإسلام، وكان لكل سياق فقهاؤه الذين استجابوا للإشكالات الدينية والاجتماعية والاقتصادية والسياسية، وأفتوا بما وفرته لهم الطاقة الاجتهادية في الفهم والتنزيل، وهو ما يفسر اختلافهم في تصنيف الآيات المرتبطة بالعلاقة بين المسلمين والمحاربين والكفار بين نسخ وإحكام، فقد كانوا يواجهون إكراهات الواقع السياسي والتاريخي الموزع بين انتصارات انقمع بها تيار المحاربة والكفر، كما كانوا يعيشون انكسارات أريق فيها الدم المسلم على يد آلة البطش المحارب والكافر، وما بين تينك المواجهتين، صعب على بعض الفقهاء تحرير النظر في مقاصد القرآن العمرانية بعيدا عن تلك التلبذات. الأمر الذي يستدعي تحرير النظر الفقهي مما استقر عليه الأمر في التجربة التاريخية، واستئناف نظر اجتهادي قادر على أن يتغذى بمقاصد القرآن من جهة، ويحسن تنزيلها على الواقع المعاصر من جهة ثانية.

- إن الآيات الداعية إلى قتال الكفار مقيدة بحرابتهم للمسلمين واعتدائهم عليهم، وكل من يقول بإطلاقها إنما ينسف منظومة القيم القرآنية الداعية إلى القواعد الذهبية في العمران الإنساني، تلك القواعد التي أفردت الدراسة لها فقرات أعادت نسج العلائق التآزرية بين مفردات تلك القيم، وسلكتها في نسيح واحد متكامل يأمر بالهروع إلى السلم، عبر نشر ثقافته، والبر بالمخالف السلمي،

[105] الزمخشري: «الكشاف»، ج: 1، ص: 536.

عبر سيرة التعايش، وصد نبتة الإكراه في الدين، عبر منظومة الحرية الدينية المتحررة من السلط السياسية والمآرب الإيديولوجية والنعرات المهددة لاستقرار الأمن الروحي.

- يعتبر تحكيم سياق تنزل تلك الآيات ضمانة أساسية في إنجاز تأويل سليم لها بعيدا عن منطق الاجتزاء الذي تعرضت له في سياق الفهم المتأثر بمقولة دار الإسلام ودار الحرب.

- لا يستطيع دارس منصف أن ينكر وجود آيات وأحاديث تتعلق بالقتال والحرب، كما لا يدعي باحث موضوعي انتفاء نصوص تتعلق بالسلم والبر والأمان، لكن الإشكال عند قطاع من المسلمين وغيرهم يكمن في حملهم للنصوص المتناولة لحالة الحرب، التي هي استثناء وقرار عسكري ظرفي يتخذ من قبل السلطة العليا، على حالة السلم والأمان، التي هي قيم ومقاصد قرآنية أصلية في التعامل مع الغير، دعي إلى تمثلها الأفراد والجماعات والأمة في مختلف الشؤون الفردية والاجتماعية والاقتصادية.

- إن ارتباك النظر الفقهي يصل ذروته حين يراجع على ضوء التحولات الخطيرة التي عرفها العمران الإنساني في العصور الحديثة، فالتقسيم العمراني اليوم يضيف خانة حساسة، وهي خانة الأقليات المسلمة في الدول غير الإسلامية، وهي أقليات متفاوتة في حجمها ومكانتها ودورها، فأين تصنف تلك الأقليات؟ إن اعتماد البعد الجغرافي المكاني يحتم أن تكون النتيجة أن تلك الأقليات من دار الكفر، وهنا يفتح باب الأسئلة على مصراعيه: هل يتعين خضوعهم للفتاوى التي تنص على وجوب هجرتهم إلى دار الإسلام؟ وأي دار يهاجرون إليها؟ أليس الفقهاء هم من وضعوا شرطا حاسما في اعتبار الدار دار إسلام؟ وهو أن يكون المسلم في أمان في دينه وماله ونفسه؟ أليست تلك الأقليات تنعم بفائض من الأمن لا يحلم به كثير من المسلمين في ديارهم؟ وإذا أصرت تيار مقولة الدارين على نشر ثقافة المفاصلة والحرب، فإنه لا يمكن لعاقل أن يدرك الآثار الخطيرة لهذه المقولة على تلك الأقليات، فسينعدم لديهم الإحساس بالاستقرار الذي يعد ضربة لازب للقيام بالأدوار الاجتماعية والاقتصادية وتحقيق المواطنة الإيجابية، وستتشر فرص فتنة الصراع بين المسلمين والمواطنين الأصليين في تلك البلاد كما هو مشاهد في العديد من المناطق بأوروبا وغيرها.

وماذا سيكون مصير فتاوى فعالة تغذت بمقاصد القرآن، وأدركت سلطة الواقع الذي تنتزل فيه تلك الفتاوى. وهي فتاوى عديدة، يمكن الاقتصار هنا على ما قاله الإمام ابن جبر، فقد روى عن

الماوردي قوله: «إذا قدر، أي المسلم، على إظهار الدين في بلد من بلاد الكفر، فقد صارت البلد به دار الإسلام، فالإقامة فيها أفضل من الرحلة منها، لما يترجى من دخول غيره في الإسلام»^[106].

غير أن الماوردي، وابن حجر معه، ينطلقان من مقصدية أن المؤمن داعية إلى الإسلام، ووجوده بين «كفار» فرصة ذهبية لممارسة تلك الدعوة، أما الواقع المعاصر، فقد أضاف مقصديات أخرى، لعل أهمها غياب الأمن في بعض المناطق من «دار الإسلام»، فلم يستقر عدد من المسلمين ببلاد الغرب لمجرد البحث عن فرصة ذهبية لممارسة الدعوة، وإنما فرارا وبحثا عن أمن مفتقد في بلادهم.

وفي هذا السياق المركب، يؤول الحديث عن دار الإسلام ودار الكفر إلى «ضرب من التكلف، وبعد عن الواقع، وتضييق لأفاق الرسالة»^[107]، ويتحتم، في المقابل، الانتقال من فقه المنطلقات إلى فقه المآلات.

- لا ينفصل نشر مقولة دار الإسلام ودار الحرب عن مقولة مغذية لها، وهي مقولة «الخلافة الإسلامية»، إلى درجة أن الأولى لا تكتسب شرعيتها، لدى أنصارها، إلا من خلال الثانية. والحديث عن الخلافة الإسلامية حديث عن واقع تاريخي انتظمت فيه حركة المد الإسلامي، وليس هناك نصوص صريحة تحتم صيغة واحدة للخلافة الإسلامية، وهذا يعني أن مستقبل المسلمين لا يتوقف على رسم صورة للخلافة على منوال الصورة الأولى، فقد تغيرت الأعراف المحلية والدولية تغيرا يحتم على النظر الفقهي المعاصر أن يستصحب الأصول التاريخية، ويسترشد بالتحويلات العميقة التي حصلت في ظل الاستعمار وما بعده، ليصوغ اجتهادات تحافظ على قيم الوحدة الفكرية والحضارية بين المسلمين رغم اختلاف أقطارهم، مما سيؤصل لنظر متجدد قائم على إمكانية تعدد مراكز الإشعاع الحضاري الإسلامي. ولن يتحقق ذلك إلا بالوعي بأن «النسق الذي اتخذته المد الإسلامي الأول كان النسق الوحيد الممكن ضمن الظرف التاريخي المساق لنزول الرسالة الخاتمة، أما اليوم، فإن نسق الانتشار الأفضل لإعادة الروح الإسلامية للأمة هو نسق متعدد المراكز، يتكافأ فيه، بشيء من التفاوت، الاتساع الأفقي للرقعة الإسلامية مع تأصيل الوعي الإسلامي في نفوس الجماهير المسلمة. وبالتالي، فإن الوحدة المستقبلية للأمة لن تتأتى من انتشار مركز واحد، بل من انتشار متساوق لمراكز متعددة..»^[108]

[106] ابن حجر العسقلاني: «فتح الباري شرح صحيح البخاري»، دار المعرفة، ط: 1379، بيروت، ج: 2، ص: 75.

[107] د. طه جابر العلواني: «مقاصد الشريعة»، دار الهادي، ط: 2، 2005م، ص: 113.

[108] د. لؤي صافي: «العقيدة والسياسة، معالم نظرية عامة للدولة الإسلامية»، المعهد العالمي لفكر الإسلام، ط: 3،

المغرب، 2001م، ص: 114.

المصادر والمراجع

- ابن العربي: "أحكام القرآن"، دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان، الطبعة الثالثة، 1424هـ - 2003م.
- ابن تيمية: "السياسة الشرعية في إصلاح الراعي والرعية"، وزارة الشؤون الإسلامية والأوقاف والدعوة والإرشاد - المملكة العربية السعودية، الطبعة: الأولى، 1418هـ.
- ابن حجر العسقلاني: "فتح الباري شرح صحيح البخاري"، دار المعرفة، ط: 1379، بيروت.
- ابن عطية الأندلسي، المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز، تحقيق: عبد السلام عبد الشافي محمد، دار الكتب العلمية - بيروت، الطبعة: الأولى - 1422هـ.
- ابن قدامة المقدسي، المغني لابن قدامة، مكتبة القاهرة.
- ابن قيم الجوزية: "أحكام أهل الذمة"، دار العلم للملايين، 1983م.
- ابن قيم الجوزية: "زاد المعاد في هدي خير العباد"، مؤسسة الرسالة، بيروت - مكتبة المنار الإسلامية، الكويت، الطبعة السابعة والعشرون، 1415هـ / 1994م.
- ابن قيم الجوزية، "بدائع الفوائد"، دار الكتاب العربي، بيروت، الطبعة الرابعة.
- ابن كثير: "تفسير القرآن العظيم"، (بيروت - دار المعرفة، 1983م).
- ابن مفلح: "الآداب الشرعية والمنح المرعية"، مؤسسة الرسالة، 1999
- ابن همام: "فتح القدير"، دار الفكر، دت.
- أبو يعلى: "المعتمد في أصول الدين، دار المشرق، بيروت 1974
- أصول الدين لعبد القادر البغدادي، دار الكتب العلمية، الطبعة الثانية
- الإمام القرطبي: "الجامع لأحكام القرآن"، دار الكتاب العربي، القاهرة.
- الإمام النووي: "المجموع شرح المذهب"، دار الفكر.
- الإمام النووي، "روضة الطالبين وعمدة المفتين"، تحقيق: زهير الشاويش، المكتب الإسلامي، بيروت - دمشق - عمان، الطبعة الثالثة، 1412هـ / 1991م.
- الجصاص: "أحكام القرآن، تحقيق: محمد صادق القمحاوي - عضو لجنة مراجعة المصاحف بالأزهر الشريف، دار إحياء التراث العربي - بيروت، 1405 هـ.
- د. أحمد عبادي: "وظيفية تفكيك خطاب التطرف: الجزية والجهاد أمودجا"، أعمال ندوة "تفكيك خطاب التطرف"، المنظمة من قبل الرابطة المحمدية للعلماء بتعاون مع رابطة العالم الإسلامي، يونيو 2018م.
- د. عبد الرحمن بوكيلي: "ورقات في العلاقة بين المسلمين وغيرهم"، منشورات روافد، وزارة الأوقاف بدولة الكويت، عدد: 103، مايو، 2014م.
- الدسوقي: "حاشية الدسوقي"، دار الفكر، دت.
- الزمخشري، "الكشاف"، دار الكتاب العربي - بيروت، الطبعة الثالثة 1407هـ.
- السرخسي: "المبسوط"، دار المعرفة - بيروت، 1414هـ - 1993م.
- السرخسي، "شرح السير الكبير"، الشركة الشرقية للإعلانات، 1971م.

- سليمان الجمل "حاشية الجمل على المنهج"، دارالفكر، بيروت.
- الشوكاني، "السييل الجرار"، دار ابن حزم، الطبعة الأولى.
- الطاهر بن عاشور: "تفسير التحرير والتنوير"، دارسحنون، تونس.
- طه جاب رالعلواني: "نحو موقف قرآني من النسخ"، مكتبة الشروق الدولية، الطبعة الأولى، 2007م.
- طه جابر العلواني: "مقاصد الشريعة"، دار الهادي، ط: 2، 2005م.
- عز بن عبد السلام: "الإشارة إلى الإيجاز في بعض أنواع المجاز"، دار الحديث، القاهرة.
- الفخر الرازي: "التفسير الكبير"، دار إحياء التراث العربي - بيروت، الطبعة: الثالثة - 1420 هـ.
- القرطبي، "الجامع لأحكام القرآن" (القاهرة: دار الحديث، 2002).
- الكاساني، "بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع"، دار الكتب العلمية، الطبعة الثانية، 1406 هـ - 1986م.
- لؤي صافي: "العقيدة والسياسة، معالم نظرية عامة للدولة الإسلامية"، المعهد العالمي لفكر الإسلام، ط: 3، المغرب، 2001م.
- الماوردي: "الأحكام السلطانية"، دار الحديث - القاهرة.
- محمد بن إسماعيل البخاري، صحيح البخاري، تحقيق: محمد زهير بن ناصر الناصر، دار طوق النجاة - بيروت، ط: 1، 1422 هـ.
- محمد رشيد بن علي رضا، تفسير المنار، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1990م.
- مرداوي، "الإنصاف في معرفة الراجح من الخلاف"، دار إحياء التراث العربي، الطبعة الثانية.
- مصطفى بن حمزة، "التأصيل الشرعي للتعامل مع غير المسلمين"، إصدارات روافد، عدد: 43، وزارة الأوقاف بدولة الكويت، ط: 1، يونيو، 2011م.
- مصطفى بنحمزة، "التأصيل الشرعي للتعامل مع غير المسلمين"، منشورات روافد، وزارة الأوقاف، الكويت، الإصدار رقم: 43، يونيو، 2011م.
- المقرئ: "الناسخ والمنسوخ"، تحقيق: زهير الشاويش، محمد كنعان، المكتب الإسلامي - بيروت، الطبعة الأولى، 1404 هـ.
- منصور البهوتي: "كشاف القناع عن متن الإقناع"، دار الكتب العلمية.
- وهبة الزحيلي: "التفسير المنير"، دار الفكر المعاصر - دمشق، الطبعة الثانية، 1418 هـ.
- Abdulhamid A. Abusulayman, Towards an Islamic Theory of International Relations, the International Institute of Islamic Thought, Virginia, USA, 1993.
- Abdulhamid A. Abusulayman, Towards an Islamic Theory of International Relations, the International Institute of Islamic Thought, Virginia, USA, 1993.
- Bernard Louis : «The crisis of islam», phoenix, 2003, p :27.
- Bernard Louis, The Muslim discovery of Europe, Weiden and Nicolson, London, 1982.

من الخلافة إلى الدولة قراءة في أشكال التوظيف والاستعادة

د. عبد السلام طويل

[رئيس وحدة بحثية بالرابطة المحمدية للعلماء / أستاذ القانون العام والعلوم السياسية، جامعة عبد المالك السعدي بتطوان]



على سبيل التقديم

يستعمل مفهوم الخلافة في الحقل التداولي الإسلامي الحديث بالمعنى الاصطلاحي العام الذي يحيل إلى كل رئاسة عامة للمسلمين، مثلما يوظف بالمعنى الشرعي المعياري الخاص؛ فدلالته الشرعية المعيارية تتحدد بكونه شكلا للاجتماع السياسي الإسلامي القائم على مبادئ وقيم الشورى والعدل والبيعة والاختيار الحر المفضي إلى التعاقد الدستوري، سواء تسمت خلافة أو ملكية أو جمهورية؛ مادامت العبرة بالمضامين والمعايير الأخلاقية والقانونية لمفهوم الخلافة الشرعية لا بالمسميات.

أما الخلافة في السياق التداولي السلفي الراهن فلا تعدو أن تكون صورة تاريخية، وميراثا ماضويا يجره المسلمون خلفهم أكثر من كونها بناء سياسيا جديدا مستلهما لمنظومة القيم السياسية الإسلامية المستمدة من النصوص التأسيسية، وأفقا تصوريا وأخلاقيا يلهم المسلمين في سعيهم وتشوفهم إلى المستقبل.

ووجه المفارقة أنه على قدر غنى منظومة القيم السياسية المستلهمة من النصوص التأسيسية؛ قرآنا مجيدا، وسنة نبوية صحيحة، يعاني التراث السياسي الإسلامي من فقر في المؤسسات والإجراءات التي يفترض فيها أن تتكفل بترجمة قيم الإسلام السياسية إلى واقع حي.

ولعل أبلغ مثال على ذلك إنما يتمثل في ضمور تقاليد الدساتير المكتوبة في خبرة المسلمين التاريخية والحضارية؛ بحيث أن الدولة الوحيدة في التاريخ الإسلامي التي كان في حوزتها دستور مكتوب هي دولة المدينة في العصر النبوي.

فعلى قدر غنى النص الإسلامي في مجال القيم السياسية، على قدر فقر الخبرة التاريخية للمسلمين في مجال التنظيمات والمؤسسات والإجراءات والتدابير التي من شأنها أن تترجم وتنزل تلك القيم إلى واقع عملي. علما أن الشريعة ليست مجرد قانون أو فقه، وإنما هي، أكثر من ذلك، مصدر لهما معا؛ بحيث من الممكن أن يتغير الفقه دونما انزياح أو خروج عن الشريعة. كما ليس من اللازم أن يكون لكل قانون مستند نصي في الشريعة ليغدو قانونا إسلاميا؛ فأى قانون عادل يحقق مصلحة عامة ولا يناقض نصوص الشريعة فهو من الشريعة. وتبعاً لذلك، فجل ما يجري وسمه بل ووصمه بالقوانين الوضعية غالبا ما لا يتعارض مع المرجعية الشرعية؛ ليحقق بذلك مصالح الناس انطلاقاً من مطابقته لروح الإسلام ومقاصد الشريعة. فمثلما قام دستور المدينة في العهد النبوي على إقرار أعراف بعض القبائل العربية في «التعاقل» لتغدو تبعاً لذلك جزءاً من الفقه الإسلامي، فقد أشاد الرسول الأكرم وامتدح وأثنى صلى الله عليه وسلم على عدل ملك الحبشة وهو يرأس دولة لا تدين بالإسلام.

أولاً: الخلافة الإسلامية وسياقات استعادتها

لم تنبثق فكرة الخلافة ويستعاد القول فيها بقوة في الفكر الإسلامي الحديث دون مبررات ودواعي وهي المبررات والدواعي التي تحددت بتطورات ومستجدات طرأت على مشهد السياسة والسلطة في العالم الإسلامي، وضمن إطار الدولة العثمانية بوجه خاص. وهو ما عبر عنه رشيد رضا بالقول أن «مسألة الخلافة كانت مسكوتاً عنها، فجعلها الانقلاب التركي الجديد أهم المسائل التي يبحث فيها»^[1].

[1] رشيد رضا، «الخلافة والإمامة العظمى»، م، س، ص 92.

وللوقوف على الأسباب التي استحثت رشيد رضا لتأليف كتابه الخلافة والإمامة العظمى نورد النص التالي: «لقد كانت الخلافة والسلطنة فتنة للناس في المسلمين كما كانت حكومة الملوك فتنة لهم في سائر الأمم والملل. وكانت هذه مسألة نائمة فأيقظتها الأحداث الطارئة في هذه الأيام، إذ أسقط الترك دولة آل عثمان، وأسسوا من أنقاضها فيهم دولة جمهورية بشكل جديد، من أصوله أنهم لا يقبلون أن يكون في حكومتهم الجديدة سلطة لفرد من الأفراد لا باسم خليفة ولا باسم سلطان، وإنهم قد فصلوا بين الدين والسياسة فصلا تاما؛ ولكنهم سمووا أحد أفراد أسرة السلاطين السابقين، خليفة روحيا لجميع المسلمين، وحصرها هذه الخلافة في هذه الأسرة...، لذلك كثر خوض الجرائد في مسألة الخلافة وأحكامها، فكثرت الخلط والخبط فيها، ولبس الحق بالباطل، فرأينا من الواجب علينا أن نبين أحكام شريعتنا فيها بالتفصيل الذي يقتضيه المقام، ليعرف الحق من الباطل».

لن نقف طويلا على تأكيد رشيد رضا على أن الخلافة والسلطنة كانت فتنة للناس، فذلك تشخيص لواقع تاريخي عبر عنه مبكرا أبو الحسن الأشعري حينما اعتبر «أن أول ما حدث من الاختلاف بين المسلمين (...) اختلافهم في الإمامة»^[2]. وإنما سنقف على السياق السياسي لطرح مسألة الخلافة كما يعرضها النص، وما عبر عنه رشيد رضا بـ «الأحداث الطارئة»؛ أولها إلغاء السلطنة العثمانية وفصلها عن الخلافة، وهو «إلغاء صدر بموجب قرار اتخذته الجمعية الوطنية في تركيا، بتاريخ 4 نوفمبر 1922، بناء على اقتراح تقدم به مصطفى كمال يقضي بإلغاء مركز السلطان، والإبقاء على منصب الخلافة على أن يجري حصره في نطاق المسائل الدينية». وثانيها؛ قيام نظام جمهوري علماني يقوم على مؤسسية السلطة وجماعيتها بدل فرديتها وشخصيتها، كما يقوم على مبدأ الفصل بين السياسة والدين فصلا يعقوبيا كاملا غير مسبوق استفز الفقهاء وعموم المسلمين. أما ثالثها، فيتمثل في تحويل منصب الخلافة إلى منصب صوري رمزي، وهو ما شكل، بحق، ثورة وانقلابا هائلا في مجرى تطور الدولة العثمانية وسائر البلاد الإسلامية التي تخضع لسلطانها^[3].

[2] أبو الحسن علي بن اسماعيل الأشعري، مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين، تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد، ط2، (القاهرة: مكتبة النهضة المصرية، 1969)، ص39.

[3] عبد الإله بلقزيز، الدولة في الفكر الإسلامي المعاصر، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ط1، 2002م، ص88.

ومعلوم أن احتفاظ أتاتورك بالهيكل الصوري للخلافة كان من باب التوظيف السياسي والأيدولوجي لرمزية الخلافة ومكانتها في نفوس المسلمين لدرجة حملت البعض للذهاب إلى حد القول بأن الأمر لم يكن «سوى حيلة للحفاظ على تأييد الجمهور المسلم، والعلماء، له في معركته من أجل إلغاء مفاعيل «معاهدة سيفر» التي فرضت على السلطان محمد الخامس في غشت عام 1920، والتي تنازل بموجبها عن إزمير والدردنيل لليونان، وقبل فيها بمبدأ قيام دولة أرمنية في شرق الأناضول وحكم ذاتي للأكراد، وتحويل البوسفور إلى منطقة منزوعة السلاح»^[4].

كما أن مصطفى كمال كان في أمس الحاجة إلى مساندة المسلمين له ليكسب رهان المعركة السياسية في «مؤتمر لوزان»، عام 1923. وهو ما تحقق له حين أقرت «معاهدة لوزان» بسيادة تركيا على كامل أراضيها الحالية على النحو الذي جعل منها، كما يقول برنار لويس، «الدولة الوحيدة التي انهزمت وفرضت شروطها على المنتصرين»^[5].

وهكذا تأسست إشكالية الخلافة في الفكر السياسي الإسلامي المعاصر في مواجهة إشكالية الدولة الوطنية التي أرسنها الإصلاحية الإسلامية في القرن التاسع عشر. علما أن إرساء المسألة السياسية على إشكالية الخلافة ليس مجرد استبدال مفاهيمي شكلي مرادف؛ بل هو «انتقال من منظومة نظرية إلى منظومة أخرى: من منظومة المفاهيم السياسية الليبرالية الحديثة، المناسبة لإشكالية الدولة الوطنية، على نحو ما تمثلها الإصلاحيون وعبروا عنها في تأليفهم، إلى منظومة السياسة الشرعية»^[6]: المناسبة لفكرة الخلافة، على مثال ما عبر عنها السيد محمد رشيد رضا^[7].

دون أن يعني ذلك حصول أي انقطاع في تاريخ الفكر السياسي الإسلامي التقليدي، الذي يستمد مرجعيته من منظومة السياسة الشرعية، خلال حقبة الإصلاحية الإسلامية في القرن التاسع

[4] المرجع نفسه، ص-ص 87-88.

[5] Bernard Lewis, *The Emergency of Modern Turkey*, Oxford Paperbacks; N° 135. 2nd ed. (London : Oxford University Press, 1968), pp. 249-250.

[6] السياسة الشرعية هي التصرف في الشؤون العامة للأمة، شؤون الحكم والإدارة والقضاء بما ينسجم مع الشريعة ولا يتعارض مع مقاصدها الكلية. وهي كل فعل يكون معه الناس أقرب إلى الصلاح وأبعد عن الفساد وإن لم يرد بصده نص. وهي تحيل إلى منظومة المفاهيم السياسية التقليدية التي فكر بواسطتها الفقهاء في المسألة السياسية ومجال الحكم في الإسلام، وجملة التصورات التي أنتجوها حول طبيعة الحكم (الخلافة أو الإمامة)، وكيفية تنصيب الإمام، ومن يعقد له، وما يجب عليه أن يجتازه من صفات تتحقق بها شرائط الأهلية للولاية...

[7] عبد الإله بلقزيز، *الدولة في الفكر الإسلامي المعاصر*، م، س، ص-ص 89-90.

عشر، بحيث ظل هذا التفكير متواصل الحلقات، متجددا، لدى الفقهاء وفي المراكز الدينية التقليدية كالأزهر والقرويين والزيتونة.

ومع أن رشيد رضا يعي شديد الوعي مبلغ ما يواجهه فكرة الخلافة من تحديات وموانع؛ ذاتية وموضوعية، داخلية وخارجية فقد أبان على إصرار عنيد في الدفاع عنها والدعوة إلى استعادتها.

ليس لأنها تعبير عن مبدأ شرعي وواجب؛ يتمثل في إقامة الخلافة ونصب الإمام بمبايعة أهل الحل والعقد له، فحسب، وإنما وعيا منه بطبيعة السياق السياسي والتاريخي الذي تجتازه الأمة، وهو السياق الذي ضاعف من حاجة المسلمين، في نهاية الربع الأول من القرن العشرين، إلى الخلافة «إطارا جامعاً وتوحيدياً لهم، وخاصة بعد زحف الاستعمار على ديارهم، وأخذها واحدة واحدة! وبعد أن لاحت في الأفق نذر الإجهاز على منصب الخلافة ذاته في امتداد نتائج فصل السلطنة عن الخلافة».

غير أن العودة بالدولة والمجال السياسي إلى نظرية الخلافة هيأ التربة لاستنبات فكرة سياسية جديدة، في الوعي الإسلامي المعاصر؛ يتعلق الأمر بفكرة «الدولة الإسلامية»، التي «ستشهد صياغتها النظرية في الأدبيات السياسية للحركات الإسلامية منذ حسن البنا؛ إذ لولا اللحظة الفكرية التي مثلها رشيد رضا وفكرة الخلافة، ما كان يسيرا على فكرة الدولة الإسلامية أن تشهد ميلادها لأنه «كان بمثابة الحجة العلمية الكبرى التي احتج بها من احتج للانتقال إلى الدفاع عن فكرته الجديدة»^[8].

إن الخلافة^[9]، باعتبارها نظاما سياسيا وشكلا للاجتماع السياسي الإسلامي، تعاقد دستوري أساسه الاختيار، يتمثل نموذج التاريخي في صحيفة المدينة التي أبرمها الرسول، صلى الله عليه

[8] المرجع نفسه، ص-ص 96-101.

[9] «الخلافة» مصدر «خلف»، ومنه «الخليفة» وهي بمعنى النيابة، والقيام مقام الغير، من قولك: خلف فلان فلانا في هذا الأمر إذا قام مقامه فيه بعده. وكل من يقوم مقام غيره بعده يسمى «خليفة» سواء كانت هذه النيابة بسبب موت الأول، أو عزله من منصبه، أو غيابه، أو كان بسبب تفويض منصبه إليه، وفي المفردات للإمام الراغب: الخلافة: النيابة عن الغير إما بغية المنوب عنه، وإما لموته، وإما لعجزه، وإما لتشريف المستخلف. فالنيابة والخلافة التي وصلت إلى الخلفاء الراشدين لم تكن فيه نيابته، صلى الله عليه وسلم، في الوحي أو النبوة، وأما ما سواها من خصائص منصب النبوة فكانت تدخل في تلك الخلافة، كان رسول الله، صلى الله عليه وسلم، تجمع في ذاته الشريفة - إلى جانب النبوة - السلطة الدنيوية والحكومة، ونظام الملك والسياسة، وقيادة الجيوش، وإدارة

وسلم، وتم التنصيب فيها، لأول مرة في التاريخ الإنساني، على أن المسلمين واليهود والمشركون أمة من دون الناس؛ أي أمة سياسية قائمة على المساواة في الحقوق والواجبات بين سائر مواطنيها، في تمايز واضح عن الأمة العقدية القائمة على وحدة الانتماء الديني.

وهذا الاجتماع السياسي يتخذ أشكالا متغيرة بتغير الأحوال والأزمان؛ بحيث أن استعادة نظام الخلافة بالصيغة الفلكلورية المتخلفة لدى داعش يسيء إلى فكرتها، القائمة على الشورى والحرية والمساواة والعدل والتعاقد، والتعارف، أيما إساءة.

ثم إن منطق العصر قائم على النزوع للتكتل استجابة لضرورات السياسة والاجتماع والاقتصاد والدفاع ومواجهة شتى التحديات العابرة للحدود، وهو ما تنبه له الفقيه الدستوري عبد الرزاق السنهوري الذي أكد أن سقوط الخلافة يتعين ألا يُثني المسلمين عن التمسك بمبدأ وحدة الأمة الإسلامية والسعي إلى تحقيقها بما ينسجم مع روح العصر من خلال التكتلات والمنظمات الدولية التي بدأت على غرار عصبة الأمم؛ حيث دعا إلى تأسيس «عصبة أمم شرقية» على غرار «عصبة الأمم» العالمية في جنيف وغيرها من الاتحادات الدولية (الولايات المتحدة الأمريكية، والاتحاد السوفياتي وقتها، والاتحاد الأوروبي)

تلافيا لواقع التجزئة الاستعمارية، فإن السنهوري والفقه السياسي الإسلامي الحديث بوجه عام، لم يكف يدعو للتشبث بمبدأ الوحدة من خلال منظمة أمم شرقية (سياسية) تسعى لتحقيق الوحدة

المعارك والفتوحات، وعمارة الأرض، ورياسة مجالس الشورى، وجميع ما يتطلبه منصب السلطان والحكم، وبنفس الصورة كانت ذوات الخلفاء الراشدين يجمعون هذه الصلاحيات العملية والنظرية، فكانوا أئمة وخلفاء وفي نفس الوقت كانوا قضاة، ومجتهدين، وأصحاب السياسة، وكان بيدهم تنظيم البلاد. لقد كان منصب الإمامة الكبرى، في حقيقة الأمر، مركبا من منصب الاجتهاد في أمور الدين والتمكن من سياسة أمور الدنيا، ومن هنا كانت هاتان الجهتان مجتمعتين، بجمع فروعهما، في ذوات الخلفاء الراشدين، فكان عمر بن الخطاب، رضي الله عنه، يقضي كمجتهد في القضايا الشرعية التي كانت تعرض عليه في دار الشورى بالمسجد، كان يسمع القضايا في المحاكم ويقضي فيها، وكان يوزع رواتب الجنود في الديوان، وإن كان يجمع الصحابة على رأي في تكبيرات صلاة الجنازة، فكان في نفس الوقت يتجول في سكك المدينة وحاراتها ليقوم بواجب الحسبة، وكان يرسل الأوامر بنفسه إلى ميدان المعركة، وكان سفراء الدول الأخرى يمثلون بين يديه باعتباره خليفة المسلمين وحاكمهم. أنظر: الشيخ أبي الكلام آزاد، مسألة الخلافة وجزيرة العرب، ترجم الكتاب من الأردية إلى العربية وقدم له: مصباح الله عبد الباقي، سلسلة في الفكر النهضوي الإسلامي، مكتبة الإسكندرية، القاهرة: دار الكتاب المصري، وبيروت: دار الكتاب اللبناني، ط1، (1435هـ/2014م)، ص-ص: 24-25.

السياسية بين البلدان الإسلامية المستقلة ودعم البلدان الخاضعة لنير الاستعمار لنيل استقلالها والالتحاق بهذه المنظمة، ومن خلال «منظمة دينية» تسعى لتحقيق «الوحدة الثقافية» للأمة.

وفي هذا السياق، فقد سعى الفقه السياسي الإسلامي الحديث، من خلال السنهوري بوجه خاص، إلى بلورة نظرية جديدة للخلافة تمكنها من الالتزام بأصول الشريعة ومبادئها التي تفرض عليها الوحدة في غياب دولة الخلافة. رغم أن الفقه الإسلامي ظل يربط بين وحدة الدولة ووحدة الأمة؛ استلهاما لتجربة الخلافة الراشدة التي تعد المصدر التاريخي لأحكام الخلافة وهي التجربة التي شهدت التلازم بين هاتين الوحدتين^[10].

وبذلك تم التفريق بين وحدة الأمة ووحدة الدولة، وبفضل هذا التفريق حاول أن يبلور تصورا علميا وعمليا لتطوير النظام السياسي الإسلامي على أساس تعدد الدول مع المحافظة على وحدة الأمة من خلال منظمة دولية. فالخلافة، تبعا لهذا التصور، تقتضي إقامة نظام يحقق وحدة الأمة الإسلامية على شكل تنظيمات سياسية تجمعها منظمة دولية تحوز على مكانة دولية تتناسب مع رسالتها وتاريخها، ضمانا لسيادة الشريعة والعقيدة الإسلامية^[11].

بحيث أن هذه الصورة تمثل نموذجا لـ «الخلافة الناقصة» في أفق توافر الشروط التاريخية لتحقيق «الخلافة الكاملة الراشدة»؛ وهو ما يقتضي، من وجهة نظره، إطلاق حركة علمية لتجديد الفقه الإسلامي وتدوينه وتقنينه تقنيا عصريا وتطبيقه تدريجيا في جميع الدول الإسلامية، من خلال تنظيم الاجماع، وتفعيل الاجتهاد، في سياق حركية اجتماعية وحضارية تألف بين المسلمين على أساس وحدة العقيدة، والشريعة، والثقافة، والتكامل الاقتصادي، والتكافل الاجتماعي.

وحيثما تنجح الحركة العلمية في تقنين الفقه الإسلامي وتطبيقه، وتنجح الحركات السياسية في إنشاء منظمة دولية سياسية للدول الإسلامية يمكن، حينذاك، للمسلمين أن يختاروا رئيسا للجامعة الإسلامية على أساس؛ وحدة الأمة، والشورى الحرة، وتطبيق الشريعة، فضلا عن التكامل بين المبادئ الدينية والنظم المدنية. لنخلص مع السنهوري إلى أن الخلافة في الفقه الإسلامي المدني

[10] عبد الرزاق أحمد السنهوري، فقه الخلافة وتطورها لتصبح عصبة أمم شرقية، ترجمة نادية عبد الرزاق السنهوري، مراجعة وتعليقات وتقديم توفيق الشاوي، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1993.

[11] في هذا الإطار استحدثت لاحقا منظمة المؤتمر الإسلامي بمختلف مؤسساتها الفرعية، لكنها لم ترتق إلى مستوى الرهانات والتحديات التي يتعين على الأمة رفعها ومواجهتها؛ لا على مستوى بنياتها المؤسسة في استلهامها لروح الشورى والتداول، ولا على مستوى الفعالية والنجاحة وشرعية الأداء..

ليست دولة بعينها، أو نظام حكم محدد المعالم، وإنما تعني مبدأ وحدة الأمة واستقلالها وتحررها من السيطرة والهيمنة الأجنبية؛ فهي رمز لوحدة المسلمين وعزتهم وتقدمهم ومنعتهم..

بالإضافة إلى مبدأ الوحدة فقد شدد الفقه الإسلامي الحديث على ضرورة قيام الخلافة على؛ مبدأ «السيادة الشعبية» (سيادة الأمة) وهي السيادة التي تؤكد لها البيعة الحرة، مثلما يؤكدها الاجماع. ومبدأ الشورى الملزمة للكافة. ومبدأ التلازم بين ممارسة السلطة من جهة، والمسؤولية والمحاسبة من جهة ثانية، وكذا مبدأ الطبيعة المدنية للحكم في الإسلام؛ وفي هذا السياق يؤكد على أن المدنية الإسلامية ملك مشترك لكل مواطنيها بغض النظر عن دينهم وعرقهم..

كما يؤسس الفقه السياسي الحديث على التمييز ضمن الشريعة الإسلامية بين العقيدة والعبادات من جهة أولى، وبين المعاملات من جهة ثانية، التمييز بين الأحكام الدينية والأحكام الدنيوية؛ بحيث إن الجانب الأول من الشريعة المتعلق بالتعاليم الدينية لا تفرضه الشريعة على المواطنين غير المسلمين. أما الجانب الثاني والمتمثل في القانون الإسلامي بالمعنى العصري فيتضمن أحكاماً دنيوية تسري على جميع مواطني الدولة الإسلامية تنزيلاً لمبدأ الشريعة.

وبناء عليه، فإن علم الفقه يميز بين أبواب العبادات وأبواب المعاملات، وبذلك فهو يفرق ويميز بين المسائل الدينية وبين القانون بمعناه الحديث. ولذلك يتعين على القانون الإسلامي، من وجهة نظر السنهوري، أن يقتصر على أبواب المعاملات. علماً أن القانون الإسلامي يتضمن؛ فقه المعاملات، وأصول الفقه الذي يبين مصادر القانون الإسلامي، وكيفية استنباط الأحكام من هذه المصادر.

وفي هذا الإطار يذهب السنهوري إلى حد اعتبار أن الشرائع السماوية السابقة على الإسلام تكمل الشريعة الإسلامية فيما لم تتناقض فيه معها. بل ويتعين اعتبار هذه الشرائع قائمة باعتبارها جزء لا يتجزأ من الشريعة الإسلامية^[12]. من منطلق أن الإسلام إنما جاء متمماً لمكارم الأخلاق، فما من خير وجده الإسلام إلا واستبقاه ونماه، وهو ما جعل فكرة التواصل الحضاري والديني والأخلاقي والإنساني أصلاً من أصول الإسلام^[13].

[12] عبد الرزاق أحمد السنهوري، أصول الحكم في الإسلام، ترجمة نظرية الخلافة الجديدة، نادية عبد الرزاق السنهوري، مراجعة وتعليقات وتقديم: توفيق محمد الشاوي، مطابع الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1998م، ص40.

[13] أحمد عبادي، «الوحي والإنسان: نحو استئناف التعامل المنهاجي مع الوحي»، مكتبة حراء، القاهرة: دار النيل،

رغم الأهمية الوظيفية والرمزية الكبرى التي أضفاها الفقه السياسي الإسلامي الحديث على الخلافة، إلا أن أحكامها تدرج بطبيعتها في مجال «علم الفروع» وعلى وجه التحديد في النسق المتعلق بالقانون العام القانون وبوجه خاص القانون الدستوري، وبالتالي فهي من الأمور التوفيقية الاجتهادية التي تتسع فيها مساحة العفو، المؤسسة على رعاية المصلحة المنضبطة بالرؤية المقاصدية، رغم أن الفقهاء درجوا على اعتبارها من مباحث علم الكلام. معتبرا أن إيراد نظام الخلافة ضمن مباحث العقائد يعد أمرا شاذا.

أكثر من ذلك، فإن المبادئ والقواعد والأصول التي يتأسس عليها فقه الخلافة لا تتناقض مع أسس الدولة الحديثة في الديمقراطية؛ سيادة الأمة، وسمو القانون، والفصل بين السلطات، والأساس التعاقدى للحكم، وضمان وكفالة الحقوق والحريات. أكثر من ذلك فقد ذهب السنهوي إلى تميز الفقه الإسلامي عن الفقه العصري من خلال استناده على أساس متين يتمثل في العقيدة الدينية، والشريعة السماوية. كما أن الصياغة الفقهية لا تقل في دقتها ووضوحها عن الفقه القانوني الحديث.

كما أبرز كيف أن السلطة التشريعية هي التي تختص بتنظيم الحريات أو تقييدها، وليس السلطة التنفيذية أو الخليفة، وكيف أن الأمة تمارس حق التشريع من خلال الإجماع الذي يمثل المصدر الثالث للفقه بعد الكتاب والسنة، وكيف أن الإجماع معناه تقرير مبدأ سادة الأمة، وكيف أن الأمة تشرف على أعمال السلطة التنفيذية (التي يباشرها الخليفة والحكومة) طبقا لمبدأ الشورى الملزمة، وكيف أن الشورى هي الإطار الشرعي الذي يربط بين جميع أنظمة المجتمع والدولة، فضلا عن حريات الأفراد وحقوق الأمة وسيادتها، وكيف أن القانون العام الإسلامي يقوم على حرية الفرد وسيادة الأمة، وكيف أن الاجماع والشورى يمثلان أساس النظام النيابي في الإسلام.

وكيف أن اعتبار إجماع الأمة مصدرا للتشريع الإسلامي يمثل سندا متينا لأيلولة إرادة الأمة مصدر السلطات؛ وهو ما يعبر عنه بمبدأ سيادة الأمة؛ فكأن السيادة الإلهية (الحاكمية) والحق في التشريع أصبح بعد انقطاع الوحي مكنة في يد مجموع الأمة^[14]. وكيف أن استقلال التشريع عن الحكومة واختصاص العلماء المجتهدين به، يحد من سلطة الحكومة فلا يستطيع الخليفة أن يكون

ط1، 2013، ص-ص 293-300.

[14] عبد الرزاق أحمد السنهوي، أصول الحكم في الإسلام، ص51.

حاكما مطلقا، الأمر الذي يعد من أبرز خصائص نظام الحكم الإسلامي، لأن سلطة الخليفة تقتصر على المسائل التنفيذية والقضائية، كما أن الخليفة كأى حاكم في الإسلام يمثل الأمة التي اختارته ويستمد منها سلطته.

وقد اختلفت الفرق الإسلامية في تحديد سند الخلافة ومدى وجوبها؛ فقد اعتبر أهل السنة أن «الإجماع» يمثل سندا لوجوب إقامة الحكم الإسلامي (الخلافة)، أما المعتزلة فقد ردوا سند وجوب الخلافة إلى العقل، بينما جمع التفتازاني وهو من فقهاء السنة بين السندين؛ العقل والإجماع. بينما اعتبر الخوارج أن الخلافة أمر جوازي محض بدعوى أن الخلافة ليست ضرورية دائما، وأن الناس قد يحققوا مصالحهم دونما حاجة إلى سلطة نظامية، وأنها ليست نافعة دوما، إذ لا يتتبع بوجود الخليفة إلا من يستطيع أن يصل إليه، كما أنها ليست دائما ممكنة؛ بحيث أن الشروط اللازمة في الخليفة لا يمكن توفرها دائما، وكونها تؤدي، في كثير من الأحيان، إلى الفتن والحروب بين المسلمين المتنافسين عليها^[15].

وهو ما يؤدي إلى شخصنة الخلافة، خلافا للتكليف القانوني الحديث من خلال النظر الاجتهادي للفكر السياسي الإسلامي المعاصر؛ ذلك أن الولاية العامة في كتابات الماوردي وأبي يعلى الفراء تصوّر وليّ الأمر باعتباره فرداً يملك القرار وحده، وفي هذا السياق يميز الماوردي بين وزير التفويض ووزير التنفيذ؛ وزير التفويض هو من يعهد إليه وليّ الأمر بالولاية كاملة، وزير التفويض يملك كل شيء، بحيث إن عزل وزير التفويض يترتب عليه عزل كل من ولّاهم.

أما في النظام الحديث فقد بات القرار يكتسي طبيعة مؤسسية، وأصبح النظام الإداري والسياسي والدستوري جماعيا لا يعتمد على القرار الفردي؛ وبناء عليه فإن الولاية العامة أضحت من اختصاص كل من يشاركون في اتخاذ القرار مجتمعين غير متفرقين؛ بحيث إن الولاية تعود إلى المؤسسة، سواء اتخذت شكل هيئة رئاسية، أو مجلس برلماني، أو محكمة، وليست للفرد؛ قاضيا كان أو نائبا أو رئيسا.. بحيث لا يملك أيّا منهم ولاية في هذا الأمر وحده^[16].

[15] المرجع نفسه، ص-ص 39-87.

[16] من أبرز من بلور هذا الاجتهاد المستشار طارق البشري، أنظر بوجه خاص كتابه: طارق البشري، «الملامح العامة للفكر الإسلامي في التاريخ المعاصر»، القاهرة: دار الشروق، ط1، 1996. و«الوضع القانوني المعاصر بين الشريعة الإسلامية والقانون الوضعي»، القاهرة: دار الشروق، ط1، 1996.

ولا شك أن هذا التكييف القانوني بالغ الأهمية والأثر من حيث إفساحه المجال للمرأة ولغير المسلمين للمشاركة في الولايات العامة في الدولة الإسلامية المعاصرة القائمة على الحكم المؤسسي.

ومع أهمية الخوارج في احتفائهم بمبدأ المساواة ومبدأ الاختيار، إلا أن الاختيار لديهم يصل إلى حد العدمية والفوضوية، والتناقض؛ وهو ما سبق للعلامة ابن خلدون أن سجله عليهم من منطلق أن تشديدهم على تطبيق الشريعة وحاكمتها لا يمكن تصوره إلا من خلال الوازع المتمثل في السلطة والدولة.

في حين أن الإمامة لدى الشيعة جزء أساسي من الدين، والموالاتة للإمام جزء من العقيدة؛ وفي هذا المعنى يقول أبو جعفر محمد بن يعقوب الكليني في أصوله^[17]: «لا يكون العبد مؤمناً حتى يعرف الله ورسوله والأئمة كلهم وإمام زمانه ويرد إليه ويسلم»، بحيث إن معرفة الله (عز وجل) وعبادته لا تتم إلا بمعرفة الإمام واتباعه؛ ف«معرفة الله... وتصديق الله عز وجل، وتصديق رسوله، وموالاتة علي، والإتتمام بأئمة الهدى». ويقول: «إنما يعرف الله ويعبده من عرف الله وعرف إمامه من أهل البيت»، وأن «الإمام أمين الله في خلقه، وحجته على عباده، وخليفته في بلاده»

ويقول الرضا: «إن الإمامة أجل قولا وأعظم شأننا وأعلى مكانا وأمنع جانبا وأبعد غورا من أن يبلغها الناس بعقولهم أو ينالوها بآرائهم أو يقيموا إماما باختيارهم»، وأن «الإمام معصوم، مؤيد، موفق، مسدد، قد أمن الخطأ والزلل والعثار، يخصه الله بذلك ليكون حجة على عباده»، ويقول أبو جعفر: «نحن خزان علم الله، ونحن تراجمه وحي الله»^[18].

أما خصائص الخلافة أو ما اصطلح عليه السنهوري «الحكومة الإسلامية الكاملة»، فتتميز عن غيرها من الحكومات بما يلي:

- أن اختصاصات الحكومة (الخليفة) عامة تقوم على التكامل بين الشؤون الدينية والدنيوية.

[17] أبو جعفر محمد بن يعقوب الكليني، أصول الكافي: وبهامشه شرح الملا محمد صالح المازندراني، طهران، ط حجر، دون تاريخ، ص 63. نقلا عن عبد العزيز الدوري، النظم الإسلامية، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ط 1، 2008م.

[18] عبد العزيز الدوري، النظم الإسلامية، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ط 1، 2008م، ص -ص: 67-80.

- أن حكومة الخلافة ملزمة بتنفيذ أحكام الشريعة.
- أن الخلافة تقوم على وحدة العالم الإسلامي^[19].

ثانياً: الخلافة الإسلامية بين الدلالة التاريخية الموضوعية والتوظيف الإيديولوجي

لقد زعمت الحركة الكمالية أن النبي صلى الله عليه وسلم لم يكن في يوم من الأيام قائداً له اهتمامات سياسية، ولم يكن يفكر في بناء دولة، وهو ما عاد وبلوره على عبد الرزاق من خلال كتابه «الإسلام وأصول الحكم». وهو المؤلف الذي تتبع أهميته وخطورته، إلى جانب هوية صاحبه، وهو الشيخ الأزهري والقاضي الشرعي، إلى «طرح قضية العلمانية للمرة الأولى في صميم الفكر العربي الإسلامي، بعد أن أصدرت الحركة العلمانية الكمالية كتيباً بررت فيه لجوءها إلى العلمنة ببعض المبررات المستمدة من مبادئ الإسلام ذاته^[20]».

إن خطورة هذا العمل الذي طوره عبد الرزاق بصورة أكثر جاذبية وإثارة وارتباطاً ظاهراً بأصول الإسلام، تكمن في استناده «لأول مرة في تاريخ الفكر الإسلامي إلى حجج ومبررات دينية «شرعية» مستمدة من القرآن والسنة والتاريخ الإسلامي لتبرير العلمانية ضمن إطار الإيمان الديني ذاته، وليس من منطق العلمانية الخالصة المنافية للدين. وذلك ما جعل منها قضية «مشروعة» داخل الفكر الإسلامي، بعد أن كانت تطرح منذ مطلع النهضة، من خارجه^[21]».

ومع أن محمد جابر الأنصاري يورد مشروعية هذه الأطروحة من داخل الفكر الإسلامي بين معقوفتين، مما يؤكد أنه لا يسلم بها تسليمًا، وله عليها تحفظات وانتقادات، إلا أنه لا يخفي أهميتها التاريخية وجراتها في اجتراح منهج للنظر مختلف عن المقاربات المعهودة في الفكر الإسلامي قديماً وحديثاً..

وهي الجرأة التي تبرز حينما يعلن أن «محمدًا، صلى الله عليه وسلم، ما كان إلا رسولاً لدعوة دينية خالصة للدين، لا تشوبها نزعة ملك، ولا حكومة، وأنه، صلى الله عليه وسلم، لم يقم بتأسيس

[19] عبد الرزاق أحمد السنهوري، أصول الحكم في الإسلام، م، س، ص 64.

[20] محمد جابر الأنصاري، «الفكر العربي وصراع الأضداد»، بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ط 2، 1999، ص 58.

[21] المرجع نفسه، ص 59.

مملكة، بالمعنى الذي يفهم سياسة من هذه الكلمة ومرادفاتها.. ما كان إلا رسولا كإخوانه الخالين من الرسول، وما كان ملكا ولا مؤسس دولة، ولا داعياً إلى ملك^[22]؛ ولأن كل ما جاء به الإسلام من عقائد ومعاملات وآداب وعقوبات، فإنما هو شرع ديني خالص لله تعالى ولمصلحة البشر الدينية لا غير..

أكثر من ذلك، فهو يعتبر أن الإسلام بريء من تلك الخلافة التي يتعارفها المسلمون، وبريء من كل ما هياؤها حولها من رغبة ورهبة، ومن عز وقوة. والخلافة ليست في شيء من الخطط الدينية، كلا ولا القضاء ولا غيرهما من وظائف الحكم ومراكز الدولة. وإنما تلك كلها خطط سياسية صرفة، لا شأن للدين بها، فهو لم يعرفها ولم ينكرها، ولا أمر بها ولا نهى عنها، وإنما تركها لنا لندرج فيها إلى أحكام العقل، وتجارب الأمم وقواعد السياسة.

كما يذهب إلى أن «تلك الوحدة العربية التي وجدت زمن النبي عليه السلام لم تكن وحدة سياسية بأي وجه من الوجوه، ولا كان فيها معنى من معاني الدولة والحكومة، بل لم تعد أن تكون وحدة دينية خالصة من شوائب السياسية، وحدة الإيمان والمذهب الديني، لا وحدة الدولة ومذاهب الملك^[23]».

لعل مصدر المغالطة الأساسي الذي حكم أطروحة علي عبد الرازق، على أهميتها التاريخية المؤكدة، هو خلطه وتجاهله التمييز بين بعد العصمة والنبوة في شخصية الرسول، صلى الله عليه وسلم، «كزعيم ديني وروحي»، والبعد التاريخي لشخصيته كزعيم سياسي^[24]؛ عقد التحالفات، وقاد الحروب، وعين الولاة، ونصب القضاة، وبعث السفراء..

ورغم ذلك فقد أصر على الجزم بأن «ولاية الرسول ﷺ على قومه ولاية روحية، منشؤها إيمان القلب، وخضوعه خضوعاً صادقاً تاماً يتبعه خضوع الجسم، وولاية الحاكم ولاية مادية،

[22] علي عبد الرازق، «الإسلام وأصول والحكم: دراسة ووثائق»، بقلم: محمد عمارة، بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ط2، 1988، ص164.

[23] المرجع نفسه، ص179-192.

[24] لقد كان الصحابة يميزون جيداً بين هذين البعدين في شخصية الرسول وحيث كانوا يفرقون بين صفته كمبرغ عن الله وبين صفته كبشر حاكم يعتريه ما يعتريه باقي البشر من صواب وخطأ، فإذا استشكل عليهم الأمر في موقف من مواقفه، عليه السلام، سألوه: أهو الوحي يا رسول الله أم هو الرأي؟ أي اجتهادك الشخصي، فإن كان الأول قالوا سمعنا واطعنا، وإن كان الثاني اجتهادوا في تمحيص ذلك الرأي، وقد ينتهوا إلى تعديله أو الإعراض عنه جملة.

تعتمد إخضاع الجسم من غير أن يكون لها بالقلوب اتصال. تلك ولاية هداية إلى الله وإرشاد إليه. وهذه ولاية تدبير لمصالح الحياة وعمارة الأرض. تلك للدين، وهذه الدنيا. تلك لله، وهذه للناس، تلك زعامة دينية، وهذه زعامة سياسية، ويا بعد ما بين السياسية والدين^[25].

والواقع أن هذه الرؤية التي تباعد بين السياسة والدين، تباعدا يصل حد القطيعة المطلقة بينهما، إنما منشؤه ارتهان علي عبد الرازق، ومن لف لفه في الماضي والحاضر، لمنظور حدي لطبيعة العلاقة بين السياسة والدين، منظور لا يتصور هذه العلاقة إلا على أنها علاقة انفصال تام أو اتحاد مطلق!

والواقع أن رسالة الأنبياء لم تكن إلا سياسة الدنيا بالدين انطلاقاً من أن منهج التشريع الإسلامي يقوم على إجمال ما يتغير، وهو هنا يستجيب لسنة التطور التاريخي وما تقتضيه من اجتهاد، وتفصيل ما لا يتغير ليضمن بذلك عنصر الثبات في الدين، ذلك أن الدين (الإسلام)، إنما هو ثبات وتغير، مطلق ونسبي، عام وخاص.. كما أن هذه الرؤية تتجاهل البعد التاريخي للعلاقة بين السياسة والدين التي تعد «علاقة تمايز» لا علاقة «انفصال وانفصام» ولا علاقة «اتحاد وتطابق وامتزاج»^[26].

دون أن ينفي ذلك أن هناك علاقة معيارية يمكن استنباطها من كليات الدين وفلسفته ومن مقاصد الشريعة، وهي معيارية قد تستجيب لها حيثيات التاريخ وشروطه وقد لا تستجيب، غير أن جدل الاقتراب من هذه المعيارية والابتعاد عنها تمثل عنصراً حاسماً من عناصر التطور التاريخي للبشرية تقدماً وارتكاساً؛ لأن الإسلام كدين إلهي يعد «مثالاً»، في حين أن إقامة البشر وتطبيقاتهم للدين تعتبر «واقعا»، وستظل دائماً مسافة خلف بين الواقع والمثال. وفي وجود هذه المسافة يكمن «الحافز» الذي يستحث الإنسان على المحاولة لتجاوز الواقع ليقترّب أكثر فأكثر من المثال.

لكن بعد أن يشدد علي عبد الرازق على الطبيعة الروحية لزعامة الرسول وولايته، صلى الله عليه وسلم، يعود ليقر، في تناقض بين بأن هذه الولاية والزعامة، إنما هي «حكومة نبوية»، أكثر من ذلك فإنه يقول: «لا شك في أن الحكومة النبوية فيها بعض ما يشبه أن يكون من مظاهر الحكومة السياسية، وآثار السلطنة والملك.. وأن سلطان النبي، صلى الله عليه وسلم، بمقتضى رسالته كان سلطاناً عاماً، وأمره في المسلمين مطاعاً، وحكمه شاملاً، فلا شيء مما تمتد إليه يد الحكم إلا وقد

[25] Burhan ghalioun, Burhan ghalioun, «Islam et politique: La modernité trahie», La découverte, 1997, p. 72.

[26] محمد عمارة في دارسته لكتاب «الإسلام وأصول الحكم»، م، س، ص 47.

شملة سلطان النبي، صلى الله عليه وسلم، ولا نوع مما يتصور من الرياسة والسلطان إلا وهو داخل تحت ولاية النبي، صلى الله عليه وسلم، على المؤمنين^[27].

علما أن الخلافة الراشدة نفسها لا تحوز أية قداسة وإذا درجنا على وصفها بالرشد، فإنما هو رشد أخلاقي، فالخلافة الراشدة إذا ما نظرنا إليها كشكل من أشكال الحكم، ونموذج تدييري وإجرائي لقيم الإسلام في المجال السياسي لوجدنا أنها لا تعدو أن تكون إلا صورة من الصور التاريخية العديدة الممكنة..

وهي بكل تأكيد ليست النموذج الأمثل أو الوحيد من المنظور القانوني والدستوري على مستوى ضبط آليات التداول على السلطة، ولو أمعنا النظر لوجدنا أن تلك التجربة إنما استمدت عناصر نجاحها، بشكل أساسي مما اتسم به الخلفاء والمجتمع الإسلامي الأول من سمو ديني ونبيل أخلاقي، في حين عاشت حالة فراغ دستوري على مستوى الآليات الحاكمة لانتقال السلطة بشكل سلمي، وهو الفراغ الذي ملأه كل خليفة وفق تصوره واجتهاده الخاص، كما تعاملت معه الجماعة الإسلامية بكونه حالة طارئة.

لقد كان رشد الخلافة، إذن، نابعا من رشد الخلفاء، لا من رشد المؤسسة السياسية والنظام الدستوري والقانوني المنظم للعلاقة بين الحاكمين والمحكومين. وهو ما فرض على الإسلاميين ممن لازالوا يطالبون باستعادة نظام الخلافة يقرون بضرورة ترشيد هذا النظام «ترشيد يقننه دستوريا ويكيفه بشكل يضمن استجابته لتحديات وحاجات الواقع الإسلامي المعاصر».

لقد مثلت تجربة الخلافة الراشدة وتباين آلياتها في البيعة والتولية والشورى شاهدا آخر على تباين وتمايز البعد السياسي في الإسلام عن أساسه العقيدي، ويبدو من المفيد، هاهنا، النظر إلى الخلافة الراشدة كظاهرة من ظواهر «إسلام التاريخ» وليس «إسلام الوحي» وبذلك سوف يتحرر

[27] علي عبد الرازق، «الإسلام وأصول الحكم»، م، س، ص 166. الواقع أن الدولة الإسلامية كما تجسدت في المدينة على عهد الرسول، صلى الله عليه وسلم، وخلفائه الراشدين، من حيث الشكل الدستوري، تتوافر على جميع العناصر التي تتوفر عليها كل دولة وهي الشعب (الأمة) والإقليم، والسلطة، النظام القانوني، وقد حدد دستور المدينة (الصحيفة) بشكل جلي الفئات التي تتكون منها هذه الدولة مسلمين ويهود ومشركين، حيث أشارت الصحيفة، كما سلفت الإشارة في المتن، إلى أنهم يشكلون أمة من دون الناس (أمة سياسية) كما نصت على حقوقهم وواجباتهم باعتبارهم مواطنين. أنظر: راشد الغنوشي، «الحريات العامة في الدولة الإسلامية»، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ط1، 1993، ص 94-98.

المسلمون من جدال «الفتنة الكبرى وشبهاتها وريبتها باعتبار أن إسلام التاريخ هو اجتهاد المسلمين في التاريخ، صواباً أو خطأ، وبالتالي فهو من مستوى مغاير ومباين لإسلام الوحي المجمع عليه»^[28]. إن ما يؤكد أن تصور علي عبد الرازق لطبيعة الدولة في الإسلام وكذا طبيعة العلاقة بين الدين والسياسة في كنفها يفتقد إلى الكثير من التماسك والاتساق فضلاً عن تناقضاته الكثيرة التي يصعب حصرها في هذا المجال، محاولة إقناع قارئه بأي طريق، يقول: «ولا يربنك هذا الذي ترى أحياناً في سيرة النبي، صلى الله عليه وسلم، فيبدو لك كأنه عمل حكومي، ومظهر للملك والدولة، فإنك إذ تأملت لم تجده كذلك، بل هو لم يكن إلا وسيلة من الوسائل التي كان عليه، صلى الله عليه وسلم، أن يلجأ إليها، تثبيتاً للدين، وتأييداً للدعوة».

إن علي عبد الرازق يقر هنا بضرورة ووجوب هذه الوسائل لتثبيت الدين وتأييد الدعوة، ولا شك أنه يعلم أن «ما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب»، كما لا شك أن هذه الوسائل اللازمة لتثبيت الدين وتأييد الدعوة ستصطبغ لا محالة بصبغة وروح هذا الدين، كما سوف تتشعب بقيمه وفلسفته إلى هذا الحد أو ذاك، وبذلك تتحدد هويتها دون أن يضفي عليها ذلك أية هالة من القداسة يجعل منها دولة دينية/ ثيوقراطية.

فهي دولة مدنية تاريخية يعترئها ما يعترئ كل ظواهر التاريخ، وهو ما عاد وأكده علي عبد الرازق بعد صدور الحكم في حقه بقوله: «إن فكرة الكتاب الأساسية، التي حكم علي من أجلها، هي أن الإسلام لم يقرر نظاماً معيناً للحكومة، ولم يفرض على المسلمين نظاماً خاصاً يجب أن يحكموا بمقتضاه، بل ترك لنا مطلق الحرية في أن ننظم الدولة طبقاً للأحوال الفكرية والاجتماعية والاقتصادية التي نوجد فيها، مع مراعاة تطورنا الاجتماعي ومقتضيات الزمن»^[29]، أكثر من ذلك فإنه يقول: «لم يكن خافياً على العرب أن الله تعالى قد هيأ لهم أسباب الدولة ومهد لهم مقدماتها بل ربما كانوا قد أحسوا بذلك قبل أن يفارقهم رسول الله، صلى الله عليه وسلم»^[30].

[28] محمد جابر الأنصاري، «حان الوقت لتحرير البعد السياسي في الإسلام من مأزق الإسلام السياسي الراهن»، الملحق السنوي لجريدة الحياة اللندنية، العدد 14166، ص 4.

[29] علي عبد الرازق، «الإسلام وأصول الحكم»، م، س، ص 97.

[30] المرجع نفسه، ص 185.

ومع أن علي عبد الرازق محق في التأكيد على أن ضرورة السلطة في الإسلام أو للإسلام لا يعني أنها جزء لا يتجزأ منه، فليس في الإسلام أمر مباشر بإقامتها، إلا أن ما تغاضى عنه هو أن عدم قيامها يأتي أو يكاد على جملة الشرائع التي جاء بها الإسلام، وبالتالي فإن الدولة أو السلطة وإن لم تكن جزءاً من الإسلام، إلا أنها تمثل وظيفة أساسية لقيامه فتندرج بذلك ضمن الوسائل لا ضمن المقاصد، ضمن الفروع لا ضمن الأصول العقدية، وإذا أجاز لنا أن نعتبرها من الكليات؟، فهي ولا ريب من الكليات الوظيفية.

وقيامها، تبعاً لذلك، لا يحتاج إلى تنصيب من الشارع، على غرار سائر وظائف الحياة من أكل وشرب وغيرهما؛ لأن سنن الاجتماع تقتضيها ضرورة، وإنما الذي احتاج إلى تنصيب وعناية هو الضمانات الأساسية لعدم خروجها عن وظيفتها التي يمكن إجمالها في إقامة العدل وما يستوجبه من أمر بالشورى والمساواة، وإشاعة الثروة، وواجب الحسبة على الحكام، وإشاعة العلم.

فمع أنه ليس في القرآن ما يفيد بصورة واضحة وصريحة أن الدعوة الإسلامية دعوة إلى إنشاء دولة أو مملك أو إمبراطورية، إلا أن هناك بالمقابل حقيقتين لا يمكن الجدال فيهما؛ أو لاهما أن القرآن المجيد تنزل متضمناً لأحكام يأمر المسلمين بالعمل بها، وأن من بين هذه الأحكام ما يتطلب وجود سلطة تنوب عن الجماعة في تنفيذه، كالحُدود، أما ثانيهما فيتمثل في أن تنفيذ هذه الأحكام التي من بينها القيام بالجهاد والفتح... قد أفضى، في المحصلة النهائية، إلى تطور الدعوة الإسلامية إلى دولة منظمة ذات مؤسسات تطورت واتسعت مع تطور واتساع عالم الإسلام الجغرافي والحضاري والفكري^[31].

وتبعاً لذلك، فإن عبارة «فصل الدين عن الدولة» أو «فصل الدولة عن الدين» ستعني بالضرورة، في التجربة التاريخية الإسلامية، أحد أمرين أو كليهما معاً: إما إنشاء دولة ملحدة غير إسلامية، وإما حرمان الإسلام من «السلطة» التي يجب أن تتولى تنفيذ الأحكام.

[31] من أحدث الدراسات التي تناولت فكر علي عبد الرازق وفق رؤية نقدية تركيبية دراسة عبد الإله بلقزيز «مقدمات إسلامية في الحداثة السياسية: علي عبد الرازق والتأصيل للنظام المدني»، ومع أن هذه الدراسة أعادت له الاعتبار وأشادت بريادته وجرأته، إلا أنها خلصت إلى أن «حجة عبد الرازق لم تكن قوية بما يكفي لتأسيس موقفه على النحو الرصين؛ إذ كان يخالطها الكثير من الارتباك، ناهيك بتناقضات لم تكن تسمح لخطابه في المسألة بالتماسك..» أنظر: عبد الإله بلقزيز، «العرب والحداثة: دراسة في مقالات الحداثيين»، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط1، 2007، ص140-141.

الأمر الذي يقتضي البدء بالتمييز بين السلطة المنفذة للأحكام الشرعية وبين الهيئة الاجتماعية المسماة: الدولة؛ ذلك الشيء الثابت الوحيد الذي تمدنا به التجربة التاريخية الإسلامية هو أن هناك أحكاماً ينص عليها القرآن وتحتاج إلى «ولي الأمر» ليتولى تنفيذها نيابة عن الجماعة الإسلامية^[32]. إن «البعد السياسي» الذي يحاول علي عبد الرازق إنكاره بشدة عن التجربة النبوية يؤكد أنه الأنصاري بشدة مضاعفة مؤكداً أن ثمة بعداً سياسياً في الإسلام لا يمكن إنكاره من وجهة معرفية محض، أعني حتى لو جاء باحث من خارج الاعتقاد الإسلامي وأراد أن يكون موضوعياً ومنصفاً في بحثه عن حقيقة الإسلام، فلا بد أن يقر بشكل أو بآخر بوجود هذا البعد السياسي. من هنا فإن علي عبد الرازق في كتابه (الإسلام وأصول الحكم) كان إيديولوجياً في أطروحاته أكثر مما كان معرفياً تنويرياً كما يتطلبه عصر النهضة الأولى الذي برز فيه.

وقد صار معروفاً اليوم أن عبد الرازق، من منطلقات حزبية، أراد إجهاض مشروع الملك فؤاد الأول بإعلان نفسه خليفة للمسلمين وذلك بعد إعلان كمال أتاتورك إلغاء الخلافة الإسلامية العثمانية في تركيا، فسارع إلى طرح فكرته القائمة على اعتبار الإسلام مجرد دين لا صلة له بتدبير الحكم. وهو بهذا لم يكن أقل إيديولوجياً من دعاة الإسلام السياسي المعاصرين، الذين يحولون ذلك البعد السياسي المفتوح في الإسلام إلى مشروع خلافة إجباري وإلى إمارة قسرية للمؤمنين^[33].

ثالثاً: في معيارية نموذج دولة المدينة

الواقع أن القول بغياب دولة إسلامية في عهد الرسول، صلى الله عليه وسلم، قد وجد معارضة وتفنيداً فكرياً وتاريخياً قوياً ليس من قبل الباحثين الصادقين عن المرجعية الإسلامية فحسب، ولكن من طرف مفكرين علمانيين مستقلين لهم اعتبارهم كهشام جعيط الذي أكد أن «بناء الدولة الإسلامية قد تم عبر ثلاث مراحل؛ تشكلت الأولى مع لحظة الهجرة عند ما طفت على السطح السلطة النبوية. ثم انطلقت المرحلة الثانية مع السنة الخامسة، وبعد حفر الخندق، عندما اكتسبت الدولة، تدريجياً، أبرز خصائصها، واتسع مجالها الحيوي ليشمل كامل الجزيرة العربية، وأخيراً

[32] محمد عابد الجابري، وجهة نظر: نحو إعادة بناء قضايا الفكر العربي المعاصر، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط، ص 82-83.

[33] محمد جابر الأنصاري، «حان الوقت لتحرير البعد السياسي في الإسلام من مأزق الإسلام السياسي الراهن»، م، س، ص 4.

وبعد وفاة الرسول وفي عهد أبي بكر أثبتت الدولة الإسلامية أنها قادرة عبر اللجوء إلى العنف على وضع حد لأي شقاق أو تمرد».

أما عن مرتكزات هذه الدولة فيشير هشام جعيط إلى «السيادة العليا للنبي، وحضوره الكارزمائي، وإقامة جماعة متضامنة أو أمة، ووجود تشريع أخذ طريقه للتنفيذ، وظهور منظومة شعائرية موحدة.. فبالإضافة إلى دستور المدينة الذي أعلن عن ولادة الأمة الإسلامية تحت رعاية الله ورسوله شكلت العقبة الثانية، أو العهد الذي أقيم مع مسلمي المدينة مرسوم ولادة الدولة الإسلامية^[34]».

وهي الحقيقة التي يؤكدها محمد عابد الجابري بالقول أن «الإسلام ظهر في مجتمع لم تكن فيه دولة، وأن الدولة العربية الإسلامية نشأت بصورة تدريجية، ولكن بوثائر سريعة، من خلال انتشار الدعوة الإسلامية وانتصار النبي ﷺ في غزواته وبكيفية خاصة فتح مكة، أولاً، ثم ثانياً من خلال انتشار الفتوحات ونجاح المسلمين في الظهور كقوة عالمية، والدخول بالتالي في علاقات دولية واسعة»^[35].

ومع أن برهان غليون يكاد يقدم قراءة «روحية» للإسلام من خلال تقليده من أهمية السلطة والدولة في الإسلام وإعلائه لعنصر التجربة الروحية والهداية فيها، إلا أنه ينفي أن تكون النبوة طوبى مجردة لا صلة لها بفكرة التنظيم السياسي للجماعة، ولكنه يؤكد استغراق النبوة للسياسة، كما أنه يعتبر أن النبوة تعني التنظيم والتدبير المدني للجماعة، ذلك أن «دولة المسلمين، بما تشمل الدولة من مبادئ التنظيم المدني وطرائقه لم تكن شيئاً آخر في الإسلام، إذن، سوى الدين نفسه^[36]». فحينما يجري التأكيد على أن «وثيقة المدينة ترتبط ببلورة فكرة المسلمين أو المؤمنين كأمة من دون الناس أكثر مما تشير إلى دولة أو تؤكد سمات وخصائص سلطة سياسة»، فهو لا يلغي فكرة الدولة تماماً بقدر ما يبرز أولوية الأمة عليها^[37]؛ فعبارة «أكثر مما تشير» الواردة في النص لا تفيد النفي، وإنما تفيد الإشارة إلى شيء أكثر من شيء آخر. وغير بعيد عن هذا هناك منحى من النظر يذهب إلى

[34] هشام جعيط، «بناء الدولة الإسلامية: الدولة النبوية»، بيروت: مجلة الاجتهاد، عدد 13، 1991، ص 47-48.

[35] محمد عابد الجابري، وجهة نظر، م، س، ص 83.

[36] برهان غليون، «نقد السياسة: الدولة والدين»، بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ط1، 1991، ص 70.

[37] تتأكد هذه الأولوية من خلال ملاحظة غليون أن القرآن يخاطب المسلمين دوماً باسمهم كأمة: أي كشعب قائم بذاته ودينه وعقيدته وليس بالدولة «كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ» أنظر برهان غليون، «نقد السياسة: الدولة والدين»، م، س، ص 60.

أن «دار الإسلام» وليس «دولة» أو «دول» الإسلام هي محط ولاء المسلم وانتمائه وهويته؛ فيقدر ما ترسخت للإسلام عقيدته وشريعته وحضارته في نفوس بنيه وواقعه بقدر ما «اغتربت دولته أو دوله لأسباب تتعلق بالفكر السياسي وبالواقع السياسي المجتمعي بدرجة أكبر^[38]».

أبعد من ذلك، وتفنيداً لأطروحة علي عبد الرازق يجري التأكيد على أن النبوة قد ولدت «كحركة ثورية بالمعنى العميق للكلمة، وكان النبي ﷺ قائداً روحياً وسياسياً وعسكرياً لهذه الحركة؛ أي كان يجمع في يده مهام الهداية والرعاية والحرب معاً»، دون أن يعبر جمعه صلى الله عليه وسلم لكل هذه السلطات الدينية والزمنية عن «أي اختلاط بين الدين والدولة، وإن وجد توحيد عميق بين التبشير بالرسالة واستخدام القوة»..

فالنبوة ليست حاصل جمع السياسة والدين، ولكنها حالة استثنائية، مرهونة بوجود الرسول ﷺ ووجود الوحي الذي يجعل الجماعة مسيرة مباشرة يوماً بيوم وساعة بساعة، من قبل العناية الإلهية وكان المسلمون الأوائل يعيشون هذه الحالة باعتبارها «حالة إلهية خاصة». وهي حالة ترقى إلى مستوى المشاركة في ملحمة تتجاوز التاريخ..

ولذلك فقد: «كان الحديث عن دولة إسلامية بمثابة تقليص لرسالة الإسلام وتقليل من مكانة الدين، واختزال لحدوده؛ لقد سموا اجتماعهم فيما بعد دار الإسلام؛ أي فضاءه، والمجال المحمي الذي ينتشر فيه ويتحقق».

وقد اعتقد العرب دائماً أنهم لم يتغلبوا بسلطان السياسة ولكنهم تغلبوا بسلطان الدين»، كما أن «النبوة لا تقود المؤمنين إلى الدولة ولكنها تدعوهم إلى الخلاص من مخاطر الدولة والدنيا معاً، بما تنذرهم له من مهام ربانية فوق - تاريخية وفوق إنسانية^[39]».

أليس من شأن هذا التصور أن يجرد الرسالة الدينية من بعدها التاريخي وعمقها الواقعي ليضفي عليها هالة من المثالية التي قد تتعارض مع مقصدية تبليغها للعالمين؟

يستبطن الإعراض عن تقديم تفسير موضوعي لمرحلة الخلافة والاكتفاء باعتبارها مرحلة استثنائية نزوعاً لتجريدها من طبيعتها المرجعية وفصلها عن سياقها التاريخي العام لمسار الحضارة

[38] محمد جابر الأنصاري، «التأزم السياسي عند العرب وسوسولوجيا الإسلام: مكونات الحالة المزمنة»، بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ط2، 1999، ص38.

[39] Burhan ghalioun, «Islam et politique: La modernité trahie», Op.cit, p: 32-33.

الإسلامية، وإدخالها ضمن دائرة الإعجاز، في حين أن سر ذلك التحول أو الثورة التي أحدثها القرآن الكريم والسنة النبوية في المجتمع الإسلامي الأول وفي الإنسان العربي، إنما تكمن في ما جرى التعبير عنه بـ «الفاعلية الاجتماعية لنظام القيم المعرفية»: أي في تحول نظام المعرفة إلى نظام للثقافة والسلوك. وبهذه القاعدة التفسيرية المهمة تتأكد الطبيعة التاريخية لمعيارية الخلافة وتصبح بالتالي قابلة للاستئناف والتجدد وفقاً لشروط معينة وضمن سياقات تاريخية مختلفة.

لا شك أن «فراة الإسلام وأصالته قائمتان أساساً في أن الدين ليس دعوة تبشيرية ولكنه حركة اجتماعية وسياسية^[40]». كل ما هنالك أننا هنا بصدد التمييز بين لحظة الخلافة الاستثنائية والقصيرة، ومرحلة الدولة الممتدة، وهو التمييز الذي لا نكاد نجده لدى علي عبد الرازق^[41].

وفي هذا الإطار فإن وفاة الرسول لم تطرح مشكلة السلطة السياسية والزعامة بقدر ما طرحت مشكلة الخلافة.. وهي خلافة بالمعنى الحرفي للكلمة: أي خلافة الرسول، الذي وافته المنية، واستمرار الرسالة من خلال النصوص المرجعية التأسيسية كتاباً وسنة..

ومع أنه يصعب التسليم بالقول: إن وفاة الرسول ﷺ لم تفرض الحاجة للتفكير في السياسة، إلا أننا لا يمكن أن نجادل في أن المقصد الكلي للإسلام، إنما تمثل في الاستمرار على النهج النبوي في قيادة حركة التقدم الإسلامي عبر عملية الدعوة والهداية، وما يرتبط بها من جهاد وكفاح ضد مختلف أنماط ومظاهر الشرك.. لدرجة أنه «لم يخطر ببال أحد أنه يبني دولة أو يرث سلطاناً بأي معنى من المعاني».

وهكذا فإن أبا بكر رضي الله عنه، استخدم ببساطة كلمة خليفة رسول الله، التي تمثل تعبيراً عميقاً عن روح المهمة التي تحملها. أما عمر رضي الله عنه فبعد أن استقل لقب خليفة خليفة رسول الله أطلق على نفسه لقب أمير المؤمنين تأكيداً منه على مضمون مهمته أو تعميقاً لفكرة قيادة الجماعة القائمة على وحدة المرجعية الإيمانية.

غير أن اختيار هذه الألقاب المستحدثة لا يعبر، مع ذلك، عن نقص في معرفة العرب بمفاهيم وتقاليد الملك والسياسة، بقدر ما يعبر عن تبلور وضعية تاريخية جديدة؛ وضعية الدين بدون نبي،

[40] برهان غليون، «نقد السياسة: الدولة والدين»، م، س، ص 62-70.

[41] أنظر نقداً لأطروحة علي عبد الرازق في: محمد سليم العوا، في النظام السياسي للدولة الإسلامية، القاهرة- بيروت: دار الشروق، ط1، (1410هـ/1989م)، ص 122-133.

وليس وضعية الشعب بدون قائد أو زعيم، بحيث أن الخلفاء الراشدين لم ينظروا إلى الخلافة على أنها «سلطة سياسية عادية»، وإنما كانت بالنسبة إليهم تعبيراً عن استمرار مهمة الهداية والدعوة وتعميقاً لها.

ووجه المفارقة، هاهنا، الزعم بأن جوهر هذه المهمة يتمثل في الجهاد في سبيل الله، لا بناء الدولة وتنظيم شؤونها^[42]. وكأن هناك إمكانية تاريخية لتنزيل ركن ومبدأ الجهاد في غياب الدولة، كتكثيف مؤسسي لسلطة الجماعة، دون السقوط في الفتنة والفوضى الشاملة؟

خاصة إذا ما علمنا أن الجهاد، سواء كمبدأ أم ممارسة تاريخية، يشكل مصدر تأسيس لكل من الدين والدولة؛ مادام «التبشير بالرسالة، بما هي جهاد في سبيل الله دافعاً رئيسياً لتطوير مؤسسات وأدوات وطرائق وإجراءات جديدة، على غرار ما يحصل في كل الثورات التاريخية».

ولا ريب أن وجود هذه العناصر الأولية في الحقبة النبوية وخلال العهد الراشدي هو الذي سوف يدفع الباحثين في تاريخ الإسلام إلى «الحديث عن الدولة الإسلامية، وعن وجود نظرية للدولة والسياسة في الإسلام، كما لو كان هناك عملية مستمرة وواعية في تركيب دولة أو نموذج للدولة»^[43].

ومع ذلك فإن ظلال هذه المفارقة تظل قائمة؛ لاسيما حينما نعلم أن الخلافة لم تكن «سلطة على أمة أي دولة، ولكنها كانت امتداداً لحالة روحية متمزجة وتتماهى فيها دون تمييز، العقيدة والجماعة، لم تكن دولة المسلمين إطاراً لتنظيم مصالحهم الدنيوية، ولكنها كانت ثورة المؤمنين أصحاب الرسالة، حيث تذوب الجماعة في السلطة وتتماهى معها وينحل الزمني في الإلهي وسيلة وغاية. تلك هي السياسة الدينية بإطلاقها ونموذجها المثالي، إنها بالأساس سلطة عقديّة مستمدة من الإيمان والاعتقاد المشترك.»

إن هذه القراءة وهي تؤكد أن جماعة المسلمين كانت منسجمة، وأن رهاناتها كانت واحدة ووجهتها موحدة، وأن تماهياها مع العقيدة تارة ومع السلطة تارة أخرى لا يثير أي إشكال، لا ينبغي أن

[42] برهان غليون، «نقد السياسة: الدولة والدين»، م، س، ص 62-64.

[43] المرجع نفسه، ص 67-68.

الجماعة تخوض لُجة التدافع الذي وصل حد الاحتراب وهو ما ينسجم مع واقعية الخطاب القرآني الذي يفترض إمكانية الاقتتال بين المؤمنين^[44].

ومع ذلك، فإن التأكيد على إضفاء الصفة «الاستثنائية المثالية^[45]» على التجربة التاريخية لدولة الخلافة الراشدة، لا يُلغي طبيعتها التاريخية وأساسها الاجتهادي، وهو ما جعل علي عبد الرازق، بعد أن يعتبر أن دولة الخلافة الراشدة «دولة عربية قامت على أساس دعوة دينية»، يتدارك قائلاً: «ولكنها مع ذلك لا تخرج عن أن تكون دولة عربية أيدت سلطان العرب وروجت مصالح العرب، ومكنت لهم في أقطار الأرض، فاستعمروها استعماراً، واستغلوا خيرها استغلالاً، شأن الأمم القوية التي تتمكن من الفتح والاستعمار^[46]».

والواقع أن علي عبد الرازق حينما ينتقد الخلافة هنا إنما يقصد ما ينعته عبد الله العروبي «السلطنة الجائرة» وهي بعيدة كل البعد عن «السلطنة العادلة» التي طالما طالب بها رشيد رضا في كتابه «الخلافة والإمامة العظمى^[47]»، وهي أبعد ما تكون عن «نظام الخلافة» كما تم تطبيقه في صدر الإسلام^[48].

أبعد من ذلك، فإنه لا يتحرج في اعتبار بيعة أبي بكر، إنما كانت «بيعة سياسية ملكية!» وأنها إنما قامت كما تقوم الحكومات على أساس القوة والسيوف، بل يذهب إلى أن ذلك كان «أمراً مفهوماً للمسلمين حينما كانوا يتآمرون في السقيفة عمن يولونه أمرهم^[49]».

[44] أنظر: هشام جعيط، هشام جعيط، «الفتنة: جدلية الدين والسياسة في الإسلام المبكر»، بيروت: دار الطليعة، 1992. وكذلك، محمد عابد الجابري، «العقل السياسي العربي»، م، س، حسن الترابي، «السياسة والحكم: النظم السلطانية بين الأصول وسنن الواقع»، م، س. عبد الإله بلقزيز، «تكوين المجال السياسي الإسلامي: لنبوة والسياسة»، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ط1، 2005. عبد الجواد ياسين، «السلطة في الإسلام: نقد النظرية السياسية»، م، س.

[45] لازالت الإحيائية الإسلامية تراهن على استعادة هذه المرحلة أو التجربة الاستثنائية، بل وتقيم عليها تصورهما الأيديولوجي لنموذج الدولة الإسلامية التي تنشأ تحققها في اللحظة الراهنة. ولعل أدبيات الشيخ عبد السلام ياسين خير تعبير عن هذا الرهان الذي يرتقي لديه إلى مستوى الطوبى.

[46] علي عبد الرازق، «الإسلام وأصول الحكم»، م، س، ص184.

[47] محمد رشيد رضا، «الخلافة»، القاهرة: الزهراء للإعلام العربي، 1994م.

[48] عبد الله العروبي، عبد الله العروبي، «مفهوم الدولة»، الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ط2، 1983، ص119.

[49] علي عبد الرازق، «الإسلام وأصول الحكم»، م، س، ص185.

والحاصل أن إشكالية كتاب «الإسلام وأصول الحكم» «تعاني كليا من خضوعها لهذا الظرف التاريخي السجالي (أي المعركة السياسية الفكرية التي كانت دائرة بين أنصار الخلافة العثمانية في بداية القرن العشرين، وبين الحركة القومية للنخبة المصرية الطامحة إلى بناء الدولة المستقلة وحماية الاستقلال المصري) الذي دفع عبد الرازق إلى التشديد المبالغ فيه على غياب أية علاقة بين الإسلام والسياسة»^[50].

[50] إن الطبيعة السياسية والإيديولوجية للجدل الذي أثير حول الكتاب شكل عنصر اتهام واعتراض على علي عبد الرازق في حياته وهو ما حاول نفيه بشدة بقوله: «إنني رجل دين، ورجل شريعة، ولم يحملني على وضع كتابي إلا غاية علمية، وقد كتبه بعيدا عن أهواء السياسة، بل ليست لموضوع الكتاب علاقة بالسياسة، فهو لم يتعد حدود العلم الخالص»، جريدة السياسة، القاهرة، عدد 866، 1925. نقلا عن: محمد عمارة (م، س، ص 98)، وهو ما أكده: ميثم الجنابي بقوله: إن «الإسلام وأصول الحكم» لم يكن ردا سياسيا.. بل ردا فكريا على التيار السلفي لمحمد رشيد رضا في تنظيره لـ«الحكومة الإسلامية»، أنظر: البعد الثقافي. السياسي لعقلانية الروح الإصلاحية في «الإسلام وأصول الحكم»، مجلة النهج، دمشق: مركز الأبحاث والدراسات الاشتراكية في العالم العربي، عدد 44، 1996، ص 167 غير أن هذا لم يمنع محمد عمارة من تأكيد وجود ارتباط قوي بين عبد الرازق وحزب «الأحرار الدستوريين» وتعبيره عن خطه السياسي والفكري. وفي هذا السياق يتساءل محمد عمارة: فلماذا تخلى الإنجليز عن الأحرار الدستوريين في هذا الموقف؟ ولماذا لم تقف دار المندوب السامي البريطاني إلى جوار علي عبد الرازق ضد الملك فؤاد وفقه كرومر إلى جوار محمد عبده ضد الخديوي عباس؟! ليجيب بأن إنجلترا كانت تريد أن تلعب بلعبة «الخلافة الإسلامية» وتستفيد من شعارها إلى أبعد الحدود من خلال العمل على إغراء العرش المصري في تبوء هذا «المنصب الشريف» لتجنبي من وراء ذلك المزيد من إحكام القبضة على العرش، ولتجمع من حوله كل القوى المحافظة التي يغيرها بريق هذا الشعار. وهي بذلك، إنما تدعم نفوذ القوى المناهضة للوفد وقيادة سعد زغلول، ولهذا غضت إنجلترا الطرف على تحرك القصر ضد علي بعد الرازق، رغم ما أسفر عنه هذا التحرك من فض للإتلاف الوزاري الذي كان قائما في مواجهة سعد زغلول باشا والوفديين، بين حزبي الاتحاد والأحرار الدستوريين.

وعن موقف إنجلترا هذا يورد محمد عمارة نصا دالا لمحمد حسين هيكل يوجه الكلام فيه لعلي عبد الرازق قائلا: «ثم ماذا تقول في عالم مسلم مصري يقول بوجود ارتباط مصر وإنجلترا برباط الصداقة ويذهب في ذلك مذهب المتطرفين، ثم يقف في وجه إقامة خليفة، بينما تريد إنجلترا أن يكون خليفة، وأن يكون هذا الخليفة واحداً من الملوك أو الأمراء الواقعيين تحت نفوذها؟!.. كما أن إنجلترا كانت تطمح إلى استمالة تعاطف المسلمين في باقي مستعمراتها وخاصة في شبه القارة الهندية، حيث كانت لفكرة الخلافة الإسلامية لدى الملايين سمعة طيبة جداً، وبالتالي فعدم مناصرتها وحمايتها لهذه الحركات سوف يؤدي إلى حيازتها على نفوذ أدبي كبير لدى الجماهير المسلمة، ومن ثم يباعد بين هذه الجماهير وبين الانخراط مع الهندوس في الحركة الوطنية الهندية التي كانت آخذة في التبلور بزعامة غاندي وحزب المؤتمر. فضلا عن تخوفها مما أثاره النقاش الذي دار حول الكتاب من بروز حركة متعددة القوى والاتجاهات تنادي بالدفاع عن حرية التفكير والتعبير من شأنها أن تشكل بذور تمرد شعبي يهدد مصالحها ومصالح العرش. أنظر: محمد عمارة، «الإسلام وأصول الحكم»، م، س، ص 98.

ومع أن القرآن لا يشتمل على نظرية جاهزة ومكتملة في الدولة، إلا أنه ينتج، بكل تأكيد، انطلاقاً من مفهومه للمجتمع، ومنظومة القيم التي يبثها والعلاقات الاجتماعية التي يرسبها، والأخلاق التي يشيعها، ومفهوم السلطة العميق الذي صاغه، إلى تكوين نمط من السلطة يتبدل ويتعدل باستمرار.

رابعاً: مفارقات تصور الحركة الإسلامية لمفهوم الدولة الإسلامية

يتمثل الخطاب الإحيائي الإسلامي مفهوم الدولة الإسلامية من منطلق أن «الأساس الذي يقوم عليه بناؤها هو تصور مفهوم حاكمية الله الواحد الأحد، وأن نظريتها الأساسية أن الأرض كلها لله، وهو ربها والمتصرف في شؤونها. فالأمر والحكم والتشريع كلها مختصة بالله وحده، وليس لفرد أو أسرة أو طبقة أو شعب، ولا للنوع البشري كافة شيء في سلطة الأمر والتشريع. فلا مجال في حظيرة الإسلام ودائرة نفوذه إلا لدولة يقوم فيها المرء بوظيفة خليفة الله^[51]».

فالحاكمية في الإسلام «مختصة بالله وحده، لا يشاركه ولا ينازعه فيها غيره، ذلك أن التوحيد، كما فسره القرآن، يستلزم أن يكون الله وحده هو المعبود بالمعنى الديني المعروف. ليس ذلك فحسب، بل يستلزم أن يكون الله وحده هو الحاكم المطاع، والأمر النهائي، والشارع بالمعنى السياسي والقانوني أيضاً^[52]».

غني عن البيان أن عبارة «الحاكمية» قد اشتقت بشكل مغلوط من مقولة «إن الحكم لإلا لله» و«لا حكم إلا لله». وهي مقولة رفعها الخوارج في وجه الإمام علي بن أبي طالب بعد أن قبل بالتحكيم في صراعه مع معاوية^[53]، تم سرعان ما تلقفها الأمويون من بعدهم في سعيهم لتكريس حكمهم.

ويزعم دعاة «الحاكمية»، بوجه عام، أن السياسة ونظام الحكم في الإسلام يعدان من أصول الدين: أي أنهما دين ووحى لا دخل لإرادة الإنسان ولا اجتهاده فيه.. وبذلك فهم «يخلطون بين أصول الدين وقواعده وعباداته: أي بين الثوابت التي حكم بها الله تعالى.. وبين شؤون الدنيا، ومنها

[51] أبو الأعلى المودودي، «نظرية الإسلام وهدية في السياسة والقانون والدستور»، بيروت: مؤسسة الرسالة، 1980، ص 77-78. أنظر كذلك: أبو الأعلى المودودي، «الإسلام في مواجهة التحديات المعاصرة»، الكويت: دار القلم للنشر والتوزيع، ط4، 1980، ص231.

[52] أبو الأعلى المودودي، «مفاهيم إسلامية حول الدين والدولة»، الكويت: دار القلم للنشر والتوزيع، ط5، 1994، ص143.

[53] أنظر: أحمد أمين، «ضحى الإسلام»، بيروت: دار الكتب العلمية، ط1، 2004، ص237-249.

سياسية الأمة والمجتمع سلما وحربا وعمرانا^[54]»، رغم أن هذا الخلط لم يكن موجودا في معظم التراث السياسي الإسلامي^[55].

ويترتب على ذلك أن القول بالحاكمية يفضي إلى أيلولة صاحب السلطة وكيفا عن الله؛ ما دام الحاكم مجرد منفذ لشريعة الله بصفته صاحب السلطة الأصلي، فما أن يتم إسناد السلطة ونسبتها مباشرة إلى الله حتى تغدو «سلطة دينية» ويمسي متوليها «حاكما بـ«الحق الإلهي» ونائبا عن الله، وخليفة له وظلا^[56]».

ولا يخفي أن الزعم بأن السلطان السياسي لله وليس للبشر يفضي، لا محالة، إلى فرض الوصاية على الأمة باسم الدين، وتجريدها من حق الولاية على نفسها، وحرمانها من أن تكون هي مصدر السلطة والمسئولة عن ممارستها واختياراتها.

كما أن القول بالحاكمية، بالشكل الذي نجده لدى الحركة الإسلامية المتشددة، يؤدي إلى تزوير المعنى القرآني لمصطلح الحكم؛ الذي منه اشتقت لفظة الحاكمية، وحسابه دالا على معنى النظام السياسي أو السلطة السياسية، والحال أن معظم الاستخدامات القرآنية لـ«الحكم» ترد بمعنى القضاء والفصل في المنازعات، أو بمعنى الحكمة ورجاحة الرأي، وبالتالي لا صلة له بالخلافة أو بالنظام السياسي^[57].

كما أن القرآن لم يستعمل لفظ «الخليفة» بمعنى الحاكم؛ فهو «يقرر أن الإنسان خليفة الله في الأرض، والمقصود الإنسان كنوع وليس هذا الإنسان أو ذلك، بل الإنسان سواء كان حاكما أو

[54] أحمد شوقي الفنجري، «كيف نحكم بالإسلام دولة عصرية»، القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1990، ص 24. أنظر كذلك: محمد عمارة، «الدولة الإسلامية بين العلمانية والسلطة الدينية»، القاهرة: دار الشروق، 1988، ص 51.

[55] سيف الدين الأمدي، «أبكار الأفكار في أصول الدين»، تحقيق أحمد محمد المهدي، القاهرة: دار الكتب والوثائق القومية، مركز تحقيق التراث، ط 2002، ج 5، ص 117-304.

[56] أحمد شوقي الفنجري، «كيف نحكم بالإسلام دولة عصرية»، م، س، ص 32.

[57] عبد الإله بلقزيز، «الدولة في الفكر الإسلامي المعاصر»، م، س عبد الإله بلقزيز، الدولة في الفكر الإسلامي المعاصر، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ط 1، 2002م، ص 242.

محكوما، مصلحا أو مفسدا: ﴿وَإِذْ قَالَ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً قَالُوا أَتَجْعَلُ فِيهَا مَنْ يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ الدِّمَاءَ وَنَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ وَنُقَدِّسُ لَكَ قَالَ إِنِّي أَعْلَمُ مَا لَا تَعْلَمُونَ﴾ [البقرة: 29] [58].

إن «نظام الحاكمية» كما تبلور مع المودودي وسيد قطب وعبد السلام ياسين لا يمكن إلا أن يفضي إلى إنتاج «طبقة سياسية - دينية (ثيوقراطية) تتمتع بسلطة مطلقة مستمدة من «الإنابة الإلهية» لها سلطة تعلق على كل نقد أو محاسبة شبيهة بتلك السلطة التي كان يتمتع بها رجال الإكليروس في أوروبا المسيحية الوسيطة قبل الإصلاح الديني والثورة [59].»

وهو ما عبر عنه بشكل صريح المودودي بقوله: «لا يصح إطلاق كلمة الديمقراطية على نظام الدولة الإسلامية، بل أصدق منها تعبيراً كلمة الحكومة الإلهية أو الثيوقراطية [60].» وبذلك يكون، بحق، «أول مفكر إسلامي يحدث انعطافاً في مفهوم السياسة والسلطة في الإسلام، خارج الدائرة الشيعية، ينتهي به إلى أن يتماهى مع مفهوم الإمامة الشيعي، وفكرة ولاية الفقيه، وإلى أن يتماهى مع نظرية «الحق الإلهي» التي كانت إيديولوجيا سياسية للدولة الدينية المسيحية في أوروبا قبل النهضة.. [61].»

يتحدد مبدأ الحاكمية، أول ما يتحدد، من منطلق أن «الله رسم للدولة الإسلامية هدفها وواجبها، وحرم على المسلمين الحاكمين أن يحكموا بغير ما أنزل الله وإلا كانوا كافرين، ظالمين، فاسقين»؛ إذ مهما صلبنا وصمنا فرادى وتحاكمنا إلى القاضي الشرعي في شؤون أحوالنا الشخصية ثم «أعرضنا عن الشريعة في الفضاء العام، في تسيير شؤون الحكم، في الاقتصاد، في الإدارة، في علاقتنا بالغير، في التعليم، في العادات، في وضع الدستور، في فروع القانون، فما جزاء من يؤمن ببعض كتاب الله ويكفر ببعض إلا خزي في الحياة الدنيا، ويوم القيامة يردون إلى أشد العذاب [62].»

[58] محمد عابد الجابري، «العقل الأخلاقي العربي: دراسة تحليلية نقدية لنظم القيم في الثقافة العربية»، نقد العقل العربي (4) بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ط2، 2006، ص144.

[59] المرجع نفسه، ص205.

[60] أبو الأعلى المودودي، «نظرية الإسلام وهدية في السياسة والقانون والدستور»، م، س، ص34.

[61] عبد الإله بلقزيز، «الدولة في الفكر الإسلامي المعاصر»، م، س، ص205. أنظر: محمد ضريف، «الإسلاميون المغاربة: حسابات السياسة في العمل الإسلامي 1969-1999»، منشورات المجلة المغربية لعلم الاجتماع السياسي، مطبعة النجاح الجديدة، الدار البيضاء، 1999، ص51.

[62] عبد السلام ياسين، «الشورى والديمقراطية»، مطبوعات الأفق، الدار البيضاء، ط1، 1996، ص134-135.

فالأمر محسوم عند «الإسلاميين»؛ فلسنا مسلمين «إن زعمنا أننا نعبد في الصلاة والزكاة ونحكم غير شريعته في الشأن العام»^[63] وهنا يبدو التقاطع قويا بين مفهوم الحاكمية لدى عبد السلام ياسين^[64] ومفهومها لدى كل من أبي الأعلى المودودي^[65] وسيد قطب..

فنظام الحكم الإسلامي «لا ينفصل، لديهم جميعا، مبدأ وعملا عن باقي فروض الدين؛ الحكم الإسلامي عروة الدين ومستمسكه وجامعه»^[66]، ولا يقلل من هذه الحقيقة وهذا اليقين كون السلطان قد «خذل القرآن وخاصمه في تاريخنا منذ بكوره» مادام أنصار هذا الخطاب موقنون أن أمر الأمة لن ينصلح «إلا برأب الصدع بين شريعة القرآن ووازع السلطان»^[67].

إن هذا الربط الوثيق بين الدين والسياسة قد نقل المسألة السياسية، بحق، من مجال الفقه العام، والفقه السياسي، إلى علم الكلام؛ بحيث تصير مسألة عقدية من مسائل أصول الدين.. ومعنى ذلك أن الخطاب السياسي للحركة الإسلامية المتشددة لم يكتف بمجرد الدفاع عن علاقة الوصل بين الديني والسياسي في الإسلام، ضد من حاولوا فك الارتباط بينهما، بل ذهب إلى درجة إسباغه «طابعا قدسيا» على تلك العلاقة «لقطع الطريق على أي تساؤل حولها متقاطعا، في ذلك كما سلفت الإشارة، مع الموقف الفقهي الشيعي في مسألة الإمامة وأصوليتها الدينية في الإسلام»^[68].

[63] المرجع نفسه، ص 67.

[64] مع أن عبد السلام ياسين لا يكاد يمثل إلا امتدادا للأطروحات الأساسية للمودودي وسيد قطب، وأن نصوص هؤلاء أكثر أصالة في التعبير على ما نحن بصدد، إلا أن تركيزنا عليه يستمد مقصديته من الحرص على إبراز عنصر الاستمرارية في هذا الضرب من التأويل السياسي لحقائق الإسلام. وهي الاستمرارية التي تحتاج منا المزيد من المساءلة والتمحيص اهتداء بالمنهجية التي تربط التأويلات بشروطها السياسية وسياقاتها التاريخية.

[65] أنظر: أبو الأعلى المودودي، «الخلافة والملك»، تعريب أحمد إدريس، الكويت: دار القلم، ط1، 1978، 1978. أبو الأعلى المودودي، «مفاهيم إسلامية حول الدين والدولة»، م، س. أبو الأعلى المودودي، «الإسلام في مواجهة التحديات المعاصرة»، الكويت: دار القلم للنشر والتوزيع، ط4، 1980.

[66] عبد السلام ياسين، «الشورى والديمقراطية»، م، س، ص 239.

[67] المرجع نفسه، ص 270.

[68] عبد الإله بلقزيز، «الدولة في الفكر الإسلامي المعاصر»، م، س، ص 130. لا بد من التأكيد أن عبد السلام ياسين، كما تمت الإشارة إلى ذلك في موضع آخر، يأخذ مسافة واضحة من الفقه السياسي الشيعي حينما يؤكد «أن نظام الحكم الإسلامي.. هو نظام الشورى مؤسسته في القمة الخلافة. وللخليفة حقوق وواجبات. حقه أن يطاع فتجتمع كلمة الأمة، وتلتف جهود الأمة. واجبه أن يخضع للشورى، واجب المسلمين أن لا يولوا أحدا أمرهم إلا عن شورى.» أنظر؛ عبد السلام ياسين، «الشورى والديمقراطية»، م، س، ص 239.

وفي انتظار إقرار مبدأ الحاكمية، في مواجهة دولة القانون^[69]، يجري العمل حثيثاً لتأسيس «دولة القرآن» التي تقتضي «أن يجتهد المجتهدون أهل القرآن والسنة وهم على بصيرة من أمر الله تعالى ونهيه، ومن الواقع وبشاعته، ومن الصلاح المرجو وشروط ترويض الواقع القبيح عليه، فيقننوا الشريعة تقنيناً.. ويضعون بين يدي القوانين التفصيلية دستوراً يستهدي القرآن، لاشيء غير القرآن، ويستضيء بالسنة لاشيء غير السنة..»^[70].

وجب التنبيه، هاهنا، أن هذا الاتجاه لا يهدف من وراء نقده لتضخم الطلب على السياسة والدولة إلى فك الارتباط بين الدين والسياسة، والدعوة والدولة، بقدر ما يسعى إلى تكريس أولوية الدين والدعوة على السياسة والدولة، أما الوحدة بينهما فتشكل مقصداً كلياً لدى زعماء هذا الاتجاه^[71].

غير أن «سيادة القرآن» تكاد تختزل في سيادة فئة مخصوصة تشمل من جرت تسميتهم بـ«أهل القرآن»: «السيادة للقرآن، وعلماء الملة الخاشعون لله هم أهل القرآن. لهم السيادة والكلمة الأولى. ولرجال الحكم نترك نظام الحكم وأبهة البرتوكول ومراتب الدولة ودواوين الإدارة لينصرفوا إلى شغلهم. تحت النظر والمراقبة والتوجيه، والسيادة الفعلية والخلقية»^[72].

يتضح إلى أي مدى جاء هذا النص مكرساً لتراتبية هيراركية واضحة؛ فهو لا يكفي بتأكيد السيادة المرجعية للقرآن وحاكميته التي لا يمكن الاعتراض عليها في كنف مجتمع مسلم متى ارتضى الإسلام بملاء اختياره ومنتهى وعيه وأهليته.. إنما الاعتراض على اختزالها في فئة مخصوصة تصبح هي صاحبة السيادة الفعلية والكلمة الأولى، ذلك أن هذا الاتجاه يقر بما لا يدع

[69] يتضح ذلك من سياق تساؤل عبد السلام ياسين الاستنكاري: «هل نلتقي مع اللابيكين الديمقراطيين عندما ينشدون دولة القانون ونشد نحن دولة القرآن؟ هل لنا معهم لقاء ونحن نضمها شورى قرآنية نبوية راشدية وهم يخططونها ديمقراطية لايبكية؟» أنظر: عبد السلام ياسين، «حوار مع الفضلاء الديمقراطيين»، مطبوعات الأفق، ط1، 1994، ص62-63.

[70] عبد السلام ياسين، «حوار مع الفضلاء الديمقراطيين»، م، س، ص63.

[71] يتساءل أحد رموز هذا الاتجاه متشوقاً: «أين تلك الوحدة التي تشخصت في النبوة والخلافة الراشدة حيث كان الداعي القرآني هو الأمر النهائي الممسك بالسلطان خدمة للقرآن؟» دون أدنى مراعاة لخصوصية واستثنائية التجربة السياسية النبوية. أنظر: عبد السلام ياسين، عبد السلام ياسين، «العدل: الإسلاميون والحكم»، دار الآفاق، الدار البيضاء، ط2، 2001، ص91.

[72] عبد السلام ياسين، «العدل: الإسلاميون والحكم»، م، س، ص632.

مجالا للتأويل أن «علماء الملة الخاشعون لله هم أهل القرآن ولهم السيادة والكلمة الأولى»، وهي ليست سيادة رمزية وأخلاقية، وإنما هي في الآن نفسه «سيادة فعلية وخلقية».

أما مظاهر هذه السيادة المتمثلة في مظاهر الحكم فتؤول للحكام وفي هذا يقول عبد السلام ياسين: «ولرجال الحكم نترك مظاهر الحكم وأبهة البروتوكول ومراتب الدولة ودواوين الإدارة..» الأمر الذي يعني أن سلطة رجال الحكم لا تستمد من الأمة صاحبة السيادة، وإنما من الفئة المختصة صاحبة السيادة الفعلية.

وهو تفويت للسلطة يقترب من مستوى التفضل والتنازل عن شيء لا رغبة ظاهرية لهم فيه رغم أنه يقع في حوزتهم وصميم نفوذهم أو بالأحرى، فهم «يتنازلون» عن سلطة يعتبرونها شكلية ولذلك فقد جرى نعتها بـ«مظاهر الحكم وأبهة البروتوكول» للإمساك بالسلطة الفعلية.. وهو ما جرى الإفصاح عنه بالقول: «لينصرفوا إلى شغلهم تحت النظر والمراقبة والتوجيه والسيادة الفعلية والخلقية» وغني عن البيان أن عبارة «لينصرفوا إلى شغلهم»، خاصة في السياق التداولي المغربي، تستبطن كل معاني التبعية والوصاية والتراتبية..^[73]

وتبعاً لذلك، فإن أولوية الدعوة على الدولة تجد ترجمتها، هاهنا، في أفضلية الداعية على السياسي؛ ما دام «علماء الدين» أسمى من أهل المعارف الدنيوية الذين يصفهم بـ«الفضلاء» مهما بلغت قيمة معارفهم فإنها لا تسموا إلى مستوى «علم علماء الدين» الذين لا ينبغي أن ترتبط صفة العلم إلا بهم^[74].

كما يحذر من أن «يسرق الخبراء من خارج الدعوة المفاتيح فيصبح الأمر دولة بلا دعوة»، وذلك حينما يغدو «إشراف الدعوة على الدولة رخوا من بعيد. الأمر الذي يفيد، بمنطق المخالفة، أن إشراف الدعوة على الدولة يراد له أن يكون حديديا مستحكما يخضع فيه منطق السياسة النسبي لمنطق العقيدة المطلق وهنا يكمن مأزق الخطاب السياسي للحركة الإسلامية المتشددة.

[73] أنظر: عبد السلام طويل، «العلمانية في الفكر الإسلامي المعاصر: عبد السلام ياسين نموذجا»، ضمن كتاب: «الإسلاميون والمجال السياسي في المغرب والبلاد العربية»، تنسيق امحمد مالكي، الدار البيضاء، مطبعة النجاح، الجديدة، ط 1، 2008، ص 179-226.

أنظر كذلك:

- Burhan Ghalioun, «L'Islamisme et la crise de l'autoritarisme», Paris, numéro spécial sur Politique et religion, dirigé par Georges Labica de la revue MM, avril 1995.

[74] المرجع نفسه، ص 220.

وهو الخطاب الذي يتحدث عن «الوطن الإيماني المشترك» القائم على «المواطنة القلبية»^[75] و«النسب الروحي» حيث لا تكتمل جماعة المسلمين «الخارجة من محضنها التربوي الروحي في المسجد» إلا في النظام السياسي الشوري.. كما لا «يكتمل المجتمع المدني إلا في النظام السياسي الديمقراطي»، وبينما يتمثل «العامل المؤسس في النظام السياسي الشوري» في «الضمير الخلقى والنسب الروحي» فإن العامل المؤسس في النظام السياسي الديمقراطي الحقوقي القانوني هو العقلنة..^[76].

الملاحظ أن مفاهيم «الوطن الإيماني المشترك» و«المواطنة القلبية» و«النسب الروحي» تحيل كلها لمفهوم سيد قطب المركزي «جنسية المسلم عقيدته» الذي اتخذ منه عنواناً لفصل كتابه «معالم في الطريق» وفيه يؤكد أن «لا جنسية للمسلم إلا عقيدته التي تجعله عضواً في «الأمة المسلمة» في «دار الإسلام»، ولا قرابة للمسلم إلا تلك التي تنبثق من العقيدة في الله، فتصل الوشيجة بينه وبين أهل الله..» ويواصل في نفس السياق أن «الوطن دار تحكمها عقيدة ومنهاج حياة وشريعة من الله.. هذا هو معنى الوطن اللائق «بالإنسان». والجنسية عقيدة ومنهاج حياة.

«ليخلص إلى أنه لا إسلام في أرض لا يحكمها الإسلام، ولا تقوم فيها شريعته، ولا دار إسلام إلا التي يهيمن عليها الإسلام بمنهج وقانونه، وليس وراء الإيمان إلا الكفر، وليس دون الإسلام إلا الجاهلية.. وليس بعد الحق إلا الضلال»^[77].

[75] المرجع نفسه، ص 186.

[76] عبد السلام ياسين، «الشورى والديمقراطية»، م، س، ص 154.

[77] سيد قطب، «معالم في الطريق»، بيروت: دار الشروق، والدار البيضاء: دار الثقافة، ص 151-161. يقارن طارق البشري في نص بليغ وعميق بين سيد قطب وسلفه حسن البنا قائلاً: «إن المسافة بين فكر البنا وفكر قطب كبيرة إلى الحد الذي تبدو فيه الفجوة بينهما غير قابلة للجسر، بل إلى الحد الذي يسوغ القول فيه إن العلاقة بينهما علاقة قطيعة وانفصال؛ ففكر حسن البنا فكر انتشار وذيوع وارتباط بالناس بعامه، وهو فكر توثيق العرى. وفكر سيد قطب فكر مجانب ومفاصلة، وفكر امتناع عن الآخرين. فكر حسن البنا فكر يزرع أرضاً، وينثر حبا، ويسقي شجراً، ويتشرب مع الشمس والهواء. أما فكر سيد قطب، فهو يحفر خندقاً، ويبني قلاعاً عالية الأسوار سامقة الأبراج، قلوفاً ممتنعة. والفرق بينهما هو الفرق بين السلم والحرب (...). لقد تبلور الفكران، فكر الانتشار وفكر المصادمة. وقام كل على مسافة، ليؤدي الوظيفة التي ترشحها له الظروف في كل حال، وتنميهما الأوضاع في كل آن»، أنظر: طارق البشري، «الملاحم العامة للفكر السياسي الإسلامي في التاريخ المعاصر»، م، س، ص 33.

والأهم من كل ما سبق، أن شرط الدخول في المواطنة الإيمانية والمجتمع الأخوي هو: ﴿فَإِنْ تَابُوا وَأَقَامُوا الصَّلَاةَ وَآتَوُا الزَّكَاةَ فَإِخْوَانُكُمْ فِي الدِّينِ﴾ [التوبة: 11]^[78]. ليتأكد بذلك أن المواطنة المؤهلة للانتماء للمجتمع الأخوي، الذي يشكل جوهر الاجتماع السياسي كما يتصوره ويدعوا إليه هذا الخطاب، إنما هي مواطنة دينية عقائدية قائمة على النسب الروحي.. وهو ما يتناقض، بشكل جلي، مع نموذج الاجتماع السياسي المنفتح والمتعدد الذي تؤسسه صحيفة المدينة^[79].

وتبرز الملامح العقائدية لنموذج الاجتماع السياسي الذي تؤسس له وتبشر به كتابات الإحيائية الإسلامية المحدثه، أكثر ما تبرز، من خلال العلاقة القوية التي تقيمها بين مفهوم «القومة على منهاج النبوة»، و«الولاية»؛ إذ لا قومة دون «ولاية» بما هي تضافر جماعي على الجهاد، وتوحيد للجهود، وتناصر وتفاعل لصيق بالواقع..

فهو «اللحام الكلي الجامع لوحدة المؤمنين حاملي الرسالة، المخاطبين بالقرآن المتأمرين بالمعروف المتناهين عنه.. فلا التوحيد بالاقتصاد، ولا بالقوة، ولا بالقومية، ولا بقانون الدستور، وقسم الوطنية، يستجيب للمعيار القرآني، بل الولاية هي اللحمة الجامعة هي القاعدة العاطفية الإيمانية^[80]». وبالتالي فإن المبدأ المؤسس والحاكم للاجتماع السياسي الإسلامي وفقاً لهذا التصور مبدأ عقائدي يقوم على مفهوم «الولاية» وليس مفهوماً سياسياً بندمك على مفهوم المواطنة..

وغير بعيد عن هذا المعنى وصف الخميني الحكومة التي يناضل من أجلها بكونها «حكومة إلهية»، «موافقة لحكم الله^[81]» يقوم نظامها على مقتضى أحكام الإسلام، تتولى فيها نخبة الفقهاء، بناء على ولاية الفقيه، أمر الولاية العامة على الأمة.

[78] عبد السلام ياسين، «العدل: الإسلاميون والحكم»، م، س، ص 192.

[79] عبد السلام طويل، «إشكالية العلاقة بين الدين والسياسة في الفكر العربي المعاصر..»، مدارك، الإمارات العربية المتحدة، ط 1، 2012، ص 127 وما بعدها.

[80] المرجع نفسه، ص 253.

[81] الموسوي الخميني، «الكوثر: مجموعة من خطابات الإمام الخميني التي تتضمن تسجيلاً لوقائع الثورة الإسلامية خلال الأعوام (1962-1978)، ج 3، مؤسسة تنظيم ونشر تراث الإمام الخميني، 1996، طهران، ص 12. أنظر: عبد الإله بلقزيز، «الدولة في الفكر الإسلامي المعاصر»، م، س، ص 230.

وهي نفسها الحكومة التي قامت في إيران منذ ثورتها؛ الحكومة التي تتركز فيها السلطة في يد «الولي الفقيه» مرشد الثورة وقائد الجمهورية، ولا يكاد يبقى فيها لرئيس الجمهورية المنتخب شيء يذكر من سلطات رؤساء الجمهوريات.

فرغم أن الجمهورية الإسلامية تعتمد مبدأ الانتخاب لتشكيل «مجلس الشورى» ورئاسة الجمهورية، إلا أن الصلاحيات الدستورية لـ «مجلس الشورى» ورئيس الجمهورية تبدو محدودة أمام سلطات «الولي الفقيه» أو «مرشد الثورة» الذي يملك صلاحية حل البرلمان وعزل رئيس الجمهورية، كما يقود الجيش و«الحرس الثوري»، وغيرها من المؤسسات الأمنية والإعلامية، والدينية (حق الفتيا).. بل إن سلطتهما لا تضاهي حتى سلطة «مجلس الخبراء» الذي يعد هيئة لتمثيل رجال الدين، أو سلطة «مجلس تشخيص مصلحة النظام».^[82]

لقد كرس نظرية «ولاية الفقيه» نموذج الدولة الثيوقراطية من خلال القول بـ «الحق الإلهي» وفرض إكليروس شيعي على رأس النظام السياسي.. وتبعاً لذلك فلا تمثل السلطة حقاً مدنياً وسياسياً عاماً، وإنما تعكس حقاً دينياً لمن يتمتعون بحق الولاية وهم أوصياء النبي والإمام في زمن الغيبة. والولاية تعد وفقاً للفقهاء السياسي الشيعي من أصول الدين وأركان الإسلام، فهي بهذا المعنى تعد مسألة عقدية..

كما أن سلطة الفقهاء «الأوصياء» ليست مستمدة من الأمة، بل من «الوصية»، ولذلك فهي قائمة على أحكام الدين باعتبارهم ممثليه الرسميين، وليس للأمة أن تشاركهم أو تراقبهم أو تحاسبهم^[83].. لم تكتف نظرية «ولاية الفقيه» بوراثتها نظرية «الإمامة» في إقامة التماهي بين النبي والإمام «المعصوم»، وإنما أضافت عليها تماهياً جديداً بين الفقيه المجتهد الجامع للشرائط، وبين النبي والإمام. لترتفع دولة الفقهاء و«الحكومة الإسلامية»، بذلك، إلى «مرتبة من القداسة» التي تعد خاصية مميزة لكل «دولة دينية» لا تكون الأمة مرجعها وإنما الفقيه النائب عن الإمام والنبي..

[82] Azdeh Niknam, «Le statut de la Charia en Iran: de L'islamisme au post islamisme», Esprit, Paris, N° 277, 2001, p. 139-153.

[83] إن هذا الاتجاه العام لا يلغي بعض الاجتهادات الجريئة في الفقه السياسي الشيعي التي قالت بسيادة الأمة وولايتها عن نفسها، كما دافعت عن المشروعية الديمقراطية الدستورية.. أنظر بوجه خاص؛ محمد مهدي شمس الدين، السيد حسين فضل الله، وقبلهما محمد حسين النائيني..

الملاحظ أن هذا الخطاب يتقاطع، كما سلفت الإشارة، مع خطاب «ولاية الفقيه» وخطاب الإمامة الشيعي بوجه عام؛ من حيث تعبيرهما المشترك عن تصور سياسي موحد لدولة دينية تقوم على فكرة «الحق الإلهي»؛ أي على دولة الحاكم فيها هو الله وشرعة الإسلام، والقائمون على أمر الولاية فيها هم رجال الدين.

مع فارق أساسي بين الخطابين؛ فبينما نجد «ولاية الفقيه» متواصلة مع تراثها الفقهي الإمامي في الكثير من عناصرها وأسسها، فإننا نلفي «الحاكمية» منقطعة بشكل جلي عن تراثها الفقهي السني قديمه وحديثه، مقابل تواصلها مع المذهب الشيعي حول الإمامة والسلطة.

وهو التواصل الذي يبرر اشتراكهما في التنظير لنموذج سلطة واحد يشرع لقيام «كهنوت إسلامي»^[84] يقوم على ادعاء الوكالة عن الله في الولاية الدينية أو السياسية، ومن ثم الحكم باسمه فيما يوازي القول بنظرية «الحق الإلهي» في تعبيرها المسيحي القرسطي..

والواقع أن مذهب الشيعة في الإمامة القائم على العصمة لا يجد ما يبرره أو يشرعنه في الإسلام، وأن مصدر نظريتهم سابق على الإسلام بحيث يعود إلى «الكسروية الفارسية» التي عادة ما يجري حكم كسرى في إطارها بمقتضى «الحق الإلهي».. كما يعود إلى «القيصرية الرومانية» قبل أن تعتنق المسيحية حينما «كانت ذات الإمبراطور مقدسة إلهية»^[85].

وفي هذا السياق، تذهب الأدبيات السنية الحديثة والمعاصرة إلى أن الجانب السياسي أو الدنيوي في الممارسة النبوية داخل دولة المدينة لم يكن مشمولاً بالعصمة على غرار الجانب الديني؛ وذلك انطلاقاً من التمييز القاطع التي تقيمه هذه الأدبيات بين «الرسالة» و«السياسة» بين الدين والدولة؛ بحيث إن الرسالة تقوم على وجود نبي معصوم يوحى إليه.. بينما تفترض السياسة وجود قائد سياسي يجتهد ويستشير فيما لم يرد فيه نص..

وبناء على هذا التمييز فإن السنة النبوية «منها ما هو دين ومنها ما هو سياسة»؛ بحيث إن ما اندرج منها تحت أمور السياسة وشؤون الدنيا لا يعد ديناً.. وإنما شأنها دنيويًا يقوم على الرأي والاجتهاد..^[86]

[84] المرجع نفسه، ص 234.

[85] محمد عمارة، «الدولة الإسلامية بين العلمانية والسلطة الدينية»، م، س، ص 80-81.

[86] المرجع نفسه، ص 16-17.

وهو ما يؤكد «برانية فكرة السلطة الدينية عن الإسلام» وينسف أزعومتي «الحاكمية» و«ولاية الفقيه»، بل ويسائل بجدية مفهوم «الدولة الإسلامية» المعاصر نفسه؛ باعتبارها دولة الشريعة والشورى؛ من منطلق أن الإسلام، هنا، ليس مجرد صفة خارجية أو ملحقة بها، بل هو فيها المحتوى والمضمون؛ كما أن وصفها بالإسلامية لم يكن بكونها دولة المسلمين.. لأن المسلمين يمكن أن يقيموا دولة مدنية من دون أن يتخلوا عن إسلامهم متى أقاموا التمييز الإجرائي والوظيفي بين الديني والسياسي.

خامسا: الدولة الإسلامية دولة مدنية أم دولة دينية؟

مع أن الفقه السياسي الإسلامي المعاصر يتفاعل مع هذه الاعتراضات والتحفظات بشكل إيجابي لا يخلو من نفس تجديدي يسعى لرسم فواصل دقيقة بين المفهومين مستخلصا أن «الفرق الأساسي بين الدولة الدينية والدولة الإسلامية هو أن الأولى تقوم على فكرة أن الله هو مصدر السلطة، بينما في الثانية.. فإن الله مصدر القانون، بينما الأمة مصدر السلطة. ومن ثم فلا حصانة ولا عصمة لحاكم، وإنما القانون فوق الجميع، والحاكم في المقدمة منهم».

ورغم كل التراث النقدي للسلطة الدينية في أدبيات الفقه السياسي الحديث والمعاصر من خلال السعي «لإسقاط فكرة العصمة وانتماء السياسة والإمامة إلى أصول الدين» والتأكيد، بالمقابل، على الطبيعة المدنية للسلطة في الإسلام، إلا أن الاعتراض على هذا التصور يظل قائما بدعوى أن هذا التراث التجديدي رغم جرأته لا يملك أن ينفي انشداد الدولة إلى الإسلام، ولا أن ينفي حاجة الإسلام إلى الدولة^[87]..

خاصة وأن محاولة دعاة الدولة الإسلامية الرامية إلى تمييزها عن الدولة الدينية لم تنجح في تبديد الاستفهام الذي تطرحه تسميتها بالإسلامية؛ لأنه من داخل هذه الهوية الدينية للدولة يمكن لأنواع أخرى من «الحاكمية» أن تخرج إلى الوجود كما خرجت «حاكمية» سيد قطب من التباسات مفهوم البنا وعبد القادر عودة للدولة الإسلامية.. ولذلك، يبدو لهذا الرأي أن «الحدود بين المفهومين والنموذجين ما زالت مفتوحة في غياب رسم دقيق للتخوم بينهما في الخطاب الإسلامي المعاصر^[88]».

[87] عبد الإله بلقزيز، «الدولة في الفكر الإسلامي المعاصر»، م، س، ص 238.

[88] المرجع نفسه، ص 239.

إن جوهر هذا الاعتراض ينصب، كما هو جلي، على طبيعة المرجعية الحاكمة لطبيعة السلطة والنظام السياسي في الإسلام؛ وكأن هذه المرجعية ليست موضوع اختيار أصلي يتأسس عليه «تعاقد سياسي» واضح المعالم؛ بحيث إن «البيعة في الإسلام، سواء بيعة النبي في العقبة (الأولى والثانية)، والمعاهدة المعروفة بـ«صحيفة النبي»، ومبايعة أبي بكر خليفة للنبي، ومبايعة عمر ثم عثمان ثم علي، كل ذلك تم بعد مشاورات وتسويات واشتراط شروط^[89]».

إن هذه الطبيعة التعاقدية القائمة على الاختيار الأصلي لنوعية الاجتماع السياسي هي التي جعلت الفقه السياسي المعاصر يعتبر أن الإقرار بأن المصدر الأساسي والمرجعية الحاكمة للقانون الإسلامي هي الكتاب والسنة «لا يعني مصادرة جهد البشر، أو إغلاق الباب دون الاستفادة من المصادر الأخرى، وإنما يعني أن القرآن والسنة هما الإطار المرجعي الذي يهتدى به؛ بحيث يشترط في كل الأحوال ألا يتعارض الجهد البشري المبذول مع ما هو قطعي الثبوت والدلالة.. ولا مع مقاصد الشريعة في نهاية المطاف» خاصة وأن أي قانون لا بد له من مصدر ومرجعية حاكمة.

غير أن الفاحص لأكثر أدبيات الفقه السياسي الإسلامي المعاصر انفتاحا يلحظ حالة من التوتر وعدم الوضوح فيما يتصل بطبيعة الحكم والسلطة في الإسلام؛ ففي الوقت الذي يجري فيه التشديد على مدنية السلطة في الإسلام يجري التأكيد على أن «حاكمية الشريعة في الدولة شرط لتحقيق الإيمان بالدين»؛ بدعوى أن «الإسلام ليس بالدين الذي نزل ليقف الرسول به عند حدود البلاغ.. وإنما هو دين جاء ليقيمه الناس معيارا حاكما للعمران، وليجسد نظما وسياسات في الدنيا، وأعمالا ترد عليهم يوم القيامة..»

فإسلامية الدولة، وفقا لهذا التصور، «ليست مجرد سبيل لتحقيق المصلحة الدنيوية، وإنما هي تكليف من تكاليف الدين» أكثر من ذلك، فإن هذا الفقه يذهب إلى حد الجزم أن هناك «تعاقد قرآني بين الأمة وبين أولي الأمر على إقامة «الدولة الإسلامية»^[90]».

[89] محمد عابد الجابري، «العقل الأخلاقي العربي: دراسة تحليلية نقدية لنظم القيم في الثقافة العربية»، نقد العقل العربي (4)، م، س، ص 227.

[90] محمد عمارة، «الإسلام والسياسة: الرد على شبهات العلمانيين»، القاهرة: دار التوزيع والنشر الإسلامية، ط1، 1993، ص 30-31.

غير أن هذا التوتر سرعان ما جرى تفسيره بخصوصية العلاقة بين الدين والسياسة في الإسلام؛ حيث تتميز الدولة عن النبوة والرسالة، بكون الأولى اختياراً بشرياً وبناءً مدنياً، وبكون الثانية اصطفاً إلهياً لا شأن للناس فيه، وبكون الدولة ثمرة للاجتهد البشري، بينما الدين وضع إلهي..

بالإضافة إلى أهمية تأكيد الطبيعة المدنية للسلطة والحكم في الإسلام، خلافاً للمقاربة الإحيائية، فإن بالإمكان نسبة المجتمع المدني إلى المدينة، ليس على أسس القرابة اللغوية فحسب، ولكن لأن المدينة ليست مكاناً اجتماعياً فحسب، وإنما هي الميدان الذي تتبلور فيه الجماعة قلباً وقالباً. علماً بأن الانتماء إلى الجماعة لا يعني بالضرورة الانتماء إلى الدولة، خاصة في التجربة التاريخية العربية الإسلامية؛ إذ نجد في الأمة والجماعة الأسس التي ينهض عليها المجتمع المدني..

سادساً: طوبى الدولة الإسلامية

يعد مفهوم «الدولة الإسلامية» مفهوماً مبتدعاً حديثاً؛ يعبر عن التأثير الشديد للفكر الإسلامي المعاصر بالفكر الحديث الذي يعطي للدولة مكانة استثنائية تجعل منها «المعبود الحقيقي للمجتمع»، لأنه يطابق فيها بين هويته وقيمه وروحه ونظامه وغاياته.

فلم تكن للدولة في الإسلام الأول قيمة إيجابية ولم يكن لها في الإسلام التاريخي نفسه المكانة التي نميل إلى إعطائها لها اليوم، والتي جاءت بالضبط من السعي إلى التقليل من أهمية الدين، بل تهميشه وخلق بديل عنه، ذلك لأنها لم تكن تعتبر تجسيداً لمبدأ أخلاقي وروحي بقدر ما كانت في أفضل الأوضاع أداة صماء يستخدمها المبدأ الأخلاقي الواعي كوسيلة لتحقيق ذاته^[91]. وتترسخ هذه الرؤية السلبية للدولة حينما نعلم أن النزعة المتزايدة لتضخيم دور الدولة تعبر عن الرغبة في إقرار القهر والتسليم به كأسلوب رئيسي في تحقيق العدل والنظام^[92].

[91] برهان غليون، «نقد السياسة: الدولة والدين»، م، س، ص 58. مراجع حول المستبد العادل.

[92] ضمن هذا الإطار تندرج كل الأدبيات التي تبرر للمستبد العادل. وهو المفهوم الذي ارتبط أكثر ما ارتبط بالشيخ محمد عبده، وفسر ظهوره لطفي السيد بفشل المشروع الليبرالي العربي. غير أن محمد عبده لم يؤصل لمفهوم المستبد العادل ضمن المرجعية الإسلامية، وإنما عمل على رسم ملامح هذا النموذج ضمن اجتهاد عقلي محكوم بسياق الظاهرة الاستعمارية التي تهافت أمامها الكيانات السياسية العربية تبعاً، وفشلت صيغة المثقف الثائر التي طالما دعا لها جمال الدين الأفغاني. كما كان محمد عبده بحكم إقامته في أوروبا متأثراً بنظرية البطولة والزعامة التاريخية كما جسدها نابليون في فرنسا، وبسمارك في ألمانيا.. أنظر: محمد عفيفي، «المستبد العادل»، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، 2009.

إن صفة الإسلامية في مفهوم «الدولة الإسلامية» لا تضيء، أية قداسة دينية على هذه الدولة؛ فهي ليست إسلامية من حيث هي جهاز وبنية سياسية متميزة جاء بها الإسلام.. وهي ليست إسلامية بمعنى أن السلطة معصومة وملهمة من قبل الله.. وهي ليست إسلامية بمعنى أنها تتطابق في بنيتها وأهدافها وطرق ممارستها للحكم مع نموذج أوصى به وأقره الدين.. فهي إسلامية فقط بمعنى أنها دولة المسلمين كجماعة سياسية.. أو دولة المجتمع الإسلامي التاريخي المعبرة عن مشكلاته والصادرة عن مرجعيته والملتزمة بمقاصده.

وغير بعيد عن هذا المعنى فقد سبق لعبد الله العروبي أن أوضح كيف أن عبارة «دولة إسلامية» غير دقيقة، ما دامت الدولة الإسلامية في حقيقتها تتماهى مع الخلافة، معتبراً أن «الدولة الشرعية» أصح إلا أنها، من وجهة نظره، تحدث التباساً كبيراً لأن القارئ العادي يتعذر عليه التمييز بين الدولة الشرعية والخلافة، ليستتج، تبعاً لذلك، أن «دولة الإسلام» أو «دولة المسلمين» أكثر حيادية ما دامت لا تحيل إلى نظام إسلامي، بل إلى نظام تقام فيه شعائر الإسلام ويعيش فيه مسلمون مؤمنون. ومع ذلك، فإن الالتباس يظل قائماً^[93]، وسعياً لرفعه سرعان ما يقترح عبارة «دولة سلطانية» بدعوى أنها أقرب إلى الواقع وأقل التباساً. لكن الحاصل أنها خلافاً لذلك تماماً، خاصة إذا علمنا أن المستشرقين الغربيين وماكس فيبر تحديداً يستعملونها بشكل مغلوط حينما يطلقونها على الحكم المطلق ويظنون أن الإسلام كعقيدة ومجتمع لا يعرف ولا يتصور غير هذا الحكم^[94].

ولذلك، فإن عبارة «الدولة الإسلامية» لا تستقيم، من وجهة نظر العروبي، إلا في ظل ظروف استثنائية غير طبيعية؛ «حيث يصبح الإنسان غير الإنسان، وحيث تتغير القواعد العامة للسلوك البشري، وحيث تتحول الدولة إلى لا دولة ويذوب هدفها المحدود في الغاية العظمى للأمة جمعاء». وهو ما يفسر القول أن الخلافة تعد بمثابة طوبى الفكر السياسي الإسلامي.

غير أن العروبي يذهب بالمقابل إلى أن عبارة «الإسلام دين ودولة» وصف لواقع قائم منذ قرون: أي لحكم سلطاني يحافظ على قواعد الشرع، وليس بأي حال تعبيراً عن طوبى الخلافة»، أما

[93] ينطلق عبد الله ساعف من أكثر التجارب العربية استلهاما للنموذج التاريخي للدولة السلطانية القائمة على إمارة المؤمنين، والمتمثلة في التجربة المغربية ليؤكد أن «مفهوم الدولة الإسلامية تعبير غامض ولا يوضح بالضبط ماذا يعني بالنسبة لدولة الانتماء للإسلام»، أنظر: عبد الله ساعف، «اضطرابات الدولة: حول العلاقة بين الدولة البنيوية والدولة المتغيرة»، ضمن كتاب: جدلية الدولة والمجتمع بالمغرب»، الدار البيضاء: إفريقيا الشرق، ط2، 1994، ص255.

[94] Sébastien Fath, «Max Weber et les religions», Sciences Humaines, N° 177, 2006.

الإسلام فإنه «دين الفطرة الذي يهدف إلى إحالة الدولة إلى لا دولة»، مؤكداً أن واو الربط في العبارة المذكورة يشير إلى التساكن لا إلى الاندماج والانصهار، في حين أن منطق الخلافة الحق يقضي أن الدين لا يتساكن مع الدولة بل يصورها ليحيلها إلى لا دولة.

فضلا عن أن كلمة إسلام في العبارة تحيل إلى الحضارة التي تطورت أثناء التاريخ في دار الإسلام ولا يعني العقيدة بأي وجه من الوجوه، مبرزاً أن عبارة «الإسلام دين ودولة» تبررها ظروف القرن التاسع عشر، أي ظروف مواجهة الفقهاء للبيرالية الغربية لكنها لا تعبر عن روح الإسلام.

ورغم ذلك فالعروي لم ينف وجود «دولة أخلاقية» متمثلة في دولة الخلافة غير أنه جعل وجودها مشروطاً بزمن الوحي والمدد الإلهي، الأمر الذي جعلها تتجاوز كونها مجرد دولة طبيعية لتتسامى عن العادات الحيوانية فتغدو، تبعاً لذلك، «دولة اللادولة». ليستخلص أن «ما نسميه خطأ بالدولة الإسلامية هو تساكن السلطنة كواقع والخلافة أو الإمامة الشرعية كطوبى^[95]».

والحاصل أن التجربة الحضارية العربية الإسلامية قد تميزت بتساكن الدين والدولة دون أن يغير في العمق أي منهما الآخر؛ فلم تحول الدولة الإسلام لتجعل منه دين دولة، كما نجد ذلك في الإمبراطوريات القديمة وفي الدول الفاشية، كما أن الإسلام لم يحول الدولة إلى مؤسسة دينية.

كما أن العروي لم يكتف بنفي وجود نظرية حول الدولة في الإسلام، وإنما ذهب إلى أبعد من ذلك بقوله: «إذا اصطلحنا على أن نظرية الدولة هي وحدها تلك التي تنظر إلى الكيان السياسي كتجسيد للعقل وللأخلاق، يحق لنا أن نقول أن الفكر الإسلامي القديم، بما فيه ابن خلدون، يتضمن أخلاقيات واجتماعيات حول الدولة، لكنه لا يتضمن نظرية حولها^[96]».

من الملفت أن نجد رأياً في الفكر الإسلامي المعاصر يذهب في نقده لمفهوم الدولة الإسلامية وتوظيفه في الخطاب الحركي الإسلامي المعاصر مذهباً لا يقل جرأة عما تم تسجيله آنفاً مع النخب الحداثية العالمية من منطلق أن مطلب إقامة «الدولة الإسلامية» عادة ما يطرح بشكل يؤدي إلى كثير من الالتباس والغموض، كما أنه يزج بالحركة الإسلامية في صراعات ومنزقات لا تخدم قضية بناء الأمة وتأهيلها للقيام برسالتها الحضارية.

[95] عبد الله العروي، «مفهوم الدولة»، م، س، ص 156.

[96] المرجع نفسه، ص 119-125.

كما اعتبر أن مطلب إقامة «الدولة الإسلامية» جرد الدولة الإسلامية من طابعها التاريخي النسبي القابل للتجسد في أشكال مختلفة تتفاوت درجة تمثيلها للقيم الإسلامية، ذلك أن كثيراً من الإسلاميين حينما يفكرون في الدولة الإسلامية، إنما يفكرون فيها من خلال نموذج الدولة الإسلامية على عهد الخلفاء الراشدين.

أبعد من ذلك فقد ذهب هذا الرأي إلى حد اعتبار أن مقولتي «الدولة الإسلامية» و«الخلافة الراشدة» اللتين تشكلان النموذج في التفكير السياسي للحركة الإسلامية المعاصرة تحتاجان إلى تحليل كما يحتاج التمثيل الإسلامي لها إلى وقفة نقدية، وهو التمثيل الذي جرى نعتة بالطابع غير التاريخي. كما أن المماهاة بين مفهوم «الدولة الإسلامية» ودولة الخلافة الراشدة يفضي إلى نتيجة منطقية تتمثل في إخراج التجارب التاريخية للدول المختلفة التي تعاقبت على حكم العالم الإسلامي من الصفة الإسلامية رغم احتكامها للشريعة الإسلامية^[97].

ونظراً لأن العديد من الحركات الإسلامية حينما تطالب بإقامة الدولة الإسلامية أو تبشر بالخلافة الإسلامية على منهاج النبوة؛ فإنها لا تتجاوز مستوى الشعار العام دون أن تكلف نفسها عناء تحديد طبيعة هذه الدولة، أو شكل توزيع السلطات داخلها، وكذا العلاقة بين هذه السلطات، وأشكال الرقابة على الحاكمين، وكيفية اختيارهم، ومدة ولايتهم، والآليات الدستورية التي تمكن من تنصيبهم وعزلهم..

إلى جانب أن الإيحاء الذي يولده مطلب إقامة الدولة الإسلامية، ولو من غير قصد، هو أن الدول القائمة في العالم الإسلامي دول كافرة أو على الأقل دول علمانية، مع العلم أن الإسلام حينما يكون وصفاً للفرد العيني يكون «إسلاماً تكليفيًا»، أما حينما يكون وصفاً لمؤسسات وشخصيات اعتبارية أو معنوية كالدولة فإنه يكون «إسلاماً حضارياً غير تكليفي».

كما أن مفهوم وصفة «الإسلامية» بالمعنى المعاصر: أي كما يستخدمه «الإسلاميون» ويطلقه الخصوم على ظاهرة الحركة الإسلامية المعاصرة وعلى الدولة الإسلامية مفهوم حديث.

[97] أنظر نقداً عميقاً ومفصلاً للقول بغياب الشريعة الإسلامية بعد مرحلة الخلافة الراشدة في: طارق البشري، «هل غابت الشريعة بعد عهد الراشدين؟!»، ضمن كتاب «الوضع القانوني بين الشريعة الإسلامية والقانون الوضعي»، م، س، ص 71-84.

غير أن رأيا آخر من داخل المذهبية الإسلامية، رغم وعيه بهذه الطبيعة المركبة لمفهوم «الدولة الإسلامية»، إلا أنه يصر على التأكيد بأن إسلامية الدولة، لا تتحدد بالنظر إلى الهوية الإسلامية للمتعاقدين على إقامتها، وإنما تتحدد، بشكل أساسي، بالنظر إلى المرجعية الإسلامية الحاكمة لها؛ وتفسير ذلك أن هذه «الدولة» إنما قامت لحراسة الدين وسياسة الدنيا به..

فكانت، بذلك، إنجازا مدنيا أقامه البشر، وإسلاميا؛ لأن حاكميتها هي شريعة الله.. إنها ليست الدين الخالص، ولا الوضع الإلهي الذي لا مجال فيه لاجتهادات الناس.. وليست أيضا، الإنجاز البشري الذي لا علاقة له بـ«الدين».. إنها دولة: مدنية وإسلامية في ذات الوقت».

فمع أنها قامت بالشورى والبيعة والاختيار البشري، إلا أنها اختارت أن يتم كل ذلك في كنف «الحاكمية الإلهية» التي ارتضتها مرجعية لسياستها؛ فهي بهذا «اجتهاد بشري محكوم بمرجعية الدين الذي هو وضع إلهي، وذلك نمط في علاقة الدين بالدولة لم يسبق له نظير في تاريخ الحضارات السابقة والمغايرة لحضارة الإسلام^[98]».

وبهذا يتضح أن التشديد على غياب نظرية قرآنية حول الدولة والسياسة يستهدف التشكيك في شمولية الإسلام كما قد يعتقد الكثير من المتحمسين لاستعادة مشروع «الدولة الإسلامية»، بل على العكس من ذلك تماما، يذهب إلى أن «رسالة العرب في الإسلام كانت أكبر من بناء الدولة بكثير.. كانت رسالة التضحية الكلية والدائمة في كفاح لا يكل من أجل العقيدة ورفع راية الإيمان والدين الصحيح».

أما السبب في ذلك فيكمن في أن القرآن لو قدم أية نظرية في هذا الشأن «لأخضع الدين للدولة، وجعل من بنائها مقصد الدين وغايته، ولكانت النتيجة تأسيس الدولة الإلهية والثيوقراطية بالمعنى الحرفي للكلمة على الأرض. ولو حصل ذلك لكان محمدا جاييا ولم يكن هاديا^[99]».

لم يتجه الإسلام إذن إلى الحوض على تكوين «دولة دينية^[100]»؛ لأن الرسالة الدينية رسالة للتحرر من السلطة لا لإعادة إنتاج رابطتها القهرية على الرغم من أن سياق التاريخ دفع في اتجاه تأليف هذه

[98] محمد عمارة، «الإسلام والسياسة: الرد على شبهات العلمانيين»، م، س، ص 37-38.

[99] برهان غليون، «نقد السياسة: الدولة والدين»، م، س، ص 59.

[100] برهان غليون، «اغتيال العقل: محنة الثقافة العربية بين السلفية والتبعية»، مكتبة مدبولي، القاهرة، ط3، 1990، ص 226.

السلطة.. فقد كان النبي، صلى الله عليه وسلم، «يدعو المسلمين إلى الاستعداد لليوم الآخر وكان يطلب منهم تجنيد أنفسهم في سبيل الله لنشر دعوته والموت من أجلها، وليس لبناء سلطة باسمه». وحين توقفت النبوة، لم تنشأ سلطة كهنوتية وسيطة بين جماعة المؤمنين وبين الله، تدعي أحقيتها لإدارة الحكم والقرار. كما لم تعد الحاجة تدعو إلى شكل جديد من النبوة بعد أن «ورث العقل النبوة». وتبعاً لذلك لم يعد من معنى لاختتام النبوة غير «تسليم القيادة الروحية بعد النبي للعقل» مع ما يشير إليه ذلك من استبعاد واستنكار لأي شكل من أشكال السلطة الكهنوتية^[101].

الواقع أن هناك تفسيراً شائعاً في الأدبيات الإسلامية المعاصرة يخالف القول بغياب نظرية قرآنية حول الدولة، مفاده أنه «لما كان العمران البشري في الدنيا هو ميدان «السياسة» وفيه من «المتغيرات» و«المستجدات» أكثر مما فيه من «الثوابت».. جاءت نصوص الشرع الإلهي متناهية، بينما لا تتناهى متغيرات العمران الدنيوي ومستجداته فكان أن وقفت النصوص الشرعية، في سياسة العمران، عند الثوابت والكلّيات والفلسفات والقواعد والمبادئ والأطر الحاكمة، تاركة للعقل الإنساني والاجتهاد البشري حرية التفرّيع والبناء والتفصيل والإبداع في إطار القواعد والمبادئ والأطر الحاكمة، تحقيقاً لإسلامية العمران المتجدد، بمد فروع إسلامية من الأصول والقواعد لتظلل بالإسلام هذه المتغيرات والمستجدات فتتواصل الصبغة الإسلامية للعمران دونما جمود ودونما قطيعة^[102]».

على سبيل الختم

الحاصل أن الدولة الإسلامية نظام سياسي واجتماعي تتحدد هويته من خلال الالتزام بمرجعية النصوص المؤسسة كتاباً وسنة بوصفها المصدر الأعلى للتشريع، والالتزام بالشورى مصدرًا للشريعة انطلاقاً من اعتبار الأمة مصدر السيادة؛ منها يستمد الحكم كما يحاكم شرعيتها. فكلما اقتربت الدولة من الشريعة ومن الديمقراطية كلما كان حظها من الإسلام أكبر فتتغزز، تبعاً لذلك، مشروعاتها، وكلما ابتعدت عنهما وأعرضت كلما وهنت صلتها بالإسلام واهتزت مشروعاتها كذلك.

[101] المرجع نفسه، ص 55.

[102] محمد عمارة، «الإسلام والسياسة»، بيروت: مجلة منبر الحوار، عدد 26، 1992، ص 69.

ومن فضائل هذا الدين الخالد، أن التكاليفات منوطة بتقدير رحيم وقاصد للممكّنات الذاتية والموضوعية للأفراد، والممكّنات التاريخية والحضارية للأمة والجماعة؛ مصداقا لقوله صلى الله عليه وسلم: «ما أمرتكم به فأتوا منه ما استطعتم، وما نهيتكم عنه فانتهوا عنه.»

لقد تحسّس الفقه الإسلامي طويلا وتحفظ، بعد آحاد متطاولة من الجمود والركود الحضاري، على منظومة القيم الحديثة للحضارة الغربية، بل وعلى منجزاتها التكنولوجية؛ بفعل الأثر النفسي الذي أحدثه النموذج التحديثي الجارف الذي قدم إلينا في ركاب الاستعمار.

ومن ضمن ما تحفظ عليه وتردد طويلا في تمثله واستيعابه منظومة القيم السياسية الحديثة وفي مقدمتها الديمقراطية والنظام الديمقراطي، إلى أن قر في وعيه التاريخي أن الديمقراطية كنظام وآلية للحكم وتدبير للشأن العام للجماعات لا تتضمن أي تطاول على حاكمية الله في كونه، وأن لها سندا قويا في منظومة قيمنا الإسلامية. وأنها لا تعدو أن تكون جملة من الترتيبات والإجراءات والتدابير مقصدها الأساسي الحيلولة دون الإستحواذ والفساد في تدبير الشأن العام للجماعة والحرص على نجاعته وفاعليته، كما أنها تضمن أن لا يستبد الفرد بالقرار الذي يخص الجماعة، وتعمل على تكييف الصراع حول السلطة بالطرق السلمية درءا للفتنة والاحتراب المدمر الذي عانت منه الأمة في مهدها. وذلك بناء على إرادة الأمة واختيارها الحر، وهو عين ما تستبطنه الشورى وتدعوا إليه. كما أن هذه الإجراءات والترتيبات تعد، في عمومها، اجتهادا بشريا يمثل أرقى ما توصلت إليه المجتمعات البشرية من ترتيب في هذا الشأن.

ولأن الإسلام جاء بالشورى نظاما لحياة المسلمين تكتنفها في خصوص وعموم أمرها مصداقا لقوله تعالى: ﴿وَأْمُرْهُمْ شُورَىٰ يَبْنُهُمْ﴾ [الشورى: 38] بحيث إن كل ما يخص الجماعة ينبغي أن لا ينفرد به شخص أو مجموعة دونها، أو دون تفويض منها، فإن مجال اللقاء يفتح فسيحا بين الشورى باعتبارها مقوما أصيلا من مقومات النظام السياسي الإسلامي، والديمقراطية باعتبارها أساس النظام السياسي الحديث.

إلا أن للشورى ضوابط أخلاقية ثابتة نصت عليها الشريعة تجعلها تتحرك في دائرة أخلاقية إنسانية، وليس في دائرة مصلحة ضيقة؛ فبينما تتخذ الديمقراطيات الوضعية من المصلحة الوطنية المعيار الأسنى والمحدد الحاسم في القرار، فيكون القرار، مهما كان جائرا في حق الآخرين، ديمقراطيا وبالتالي مشروعاً ما دام قد اتخذ بشكل ديمقراطي من قبل مؤسسات منتخبة ديمقراطياً،

فإن الشورى تظل، من الوجهة المبدئية والمعيارية على الأقل، ملتزمة بضوابط ومعايير أخلاقية إنسانية تكيف المصالح الوطنية على ضوءها وليس العكس. والمؤمل أن يتم التلاقح والتفاعل بين المنظومتين والمرجعيتين لتغتنى كل واحدة بنظيرتها.

ومن الحقائق والثوابت المعيارية الكبرى التي يتعين أن نستلهمها ونحن نستأنف عملية الاجتهاد في بلورة أشكال الاجتماع السياسي التي تتحقق فيها مقاصد الدين في التنوع والتعدد والاختلاف في كنف الوحدة بما يحقق الاستقرار والتوازن والتماسك الاجتماعي، وبما يكفل التوفيق بين الحقوق الفردية والحقوق الجماعية ضمانا لوحدة الأمة والجماعة، وبما لا يخل بكيانهما السياسي والدستوري والمعياري:

أولا: الأصل التعاقدي الشوري للسلطة والدولة كما جسده دولة مدينة رسول الله صلى الله عليه وسلم، باعتبارها دولة مدنية مدنية تعددية بامتياز.

ثانيا: الإقرار بحق الجماعة الوطنية في تدبير شؤونها العامة بمقتضى التكليف الإلهي الذي ورد بصيغة الأمر والوجوب؛ أقصد أمر الشورى. مع ما يترتب عن ذلك من رفع لكل تعارض مزعوم ومفتعل بين حاكمية الله تعالى في كونه وتدبيره له كما شاء سبحانه، وبين حق الجماعة في تدبير شؤونها العامة من خلال أولي أمرها بمقتضى إرادته وحكمته تعالى لها.

ثالثا: المكانة المتميزة للعقل والمصلحة في تقرير وتدبير شؤون السلطة والحكم وسائر أوجه الشأن العام، باعتبارها أمورا توقيفية تداولية تعاقدية، بناء على اجتهاد الجماعة وفعاليتها وكسبها وسعيها. وكذا المكانة المتميزة لمقصد الحياة في الدنيا قبل الآخرة؛ تعميرها واستمتاعا بخيراتها ومظاهر الجمال فيها، وتفننا وتجويدا لأنماط العيش فيها، لأن الله تعالى يحب أن يرى أثر نعمته بادية على خلقه.

وهو ما يجعلنا نؤكد أن البعد الزمني الدهري (séculier) له أصل في التصور الإسلامي، ومصداق ذلك قوله عز وجل: ﴿وَابْتَغِ فِيمَا آتَاكَ اللَّهُ الدَّارَ الْآخِرَةَ ۖ وَلَا تَنْسَ نَصِيبَكَ مِنَ الدُّنْيَا ۖ وَأَحْسِنَ كَمَا أَحْسَنَ اللَّهُ إِلَيْكَ ۖ وَلَا تَبْغِ الْفَسَادَ فِي الْأَرْضِ ۗ إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ الْمُفْسِدِينَ﴾ [القصص: 77]. وقول الرسول صلى الله عليه وسلم رواية عن أنس رضي الله عنه: «إذا قامت الساعة وفي يد أحدكم فسيلة، فإن استطاع ألا تقوم حتى يغرسها، فليغرسها»، وقول سيدنا علي رضي الله عنه: «اعمل لدنياك كأنك تعيش أبد، واعمل لآخرتك كأنك تموت غدا». وقوله تعالى: ﴿فَقَيْنَا عَلَى آثَارِهِمْ بِرُسُلِنَا وَقَيْنَا بِعَيْسَى

ابن مَرْيَمَ وَأَتَيْنَاهُ الْإِنْجِيلَ وَجَعَلْنَا فِي قُلُوبِ الَّذِينَ اتَّبَعُوهُ رَأْفَةً وَرَحْمَةً وَرَهَابَانِيَّةً ابْتَدَعُوهَا مَا كَتَبْنَاهَا عَلَيْهِمْ إِلَّا ابْتِغَاءَ رِضْوَانِ اللَّهِ فَمَا رَعَوْهَا حَقَّ رِعَايَتِهَا فَآتَيْنَا الَّذِينَ آمَنُوا مِنْهُمْ أَجْرَهُمْ وَكَثِيرٌ مِنْهُمْ فَاسِقُونَ ﴿[الحديد: 27].

رابعاً: حقيقة أن الإسلام هو الذي أسس بنفسه للحيز المدني وأكد عليه وشرع له، بمقتضى ختم النبوة، وهو ما خول للعقل صلاحية النظر في الكتابين المنظور والمسطور، ليختص بمقتضى ذلك في تدبير شؤون المجتمع في التاريخ حتى قيام الساعة. وبذلك فقد شكلت حرية الإيمان والاعتقاد، واستقلاله في الإسلام قاعدة تميزه الأولى، ومصدر تفوقه، وأصل إثبات شرعية العقل وفاعليته فيه.

وهي تعادل، بالنسبة للعصر الحديث، فكرة حرية الضمير والرأي، من حيث البنية الأنطولوجية، وبناء عليها تأسست الحريات الفكرية في المجتمع الإسلامي ومنها انبعث التطور العلمي والأدبي والفكري الذي ميز التجربة الحضارية الإسلامية.

خامساً: ومما ساعد على ذلك أن الدولة في التجربة التاريخية الإسلامية كانت بمثابة دولة تحكيمية؛ غالباً ما تترك للمجتمع هامشاً كبيراً من الاستقلال والمبادرة والحرية، ولم تكن، في الغالب الأعم، دولة عقائدية تمعن في محاصرة الأفراد والجماعة وتضييق الخناق عليهم. وهو ما جعل الأمة تقوم على اجتماع من سماته التنوع في حدود الاجتهاد والتمذهب الفقهي وحقوق أهل الكتاب وغيرهم من الملل والنحل^[103].

سادساً: يحمل الدين، في بعده الأخلاقي والتشريعي، الإنسان الفرد مسؤولية حماية المجتمع؛ من منطلق أن الشأن الخاص لا يتعين أن لا يتعارض مع الشأن العام. وبالمقابل، فليس للمجتمع من سلطة على الإنسان الفرد إلا في نطاق النظام العام؛ ومن هنا يؤكد الإسلام على ضرورة وجود الحرية الفردية بما هي أساس للمسؤولية والفعل الاجتماعي؛ فلا سلطة لأية قوة اجتماعية على الذات الفردية إلا في نطاق القانون الذي يحدد للجميع الحقوق الفردية والاجتماعية، وكذا توزيع الوظائف والمسؤوليات^[104].

سابعاً: فضلاً عن الدلالة الفقهية والأصولية لمفهوم الجماعة، يفرض «مفهوم المجتمع المدني» بدلالاته الحديثة و«المجتمع الأهلي» بمعانيه القديمة، الاهتمام بالدلالة الاجتماعية لمفهوم

[103] وجيه كوثراني، «المجتمع المدني والدولة في التاريخ العربي»، 1992، ص 124.

[104] السيد محمد حسين فضل الله، «دور الدين في الاجتماع الإنساني»، 1997، ص 40.

الجماعة. وذلك يوضح أن التأكيد القرآني على قضية الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، بعيداً عن كل وصاية أو استعلاء إيماني، والمنحى التربوي البارز الذي يلح على وحدة المشاعر العامة، وإبراز الألفة والأخوة والرابطة والعضوية، بما هي ملامح لا ينبغي تجاهلها أو إهمالها في العلاقات الاجتماعية والإنسانية بين أفراد ومختلف مكونات الأمة، كل ذلك يساعدنا على فتح باب التأويل الاجتماعي على مصراعيه، ويؤسس وحدة المجتمع بمختلف مكوناته على بنية النسيج الاجتماعي الحي والمتطور.

وهنا تبرز الأهمية القصوى للوعي بصراع التأويلات حول الإسلام بوجه خاص، والتراث العربي الإسلامي بوجه عام؛ وما يقتضيه ذلك من حرص على تدعيم أكثر التأويلات عقلانية واستنارة ومقاصدية وإنسانية لديننا وتراثنا.. وأكثرها انسجاماً مع روح وقيم عصرنا الكونية.

ثامناً: وفي هذا السياق يجري النظر إلى مبدأ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر بمثابة الناظم الأساسي وفق الخطاطة النظرية للقرآن الكريم؛ فهي فضلاً عن مقصدها التربوي في تنمية الحس العام والمسؤولية المشتركة، والاضطلاع بمهام الإصلاح الاجتماعي؛ فإنها تنمي في أفراد المجتمع، القائم على التقوى والتواصي بالحق والصبر، الحس النقدي بالمعنى الإيجابي للكلمة؛ أي مراقبة مسار تطبيق القيم الدينية الإنسانية في كنف الاجتماع السياسي الإسلامي المتعدد بطبيعته، مع الاستعداد للمبادرة إلى تقويم الخلل في السلوك أو التطبيق، وكذا الاستعداد للمراجعة المستمرة للذات^[105].

غير أن عنصر التكليف بمفرده لا يعد كافياً ما لم تتوفر مقومات التناسخ الأخوي، من توخي الامتثال الفعلي للأمر الإلهي، والاعتقاد بأن ما يقوم به من عمل أهلي أو مدني تطوعي يعد استجابة لمقصد الطاعة واستجابة خالصة لدواعي الواجب الإنساني والصالح العام. وبذلك يغدو المجتمع في صورته الغالبة موحداً ومنسجماً ومستقراً وآمناً.

تاسعاً: إن «الاجتهاد الديني في إطار الاجتماع الإسلامي يعبر عن تمثيل وضعي للمقدس في الزمان والمكان؛ وبوجه خاص في المدن»؛ ذلك لأنه يستجيب لحاجات الإنسان في المعيشة والاقتصاد وطرق الاجتماع والرأي والمشاعر. علماً أن «الاجتهاد الذي يصر على نعت نفسه

[105] محمد جابر الأنصاري، «ثقافة المراجعة زمن التراجع»، ضمن كتاب، «مسألة الهزيمة..»، ص 93-95.

بالعلماني أو المدني أو الوضعي في مقابل الديني، قلما يفلت من المقدس والمثالي والغيبى». الأمر الذي يؤكد أن الحاجة إلى التعالي إنما تمثل حاجة إنسانية وجودية^[106].

ولا أدل عن ذلك من تأسيس المجتمع الحديث لمرجعيته بناء على القانون الطبيعي والحالة الطبيعية؛ من منطلق كونها مرجعية سابقة عن كل مجتمع، وكل دين، وكل دولة أو سلطة، بل وكل ثقافة وكل حضارة؟؟؟

عاشرا: لقد شهد التاريخ العربي الإسلامي أشكالا مختلفة من الدول، وإن لم تختلف في نوع وظائفها، فقد اختلفت في أشكال إدارتها وأعرافها وقوانينها، غير أن التاريخ العربي-الإسلامي عرف نموذجا موحدا ومتناهما للمجتمع المدني؛ كان المجتمع المدني تعدديا من الناحية الدينية (مسلمون- مسيحيون- يهود)، إلى جانب الجماعات والأعراق والجنسيات المتنوعة، بالإضافة إلى طرائقه الحرفية وطرقه الصوفية وغير ذلك، على أن هذا المجتمع كان مشمولاً برعاية الشريعة التي توحد ثقافته، وكان العلماء قادة لهذا المجتمع المدني على غرار الأمراء أو الحكام، ولذلك فقد كان الإسلام يتحقق في الجماعة مثلما يتحقق في الدولة. ولا أدل على ذلك من أن إخواننا المسيحيين واليهود العرب ممن اختاروا مصيرا وعيشا مشتركا معنا، يعتبرون أنفسهم مسلمون ثقافيا وحضاريا. وهو ما يفسر، بحق، أن نجاح الإسلام وتقدمه على غيره في العصر الوسيط يرجع أول ما يرجع إلى «قوة استعداداته الذاتية لتجاوز ازدواجية السلطة، وتأسيس قاعدة التفاهم والتعاون بين السلطتين الروحية والزمنية، كشرط واقف للنجاح في بلورة وتحقيق أي سياسة اجتماعية، وهو ما يفسر النجاح في التوصل إلى مصالحات تاريخية، وتسويات داخلية، أو «تقسيم وظيفي للعمل الاجتماعي والعقدي بين الدولة والدين، والسلطان والفقهاء». وبذلك تكون التجربة الإسلامية قد كشفت عن علاقة متميزة لا نجد لها مثيلا في الديانات التوحيدية التي سبقتها.

بالإمكان أن نفسر هذا الازدهار العلمي والسياسي والاقتصادي الذي طبع العصر الإسلامي الكلاسيكي بانتصار الدولة حتى في صيغتها السلطانية، على احتمال نشوء «كنيسة إسلامية» أو كهنوت إسلامي بما يحيل إليه من «سلطة دينية مركزية ومنظمة تحتكر الشرعية في القول والعمل في كافة مجالات الحياة»، وتفرض على أتباعها التقيد الحرفي بتعليماتها والركون إليها في كل ما يصدر عنهم من فعل أو قول.

[106] وجيه كوثراني، «المجتمع المدني والدولة في التاريخ العربي»، 1992، ص 129.

وفي هذا الإطار فقد تم اعتبار أن التجربة الحضارية الإسلامية قد شهدت نشوء تقاليد ثابتة في بناء حقل القضاء العام، وتحديد الصلاحيات الخاصة بعلماء الدين ورجال الحكم، ومجال عمل كل منهم ونفوذه؛ فاختص الفقهاء بالمسائل الدينية والفقهاء منها بوجه خاص، واختص الحكام بكل ما يتعلق بميدان السيادة؛ من سلطة وقوانين وقرارات الحرب والسلام وسياسات المال والاقتصاد، والقضاء رغم اختيار القضاة من بين الفقهاء وعلماء الدين.

ولأن قضية خلق التوازن بين الفرد والمجتمع تقع في قلب إشكالية المجتمع المدني في السياق الحضاري الإسلامي؛ فإن الإسلام شكل الحالة العقيدية الوجدانية التي تقيم التوازن بين الفرد والمجتمع، بين الخاص والعام، من خلال نظام القيم والمعايير، وتأكيدا في وجدان الإنسان لتمتد إلى صعيد الواقع، فيشعر الفرد بأن عليه أن يتحمل مسؤولية صيانة وتوجيه طاقته، بوصفها جزءا من طاقة المجتمع التي ائتمن عليها من قبل الخالق^[107].

[107] عبد السلام طويل، «المجتمع المدني والدولة: دراسة مقارنة بين النموذج الحضاري الغربي والنموذج الحضاري العربي الإسلامي»، 2000، ص 168-176.

المصادر والمراجع

- الموسوي الخميني، "الكوثر: مجموعة من خطابات الإمام الخميني التي تتضمن تسجيلاً لوقائع الثورة الإسلامية خلال الأعوام (1962-1978)، ج3، مؤسسة تنظيم ونشر تراث الإمام الخميني، 1996، طهران.
- برهان غليون، "اغتيال العقل: محنة الثقافة العربية بين السلفية والتبعية"، مكتبة مدبولي، القاهرة، ط3، 1990، ص226.
- عبد الله العروي، عبد الله العروي، "مفهوم الدولة"، الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ط2، 1983م.
- محمد جابر الأنصاري، "التأزم السياسي عند العرب وسوسولوجيا الإسلام: مكونات الحالة المزمنة"، بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ط2، 1999.
- محمد رشيد رضا، "الخلافة"، القاهرة: الزهراء للإعلام العربي، 1994م.
- محمد عمارة، "الإسلام والسياسة"، بيروت: مجلة منبر الحوار، عدد 26، 1992، ص69.
- -AzdehNiknam, "Le statut de la Charia en Iran: de L'islamisme au post islamisme", Esprit, Paris, N° 277, 2001.
- أبو الأعلى المودودي، "الإسلام في مواجهة التحديات المعاصرة"، الكويت: دار القلم للنشر والتوزيع، ط4، 1980.
- أبو الأعلى المودودي، "الإسلام في مواجهة التحديات المعاصرة"، الكويت: دار القلم للنشر والتوزيع، ط4، 1980.
- أبو الأعلى المودودي، "الخلافة والملك"، تعريب أحمد إدريس، الكويت: دار القلم، ط1، 1978، 1978.
- أبو الأعلى المودودي، "مفاهيم إسلامية حول الدين والدولة"، الكويت: دار القلم للنشر والتوزيع، ط5، 1994.
- أبو الأعلى المودودي، "مفاهيم إسلامية حول الدين والدولة"، م، س.
- أبو الأعلى المودودي، "نظرية الإسلام وهدية في السياسة والقانون والدستور"، بيروت: مؤسسة الرسالة، 1980.
- أبو الأعلى المودودي، "نظرية الإسلام وهدية في السياسة والقانون والدستور"، م، س، ص34.
- أبو الحسن علي بن اسماعيل الأشعري، مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين، تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد، ط2، (القاهرة: مكتبة النهضة المصرية، 1969)، ص39.
- أبو جعفر محمد بن يعقوب الكليني، أصول الكافي: وبهامشه شرح الملا محمد صالح المازندراني، طهران، ط حجر، دون تاريخ .
- أحمد أمين، "ضحى الإسلام"، بيروت: دار الكتب العلمية، ط1، 2004.
- أحمد شوقي الفنجري، "كيف نحكم بالإسلام دولة عصرية"، القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1990.
- أحمد شوقي الفنجري، "كيف نحكم بالإسلام دولة عصرية"، م، س.
- أحمد عبادي، "الوحي والإنسان: نحو استئناف التعامل المنهجي مع الوحي"، مكتبة حراء، القاهرة: دار النيل، ط1، 2013.
- برهان غليون، "نقد السياسة: الدولة والدين"، بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ط1، 1991م.

- البعد الثقافي والسياسي لعقلانية الروح الإصلاحية في "الإسلام وأصول الحكم"، مجلة النهج، دمشق: مركز الأبحاث والدراسات الاشتراكية في العالم العربي، عدد 44، 1996م.
- راشد الغنوشي، "الحريات العامة في الدولة الإسلامية"، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، الطبعة الأولى، 1993م.
- رشيد رضا، "الخلافة والإمامة العظمى" مؤسسة هنداوي عام 2015م.
- سعيد بنسعيد العلوي، "الإصلاحية والإحيائية: قراءة في الفكر العربي الإسلامي المعاصر"، مجلة رواق عربي، القاهرة: مركز القاهرة لدراسات حقوق الإنسان، العدد: 49-50، 2008، ص 107-118.
- سيد قطب، "معالم في الطريق"، بيروت: دار الشروق، والدار البيضاء: دار الثقافة.
- سيف الدين الأمدي، "أبكار الأفكار في أصول الدين"، تحقيق أحمد محمد المهدي، القاهرة: دار الكتب والوثائق القومية، مركز تحقيق التراث، ط 2002، ج 5.
- الشيخ أبي الكلام آزاد، مسألة الخلافة وجزيرة العرب، ترجم الكتاب من الأردية إلى العربية وقدم له: مصباح الله عبد الباقي، سلسلة في الفكر النهضوي الإسلامي، مكتبة الإسكندرية، القاهرة: دار الكتاب المصري، وبيروت: دار الكتاب اللبناني، ط 1، (1435هـ/2014م).
- "الصراع على الإسلام: الأصولية والإصلاح والسياسات الدولية"، بيروت: دار الكتاب العربي، ط 1، 2004.
- طارق البشري، "الملاحم العامة للفكر الإسلامي في التاريخ المعاصر"، القاهرة: دار الشروق، ط 1، 1996. و"الوضع القانوني المعاصر بين الشريعة الإسلامية والقانون الوضعي"، القاهرة: دار الشروق، ط 1، 1996.
- الإسلام والقانون الوضعي، القاهرة: دار الشروق، ط 1، 1996م.
- عبد الإله بلقزيز، "الدولة في الفكر الإسلامي المعاصر"، م، س
- عبد الإله بلقزيز، "الدولة في الفكر الإسلامي المعاصر"، م، س عبد الإله بلقزيز، الدولة في الفكر الإسلامي المعاصر، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ط 1، 2002م.
- عبد الإله بلقزيز، "العرب والحداثة: دراسة في مقالات الحداثيين"، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط 1، 2007م.
- عبد الإله بلقزيز، "تكوين المجال السياسي الإسلامي: لنوبة والسياسة"، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ط 1، 2005م.
- عبد الإله بلقزيز، الدولة في الفكر الإسلامي المعاصر، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ط 1، 2002م.
- عبد الإله بلقزيز، الدولة في الفكر الإسلامي المعاصر، م، س.
- عبد الرزاق أحمد السنهوري، أصول الحكم في الإسلام، دار العرب، الطبعة الأولى 2015م.
- عبد الرزاق أحمد السنهوري، فقه الخلافة وتطورها لتصبح عصبة أمم شرقية، ترجمة نادية عبد الرزاق السنهوري، مراجعة وتعليقات وتقديم توفيق الشاوي، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1993م.
- عبد السلام طویل، "إشكالية العلاقة بين الدين والسياسة في الفكر العربي المعاصر.."، مدارك، الإمارات العربية المتحدة، ط 1، 2012.
- عبد السلام طویل، "العلمانية في الفكر الإسلامي المعاصر: عبد السلام ياسين نموذجاً"، ضمن كتاب: "الإسلاميون والمجال السياسي في

- الراهن"، الملحق السنوي لجريدة الحياة اللندنية، العدد 14166.
- محمد جابر الأنصاري، "حان الوقت لتحرير البعد السياسي في الإسلام من مأزق الإسلام السياسي الراهن"، م، س.
 - محمد سليم العوا، في النظام السياسي للدولة الإسلامية، القاهرة-بيروت: دار الشروق، ط1، (1410هـ/1989م).
 - محمد ضريف، "الإسلاميون المغاربة: حسابات السياسة في العمل الإسلامي 1969-1999"، منشورات المجلة المغربية لعلم الاجتماع السياسي، مطبعة النجاح الجديدة، الدار البيضاء، 1999.
 - محمد عابد الجابري، "العقل الأخلاقي العربي: دراسة تحليلية نقدية لنظم القيم في الثقافة العربية"، نقد العقل العربي (4) بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ط2، 2006.
 - محمد عابد الجابري، وجهة نظر: نحو إعادة بناء قضايا الفكر العربي المعاصر، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط.
 - محمد عفيفي، "المستبد العادل"، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، 2009.
 - محمد عمارة، "الإسلام والسياسة: الرد على شبهات العلمانيين"، القاهرة: دار التوزيع والنشر الإسلامية، ط1، 1993.
 - محمد عمارة، "الإسلام والسياسة: الرد على شبهات العلمانيين"، م، س.
 - محمد عمارة، "الدولة الإسلامية بين العلمانية والسلطة الدينية"، القاهرة: دار الشروق، 1988.
 - هشام جعيط، "بناء الدولة الإسلامية: الدولة النبوية"، بيروت: مجلة الاجتهاد، عدد 13، 1991م.
 - المغرب والبلاد العربية"، تنسيق امحمد مالكي، الدار البيضاء، مطبعة النجاح، الجديدة، ط1، 2008م.
 - عبد السلام ياسين، "الشورى والديمقراطية"، مطبوعات الأفق، الدار البيضاء، ط1، 1996.
 - عبد السلام ياسين، "حوار مع الفضلاء الديمقراطيين"، مطبوعات الأفق، ط1، 1994.
 - عبد السلام ياسين، عبد السلام ياسين، "العدل: الإسلاميون والحكم"، دار الآفاق، الدار البيضاء، ط2، 2001.
 - عبد العزيز الدوري، النظم الإسلامية، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ط1، 2008م.
 - عبد العزيز الدوري، النظم الإسلامية، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ط1، 2008م.
 - عبد الله ساعف، "اضطرابات الدولة: حول العلاقة بين الدولة البنيوية والدولة المتغيرة"، ضمن كتاب: جدلية الدولة والمجتمع بالمغرب"، الدار البيضاء: إفريقيا الشرق، ط2، 1994.
 - على عبد الرزاق، "الإسلام وأصول والحكم": دراسة ووثائق"، بقلم: محمد عمارة"، بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، الطبعة الثانية، 1988م.
 - ق أحمد السنهوري، أصول الحكم في الإسلام، ترجمة نظرية الخلافة الجديدة، نادية عبد الرزاق السنهوري، مراجعة وتعليقات وتقديم: توفيق محمد الشاوي، مطابع الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1998م.
 - محمد جابر الأنصاري، "الفكر العربي وصراع الأضداد"، بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، الطبعة الثانية، 1999م.
 - محمد جابر الأنصاري، "حان الوقت لتحرير البعد السياسي في الإسلام من مأزق الإسلام السياسي

-
-
- Burhan ghalioun, "Islam et politique: La modernité trahie", Op.cit.
 - Burhan ghalioun, "Islam et politique : La modernité trahie", Op. cit.
 - Burhan ghalioun, Burhan ghalioun, "Islam et politique: La modernité trahie", La découverte, 1997.
 - Sébastien Fath, "Max Weber et les religions", Sciences Humaines, N° 177, 2006.
 - هشام جعيط، هشام جعيط، "الفتنة: جدلية الدين والسياسة في الإسلام المبكر"، بيروت: دار الطليعة، 1992م.
 - Burhan Ghalioun, L'islamisme et la crise de l'autoritarisme", Paris, numéro spécial sur Politique et religion, dirigé par Georges Labica de la revue MM, avril 1995.
 - Bernard Lewis, The Emergency of Modern Turkey, Oxford Paperbacks; N° 135. 2nd ed. (London : Oxford University Press, 1968), pp. 249-250.

مداخل في تفكيك خطاب التطرف - الاستعلاء والتمكين نموذجا -

د. محمد شهيد

[جامعة محمد الأول، وجدة، المغرب]



مقدمة:

تفكيك التطرف قضية مهمة في حياتنا المعاصرة لما لها من تداعيات على المجتمع الإسلامي من جهة وعلى المجتمع العالمي من جهة ثانية. فبالنسبة للمجتمع الإسلامي ادخلته قضية التطرف والارهاب في التوقع على ذاته ونفسه وزادته هموما على هموم النكوص الحضاري والازمات الاجتماعية والاقتصادية، ومن ثم زادته معركة كبرى أثقلت كاهله ولم تسمح له بمعالجة القضايا التي كان ينبغي ان يهتم بها أصلا ويتفرغ لها. أما بالنسبة للمجتمع العالمي فبغض النظر عن الأبعاد العالمية المختلفة التي تغذي التطرف، تحول النظر إلى العرب والمسلمين من دعاة أخلاق وقيم نبيلة وكذلك بناء حضارة وانسانية راقية إلى ذوي نزوات شهوانية وأهل دمار وخراب وإزهاق أرواح، فصار التوجس والتخوف منهم هو سيد الموقف في أحسن الأحوال.

هكذا وجد العالم نفسه أمام تحد جديد يستوجب عليه مواجهته وهزمه، فقضية كمواجهة التطرف الديني طفت إلى السطح كقضية مقلقة ومكلفة ماديا واقتصاديا واجتماعيا وحتى نفسيا.

نحن هنا لا تهمنا الاسباب التي ساهمت في نشر التطرف والارهاب الديني في الأساس بقدر ما يهمنا البحث عن بعض الحلول أو بالأحرى البحث عن مداخل لحل هذه المعضلة.

يكتنز التراث الإسلامي مقارنة مهمة ونفيسة، ينبغي استحضار معالمها واستلهاام تجربتها، ذلك أن فترة الصحابة شهدت ظهور حركات تتبنى أفكار متطرفة فتعامل معها الصحابة، وخاصة في مرحلة الخليفة الراشد علي كرم الله وجهه، تعاملًا علميًا خاصًا، فتجربة الصحابة مفيدة جدًا لأنها تؤصل للمقاربة العلمية التي نؤمن بها وندعو لنهجها لما لها من آثار طيبة على الجميع بحيث تتم المراجعات والمصالحات وتجاوز الخلافات بدون تأجيج للضعينة والحقد والكراهية وما يعقبه من قتل وتقتيل.

أخرج الترمذي في سننه الكبرى أن عبد الله بن عباس رضي الله عنه لما اشتد أمر الخوارج دار حوار بينه وبين الامام علي كرم الله وجهه، بدأه ابن عباس «يا أمير المؤمنين أبرد بالصلاة، لعلي أكلم هؤلاء القوم قال: إني أخافهم عليك. قلت: كلا، فلبست، وترجلت، ودخلت عليهم في دار نصف النهار، وهم يأكلون فقالوا: مرحبا بك يا ابن عباس، فما جاء بك؟ قلت لهم: أتيتكم من عند أصحاب النبي صلى الله عليه وسلم المهاجرين، والأنصار، ومن عند ابن عم النبي صلى الله عليه وسلم وصهره، وعليهم نزل القرآن، فهم أعلم بتأويله منكم، وليس فيكم منهم أحد، لأبلغكم ما يقولون، وأبلغهم ما تقولون، فانتحى لي نفر منهم قلت: هاتوا ما نقتم على أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم وابن عمه»^[1] والدرس البليغ هنا أن بالحوار والمقاربة العلمية، وإن شئنا، مقارنة الحججة بالحجة وتمحيص الأفكار والحفاظ على تقليد الحوار والنقاش، له الأثر البالغ في نفس صاحب الحججة الضعيفة أو المنعدمة إذا حضرت أخلاق وقيم الحوار وبالخصوص قيم الإسلام في دعوة أو مناقشة المخالف للرأي. فقد استطاع ابن عباس رضي الله عنه أن يثني عددا كبيرا من الخوارج عن رأيهم المتشدد، فحيدهم عن صف التطرف والارهاب لينضموا إلى جماعة المسلمين وإلى الصواب، فتجارب حوار العلماء والمراجعات والمصالحات في الزمن المعاصر ناجحة إلى حد كبير، حيث رجع الجرم الغفير منهم عن التطرف والقتل ليدعم الإسلام في وسطيته ونصاعته. وهي تجارب جرت في جهات كثيرة من العالم الإسلامي كالجزائر وتونس وسوريا..

[1] أبو عبد الرحمن أحمد بن شعيب بن علي الخراساني، النسائي (303هـ): السنن الكبرى، تحقيق: حسن عبد المنعم شلبي، مؤسسة الرسالة-بيروت-ط:1، 2001، ذكر مناظرة عبد الله بن عباس الحوروية، واحتججه فيما أنكروه على أمير المؤمنين علي بن أبي طالب رضي الله عنه، 480/7.

تشكل هذه التجارب خزانا استراتيجيا عميقاً كان لها أثر بالغ على تفكير التطرف وقهره، يتوجب الرجوع اليه والاستفادة منه ومحاولة تقويته رصيذا معرفيا وعمقا تراثيا غنيا بإمكانه أن يساهم إلى حد بعيد في القضاء على التطرف. لذلك نطلق من المعالجة العلمية والمعرفية لدراسة التطرف وتفكير مفاهيمه التي غزت عقول شباب تجربته بسيطة في الحياة. ويزداد عمق الأزمة مع غياب التعلق بالعلم والانكباب عليه وخاصة في العلوم الشرعية والعلوم الإنسانية. ففقد المنتسبون إلى التطرف القدرة على التحليل والتأصيل والنقد والمراجعة. ومن ثم فقد أصبحوا مستهلكين للفكر الذي يعطى لهم في غياب أي نقد ومراجعة مما شكل لديهم عقلية التنفيذ الأعمى الخالي من كل استبصار مآلي. وعقلية هذا هو نموذجهما في التفكير لا تستطيع البناء والإعمار وزرع الحب والتعايش لأن صدرها يضيق بسرعة من المخالفين الذين يرون رأيا مخالفا بخصوص فنون العيش من مجتمع يسوده التعاون والتكافل.

اخترنا مفهومين يشكلان ركنا أساسا في بناء الفكر المتطرف عند الحركات التي تتحرك في الساحة العربية والإسلامية والعالمية، مستندة إلى فهم محدد نرى أنه يخالف الفهم السديد المنطلق عند العلماء من أصول الفقه الإسلامي ويعتمد جملة من المعالم التي تحصن العقل الإسلامي من الانحراف. المفهومان موضوع الدراسة في هذه الورقة هما مفهوم «الاستعلاء»، ومفهوم «التمكين». هذه الحركات ترى أن الجماعة المسلمة لا بد لها من تحقيق استعلاء على الأمم وقد اختارها الله لذلك في أفق التمكين من الأرض ومن الناس لتقييم ما تراه شريعة الله في أرضه. وإذا كنا نرى أن في هذا المسعى جملة من المغالطات التي تستوجب التصحيح، فإننا نركز فقط على هذين المفهومين تفاديا للإطالة وإتباع القارئ، مع العلم ان مصطلح الجماعة المسلمة أو جماعة المسلمين سبق لنا الوقوف معه في دراسة سابقة^[2] تتعلق بتفكير التطرف دائما.

وفي موضوع التطرف بشكل عام يلخص الأستاذ أحمد عبادي أزمة هذا الفكر عند الحركات المتطرفة بشكل دقيق في قوله: «فما يوحد الحركات المتطرفة، أنها تفتقر للوعي الضروري بمقاصد الدين، والتمييز ضمنه بين دائرة الأمور العقدية التوقيفية، التي تستوجب القطع والتسليم والتوقف،

[2] محمد شهيد: في الاستعلاء على الأمم وتفكير خطاب التطرف، أعمال المؤتمر الدولي من تنظيم الرابطة المحمدية للعلماء (المغرب) ورابطة العالم الاسلامي يومي 19 و20 يوليوز 2018، تحرير وتنسيق محمد المنتار، ط:1، 2018، ص: 149.

والأمور الدنيوية التوفيقية المصلحية، التي تستوجب النظر والاجتهاد، والموازنة والترجيح، كما تفتقر هذه الحركات للوعي بتعدد السياقات واختلافها، وما يقتضيه كل ذلك من تنسيب للمواقف والأحكام، كما تتسم بعجزها المزمّن عن إجراء التسويات والتوافقات اللازمة مع الذات ومع الآخر.^[3] وهذه الأزمة البنيوية والعميقة تتطلب عملاً متكاملًا لتفكيك هذا الفكر الذي ابتليت به الأمة الإسلامية والبشرية في هذا العصر. وهذا العمل المتكامل نرى أن من أهم ما ينبغي أن يشتغل عليه هو الانكباب العميق على تفكيك مفاهيمه ومشاريعه. وسعيًا منا إلى الاسهام في هذا العمل فإننا اخترنا جملة من المداخل نراها مهمة للغاية في تفكيك هذه المعاني وإعادة بنائها. وقد حددناها في أربعة مداخل مع إمكانية إضافة أخرى لتكون أرضية للتعامل مع هذا التفكير.

المدخل الأول هو المدخل المتعلق بالعلم والتعلم، ذلك أن الأمة الإسلامية في نهضتها الأولى أثناء البعثة المحمدية في أفق نشر الإسلام وهداية الناس إلى الأمن والأمان والتعايش كان منطلقها الأول هو العلم والمعرفة. ولذلك ليس غريبًا أن تكون أول رسالة من السماء إلى الأرض هي أن ﴿إقرأ﴾. فالشريعة سعت إلى بناء إنسان المعرفة ليفهم خطاب التكليف على أحسن وجه وبدون انحراف حتى لا يأتي على المقاصد التي سعت الديانة الإسلامية إلى تحقيقها بالانخراط. ولم تكن بداية الرسالة السماوية فقط هي التعلم بل كان في ختام نزولها تركيز على العلم والكتابة والتدوين. والمعرفة في الثقافة الإسلامية مرتبطة ارتباطًا وثيقًا بالأخلاق والقيم. لذلك كان الوحي يثبت هذه القيمة منذ البداية إذ من أول ما نزل قوله تعالى: ﴿وَإِنَّكَ لَعَلَىٰ خُلُقٍ عَظِيمٍ﴾ [القلم: 4] وقوله تعالى ﴿يَا أَيُّهَا الْمُزَّمِّلُ قُمِ اللَّيْلَ إِلَّا قَلِيلًا تَضَفَّهُ أَوْ انْقُصْ مِنْهُ قَلِيلًا أَوْ زِدْ عَلَيْهِ وَرَتِّلِ الْقُرْآنَ تَرْتِيلًا﴾ [المزمل: 1-4]. فصار العلم والأخلاق في الحضارة الإسلامية جنبًا إلى جنبًا وبدون انفصال. وكل فصل بينهما يكون انحرافًا عن الحضارة الإسلامية المتزنة. وهذا المدخل نرى أن الحركات المتطرفة أدخلت به وتعلقت بعلم ومعرفة لا تحقق المقصود الشرعي فكان هذا أول انحرافات الكبري التي فتحت لها الباب كليًا أمام الانحراف والتطرف.

المدخل الثاني هو المدخل الأصولي، ذلك أن أصول الفقه الإسلامي هي المنهج المعتمد عند العلماء لقراءة وفهم النص. وإذا أهمل أو أسقط منه جزء أو مبحث يمكن أن يأتي على الفهم

[3] أحمد عبادي: في نقض أسس التطرف ومقولاته، مجلة الاحياء، إصدار الرابطة المحمدية للعلماء-الرباط- العدد: 45-46، أبريل 2018، ص: 11.

والاستنباط بالهدم. والحركات المتطرفة حين اعتمدت فقط على الحكم التكليفي وأهملت الحكم الوضعي سقطت في المحذور. ذلك أن خطاب الوضع يعتبر إطارا ضابطا وموجها للحكم التكليفي. فعند إهمال الاسباب والموانع والشروط التي يهتم بها خطاب الوضع يأتي في نتائج خطاب التكليف اعوجاجا واضحا. وهذا ما أخرج المتطرفين كثيرا حين لم يراعوا الأسباب الشرعية والموانع التي تمنع من إصدار حكم أو استحضار شرط من الشروط التي يحتاجها الحكم يكون الانحراف وقد تزهق أرواح الكثيرين أو قد ترعب كثير من العزل وكثير من الناس الآمنين.

والمدخل الثالث هو اعتبار السياق. فالسياق يكون مؤثرا في كثير من الأحيان لفهم نص من نصوص القرآن أو الحديث النبوي الشريف. فالسياقات مختلفة في كثير من الأحيان. وقد يكون منها السعي إلى تأسيس، ما تعتبره هذه الحركات الموسومة بالتطرف، دولة إسلامية. وهذا يحيل على الصراع الحزبي والسياسي. والصراع السياسي في مفهوم الدولة الحديثة يختلف كلياً عن السياق في نمط الحكم الإسلامي. فسياق الدولة جاء في سياق الحداثة المبني على صراع بين الكنيسة التي احتكرت المعرفة كلها وليس الدينية فقط. فسعى العقل الغربي إلى الانعتاق منها بالدعوة إلى التخلص من الدين وتأسيس دولة حديثة مبنية على العقل والحرية لتتحول إلى آلة قهر للشعوب والتسلط عليها والتحكم في حاضرها ومستقبلها. بينما السياق الحضاري الإسلامي مخالف كلياً. فهو السياق الذي بنته الشريعة وأطرته بالعلم والأخلاق وحمته من انحراف الإنسان عن الوحي والسمو عن مضائق الأرض. ومن ثم نمط الحكم في الإسلام جاء للعمران والبناء وليس للصراع والتحكم في الناس وكنم أنفاسهم.

والمدخل الرابع هو المدخل المقاصدي. وإغفال مقاصد الشريعة الإسلامية في تفكير المتطرفين أوقعهم في خلل واضح لم يستطيعوا أن يوجهوا فكرهم بها نحو الهدف الشرعي المطلوب. فتحول هدفهم من بناء الإنسان والحفاظ عليه إلى تدميره وتهديده. ومن الحفاظ على أموال الناس إلى تبيدها والاستيلاء عليها. ومن الحفاظ على عرض الناس إلى هتكه والنيل منه. ومن الحفاظ على عقول الناس وتنميتها إلى استيلائها والتحجير عليها. ومن الحفاظ على أديان الناس والدفاع عنها وترك الحرية للناس في اختيار أديانهم إلى فرض الدين الواحد والمس بالديانات الأخرى. وحين بقي عقل المتطرفين وتفكيرهم متوقفاً على الذات نسوا الاسهام مع الناس للخروج من الأزمات القاتلة والحارقة التي تهدد الإنسان، فبقوا على هامش الحضارة وابتعدوا عن التعاون والتعايش والتكافل.

هذه مداخل نرى الأخذ بها يسهم في فهم فكر التطرف وفي تفكيك مفاهيمه أيضا. لذلك آثرنا ان يأتي هذا البحث في مقدمة ومساءل ثم خاتمة.

المسألة الأولى: «الاستعلاء» على الأهم في القرآن والتفسير

هذا المفهوم يرتبط بمعاني ومفاهيم تقاربه، أو بالأحرى هي التي تؤثت فضاءه من قبيل الخيرية والوسطية والشهود. نحاول في الآتي متابعة أهم التفسير لهذا المعنى مكتفين بما ورد في قوله تعالى: ﴿كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ﴾، وكذلك في قوله تعالى: ﴿وَلَا تَهِنُوا وَلَا تَحْزَنُوا وَأَنْتُمْ الْأَعْلَوْنَ إِنْ كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ﴾ [آل عمران: 139]، وذلك باعتبار الآيتين كافتين للوقوف على معاني ومرامي المفهوم، وكذلك للمعاني الكبرى التي تحملهما والتي إذا أسيء فهمهما قد تترتب على ذلك أحكام ومعاني خطيرة من حيث الدلالة ومن حيث الأحكام والتشريعات التي يمكن أن يستنبط منهما.

فبالنسبة للطبري (310هـ) في تفسيره «جامع البيان في تأويل آي القرآن» فقد جاء فيه: «حدثنا بشر، قال: ثنا يزيد، قال: ثنا سعيد، عن قتادة، قال: ذكر لنا أن عمر بن الخطاب قال في حجة حجها: ورأى من الناس رعة سيئة، فقرأ هذه: ﴿كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ﴾... الآية، ثم قال: يا أيها الناس، من سره أن يكون من تلك الأمة، فليؤد شرط الله منها».^[4]

وبيين هذا الشرط حين يأتي بالرواية التالية: «حدثنا القاسم، قال: ثنا الحسين، قال: ثني حجاج، عن ابن نجيح، عن مجاهد قوله: ﴿كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ﴾ قال: يقول: كنتم خير الناس للناس، على هذا الشرط، أن تأمروا بالمعروف، وتنهوا عن المنكر، وتؤمنوا بالله، يقول لمن بين ظهره كقوله: ﴿وَلَقَدْ اخْتَرْنَا هُمْ عَلَىٰ عِلْمٍ عَلَىٰ الْعَالَمِينَ﴾».^[5]

أما الزمخشري (538هـ) في كشافه فقد قال: «﴿كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ﴾ كأنه قيل: وجدتم خير أمة، وقيل: كنتم في علم الله خير أمة. وقيل: كنتم في الأمم قبلكم مذكورين بأنكم خير أمة، موصوفين به ﴿أُخْرِجَتْ﴾ أظهرت»^[6]

[4] أبو جعفر محمد بن جرير الطبري (310هـ): جامع البيان في تأويل القرآن، تحقيق: أحمد محمد شاكر، مؤسسة الرسالة، ط: 1، 2000، 7/ 103.

[5] الطبري: جامع البيان في تأويل القرآن 7/ 102.

[6] أبو القاسم محمود بن عمرو بن أحمد الزمخشري (538هـ): الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل، دار الكتاب

والرازي (606هـ) في تفسيره يقول: «كان الغرض من كل هذه الآيات (السياق) حمل المؤمنين المكلفين على الانقياد والطاعة ومنعهم عن التمرد والمعصية، ثم إنه تعالى أردف ذلك بطريق آخر يقتضي حمل المؤمنين على الانقياد والطاعة فقال ﴿كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ﴾ والمعنى أنكم كنتم في اللوح المحفوظ خير الأمم وأفضلهم، فاللائق بهذا أن لا تبطلوا على أنفسكم هذه الفضيلة، وأن لا تزيلوا عن أنفسكم هذه الخصلة المحمودة، وأن تكونوا منقادين مطيعين في كل ما يتوجه عليكم من التكليف»^[7]

ويشير كذلك إلى معنى آخر تفيدته الآية: «ان تكون كان بمعنى صار، فقوله ﴿كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ﴾ معناه صرتم خير أمة أخرجت للناس تأمرون بالمعروف وتنهون عن المنكر، أي صرتم خير أمة بسبب كونكم أمرين بالمعروف وناهين عن المنكر ومؤمنين بالله. ثم قال ﴿وَلَوْ ءَأَمَّنَ أَهْلُ الْكِتَابِ لَكَانَ خَيْرًا لَهُمْ﴾ يعني كما أنكم اكتسبتم هذه الخيرية بسبب هذه الخصال، فأهل الكتاب لو آمنوا لحصلت لهم أيضا صفة الخيرية والله أعلم»^[8]

ثم يتساءل: «لم قدم الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر على الإيمان بالله في الذكر مع أن الإيمان بالله لا بد وأن يكون مقدماً على كل الطاعات؟. والجواب أن الإيمان بالله أمر مشترك فيه بين جميع الأمم المحققة، ثم إنه تعالى فضل هذه الأمة على سائر الأمم المحققة، فيمتنع أن يكون المؤثر في حصول هذه الخيرية هو الإيمان الذي هو القدر المشترك بين الكل، بل المؤثر في حصول هذه الزيادة هو كون هذه الأمة أقوى حالاً في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر من سائر الأمم، فإذا حصل المؤثر في حصول هذه الخيرية هو الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وأما الإيمان بالله فهو شرط لتأثير هذا المؤثر في هذا الحكم لأنه ما لم يوجد الإيمان لم يصر شيء من الطاعات مؤثراً في صفة الخيرية، فثبت أن الموجب لهذه الخيرية هو كونهم أمرين بالمعروف وناهين عن المنكر، وأما إيمانهم فذاك شرط التأثير، والمؤثر ألصق بالأثر من شرط التأثير، فلهذا السبب قدم الله تعالى ذكر الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر على ذكر الإيمان»^[9]

العربي - بيروت، ط: 3، 1407هـ، 400/1

[7] أبو عبد الله محمد بن عمر الرازي (606هـ): مفاتيح الغيب، دار إحياء التراث العربي - بيروت - ط: 3، 1420هـ، 323/8

[8] الرازي: مفاتيح الغيب 8/324.

[9] الرازي: مفاتيح الغيب 8/326.

ويرى القرطبي (671هـ) أن الخيرية هنا تتعلق بالجيل الأول: «وروى سفيان عن ميسرة الأشجعي عن أبي حازم عن أبي هريرة **﴿كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ﴾** قال: تجرون الناس بالسلاسل إلى الإسلام. قال النحاس: والتقدير على هذا كنتم للناس خير أمة. وعلى قول مجاهد: كنتم خير أمة إذ كنتم تأمرون بالمعروف وتنهون عن المنكر. وقيل: إنما صارت أمة محمد صلى الله عليه وسلم خير أمة لأن المسلمين منهم أكثر، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر فيهم أفشى. فقيل: هذا لأصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم؛ كما قال صلى الله عليه وسلم: «خير الناس قرني» أي الذين بعث فيهم.»^[10]

وفي تفسير القرآن العظيم لابن كثير (774هـ): «يخبر تعالى عن هذه الأمة المحمدية بأنهم خير الأمم، فقال تعالى: **﴿كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ﴾** يعني: خير الناس للناس، والمعنى أنهم خير الأمم، وأنفع الناس للناس، ولهذا قال: **﴿تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَتُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ﴾** قال الإمام أحمد: حدثنا أحمد بن عبد الملك، حدثنا شريك، عن سماك، عن عبد الله بن عميرة، عن زوج ذرة بنت أبي لهب، عن ذرة بنت أبي لهب قالت: قام رجل إلى النبي صلى الله عليه وسلم وهو على المنبر، فقال: يا رسول الله أي الناس خير؟ قال: «خير الناس أقرؤهم وأتقاهم لله، وأمرهم بالمعروف، وأنهاهم عن المنكر، وأوصلهم للرحم» ورواه أحمد في مسنده، والنسائي في سننه، والحاكم في مستدركه، من حديث سماك، عن سعيد بن جبير، عن ابن عباس في قوله تعالى: **﴿كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ﴾** قال: هم الذين هاجروا مع رسول الله صلى الله عليه وسلم من مكة إلى المدينة. والصحيح أن هذه الآية عامة في جميع الأمة، كل قرن بحسبه، وخير قرونهم الذين بعث فيهم رسول الله صلى الله عليه وسلم، ثم الذين يلونهم، ثم الذين يلونهم، كما قال في الآية الأخرى: **﴿وَكَذَلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا﴾** [البقرة: 143] أي: خياراً، **﴿لِتَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ﴾** [البقرة: 143] الآية..»^[11]

[10] أبو عبد الله محمد بن أحمد بن أبي بكر القرطبي (671هـ): الجامع لأحكام القرآن، تحقيق: أحمد البردوني وإبراهيم أطفيش، دار الكتب المصرية - القاهرة - ط: 2، 1964، 4/ 171.

[11] أبو الفداء إسماعيل بن عمر بن كثير (774هـ): تفسير القرآن العظيم، تحقيق: سامي بن محمد سلامة، دار طيبة للنشر والتوزيع، ط: 2، 1999، 93/ 2.

أما البيضاوي (685هـ) في تفسيره فيقول: ﴿كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ﴾ دل على خيريتهم فيما مضى ولم يدل على انقطاع طراً كقوله تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ كَانَ غَفُوراً رَحِيماً﴾ وقيل كنتم في علم الله أو في اللوح المحفوظ، أو فيما بين الأمم المتقدمين. ﴿أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ﴾ أي أظهرت لهم.^[12]

والشوكاني (1250هـ) في «فتح القدير» يقول: «معناه: كنتم في اللوح المحفوظ، وقيل: كنتم منذ أمتتم. وفيه دليل على أن هذه الأمة الإسلامية خير الأمم على الإطلاق، وأن هذه الخيرية مشتركة ما بين أول هذه الأمة، وآخرها بالنسبة إلى غيرها من الأمم، وإن كانت متفاضلة في ذات بينها. كما ورد في فضل الصحابة على غيرهم. قوله: ﴿أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ﴾ أي: أظهرت لهم. وقوله: ﴿تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ﴾ الخ كلام مستأنف يتضمن بيان كونهم خير أمة مع ما يشتمل عليه من أنهم خير أمة ما أقاموا على ذلك، واتصفوا به، فإذا تركوا الأمر بالمعروف، والنهي عن المنكر زال عنهم ذلك، ولهذا قال مجاهد: إنهم خير أمة على الشرائط المذكورة في الآية، وهذا يقتضي أن يكون تأمرون، وما بعده في محل نصب على الحال أي: كنتم خير أمة حال كونكم آمرين ناهين مؤمنين بالله، وبما يجب عليكم الإيمان به من كتابه، ورسوله، وما شرعه لعباده، فإنه لا يتم الإيمان بالله سبحانه إلا بالإيمان بهذه الأمور»^[13]

أما رشيد رضا (1354هـ) فيرى أن «.. هذه الخيرية لا يستحقها من ليس لهم من الإسلام واتباع النبي - صلى الله عليه وسلم - إلا الدعوى وجعل الدين جنسية لهم، بل لا يستحقها من أقام الصلاة وآتى الزكاة وصام رمضان وحج البيت الحرام والتزم الحلال واجتنب الحرام مع الإخلاص الذي هو روح الإسلام إلا بعد القيام بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وبالاعتصام بحبل الله مع اتقاء التفرق والخلاف في الدين».^[14]

ويقول محمد الطاهر ابن عاشور (1393هـ): «أي وما زال، فمعنى ﴿كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ﴾ وجدتم على حالة الأخيرة على جميع الأمم، أي حصلت لكم هذه الأخيرة بحصول أسبابها ووسائلها، لأنهم

[12] أبو سعيد عبد الله بن عمر بن محمد البيضاوي (685هـ): أنوار التنزيل وأسرار التأويل، تحقيق: محمد عبد الرحمن المرعشلي، دار إحياء التراث العربي - بيروت - ط: 1، 1418، 33/2.

[13] محمد بن علي بن محمد بن عبد الله الشوكاني (1250هـ): فتح القدير، دار ابن كثير - دمشق - ط: 1، 1414، 425/1.

[14] محمد رشيد بن علي رضا (1354هـ): تفسير القرآن الحكيم (تفسير المنار)، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1990، 48/4.

اتَّصفوا بالإيمان، والدَّعوة للإسلام، وإقامته على وجهه، والذبُّ عنه النقصانَ والإضاعةَ لتحقِّق أنَّهم لما جُعل ذلك من واجبه، وقد قام كُلُّ بما استطاع، فقد تحقَّق منهم القيام به، أو قد ظهر منهم العزم على امتثاله، كُلُّما سنح سانح يقتضيه، فقد تحقَّق أنهم خير أُمَّة على الإجمال فأخبر عنهم بذلك»^[15].

إن هذه الآية عند طنطاوي (1431هـ) «تنوه بشأن الأمة الإسلامية وتعلی من قدرها، فهل تعي الأمة الإسلامية هذا التنويه من شأنها وذلك الإعلاء من قدرها فتقوم بدورها الذي اختاره الله لها، وهو نشر كلمة التوحيد في الأرض وإحقاق الحق وإبطال الباطل شكراً لله - تعالى - على جعله إياها خير أمة أخرجت للناس؟؟»^[16]

وهذا ما ينبغي أن تدركه الأمة المسلمة لتعرف حقيقتها وقيمتها، وتعرف أنها أخرجت لتكون طليعة، ولتكون لها الريادة، بما أنها هي خير أمة. والله يريد أن تكون القيادة للخير لا للشر في هذه الأرض. ومن ثم ينبغي دائماً أن تعطي للأهم مما لديها. وأن يكون لديها دائماً ما تعطيه. ما تعطيه من الاعتقاد الصحيح، والتصوير الصحيح، والنظام الصحيح، والخلق الصحيح، والمعرفة الصحيحة، والعلم الصحيح.. هذا واجبها الذي يحتمه عليها مكانها، وتحتمه عليها غاية وجودها. واجبها أن تكون في الطليعة دائماً، وفي مركز القيادة دائماً. ولهذا المركز تبعاته، فهو لا يؤخذ ادعاء، ولا يسلم لها به إلا أن تكون هي أهلاً له.. وهي بتصورها الاعتقادي، وبنظامها الاجتماعي أهل له. فيبقى عليها أن تكون بتقدمها العلمي، وبعمارتها للأرض - قياماً بحق الاستخلاف - أهلاً له كذلك.. ومن هذا يتبين أن المنهج الذي تقوم عليه هذه الأمة يطالبها بالشيء الكثير ويدفعها إلى السبق في كل مجال.. لو أنها تتبعه وتلتزم به، وتدرك مقتضياته وتكاليفه. وفي أول مقتضيات هذا المكان، أن تقوم على صيانة الحياة من القتل والشر والفساد..

هذه مجموعة من التفاسير حاولنا تتبع ما جاء فيها تفسيراً للآية العاشرة بعد المائة من سورة آل عمران. ولعل اختيارها يعود بالأساس لشهرتها ولكثرة استعمالها من قبل شريحة واسعة داخل الأمة الإسلامية. كما راعينا أيضاً أن تكون أكثر ما شكَّل عقلية المسلم ومختلف فئات الأمة بمن

[15] محمد الطاهر بن محمد بن محمد الطاهر بن عاشور (1393هـ): تحرير المعنى السديد وتوير العقل الجديد من تفسير الكتاب المجيد، الدار التونسية للنشر - تونس - 1984، 4/49.

[16] محمد سيد طنطاوي (1431هـ): التفسير الوسيط للقرآن الكريم، دار نهضة مصر للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة - ط: 1، 1997، 2/213.

فيهم المحسوبين على الجماعات الدينية. بكلمة هي أساس تفكير أغلب المفسرين المشكلين للعقل الإسلامي المعاصر خاصة، سواء الشعبي أو الرسمي، الخاص أو العام، المنتمين أو غير منتمين للتيارات والأحزاب الدينية.. في هذا المجال.

وفي كل الأحوال فإن الذي تحصل لنا من خلال هؤلاء الأعلام في فترات متنوعة من تاريخ الأمة يمكن إجماله في الآتي:

فالطبري الذي يعتبر صاحب أقدم تفسير مطبوع وصلنا إلى حد الآن يرى أن الخيرية التي امتازت بها هذه الأمة لا تتحقق إلا بأداء شروطها المتمثلة في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر. والزمخشري صاحب الكشاف المعروف باعتزاله يرى أن ﴿كُنْتُمْ﴾ في الآية تفيد في علم الله كتتم وفي الأمم قبلكم مذكورين.

والرازي يخاطب الأمة منها إياها لثلا تضع هذه الفضيلة التي خصها الله بها. و﴿كُنْتُمْ﴾ بمعنى صرتم «الآن» وليس في الماضي، لكن هذه الصيرورة كائنة بسببية الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر وليس بالإيمان أو التدين أو التمسك بالشعائر. فالإتجار بالمعروف والنهي عن المنكر هو الشرط الأساس والمميز عن باقي الأمم والأديان من أجل الفوز بهذه الخيرية.

بينما يرى القرطبي مفسر الأندلس وفقهها أن الخيرية منحصرة في الجيل الأول وحده من المسلمين، أي جيل الصحابة دون غيرهم، فابن كثير يرى أن هذه الخيرية معناها أن الأمة الإسلامية هي خير الناس للناس إذ يبذلون جهدا كبيرا غير متوقف من أجل إسعاد الناس ورفعتهم والدفع بهم إلى الجنة وإن أبوا.

أما الشوكاني فإنه لا يحصر الخيرية في الجيل الأول فهي مشتركة بين أول الأمة وآخرها بالنسبة على غيرها من الأمم وإن كانت المفاضلة حاصلة بينها. فإن تركوا الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر زالت عنهم هاته الخيرية المميزة للأمة الإسلامية.

وابن عاشور يفهم الخيرية على أنها التزام بشروط تلتزم بها الأمة أهمها الإيمان بالله والدعوة إلى دينه والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر.

وبن طنطاوي أبناء الأمة الإسلامية إلى ضرورة أداء الواجب المطلوب والمفروض على الأمة لأن الله تعالى اختارها وجعلها خير أمة أخرجت للناس.

ومحمد رشيد رضا من القائلين بأن جميع الشروط إن تحققت في الأمة الإسلامية، وغاب فقط شرط الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر فإن هذه الخيرية لا معنى لها ولن تفوز بها الأمة.

وهكذا فإنه سيصبح الآن بين أيدينا المعاني الآتية:

- الخيرية حاصلة للأمة الإسلامية في كل مراحل الحياة البشرية وليست خاصة بجيل دون جيل.

- هذه الخيرية لا تتحقق إلا بشروط محددة وهي الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، ومن ثم فهذا هو الشرط الحقيقي والأكثر إلحاحاً من غيره، وقد لا يكون من الشروط الإيمان والتدين.

- الخيرية بالضوابط والشروط المذكورة لا تعني أن الخيرية حكر على جهة محددة من الأمم مهما كانت الأحوال ومهما كانت الظروف. فهذه قيمة وليست صكاً يقدم لمن يدفع أكثر.

وبخصوص قوله تعالى: ﴿وَلَا تَهْنُوا وَلَا تَحْزَنُوا وَأَنْتُمْ الْأَعْلَوْنَ إِنْ كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ﴾ [آل عمران: 139]

فقد قال صاحب «الكشف والبيان عن تفسير القرآن»: «﴿وَلَا تَهْنُوا وَلَا تَحْزَنُوا﴾ الآية، هذا تعزية من الله لنبيه صلى الله عليه وسلم وللمؤمنين على ما أصابهم من القتل والجرح يوم أحد، وحث منه إياهم على قتال عدوهم، ونهى عن العجز والفشل فقال:

وَلَا تَهْنُوا أَي وَلَا تَضَعِفُوا وَلَا تَخَيَّبُوا يَا أَصْحَابَ مُحَمَّدٍ عَلَى جِهَادِ أَعْدَائِكُمْ بِمَا قَاتَلْتُمْ يَوْمَ أُحُدٍ مِنَ الْقَتْلِ وَالْقَرْحِ وَلَا تَحْزَنُوا عَلَى ظُهُورِ أَعْدَائِكُمْ وَعَلَى مَا أَصَابَكُمْ مِنَ الْمَصِيبَةِ وَالْهَزِيمَةِ، وَكَانَ قَدْ قَتَلَ يَوْمَئِذٍ خَمْسَةَ مِنَ الْمُهَاجِرِينَ: حَمْزَةُ بْنُ عَبْدِ الْمَطْلَبِ وَمُصْعَبُ بْنُ عَمِيرٍ صَاحِبُ رَايَةِ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، وَعَبْدُ اللَّهِ بْنُ جَحْشِ بْنِ عَمَةَ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، وَعَثْمَانُ بْنُ شِمَاسٍ وَسَعْدُ مَوْلَى عَتَبَةَ، وَمِنَ الْأَنْصَارِ سَبْعُونَ رَجُلًا.

﴿وَأَنْتُمْ الْأَعْلَوْنَ﴾ أي لكم تكون العاقبة والنصر والظفر.

﴿إِنْ كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ﴾ يعني إذ كنتم، ولأنكم مؤمنون.^[17]

[17] أبو إسحاق أحمد بن محمد بن إبراهيم الثعلبي (427هـ): الكشف والبيان عن تفسير القرآن، تحقيق: الإمام أبي محمد بن عاشور، مراجعة وتدقيق: الأستاذ نظير الساعدي، دار إحياء التراث العربي-بيروت-ط: 1، 2002، 3/ 172.

ويقول الزمخشري: «ولا تحزنوا على من قتل منكم وجرح ﴿وَأَنْتُمْ الْأَعْلُونَ﴾ وحالكم أنكم أعلى منهم وأغلب، لأنكم أصبتم منهم يوم بدر أكثر مما أصابوا منكم يوم أحد. أو وأنتم الأعلون شأنًا، لأن قتالكم لله ولإعلاء كلمته، وقاتلهم للشيطان لإعلاء كلمة الكفر، ولأن قتالكم في الجنة وقتلهم في النار. أو هي بشارة لهم بالعلو والغلبة، أي وأنتم الأعلون في العاقبة»^[18]

ويذهب ابن عطية صاحب «المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز» حين يؤكد «ثم نهى عز وجل المؤمنين عن الوهن لما أصابهم بأحد، والحزن على من فقد، وعلى مذمة الهزيمة، وأنسهم بأنهم الأعلون أصحاب العاقبة»^[19]

ويقول القرطبي: «﴿وَأَنْتُمْ الْأَعْلُونَ﴾ أي لكم تكون العاقبة بالنصر والظفر ﴿إِنْ كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ﴾ أي بصدق وعدي. وقيل: ﴿إِنْ﴾ بمعنى ﴿إِذ﴾»^[20]

وفي تفسير الآية يقول البيضاوي: «﴿وَأَنْتُمْ الْأَعْلُونَ﴾ وحالكم إنكم أعلى منهم شأنًا، فإنكم على الحق وقاتلكم لله وقتالكم في الجنة، وإنهم على الباطل وقاتلهم للشيطان وقتلهم في النار، أو لأنكم أصبتم منهم يوم بدر أكثر مما أصابوا منكم اليوم، أو وأنتم الأعلون في العاقبة فيكون بشارة لهم بالنصر والغلبة. ﴿إِنْ كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ﴾ متعلق بالنهي أي لا تهنوا إن صح إيمانكم، فإنه يقتضي قوة القلب بالوثوق على الله أو بالأعلون»^[21].

وجاء في «الجواهر الحسان في تفسير القرآن»: «ثم نهى سبحانه المؤمنين عن الوهن، وهو الضعف، وأنسهم بأنهم الأعلون أصحاب العاقبة، ومن كرم الخلق ألا يهين الإنسان في حربه، إذا كان مُحِقًّا، وإنما يحسن اللين في السلم والرضى، ومنه قوله صلى الله عليه وسلم: الْمُؤْمِنُ هَيِّنٌ لَيِّنٌ، وقوله سبحانه: ﴿وَأَنْتُمْ الْأَعْلُونَ﴾ إخبار بعلو كلمة الإسلام، هذا قول الجمهور، وهو ظاهر اللفظ.»^[22]

[18] الزمخشري: الكشاف، 1/ 412.

[19] أبو محمد عبد الحق بن غالب بن عبد الرحمن بن تمام بن عطية (542هـ): المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز، تحقيق: عبد السلام عبد الشافي محمد، دار الكتب العلمية - بيروت - ط: 1، 1422، 1/ 512.

[20] القرطبي: الجامع لأحكام القرآن 4/ 217.

[21] البيضاوي: أنوار التنزيل وأسرار التأويل، 2/ 39.

[22] أبو زيد عبد الرحمن بن محمد بن مخلوف الثعالبي (875هـ): الجواهر الحسان في تفسير القرآن، تحقيق: محمد علي معوض وعادل أحمد عبد الموجود، دار إحياء التراث العربي - بيروت - ط: 1، 1418، 2/ 114.

ويقول ابن عاشور: «وقوله: ﴿وَأَنْتُمْ الْأَعْلَوْنَ إِنْ كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ﴾، الواو للعطف وهذه بشارة لهم بالنصر المستقبل، فالعلو هنا علو مجازي وهو علو المنزلة.

والتعليق بالشرط في قوله: ﴿إِنْ كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ﴾ قصد به تهيج غيرتهم على الإيمان إذ قد علم الله أنهم مؤمنون ولكنهم لما لاح عليهم الوهن والحزن من الغلبة، كانوا بمنزلة من ضعف يقينه فقيل لهم: إن علمتم من أنفسكم الإيمان، وجيء بأن الشرطية التي من شأنها عدم تحقيق شرطها، إتماماً لهذا المقصد.^[23]

ومعلوم أن سياق الآية جاء في أعقاب الهزيمة التي مني بها المسلمون في غزوة أحد والنبى محمد صلى الله عليه وسلم يقود المعركة. وكذلك غير خاف الظروف النفسية والاستراتيجية التي وجد المسلمون أنفسهم فيها إبان الخطا الجسيم الذي وقع فيه رماتهم بعد أن حذرهم النبي صلى الله عليه وسلم من مغادرة مكانهم مهما كانت الظروف، إلا ان اللهث وراء الغنيمة كان سببا في نسيانهم وصية النبي صلى الله عليه وسلم ليلتحقوا بالغانمين فينكشف ظهر المعسكر الإسلامي وتقع الهزيمة غير المنتظرة. في هذه الحالة الصعبة مع الشعور بالذنب والإسهام في الهزيمة نزل القرآن يصحح أخطاء المسلمين ويوجههم خاصة المشاركين في المعركة.

لذلك ففي الآية مواسة المسلمين وتضميد لجراحهم وإعادة الأمل في نفوسهم لاستكمال معركة البناء والتشييد في المجتمع الإسلامي رغم ظروف الهزيمة العسكرية. إذ الهزيمة في معركة واحدة لا تمثل نهاية العالم والانكسار ومن ثم نهاية المشروع الإسلامي الذي جاءت به الرسالة السماوية الإسلامية.

فالعلو للمسلمين علو مجازي باعتبار المستقبل شريطة التمسك بالإيمان والصلاح الذي يتضمن تحقيق العبودية المرتبط ببناء الأمة من كل جوانبها لتكون في مستوى عصرها حتى تؤدي الرسالة المنوطة بها في الدنيا للمسلمين ولل البشرية جمعاء.

هكذا فهم العقل المسلم في أطوار مختلفة من تاريخه مفهوم الخيرية التي ميز الله بها هذه الأمة عن غيرها من الأمم واستعلائها عنها. وجدير بالذكر أن الأمة التي اختصت بهذا الاستعلاء وهذه الخيرية هي كل أمة توفرت فيها الشروط التي جاءت في الآيتين. وهذه الشروط تكاد تنحصر

[23] ابن عاشور: التحرير والتنوير: 98 / 4.

في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وهو ما يحيل على القيام بالواجب الإنساني الذي يضمن استمرار حياة كريمة قوامها الوضوح والنظام في الواقع حتى يتحقق الأدنى من المشترك الإنساني. ولكن من بينها أيضا الإيمان بالله ووحية المنزل من أجل تحقيق هذه الحياة الكريمة والاستعلاء المجازي على الأمم والتحلي بالأمل والتمسك بكل روح التفاؤل لمواجهة التحديات دون السعي إلى قتل الناس والتحكم فيهم والسيطرة عليهم بالقوة والعنف.

المسألة الثانية: «التمكين» في القرآن الكريم والتفاسير

مفهوم «التمكين» يشكل رافدا من روافد الفكر المتطرف في الساحة الإسلامية بحجة تمكين المسلمين من الأرض، بغض النظر عن الأبعاد التي يحملها في أصلها وكذلك بغض النظر عن تحقيق هذا المفهوم على أرض الواقع، ليفقد مرامي الشريعة التي تتغاياها من ورائه وما يسعى المسلمون في هذه الأرض من جني مكاسبه النظيفة والتي تتناسب مع مقام الإسلام العظيم. وإذا كان الفكر المتطرف يسعى إلى الوصول إلى التسلط على الناس والتحكم في رقابهم وإذلالهم بدعوى إخضاعهم لله عز وجل وبأي طريقة كانت، فإن الشريعة الإسلامية يهتمها قلوب الناس والجماهير دون أن تولي أهمية للونهم وعرقهم ولغتهم.. فالشريعة أصلا تسعى إلى اسعاد الناس في الدنيا بعيش كريم في أمن وأمان وسلام، وفي الآخرة بنعيم الجنة والفوز برضوان الله.

لذلك غياب مقصد إسعاد الناس وهم في أمن وسلام وعدم وضعه في الحسبان يشكل قاصمة في فكر وتصور التطرف الذي لا يؤمن بمثل هذه الأبعاد السماوية في الشريعة الإسلامية النبيلة. وكل محاولة لتجاوز المفهوم في معناه الأصلي، دون مراعاة السياق الذي جاء فيه ودون احترام قواعد النظر الأصولي في فهم النص وتأويله وغياب الفهم السليم للمفهوم المؤسس على العلم الرصين وتزكية النفس في أعلى صورته بالإضافة إلى غياب بوصلة التفكير الشرعي الذي تبلوره مقاصد الشريعة الإسلامية، سيعود على مفهوم التمكين بالانحراف والهدم.

ويبدو ان أفضل مدخل لفهم هذا المفهوم، مفهوم «التمكين»، كما هو الحال مع مفهوم «الاستعلاء» ينطلق من النظر في القرآن الكريم الموجه الأول ومصدر التصور الإسلامي السليم والمتوازن. وهنا قضية مهمة نود الإشارة إليها. ذلك أن اضافة وصف للإسلام من قبيل الإسلام المعتدل أو الإسلام المتوازن لنفي صفة مقابلة كالتطرف والارهاب نرى أنها في الحقيقة غير سليمة

ولا تأتي بالإضافة المطلوبة. لأننا نرى أن مصطلح الإسلام، أو مصطلح الشريعة الإسلامية أو غيره من المصطلحات على حسب السياق الذي جاء فيه، كاف لأداء المطلوب. وكأن بإضافة هذه الأوصاف ينتفي عن الإسلام وصف، هو في الأصل ليس فيه وليس منه، إنما ألصق به، ومن ثم فلا فائدة من هذه الأوصاف أو الإضافات. ويتأكد هذا حين تكون هذه الأوصاف والنعوت دخيلة على الشريعة وعلى علمائها من الأصوليين والفقهاء خاصة.

وهكذا فبتناول لمصطلح «التمكين» وكذلك مصطلح «الاستعلاء» فمن أجل إعادة بناء المفهوم على الأصل الذي جاء فيه مع مراعاة الواقع الذي نعيشه لطرح الأوصاف السلبية التي الصقت به جانبا. وكل هذا في محاولة لتفكيك خطاب التطرف الذي ابتليت به الأمة الإسلامية وسائر الأمم. لأن التطرف الديني ليس حكرا على المسلمين بل نرى انه أينما وجد النص، دينيا كان أو فلسفيا، فإن قراءة موعلة في التأويل ومتطرفة في الغلو حاضرة لا محالة. فهذه مهمة الإنسانية والفكر الإنساني الذي يؤمن بحق الناس في العيش الكريم الآمن. والإسلام مكون اساس من مكونات هذا الواقع الإنساني بحلوه ومره.

يأتي مفهوم «التمكين» في القرآن الكريم في عدد لا بأس به من الآيات تفوق العشرة وتقارب العشرين (سنة عشرة مرة). وهذا المفهوم تدعمه مفاهيم أخرى كالنصر والأمن والتأييد التي وردت مرات أخرى في القرآن الكريم. ولكننا نقتصر على مفهوم «التمكين» لأنه يفي بالغرض ولعدم الإطالة وذلك تفاديا للحشو والاطناب.

والآن، ما موقع مفهوم «التمكين» في القرآن الكريم؟

وكيف وقف عند معناه المفسرون في التراث الإسلامي؟

لقد انتقينا، كما تم مع مفهوم «الاستعلاء»، عددا من المفسرين والتفاسير بدون اختيار وتحديد دقيق في العقائد والمناهج لنقف حقيقة عند هذا المفهوم. فقط راعينا تواريخ متباينة للمفسرين لأننا نظن ان الزمن والواقع يؤثر في فكر الناس ولربما المفسر قد يغير من موقفه. وتغيير الموقف عند المفسر في الغالب يكون ببنائه على مراد الشريعة دون الاخلال به، إذا تطلب الأمر تغييرا وتحويلا لمعنى المفهوم.

ومفهوم «التمكين» ومشتقاته ورد في القرآن الكريم في مرات عديدة. منها ما جاء في قوله تعالى: ﴿وَكَذَلِكَ مَكَّنَّا لِيُوسُفَ فِي الْأَرْضِ وَلِنُعَلِّمَهُ مِن تَأْوِيلِ الْأَحَادِيثِ﴾ [يوسف: 21]

قال القرطبي: «أي وكما أنقذناه من إخوته ومن الجبّ فكذلك مكنا له أي عطفنا عليه قلب الملك الذي اشتراه حتى تمكن من الأمر والنهي في البلد الذي الملك مستول عليه»^[24]. وفيه ربط بين التمكين والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر. ولا وجود لمعنى إحكام السيطرة على الناس والتسلط عليه.

وقال الطبري: «وكما أنقذنا يوسف من أيدي إخوته وقد همّوا بقتله، وأخرجناه من الجبّ بعد أن ألقى فيه، فصيرناه إلى الكرامة والمنزلة الرفيعة عند عزيز مصر، كذلك مكنا له في الأرض فجعلناه على خزائنها»^[25] وهنا توجيه آخر إلى الوجهة الاقتصادية وتدير الخزائن أي المالية.

وفي قوله تعالى: ﴿إِنَّا مَكَّنَّا لَهُ فِي الْأَرْضِ وَآتَيْنَاهُ مِنْ كُلِّ شَيْءٍ سَبَبًا﴾ [الكهف: 84] «والتمكين ههنا الإقدار وتمهيد الأسباب يقال مكناه ومكن له كنصحته ونصحت له وشكرته وشكرت له؛ وفرق بينهما بأن معنى الأول جعله قادراً ومعنى الثاني جعل له قدرة وقوة ولتلازمهما في الوجود وتقاربهما في المعنى يستعمل كل منهما في محل الآخر وهكذا إذا كان التمكين مأخوذاً من المكان بناءً على توهم ميمه أصلية؛ والمعنى أنا جعلنا له مكنة وقدرة على التصرف في الأرض من حيث التدبير والرأي وكثرة الجنود والهيبة والوقار»^[26] والألوسي هنا يشير إلى حضور الرأي وحسن التدبير في هذا المفهوم.

ويزيد الطبري: «وقوله: ﴿إِنَّا مَكَّنَّا لَهُ الْأَرْضَ وَآتَيْنَاهُ مِنْ كُلِّ شَيْءٍ سَبَبًا﴾ يقول: إنا وطأنا له في الأرض، ﴿وَآتَيْنَاهُ مِنْ كُلِّ شَيْءٍ سَبَبًا﴾ يقول: وآتيناه من كل شيء: يعني ما يتسبب إليه وهو العلم به.»^[27] وبذلك يوجهنا إلى الأخذ بالأسباب والعمل من أجلها ليتحقق التمكين والعلم أحدها.

وفي قوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ مَكَّنَّاكُمْ فِي الْأَرْضِ وَجَعَلْنَا لَكُمْ فِيهَا مَعَايِشَ قَلِيلًا مَّا تَشْكُرُونَ﴾ [الأعراف: 10]، يقول الرازي: «فقوله: ﴿مَكَّنَّاكُمْ فِي الْأَرْضِ﴾ أي جعلنا لكم فيها مكاناً وقراراً ومكانكم فيها وأقدرناكم على التصرف فيها وجعلنا لكم فيها معاش، والمراد من المعاش: وجوه المنافع وهي على قسمين، منها ما يحصل بخلق الله تعالى ابتداءً مثل خلق السماء وغيرها، ومنها ما يحصل

[24] القرطبي: الجامع لأحكام القرآن، 9/ 160

[25] الطبري: جامع البيان في تأويل القرآن، 15/ 20.

[26] شهاب الدين محمود بن عبد الله الحسيني الألوسي (1270هـ): روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني، تحقيق: علي عبد الباري عطية، دار الكتب العلمية - بيروت - ط: 1، 1415، 8/ 351.

[27] الطبري: جامع البيان في تأويل القرآن، 18/ 93.

بالاكتساب وكلاهما في الحقيقة إنما حصل بفضل الله وإقداره وتمكينه، فيكون الكل إنعاماً من الله تعالى، وكثرة الانعام لا شك أنها توجب الطاعة والانقياد، ثم بين تعالى أنه مع هذا الإفضال والانعام عالم بأنهم لا يقومون بشكره كما ينبغي^[28] لينبه إلى أسباب الرزق وما يتحقق به المعاش.

ويرى صاحب «التحرير والتنوير» أن مفهوم «التمكين» في هذه الآية فيه حمولة توجه إلى الاقدار والتقوية والاستقلال، فيقول: «ومعنى ﴿مَكَّنَّاهُمْ فِي الْأَرْضِ﴾ ثبوتناهم وملكتناهم، وأصله مشتق من المكان. فمعنى مكّنه ومكّن له، وضع له مكاناً. قال تعالى ﴿أَلَمْ نُمَكِّنْ لَهُمْ حَرَمًا آمِنًا﴾. ومثله قولهم أَرْضَ له. ويكنّى بالتمكين عن الإقدار وإطلاق التصرف.. والتمكين في الأرض تقوية التصرف في منافع الأرض والاستظهار بأسباب الدنيا، بأن يكون في منعة من العدو وفي سعة في الرزق وفي حسن حال، قال تعالى ﴿إِنَّا مَكَّنَّا لَهُ فِي الْأَرْضِ﴾، وقال ﴿الَّذِينَ إِن مَكَّنَّاهُمْ فِي الْأَرْضِ أَقَامُوا الصَّلَاةَ﴾ الآية^[29]. وكذلك ينبه إلى قضية مهمة هي السعة في الرزق وفي أحسن حال. بمعنى الاهتمام بالإعمار والبناء في هذه الدنيا الذي هو، بطبيعة الحال، في نفس الوقت عمل للأخرة.

وفي تفسير محمد الطاهر ابن عاشور لقوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ مَكَّنَّاهُمْ فِيمَا إِن مَكَّنَّاكُمْ فِيهِ وَجَعَلْنَا لَهُمْ سَمْعًا وَأَبْصَارًا وَأَفْئِدَةً فَمَا أَغْنَى عَنْهُمْ سَمْعُهُمْ وَلَا أَبْصَارُهُمْ وَلَا أَفْئِدَتُهُمْ مِنْ شَيْءٍ إِذْ كَانُوا يَجْحَدُونَ بِآيَاتِ اللَّهِ وَحَاقَ بِهِمْ مَا كَانُوا بِهِ يَسْتَهْزِئُونَ﴾ [الاحقاف: 26] علق قائلاً أن في الآية شيء من «التعجيب من عدم انتفاعهم بمواهب عقولهم»^[30]، ليؤكد على معنى مغيب عند الفكر المتطرف الذي يتعلق بتسخير العقل في ما ينفع الناس ويحقق لهم منافع في هذه الدنيا.

والبيضاوي يشير إلى أن الأسباب التي يحوزها الإنسان في هذه الأرض والتي تمكنه من العيش فيها في رغد وهناء، ليست وحدها هي المطلوبة. بل لا بد من الايمان والأخلاق التي تضمن حسن تدبير الامكانيات لصالح الإنسان. فيقول: «جعلنا لهم فيها مكاناً وقررناهم فيها وأعطيناهم من القوى والآلات ما تمكنوا بها من أنواع التصرف فيها. ﴿مَا لَمْ نُمَكِّنْ لَكُمْ﴾ ما لم نجعل لكم من السعة وطول المقام يا أهل مكة ما لم نعظكم من القوة والسعة في المال والاستظهار في العدد والأسباب.»^[31] والقرآن الكريم يعظ أهل مكة مستحضراً حال الأمم السابقة. وهو نفس ما ذهب

[28] الرازي: مفاتيح الغيب، 205/14.

[29] ابن عاشور: التحرير والتنوير، 137/7.

[30] ابن عاشور: التحرير والتنوير، 52/26.

[31] البيضاوي: أنوار التنزيل وأسرار التأويل، 154/2.

اليه صاحب «البحر المحيط في التفسير» حين قال: «ولما أخبر بهلاك قوم عاد، خاطب قريشاً على سبيل الموعظة فقال: ﴿وَلَقَدْ مَكَّنَّاهُمْ﴾، وإن نافية، أي في الذي ما مكناهم فيه من القوة والغنى والبسط في الأجسام والأموال..»^[32] وهو المعنى الذي يمكن ان نفهم منه ما ذهب اليه الرازي أيضاً، حين يقول: «والمعنى لم نعط أهل مكة مثل ما أعطينا عاداً وثمود وغيرهم من البسطة في الأجسام والسعة في الأموال والاستظهار بأسباب الدنيا.»^[33] وكذلك تأويل النسفي للآية: «والمعنى: لم نعط أهل مكة نحو ما أعطينا عاداً وثمود وغيرهم من البسطة في الأجسام والسعة في الأموال والاستظهار بأسباب الدنيا»^[34]

وفي قوله تعالى: ﴿الَّذِينَ إِنْ مَكَّنَّاهُمْ فِي الْأَرْضِ أَقَامُوا الصَّلَاةَ وَآتَوُا الزَّكَاةَ وَأَمَرُوا بِالْمَعْرُوفِ وَنَهَوْا عَنِ الْمُنْكَرِ﴾ [الحج:41]، يقول ابن عاشور «.. فيكون المراد كل من نصر الدين من أجيال المسلمين، أي مكناهم بالنصر الموعود به إن نصروا دين الله وعلى الاحتمالين فالكلام مسوق للتنبه على الشكر على نعمة النصر بأن يأتوا بما أمر الله به من أصول الإسلام فإن بذلك دوام نصرهم، وانتظام عقد جماعتهم، والسلامة من اختلال أمرهم، فإن حادوا عن ذلك فقد فرطوا في ضمان نصرهم وأمرهم إلى الله. فأما إقامة الصلاة فلدلالتها على القيام بالدين وتجديد لمفعوله في النفوس، وأما إيتاء الزكاة فهو ليكون أفراد الأمة متقاربين في نظام معاشهم، وأما الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر فلتنفيذ قوانين الإسلام بين سائر الأمة من تلقاء أنفسهم..»^[35] موضحا إلى أن التمكين مدخل لعبادة الله وتحقيق مقاصد هذا الدين. وكأنه يريد أن يقول لفكر التطرف أن «التمكين» لا يمكن أن يكون مدخلا لهدم الشريعة وانخرامها.

وإلى نفس التأويل ذهب الثعالبي «ثم خاطب جلّ وعلا قريشاً على جهة الموعظة بقوله: ﴿وَلَقَدْ مَكَّنَّاهُمْ فِيمَا إِنْ مَكَّنَّاكُمْ فِيهِ﴾.. ومعنى الآية: ولقد أعطيناهم من القوة والغنى والبسط في الأموال والأجسام – ما لم نُعْطِكُمْ، ونالهم بسبب كفرهم هذا العذاب؛ فأنتم أحرى بذلك؛ إذا تماديتم في كفركم»^[36]

[32] أبو حيان محمد بن يوسف بن علي بن يوسف بن حيان أثير الدين (745هـ): البحر المحيط في التفسير، تحقيق: محمد صدقي جميل، دار الفكر-بيروت-ط: 1420، 9/447.

[33] الرازي: مفاتيح الغيب، 12/484.

[34] النسفي: مدارك التنزيل وحقائق التأويل، 1/491.

[35] ابن عاشور: التحرير والتنوير، 17/280.

[36] الثعالبي: الجواهر الحسان في تفسير القرآن، 5/223.

ويقول الرازي: «ثم قال تعالى: ﴿وَجَعَلْنَا لَهُمْ سَمْعًا وَأَبْصَرًا وَأَفْئِدَةً﴾ والمعنى أنا فتحنا عليهم أبواب النعم وأعطيناهم سمعاً فما استعملوه في سماع الدلائل، وأعطيناهم أبصاراً فما استعملوها في تأمل العبر، وأعطيناهم أفئدة فما استعملوها في طلب معرفة الله تعالى، بل صرفوا كل هذه القوى إلى طلب الدنيا ولذاتها، فلا جرم ما أغنى سمعهم ولا أبصارهم ولا أفئدتهم من عذاب الله شيئاً. ثم بيّن تعالى أنه إنما لم يغن عنهم سمعهم ولا أبصارهم ولا أفئدتهم لأجل أنهم كانوا يجحدون بآيات الله،»^[37]. لقد منح الله السمع والبصر والفؤاد للناس ليحققوا الهدف من وجودهم في هذه الأرض. وهذا الهدف لن يكون أبداً هو السيطرة والعنف والقهر، بل هو السعي من أجل التعايش والعيش في سلام وامن لإعمار الأرض وبناء الحضارة المنشودة.

كما لا ينبغي أن يضيع منا أو أن نفقد معنى من معاني «التمكين» وهو تثبيت الوجود الحضاري للأمة المسلمة وتحقيق وجودها بين الأمم حتى لا تعيش عيلة عليهم. «والتمكين لهم في الأرض تثبيت سلطانهم فيما ملكوه .. ويحتمل أن يكون المعنى تقويتهم بين أمم الأرض»^[38] في خلاصة سريعة لهذا التنقل بين هذه المجموعة من التفاسير يمكن تسجيل بعض الخلاصات التي تهم مفهوم «التمكين» نجملها في الآتي:

يقضي القول بـ «التمكين» في التراث الإسلامي استحضر جملة من المبادئ والقيم التي تجعل منه مفهوماً مفعماً بالإيجابية لتحقيق الحياة الكريمة للإنسان في هذه الأرض. لذلك نحاول في الآتي الإشارة إلى الخطوط العريضة لهذه القيم والمبادئ الواردة في بعض التفاسير التي تعرضنا لها.

من القيم التي وردت في بعض التفاسير التي تعرضت لمفهوم «التمكين» يأتي الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر كقيمة توجه المجتمع إلى إنكار ما يضره ليضعفه ويقلل منه، وتثبيت ما ينفعه ليقويه ويزيد منه. ثم كذلك يوجد توجيه المجتمع إلى الاهتمام بالقضايا الاقتصادية لتدبير حسن للخزائن التي يملكها المجتمع. ومما جاء التأكيد عليه حضور الرأي والاستشارة حتى يتم حسن التدبير. كما تم كذلك الحث على الأخذ بالأسباب والعمل من أجلها مما يعني عدم الاستسلام لواقع متخلف يغلب عليه الجهل والانحراف. كما ورد ما هو قريب من هذا أي البحث عن أسباب الرزق وما يتحقق به المعاش ومنه يفهم مساعدة الناس للحصول على أرزاقهم وتيسير ظروف

[37] الرازي: مفاتيح الغيب، 26/28.

[38] ابن عاشور: التحرير والتنوير، 71/20.

تحسين أوضاعهم الاقتصادية وكذا الاجتماعية. ومما ورد في هذه التفاسير أيضا، العمل على تسخير العقل الإنساني من أجل الوصول إلى ما ينفع الناس ويسر عليه الظروف التي أرادها البعض ان تكون ضيقة وصعبة عليهم. ولم يفت المفسرون الحث على التحلي بالإيمان الصادق والتخلق بالأخلاق الفاضلة للقضاء على الرذيلة وسوء الخلق المؤديان إلى الفوضى والظلم والتطرف أيضا. ونص بعضهم على السعي من أجل التعايش مع الناس والعمل على العيش في سلام وأمان تفاديا للعدوان والظلم والاعتداء. كما تم التأكيد على أن «التمكين» مدخل لعبادة الله وتحقيق مقاصد هذا الدين، وتثبيت الوجود الحضاري للأمة المسلمة وتحقيق وجودها بين الأمم فاعلة ومؤثرة بالبناء وال عمران وليس بالهدم والتدمير وازهاق الارواح.

إن هذه المعاني الواردة في بعض التفاسير فقط، بحيث يصعب تتبع كل التفاسير واستقراؤها، وإلا سيكون فيها ما هو أعمق وأكثر دلالة على قيم أخرى كلها بناء واعمار للحياة الدنيا من أجل الوصول إلى الآخرة وقد ثبت الأجر وحصل المستقر الأفضل عند الله تعالى. وهو ما يستدعي حضور البعد الشرعي العميق لتفكير التطرف وتحويل مفاهيمه المنحرفة والتي تم تسطيحها لتخترق عقول مدعي العلم الشرعي.

إننا نزعم ونؤكد على أن المدخل العلمي والمدخل الأخلاقي مؤثران بل حاسمان في تفكير التطرف ومفاهيمه. «لأن المكانة تقتضي العلم والقدرة إذ بالعلم يتمكن من معرفة الخير والقصد إليه، وبالقدرة يستطيع فعل ما يبدو له من الخير والأمانة تستدعي الحكمة والعدالة، إذ بالحكمة يوتر الأفعال الصالحة ويترك الشهوات الباطلة، وبالعدالة يوصل الحقوق إلى أهلها.»^[39] وهذا دون إغفال المداخل الأخرى. وبتعبير آخر «.. فإن أولوية الأمة في الزمن المعاصر تتجه صوب بناء فكر التمكين الثقافي بكل تجلياته حتى يتسنى لها الجواز إلى ما لا يمكن إدراكه في الحال، وذلك ما يعتبر عكوفاً على استنفار كل أفرادها ومؤسساتها وعلمائها في سبيل تمثل الأحكام الشرعية الحافظة للمقاصد من جانب الوجود أساسا. وهذا ما تقرره الآية الكريمة: ﴿الَّذِينَ إِنْ مَكَّنَّاهُمْ فِي الْأَرْضِ أَقَامُوا الصَّلَاةَ وَآتَوُا الزَّكَاةَ وَأَمَرُوا بِالْمَعْرُوفِ وَنَهَوْا عَنِ الْمُنْكَرِ وَلِلَّهِ عَاقِبَةُ الْأُمُورِ﴾ [الحج: 41]»^[40]. وقد لا يكون غريبا أيضا التأكيد على نوع من «الاستعلاء» المعرفي والثقافي الذي يعوز الأمة وتحتاج إليه أكثر من

[39] ابن عاشور: التحرير والتنوير، 13/8.

[40] الحسان شهيد: دراسات في الفكر المقاصدي من التأصيل إلى التنزيل، كتاب الإحياء رقم 2، الرابطة المحمدية

للعلماء-المغرب-ط:1، 2014، ص:111

أي وقت مضى. لأن «التمكين» و«الاستعلاء» المعرفيين سيزيح عن الأمة الكثير من المآسي التي ادخلها فيه فكر التطرف وعقليته السطحية.

وقد يكون هذا الغياب للعلم هو الذي ساهم إلى حد بعيد في تفشي التطرف نسبيا. فبحضور العلم والمعرفة والتحلي بالأخلاق الفاضلة المؤسسة على الوحي تضحل فرص المتطرفين لنشر أفكارهم وثقافتهم. ذلك أن هؤلاء لم ينجحوا إلى التسلل إلى عقول مؤيديهم إلا في غفلة المجتمع حين انسحب من دائرة العلم والمعرفة وتخلى عن الحث على الفضائل والأخلاق والقيم النبيلة.

المسألة الثالثة: مداخل لتفكيك التطرف

عدم الالتزام بمنهج واضح المعالم يسقط في فخ العشوائية وسوء النتائج، مما يفقده العلمية والاقتراب من الصواب والحقيقة إلى أبعد حد. وقد يكون هذا هو حال كثير من المتطفلين على البحث العلمي في كثير من الحقول المعرفية في هذا الواقع الذي لا يعترف بنصف العلم ولا بنصف المنهج. إنما الاعتراف والتسليم بالنتائج في نهاية المطاف للذي يملك منهجا واضحا ويستند على المعرفة والبحث العلمي الدقيق. ومن المعلوم أن قضية النهوض والخروج من الأزمة تتطلب هذين الأساسين: المنهج والمعرفة، قبل أي شيء وإلا فإن الانكسار والنكوص سيكون سيد الموقف.

وإذا كان الأمر يتعلق بالتراث فإن استحضار المنهج واستحضار البناء المعرفي يكون أكثر إلحاحا. وإذا تعلق الأمر بإعادة بناء المفاهيم وتصحيحها فإن الأمر أصبح أكثر فأكثر إلحاحا لما له من أهمية ولما له من دور في تصحيح مسارات الخروج من الأزمة والظروف الصعبة التي تعيشها الأمة وكذلك البشرية في هذا العالم المثقل بالأزمات والمآسي.

وفي قضية التراث وإعادة بناء المفاهيم وتصحيحها تبرز قضية محورية لا بد من الوقوف معها بتأن، وهي قضية تفكيك المفاهيم المنحرفة والتي لا تنسجم مع تصور الإسلام الذي بعثه الله للبشرية رحمة وعدلا وإعمارا للأرض وإسعادا للناس في الدارين. لذلك يتوجب ان نصح على أهم المداخل التي نتوسل بها بناءً منهج يساعدا على قراءة مفهوم «الاستعلاء» ومفهوم «التمكين» وتفكيكهما. ومفهوما «الاستعلاء» و«التمكين» نراهما من أهم المفاهيم الموظفة من طرف الفكر التطرف.

واختيار هذه المداخل لا يعني بأي حال من الأحوال التخلي عن المنهج المعتمد في الدراسات الشرعية، خاصة ونحن في مجال دراسة مفهومي من مفاهيم النص الشرعي. والأصل في قراءة القرآن واستنباط معانيه الاعتماد على منهج أصول الفقه الإسلامي، إذ هو الأساس في فهم النص الشرعي واستنباط أحكامه وتجديد معانيه، ومن ثم فطرح هذه المداخل، واقتراحها، لا يعني بأي حال من الأحوال التخلي عن هذا العلم خاصة وهي من أصله ومن مباحثه. لذلك اقترحنا هنا مداخل تعيننا على هذه المهمة، وحددناها في أربع.

1. المدخل الأول: العلم والتعلم

يمثل العلم والتعلم والمعرفة ثقلا مركزيا عظيما في بناء الشخصية المسلمة من أجل إنجاز عمران اجتماعي إنساني متوازن يسعى إلى تنزيل ما تروم الشريعة تحقيقه من خير وإسعاد للبشرية في الدارين وخاصة في الآخرة. ولذلك لم يكن عبثا أن بداية الرسالة في الإسلام العظيم كانت من ﴿اِقْرَأْ بِاسْمِ رَبِّكَ الَّذِي خَلَقَ الْإِنْسَانَ مِنْ عَلَقٍ اِقْرَأْ وَرَبُّكَ الْأَكْرَمُ الَّذِي عَلَّمَ بِالْقَلَمِ عَلَّمَ الْإِنْسَانَ مَا لَمْ يَعْلَمْ﴾ [العلق: 1-5]. فهذه البداية اختارها الله سبحانه وتعالى بعناية فائقة تأكدت حكمتها في إنفاذ أمره في خلقه عبر القرون والأجيال التي تعاقبت على هذه الأرض. وشاءت حكمة الله وبصيرته أن تكون البداية من هذه الآيات كما شاءت أن يكون ختام الوحي بأطول آية في القرآن الكريم مثلت إحدى أواخر الآيات التي نزلت من السماء على قلب محمد رسول الله، رسول الرحمة والسلام، صلى الله عليه وسلم. وفيها قال الله تعالى ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا تَدَايَنْتُمْ بِدِينٍ إِلَى أَجَلٍ مُّسَمًّى فَاكْتُبُوهُ وَلْيَكْتُب بَيْنَكُمْ كَاتِبٌ بِالْعَدْلِ وَلَا يَأْب كَاتِبٌ أَنْ يَكْتُبَ كَمَا عَلَّمَهُ اللَّهُ فَلْيَكْتُبْ وَلْيَمْلِكِ الَّذِي عَلَيْهِ الْحَقُّ وَلْيَتَّقِ اللَّهَ رَبَّهُ وَلَا يَبْخَسْ مِنْهُ شَيْئًا فَإِنْ كَانَ الَّذِي عَلَيْهِ الْحَقُّ سَفِيهًا أَوْ ضَعِيفًا أَوْ لَا يَسْتَطِيعُ أَنْ يُبَلِّغَهُ هُوَ فَلْيَمْلِكِ وَلِيَّهُ بِالْعَدْلِ وَاسْتَشْهِدُوا شَهِيدَيْنِ مِنْ رِجَالِكُمْ فَإِنْ لَمْ يَكُونَا رَجُلَيْنِ فَرَجُلٌ وَامْرَأَتَانِ مِمَّنْ تَرْضَوْنَ مِنَ الشُّهَدَاءِ أَنْ تَضَلَّ إِحْدَاهُمَا فَتُذَكَّرَ إِحْدَاهُمَا الْأُخْرَى وَلَا يَأْب الشُّهَدَاءُ إِذَا مَا دُعُوا وَلَا تَسْأَمُوا أَنْ تَكْتُبُوهُ صَغِيرًا أَوْ كَبِيرًا إِلَى أَجَلِهِ ذَلِكَمْ أَقْسَطُ عِنْدَ اللَّهِ وَأَقْوَمُ لِلشَّهَادَةِ وَأَدْنَىٰ أَلَّا تَرْتَابُوا إِلَّا أَنْ تَكُونَ تِجَارَةً حَاضِرَةً تُدِيرُونَهَا بَيْنَكُمْ فَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَلَّا تَكْتُبُوهَا وَأَشْهِدُوا إِذَا تَبَايَعْتُمْ وَلَا يُضَارَّ كَاتِبٌ وَلَا شَهِيدٌ وَإِنْ تَقَلُّوا فَإِنَّهُ فَسُقٌ بِكُمْ وَاتَّقُوا اللَّهَ وَيَعْلَمَكُمُ اللَّهُ وَاللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ﴾ [البقرة: 282]. في هذه الآية جاءت الكتابة ومشتقاتها في أكثر من عشرة حالة بالإضافة إلى ما يقرب من الكتابة كالإملاء وغيره من مرادفات تسير في نفس المعنى. ومن السهولة معرفة أن الذين يكتبون ويقرؤون في مكة إبان بعثة

النبي صلى الله عليه وسلم كانوا لا يتجاوزون ربما عدد أصابع اليد الواحدة. وهنا يتبادر إلى الذهن سؤال أساس وهو: من أين جاءت هذه الحركة بهذه الوصفة الغريبة على مجتمع ما قبل الإسلام؟ لتبدأ دعوتها بالقراءة وختمتها بالكتابة؟ من أين لها بهذه الحكمة؟ إلا أن تكون ربانية المصدر، وأهدافها رسمها الخبير البصير الذي يحب للبشرية الخير والسعادة في الدارين.

وهذا الرسالة التي اهتمت بالقراءة والكتابة لم تغفل مكونا مهما من مكونات الشخصية المسلمة. إنه مكون الأخلاق. فقد كان من أوائل الآيات التي نزلت قوله تعالى: ﴿وَإِنَّكَ لَعَلَىٰ خُلُقٍ عَظِيمٍ﴾ [القلم:4]. إنه نداء السماء من العليم الخبير إلى الإنسان ليعض بالنواجذ على الأخلاق، وأي أخلاق: الخلق العظيم. فنحن إذن أمام توجيه رباني إلى الأخلاق والقيم ليرسخ في قلب وعقل الجماهير المؤمنة بهذه الرسالة قيم الجمال والأخلاق والسمو والرفعة وعدم النزول إلى التراب والحضيض. يقول وائل حلاق: «لقد كان موضوع الشريعة (والتصوف) -بدءا بمظاهرها الاجتماعية وغاياتهما- أخلاقي. وبوصفهما نماذج مركزية وخطابات أدائية، فقد تميزا بما أطلق عليه «معيارا أخلاقيا راسخا».^[41]

لسنا هنا بصدد التأصيل لأهمية العلم وفرضيته أو مكانته في المشروع الإسلامي، وإنما نحن بصدد التأكيد على حقيقة تاريخية جسدها حضارة الإسلام تتمثل في حقيقة مفادها أن سير المعرفة جنبا إلى جنب مع الأخلاق أحدثت معجزة في التاريخ لم يعهد لها الإنسان حين سيدعو إلى العلم موجها بالأخلاق، من مصدر مختلف على ما عهدته الإنسانية، حضارة بإمكانها تجاوز الزمان والمكان وتحقيق عيش مشترك بين الإنسان بغض النظر عن لونه ودينه وعرقه.

هذا الاستمسك بالعلم وبالقرآن هو الذي مهد لحضارة عظيمة كانت الشبهة أو الخرافة تجدد العنت الشديد في دخولها إلى عقول الجماهير ناهيك عن الفقهاء وباقي النخب. فانبرى لمثيري الشبه والطعون في الإسلام والثقافة الإسلامية العقلاء لينافحوا عنه بالعلم والحكمة. وكانت من قوة حجة وحكمة الثقافة الإسلامية أن تركت في المصادر الشبهات والطعون ولم تعمل على اقتلاعها أو حرق هذه المخالفات الفكرية كما أقدمت عليه ثقافات أخرى. وقد يصاب الباحث بالدهشة عندما يطلع على الكم الهائل من الأحاديث الموضوعية والتي دُست في كتب الحديث لتشويه السنة ومع ذلك حافظ التراث الإسلامي عليها ولم يحذفها فبقيت تتلى وتدرس. ونفس الشأن في كتب التفسير

[41] وائل حلاق: قصور الاستشراق: منهج في نقد العلم الحديث، ترجمة: عمرو عثمان، الشبكة العربية للأبحاث والنشر - بيروت - ط:1، 2019، ص:135.

التي تحفل بالإسرائيليات فحافظت عليها ونهت عليها. وكذلك كتب العقائد وأصول الدين المليئة بالشبهات التي أريد بها أن تصيب العقيدة والفكر الإسلامي بالضعف والعجز عن قراءة الواقع وحل مشاكل الإنسان.

أي علمية هذه؟ وأي أمانة علمية هذه؟ وأي شجاعة علمية هذه؟ وأي عقل هذا؟

إنها توجيهات السماء إلى المعرفة في حقيقتها وجوهرها مع التشبث بالقيم والأخلاق العليا وعدم النزول إلى حضيض الأرض وبخس التراب.

وإذا كان الأمر في لحظات الرفعة والنهوض كما سبق، فإن القرون الأخيرة ليست على هذا الحال. ذلك أن العقل الإسلامي أصبح عبارة عن مطرح للنفايات الفكرية التي تبتعد كليا عن خصائص عالمنا وواقعنا بل في كثير من الأحيان تبتعد عن الإنسان في ذاته. وهذا الذي يفسر الانحدار الأخلاقي والتهديد الوجودي للإنسان حين أصبحت البيئة سمة كارثة العالم والإنسان. في هذا الجو المعرفي البئيس لواقعنا يسهل أن يقبل العقل العربي والإسلامي بكثير من القضايا الفكرية دون مساءلة أو تمحيص. في حين كان الضبط في السند والرواية، ومن ثم الأمانة العلمية، ثم نقد المتن وتمحيصه هو سمة الثقافة الإسلامية وعنوانها الأبرز. هكذا تسلت إلى العقول كثير من المفاهيم وكثير من القضايا وغيرها من المناهج والرؤى إلى واقعنا وثقافتنا دون رقيب أو ناقد. ولاشك أن من أبرز هذه المفاهيم والتصورات الخاطئة النظر إلى «الاستعلاء» و«التمكين» من زاوية نراها ضيقة وقاصرة على استيعاب التصور الإسلامي ومقاصده التي أطرها الوحي والأخلاق كما سبق التوضيح.

ففي غياب هذا الشرط المعرفي المنسجم مع الشرط الأخلاقي المتين، والذي يعتبره كثير من المتأثرين بالمعرفة الغربية قيما وعائقا أمام النهوض والتقدم، أصبح مفهوم «الاستعلاء» في يد ثلة من السطحيين يؤكدون من خلاله استعلاء الأمة الإسلامية السطحي على الإنسان في ثقافة أخرى فكأن مصير هذا الآخر هو الاقصاء والتكفير. ونفس القول بالنسبة لمفهوم «التمكين». ففي غياب شرط المعرفة والأخلاق قبلت الجماهير بمعنى ظاهري مفاده السيطرة على الجماهير بالقوة وقيادة البشرية بالإكراه دون مراعاة مكونات وثقافات وحضارة الناس؛ فكثرت التكفير والاقصاء ثم القتل!! دون تورع أو مراعاة لحقوق الناس في اختياراتهم الفكرية والاجتماعية. وذلك لعدم خلق التوازن المطلوب الذي تحققه القيم في الثقافة الإسلامية فقد.. أثبت السند للأخلاق والقيم في

صيغته الإسلامية، أنه قادر على تجاوز القطيعة بين المرجعيتين الدينية والعقلية، وأنه لا تعارض بين صحيح المنقول وصريح المعقول، وأنه لا تعارض بين مصالح العباد، وتشريع رب العباد، فحيثما المصلحة المنضبطة بضوابطها ثمة شرع الله، وذلك من خلال ما يكنه الوحي الخاتم من إمكانات هائلة للتوفيق بين حاجات الحرية الشخصية، وحاجات بناء السلطة وبين ما يهدي إليه من انسجام جمالي بين الأخلاق الفردية الخاصة، والأخلاق الجماعية المشتركة..^[42]

إننا أمام ظاهرة غريبة عن الثقافة الإسلامية التي تأسست على العلم والقيم، كما سبق، ومن ثم الخروج عن هدف الإعمار والبناء الذي ظلت الشريعة تنشده طالما وجد الإنسان على وجه الأرض. وحين ينحرف الإنسان عن هدف محدد، هو الإعمار والبناء، حتما سيتوجه إلى العبثية والتفاهة والتحلل من الضوابط السماوية ليتحول إلى حيوان بل أضل، ليهلك الحرث والنسل ويدمر الحياة بيده دون أن يدرك ذلك.

﴿وَلَقَدْ ذَرَأْنَا لِجَهَنَّمَ كَثِيرًا مِّنَ الْجِنِّ وَالإِنسِ لَهُمْ قُلُوبٌ لَا يَفْقَهُونَ بِهَا وَلَهُمْ أَعْيُنٌ لَا يُبْصِرُونَ بِهَا وَلَهُمْ إِذَانٌ لَا يَسْمَعُونَ بِهَا أُولَئِكَ كَالْأَنْعَامِ بَلْ هُمْ أَضَلُّ أُولَئِكَ هُمُ الْغَافِلُونَ﴾ [الأعراف: 179]

﴿وَإِذَا تَوَلَّى سَعَى فِي الأَرْضِ لِيُفْسِدَ فِيهَا وَيُهْلِكَ الْحَرْثَ وَالنَّسْلَ وَاللَّهُ لَا يُحِبُّ الْفُسَادَ﴾ [البقرة: 205]

﴿ظَهَرَ الْفُسَادُ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ بِمَا كَسَبَتْ أَيْدِي النَّاسِ لِيُذِيقَهُمْ بَعْضَ الَّذِي عَمِلُوا لَعَلَّهُمْ يَرْجِعُونَ﴾

[الروم: 41]

2. المدخل الثاني: المنهج الأصولي

قراءة النص الشرعي واستيعابه وضعت له قوانين وضوابط علمية محكمة في التراث الإسلامي. هذه القوانين والضوابط استطاعت أن تراكم منهجا دقيقا محكما عبر قرون ليستقر على منهج أصول الفقه. وعليه فالقراءة المقبولة للنص الشرعي لاستنباط الأحكام وما يحتاجه الناس لتيسير حياتهم ودفع الضرر عنهم تتحدد في منهج وحيد استقر عليه أهل النظر من العلماء والمتخصصين هو أصول الفقه الإسلامي. وأصول الفقه هو مجموعة من الضوابط المنهجية تستعمل لاستخراج الاحكام الشرعية. وقد جاء في تعريف أصول الفقه ما أورده الجويني بقوله:

[42] أحمد عبادي: تقديم، سؤال الأخلاق والقيم في عالمنا المعاصر، أعمال الندوة العالمية الدولية، من تنظيم الرابطة

المحمدية للعلماء-المغرب- أيام 21 و22 و23 ماي 2011، ط: 1، 2012، ص: 9.

«وعلم أصول الفقه طرقه على سبيل الإجمال وكيفية الاستدلال بها»^[43]. وعند تلميذه «أن أصول الفقه عبارة عن أدلة هذه الأحكام وعن معرفة وجوه دلالتها على الأحكام من حيث الجملة لا من حيث التفصيل»^[44]. ولا بن العربي تفصيل في التعريف إذ يقول: «أما الفقه فهو معرفة الأحكام الشرعية. وأما أصوله فهي أدلته. وقد قيل معرفة أحكام أفعال المكلفين الشرعية دون العقلية وهي تكملة للأول وقريب منه. فأما الدليل فهو: الموصل بصحيح النظر إلى المدلول. وأفعال المكلفين هي حركاتهم التي يتعلق بها التكليف من الأوامر والنواهي وهي على خمسة أضرب. واجب وفي مقابلته محذور، ومندوب وفي مقابلته مكروه، وواسطة بينهما وهو المباح»^[45]. وقال الرازي: «أصول الفقه: عبارة عن مجموع طرق الفقه-على سبيل الاجمال- وكيفية الاستدلال بها وكيفية حال المستدل بها»^[46]

إن أصول الفقه في مجملها هي الوسائل التي ينهجها العلماء لفهم النص الشرعي واستنباط الأحكام الشرعية التي يحتاجها المكلف في حياته. ذلك أن الإنسان يطرح أسئلة، باستمرار طالما هو على هذه الأرض، تقلقه وتؤرقه. وقد يجد عسرا في حياته وعبادة ربه لذلك يحتاج إلى من يجلي له الطريق ويوضحها له. ولما كان من خصائص الشريعة الإسلامية الهامة والأساس هو الخلود، فإن هذا الخلود لا يتحقق إلا بالقدرة على إيجاد الحلول التي تيسر حياة الناس وتجعلها في متناولهم بعيدا عن العسر والضرر والضيق. والقدرة على إيجاد الحلول هو الذي يسعى أصول الفقه إلى تحقيقه. وذلك من خلال منهج دقيق اكتسب خبرة وحنكة عبر تراكم معرفي ونظري مهم منذ البعثة المحمدية السمحة التي سعت إلى رفع الحرج عن الناس. وقد يكون هذا هو الذي سعى وهبة الزحيلي وراء توضيحه حين قال: «وفي الجملة: إن معرفة قواعد أصول الفقه أمر ضروري

[43] أبو المعالي عبد الملك بن عبد الله بن يوسف بن محمد الجويني (478هـ): الورقات، تحقيق عبد اللطيف محمد العبد (د.ط.ت)، ص:9.

[44] أبو حامد محمد بن محمد الغزالي (505هـ): المستصفى، تحقيق محمد عبد السلام عبد الشافي، دار الكتب العلمية، ط:1، 1993، 5/1

[45] أبو بكر محمد بن عبد الله المعافري (543هـ): المحصول في أصول الفقه، تحقيق حسين علي اليدري وسعيد فودة، دار البيارق-عمان- ط:1، 1999، 21/1.

[46] فخر الدين محمد بن عمر بن الحسي الرازي (606هـ): المحصول في علم أصول الفقه، دراسة وتحقيق طه جابر فياض العلواني، مؤسسة الرسالة-بيروت- ط:2، 1992، 80/1.

لاستنباط الأحكام الشرعية، وفهمها، وإدراكها، والوقوف على المصالح التي استهدفها الشارع الحكيم»^[47]

وأصول الفقه الإسلامي يمكن النظر إليها باعتبارها منهج علمي لفهم الواقع أيضا واستيعاب التحولات المجتمعية التي يعرفها الإنسان، وليس فقط باعتبارها آلة لاستنباط الأحكام الشرعية بمفهوم ضيق ومبسط. ذلك أن أصول الفقه تعتمد فيما تعتمد من قواعد منهجية كالمناط تحقيقا وتنقيحا وتخريجا، واعتبار المآل كما تعتمد النظر الكلي وليس الجزئي لفهم النص الشرعي وقراءة الواقع. هذه الضوابط المنهجية يمكنها أن تحقق منهجا للنظر في التاريخ وفي الواقع كما المستقبل، ومن ثم تجاوز كثير من الهفوات المنهجية التي حاولت العلوم الإنسانية تقديمها إلى المحللين والدارسين للمجتمع في تاريخه وحاضره ومستقبله. فعلم أصول الفقه يؤدي دورا هاما في الثقافة والمجتمع المسلم، ذلك «ان علم أصول الفقه، بما حواه من قواعد لتنظيم عملية الاجتهاد والاستنباط، يعتبر كذلك مجالا مهما لتنظيم الفكر وبناء العقل المسلم، وفق قواعد منطقية تنتج بالضرورة حقائق قد تكون نسبية، ولكنها أقرب إلى الصواب.»^[48]

وهكذا فعلماء الأمة مدعوون إلى النظر في الواقع واكتشاف نواميس هذا الكون في محاولة للنهوض والخروج من أزمة المجتمع العربي والإسلامي، وكذلك إخراج الإنسان من الضيق والعت الذي أدخلته فيه بعض الإختبارات الحضارية. ويشعر الإنسان المسلم المدعو إلى تحقيق شهود حضاري متزن دعتة الشريعة إلى تحقيقه بابتعاده عن هذا المهمة وعن هذه المسؤولية. وقد يكون هذا من اكبر الدوافع التي تيسر طرق التطرف وتغلغله في نفوس بعض المحسوبين على النخب والعامّة في كثير من الأحوال.

وهنا تظهر قضية مهمة نحب الوقوف عندها لتجليتها وإمطة اللثام عنها. إن أصول الفقه الإسلامي حين تنظر في الواقع لتقرأه قراءة تشخصه تشخيصا دقيقا في محاولة لاستنباط الأحكام التي يحتاجها الناس في حياتهم توظف كل الأدوات التي أبدعها هذا التخصص العلمي الدقيق. ومن أغرب ما يلاحظ أن كثيرا من المتصدين للنظر الأصولي وقراءة النص الشرعي يعتمدون أصول الفقه جزئيا. حيث يؤسسون نظرهم على الحكم التكليفي فقط. ومعلوم ان الحكم التكليفي جزء

[47] وهبة الزحيلي: أصول الفقه الإسلامي، دار الفكر-دمشق-ط:1، 1986، 6/1.

[48] مسفر بن علي القحطاني: أثر المنهج الأصولي في ترشيد العمل الإسلامي، الشبكة العربية للأبحاث والنشر-بيروت-ط:2، 2013 ص:142.

فقط من النظر الأصولي. ذلك أن مكونا آخر يعضده لابد من اعتماده وإلا يكون هذا النظر قاصر ويعتريه كثير من النقص. فاعتماد الحكم التكليفي بالموازاة مع الحكم الوضعي يشكل حماية وصيانة من انحراف واضح عن القراءة المتزنة للنص الشرعي.

يقول الشوكاني: «فاعلم ان الحكم: هو الخطاب المتعلق بأفعال المكلفين بالافتضاء أو التخيير أو الوضع.

فيتناول اقتضاء الوجود، واقتضاء العدم، إما مع الجزم أو مع جواز الترك، فيدخل في هذا: الواجب، والمحذور، والمندوب، والمكروه.

وأما التخيير فهو الاباحة.

وأما الوضع فهو السبب والشرط والمانع.

.. فكانت الأحكام ثمانية، خمسة تكليفية، وثلاثة وضعية.

وتسمية الخمسة تكليفية تغليب، إذ لا تغليب في الاباحة بل ولا في الندب والكرهه التنزيهية عند الجمهور.

وسميت الثلاثة وضعية، لأن الشارع وضعها علامات لأحكام تكليفية وجودا أو انتفاء.^[49]

فالحكم الشرعي يتأسس على التكليفي والوضعي. فلا يكفي أن يعرف الحكم في أصله هل هو واجب أم محذور أم مندوب أم مكروه أم مباح؟ بل يجب استحضار الأسباب والموانع والشروط وإلا يبقى هذا النظر جزئي وضيق مما يخرج الحكم الشرعي عن المقصود عند الشارع من تشريع هذا الحكم. وقد يكون ما قصده عبد الله بن بيه حين يقول: «تبيء الخطاب التكليفي المؤسس للمفاهيم ضمن بيئة خطاب الوضع ناظما للعلاقة بين خطاب التكليف بأصنافه وبين الواقع بسلاسته وإكراهاته»^[50]

[49] محمد بن علي الشوكاني (1250هـ): إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول، تحقيق: احمد عناية، دار الكتاب العربي، ط: 2، 1999، ص 71-72.

[50] عبد الله بن بيه: الدولة الوطنية في المجتمعات المسلمة، الكلمة التأطيرية للملتقى الثالث لمنتدى تعزيز السلم في المجتمعات المسلمة، أبو ظبي 18 و 19 ديسمبر 2016، مسار للطباعة والنشر- دبي - ص: 37.

فعدم ربط السبب بمسببه والشرط بمشروطه والمانع بممنوعه يشكل نقصا واضحا عند تنزيل الحكم الشرعي تنزيلا يوافق المقصود الذي ترومه الشريعة وتسعى من أجله. وبذلك يفتح الباب على مصراعيه أمام الفكر المتطرف لتحقيق جزء مُجزء من الشريعة مؤسس على أصول الفقه لكن جزئيا أيضا. إننا أمام قصور منهجي يأتي على الحكم بالهدم دون وعي من هذا الناظر في الشريعة وأحكامها. وللأسف الشديد فقد كثرت هؤلاء وتصدوا للإفتاء والتشريع فضلوا وأضلوا. ولم يلتفتوا أو لم يعلموا أن «خطاب الوضع هو البيئة الأصولية لإنزال الحكم، وهو الذي يحيط بخطاب التكليف ويكلاؤه، ولهذا كان خطاب الوضع بالمرصاد لخطاب التكليف، ليقيد إطلاقه، ويخصص عمومته، فقيام الأسباب لا يكفي دون انتفاء الموانع، ولن تنتج صحة أو أجزاء دون توفر الشروط...»^[51] فجاءت أحكامهم وآراؤهم بعيدة عن الشريعة ولو عدوها من صميمها. إذ قراءة النص واستيعاب مرامييه وتنزيل أحكامه وتقصيده على مراد الشارع لا يعطى للمتطفلين قليلي العلم عديمي الأخلاق قليلي البصيرة.

ومفهوما «الاستعلاء» و«التمكين» حين لم تراعى فيها الأسباب والموانع والشروط لتحقيقها انخرم المصطلحان وانهدم مضمونهما الشرعي وتحولا إلى آلة للقهر والاستعباد والاقصاء وهذا غير مقصود الشريعة. فأقيمت الحدود ظلما على الناس دون مراعاة الشروط والأسباب والموانع التي تحيط بالنازلة قيد الدراسة والنظر.

3. المدخل الثالث: السياق الكلي

يراعي علماء الشريعة وخاصة علماء أصول الفقه الإسلامي سياق الكلمة في النص لبيان معناه ومفهومه، وذلك لعدم اجتهائه ولكيلا يفقد مقصود الشارع حتى لا تضيع الحكمة من التشريع وتأتي على الحكم بالانحرام والهدم. فاجتثاث الكلمة من السياق الذي جاء بها النص فيه، يفقد المعنى الحقيقي المراد الوصول إليه. وقد يكون هذا ما قصد العلواني إذ يؤكد أن: «السياق هو الناظم الذي يعطي للكلمة في ارتباطها بما قبلها وما بعدها معناها المقصود

[51] عبد الله بن بيه: تنبيه المراجع على تأصيل فقه الواقع، الموطأ للنشر- أبو ظبي- ط: 2، 2016، ص: 28. كذلك عبد الله بن بيه: السلم تأصيلا وممارسة واستشرافا، الكلمة التأطيرية للملتقى الثاني لمنتدى تعزيز السلم، أبو ظبي 28 و 28 أبريل 2015، مسار للطباعة والنشر- دبي- ص: 48.

أي معناها السياقي.^[52] وقد يكون توظيف مصطلح «السياق» بهذه الكلمة جديدا لكنه كان مستعملا عند الأصوليون والعلماء بمعناه الدقيق وكان مراعى بشكل كبير لما له من أهمية. يقول الشاطبي: «ان المساقات تختلف باختلاف الأحوال والأوقات والنوازل، وهذا معلوم في علم المعاني والبيان؛ فالذي يكون على بال من المستمع والمتفهم والالتفات إلى أول الكلام وآخره، بحسب القضية وما اقتضاه الحال فيها، لا ينظر في أولها دون آخرها، ولا في آخرها دون أولها، فإن القضية وإن اشتملت على جمل؛ فبعضها متعلق بالبعض لأنها قضية واحدة نازلة في شيء واحد، فلا محيص للمتفهم عن رد آخر الكلام على أوله، وأوله على آخره، وإذ ذاك يحصل مقصود الشارع في فهم المكلف، فإن فرق النظر في أجزائه؛ فلا يتوصل به إلى مراده، فلا يصح الاقتصار في النظر على بعض أجزاء الكلام دون بعض»^[53].

وإذا كان السياق يؤثر في تحديد معنى كلمة أو مفهوم واحد، فإن تأثير السياق العام الثقافي والحضاري الذي ظهر فيه المفهوم وترعرع فيه حتى استوى عوده فإنه أجدر بالمراعاة والاعتبار. ذلك ان «السياق ليس سياقاً واحداً بل هو شبكة علاقات بين عدة سياقات جزئية تنتج السياق الكلي: أ. السياق اللغوي (التعاقبي). ب. السياق الثقافي. ج. السياق الاجتماعي. د. سياق المناسبة...»^[54] إن ثقافة أي مجتمع وقيمه وأفكاره لم تأت من فراغ، بل حدث تراكم معرفي وتأسست تقاليد مجتمعية حيكت ضمنها هذه الثقافة والقيم والتقاليد. وكان تأثير حضارة الإسلام أكبر من أن يتوقعه باحث أو دارس، وقد يكون المصدر الرباني، لهذا الدين والذي تكفل بحفظه، هو الفاعل في هذه المسألة.

ويمكن النظر إلى العديد من التشريعات التي جاء بها الإسلام خارج السياق الذي تأسست فيه ونمت فيه لإخراجها من حمولتها ومما ترمي الشريعة إلى تحقيقه، ومن ثم الوقوع في المحذور والسقوط في الضياع والضلال. لذلك فإن «.. اعتبار السياق يشكل مدخلا منهاجياً رئيساً للوصول إلى دراسة المعنى وتحديده، واستخراج قدرات النص على استيعاب الوقائع.. بل إن اعتبار السياق

[52] طه جابر العلواني: السياق: المفهوم-المنهج-النظرية، ضمن أعمال ندوة السياق في المجالات التشريعية وصلته بسلامة العمل بالأحكام، تنظيم الرابطة المحمية للعلماء-المغرب-أيام 26 و27 و28 يونيو 2007، ص: 17-18.

[53] إبراهيم بن موسى بن محمد الشاطبي (790هـ): الموافقات، تحقيق أبو عبيدة مشهور بن الحسن آل سليمان، دار ابن عفا، ط: 1، 1997، 4/ 266.

[54] طه جابر العلواني: السياق: المفهوم-المنهج-النظرية، ص: 17-18.

أضحى من ابرز واهم محددات دلالة النص في المجالات التشريعية وغيرها. وقد ساعد اعتماد اعتبار السياق منهجا أصوليا وضابطا مرجعيا، على التخفيف من حدة «التنافر» الذي يحصل عادة بين اللفظ والمعنى، كما ساعد على تلافي آفة تحميل النصوص ما لا قبل لها به.^[55]

وقد يصعب تتبع عديد الأحكام والقضايا لكثرتها ولضيق المجال أيضا، ولكن لا بأس من الإشارة إلى بعضها لينجلي المقصود والمرمى. فالصلاة في معناها اللغوي بعيدا عن السياق العام الذي جاء به الإسلام، إن هي إلا حركات جسدية لا غير، وفي أحسن الأحوال لا يتجاوز معناها الدعاء. ولكن عند مراعاة السياق الذي فرضت فيه والحمولة العقيدية والحضارية التي نشأت فيها يتحول المفهوم إلى معنى فيه الرقي والسمو والتقرب إلى الله وفيه الطهارة والتطهر وكل معاني الصفاء وتركية النفس. وكذلك الزكاة فما هي الا النماء لغة وقد تعتبر عند بعضهم نوع من الضرائب التي تثقل كاهل التجار والاغنياء من قبل السلطات الجائرة التي لا تحترم ظروفهم ولا ديونهم، بينما في السياق الذي جاءت به الشريعة وفرضت فيه هي مفهوم ومعنى آخر يقدم الغني فيها حقا عن طيب خاطر ويتلقاه الفقير بدون أي مركب نقص باعتباره حقا مفروضا من الله. ففيها معنى العبادة والتقرب إلى الله بالبذل والعطاء.

وقد يكون من أهم ما يرفع الفكر المتطرف من شعارات ومفاخر يعتز بها ليؤكد شرعية فكره وينمقه اعتماد الجهاد وسيلة لتحقيق «الاستعلاء» و«التمكين» له في الأرض ومن ثم التسليم له من قبل الجماهير التي سرعان ما تنخدع لكل شعار ومفهوم بخلفية شرعية وذلك لمكانة الإسلام في وجدانها وفطرتها. إننا هنا نصف واقعا للأسف ولا نصدر حكما على الجماهير. للأسف الشديد غاب العلم والفهم وترسخت الأفكار الملوثة والبعيدة كل البعد عن التصور الإسلامي وحضارة الإسلام، ووجهت البوصلة الفكرية والحضارية جهة حضارة غالبة وغريبة عن واقعنا وتراثنا.

ولنتأمل توجيهه أبي بكر، خليفة رسول الله صلى الله عليه وسلم، الأخير للمجاهدين وهم على أهبة الخروج لملاقاة العدو فقال:

« يا أيها الناس، قفوا أوصكم بعشر فاحفظوها عني:

لا تخونوا ولا تغلوا، ولا تغدروا ولا تمثلوا، ولا تقتلوا طفلا صغيرا، ولا شيخا كبيرا ولا امرأة، ولا تعقروا نخلا ولا تحرقوه، ولا تقطعوا شجرة مثمرة، ولا تذبحوا شاة ولا بقرة ولا بعيرا

[55] أحمد عبادي: تقديم أعمال ندوة السياق في المجالات التشريعية وصلته بسلامة العمل بالأحكام، ص: 6.

إلا لمأكلة، وسوف تمررون بأقوام قد فرغوا أنفسهم في الصوامع، فدعوهم وما فرغوا أنفسهم له، وسوف تقدمون على قوم يأتونكم بآنية فيها ألوان الطعام، فإذا أكلتم منها شيئا بعد شيء فاذكروا اسم الله عليها وتلقون أقواما قد فحصوا أوساط رءوسهم وتركوا حولها مثل العصائب، فاحققوهم بالسيف خفقا اندفعوا باسم الله..»^[56]

هذه الوصايا النبوية الغالية والتقاليد التي أسسها الإسلام كلها تغيب على مدعي «الاستعلاء» و«التمكين» حين يتمسكون بالقتل والتقتيل ولا يعرفون إلا إذلال العدو واحتقاره وكأن المقصود من الإسلام هو استعباد الناس وإرهابهم.

في مقابل هذا يعرف السياق المعاصر الذي نعرفه حاليا تغيرات كبرى واضحة وملموسة غيرت تفكير العلاقات الدولية رأسا على عقب. ذلك أن الدول أصبحت لها حدود واضحة والعلاقات الدولية تضبطها قوانين تعارفت عليها الدول والشعوب، وقضية الأسرى أصبحت خاضعت لمواثيق. وهذا كله في غالب الأحيان، أو على الأقل، ما هو مسطور وما تطمح الشعوب إلى تحقيقه وتدعو الأمم إلى تطبيقه وتتقاضى على أساسه. هكذا لم يعد هناك داع لمباغطة الناس ومحاربتهم وهم آمنون في ديارهم وبين ذويهم وأهلهم. وحتى الهجرة إلى دولة أجنبية في غالب الأحيان يخضع المهاجر لنظام التأشيرة. ونظام التأشيرة في نهاية المطاف هو تعبير عن ضمان أمن وسلامة الضيف. وكل اعتداء عليه هو مخالف للقوانين والضوابط المعروفة بين الدول والشعوب.

هذا السياق لا يمكن إلا أن يباركه الإسلام الذي يسعى إلى تحقيق الأمن والسلام ومن ثم الإعمار والبناء، ذلك أن «إغفال هذا الفكر (المتطرف) اعتبار السياق في تناوله للقضايا والمفاهيم، فينتج تصورات مبثوثة عن سياق الأصلية ويسقطها على سياقات مغايرة من غير تكييف ولا تحقيق مناط، فتقلب المفاهيم إلى ضدها، وتختل مقاصدها.»^[57] وهذا هو الخلل العظيم الذي أوقعنا فيه الفكر المتطرف، و«الاستعلاء» و«التمكين» جزء من هذا الفهم السقيم، الذي يظن أنه يحسن إلى الإسلام ويعتقد أنه يفهم الإسلام كما فهمه السلف الصالح. والحقيقة أن فهم السلف الصالح والسلفية بريء من هذا التفكير العليل.

[56] أبو جعفر بن جرير الطبري (310هـ): تاريخ الأمم والملوك، دار التراث-بيروت-ط:2، 1387، 3/226.

[57] عبد الله بن بيه: السلم تأصيلا وممارسة واستشرافا، ص:56.

4. المدخل الرابع: المقاصد

تشكل مقاصد الشريعة امتدادا عميقا لأصول الفقه. وبغض النظر عن استقلالية المقاصد الشرعية عن أصول الفقه أو كونها من ضمن مباحثه لا غير، فإنها تمتد الباحث والمجتهد بتصوير ومنهج أصيل يعينه على فهم النص وتنزيله تنزيلا مُقَصِّدا يوافق، أو على الأقل يقترب بشكل كبير من ذلك الذي تروم الشريعة تطبيقه. وبالجملة فمقاصد الشريعة وفلسفتها تتأسس على حفظ مراتب ثلاث، الضرورية والحاجية والتحسينية. يقول الشاطبي: «تكاليف الشريعة ترجع إلى حفظ مقاصدها في الخلق، وهذه المقاصد لا تعدو ثلاثة أقسام: أحدها: أن تكون ضرورية. والثاني: أن تكون حاجية. والثالث: أن تكون تحسينية.

فأما الضرورية، فمعناها أنها لا بد منها في قيام مصالح الدين والدنيا، بحيث إذا فقدت لم تجر مصالح الدنيا على استقامة، بل على فساد وتهارج وفوت حياة، وفي الأخرى فوت النجاة والنعيم.. ومجموع الضروريات خمسة، وهي: حفظ الدين، والنفس، والنسل، والمال، والعقل، وقد قالوا: إنها مراعاة في كل ملة..

وأما الحاجيات، فمعناها أنها مفتقر إليها من حيث التوسعة ورفع الضيق المؤدي في الغالب إلى الحرج والمشقة اللاحقة بفوت المطلوب، فإذا لم تراخ دخل على المكلفين - على الجملة الحرج والمشقة، ولكنه لا يبلغ مبلغ الفساد العادي المتوقع في المصالح العامة.

وهي جارية في العبادات، والعادات، والمعاملات، والجنايات وأما التحسينات، فمعناها الأخذ بما يليق من محاسن العادات، وتجنب المدنسات التي تأنفها العقول الراجحات، ويجمع ذلك قسم مكارم الأخلاق.

وهي جارية فيما جرت فيه الأوليان..^[58]

ويهمنا أكثر الوقوف عند الضروريات في هذا المقام وذلك لاستيعاب أهمية الضروريات في الحياة والتي يغفلها دعاة الاستعلاء والتمكين، أو على الأقل يؤولونها على فهمهم الخاص البعيد كل البعد عن منظور الشريعة ومقصدتها. ويمكن النظر إلى الضروريات وترتيبها على أهميتها في الظرف الذي تعيشها الناس. فأحيانا يرفع مقام الحفاظ على النفس، أي الإنسان، على كل الضروريات الأخرى. وأحيانا يكون للدين مقام أعلى من غيره. وأحيانا يكون للمال مكانة أسمى.

[58] الشاطبي: الموافقات، 2/ 17-22

وهذا كله باعتبار الظروف والأهمية والحالة التي تعيشها الأمة «يقدم حفظ (النفس) على حفظ النسب والعقل والمال لتضمنه المصالح الدينية لأنها إنما تحصل بالعبادات وحصولها موقوف على بقاء النفس (ثم) يقدم حفظ (النسب) على الباقيين لأنه لبقاء نفس الولد إذ بتحريم الزنا لا يحصل اختلاط النسب فينسب إلى شخص واحد فيهتم بتربيته وحفظ نفسه وإلا أهمل فتفوت نفسه لعدم قدرته على حفظها (ثم) يقدم حفظ (العقل) على حفظ المال لفوات النفس بفواته حتى أن الإنسان بفواته يلتحق بالحيوانات ويسقط عنه التكليف ومن ثمة وجب بتفويته ما وجب بتفويت»^[59]. وهذه المصالح الخماسية مراعاة عند الإنسان في كل دين وفي كل ملة وليس في الشريعة الإسلامية فحسب. «وتحريم تفويت هذه الأصول الخمسة والزجر عنها يستحيل أن لا تشمل عليه ملة من الملل وشريعة من الشرائع التي أريد بهل إصلاح الخلق..»^[60]

وعلى كل حال فإن عدم حفظ نفس الإنسان وإزهاقها يمثل كبيرة من أعظم الكبائر في هذا الدين، ومن ثم فمخالفته لا يأتيها إلا مخالف للدين، وفي أحسن الأحوال، أساء التقدير ولم يصب الفهم السليم وهو ما يستلزم التوبة والرجوع عن هذا الفهم السقيم. وأصحاب الفهم المبتعد عن مرامي الشريعة خاصة مع هذين المفهومين موضع الدراسة: «الاستعلاء» و«التمكين» قد وقعوا في المحذور لما فوتوا على الناس العيش في أمان وفي سلام وهددوا أرواحهم وعملوا على إزهاقها. وإذا كان علماء أصول الفقه الإسلامي عامة، وعلماء مقاصد الشريعة بالخصوص، يقدمون في تصنيفهم الدين في الترتيب، غالباً، فذلك لأن به ينصلح الإنسان ويصلح التكليف وتقوم الحياة ويتأسس النظام. وهو ما يؤكد الشاطبي بقوله: «..وجدنا الدين أعظم الأشياء، ولذلك يهمل في جانبه النفس والمال وغيرهما. ثم النفس، ولذلك يهمل في جانبها اعتبار قوام النسل والعقل والمال»^[61]

غير أنه في حالات أخرى، وقد يكون هو الأقرب إلى واقعنا، تكون مصلحة النفس أي مصلحة الإنسان والحفاظ على حياته هي الأولى وهي الكلية التي يجب السعي من أجل الحفاظ عليها أولاً

[59] أبو عبد الله شمس الدين محمد بن محمد، ابن أمير حاج (879هـ): التقرير والتحبير، دار الكتب العلمية، ط: 2، 1983، 3/231

[60] الغزالي: المستصفى، 1/174.

[61] الشاطبي: الموافقات 2/228.

وذلك لأن الإنسان هو الذي يقع عليه التكليف وإليه تتوجه الرسالة وتعهد الوحي بتهديبه وتوجيهه في الحياة الدنيا والآخرة.

وعليه، فالخطاب الإسلامي الموجه بمقاصد الشريعة وبوصلتها، المؤسس على العلم والمعرفة الذي تزكيه الأخلاق الإسلامية، والذي يكون لأصول الفقه الأساس المعرفي في بنائه، والذي كذلك يراعي السياقات التي جاءت فيها المفاهيم الشرعية خاصة، ستكون اهتماماته أكبر من أن تحصر في محاسبة الناس والتفتيش في عقائدهم والتجسس على خاصتهم ومتابعة عوراتهم. لم يكن هذا في يوم من الأيام هو همُّ الدعوة إلى الله وهَمُّ العاملين للدعوة الإسلامية والعارفين بالله. لقد كان همهم الأول هو البناء والعمران والسعي إلى زرع الحب والإخاء بين الشعوب وتقديم الأمم في والسعي من أجل ذلك.

وهكذا يتحول اهتمام العلماء والمثقفين والعلماء والمتخصصين إلى تأسيس عمل تؤطره مقاصد الشريعة الإسلامية. ونرى أن الاهتمام بهذا العمل سيتوجه إلى الاهتمام بالقضايا الكبرى التي تهدد الإنسان المعاصر في وجوده. وهذه القضايا أصبحت تؤرق العقلاء والحكماء في العالم، مسلمين وغير مسلمين، وهو ما يتوجب العمل على البحث عنهم والعمل معهم على التقليل ما أمكن من خطورة الوضع. وهو ما ينطلق في نظرنا من البحث عن هؤلاء وتكثيف الحوار معهم وتعميقه. وهذا الحوار لا بد من أن يقوم على أسس متينة تراعي مصلحة الناس ويتحول إلى مرحلة حوار الحضارات. ويؤكد أحد الحكماء والعقلاء من الغرب ذلك حين يقول رجاء جارودي رحمه الله: «إن حوار الحضارات أصبح ضرورة عاجلة لا سبيل لردّها. إنه قضية بقاء. لقد بلغنا حد الخطر. بل لعلنا تجاوزناه.»^[62]

وحوار الحضارات وحوار العقلاء أو الحكماء ينصب على القضايا الحارقة التي تهم الإنسان. وقد تنبه مؤلف «الصراع على القمة» إلى ذلك فسمّاها بال «مشاكل موجعة»^[63]

ولا بد من إدراك أن المشاكل الحارقة أو الموجعة التي تهدد البشرية في حياتها لا تهدد المسلمين وحدهم في هذا العالم، أو تهدد الغرب وحده، بل إنها تهدد الإنسان أينما كان ووقتما كان ومن

[62] روجيه غارودي: عود الإسلام، ترجمة مهدي زغيب، الدار العالمية للطباعة والنشر والتوزيع، ط:1، 1984، ص:23.

[63] لستر ثارو: الصراع على القمة، ترجمة أحمد فؤاد بلبع، سلسلة عالم المعرفة، الكويت، ع:204، ص:267.

ثم فَتَخَصَّصَ مقاصد الشريعة يهتم بالإنسان كل الإنسان وليس الإنسان المسلم فقط و فقط. هذه المشاكل يحددها المتخصصون من العقلاء والحكماء وربما تكون هي المصالح الضرورية الآنية التي ينبغي صب الاهتمام عليها أولا.

وقد لا نجانب الصواب إذا قلنا إن من أهم ما يهدد البشرية الآن كارثة البيئة بكل مستوياتها الخطيرة من تلوث ودمار وما ينتج عنه من أثر سلبي بالغ على التغذية ومن ثم وجود الإنسان. غير أن الشيء المؤكد في هذه القضية أن فساد يد الإنسان وسعيه في هذه الأرض هي السبب الأول ﴿ظَهَرَ الْفَسَادُ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ بِمَا كَسَبَتْ أَيْدِي النَّاسِ لِيُذِيقَهُمْ بَعْضَ الَّذِي عَمِلُوا لَعَلَّهُمْ يَرْجِعُونَ﴾ [الروم: 41]. وهو ما ذهب إليه مؤخرا عدنان جرجس إذ يقول: «والمؤكد غالبا أن النشاط البشري هو السبب وراء معظم ما أصاب كوكبنا من احتراق خلال القرن الماضي. وهذا ما أعلنه تقرير أصدرته لجنة استشارية تمثل حكومات الدول الأعضاء في الأمم المتحدة لدراسة تغير المناخ ..»^[64]. غير أن الذي لا ينبغي أن نغفله هنا أن مشكل البيئة وتدميرها ينطلق أصلا من الجشع الذي تبديه الثقافة الاقتصادية التي فرضها الغرب على العالم حين فرض عولمته وتسابقت دوله على تسريع وتيرة الانتاج مما تسبب في كوارث بيئية في البر ولم يسلم البحر أيضا منها.

هذه القضية الشائكة التي تهدد الحياة البشرية تحتاج إلى تكاتف جهود عقلاء وحكماء العالم لطرح تصور ثقافي يؤسس ربما لميثاق أخلاقي أو تأسيس حلف فضول جديد حديث^[65] يمكن للفكر المقاصدي أن يساهم بعقل يسعى إلى حفظ حياة البشرية ويسهم في بناء «فلك نوح» عليه السلام الذي أنقذ الحياة على الأرض. هذا الفلك يمكن أن نتمثله في خطاب أخلاقي بقيم سماوية وتوجيه يفيد البشرية إذا توفرت طاقات علمية وأخلاقية في مجتمعنا العربي الإسلامي تتزعمه وتسعى من أجل تحقيقه. وسيكون لهذا التوجيه المقاصدي الدور البارز في تراجع فكر التطرف والارهاب لأنه سيقبل من منابع التفوق والسيطرة الغربية وبالتالي التقليل من منابع الحقد والكراهية والسعي إلى تأسيس فكر من هذا النوع قيد الدراسة والتفكير.

ومن أهم هذه المشاكل الموجهة أو القضايا الحارقة يبرز بالإضافة إلى مشكل البيئة مشكل آخر له علاقة بالبيئة أيضا إنه مشكل الاستهلاك غير المعقلن أو غير المرشد. «فنحن نجلس إلى مائدة

[64] عدنان جرجس: الأرض تدق أجراس الخطر، ترجمة: عبد المنعم السلمون، الثقافة العالمية-الكويت-ع:132، سبتمبر 2005، ص:59.

[65] حديث هنا بمعنى معاصر وليس بالمعنى الفلسفي الذي يفيد شيئا آخر لا يفيد الإسلام وثقافته.

الغذاء، ويلتقط كل منا شوكة، ويرتشف رشفة من العصير، غير مدركين آثار التداخل الكوني على أطباق غذائنا، فاللحم يأتي من أيوا، من أبقار تتغذى على الذرة من نبراسكا، والأعشاب تأتي من تشيلي، والموز من هندوراس، وزيت الزيتون من صقلية، أما عصير التفاح فهو لا يأتي من ولاية واشنطن، لكن عبر طريق طويل من الصين. لقد خفف علينا المجتمع الحديث من أعباء الزراعة والحصاد، وحتى من عبء إعداد خبزنا اليومي، في مقابل تحمل عبء دفع ثمن كل هذا ببساطة، ولا ننتبه إلا عندما ترتفع الأسعار، وتكون عواقب عدم انتباهنا شديدة التأثير^[66] ونمط العيش هذا مؤسس على ثقافة الاغراء بمنتجات متنوعة وبطريقة تسويق تفتن العقول والقلوب. مدججة بألية إعلامية قوية صورة وصوتا وإخراجا باهرا يغري بزيادة الاستهلاك الفاحش وبدون قيود. يستوي في ذلك الفقير والغني. وكل واحد يبذل أكثر من جهده للحصول على الجديد من المنتج ليتخلص من القديم ولو لم يكن في حاجة ماسة إليه. وهذه هي تبعات فلسفة الحداثة التي فتنت عامة الناس ومثقفهم في العالم، وحتى في عالمنا العربي والإسلامي.

وهذا كله دون ترتيب للأولويات والضروريات وتحديدها ليتوجه الاستهلاك إلى القضايا الأساس والضرورية لهذا الإنسان فيسعى إلى إنقاذ الأرواح التي تموت جوعا وعطشا ولا تجد من يعيرها أدنى اهتمام وسط هذا التسابق الأناني إلى إشباع رغبات الطعام والجنس والتسوق..

إن بوصلة المقاصد الشرعية يمكن أن تسهم مع العقلاء والحكماء في هذا العالم من أجل طرح بديل يوجه البشرية إلى التعاون والتكافل ومن ثم القضاء على الجشع والأنانية وتقلص الفوارق وتذويب الضغائن والأحقاد فيقل التطرف والعنف وتفتح جبهات فكرية وثقافة لتفكيكه والتقليل منه إلى أبعد حد.

ومن ثم يتراجع الفهم المشين لقضيتي «الاستعلاء» و«التمكين» التي سبب فهمهما ووضعنا في سياق آخر غير السياق الذي طرحته الشريعة السمحاء الساعية إلى دفع كل أنواع الضرر عن الناس ودرء كل أنواع المفسد عنهم، أو على الأقل التقليل منه.

هكذا نرى أن هذه المداخل تعيننا على إعادة بناء مفهوم «الاستعلاء» ومفهوم «التمكين»، لتصحيحهما وإعادةتهما إلى السياق المعرفي الذي جاء فيه حتى لا يحمّلا بحمولة من خارج الدائرة التي ولدت فيه، ونرى أن سياق الدولة الحديثة ومن ثم الصراع السياسي والتطاحن على السلطة

[66] جويل ك. بورن. ج. ر.: نهاية الوفرة، ترجمة: حمدي أبو كيلة، الثقافة العالمية-الكويت-ع:162، سبتمبر/ أكتوبر2011، ص:68.

يكون له النصيب الأوفر في توجيه هذا المعنى المنحرف والمتطرف. كما أن إغفال الحكم الوضعي والاكتفاء بالحكم التكليفي، إما جهلا أو استصغارا له، يُخرج المفهوم من التوجيه الأصولي الحكيم الذي جاء به علماء متخصصون وخبراء التشريع الإسلامي على مر العصور. بالإضافة إلى ذلك فإن إغفال مقاصد الشريعة ومراميتها يوجه هذان المفهوم إلى الانحراف وعدم إيلاء أرواح الناس أهمية، بل يندفع فهم التطرف للمفهومين إلى إزهاق الأرواح وتدمير الحرث والنسل، وهو ما تسعى الشريعة إلى درئه ورده. ناهيك على أن غياب العمق المعرفي عند هؤلاء والابتعاد عن جوهر الأخلاق العارفة بالله والمحبة له الحب الحقيقي يذهب بالمفهومين إلى العنف والخراب وتدمير الحياة. وأمانة الشريعة الإسلامية التي حملتها الإنسان هي البناء والإعمار وحب الحياة الكريمة والسعي من أجل إسعاد الناس في الدارين.

خاتمة:

إن الأمن الروحي يمنح النفس راحة وطمأنينة وتجعلها بعيدة عن مرامي الانحراف والتطرف. والواضح أن فكر التطرف ونموذجه المعرفي-إن كان يملك نموذجا-يشكو مآزق وانحرافات كبرى عميقة في ابتعاده عن النموذج المعرفي والأخلاقي الإسلامي.

وإذا أخذنا نموذجا من المفاهيم التي تؤسس للتطرف كالتي اخترناها هنا، أي الاستعلاء والتمكين، يتضح هذا الاغتراب عن الحضارة الإسلامية ومن ثم عن قيمها ومقاصدها وعن سياقها وعن مناهجها. وبالتالي نحن أمام مفاهيم غريبة المضمون وبعيدة عن التصور الإسلامي الأصيل. فيكون كل إلحاقها بالإسلام جناية في حق هذا الدين والمسلمين.

ولتفادي الوقوع في براثن هذا الفكر المتمسم بالغلو والتطرف فإننا نقترح اعتماد منهجا معرفيا يساهم بشكل كبير في فهم الظاهرة والعمل على تجاوزها من خلال تفكير مفاهيمها وإعادة بنائها بناء شرعيا سليما. حيث كان عمل هذا الفكر بالأساس هو اختطاف هذه المفاهيم الشرعية، وصياغتها صياغة تناسب أهدافه في محاولة لتأسيس منظومة فكرية، توهم بأنها مستندة إلى الشرع كما يظن. والمنهج الذي نقترحه نرى أنه يعتمد على قواعد سميها مداخل هذه المداخل وإن لم تشكل منهجا متكاملًا فإننا نرى أنها تساهم بشكل كبير في بناء رؤية من الداخل الإسلامي، أي من ثقافته وتراثه، تفهم جيدا التطرف وتفكك مفاهيمه وأسسها.

ولا نمل من تكرار أن منهج أصول الفقه الإسلامي يملك من القواعد ما تؤهله لقراءة النص قراءة لا تجانب الصواب، ومع ذلك فإننا ندعو إلى استدعاء العلوم الإنسانية لتعيننا على فهم الظواهر الاجتماعية أكثر في واقعنا. وظاهرة التطرف الديني إحداها ولا شك. واستدعاء العلوم الإنسانية إلى قراءة النص الديني وفهم الظواهر الاجتماعية، طبعاً بعد إعمال أصول الفقه، نرى أنه من الضروري أن يكون في إطار الوعي بالسياق الذي جاءت به الحضارة الغربية بالعلوم الإنسانية مع استحضر تعاملها مع الإنسان.

المصادر والمراجع

- إبراهيم بن موسى بن محمد الشاطبي (790هـ): الموافقات، تحقيق أبو عبيدة مشهور بن الحسن آل سليمان، دار ابن عفان، ط: 1، 1997.
- أبو إسحاق أحمد بن محمد بن إبراهيم الثعلبي (427هـ): الكشف والبيان عن تفسير القرآن، تحقيق: الإمام أبي محمد بن عاشور، مراجعة وتدقيق: الأستاذ نظير الساعدي، دار إحياء التراث العربي - بيروت - ط: 1، 2002.
- أبو الفداء إسماعيل بن عمر بن كثير (774هـ): تفسير القرآن العظيم، تحقيق: سامي بن محمد سلامة، دار طيبة للنشر والتوزيع، ط: 2، 1999.
- أبو القاسم محمود بن عمرو بن أحمد الزمخشري (538هـ): الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل، دار الكتاب العربي - بيروت، ط: 3، 1407هـ.
- أبو المعالي عبد الملك بن عبد الله بن يوسف بن محمد الجويني (478هـ): الورقات، تحقيق عبد اللطيف محمد العبد (د. ط ت).
- أبو بكر محمد بن عبد الله المعافري (543هـ): المحصول في أصول الفقه، تحقيق حسين علي اليدري وسعيد فودة، دار البيارق-عمان - ط: 1، 1999.
- أبو جعفر بن جرير الطبري (310هـ): تاريخ الأمم والملوك، دار التراث-بيروت-ط: 2، 1387.
- أبو جعفر محمد بن جرير الطبري (310هـ): جامع البيان في تأويل القرآن، تحقيق: أحمد محمد شاكر، مؤسسة الرسالة، ط: 1، 2000.
- أبو حامد محمد بن محمد الغزالي (505هـ): المستصفى، تحقيق محمد عبد السلام عبد الشافي، دار الكتب العلمية، ط: 1، 1993.
- أبو حيان محمد بن يوسف بن علي بن يوسف بن حيان أثير الدين (745هـ): البحر المحيط في التفسير، تحقيق: محمد صدقي جميل، دار الفكر - بيروت - ط: 1420.
- أبو زيد عبد الرحمن بن محمد بن مخلوف الثعالبي (875هـ): الجواهر الحسان في تفسير القرآن، تحقيق: محمد علي معوض وعادل أحمد عبد الموجود، دار إحياء التراث العربي - بيروت - ط: 1، 1418.
- أبو سعيد عبد الله بن عمر بن محمد البيضاوي (685هـ): أنوار التنزيل وأسرار التأويل، تحقيق: محمد عبد الرحمن المرعشلي، دار إحياء التراث العربي - بيروت - ط: 1، 1418.
- أبو عبد الرحمن أحمد بن شعيب بن علي الخراساني، النسائي (303هـ): السنن الكبرى، تحقيق: حسن عبد المنعم شلبي، مؤسسة الرسالة-بيروت-ط: 1، 2001، ذكر مناظرة عبد الله بن عباس الحنبلية، واحتجاجه فيما أنكروه على أمير المؤمنين علي بن أبي طالب رضي الله عنه.
- أبو عبد الله أحمد بن محمد بن حنبل (241هـ): مسند الإمام أحمد، تحقيق شعيب الأرنؤوط وآخرون، إشراف عبد الله بن عبد المحسن التركي، مؤسسة الرسالة، ط: 1، 2001.
- أبو عبد الله شمس الدين محمد بن محمد، ابن أمير حاج (879هـ): التقرير والتحبير، دار الكتب العلمية، ط: 2، 1983.
- أبو عبد الله محمد بن أحمد بن أبي بكر القرطبي (671هـ): الجامع لأحكام القرآن، تحقيق: أحمد البردوني وإبراهيم أطفيش، دار الكتب المصرية - القاهرة - ط: 2، 1964.
- أبو عبد الله محمد بن عمر الرازي (606هـ): مفاتيح الغيب، دار إحياء التراث العربي - بيروت - ط: 3، 1420هـ.
- أبو محمد عبد الحق بن غالب بن عبد الرحمن بن تمام بن عطية (542هـ): المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز، تحقيق: عبد السلام عبد الشافي محمد، دار الكتب العلمية - بيروت - ط: 1، 1422.
- أحمد عبادي: تقديم أعمال ندوة السياق في المجالات التشريعية وصلته بسلامة العمل

- طه جابر فياض العلواني، مؤسسة الرسالة- بيروت- ط:2، 1980.
- لستر ثارو: الصراع على القمة، ترجمة أحمد فؤاد بليغ، سلسلة عالم المعرفة، الكويت، ع:204.
- محمد الطاهر بن محمد بن محمد الطاهر بن عاشور (1393هـ): تحرير المعنى السديد وتنوير العقل الجديد من تفسير الكتاب المجيد، الدار التونسية للنشر - تونس - 1984.
- محمد بن علي الشوكاني (1250هـ): إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول، تحقيق: احمد عناية، دار الكتاب العربي، ط:2، 1999
- محمد بن علي بن محمد بن عبد الله الشوكاني (1250هـ): فتح القدير، دار ابن كثير - دمشق - ط:1، 1414.
- محمد رشيد بن علي رضا (1354هـ): تفسير القرآن الحكيم (تفسير المنار)، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1990.
- محمد سيد طنطاوي (1431هـ): التفسير الوسيط للقرآن الكريم، دار نهضة مصر للطباعة والنشر والتوزيع، الفجالة - القاهرة - ط:1، 1997.
- محمد شهيد: في الاستعلاء على الأمم وتفكيك خطاب التطرف، أعيال المؤتمر الدولي من تنظيم الرابطة المحمدية للعلماء (المغرب) ورابطة العالم الإسلامي يومي 19 و20 يوليو 2018، تحرير وتنسيق محمد الممتار، ط:1، 2018.
- مسفر بن علي القحطاني: أثر المنهج الأصولي في ترشيد العمل الإسلامي، الشبكة العربية للأبحاث والنشر- بيروت- ط:2، 2013.
- وائل حلاق: قصور الاستشراق: منهج في نقد العلم الحدائثي، ترجمة: عمرو عثمان، الشبكة العربية للأبحاث والنشر- بيروت- ط:1، 2019
- وهبة الزحيلي: أصول الفقه الإسلامي، دار الفكر- دمشق- ط:1، 1986.
- بالأحكام، من تنظيم الرابطة المحمدية للعلماء- المغرب- أيام 26 و27 و28 يونيو 2007.
- أحمد عبادي: في نقض أسس التطرف ومقولاته، مجلة الاحياء، إصدار الرابطة المحمدية للعلماء- الرباط- العدد: 45-46، أبريل 2018.
- جويل ك. بورن. ج. ر.: نهاية الوفرة، ترجمة: حمدي أبو كيلة، الثقافة العالمية- الكويت- ع:162، سبتمبر/ أكتوبر 2011
- الحسان شهيد: دراسات في الفكر المقاصدي من التأصيل إلى التنزيل، كتاب الإحياء رقم 2، الرابطة المحمدية للعلماء- المغرب- ط:1، 2014
- روجيه غارودي: وعود الإسلام، ترجمة مهدي زغيب، الدار العالمية للطباعة والنشر والتوزيع، ط:1، 1984.
- شهاب الدين محمود بن عبد الله الحسيني الألوسي (1270هـ): روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني، تحقيق: علي عبد الباري عطية، دار الكتب العلمية - بيروت - ط:1، 1415.
- طه جابر العلواني: السياق: المفهوم-المنهج- النظرية، ضمن أعمال ندوة السياق في المجالات التشريعية وصلته بسلامة العمل بالأحكام، تنظيم الرابطة المحمدية للعلماء- المغرب- أيام 26 و27 و28 يونيو 2007.
- عبد الله بن بيه: الدولة الوطنية في المجتمعات المسلمة، الكلمة التأطيرية للملتقى الثالث لمنتدى تعزيز السلم في المجتمعات المسلمة، أبو ظبي 18 و19 ديسمبر 2016، مسار للطباعة والنشر- دبي -
- عبد الله بن بيه: السلم تأصيلاً وممارسة واستشرافاً، الكلمة التأطيرية للملتقى الثاني لمنتدى تعزيز السلم، أبو ظبي 28 و28 أبريل 2015، مسار للطباعة والنشر- دبي -
- عبد الله بن بيه: تنبيه المراجع على تأصيل فقه الواقع، الموطأ للنشر- أبو ظبي- ط:2، 2016.
- فخر الدين محمد بن عمر بن الحسيني الرازي (606هـ): المحصول في علم أصول الفقه، دراسة وتحقيق





