

مقالات في

العلمانية الثالثة

عصام صالح القيسي

مقدمة

البحث عن الوطن الآمن، والأمة المطمئنة، والدين الحق، هي الهموم الأساسية التي تقف وراء هذا الكتاب بأفكاره التي لن تعجب "الأكثرية" المتثابرة في هذا الوطن المسمى مجازاً "عربي".

لقد تعب الإنسان العربي كثيراً حتى ملّه التعب، وكان معظم شقائه ناتج عن إحدى مؤسستين سيطرتا على حياته، هما: مؤسسة الحكم، ومؤسسة الدين، الفرعون والكاهن. أو عنهما معاً حين يتحالفان، وهو ما كان يحدث في أغلب الأحيان.

وقد تنادى المفكرون المستنيريون، منذ أوائل القرن الماضي - على الأقل - إلى ضرورة إصلاح هاتين المؤسستين، في مجاليهما النظري والتطبيقي، كشرط أساس للنهوض الاجتماعي المأمول.

إلا أن تركة التخلف، وما خلقتة من تحديات، كانت أكبر بكثير من قدرة المفكرين والمصلحين على إزاحتها من طريق هذه المجتمعات، وإن كانوا قد نجحوا - إلى حد ما - في زحزحتها قليلاً أو كثيراً إلى جانب الطريق.

وبعد أن بلغ الظلام أسوده، وبلغ الهوان أذله، انبثقت خيوط الأمل الأولى من جسد محمد بو عزيزي في تونس، وأجساد شباب التحرير ورجاله في مصر وليبيا واليمن وسوريا، في ما سمي بثورات الربيع العربي.

أجل لقد انبثقت الحياة مرة أخرى في مومياة الأمل العربي، بثورات حقيقية هذه المرة، لم يصنعها جنرال أرعن ولا مؤسسة عسكرية مستبدة، بل صنعها "المواطن" العادي، وذلك سرّ عظمتها وأهميتها على مستقبل الإنسان العربي، بالرغم من شراسة المقاومة التي تبديها الثورات المضادة.

لقد خرجت قطاعات كبيرة من الشعوب العربية لأول مرة في تاريخها الجريح، لتقول للحاكم المستبد "كفاية"، لقد آن الأوان لنستلم السلطة، ونحكم أنفسنا بأنفسنا بالفعل لا بالتنظير. وليقولوا لكاهن الدين "حذار" من الاستبداد باسم الدين، فقد انفتحت مظلة العقل، وصرنا نترصد بك الأخطاء، فاحذر أن تقع، كما وقع سلفك العسكري.

وفي ظل هذا الحراك الثوري في "الميدان"، كان لا بد أن يتجه النظر أيضاً إلى مواضع الداء في الفكر السياسي العربي، أملاً في إحداث ثورة "نظرية" موازية للثورة في ميادين الثورة وساحاتها.

ليس لأننا معشر الشباب مطالبون بتقديم رؤيتنا السياسية في المشكلات السياسية النظرية وحسب، وإنما لأن ثورة الميدان لن تكتمل، ولن تحقق ثمارها الناضجة، إلا بثورة موازية في العقل السياسي العربي نفسه. وهو ما حاول الكاتب اقترافه هنا بين الدفتين.

فقد سعى الكاتب لأن يقدم مساهمة متواضعة في مجال الفكر السياسي الإسلامي - وهو مجال شديد التعقيد والخطورة كما تعلم - هدفها حل المشكل النظري المزمع والمفتعل، القائم بين الدين (الإسلام) والسياسة. والذي تجسده مشكلة العلمانية في الحياة الفكرية الإسلامية.

وإن أهم ما يميز هذه المحاولة - من وجهة نظر الكاتب - اتصافها بالدقة والبساطة والعملية، إذا ما قورنت بمثيلاتها المحترفات في هذا السياق.

تستمد صفة "الدقة" من قدرتها على التمييز بين المفاهيم المتشابهة أو المتشابهة، مثل التمييز بين مفهوم الدين ومفهوم الفكر الديني، والتمييز بين حدود الدين من حدود الدنيا، وكذلك التمييز بين أنواع العلمانيات الممكنة نظرياً.

كما تستمد صفة "البساطة" من تجنبها للتراث الفلسفي المعقد في مجال النظرية السياسية. مكتفية بما قد يشوبها من تعقيد - غير مقصود - ناتج عن اقترابها من تراث الفكر الأصولي الديني.

وأخيراً فإنها تستمد صفة "العملية" من كونها النظرية الوحيدة - فيما أعلم - التي حاولت قهر أقوى مبررات الرفض عند طرفي الصراع التقليديين (الإسلاميون والعلمانيون). وذلك بعد استبعاد المخاوف الأساسية لدى الطرفين، وإزالة الأوهام العالقة بينهما.

إن نظرية "العلمانية الثالثة" أشبه ما يكون بنظرية "الطريق الثالث" عند "جيدنز". فإذا كانت هذه الأخيرة تقول بأنها اكتشفت طريقاً ثالثاً بين رأسمالية السوق الأمريكية وشيوعية الاتحاد السوفيتي، فإن العلمانية الثالثة تقول بأنها اكتشفت طريقاً ثالثاً بين العلمانية الشاملة والعلمانية الجزئية، هي العلمانية المذهبية.

إنها علمانية فصل المذهب عن الدولة، لا فصل الدين عن الدولة، ولا فصل الدين عن الحياة. وإنها الصيغة العلمانية الوحيدة التي لا تتعارض مع جوهر العلمانية التقليدية، ولا مع جوهر الدين المتفق عليه. إنها - باختصار - الصيغة الإسلامية للعلمانية كما يسمح بها الإسلام نفسه.

وعلى الرغم من كل ما قد يقال عن سذاجة هذه المحاولة أو مروقتها وتجديفها، إلا أن الكاتب على ثقة تامة بأنها ستصبح يوماً ما قريب، محل ثقة الخبراء والدارسين في المجتمعات العربية، لأن أدوم الأمور أبسطها، وأعمقها، وأنفعها للناس، وهو ما نعتقد أنه متحقق في هذه الأطروحة.

في البداية سيتجاهلونها، أو يقذفونها بالحجارة، وبعد قليل من الوقت والحاجة سيتفهمونها، ورويداً رويداً سيتقبلونها، وفي نهاية الأمر سيتعصبون لها، بعد أن يكونوا قد أهدروا الكثير من الوقت الثمين والفرص.

وإذا بقي من شيء تود أن تقوله هذه المقدمة فهو طلب الصفح من القارئ العميق، لما قد يلحظه من قصور في التحليل أو رتابة في الأسلوب واللغة، فللكاتب أعذاره التي منها ضيق الوقت والأعصاب اللذين حالاً دون تفرغه لكتابتها على الطريقة الأكاديمية الرصينة، والاكتفاء بشكلها الصحفي الذي نشرت به، بما يعنيه ذلك - عند العارفين - من شروط الاحتكام إلى مطالب القارئ والعمود الصحفيين.

فالذي بين يديك - عزيزي القارئ - هي مجموعة مقالات نشرت في أوقات مختلفة، وربما متباعدة، على صفحات صحيفة "الجمهورية" وملحقها الفكري (أفكار)، الصادران في مدينة تعز، بالجمهورية اليمنية. القسم الأكبر منها يتعلق مباشرة بموضوع العلمانية الثالثة، وبقية المقالات تصب في مصلحة هذا الموضوع بطريقة أو بأخرى، وهذا هو سبب ضمها إلى بعضها تحت عنوان واحد، رغم اختلاف عناوينها.

والكاتب على يقين بأنه قد خلف وراءه عدداً كبيراً من الأسئلة التي تحتاج إلى إجابات تفصيلية واضحة، خاصة لدى القارئ الذي لا خلاق له بالفكر الديني وأدواته، إلا أنه على ثقة - أيضاً - بأنه لم يترك سؤالاً أساسياً في مشكلة الإسلام والعلمانية إلا وقدم له إجابة معقولة في أسوأ التقديرات.

فليعلم هذا القارئ إذن أن قيمة النظرية لا تكمن في قدرتها على إثارة الأسئلة التفصيلية في مجالها، بل في قدرتها على الإجابة المنطقية المتماسكة على أسئلتها الكبرى والأساسية. ولعل الزمن يجود علينا بفرص قادمة لتوسيع ما بدا ضيقاً، وإنارة ما بدا غامضاً، في هذه الأطروحة.

عصام القيسي

الأحد / ١ / ٧ / ٢٠١٢ م.

العلمانية، خارطة طريق جديدة..!

أعدت الانتفاضات الشعبية العربية الأخيرة إلى طاولة النقاش عدداً من القضايا الإشكالية المزمّنة في الفكر السياسي العربي. وفي مقدمتها مفهوم العلمانية والدولة المدنية. بعد أن ارتفعت أسهم هذين المفهومين في الأوساط الشعبية مؤخراً. وهو ما يندرج بارتفاع حدة الصراع بين أطراف الخلاف التقليدي حولهما مستقبلاً. ولا شك عندي أنه سيكون خلافاً مثمراً ما بقي في دائرة الفكر.

إن عودة هذه المفاهيم إلى سطح الحياة السياسية والثقافية أمر لا مفر منه، لأن شروط المرحلة التاريخية التي نمر بها هي التي تقرر ذلك، ولا يستطيع فرد أو جماعة محدودة أن تغير الشروط التاريخية، إلا كما يستطيع أحدهما أن يغير أقداره. والتيار الذي يرفض طرح هذه المفاهيم للتداول المعرفي - فضلاً عن التطبيق السياسي - يعجز عن مقاومة شروط المرحلة، أو بعبارة أخرى يعجز عن تغيير روح العصر. لأنه لا يمتلك القدرة على المبادرة الإيجابية في هذا الصدد ولا الإمكانيات. وكل ما تسعفه به خبرته التاريخية هو الوقوف حائط صد أمام كل رياح التغيير القادمة. وهو بطبيعته موقف سلبي. والمواقف السلبية قد تمنع حصول شيء في لحظة ما، لكنها لا تستطيع الصمود في وجه الحاجات والمتغيرات لفترة طويلة. وهذا بالضبط ما يفسر حالات التراجع الكثيرة التي اضطر إليها هذا التيار عن بعض المواقف المتشددة طوال العقود الماضية بدوافع التحول الحضاري القسري.

كانت الديمقراطية كفرةً، والحزبية تفرقاً في الدين، والاشتغال بالسياسة منازعة لولي أمر المسلمين في حق من حقوقه الشرعية، والتحاور مع الغرب خيانة. وكانت الموسيقى فسقاً، والغناء تخنثاً، والتصوير الفوتوغرافي مضاهاة لخلق الله. وكاد أحمد لطفي السيد أن يلقي حتفه تحت كراسي القاعة حين صرح في حفله

الانتخابي أنه - والعياذ بالله - مؤمن بالديمقراطية. كل ذلك وغيره كانت قناعات دينية عند تيار كبير من المسلمين. وهاهي اليوم تتحول - رويداً رويداً - إلى مقولات متحفية تاريخية على يد الجماعات السلفية نفسها.

إن ما الذي يمنع أن نشهد في المستقبل تحولاً في قناعات هذه الجماعات تجاه مفاهيم العلمانية والدولة المدنية، وغيرها من المفاهيم التي تم شيطنتها في الخطاب المذهبي لهذه الجماعات، طوال العقود الماضية؟.

لقد أصبحت الدولة المدنية - بمضامينها الديمقراطية والعلمانية - حاجة اجتماعية في بعض المجتمعات الإسلامية، وضرورة وجودية في بعضها الآخر. ولو لم يكن معنا سوى قاعدة "الضرورات تبيح المحظورات" لكفنا إعادة طرح واستدعاء هذه المفاهيم إلى حياتنا السياسية والمعرفية.

لكن يا ترى هل بقي شيء في مفهوم العلمانية يستحق النقاش، بعد كل المداد الذي أريق حولها في الفترات الماضية؟. ألا يصح عليها ما قيل في علم النحو العربي قديماً، من أنه قد نضج حتى احترق؟!.

أيا ما تكن الإجابة فإن بقاء المشكلة العلمانية على المستوى السياسي يعني أن باب الكلام فيها مازال مفتوحاً ومبرراً. وانطلاقاً من هذا المعنى الأخير يتساءل الكاتب: هل العلمانية مشكلة عربية لا تقبل الحل؟. هل تشبه مشكلة الرجل القصير الذي لا يمكن أن يطول مهما حاول؟!.

يتطوع الكاتب بالإجابة عن هذا السؤال بالنفي. مستنداً في ذلك إلى عدد من الحقائق: أولها: أن العلمانية مفهوم مرن غير مستقر، يقبل إعادة التشكيل وفق الخصوصيات الثقافية لكل أمة. وثانيها: أن الخطاب الديني السياسي المناهض للعلمانية، يعاني من عيب خطير، لا يمكن تبريره، ولا مجال للشك فيه، هو عيب الخلط بين ما هو دين وما هو فكر ديني. باعتبار أن الدين هو ذلك المنزل

السماوي المقدس، وأن الفكر الديني هو ذلك المنتج البشري، الناتج عن دوران العقل حول النص الديني. وهو عيب يفقد الخطاب المعادي لمبدأ العلمانية كثيراً من قوته الحجاجية. وثالثها: بناء على ما تقدم فإن الزعم بوجود تناقض بين العلمانية والإسلام، قبل تحديد المفهومين، بصورة دقيقة وحاسمه، وقبل تخليصهما من الزوائد الطارئة عليهما، هو نوع من الخفة التي لا تليق بأهل الفكر.

وإذا ما حسبت أن الحقائق الماضية محل اتفاق بيني وبين القارئ فإن المقام يقتضي طرح هذا السؤال: هل في الإمكان إعادة تعريف الإسلام والعلمانية دون المساس بحقيقتيهما الذاتيتين؟. وبصيغة أخرى: هل في الإمكان اكتشاف العلمانية في الإسلام، أو اكتشاف الإسلام في العلمانية، بدون اعتساف أو تكلف يذهب بحقيقتيهما معاً؟!.

وقبل أن يتطوع الكاتب بالجواب فإنه يود التأكيد على الحقائق الآتية: ١: إن أي مقارنة لهذه المشكلة لا تتسم بالموضوعية هي مقارنة محكوم عليها بالفشل ابتداءً، من أي جهة صدرت. ٢: إن الموقف الأبستمولوجي (المعرفي) للم مشكلة هو الأقرب نسباً إلى الموضوعية العلمية، على عكس الموقف الأيديولوجي (المذهبي) الذي يتسم - من حيث طبيعته - بالتحيز والتلون. ٣: ستنظر الأيديولوجيا هي مثار النقع في حياة العرب السياسية، ولا قرار للنظم السياسية، ولا للحياة الاجتماعية، مادامت الأيديولوجيا هي محور الصراع السياسي عندهم. ٤: لا أمل مطلقاً في أن تنتهي مشكلة العلمانية بمجرد تجاهل خصومها لها، ولا بمجرد تصلب دعائها على أشكالها التقليدية العقيمة.

وبناء على المقدمات الماضية يمكننا طرح صيغة ائتلافية جديدة بين الإسلام والعلمانية، تحقق غايتها الجوهرية (العدالة والسلام والتنمية)، ولا تمس حقائقها الذاتية. تقوم هذه الصيغة على مبدأ إعادة تعريف المفهومين المشكلين.

أما المفهوم التاريخي للعلمانية فقد حققه الدكتور عبد الوهاب المسيري، بصورة شبه وافية، في كتابه " العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة". وهو الجهد الذي تستند إليه هذه الأطروحة. وقد خلص المسيري إلى وجود طرفين نموذجيين في المتتالية الزمنية العلمانية: طرف العلمانية الجزئية، وهي تلك الحالة التي يتم فيها فصل الدولة عن الدين. (مع ملاحظة التطور التاريخي لمفهوم الدولة). وطرف العلمانية الشاملة، وهي تلك الحالة التي يتم فيها فصل الدين عن الحياة. ثم يكاد المسيري يرشح للمجتمعات العربية العلمانية في صورتها الجزئية.

وإذا كنا نتفق مع د.المسيري في تحليله للعلمانيتين وتفريقه بين نموذجيهما الرئيسيين، كما نتفق معه في رفض العلمانية الشاملة، إلا أننا - لمبررات موضوعية - نتحفظ على قبول اقتراحه بجعل "العلمانية الجزئية" مشروعاً سياسياً عربياً. وذلك للاعتبارات الآتية:

١: ليس من منطق الديمقراطية، أن يكون الدين مرجعاً لمجتمع ما، ثم لا يكون مرجعاً لدولة ذلك المجتمع، ما دام هذا الأخير يراه مرجعاً شاملاً. وهذه - على الأقل - حجة الإسلاميين الأكثر وجاهة على خصومهم في هذا الجدل.

٢: في الإسلام منظومة قيم عليا وشاملة، ومجموعة مبادئ أساسية للمجتمع المؤمن، ليس في إمكان أحد الزعم بأنها قاصرة عن أن تطل المجتمع السياسي المسلم، والسلوك السياسي للمسلمين. فقيم العدالة والحرية والمساواة والإيثار والتراحم...إلخ. هي قيم إسلامية مرجعية ومهيمنة على كل نشاطات المسلم في السياسة العامة وفي ما سواها. كما أن الله هو المبدأ الأول والأساس في المنظور الإسلامي، وهو المبدأ الذي ينبغي أن يكون نقطة الصفر في سير المجتمع الإسلامي في مختلف اتجاهات سيره.

هذا فضلاً عن وجود نصوص قطعية - من حيث دلالتها الإجمالية على الأقل - لا يمكن فصلها عن الدولة، لأنها تستهدف نشاطات مشتركة بين الأفراد

والمؤسسات. مثل نصوص الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر (ومنه تتأصل المعارضة السياسية من الوجهة الدينية)، وتحريم الربا والاحتكار والكنز... إلخ، ستظل لها قوة حجاجية عالية في وجه الرافضين للمرجعية الإسلامية.

٣: التحقيق العملي يدل على أن المشكلة ليست في الدين نفسه، بل في الفكر الديني النايت حوله. وتنحدر - تحديداً - من أربع مشكلات أصولية نوعية: الأولى، نصوص غير قطعية الدلالة. والثانية، نصوص غير قطعية الثبوت. والثالثة، نصوص غير قطعية الحجية. والرابعة، قصور في الجهازين المفاهيمي والفني للمؤسسة الدينية التقليدية المنتجة للخطاب الديني.

ونخلص من ذلك إلى ضرورة تطوير مقولة "العلمانية الجزئية" بحيث لا تتصادم مع الدين نفسه، ولا تبقي على مصادر القلق. ويمكننا فعل ذلك باقتراح صيغة جديدة للعلمانية الجزئية هي صيغة "فصل الدولة عن المذهب". سواء أكان مذهباً فكرياً أو كان مذهباً فقهيّاً. وسواء أكان مذهباً للفرد أم كان مذهباً للجماعة. وسواء أكان مذهباً تاريخياً قديماً أو كان مذهباً معاصراً.

هذا إذا نظرنا إلى جهندا المتواضع هذا (العلمانية الثالثة) من زاوية نظر تاريخية. أما إذا نظرنا إليه من زاوية نظر أبستمولوجية (معرفية) بحثة فإنه لا شك يعد عملاً مستقلاً بذاته، نستدل على استقلاليتة بحجة واضحة، قابلة للاختبار والفحص، هي أنه لا يعنينا من مفهوم العلمانية وتاريخها سوى تلك الدلالة المعجمية للفظة في القاموس العربي. والعلمانية (بفتح العين) في القاموس العربي الحديث نسبة إلى العالم، أي ما ينتمي إلى هذا العالم المشهود، دون عالم الدين أو عالم الآخرة. وعلى ذلك فإن كل ما ينتمي إلى عالم الدنيا فهو "علماني" حتى تثبت نسبته إلى الدين. لأن الأصل في الأشياء انتسابها إلى العالم / الدنيا، والاستثناء غير ذلك. وهو ما يعبر عنه الفقهاء عادة بقولهم: إن الأصل في الأشياء الإباحة. أو أن الأشياء على أصل البراءة.

إلا أن من المهم أيضاً إعادة تعريف المذهب هنا، ليشمل كل نص يحتمل التأويل على أكثر من وجه. بحسب قواعد التأويل وشروطه المعتمدة في الأوساط والمؤسسات المختصة. ذلك أن المذهب لا يكون إلا فهماً ظنياً لنص غير قطعي. ولهذا فإن المذاهب لا يكفر بعضها بعضاً. ويكون النص ظنياً في ثبوته إذا لم يرد بطرق متواترة، وظنياً في دلالاته إذا احتتمل أكثر من تأويل.

نقول ذلك استناداً إلى:

١: أن المذهب جزء من الفكر الديني لا من الدين. والفكر الديني كما نقول دوماً هو منتج بشري بحت، وما كان من منتجات البشر فهو محل أخذ ورد. وينطبق هذا الحكم على أصول المذهب قبل فروعه. وعلى أصول المذاهب وفروعها مجتمعة أو متفرقة.

٢: أن معظم المذاهب الإسلامية المعتمدة لا يكفر بعضها بعضاً على الأصول أو الفروع المختلف حولها. مما يدل على أن الآراء ذات الطابع الخاص في المذاهب لا تعد من الضرورات الدينية التي يكفر منكرها عندهم. وعليه فلا فرق بين أن ينكر مذهب مذهباً آخر، وبين أن تنكر الدولة المدنية المذاهب المختلفة جميعها ما دامت تعترف بالنص الأول (الدين) الذي نشأ حوله الخلاف.

٣: دل الاستقراء على أن جميع المذاهب الإسلامية التقليدية - تقريباً - قد وقعت في الخلط بين ما هو دين وما هو فكر ديني. وأظهر مثال على ذلك أن الأصوليين لم يتفقوا إلى الآن على معايير حاسمة في التفريق بين ما صدر عن النبي (ص) في مقام الدين (الرسالة) وما صدر عنه في مقام الاجتهاد. مع غموض شديد في مكانة الاجتهاد النبوي من طبيعة "البلاغ المبين" الذي كلف به النبي (ص). هذا فضلاً عن وجود كثير من المشكلات الأصولية ذات الخطورة النوعية، كحجية الاجتهاد، وحجية الإجماع، ونسخ القرآن للقرآن. وغيرها من القضايا التي يترتب على إعادة النظر فيها تعديلاً بنيوياً في فلسفة الدين نفسه.

هذا - أيضاً - إذا مضينا وراء شيوخ الدين التقليديين في اعتبار مشروعية المذاهب الفقهية الناتجة عن عمليات الاجتهاد. أما إذا مضينا وراء مذهبنا القرآني فإن هذه المذاهب الجمعية كلها تعد مواليد غير شرعية لنكاح باطل عقده الفقهاء، هو نكاح الشريعة بالاجتهاد. وهو النكاح الذي يجعل من العقل البشري منتجاً للدين والقداسة. إلا إذا اعتبرنا مخرجات الاجتهاد المذهبي منتجات دنيوية مدنية (علمانية بلغتنا) كما صرح أبي حامد الغزالي، وكما سيأتي تفصيله في سياق قادم.

وهنا قد يثور تساؤل من نحو: ماذا يتبقى في الدين بعد استبعاد المذاهب؟. وجوابنا واضح: يتبقى الدين الذي اكتمل قبل مجيء المذاهب!. أي مجموع النصوص الثابتة وروداً وحجية بصورة قطعية.

إن استبدال شعار "فصل الدين عن الدولة" بشعار "فصل الدولة عن المذهب" هو حل يتسم بمميزات كثيرة منها:

١: أن هذه الصيغة المعدلة لمفهوم العلمنة تحل العلمانيين من الحرج الذي يقعون فيه عند مطالبتهم باستبعاد الدين من مرجعية الدولة. ويوقع المذهبيين في حرج مماثل حين يصرون على جعل المذهب - وليس الدين - مرجعاً للدولة. وهو ما يعني تحييد أقوى حججهم في الصراع مع العلمانية.

٢: هذه الصيغة كفيلة بطي معظم نقاط الخلاف بين التيارين الديني التقليدي وخصومه بمختلف مشاربهم، وخاصة تلك الخلافات الفقهية والفكرية حول قانوني العقوبات والأحوال الشخصية نحو: قوانين عقوبة الردة وعقوبة الرجم للزاني المحصن، وقوانين الزواج المدني وأنصبة الموارث، وغيرها من المفاهيم المشكلة أمام الحياة المدنية الحديثة.

العلمانية الثالثة.. (١)^١

في عدد سابق من "الجمهورية" نشر صاحب هذه السطور مقالاً بعنوان "العلمانية.. خارطة طريق جديدة"؛ اقترح فيه صيغة جديدة لمفهوم العلمانية، تتفق مع الخصوصية الدينية للمجتمع الإسلامي، وتزيل نقاط التوتر والاشتباك المفتعلة بينهما. قامت هذه الصيغة على أساس إعادة تعريف كل من المفهومين الإشكاليين: العلمانية والإسلام، وبيان عناصر الاتفاق والافتراق بينهما، من خلال استبعاد الزوائد التاريخية الطارئة عليهما. وتلك هي الخطوة المنهجية الأساسية في إنتاج الصيغة الجديدة لمفهوم العلمانية.

وخلصنا من عملية التأصيل تلك إلى نتيجة أساسية، تقضي باستبعاد مفهوم العلمانية الشاملة، كما بينه الدكتور عبد الوهاب المسيري، في كتابه "العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة"، والتحفظ على مفهوم العلمانية الجزئية، الذي اقترحه المسيري للمجتمعات الإسلامية. ذلك أن العلمانية الشاملة تعني فصل القيم الدينية عن الحياة، وأن العلمانية الجزئية تعني فصل الدين عن الدولة، وكلاهما غير قابل للتطبيق في المجتمعات الإسلامية، لاعتبارات ديمقراطية، قبل الاعتبارات الدينية والثقافية.

ثم اقترحنا صيغة ثالثة للعلمانية هي الأكثر ملاءمة للحالة الإسلامية، من وجهة نظرنا، هي صيغة فصل الدولة عن المذهب. ونقصد بالدولة الكيان السياسي السيادي، أي نظام الحكم. كما نقصد بالمذهب: الأيديولوجيا السياسية، سواء أكانت نابعة من مصادر دينية أو كانت نابعة من مصادر مدنية. فالتشيع مذهب، والتسنن مذهب، والنازية مذهب، والشيعوية مذهب. كما أن كل فهم شخصي

^١ - نشر بصحيفة الجمهورية / العدد ١٥٤٧٣ - الموافق ١٩ إبريل / ٢٠١٢ م

لنص ديني غير قطعي، يدخل في باب المذهب لا في باب الدين، كما سيأتي تفصيله في مناسبات قادمة.

وكان بعض الأخوة المهتمين قد اطلع على المقال، وأشاد به إشادة مصحوبة بملاحظة نقدية أساسية، هي أن المقال المشار إليه جاء بلغة مكثفة مضغوطة، مع أن طبيعة الموضوع وأهميته كانتا تقتضيان البسط والاسترسال. وهي ملاحظة صحيحة، لها عند الكاتب ما يبررها، من تلك المبررات ظن الكاتب أن الفكرة ستخلق جدلاً علمياً لدى القراء المهتمين، باعتبار طرافتها وأهمية الموضوع في اللحظة السياسية الراهنة، ليس على مستوى الساحة اليمنية فحسب، وإنما على مستوى الساحة الإسلامية برمتها. وكان هذا الجدل _ لو حصل _ كفيلاً بإثراء الموضوع، والكشف عن غوامضه، من قبل الكاتب نفسه، ومن قبل الأطراف الأخرى.

لكن سرعان ما تبين للكاتب أن الناس في حفلة "زار" سياسي طويلة، وأن الظروف غير مواتية للحديث في الفكر السياسي، إلا بعد انتهاء الحفلة!؛ لأن حفلات "الزار" بطبيعتها لا تحتل التأمل والتفكير العميقين، كما يتطلب الفكر. ومن هنا فقد قنع الكاتب بتحويل الموضوع إلى مشروع كتاب موسع، يصدره لاحقاً، عندما تسمح الظروف، لعل قارئاً عابراً يجد فيه ضالته يوماً ما.

إلا أن رغبة هؤلاء الأخوة، في إعادة طرح الموضوع على شكل مقال صحفي، بصورة أكثر تبسيطاً، لا بد أن تحترم. وهو ما ننوي فعله في هذا المقال المسلسل. الذي نتوقع أن يجيب عن الأسئلة الآتية: هل العلمانية ضرورة سياسية أم ترف فكري؟ هل تتناقض مع الإسلام حقاً، أم أن الخصومة بينهما مفتعلة؟، هل المشكلة في العلمانية أم في الإسلام أم في فهمنا لهما؟.

وبما أن طرف العلمانية هو أبسط طرفي هذه الجدلية، فإن البدء بمناقشته هو أسلم الخيارات. حتى يتسنى لنا التفرغ لمناقشة المفهوم الأكثر إشكالاً، وهو مفهوم الدين / الإسلام.

يرى الدكتور المسيري أن العلمانية ليست مفهوماً استاتيكيًا ثابتاً، وإنما هي متتالية زمنية، أخذت في كل عصر صورة مختلفة عن الأخرى، والاختلاف هنا لا يعني بالضرورة التناقض والتعارض، وإنما قد يعني أن حدود هذا المفهوم كانت تتسع أحياناً وتضيق أحياناً أخرى.

فالعلمانية في البداية ظهرت كنقيض للسلطة السياسية الدينية، سلطة الكنيسة تحديداً. ومن هنا جاء شعار "فصل الدين عن الدولة"، إلا أن المسيري ينبه - في ملاحظة ذكية - إلى أن الدولة نفسها، وقت صك الشعار، لم تكن قد توسعت إلى الحد الذي نراه الآن. ومن ثم فإن حدود العلمانية في ذلك الشعار كانت أضيق بكثير مما لو طبقناها على الدولة في شكلها المعاصر.

إلا أن كثيراً من المثقفين الغربيين - والعرب أيضاً - قد استعملوا لفظ العلمانية بعد ذلك للدلالة على ظواهر أخرى أكثر اتساعاً وشمولاً، حتى صارت تعني في معظم الأحيان نقیض الديني. وقد أطلق بعض المفكرين الإسلاميين اسم العلمانية "الدهرية" على الشكل المتطرف من العلمانية. استنباطاً من قوله تعالى على لسان بعض الملحنين القدامى: وَقَالُوا مَا هِيَ إِلَّا حَيَاتُنَا الدُّنْيَا نَمُوتُ وَنَحْيَا وَمَا يُهْلِكُنَا إِلَّا الدَّهْرُ وَمَا لَهُم بِذَلِكَ مِنْ عِلْمٍ إِنْ هُمْ إِلَّا يَظُنُّونَ. الجاثية ٢٤. وهي كما ترى علمانية إحادية تفصل القيم الدينية عن الحياة برمتها.

وقد أطلق المسيري على العلمانية في صورتها الأولى اسم "العلمانية الجزئية"، وعلى العلمانية في صورتها المتطرفة اسم "العلمانية الشاملة"، واعتبر هاتين العلمانيتين هما الطرفان النموذجيان للمتتالية العلمانية الزمنية، ثم رشح العلمانية في صورتها الجزئية، لتكون هي خيار العالم الإسلامي.

ويمكننا أن نخرج من كلام المسيري بنتيجتين، الأولى: أن الحديث عن العلمانية دون تبيين حدودها الدلالية المقصودة هو عمل تنقصه الدقة والموضوعية، ومن ثم فإنه أشبه باللغو. ومن حق الناس جميعاً أن يلغوا كما يحبون، لكن ليس من حق أحد أن يلزم الناس بلغوه. والأخرى أن من حقنا نحن المسلمين اختيار القدر الذي يلائمنا من العلمنة، إذا دعت الضرورة أو الحاجة السياسية لذلك. بشرط أن لا يأتي هذا القدر على حساب الحقيقة العلمانية نفسها، بوصفها فضاء إنسانياً ديمقراطياً، ثبت بالتجربة التاريخية أنه الحل الأمثل لكثير من مشكلات السياسة وشروطها. وبشرط آخر أهم، هو أن لا يأتي هذا المنتج العلماني الجديد على حساب الحقيقة الدينية، التي اختارها المجتمع نفسه، وفق فلسفة الحق الطبيعي للإنسان. والحقيقة الدينية المقصودة هنا، بالنسبة لنا نحن المسلمين، هي الوحي السماوي، المتفق على ثبوته وحجيته، فقط لا غير، وما عدا ذلك فإنه يدخل في باب المذهب، كما سنبين لاحقاً.

وأود التنبيه مرة ثانية على أننا نعد صيغة العلمانية الثالثة امتداداً للتراث العلماني من زاوية نظر تاريخية فقط. والمنظور التاريخي لا يحتم أن يكون هناك ارتباط عضوي - مقصود أو غير مقصود - بين صيغ العلمانية المختلفة. أما إذا نظرنا إليها من زاوية النظر المعرفية البحتة فإنها - دون شك - تعد عملاً بنويماً مستقلاً مكتفياً بذاته. يستمد قوامه من الدلالة اللغوية لكلمة "علمانية" ومن التأصيل الفكري لهذه الدلالة في الفكر الإسلامي.

والسؤال الذي يفرض نفسه الآن هو: هل هذا ممكن؟.. هل هناك صورة تحقق المعادلة الصعبة، بين الإسلام والعلمانية، دون أن تفرط في حقيقة أي منهما؟.. هذا المقال المسلسل هو محاولة للجواب عن هذه الأسئلة وعن غيرها. وقد حققنا نصف الإجابة في السطور السابقة، فيما يخص الجانب المتعلق بالعلمانية، أما النصف المتعلق بالإسلام فهو موضوع الحلقات القادمة من هذا المقال.

العلمانية الثالثة.. (٢)

لا يكون الحديث عن علاقة الإسلام بالعلمانية، حديثاً منهجياً، ما لم نبدأ بوضع حدود واضحة لهذين المفهومين. وكان الجزء الأول من هذا المقال قد تكفل ببيان حدود العلمانية كما نعيها في هذه الأطروحة. ونتوقع من هذا الجزء أن يتناول الحد الثاني في هذه الجدلية، وهو الإسلام، فما هو الإسلام يا ترى!؟.

إنه لشيء مؤسف حقاً أن يضطر كاتب، بعد أربعة عشر قرناً من مجيء الإسلام، إلى إعادة طرح هذا السؤال. وما كنا لنطرحه لو كانت هناك إجابة حقيقية ناجزة. وكأن المسلمين لم يجدوا فرصة كافية خلال هذه القرون المتطاولة لتحرير أشهر مصطلح في حياتهم. وليس الأمر سهلاً كما قد يظن البعض، فإن غموض المصطلحات له عواقب وخيمة على الحياة العقلية، ومن ثم على مختلف وجوه الحياة. لأن المصطلحات الغامضة والفضفاضة كالعملة النقدية الزائفة، تمحق الاقتصاد / الفكر.

وإذا قمنا بمحاولة عاجلة لتحقيق هذا المصطلح، فسنكون بإزاء ثلاثة معانٍ رئيسة على الأقل: الأول يشير إلى الإسلام في معناه التاريخي، أي الإسلام كما عرف في التاريخ. وقد عرف الإسلام في التاريخ بوصفه نقيض الديانات الأخرى: الشرك، اليهودية، المسيحية، البوذية، المجوسية، وغيرها. وهذا هو المعنى الشعبي والتقليدي لكلمة الإسلام، عند المسلمين وعند غيرهم.

والثاني يشير إلى المعنى القانوني للإسلام، وهو مستنبط من قوله تعالى: قَالَتِ الْأَعْرَابُ آمَنَّا قُلْ لَمْ تُؤْمِنُوا وَلَكِنْ قُولُوا أَسْلَمْنَا وَلَمَّا يَدْخُلِ الْإِيمَانُ فِي قُلُوبِكُمْ.

٢ - نشر بصحيفة الجمهورية / العدد ١٥٤٧٧ - الموافق ٢٣ إبريل ٢٠١٢م.

(الحجرات ١٤). فالإسلام في هذه الآية هو إسلام الظاهر، أي الإسلام الذي يحاسب عليه القانون، أما الإسلام الحق، فهو مسألة قلبية لا يعلمها إلا الله.

أما المعنى الثالث لكلمة "إسلام" فهو الإسلام من المنظور الإلهي، أي الإسلام الذي عند الله، والذي جاء في قوله تعالى: **إِنَّ الدِّينَ عِنْدَ اللَّهِ الْإِسْلَامُ**. (آل عمران ١٩). وهذا يشمل ما جاءت به كل النبوات وكل الرسالات السماوية، ويمثله الآن القرآن الكريم، باعتباره خلاصة الكتب السماوية جميعاً، منذ أن بدأت الرسالات مع إبراهيم (ص)، إلى أن ختمت بمحمد (ص): **إِنَّ هَذَا لَفِي الصُّحُفِ الْأُولَى، صُحُفِ إِبْرَاهِيمَ وَمُوسَى**. (الأعلى ١٨-١٩). وهذا المعنى الأخير هو الذي ننطلق منه في حديثنا عن الإسلام.

هل اتضح الأمر تماماً؟.. بالطبع، لا. فما زال أمامنا صفاً طويلاً من الأسئلة التي تحتاج إلى إجابات واضحة، منها هذا السؤال العاجل: إذا كان الدين عند الله الإسلام، والإسلام عند الله هو القرآن، فماذا عن الكتب السماوية الموجودة اليوم بين أيدينا، والتي اعترف بها القرآن من حيث المبدأ، كالتوراة والأنجيل، أو ما يسمى بالعهد القديم والعهد الجديد عند المسيحيين؟. وماذا عن الحديث النبوي؟ وماذا عن كتب المذاهب الفقهية والفكرية؟. ما موقع هذه الكتب من الدين؟!.

والسؤال الأول في مصفوفة الأسئلة السابقة، ليس ملحاً لنا نحن المسلمين اليوم، ولا يترتب عليه في موضوع العلمانية أثر يذكر، ما دام القرآن الكريم هو الكتاب المهيمن على الكتب كلها **"وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ مُصَدِّقاً لِمَا بَيْنَ يَدَيْهِ مِنَ الْكِتَابِ وَمُهَيِّمناً عَلَيْهِ**. (المائدة ٤٨). والهيمنة هنا مفهوم يجعل النص القرآني هو "المعتمد" الأول والأخير في مجال الدين، والنص الذي لا يقبل النقاش لمن آمن به، أما ما عداه من النصوص فهو خاضع له خضوع القانون للدستور.

أما الجواب على سؤال الحديث النبوي، فقد فصلنا فيه القول في مناسبات أخرى سابقة ومعروفة لدى المتابعين، ومجمل القول فيه أن الحديث النبوي - حتى لو

صحت نسبته إلى النبي - لا يعد جزءاً من الرسالة التي كلف النبي (ص) بإبلاغها للناس، وأنه - في حال ثبوته - يعد جزءاً من السيرة النبوية لا غير. وسيرة أي نبي تتضمن فهمه الشخصي للدين والحياة، لكن هذا الفهم - مهما كان فذاً - يظل محكوماً بشروط الزمان والمكان لا يخرج عنها، وهي شروط متغيرة بتغير العصور، على عكس الدين الذي يختص بسمة الثبات.

ولا مجال هنا لمزيد من تفصيل هذه المسألة ولا إيراد براهينها، فقد أفردنا لذلك دراسة وافية بعنوان " هذا بيان للناس، حديث النبي من التاريخ لا من الدين"، منشورة قبل سنوات، في بعض الصحف والمواقع الإلكترونية. إلا أننا معنيون هنا بالإشارة إلى حقيقتين لهما شأن بموضوع هذا المقال.

الحقيقة الأولى: أن القول بحجية الحديث، أو بعدم حجيته الدينية، هي - في أدنى الاعتبارات - مسألة خلافية بين مسلمين. بدليل أن أحداً من طرفي النزاع فيها لا يجرؤ على إخراج الآخر من الملة الإسلامية. وحتى إذا وجد في هذا الطرف أو في ذاك من يجرؤ على التكفير، فإنه سيظل حالة شاذة، أو محصورة داخل مذهبه، مما يعني أننا أمام حالة مذهبية بامتياز. وهذا ينقلنا إلى الحقيقة الثانية:

وهي أن الخلاف في المذهب ليس خلافاً في الدين، بل هو خلاف في فهم الدين. وعليه فإن من يزعم بأن مذهبه هو الدين، وأنه وحده جماعة المسلمين، فإنما يفترى على الله وعلى الناس الكذب. أما إذا تجاوز حد الزعم إلى حد الفعل، وذهب يرغم المخالفين على تبني مذهبه، بأي صورة من صور الإرغام، فإنه بذلك يعد خارجاً على حدود الدين نفسه، الذي ينهى عن الإكراه في الدين، بأي صورة من صور الإكراه، بنص قطعي الدلالة والثبوت: لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ قَدْ تَبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الْغَيِّ فَمَنْ يَكْفُرْ بِالطَّاغُوتِ وَيُؤْمِنْ بِاللَّهِ فَقَدِ اسْتَمْسَكَ بِالْعُرْوَةِ الْوُثْقَىٰ لَا انْفِصَامَ لَهَا وَاللَّهُ سَمِيعٌ عَلِيمٌ. (البقرة ٢٥٦).

وسياتي معنا لاحقاً الجواب عن شبهة تقول: ماذا لو أن الأغلبية المذهبية - بحكم الديمقراطية العلمانية - أرادت أن تجعل مذهبها مرجعاً للدولة والقانون؟! . أما الآن، فلا بد أن نستكمل الجواب على سؤال المذاهب الفقهية والفكرية الإسلامية، ما موقعها من الدين؟. والإجابة عن هذا السؤال - لحسن الحظ - ليست معضلة، لأننا لم نجد قولاً معتبراً عند المذاهب المعتمدة يزعم أن مذهبها هو الدين نفسه، وأنه وحده جماعة المسلمين. وحتى إذا وجد مثل هذا التهريج، فإنه سيظل رأياً شاذاً يتوارى خلف حجب التأويل من شدة الخجل، ويكفي في بيان زيفه أن نعلم أن الدين قد اكتمل قبل مجيء المذاهب جميعاً، مع قول الله تعالى: **الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتْمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيتُ لَكُمُ الْإِسْلَامَ دِينًا**. (المائدة ٣).

نخلص من السطور الماضية إلى إقرار الشرط الأول من شروط تعريف الإسلام، وهو شرط الفصل والتمييز بين الدين / الإسلام، والفكر الديني / الإسلامي، باعتبار أن الدين / الإسلام هو ذلك المنزل السماوي المتفق على حججه وثبوتها، وأن الفكر الديني / الإسلامي هو ناتج دوران العقل حول النص الديني، فيما يسمى بعملية الاجتهاد والتدبر. وهذا الناتج بطبيعته لا يكون إلا بشرياً.

وقد بينا سلفاً أن المذاهب جميعاً تعد جزءاً من بنية الفكر الديني لا من بنية الدين نفسه. سواء أكانت مذاهب فقهية أو كانت مذاهب فكرية، وسواء أكانت مذاهب فردية أم جماعية، وسواء أكانت مذاهب تاريخية أم معاصرة. ويدخل فيها بالطبع المذهب القائل بعدم حجية الحديث النبوي، لقيامه على نفس الأصول والقواعد المعتمدة لدى المذاهب الأخرى، على الأقل!.

هذا الفصل المبدئي بين الإسلام والفكر الإسلامي ليس جديداً، فقد تعارف عليه المفكرون الإسلاميون منذ بدايات القرن العشرين تقريباً، وهاهو شيخ الإسلام السياسي المعاصر محمد الغزالي يؤكد هذه الحقيقة في واحد من أقدم كتبه، إذ نقل - في كتابه " ليس من الإسلام " - عن شيخه وأحد كبار شيوخ الدين آنذاك،

الشيخ محمد البهي، ما نصه: "إن الفكر الإسلامي ليس هو الإسلام، بل هو صنعة المسلمين العقلية في سبيل الإسلام، وبمشورة مبادئه".

ليس هذا فحسب، بل يذهب الشيخان خطوة أخرى أكثر جرأة وأكثر تحديداً، في بيان الحدود الفاصلة بين الإسلام والفكر الإسلامي، فيقولان: "والإسلام هو الوحي الإلهي إلى رسول الله محمد بن عبد الله صلى الله عليه وسلم، وكتاب هذه الرسالة هو القرآن الكريم، وفي حكمه ما انظم إليه من سنن ثابتة للرسول توضح ما طلب توضيحه منه!".

وهذا التعريف للوحي يتطابق تماماً مع تعريفنا له، وهو التعريف الذي يؤخذنا عليه المشائخ والدعاة منذ أن طرحنا قضية حجية الحديث النبوي في الصحافة قبل سنوات. والفرق بين موقفنا وموقف الشيخ الغزالي، بعد ذلك، هو أننا ذهبنا وراء هذا التعريف إلى نهايته المنطقية، بينما تذبذب موقف الشيخ الغزالي منه في مواضع عديدة من كتبه.

وتكمن أهمية التعريف السابق للوحي في أنه استبعد تماماً الحديث النبوي من مجال الرسالة، واعترف فقط بالسنن التي ثبتت بالتواتر العملي، بنقل الكافة عن الكافة، وثبت أصلها الديني في نص القرآن الكريم. وهذه السنن كما يعلم المختصون محدودة للغاية، ولا تثير في الفكر الإسلامي أي معضلة حقيقية، فما بالك بالفكر السياسي.

أما ما يسمى بالحديث النبوي فإنه لا يدخل ابتداءً تحت مسمى السنن عند الأصوليين واللغويين، فضلاً عن اتفاقهم الصريح على كونه لم يثبت بطرق متواترة، كما ثبت القرآن والسنن العملية. وهذا وحده كاف في حسم المسألة، وإخراج محل النزاع من دائرة الدين المتفق على حجيته وثبوتته، إلى دائرة الفكر الديني المتنازع عليه اجتهاداً. ولا يصح هنا القول إن المسلمين قد أجمعوا على حجية الحديث. أولاً: لأن هذا الإجماع المزعوم لم يتحقق لهم تماماً، بدلالة ما

ورد في التاريخ من ذكر التيار القرآني قديماً وحديثاً. وثانياً: لأن الإجماع في حد يعاني من مشكلات خطيرة في شرعيته تسقطه من دائرة الاحتجاج. وثالثاً: لأن العبرة في هذا السياق ليست في منطوق الفقهاء، بل في قواعدهم المعتبرة التي تسمح بالوصول إلى النتيجة التي وصلنا إليها في شأن عدم حجية الحديث.

والحسم هنا لا يعني - بالضرورة - اقتناع الطرف المخالف بهذه الحقيقة، لأن المذاهب عادة لا تسلم لخصومها بإصابة الحقيقة، وإنما يعني أن هذه التخريجة الأصولية لموقع الحديث من الدين، قد جاءت وفق القواعد والأصول المعتبرة لدى الطرف المخالف، وما دام الأمر كذلك فليس في استطاعته استبعاد الطرف الآخر من دائرة الإيمان، إلا إذا تناقض مع أصوله وقواعده المذهبية!.

ذلك هو الشرط الأول في فهم الإسلام، شرط الفصل والتمييز بين ما هو إسلام وما هو فكر إسلامي. والخلط بينهما ليس فقط خطأ في المنهج، بل إنه خطأ في العقيدة نفسها، لأنه يوقع صاحبه في مظنة الشرك بالله، ما دام هذا الاعتقاد قائماً على أسس ظنية غير محكمة، و" إِنَّ اللَّهَ لَا يَغْفِرُ أَنْ يُشْرَكَ بِهِ وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَلِكَ لِمَنْ يَشَاءُ وَمَنْ يُشْرِكْ بِاللَّهِ فَقَدِ افْتَرَىٰ إِثْمًا عَظِيمًا. (النساء ٤٨)."

أما الشرط الثاني من شروط تعريف الإسلام، فهو شرط التمييز بين ما هو دين (إسلام) وما هو دنيا (علمانية). وهو موضوع الحلقة القادمة من هذا المقال، إن شاء الله.

العلمانية الثالثة.. (٣)

هناك سؤال أولي وبسيط وخطير في آن واحد، لكنه على الرغم من أوليته وبساطته وخطورته لم يطرح للنقاش العلمي، بصورة جدية حتى الآن، فيما أعلم. هذا السؤال يقول: ما الحدود الفاصلة بين ظاهرتي الدين والدنيا؟. متى نستطيع القول إننا الآن في دائرة الدين أو في دائرة الدنيا؟. ما نقاط الاشتباك والتداخل بين هذين المفهومين؟. وموضوع هذا السؤال هو الشرط الثاني من شروط تعريف الإسلام، التي بدأنا الحديث عنها في الحلقة الماضية.

قد تغري بساطة هذا السؤال وتوابعه القارئ بالإجابة الفورية الواثقة، لكنني أنصحه بالتأني، لأن بساطة هذا السؤال الظاهرية تخفي وراءها غموضاً شديداً، كما تخفي الأوراق الزاهية، في الزهرة القاتلة، حقيقتها الدموية. وهو غموض ناشئ عن دقة وتداخل الحدود المشتركة بينهما، إلى حد يصعب على العين المجردة ملاحظة ذلك للوهلات الأولى.

وقبل البدء في مناقشة هذا السؤال، والبحث عن إجابة شافية له، ينبغي أن نجيب على سؤال استباقي يقول: ما الذي يترتب على معرفة الحدود الفاصلة بين مفهومي الدين والدنيا؟! والحقيقة أن ما يترتب على إجابة هذا السؤال خطير جداً، يكفي في خطورته أن تعلم أن وظيفتي الإفتاء والاجتهاد التقليديتين في الحياة الدينية الإسلامية مرهونتان به وجوداً وعدماً، كما سنبين في سياق قادم. فهل يمكنك أن تتخيل كيف ستكون حياة المسلم من دون الفتوى والمفتي والفقهاء وأصول الفقهاء؟!

٢ - نشر بصحيفة الجمهورية / العدد ١٥٤٨٠ - الموافق ٢٦ إبريل ٢٠١٢م.

إننا إذا عرفنا حدود الدين من حدود الدنيا، وأثبتنا لكل منهما صورة مستقلة في الذهن والواقع، وعرفنا طبيعة التداخل والتشبيك الحاصل بينهما، فإنما نضع بذلك الحدود الضرورية الفاصلة بين اختصاص الإله واختصاص البشر. وذلك مطلب من مطالب عقيدة التوحيد قبل أن يكون مطلباً من مطالب العقل والحياة الراشدة. وفيما يتعلق بموضوع العلمانية الثالثة فإن الفصل بين ظاهرتي الدين والدنيا في الحياة الإسلامية يعد مقدمة ضرورية لمعرفة حدود الدين من حدود الدولة. وبتعبير آخر: معرفة حدود الدين من حدود العلمانية.

وسوف نستعرض الفروض المحتملة للإجابة على هذا السؤال، ثم نناقشها فرضاً فرضاً. والفرض الذي يصمد أمام الامتحان هو الذي يستحق البقاء. لكن قبل ذلك دعني أذكرك ببعض المقدمات الضرورية التي سنبنى عليها النتيجة النهائية لهذا النقاش، ألا وهي:

المقدمة الأولى: تذكر أن القرآن الكريم هو الممثل الشرعي والوحيد للدين الإسلامي، وفي مقامه ما دل عليه من سنن نبوية متواترة؛ كما نقلنا عن الشيخين محمد البهي الخولي ومحمد الغزالي في حلقة سابقة من هذا المقال. وهو الرأي الثابت أيضاً عن الإمام محمد عبده، والعلامة محمود شلتوت، وغيرهم من شيوخ المسلمين المعاصرين.

المقدمة الثانية: القرآن الكريم كتاب يحتوي تشكيلة واسعة من القضايا والموضوعات، ما بين قصص وأخبار وأحكام ومواعظ، ومنظومة قيم ومبادئ، تطل عوالم مختلفة، وأزمنة متعددة، ومخاطبين شتى. وقد حاول الفقهاء من قديم تحليل هذه التشكيلة النصية على "أنواع"، فنوع أطلقوا عليه اسم "العبادات" وآخر أطلقوا عليه اسم "المعاملات" وثالث أطلقوا عليه اسم "العقائد". على اعتبار أن "العبادات" في الأصل هي تلك الأعمال ذات الطابع الطقوسي الفردي، مثل الصلاة والصوم والحج وما شابهها، وأن "المعاملات" هي تلك الأعمال ذات الطابع

الاجتماعي القانوني، مثل البيع والشراء، والطلاق والزواج، إلخ. أما العقائد فهي تلك الأخبار التي ساقها الوحي عن عالم الغيب، باختلاف صورته، ومستوياته، ويدخل فيها القصص القرآني. ونوع رابع لم يحض بتسمية عند الفقهاء المتقدمين، وعرف عند المعاصرين بـ"منظومة القيم" القرآنية / الإسلامية.

المقدمة الثالثة: القرآن الكريم خطاب متعدد المستويات، بتعدد مستويات المخاطب نفسه في العلم والذكاء والثقافة. ويكاد يكون هو الكتاب الوحيد الذي تتعدد فيه مستويات الخطاب وتتدرج في الإفهام والبيان. بحيث يبدأ من المستوى الافتراضي الأدنى للمخاطب المكلف، ثم يتدرج صعوداً إلى مستويات متقدمة في التركيب والتكثيف والرمز. وقد أشار القرآن نفسه إلى هذه الحقيقة في قوله تعالى: هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخْرُ مُتَشَابِهَاتٌ فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ ابْتِغَاءَ الْفِتْنَةِ وَابْتِغَاءَ تَأْوِيلِهِ وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ كُلٌّ مِنْ عِنْدِ رَبِّنَا وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّا أُولُو الْأَلْبَابِ. (آل عمران ٧). والآيات المحكمات - عند جمهور الشيوخ - هي الآيات الصريحة في دلالتها، أما المتشابهات فهي تلك التي تحتمل أكثر من دلالة. وسواء أكان هذا التفسير راجحاً كما نعتقد، أو مرجوحاً كما يعتقد بعض المفسرين، فإن الحقيقة التي لا سبيل إلى إنكارها هي أن في القرآن الكريم مستويات من الخطاب متعددة، أدناها يمثل القدر المشترك من الفهم بين جميع المكلفين بالخطاب، ثم يتفاوت الناس بعد ذلك في فهم وتعقل المستويات الأخرى.

المقدمة الرابعة: هناك طرق معتبرة لإنتاج الدلالة في القرآن الكريم لا يمكن لأحد تجاوزها. فمن المعلوم أن القرآن الكريم ينتج دلالاته بطرق متعددة، ومختلفة في درجة البيان والإلزام، وهو في ذلك يسير وفقاً لمنهج اللسان العربي، كما حدد لنفسه منذ البدء. وقد حاول الفقهاء الأصوليون من قديم حصر طرق الدلالة القرآنية، وخلصوا إلى نتائج قيمة في هذا السياق، يلخصها عبد الوهاب خلاف

في الجملة الآتية: "النص الشرعي - أو القانوني - يجب العمل بما يفهم من عبارته، أو إشارته، أو دلالته، أو اقتضائه؛ لأن كل ما يفهم من النص بطريق من هذه الطرق الأربعة هو من مدلولات النص، والنص حجة عليه. وإذا تعارض معنى مفهوم بطريق من هذه الطرق، ومعنى آخر مفهوم بطريق آخر منها رجح المفهوم من العبارة على المفهوم من الإشارة، ورجح المفهوم من أحدهما على المفهوم من الدلالة". وقد تختلف بعض المصطلحات من مذهب أصولي إلى آخر، كما هو حاصل بين المتكلمين والأحناف، إلا أن النتيجة النهائية واحدة.

المقدمة الخامسة: من المعلوم - أيضاً - أن أكثر النص القرآني غير قطعي الدلالة، إما بسبب الخفاء، أو الإشكال، أو الإجمال، أو التشابه، في دلالاته كما يقول الأصوليون. وهذا يعني أن أكثرية النصوص القرآنية تدخل في باب المتشابه الذي لا يلزم المكلف إلا على سبيل الإجمال، أما الدلالات التفصيلية فهي شأن فردي لا يلزم غير صاحبه، إن اطمأن إلى صحة فهمه.

إن الحديث عن حدود الدين من حدود الدنيا، يأخذ في العالم الإسلامي تسميات أخرى هي الحديث عن شمولية الإسلام من عدمها، وذلك في الجدل القائم بين من يتسمون بالإسلاميين والعلمانيين. وهو جدل يتسم بالطابع السجالي التعميمي دون الطابع المعرفي التفصيلي. وحديثنا هنا سيكون مع ذلك الطرف الذي يؤمن بشمولية الإسلام المطلقة. لننظر إلى أي مدى كانت الأسس صحيحة وعلمية. واستناداً إلى ما مضى فإن الحديث عن "شمولية الإسلام" سيكون حديثاً عن واحد من الاحتمالات الآتية:

١- أن يكون القصد شمولية "أحكام المعاملات"، بحيث يغطي الإسلام كل حركة وسكنة من حياة الإنسان، بحكم من الأحكام، التي اتفق الفقهاء على حصرها في خمسة أحكام شرعية هي: الوجوب والحرمة والندب والكراهة والإباحة.

٢- أن يكون القصد شمولية العبادات.

٣- أن يكون القصد شمولية الأخبار والعقائد.

٤- أن يكون القصد شمولية منظومة القيم والمبادئ الإسلامية.

من الواضح أن القائلين والمرددين لشعار شمولية الإسلام من أصحاب الخطاب الديني المعاصر يقصدون بالشمول هنا شمولية الأحكام الخمسة في المعاملات، وشمولية القيم العامة، والمبادئ التأسيسية. وانطلاقاً من عقيدة شمولية الأحكام القانونية خرجت إلى الوجود منظومة أصول الفقه والقواعد الأصولية، التي على ضوءها تم إنتاج هذا الكم الهائل من الفتاوى والأحكام الفقهية، وتأسست شرعية المفتي في الحياة الإسلامية. وانطلاقاً من الاعتقاد بشمولية القيم والمبادئ العامة في الإسلام خرجت مقولة الإسلام صالح لكل زمان ومكان. وعقيدتنا في هذا الأمر هي أن الإسلام أطروحة شاملة تغطي كامل الحياة الإنسانية، لكن ليس عن طريق الأحكام القانونية (الأحكام الخمسة) وإنما عن طريق القيم والمبادئ العامة. وسنتعرض بالنقاش والتحليل لهذه الفكرة في الحلقة القادمة.

العلمانية الثالثة (٤)

الآن، وقد ميزنا بين الإسلام والفكر الإسلامي، وقلنا إن القرآن، وما في حكمه من سنن ثابتة دل عليها القرآن دلالة صريحة، هو الممثل الشرعي والوحيد للدين الإسلامي، ؛ وإن الفكر الإسلامي هو كل فهم بشري لنصوص القرآن الكريم. مثل ذلك الفهم الذي جعل الحديث النبوي، وما يسمى بالإجماع، والاجتهاد، من مصادر الشريعة. وبعد المقدمات الضرورية التي تقدم نكرها. فقد أصبح من حقنا أن نسأل: ما هي المساحة التي ينبغي أن يشغلها أو يغطيها الدين / الإسلام من حياة الإنسان المسلم، من وجهة نظر الإسلام نفسه؟. هل ينبغي أن يغطي كامل النشاط الإنساني؟ أم أنه يختص بتغطية نشاطات محدودة دون أخرى؟.. كيف؟.

هناك عدد من الفروض المحتملة في هذا الشأن، أولها أن يكون الدين مهيمناً على كل جوانب الحياة، هيمنة قانونية، وثانيها أن يكون مهيمناً على كل جوانب الحياة هيمنة أخلاقية فقط، وثالثها أن يكون مهيمناً على كل جوانب الحياة هيمنة أخلاقية، وعلى بعض جوانبها هيمنة قانونية.

لكي تكون الإجابة وجيهة ومقبولة لا بد من استنطاق القرآن الكريم نفسه. فهل في القرآن نص يحسم هذه المسألة؟. والجواب: ليس في القرآن الكريم نص قطعي في تفصيل هذه المسألة، لكن فيه نصوص موهمة يفيد ظاهرها الشمول والإحاطة، مثل قوله تعالى: **وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ تِبْيَانًا لِّكُلِّ شَيْءٍ وَهُدًى وَرَحْمَةً وَبُشْرَىٰ لِلْمُسْلِمِينَ**. (النحل ٨٩). وقوله تعالى: **قُلْ إِنَّ صَلَاتِي وَنُسُكِي وَمَحْيَايَ وَمَمَاتِي لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ**. (الأنعام ١٦٢).

٤ - نشر بصحيفة الجمهورية / العدد ١٥٤٨٤ - الموافق ٣٠ إبريل ٢٠١٢ م.

وقد اعتقد كثير من الناس أن عبارة "تبييناً لكل شيء" في آية النحل السابقة، تعني الإحاطة والشمول، وهو فهم قاصر نتج عن ضعف معرفة بلسان العرب، الذي هو المرجع في لغة القرآن الكريم. بينما هي في هذا اللسان كناية عن الكثرة والاتساع، ضمن مجال الاختصاص. هكذا وردت في القرآن الكريم، في مثل قوله تعالى على لسان الهدهد: **إِنِّي وَجَدْتُ امْرَأَةً تَمْلِكُهُمْ وَأُوتِيَتْ مِنْ كُلِّ شَيْءٍ وَلَهَا عَرْشٌ عَظِيمٌ [النمل: ٢٣].** وعن سليمان: **وَوَرِثَ سُلَيْمَانُ دَاوُدَ وَقَالَ يَا أَيُّهَا النَّاسُ عُلِّمْنَا مَنْطِقَ الطَّيْرِ وَأُوتِينَا مِنْ كُلِّ شَيْءٍ إِنَّ هَذَا لَهُوَ الْفَضْلُ الْمُبِينُ [النمل: ١٦].** وعن موسى: **وَكَتَبْنَا لَهُ فِي الْأَلْوَابِ مِنْ كُلِّ شَيْءٍ مَوْعِظَةً وَتَفْصِيلًا لِكُلِّ شَيْءٍ فَخَذَهَا بِقُوَّةٍ وَأَمَرَ قَوْمَكِ يَاخُذُوا بِأَحْسَنِهَا سَأُرِيكُمْ دَارَ الْفَاسِقِينَ [الأعراف: ١٤٥].**

ولم يقل أحد أن ملكة سبأ أو النبي سليمان قد أوتيا من كل شيء بالمعنى الرياضي أو الفلسفي للعبارة، ولا أن ألواح التوراة قد شملت كل صغيرة وكبيرة في الحياة. وأظهر دليل على ذلك أن ظاهر العبارة يدل على أن ملك ملكة سبأ يساوي ملك نبي الله سليمان عليه السلام، وهذا خطأ لا شك فيه، ولا جدال. وكذلك فإن ألواح موسى _ بعدها المحدود _ لا يمكن أن تتناول كل صغيرة وكبيرة في الحياة، بحيث لا يفوتها علم من العلوم إلا خاضت فيه، وإلا لما احتجنا إلى نيوتن وإنشتاين، وأحمد زويل!.

خلاصة الأمر هي أن عبارة كل شيء الواردة في القرآن الكريم لا تفيد الشمول المطلق كما يتبادر إلى أذهان العامة ومن في حكمهم من المفسرين، باستثناء ما جاء في حق الله تعالى مثل قوله: **اللَّهُ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ وَهُوَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ وَكِيلٌ. (الزمر ٦٢).** لأن اختصاص الله هنا يشمل كل شيء في الوجود، على سبيل الحقيقة لا على سبيل الكناية والمجاز.

أما آية "الأنعام" السابقة فهي لا تفيد بعبارتها أن حياة المسلم ومماته يخضعان للتشريع والتقنين، وإلا فليقولوا لنا كيف يمكن تقنين الموت!. ودلالة العبارة هي

الخضوع الباطني لله تعالى، والاعتراف بسلطانه الشامل على الوجود، لكن الله تعالى لم يرد أن يكون سلطانه الشامل تشريعياً على الناس، بل سلطاناً أخلاقياً في المقام الأول، وإن غطى بالتشريع بعض أوجه نشاط الإنسان.

يبدو أننا قد حسنا خياراتنا مبكراً، وقررنا اختيار الفرض الذي يقول، إن الدين (الإسلام) يغطي مختلف جوانب الحياة بمبادئه الأخلاقية العامة، لكنه لا يغطيها كاملة بتشريعاته القانونية. وسنعرف لاحقاً ما الذي يترتب على هذا الاختيار، بعد أن نستكمل تأكيد هذه الفرضية وتفنيده الفروض الأخرى المقابلة.

إن الفرض الذي يقول بأن الدين هو علاقة بين العبد وربّه، يعني في نهاية المطاف أن الدين (الإسلام) هو فقط مجموعة العقائد والعبادات، بالإضافة إلى بعض الأخلاق اللازمة للفرد، غير المتعدية للمجتمع. ومن معاني هذه العبارة _ بقصد أو بدون قصد _ أن شعبة "المعاملات" لا تدخل في نطاق الدين، وهذا أمر ترده النظرة الأولى في القرآن الكريم.

لكن الشيء الذي ينبغي التأكيد عليه هو أن الأحكام التشريعية التي تطال العلاقات الاجتماعية _ ومنها أحكام السياسة _ لا تغطي كامل المساحة الاجتماعية، إذا ما اعتبرنا أن الأحكام الشرعية هي تلك التي نص عليها القرآن، بأي صورة من صور الدلالة الأربع، التي نقلنا عن عبد الوهاب خلاف من قبل. ولهذا تحديداً اضطر الفقهاء لصناعة أصول الفقه، حتى يستنبطوا على ضوءها ما يلزم من الأحكام المتجددة.

والشيء الذي لا نقره هنا هو اعتقادهم بأن ما ينتجونه على ضوء هذه الأصول، ووفق هذا المنهج، يعد جزءاً من الإسلام الدين. بينما كان ينبغي القول إنها جزء من بنية الفكر الإسلامي، التي هي بطبيعتها بنية مدنية، ما دامت أثراً من آثار العقل الإنساني. والقول بأنها جزء من الدين، يعني _ بالتضمين _ أن الإنسان قد ينتج القداسة، مثل الإله تماماً، وهذا هو الشرك بعينه...!

إن الخطأ الذي وقعت فيه المؤسسة الدينية الإسلامية، هو أنها حاولت تقنين كل أوجه النشاط الإنساني، ثم إضافة مخرجات هذا التقنين إلى دائرة الدين المقدس الذي يأثم منكره ومخالفه. ولأن عملية التقنين هذه بطبيعتها واسعة النطاق، فقد كان لا بد من وظيفة المفتي الشرعي، لأن المسلم العادي لا يستطيع أن يتعرف على كل الأحكام من تلقاء نفسه، إما بسبب كثرتها، وإما بسبب غموضها.

وإذا سلمنا بكون الفكر الديني هو جزء من بنية النشاط المدني للإنسان، فإن وظيفة المفتي تكون حينئذ وظيفة مدنية لا وظيفة دينية، مثلها مثل وظيفة المعلم، في أي مجال من مجالات التعليم الأخرى، مع فارق بسيط بين الوظيفتين، هو أن وظيفة المعلم ضرورة اجتماعية، ووظيفة المفتي ضرر اجتماعي كبير، لا حاجة لنا به...!.

أما كيف تكون وظيفة المفتي خطأ إسلامياً وضرراً إنسانياً، وما علاقة ذلك بما نحن فيه من حديث عن العلمانية الثالثة، وغيرها من الأسئلة، فهي موضوع الحلقة القادمة من هذا المقال.

العلمانية الثالثة (٥)°

هل وظيفة المفتي الشرعي وظيفه دينية يقرها الإسلام، أم أنها اختراع بشري، من اختراعات كثيرة قدمها المسلمون للبشرية؟! هل يحتاج المجتمع المسلم إلى وظيفة المفتي حقاً أم أنها زائدة دودية لا حاجة له بها؟. هذه هي الأسئلة التي أثرتها في سطور سابقة من هذا المقال، ووعدنا بالإجابة عنها بصورة مفصلة قدر ما نستطيع.

من المعلوم في الأوساط العلمية الإسلامية أن الأحكام لا تثبت وجوباً إلا بأدلة قطعية في الحجية والثبوت والدلالة. وهذه الشروط مجتمعة لا تتوفر إلا في بعض نصوص القرآن الكريم فقط. فهل هناك نص بهذا المستوى في القرآن، يحث على وظيفة المفتي الشرعي في الإسلام، ويحدد طبيعتها يا ترى؟.

المتابع لخطاب المؤسسة الدينية الإسلامية يجد أن لديها أدلتها وحججها في التشريع لوظيفة الإفتاء، إلا أنها أدلة واهية لا تثبت أمام النقد العلمي الفاحص. ومن ذلك احتجاجهم بآيات قرآنية من مثل قول الله تعالى: وَمَا كَانَ الْمُؤْمِنُونَ لِيَنفِرُوا كَآفَّةً فَلَوْلَا نَفَرَ مِن كُلِّ فِرْقَةٍ مِّنْهُمْ طَائِفَةٌ لِّيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ وَلِيُنذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ. (التوبة ١٢٢).

إذ يعتقدون أن الآية تحرض على تأسيس طبقة من رجال الدين، يكون من مهامهم إفتاء الناس في كل صغيرة وكبيرة من أمور الدين. وأمور الدين عندهم تشمل كل وجوه النشاط الإنساني، بما فيها طريقة الجلوس على مرحاض "التواليت" كما يزعمون، وكأن الإنسان لا يستطيع أن يجتهد حتى في كيفية قضاء الحاجة...!.

° - نشر بصحيفة الجمهورية / العدد ١٥٤٨٦ - الموافق ٢ مايو ٢٠١٢م.

بينما منطوق الآية لا يفيد سوى الحض على التفقه في الدين، وقد عرفنا معنى الدين فيما مضى، أما الفقه فهو المعرفة الدقيقة بالدين، ومن هذه المعرفة الدقيقة أن يميز المسلم بين الدين والفكر الديني، وبين حدود الدين من حدود الدنيا. وليس في الآية ما يتجاوز حدود العلم بالنصوص المنزلة ودلالاتها العامة.

وهناك فرق بين أن يتعلم الناس الدين، على التفصيل السابق، وبين وظيفة الإفتاء المعروفة، ففي الحالة الأولى سيكتفي العامي بمعرفة ما هو في الدين بالضرورة، أي ذلك القدر من الدين الذي يعفيه من العقاب يوم الحساب، ويدخله الجنة، كما فعل عوام الصحابة ومن في عصرهم. بينما سيحاول المسلم المثقف التقدم إلى مناطق أخرى أكثر غموضاً ودقة، فيرتقي عند الله بقدر ما ارتقى في سلم العلم بها.

وفي الحالة الأخرى، سيضطر العامي والمثقف إلى معرفة ما فوق الضرورة الدينية، لا عن طريق التعلم الذي سيربي فيهما ملكة الفقه، وإنما عن طريق التلقين، الذي يحول صاحبه، بمرور الوقت، إلى مجرد كائن بليد ينفذ دون أن يعرف حقيقة ما يفعل.

بينما الحقيقة أنه لا المسلم العامي ولا المسلم المثقف يحتاجان إلى المفتي والفتوى، لأن المسلم العامي لا يمكن أن يكلف أمام الله، بما فوق وسعه من الفهم، وفقاً لقوله تعالى: لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا. (البقرة ٢٨٦). وليس في وسع العامي أن يفهم طرق الفقهاء في الاستنباط والقياس، حتى يكون ملزماً بنتائج هذه الطقوس العلمية المعقدة.

أما المسلم المثقف فإنه لا يحتاج إلى المفتي لأنه إما يمتلك القدرة على فهم النصوص بنفسه دون معونة المفتي، وإما أنه لا يمتلكها، ومن ثم فهو ملزم فقط بما وصلت إليه مداركه، لا بما وصلت إليه مدارك غيره.

وهذا المنطق الذي نقول به ليس غريباً تماماً عن الفكر الإسلامي، فمن المعروف أن بعض الفقهاء، مثل ابن حزم، قد حرم التقليد في الدين جملة وتفصيلاً، مطالباً جميع المسلمين بالاجتهاد، بما فيهم العوام والجهلة، لأن اجتهادهم لن يكون إلا بقدر وسعهم، ووسعهم لن يقل عن مستوى المحكم، الذي هو معلوم لكل الناس بالضرورة. ومن حسن حظنا أن جمهور الفقهاء قد حرم التقليد على المجتهد القادر على النظر والاستنباط.

كما أن المؤسسة الدينية تحتج بمثل قوله تعالى: وَإِذَا جَاءَهُمْ أَمْرٌ مِّنَ الْأَمْنِ أَوْ الْخَوْفِ أَدَاعُوا بِهِ وَلَوْ رَدُّوهُ إِلَى الرَّسُولِ وَإِلَى أُولِي الْأَمْرِ مِنْهُمْ لَعَلِمَهُ الَّذِينَ يَسْتَنْبِطُونَهُ مِنْهُمْ وَلَوْلَا فَضْلُ اللَّهِ عَلَيْكُمْ وَرَحْمَتُهُ لَاتَّبَعْتُمُ الشَّيْطَانَ إِلَّا قَلِيلًا. (النساء ٨٣). معتقدين أن الآية تدعو المسلم إلى الرجوع بكل ما يلزمه من المسائل إلى حضرة المفتي، الذي كلف باستنباط الأحكام الشرعية من مظانها، على ضوء القواعد والأصول التي وضعوها لأنفسهم.

بينما منطوق الآية يتحدث عن "الأمن" و"الخوف"، وهي شئون سياسية بحتة لا دخل للدين بها، يدخل فيها اليوم ما يسمى بالأمن القومي للدول. ورد هذه الأمور إلى الرسول، يعني إرجاعها إلى شخص النبي محمد (ص)، بوصفه ولي أمر المسلمين الأول آنذاك، لا بوصفه النبي الرسول كما يعتقد بعض الفقهاء والمشائخ.

ومن القرائن الدالة على صحة ما نقول أن الآية لم تطالب بإرجاع الأمر إلى الله والرسول كما تعودنا في آيات أخرى شبيهة، مثل قوله تعالى: 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 ٥٩).

ذلك أن عبارة "تنازعتم في شيء" تشمل النزاع في الدين والدنيا، كما تشمل نزاع القلوب ونزاع العقول، وهذه الأنواع من الاختلاف بحاجة إلى مرجعية إلهية، لتلقي

عندها قلوب المتنازعين قبل عقولهم، أما مسائل الأمن والخوف، وغيرها من مسائل الاجتماع السياسي، فلا تحتاج لأكثر من أهل الاختصاص في الدولة والجماعة.

إن آية (النساء ٨٣) هي واحدة من الآيات القرآنية التي تفتح باباً للعلمانية بمفهومها الإسلامي، حيث تجعل مرجعية القضايا السياسية مرجعية مدنية لا دينية، ذلك أن النبي (ص) في هذه الآية _ كما قلنا _ كان في مقام ولي الأمر لا في مقام المبلغ، ومقام الولاية السياسية هو مقام مدني لا ديني، كما هي طبيعته، وكما أثبتنا في مقال سابق نشر على صفحات الجمهورية بعنوان "الإمامة والخلافة والوهم".

ومما يلفت الانتباه أن شمس الدين بن قيم الجوزية، في كتابه الموسوعي والمرجعي المسمى "أعلام الموقعين عن رب العالمين" لم يذكر آية واحدة في التشريع لوظيفة الإفتاء بعد الرسول (ص)، مع حرصه الشديد على تأصيل كل شاردة وواردة في مجال الإفتاء، مما يدل على أن هذه الوظيفة قد تكونت بمحض الخط وتقليد أهل الكتاب، لا استجابة لمطلب قرآني.

لكن، هل معنى ذلك أن لا يكون للإسلام (القرآن) علماء متخصصون يكشفون غامضه ويجلون أسرارهم؟! بالطبع لا، فنحن لا نقصد ذلك، فالقرآن الكريم خطاب عام شامل، يقوم على شبكة نصية لغوية واسعة ومتنوعة، فيها الواضح الجلي وفيها الغامض الخفي، وما كان هذه صفاته فهو يحتاج إلى علماء متخصصين ولا شك.

غير أننا نؤكد مع ذلك على أمور، أولها: أن وظيفة هؤلاء العلماء والدارسين، ليست وظيفة دينية، بل وظيفة مدنية، مثلها مثل بقية وظائف العلم والمعرفة الأخرى. ومن ثم فإن الاختلاف معهم كالاختلاف مع علماء الأدب والفيزياء، لا فرق.

وثانيها: أن العلم بهذا الخطاب لا يشترط فيه أن يكون العالم مؤمناً زاهداً عابداً
يمشي على الماء من فرط كراماته، بل يشترط فيه أن يكون مدركاً لطبيعة الخطاب
ومرجعيته المعرفية وقوانين اللسان الذي نزل به، حتى لو كان من الكافرين
بحجته...!.

وآخرها: أن ما يلزم الفرد المسلم من هذا الخطاب أمام الله، هو فقط ما بلغه وسعه
من الفهم، لا ما بلغ وسع العالم منه، ومن ثم فإن الفتوى والمفتي عملا لا
معنى لهما في ظل هذه الحقيقة. وللحديث بقية.

العلمانية الثالثة (٦)^٦

إذا كنا نقول إن وظيفة الإفتاء ليست وظيفة دينية، وإنما هي وظيفة مدنية، وأن الدين والمجتمع الإسلاميين ليسا بحاجة إليها، وأن المسلم لا يكلف أمام ربه إلا بما يطيقه وسعه في المعرفة، وأن المسلم العادي لا يمكن أن يطبق فهم الوسائل العلمية التي يتوسل بها الفقهاء في استنباط الأحكام، ومن ثم فإنه غير ملزم بمخرجات هذه الوسائل من الأحكام، فضلاً عن كونها منتجات مدنية لا دينية، باعتبارها أثراً من آثار العقل البشري، والعقل لا ينتج القداسة والدين، وإنما ينتج فكراً دينياً.

إذا كنا نقول ذلك، فإن السؤال الذي قد يتبادر إلى ذهن القارئ هو: ما موقف المسلم من الأوامر والنواهي المجملة أو المبهمة في القرآن الكريم؟ كيف نفهم _ مثلاً _ قول الله تعالى: يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ. (المائدة ٦)، ونحن لا نعرف أين تبدأ حدود الوجه وأين تنتهي؟، هل يدخل الأنف والأذن في معنى الوجه أم لا؟!.

وجوابنا: إن هذه الطريقة من الاستقصاء والتفصيل، هي طريقة المغضوب عليهم من أهل الكتاب، التي حذر القرآن منها، وما قصة البقرة في سورة البقرة إلا نموذج ساقه القرآن لكي نحذر من هذا السلوك النفسي المشين. فقد كان يكفي بني إسرائيل أن يذبحوا بقرة _ أي بقرة _ وستفي بالغرض، لولا ادعاء الحرص والتكلف الزائدين.

وكذلك الحال مع غسل الوجه في الوضوء، وغيره من الأحكام، لا تحتاج إلى كل هذا العناء والنصب، فالعربي يعرف _ على وجه الإجمال _ معنى الوجه، وهذا

^٦ - نشر بصحيفة الجمهورية / العدد ١٥٤٨٩ - الموافق ٥ مايو ٢٠١٢ م.

يكفيه في تحقيق الغرض، فمن ظن أن الأنف والأذن والحنجرة داخلة في معنى الوجه، فذلك شأنه، ومن اعتقد أن ظاهر الوجه هو الوجه، فذلك يكفيه، وكلاهما في الضوء سواء...!

ومن المعلوم أن الأحكام التعبدية والاعتقادية الواجبة، قد وردت في القرآن بلغة واضحة ميسرة: وَلَقَدْ يَسَّرْنَا الْقُرْآنَ لِلذِّكْرِ فَهَلْ مِنْ مُدَكِّرٍ. (القمر ١٧). لغة يفهما أدنى مستوى من العقل. وهذا هو سرّ وجوب أحكامها على الناس كافة، وإن جاء بعضها مجملاً فإن ذلك من عادات اللسان العربي، يمارسها بصورة يومية، ويفهم أصحاب اللسان المقاصد والأغراض، دون حاجة إلى مفتي.

ولا يحتاج المسلم لأن يتعرف على هذه الأحكام كل يوم وكل شهر وكل سنة، من فم المفتي، كما يفعل العاطلون عن العمل، والعاطلون من العقل، وإنما يكفيه أن يعلمها مرة واحدة في العمر، كما يعلم الطريق إلى بيته، ليمضي فيه بقية عمره. وإذا ساقته نفسه الأمانة بالفضول إلى طرح الأسئلة التفصيلية، فإنه في هذه الحالة لن يحتاج إلى المفتي، بل يكفيه ما وصل إليه عقله من قناعات فيها، لأن الإنسان مسئول عن قناعاته أمام الله، لا عن قناعات المفتي...!

قد يقول أحد المتطيرين: إن هذه الطريقة ستضيع الدين وتجعله عرضة للعبث. وهذا كلام هلامي لا يعرف رأسه من رجليه، لأنه لم يضع لنفسه ولنا، حدود هذا الدين الذي سنضيعه. ومن الواضح أنه يخلط بين الدين المنزل من السماء، وبين الفكر الديني النابت من الأرض. ونحن بدورنا نحب أن نؤكد له أن هذه الطريقة هي التي ستحفظ تدين الناس من الزيف والرياء، وستعيد إلى الدين حقيقته التي دثرها تراب الفكر الإسلامي التقليدي...!

ذلك أن للحقيقة الدينية مظهران، أحدهما فردي والآخر اجتماعي، والمظهر الفردي هو الركيزة الأساس في التدين، بمعنى أن الله سبحانه يطلب الاستجابة من الفرد

أولاً ثم من المجتمع، ولهذا فإنه يخاطب الفرد أولاً، ويشرع للفرد أولاً، وفي نهاية المطاف فإن الفرد وحده هو الذي يحاسب.

كما أن الإسلام قد ركز على المستوى النفسي الباطني، داخل البعد الفردي للخطاب، وجعله الأساس في التدين والاستجابة. وأعطى المستوى الخارجي للفرد أهمية ثانوية بعد المستوى النفسي. يلحظ المتابع ذلك في أكثر من مظهر. منه _ على سبيل المثال _ ترتيب مستوى الذنوب من الأدنى إلى الأعلى، بحيث يكون مستوى الذنب صاعداً من الحسي (الخارجي) إلى المعنوي (الباطني)، قال تعالى: قُلْ إِنَّمَا حَرَّمَ رَبِّيَ الْفَوَاحِشَ مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَمَا بَطَّنَ وَإِثْمَ وَالْبَغْيِ بغيرِ الْحَقِّ وَأَنْ تُشْرِكُوا بِاللَّهِ مَا لَمْ يُنَزِّلْ بِهِ سُلْطَانًا وَأَنْ تَقُولُوا عَلَى اللَّهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ. (الأعراف ٣٣).

"فرتب المحرمات أربع مراتب، وبدأ بأسهلها وهو الفواحش، ثم ثنى بما هو أشد تحريماً منه، وهم الإثم، والظلم، ثم ثلث بما هو أعظم تحريماً منهما وهو الشرك به سبحانه، ثم ربح بما هو أشد تحريماً من ذلك كله وهو القول عليه بلا علم." حسب عبارة ابن القيم.

والشاهد في ما مضى هو أن النص القرآني قد تعمد ترك مساحات مجهولة في مجال التدين، لأن هذه المساحات هي مجال اختبار الإرادة وصدق التوجه. لأن المسلم إذا صدق في عبادته فإنه لا يحتاج إلى مفتٍ يبين له طريق الحق من طريق الباطل، إذ يكفي أن يسأل ضميره الحي: هل هذا مما يتفق مع روح الإسلام أم لا؟ ولا بد أن يهديه ضميره إلى الجواب الأمثل، وبهذا يظل ضميره حياً يقضاً طوال الوقت.

وإن للإسلام خصائص عامة، يدركها أي مسلم، مهما كان مستوى عقله. يدركها لكثرة تعرضه للخطاب القرآني، ومعرفة اتجاهاته العامة، كما يعرف الاتجاهات العامة لسياسة الدولة، دون أن يكون خبيراً في العلوم السياسية. مثل تلك

الخصائص التي تحدث عنها سيد قطب في كتابه "خصائص التصور الإسلامي ومقوماته".

فالربانية والتوازن والإيجابية والواقعية، معاني يستطيع إدراكها أي مسلم بسيط، حتى لو عجز عن التعبير عنها. وإذا حدث وعجز الفرد المسلم عن إدراكها، فإن المسئول الأول عن ذلك هو الخطاب الديني الزائف الذي شوش الفطرة وشوه الدين.

يكفي أن يسأل المسلم نفسه، أمام أي عمل من الأعمال: هل هذا العمل رباني، إيجابي، متوازن، واقعي؟. فإذا أجاب ضميره بـ"نعم"، فذلك مما يحبه الله ويرضاه، وإن أجابه بـ"لا" فهو مما ينبغي تركه، هكذا بمنطق الفطرة البسيط، دون حاجة إلى فضيلة المفتي وفضلاته..!.

أما إذا كان المسلم سيء الطوية، فإنه _ خوفاً من المجتمع لا خوفاً من الله _ سيبحث عن الفتوى التي تعفيه من ملامة الناس، في بعض الأحيان، فإذا قال له المفتي إن زواج التحليل شرط في صحة زواجه بعد الطلقة الثالثة، فإنه قد يكفي بعقد زواج المحلل، وسند الطلاق، لكي يعود إلى زوجته، سواء صح هذا الفعل عند الله أم لم يصح.

إن وظيفة المفتي تترك آثاراً سلبية على الحياة الإسلامية برمتها، لأن هذه الوظيفة تأتي على حساب الرقابة الذاتية للفرد المسلم، المستهدف الأساسي بالخطاب القرآني. كما أنها تبرر في الحس الإسلامي _ بوعي أو بدون وعي _ وجود طبقة من الوسطاء الكهنة، بين المكلفين وبين ربهم، وهو الخطأ الذي وقعت فيه المجتمعات الكتابية السابقة.

ومما يجدر ذكره أن وظيفة المفتي هذه لم تكن معروفة في المجتمع الإسلامي الأول، بعد انقطاع الوحي. وكل ما جمعه المسلمون من آراء للصحابة، لم يكن

في حقيقته من باب الفتوى، بل من باب الاجتهاد الذاتي التلقائي، الذي لا يلزم أحداً.

وإن الناظر في المواقف المنسوبة إلى شخصية كعمر بن الخطاب مثلاً، يلحظ بجلاء أن الرجل لم يكن يعتمد في استنباطه للأحكام السياسية على الآلة الأصولية الصورية، التي رسم أصولها لاحقاً للإمام الشافعي، متأثراً بالمنطق الأرسطي. بل كان يعتمد نوعاً من النظر العقلي الإجمالي للنص القرآني. قريباً من الطريقة التي تحدثنا عنها قبل قليل، أي النظر إلى الخصائص العامة للإسلام، لا إلى الأحكام التفصيلية.

فهو حين أوقف توزيع الفيء على فاتحي العراق بما يخالف ظاهر النص القرآني، لم يعتمد طريقة الأصوليين في استخراج النتائج بعد استقصاء المقدمات، وإنما نظر بعين بصيرته، مستنداً إلى خبرته الإجمالية بالإسلام، فوجد أن هذا هو الأنسب، والأكثر اتفاقاً مع ربانية الإسلام وإيجابيته وتوازنه وواقعيته. هذه الخصائص التي تجلت في فلسفة القرآن تجاه المال في قوله تعالى: كَيْ لَا يَكُونَ دُولَةً بَيْنَ الْأَغْنِيَاءِ مِنْكُمْ. (الحشر ٧).

إن هذا التصور لطبيعة الدين، سيخلق مجتمعاً راقياً، متسامحاً، بسيطاً. وقبل ذلك سيخلق مجتمعاً مؤمناً، يعرف أن الدين ضميرٌ حيٌّ، قبل أن يكون طقساً اجتماعياً محفوفاً بالنفاق. كما أنه يكشف عن مساحات العلمنة الواسعة في الدين الإسلامي. وهي المساحات التي حاولت المؤسسة الدينية "البسط" عليها وضمها إلى أوقاف الفقهاء...!

العلمانية الثالثة (٧)

في نهاية هذه الجولة النقدية التحليلية لمفهومى العلمانية والإسلام، أجد من المناسب استعادة ذلك السؤال الذي بدأنا به سلسلة هذا المقال، وهو: هل بالإمكان حقاً إيجاد صيغة علمانية تتفق مع روح الإسلام ومقاصده، دون أن تأتي على حساب حقيقتي الإسلام والعلمانية؟. والجواب بـ"نعم" هو خلاصة هذه السلسلة المقالية، بالنسبة للكاتب ومن يتفق معه في الرأي.

إلا أن الكاتب يفترض وجود قارئ معارض لهذه الأطروحة، لن يعترف ببعض مقدماتها، ولا بالنتائج المترتبة عليها، بدوافع مختلفة ستأخذ عند بعضهم مظهراً علمياً، أو مظهراً تقوياً (من التقوى). والكاتب لا يطمع في إقناع كل أصناف المعارضين لهذه الأطروحة، فذلك أمر يعجز عنه حتى الأنبياء، لكنه يطمح في تحقيق عدد من الأهداف البسيطة، ذات الأثر القوي، في حياتنا السياسية والعقلية.

من بين تلك الأهداف، نزع أقوى أسلحة المتخاصمين على العلمانية والإسلام، وذلك بنزع أقوى حججهم في الرفض. إذ لم يعد للعلماني حجة قوية في رفض الإسلام مرجعيةً للدولة ذات الأغلبية الإسلامية، ما دمنا قد استبعدنا من هذه المرجعية كل منتج بشري ذي صبغة دينية، مكتفين بالنص السماوي القطعي، وهو بطبيعته نص محدود للغاية، ولا يشكل تهديداً حقيقياً لجوهر العلمانية.

وكذلك فإنه لم يعد للإسلامي الراديكالي حجة داحضة في رفض العلمانية المذهبية، ما دمنا لم نستبعد الدين من مرجعية الدولة، إلا إذا شاء أن يقتحم العقبة، ويزعم

٧ - نشر بصحيفة الجمهورية / العدد ١٥٤٩٠ - الموافق ٦ مايو ٢٠١٢م.

أن المذهب هو الدين وأن الدين هو المذهب، وفي هذه الحالة يكون قد حفر قبره بيده، وأعطى خصمه السكين التي ستجهز عليه.

وبقي أمامنا سؤال مركزي، هو: هل الفصل بين الدين والمذهب ممكن فعلاً، أم أنه مجرد طموح؟. والجواب أن الفصل ليس ممكناً فقط، بل هو قائم بالفعل، بدليل أن الناس يقبلون _ من حيث المبدأ _ بالخلاف في المذهب، لكنهم لا يتسامحون أبداً في المساس بالدين. وإذا كان العلماء يستطيعون تفسير ذلك وتبريره بلغة علمية، فإن العوام يشعرون بهذه القسمة في عقلهم الباطن، دون قدرة على التعبير.

وقد قدمنا في ما مضى بعض نصوص رجال المؤسسة الدينية التقليدية المعترين، التي تصرح بالتمييز بين الدين والفكر الديني، وأن الدين مجسد في نص القرآن الكريم، وحده لا شريك له. مما يعني خروج كافة النصوص المنسوبة إلى النبي (ص)، والصحابة، والفقهاء، من دائرة الدين إلى دائرة الفكر الديني (المذهب).

فاذا أضفنا إلى هذا التصريح اعترافاً آخر من جميع الفقهاء، بأن معظم النص القرآني ليس قطعي الدلالة، وأن كل فهم لنص ظني الدلالة لا يلزم إلا صاحبه، فقد وصلنا إلى أخطر النتائج على الإطلاق. وهي النتيجة التي تقول إن النص القرآني ملزم للمؤمنين به، على وجه الإجمال فقط، أما عند التفصيل فإن النسبة الأقل من نصوصه هي الملزمة للجميع. ونعني بها ذلك المستوى القرآني المحكم، الذي لا يقبل التأويل، وفق المرجعية البيانية للقرآن الكريم.

إن هذا المستوى المحكم من القرآن الكريم هو على وجه التحديد القدر المتفق على مرجعيته للدولة والمجتمع، أما الآيات التي تقبل التأويل والفهم على أكثر من وجه، فهي مرجعية ملزمة لأفراد المجتمع دون المجتمع نفسه. على اعتبار أن كل فرد مسلم ملزم أمام الله بما فهمه من هذه النصوص، حسب وسعه العقلي،

وأن الدولة هي الكيان الذي يعبر عن مصالح الجميع ورغباتهم، دون تمييز بين أفرادها على أي أساس غير موضوعي.

أما إذا علمنا أن النص التشريعي هو جزء من النص المحكم المحدود، وليس كل النص المحكم، وأن الجزء العقائدي من هذا النص المحكم لا يعد مشكلاً سياسياً حقيقياً عند العلمانية نفسها، فقد ضاقت دائرة المرجعية الدينية للدولة إلى أضيق الحدود، بحيث لا يبقى منها إلا النصوص القانونية الصريحة، وإلا المبادئ الأخلاقية العامة، المتوافقة مع المقاصد العامة للدين، وهي مبادئ ومقاصد إنسانية لا تجد العلمانية في رفضها حجة متينة.

وإن معظم النصوص القانونية القرآنية التي تثير النزاع بين العلمانية التقليدية والإسلام، هي من تلك النصوص التي تقبل التأويل وإعادة التفسير، وفق القواعد اللسانية المعتمدة لدى الجميع. وهو ما يعني أنها ستعد على الإجمال من قوانين الدولة، أما على التفصيل فإنها ستفضي إلى آراء مذهبية لا تلزم الدولة، إلا في حالة واحدة، إذا قررت الأغلبية المذهبية أن تجعل مذهبها _ بحكم الديمقراطية _ مرجعاً للدولة.

لكن هذا الاحتمال الأخير إذا حدث سيكون بشرط واحد متفق عليه، هو أن ينظر إلى هذه الآراء المذهبية على أنها قوانين مدنية لا أحكام دينية، بوصفها أثراً من آثار العقل البشري الذي لا ينتج القداسة. مما يعني أنها خاضعة _ بحكم الديمقراطية أيضاً _ للنقد والمراجعة والرفض، من قبل المعارضين على الأقل. وهنا سيكون الفصل بين الجيد والرديء من القوانين والمرجعيات، مرهوناً بمستوى وعي الجماهير الناخبة، وعلى هذا سيجري الصراع الفكري بين النخب التنويرية والقوى الظلامية.

ومن بين تلك الخلافات التقليدية التي نقدر أن تختفي بين العلمانيين، والإسلاميين الراديكاليين، تلك الخلافات الناشئة حول بعض التشريعات الدينية التي تمس

حقوق الإنسان، مثل عقوبة المرتد، ورجم الزاني المحصن، وقطع يد السارق. لأن بعض هذه العقوبات (الردة ورجم الزاني المحصن) لم تقم على أساس علمي متين، ولم ترد بنص قطعي الدلالة والحجية والثبوت، ومن ثم فإنها _ وفق الاعتبارات التي قدمنا _ لا تعد جزءاً من الدين، وإنما هي جزء من التراث المذهبي الذي لا يلزم الدولة في شيء.

أما عقوبة قطع يد السارق، فهي _ على الإجمال _ عقوبة ملزمة، لكونها وردت بدليل قطعي الحجية والثبوت، هو النص القرآني. إلا أنها عند التفصيل ستفضي بنا إلى رأي مذهبي، إذا ما تبين لنا أن نص هذه العقوبة يقبل التأويل والتخريج على أكثر من وجه، وهو ما أثبتته كاتب هذه السطور _ على الأقل _ في مناسبات سابقة قبل سنوات. مما يعني أن الآراء المختلفة في تأويل هذا النص لن تكون جزءاً من الدين، ومن ثم فلن تكون جزءاً من المرجعية الدينية للدولة الإسلامية، ومن حق المشرع في هذه الحالة أن يختار ما يراه مناسباً من الآراء عند التقنين لعقوبة السرقة، بشرط أن يعترف بكون الرأي الذي سيتحول إلى قانون جماعي، جزءاً من القانون المدني، لا جزءاً من الدين.

نخلص من كل ما مضى إلى تقرير حقيقة واضحة يشعر بها الجميع، وإن كان البعض يعجز عن التعبير عنها في بعض الأحيان. هذه الحقيقة تقول: إن الدين هو النص السماوي المتفق على حجيته وثبوته فقط، وأن التدين هو الحالة الفردية لتطبيق هذا الدين، أما الدولة فهي كيان اعتباري لا دين له، لكنه كيان قانوني، من حق الأغلبية الثابتة أن تشكله بما لا يتعارض مع الحقوق الطبيعية للإنسان.

وهذا ليس منطق الديمقراطية وحسب، ولكنه منطق الإسلام نفسه، لأن الإسلام _ بعد استبعاد خرافة حد الردة _ لن يختلف عن الديمقراطية في أي مسألة جوهرية. إذ أن حرية الاعتقاد والتدين المكفولة بنص قطعي في القرآن الكريم، تعطي الفرد والجماعة كامل الحقوق التي تعطيها له الديمقراطية، بل وترتفع بها

إلى مستوى الواجبات. هذا على مستوى الحياة الدنيا، أما على مستوى الحياة الأخرى، فإن الحساب سيكون فردياً على قدر وسع الإنسان من الفهم والصدق.

تلك هي الصيغة الإجمالية لمفهوم العلمانية الثالثة كما نقترحها للمجتمعات الإسلامية، نضمها إلى رأينا في حقيقة موقف الإسلام من منسبي الخلافة والإمامة، الذي نشرناه على صفحات الجمهورية في وقت سابق، في مقال بعنوان "الإمامة والخلافة والوهم"، وأثبتنا فيه بأدلة واضحة أن منصب الإمامة أو الخلافة ليس منصباً دينياً، وأنه لا القرآن ولا رسول القرآن أعطيا منصب الرياسة، ونظام الحكم، اهتماماً يذكر. مما يعني أننا أمام حالة من العلمانية الإسلامية لا يستطيع المنتطعون إنكارها إلا على سبيل المكابرة والتمحل.

إن سرّ قوة هذه الأطروحة أمام رجل الدين، المعارض الافتراضي، هو في أنها جاءت وفق التقاليد الأصولية المعتمدة لديه، وفي مذهبه، وأي إنكار لها هو إنكار لتلك التقاليد، أو إنكار لصحة تطبيقها، وهو في الحالة الأولى مغامر متهور، وفي الحالة الأخرى مجرد مخالف في تطبيق المنهج، وما أكثر الخلاف والمخالفين...!

الخلافة والإمامة والوهم..^٨

كنا وعدنا في مقال سابق، بأن نبدأ سلسلة من المقالات في نقد الأسس الفكرية التي قامت عليها جماعة الأخوان المسلمين، لما لهذه الجماعة من أهمية على الصعيدين السياسي والديني في حياتنا المعاصرة. وهذا المقال هو تجسيد ذلك الوعد. غير أن من المناسب قبل البدء التنويه إلى حقيقة أن نقد جماعة الأخوان هو في نهاية المطاف نقد لأصول التيار الديني برمته، سواء ما كان منه سنيا أو ما كان منه شيعيا. لذا فلا غرابة أن ينزاح هذا المقال في جزئه الثالث إلى نقد التصور الشيعي للدولة والإمامة. ذلك أن الغاية من هذا الجهد هو بيان الزيف الذي تأسست عليه النظريات السياسية عند الفرق الإسلامية عموما. وتخصيص جماعة الأخوان بهذا النقد هو بمثابة العينة التي يأخذها الطبيب لفحص حالة الجسم كله.. فماذا هناك؟!..

١: يعتقد الأخوان المسلمون أن الإسلام دين ودولة، ويقصدون بذلك أن الدولة جزء من الدين (الإسلام). ومن مقتضيات ذلك أن يصبح السعي إلى إقامة الدولة، والعمل في مجال السياسة العامة، من الفروض الكفائية لجماعة المسلمين (الأمة). والدولة عند الأخوان مفهوم غير محدد بصورة حاسمة. لكنه إذا ورد في أدبياتهم الدينية فإن الغالب أن يقصد به حكومة "الخلافة" الإسلامية. أما إذا ورد في أحاديثهم السياسية فإن الغالب أن يقصد به الدولة القطرية بمفهومها الحديث. وإن كان مفهوم "الخلافة الإسلامية" يقع في الصميم من سعيهم العام.

وإذا كنا بصدد قراءة نقدية لبعض جوانب الفكر عند جماعة الأخوان المسلمين، فإن من المهم التأكيد على أن كل قراءة لهذه الجماعة خارج السياق التاريخي

^٨ - نشر بصحيفة الجمهورية / العدد ١٥٤٠٦ - الموافق ١٢ فبراير ٢٠١٢م.

لظهورها، ستكون قراءة قاصرة، ذلك أن الجماعة قد نشأت استجابة لظروف سياسية بحتة، أبرزها حادث سقوط الخلافة العثمانية في العام ١٩٢٤م، والتحدي الاستعماري لمصر ولأجزاء من الوطن العربي آنذاك. فقد تأسست الجماعة في العام ١٩٢٨م، أي بعد أربع سنوات من سقوط الخلافة العثمانية، وبعد ثلاث سنوات من صدور كتاب "الإسلام وأصول الحكم" للشيخ الأزهرى علي عبد الرزاق، الذي وجه ضربة قوية لمفهوم الخلافة والحكومة الإسلامية.

وما من شك في أن شعار "الإسلام دين ودولة" الذي رفعه الأخوان كان ردا مباشرا على دعوى الشيخ علي عبد الرزاق، الذي قال بأن الحكومة أو الخلافة ليست من خطط الدين، وأن النبي محمد (ص) لم يؤسس دولة، ولا كان ملكا من الملوك، وإنما كان نبيا رسولا، مكلفا بإبلاغ الرسالة السماوية، ودعوة الناس إلى الهدى، ولم يكلف بإقامة دولة وحكومة. وقد تصدى للرد على هذه المقولة كبار مشائخ الدين آنذاك، وفي مقدمتهم محمد رشيد رضا، صاحب المنار، وشيخ الأستاذ حسن البنا مؤسس الجماعة. ولا غرابة أن يمضي التلميذ وراء أستاذه، وهو الذي استعار منه أكثر من شعار لجماعته، مثل ذلك الشعار الذي رفعته الجماعة مع الأغيار: "فلنتعاون في ما اتفقنا عليه، وليعذر بعضنا بعضا فيما اختلفنا فيه"، فقد كان هذا شعار مجلة المنار التي أسسها رشيد رضا.

لقد اطمأن الأخوان منذ ذلك الوقت إلى أن موضوع الدولة الدينية، قد أصبح أمرا محسوما، بالنسبة لهم على الأقل. خاصة وأن معظم الفقهاء المعاصرين، من أمثال مفتي المالكية في تونس، محمد الطاهر بن عاشور، قد صرحوا بأن الدولة في الإسلام دينية لا مدنية. إلا أن الحوادث قد اضطرتهم فيما بعد إلى رفع شعار الدولة "المدنية". كما حدث في المناظرة الشهيرة التي جرت في يناير من العام ١٩٩٢م، بين كل من الشيخ محمد الغزالي، والمستشار مأمون الهضبي،

والدكتور محمد عمارة، من جهة، وبين المأسوف عليه الدكتور فرج فودة،
والدكتور محمد أحمد خلف الله، من جهة ثانية.

وأعلن طرف الإسلاميين في هذه المناظرة رفضه للدولة الدينية، ومطالبته بالدولة
المدنية. وهم بطبيعة الحال لا يعترفون بوجود تناقض بين الشعارين، فالإسلام
عندهم مازال ديناً ودولة، وإن كانت الدولة فيه ذات طابع مدني!. وبحسب عبارتهم
فإنها دولة مدنية ذات مرجعية إسلامية. وسنعرف لاحقاً أن هذه الصيغة التوفيقية
بين الدين والدولة ليست مشكلة مبدئية، وإنما تكمن المشكلة في الحدود الدلالية
لمفهوم الدين والدولة، كما سنبين في مناسبة قادمة.

وفي الطريق إلى معرفة تلك الدلالات والحدود، نود أن نصارحهم بأن ما اعتقدوه
أمراً محسوماً، لم يحسم بعد، وأن مقولة الشيخ عبد الرزاق لم تمت بعد، وأن فيها
من قوة الحق والصواب ما يضمن لها البقاء حتى النهاية. ولقد كان الرجل محقاً
تماماً في دعواه، وإن كان قد قصر بعض التقصير في تأييدها بالبراهين الحاسمة.
ولعله شعر بنوع من ذلك التقصير في وقت لاحق عندما أصدر كتابه الأخير في
"الإجماع في الشريعة الإسلامية". إلا أنه لم يوفق في توظيفه لصالح مقولته في
كتاب الإسلام وأصول الحكم، كما اعتقد.

ولا يغير من الأمر شيئاً ما ذكره الدكتور محمد عمارة، من أن علي عبد الرزاق
قد تراجع في أخريات حياته عن فكرة الكتاب، أولاً، لأننا مرتبطون بالحقائق
والبراهين لا بالأشخاص. وثانياً، لأن قصة التراجع هذه لم تثبت مطلقاً، ولم يؤثر
عن صاحبها أي مستند خطي أو كلامي يثبتها، وكل ما روي في الموضوع مجرد
انطباعات وإشاعات من هذا النوع الذي ألفتناه في بلاد العرب. ولقد امتد العمر
بصاحب الكتاب أكثر من أربعة عقود بعد صدور الكتاب، كانت كافية وزيادة
لإعلان مراجعته لو كانوا صادقين.

قلت إن عبد الرزاق كان محقا في دعواه، فالخلافة /الإمامة /الحكومة ليست من خطط الدين، والنبي (ص) لم يؤسس حكومة، ولم يكن صاحب سلطة ملوكية. وهذه بالطبع ليست مجرد دعوى نلقيها لإثارة الزوابع والتوابع، وإنما هي مسألة من مسائل البحث العلمي والتاريخي نعيد طرحها لمزيد من النقاش والامتحان. فإن صمدت لامتحان الأسئلة فأهلا، وإن سقطت فسهلا.. ولا كرامة لغير الحقيقة.

١: وإن أول ما يقال في الاحتجاج لهذه الدعوى هو عدم وجود نص قرآني واحد يوجب منصب الإمامة والرياسة أو يدعو إلى إقامة حكومة. وهذه حقيقة اعترف بها حتى خصوم عبد الرزاق أنفسهم. وهي الحقيقة التي اضطرت الفقهاء قديما إلى الاحتجاج على وجوب الخلافة بدليل الإجماع لا بدليل النص. وسيأتي الرد على دليل الإجماع هذا في السطور القادمة. وهذه العلة وحدها كافية لإخراج المسألة من دائرة الحق إلى دائرة الاجتهاد والخلاف الذي لا إنكار فيه.

٢: أما ثاني ما نحتج به على صحة هذه الدعوى فهو شهادة التاريخ النبوي نفسه. فقد توفي النبي (ص) دون أن يخلف للمسلمين شيئا في نظام الحكم. فلا نظام للشورى، ولا نظام للبيعة، ولا نظام للمحاسبة السياسية، ولا نظام دواوين (وزارات)، ولا سجلات للجند والفيء والزكاة، ولا نظام سجون، ولا عملة محلية، ولا أي صورة حاسمة من صور الدولة والحكومة المعروفة في ذلك الزمان. وهو ما تجلت آثاره لاحقا في ذلك النزاع الذي نشب بين الصحابة حول خلافته على ولاية أمر الجماعة، وحول قتال مانعي الزكاة من المسلمين في خلافة أبي بكر، ثم في تعدد صور المبايعة للخلفاء الراشدين.

وقبل المضي في مناقشة الردود المتوقعة، أود لفت انتباه القارئ إلى أن كلامنا هذا لا يعني أن النبي محمد (ص) لم يمارس أي شكل من أشكال السلطة على جماعة المؤمنين آنذاك. إذ من الواضح الجلي أنه مارس نوعا معينا من السلطة على جماعته بوصفه ولي أمرها الأول. إلا أننا نؤكد حقيقتين أخريين إلى جوار

هذه الحقيقة، الأولى: أن سلطته على الجماعة جاءت بحكم الأمر الواقع، الذي فرضته طبيعة الولاية الدينية للنبي على جماعته. ومع هذا فقد كانت سلطته على جماعة المؤمنين تفوق سلطة الملوك والأباطرة على رعاياهم كما قال عبد الرزاق. لأنها سلطة على القلوب والأرواح، منحتها له القلوب نفسها رضا واختيارا.

أما الحقيقة الثانية فهي أنه مارس شكلا بدائيا من أشكال السلطة، حتى بالقياس إلى أشكال السلطة المعروفة في زمنه. شكل لا يختلف جوهريا عن شكل سلطة رئيس القبيلة. فقد كان من مهام شيخ القبيلة الفصل في المنازعات بين أفراد قبيلته وأفخاذها، وتجهيز الجيش للغزو والقتال، وجمع الإتاوات للأغراض المختلفة، وربما بعث الرسائل لأمثاله من شيوخ القبائل، أو حتى الملوك. إلا أن هذا النوع من المهام لا يجعله في عرف العارفين ملكا، ولا يسمي سلطته حكومة. ولم تكن سلطة النبي على جماعته تختلف جوهريا عن سلطة رئيس القبيلة هذا، من حيث الشكل، وإن كانت المضامين والغايات مختلفة جذريا بالطبع.

ومن حمق القول أن يستدل البعض على كون النبي مؤسس دولة وصاحب حكومة، ببعثه الرسل إلى ملوك الأمم المجاورة. أولاً، لأن فعل إرسال الرسل لا يختص به أصحاب الدول والحكومات وحدهم، كما أشرنا من قبل، وثانياً لأن النبي (ص) فعل ذلك بحكم نبوته لا بحكم سلطانه الملكي. فقد كان يطالبهم بالدخول في الإسلام، لا بالدخول تحت سلطانه السياسي. وهذا أمر واضح كالشمس، لولا أن الشمس عند بعضنا لا تكون واضحة!.

وحتى أضع القارئ أمام صورة واضحة لهذا الأمر، واقطع له حبل الشك بسكين اليقين، فإني أدعوه لأن يتأمل معي نماذج النبوة كما عرضها القرآن الكريم. وهي ثلاثة لا رابع لها، ثم ادعوه إلى أن يضع النبي محمد عليه الصلاة والسلام في النموذج الذي يراه مناسباً، ولا أظننا سنختلف في هذه الجزئية:

النموذج الأول هو نموذج النبي فقط، ومن مثليه: هارون وزكريا ويحيى عليهم السلام. فهؤلاء كانوا أنبياء بلا رسائل سماوية (كتب) تابعين لشرائع رسل سبقوهم (موسى)، ومن ثم كانوا أنبياء فقط. والنموذج الثاني هو نموذج النبي الرسول، ومن مثليه: إبراهيم وموسى وعيسى عليهم السلام. فقد كانوا أنبياء وأصحاب كتب، ومن ثم كانوا أنبياء رسل. والنموذج الثالث نموذج النبي الملك، ومثليه البارزين: داود وسليمان عليهما السلام، فقد كان كل منهما نبيا تابعا لرسالة رسول قبله (موسى)، وهما مع ذلك ملكين متوجين.. ففي أي نموذج من النماذج النبوية السابقة يضع القارئ نبينا محمد عليه الصلاة والسلام؟. هل هو أشبه بهارون وزكريا، أم هو أشبه بداود وسليمان، أم هو أشبه بموسى وعيسى؟.

أظن أن الأمر واضح تماما.. فهو من زمرة الأنبياء الرسل، لا من زمرة الأنبياء الملوك، ولا من زمرة الأنبياء فقط. وهو في ذلك أشبه ما يكون بموسى عليه السلام. كلاهما بدأ حياته برعي الأغنام، وكلاهما تلقى رسالة الوحي في الجبل، وكلاهما هاجر بجماعته فرارا من بطش الفراعنة. وكلاهما أسس مجتمعا جديدا بعيدا عن سلطان الملوك. وكلاهما قاد جماعته في معارك مع الخصوم. ومع هذا كله فإن أحدا لم يقل إن موسى كان ملكا أو مؤسساً لدولة اليهود، أو أنه خلف لقومه نظام حكم من أي نوع. وقد ظل بنو إسرائيل بعده عشرات السنين بلا دولة ولا حكومة، تحت سلطة كهنتهم الدينيين، في ما سمي بعهد القضاة، إلى أن طلبوا من أحد أنبيائهم أن يدعو ربه لكي يبعث لهم ملكا مثل بقية الأمم. فانظر كيف أن بني إسرائيل لم يطلبوا من نبيهم أن يصبح ملكا عليهم، وانظر كيف أن الله قد نصب عليهم طالوت ملكا، بالرغم من وجود نبي بجواره. وفي هذا ما فيه من الدلالة على أن الحكومة والسياسة ليست من أعمال الدين، وإلا لكان الأنبياء هم أولى الناس بها.

وهذا رد كاف على ما نسب إلى النبي من حديث يقول فيه "إن بني إسرائيل كانت تسوسهم أنبياءهم"، إلا إذا قصدوا بالسياسة أعمال القضاء (الحكم) التي مارسها أنبياء فترة القضاة، كما يسميها علماء التوراة. وقد كان النبي محمدا يمارس هذا النوع من السياسة في جماعته، يدل عليه قول الله تعالى: وَأَنْ احْكُم بَيْنَهُمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَاءَهُمْ وَاحْذَرْهُمْ أَنْ يَفْتِنُوكَ عَنْ بَعْضِ مَا أَنْزَلَ اللَّهُ إِلَيْكَ فَإِنْ تَوَلَّوْا فَاعْلَمْ أَنَّمَا يُرِيدُ اللَّهُ أَنْ يُصِيبَهُمْ بِبَعْضِ ذُنُوبِهِمْ وَإِنَّ كَثِيرًا مِنَ النَّاسِ لَفَاسِقُونَ [المائدة: ٤٩]. والحكم بين الناس هو الفصل بينهم في المنازعات. ولم ترد كلمة الحكم في القرآن بمعنى السلطة السياسية السيادية مطلقا، بل بمعنى الفصل والحكمة وحسن التدبير ورجاحة العقل، ولهذا استحق نبي الله يحيى صفة الحكم في صباه: يَا يَحْيَى خُذِ الْكِتَابَ بِقُوَّةٍ وَآتِنَاهُ الْحُكْمَ صَبِيًّا [مريم: ١٢].

ومع هذا الوضوح التام في الفرق ما بين نموذج السلطة النبوية والسلطة السياسية، إلا أن البعض يعجز عن رؤيته، أو بالأصح يتعاجز عن رؤيته. بل إن أحد المتسرعين من الشيوخ قد ذهب به الخيال إلى قول إن موسى عليه السلام، كان صاحب دولة وحكومة في بني إسرائيل. ولست أدري إذا كان الأمر كما يقول لماذا لم يسمه الله ملكا، كما سمي داوود وسليمان عليهم السلام! أما إذا كان يعني أن كل شكل من أشكال السلطة على جماعة ما، يعد دولة وحكومة، فإن كل مشائخ القبائل وزعماء الجماعات حينئذ، رؤساء دول ومؤسسي حكومات، بما فيهم الأخ حسين بدر الدين الحوثي في صعدة!.

إن فإن مصطلح دولة أو حكومة لا يطلقان إلا على شكل محدد من أشكال السلطة. فالدولة في المعنى العام تعني مجموع الشعب والإقليم والحكومة، أما في المعنى الخاص فهي تعني السلطة السيادية في المجتمع، ولها ملامحها التنظيمية والتنظيرية المعروفة في الأدبيات السياسية. أشرنا إلى بعضها في سطور سابقة.

وهذه الملامح لم تكن متوفرة في سلطة النبي (ص) وزعامته قياساً إلى شروط عصره، فما بالك بشروط عصرنا.

دليل الإجماع:

أما الاحتجاج على وجوب منصب الإمامة / الخلافة بدليل الإجماع فهو أمر يضر أصحابه أكثر مما ينفعهم، لأن هذا وحده إعلان بعدم وجود دليل النص وهو الأصل الأول في هذه الشؤون. وكان الشيخ عبد الرزاق قد بدد هذا الدليل بسهولة حين ذكرهم بأن فرقة من الخوارج (النجادات) والأصم من علماء المعتزلة، قد خرموا هذا الإجماع المزعوم. وهذا وحده كاف لاستبعاده من دائرة الاحتجاج عند من يؤمن بحجية الإجماع.

وقد كان عبد الرزاق لنا مع خصومه إلى حد كبير، إذ اعترف لهم بحجية الإجماع كدليل شرعي، واكتفى بنفي وقوعه في هذه المسألة، مع أنه سيد العارفين بأن مقولة الإجماع برمتها تعد واحدة من أشهر خرافات الوسط العلمي. وما كان ينبغي لعبد الرزاق ولا لغيره، أن يسلموا ابتداءً بحجية مثل هذا الدليل، وإدراجه ضمن الأدلة الشرعية الكبرى. وذلك لاعتبارات كثيرة، أبرزها عدم وجود نص قطعي من الكتاب في اعتبار الإجماع حجة شرعية ملزمة. وكل ما ورد في هذا الباب من استدلالات لا يصلح لشيء، بدليل أنه لا توجد آية واحدة اتفق الأصوليون والمفسرون على كونها قاطعة في حجية الإجماع.

وإن أشهر ما يستدلون به قوله تعالى: وَمَنْ يُشَاقِقِ الرَّسُولَ مِنْ بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُ الْهُدَىٰ وَيَتَّبِعْ غَيْرَ سَبِيلِ الْمُؤْمِنِينَ نُوَلِّهِ مَا تَوَلَّىٰ وَنُصَلِّهِ جَهَنَّمَ وَسَاءَتْ مَصِيرًا [النساء: ١١٥]. وكان أول من استدل بها على حجية الإجماع هو الإمام الشافعي كما يقول السبكي، وهو استدلال رده عليه كثير من الأصوليين، بمن فيهم الإمام الغزالي، والسبكي نفسه، وهما من أئمة المذهب الشافعي!، على اعتبار أن المقصود بعبارة "سبيل المؤمنين" في الآية هو الإيمان نفسه لا الإجماع.

ومما يجدر التوقف عنده رواية السبكي التي أشرنا إليها سلفاً، إذ وردت فيها معلومتان ذواتا دلالات خطيرة. تقول الرواية إن الشافعي هو أول من استدل على حجية الإجماع بهذه الآية، وإن الشافعي عكف على المصحف ثلاثة أيام للبحث عن دليل في حجية الإجماع حتى استخرجها. ومن معاني ذلك أن مسألة الإجماع قبل الشافعي لم تكن مطروحة، أو أنها لم تكن ذات أهمية خاصة، وإلا فما معنى أن يكون هو أول من استخرج لها دليلاً من القرآن؟! كما أن من معانيها أن الشافعي كان يدخل على القرآن بمقررات مسبقة يبحث لها عن مؤيدات، لا أنه يأخذ مقرراته من القرآن ابتداءً!. والحقيقة أن هذه العادة ليست غريبة على الإمام الشافعي فقد لمسناها عنده في أكثر من مسألة.

ومن المعلوم في الدرس الأصولي أن مقولة الإجماع من المسائل التي اختلف الفقهاء في كل تفصييلة من تفصيلاتها، فلم يجمعوا على أمر واحد من أمورها، حتى صح عليها القول: إن الإجماع نفسه بحاجة إلى إجماع. ولمن أراد تفصيل هذه الحقيقة والتأكد منها أن يرجع إلى كتاب "الإجماع في الشريعة الإسلامية" للشيخ علي عبد الرازق نفسه، أو إلى الخلاصة المركزة التي سجلها شيخ الأزهر السابق محمود شلتوت في كتابه الشهير "الإسلام عقيدة وشريعة".

وإن من يطلع على هذه المراجع ليعجب أشد العجب كيف أن الفقهاء، أو غالبيتهم، ما زالوا يؤمنون بحجية الإجماع، بدلا من الدعوة إلى استبعاد هذا الدليل من دائرة التشريع برمته!. لولا غياب الحساسية المنهجية عند أغلب من يتصدى لأمر الدين والعلم في القديم والحديث. فما بالك بحساسية التوحيد التي كان ينبغي أن تستيقظ فيهم، إذا ما علمنا أن مقولة الإجماع تفتح بابا خفيا للشرك، حين تسمح للبشر أن يضيفوا إلى دائرة الدين المقدس ما أجمعوا عليه بفهمهم!. ومع كل إجماع جديد يضاف إلى الشرع، تتهاوى في الأذهان مقاصد قول الله تعالى: **الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتَمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيْتُ لَكُمُ الْإِسْلَامَ**

دينًا.. [المائدة: ٣].. إذ كيف يكون الدين قد اكتمل بوجود الرسول (ص) وباب
الإضافة ما زال مفتوحا باسم حجية الإجماع؟!.

أما ما لم يتنبه له الخائضون في مسألة وجوب منصب الإمامة / الرئاسة _ بما
فيهم عبد الرازق نفسه _ فهو الخلط بين الإجماع بوصفه حالة دينية والإجماع
بوصفه ضرورة اجتماعية. فمن البدهي أن الدولة والحكومة والرياسة من
الضرورات الاجتماعية التي لا تقوم حياة الناس إلا بها على وجه العموم. وما
كانت هذه حالته فلا يحتاج إلى نص ديني أصلا. وهاهي أم الأرض جميعا،
بمختلف أديانها وأعراقها وظروفها، تقيم الدول والحكومات والرؤساء بدافع
ضرورات الاجتماع، لا بدافع الدين. وهذا تحديدا هو دافع الصحابة بعد وفاة النبي
(ص) من تنصيب خليفة له. وما كان حديثهم في السقيفة وما بعدها إلا حديث
سياسة مدنية بحتة. وما ظهرت أحاديث الإمامة والسياسة إلا في وقت لاحق،
عندما احتاج إليها أمراء السوء. وإلا فليخبرونا لماذا لم نسمع "حديث الأئمة في
قريش" على لسان أحدهم في السقيفة؟!.

ذلك هو دليل الإجماع الذي احتجوا به في وجوب منصب الإمامة السياسية، ومن
ثم وجوب إقامة الحكومة الإسلامية. وهو كما ترى في غاية الضعف والهزال، عند
من صحت عقولهم، ونظفت سرائرهم. فإذا كان هذا هو دليلهم الأكبر فكيف
بأدلتهم الصغرى يا ترى؟!.. ولعلك تتساءل الآن: هل بقي لهم من حجة؟!..
والجواب: لم يتبق لهم سوى دليل هش يسمونه دليل العقل. وهذا الدليل يختلف
مقامه عند الفرق الإسلامية، فهو لدى السنة دليل ثانوي، أما عند الشيعة فهو
أكبر الأدلة وأعظمها.

دليل العقل:

وإن كان دليل العقل عند أهل السنة يقع في منزلة متأخرة عن منزلة الإجماع، إلا
أنه عند الشيعة الإمامية عمدة أدلتهم في إثبات الإمامة الإلهية لأئمتهم

المعصومين، وإثبات وجود المهدي المنتظر، صاحب الزمان وحجة الله على خلقه. بدعوى أن العقل قد دل على أن الله سبحانه وتعالى لا يجوز عليه أن يترك الخلق بلا هداة مهديين، وإلا وقعوا في الضلالة. وفي هذا الطرح عجائب كثيرة، سمها إن شئت تناقضات، أو سمها إن شئت تجليات الصناعة اليدوية للعقائد الدينية. ولهذا فإن مناقشة الشيعة في هذا الدليل أولى من مناقشة السنة.

١: فهم من ناحية يقولون إن الإمام المعصوم ضرورة دينية، وأن العقل وحده لا يغني عن وجوده. فإذا سألتهم: من أخبركم بذلك؟ قالوا: العقل...!. إذن فإن العقل هنا مقدم على الإمام، وهو الأصل الذي يرجع إليه في إثبات الإمامة والولاية والمهدوية، وكل العقائد الشيعية الخاصة؟ فكيف لا يكون هذا الأصل _ وهو بهذه المنزلة عندكم _ بديلاً عن الإمام؟! كيف يكون العقل حجة في إثبات الأصول لديكم ولا يكون حجة في فهم الفروع والجزئيات، التي زعمتم أنها من وظائف الإمام؟!.

٢: ولا ندري لماذا دل العقل على وجوب الإمامة الإلهية عندكم وحدكم، ولم يدل غيركم على هذه الضرورة العقلية؟! وكيف تعد الإمامة من الضرورات العقلية، بالرغم من أن معظم الخلق لا يقولون بها?!.

ولمن لا يعرف معنى الضرورة العقلية، نقول: هي ذلك النوع من الأحكام التي لا يختلف عليها اثنان في هذه الدنيا. فقولنا إن $2 + 2 = 4$ هو من الضرورات العقلية، وقولنا إن الجزء أصغر من الكل، أو استحالة أن يكون الشيء موجود وغير موجود في الوقت نفسه، هي من الأحكام الضرورية في العقل، والمناقطة يقولون إن هذا النوع من الأدلة أقوى من الأدلة الحسية نفسها، لأنه لا يحتمل الشك مطلقاً.

فهل مقولة الإمامة أو المهدوية من جنس هذه الأحكام؟. لا أظن أحداً لديه عقل يجرؤ على الإجابة بنعم.

٣: ثم إن أخواننا الشيعة لم يخبرونا حتى الآن، لماذا ترك الله خلقه بلا إمام منذ القرن الرابع الهجري؟. ولماذا قد يطول به الغياب آلاف من السنين القادمة؟! أو ما فائدة مجيئه بعد ذلك، وقد ذهب معظم الخلق في غيبته؟! بل ما جدوى اليوم الآخر نفسه ما دام المنتظر الحجة سيحقق العدل كله والخير كله في الدنيا، كما يقولون؟! بل ما قيمة أن يتحقق هذا العدل وذاك الخير في آخر الزمان، بعد أن ذهبت معظم أجيال الإنسانية إلى الموت، دون أن تكحل عينيها برؤية هذا الفردوس الأرضي العظيم؟! هل آخر أجيال الإنسانية أحب إلى الله من أولها وأوسطها وجزءا كبيرا من آخرها، حتى يمنحها هذه الميزة؟!.

٤: وبجانب هذا كله، لم يخبرونا ما الشيء النوعي المميز الذي حققه أئمتهم الذين مضوا للناس، ولم يستطع غيرهم تحقيقه، وهم الأئمة المعينين من قبل الله تعالى!. لقد مضى منهم أحد عشر إماما (عند الأثنى عشرية) من مجموع إثني عشر إماما، فهل اختلف فقهم جوهريا عن فقه أبي حنيفة أو مالك أو الشافعي؟. وهل كانت لهم فلسفة في مستوى فلسفة أرسطو وأفلاطون وكانط وغيرهم من البشر العاديين؟. وما طبيعة الهداية التي حققوها لمجتمعاتهم آنذاك بصورة نوعية لم تتحقق عند المجتمعات الأخرى؟. لماذا لم يستطيعوا وهم الأئمة المختارين من قبل الله أن يكشفوا عن أسرار القرآن الكريم، وفي مقدمتها أسرار الحروف المقطعة في أوائل السور على سبيل المثال؟. وغيرها من الأسئلة التي لن يجدوا لها جوابا شافيا إلا عند مخترعي هذه الأفكار أنفسهم!..

إن تاريخ الإمامة السياسية الدينية عند الفرق الشيعية جميعا (الأثنى عشرية، والسبعية، والزيدية) بعد القرن الأول الهجري، يكشف عن نوعين من الأئمة على الأقل: النوع الأول، أئمة فقه ودين لم يمارسوا السلطان السياسي بأي صورة من الصور، ومعظم هؤلاء من الفقهاء الصالحين، الذين لم يضيفوا إلى حياة الناس شيئا جوهريا، ولا حققوا في مجتمعاتهم نقلة نوعية تميزهم عن غيرهم من فقهاء

المسلمين. والنوع الآخر، أئمة فقه وحكام دول ساروا في الناس سيرة غيرهم من الحكام، فكان منهم العادل الزاهد، وكان فيهم الذي خلط عملا صالحا وآخر سيئا، وكان فيهم الظالم الجهول، والسفاح المبين. والصالحون فيهم لم يكونوا شيئا مميزا بين الخلق. بحيث يمكن القول إن الله الحكيم قد اختارهم بطريقة ما دون غيرهم من الناس.

ولا يحتاج المرء لأكثر من شهادة التاريخ في الحكم بزيغ دعوى الإمامة السياسية الدينية بكل أشكالها. مرددين مع المعري أبياته الشهيرة: زعم الناس أن يقوم إمام / ناطق في الكتيبة الخرساء.. كذب الزعم لا إمام سوى العقل / مشيرا في صبحه والمساء.. أما قولهم إن العقل وحده، بزماله القرآن الكريم، لا يكفيان لهداية الإنسان، فهو كلام يصدق عليه بيت المعري الآخر: هذا كلام له خبيء / معناه ليست لنا عقول.. فقد صنع العقل من المعجزات ما لم يصنعه الأنبياء، فما بالك بالأئمة المفترى على بعضهم، والأئمة المفترين على بعضنا..!.

قراءة جديدة ليوم السقيفة..^٩

الخلافة قرشية لأسباب سرية..!

من مظاهر الفساد عند المسلمين وضع الذاكرة في موضع العقل، وهو أخطر ما تفعله أمة تستعجل هلاكها، إذا ما عرفنا أن الجنون في حقيقته ليس سوى غياب "العقل" وحضور "الذاكرة".

وقد كان هذا النوع من الفساد محل سخط القرآن الكريم، وأبرز ما حمّله على الكفار في عصورهم الماضية. وسجل لهم هذا المنطق المنحرف في أكثر من آية نحو قوله تعالى: "وإذا قيل لهم اتبعوا ما أنزل الله، قالوا بل نتبع ما ألفينا عليه آباءنا أو لو كان آباؤهم لا يعقلون شيئاً ولا يهدون". البقرة: ١٧٠. ومثلها في (المائدة: ١٠٤_الأعراف: ٢٨_يونس: ٧٨_الأنبياء: ٥٣_الشعراء: ٤٧_لقمان: ٢١_الزخرف: ٢٢).

ويقرر القرآن أن هذا المنطق قد أصبح مبدءاً ثابتاً في حياة الأمم الماضية ومترفيها كلما جاءهم نذير، قال تعالى: "وكذلك ما أرسلنا من قبلك في قرية من نذير إلا قال مترفوها إنا وجدنا آباءنا على أمة وإنا على آثارهم مقتدون". الزخرف: ٢٣.

والآيات الماضية تجعل أتباع الآباء (الذاكرة) نقيضاً لاتباع العقل. وتجعل الأول مذهباً للضلال، والآخر مذهباً للهدى. فأصحاب الضلال يجعلون الآباء وعلومهم وتقاليدهم معياراً للحق والباطل، وأصحاب الهدى يجعلون العقل معياراً لمعرفة لهما.

^٩ - نشر بملحق "الثقافية" التابع لصحيفة الجمهورية - العدد ٤٧٣ - بتاريخ ٨ / ٣ / ٢٠٠٩ م.

وحين تقرر أمة أن تجعل ماضيها حاضراً، ومستقبلها ماضياً، فقد قررت أن تقصي قوى التفكير والإبداع فيها، لصالح قوى التذكر والاتباع. ولا تسأل حينئذ عن مصير أمة هذا شأنها، إلا إذا كنت تجهل معنى فقدان العقل!.

ومن بين الآثار المدمرة لإقصاء العقل وتمكين الذاكرة في حياة المسلمين، أن واقعهم السياسي والاجتماعي والمعرفي، في جانبه الأكبر، مرهون بتوجيهات التاريخ البعيد ومقرراته. وبدلاً من البحث عن نظريات علمية مناسبة لواقعهم في هذه المجالات، فإنهم يستدعون التاريخ لإعادة اجتراره وإنتاجه.

فتاريخ السقيفة وصفين والجمل، ومخلفاتها السياسية والمذهبية، والعصبية، ليس ماضياً بقدر ما هو حاضرٌ متجسِّدٌ في ما يقولون وما يفعلون ويأملون. وقد نشأ خطاب إسلامي ينتمي لإسلام ما بعد صفين أكثر مما ينتمي لإسلام ما قبل صفين. إلا إذ قيل إن الرسول وأصحابه كانوا ينتمون إلى أحد المذاهب الإسلامية السنية أو الشيعية مثلاً. وإلا إذ قيل إن الصحابة كانوا يتنافسون في حفظ متون الحديث النبوي وتدوينه، مثلاً آخر!.

وليس لدى الباحثين اليوم من أنصار الحقيقة والعقل تجاه ماضيهم (وماضيهم هنا هو تراثهم وذاكرتهم الجمعية) إلا أحد خيارين: الأول: إعادة تصحيح هذا التراث، والآخر: إعادة قراءة وتأويل ما صح منه، على ضوء الحقائق والمناهج الموضوعية المستجدة.

وليس بين خياراتنا خيار يقول بشطب التراث وإغائه جملة واحدة، كما يتصور بعض الجهلة. فالأمة التي بلا تراث أمة لقيطة. وفي المقابل فإن الأمة التي تعتاش على تراثها وحده، هي عالة على الآباء، وعالة على الأمم من حولها، ويصدق عليها قوله تعالى: وضرب الله مثلاً رجلين أحدهما أبكم، لا يقدر على شيء، وهو كلٌّ على مولاه، أينما يوجهه لا يأت بخير، هل يستوي هو ومن يأمر بالعدل، وهو على صراط مستقيم. النحل: ٧٦.

ونزولاً عند الخيار الأول فقد حاول صاحب هذه السطور في مرحلة سابقة، وبكل ما أوتى من معرفة متواضعة أن يعيد النظر العلمي في بعض قضايا التراث الإسلامي، وعلى رأسها حقيقة (حجية) الحديث النبوي، لما لها من آثار خطيرة، على العقل والواقع الإسلاميين، بل وعلى صحة العقيدة نفسها. وإنما على رغم خطورتها، لم تأخذ حقها من الدرس والبحث العلميين.

وخلص إلى قناعة راسخة بكون الحديث النبوي ليس جزءاً من الوحي الذي كلف الرسول (ص) بتبليغه، وإنما هو جزءٌ طبيعيٌّ من السيرة النبوية. إذا ما عرفنا أن سيرة أي شخص هي مجموع أقواله وأفعاله وتقريراته. مدلولاً على ذلك بكافة أنواع الحجج والبراهين العقلية والنقلية، التي لا ينكرها عقل عرف معنى الدليل ووظيفته.

وها هو ذا _نزولاً عند الخيار الثاني_ يحاول إعادة قراءة وتأويل واحدة من أخطر لحظات التاريخ الإسلامي، التي ساهمت في تضييب المشهد السياسي والفكري الإسلاميين، هي لحظة "السقيفة". ولحظة السقيفة هذه هي لحظة اجتماع بعض الصحابة في "سقيفة بني ساعدة"، بالمدينة المنورة، عقب وفاة النبي بساعات قليلة، لاختيار خليفة سياسي للرسول عليه الصلاة والسلام، الذي كان له _ إلى جانب مقامي النبوة والرسالة _ مقام زمني هو مقام ولاية الأمر على أصحابه.

وأدى ذلك إلى ظهور أول نزاع علني بين كبار الصحابة. ولعل من المناسب أن أضع القارئ أمام الرواية التاريخية لأحداث السقيفة، قبل التعقيب عليها بما يكشف عن أسرارها التي خفيت على الخائضين فيها من قديم، حسب ما يعلم.

الرواية التاريخية:

يروى ابن هشام في سيرته نقلاً عن ابن إسحاق ما يأتي: قَالَ ابْنُ إِسْحَاقَ : وَلَمَّا قُبِضَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ انْحَازَ هَذَا الْحَيِّ مِنَ الْأَنْصَارِ إِلَى سَعْدِ بْنِ عُبَادَةَ فِي سَقِيفَةِ بَنِي سَاعِدَةَ ، وَاعْتَزَلَ عَلِيُّ بْنُ أَبِي طَالِبٍ وَالزُّبَيْرُ بْنُ الْعَوَّامِ

وَطَنَحَهُ بَنُو عَبِيدِ اللَّهِ فِي بَيْتِ فَاطِمَةَ وَأَنحَاَزَ بَقِيَّةَ الْمُهَاجِرِينَ إِلَى أَبِي بَكْرٍ ، وَأَنحَاَزَ مَعَهُمْ أُسَيْدُ بْنُ حُضَيْرٍ فِي بَنِي عَبْدِ الْأَشْهَلِ فَأَتَى آتٍ إِلَى أَبِي بَكْرٍ وَعَمَرَ ، فَقَالَ إِنَّ هَذَا الْحَيَّ مِنَ الْأَنْصَارِ مَعَ سَعْدِ بْنِ عُبَادَةَ فِي سَقِيْفَةِ بَنِي سَاعِدَةَ ، قَدْ أَنحَاَزُوا إِلَيْهِ فَإِنْ كَانَ لَكُمْ بِأَمْرِ النَّاسِ حَاجَةٌ فَأَدْرِكُوا قَبْلَ أَنْ يَتَّفَقَ أَمْرُهُمْ وَرَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فِي بَيْتِهِ لَمْ يُفْرَغْ مِنْ أَمْرِهِ قَدْ أَغْلَقَ دُونَهُ الْبَابَ أَهْلُهُ . قَالَ عُمَرُ فَقُلْتُ لِأَبِي بَكْرٍ انْطَلِقْ بِنَا إِلَى إِخْوَانِنَا هَؤُلَاءِ مِنَ الْأَنْصَارِ ، حَتَّى نَنْظُرَ مَا هُمْ عَلَيْهِ . أَهـ .

ثم ينقل لنا ابن هشام رواية أخرى عن خطبة لعمر بن الخطاب في وقت توليه لأمر المسلمين بعد أبي بكر، تفسر ما حدث يوم السقيفة، يقول فيها عمر:

فَلَا يَغْرَنَ أَمْرًا أَنْ يَقُولَ إِنَّ بَيْعَةَ أَبِي بَكْرٍ كَانَتْ فُلْتَهُ فَتَمَّتْ وَإِنِّهَا قَدْ كَانَتْ كَذَلِكَ إِلَّا أَنَّ اللَّهَ قَدْ وَقَى شَرَّهَا ، وَلَيْسَ فِيكُمْ مَنْ تَنْقَطِعُ الْأَعْنَاقُ إِلَيْهِ مِثْلَ أَبِي بَكْرٍ فَمَنْ بَايَعَ رَجُلًا عَنْ غَيْرِ مَشُورَةٍ مِنَ الْمُسْلِمِينَ فَإِنَّهُ لَا بَيْعَةَ لَهُ هُوَ وَلَا الَّذِي بَايَعَهُ تَعَرَّةً أَنْ يَقْتُلَا ، إِنْ كَانَ مِنْ خَيْرِنَا حِينَ تَوَفَّى اللَّهُ نَبِيَّهُ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَنَّ الْأَنْصَارَ خَالَفُونَا ، فَاجْتَمَعُوا بِأَشْرَافِهِمْ فِي سَقِيْفَةِ بَنِي سَاعِدَةَ ، وَتَخَلَّفَ عَنَّا عَلِيُّ بْنُ أَبِي طَالِبٍ وَالزُّبَيْرُ بْنُ الْعَوَّامِ وَمَنْ مَعَهُمَا ، وَاجْتَمَعَ الْمُهَاجِرُونَ إِلَى أَبِي بَكْرٍ فَقُلْتُ لِأَبِي بَكْرٍ انْطَلِقْ بِنَا إِلَى إِخْوَانِنَا هَؤُلَاءِ مِنَ الْأَنْصَارِ ، فَانْطَلَقْنَا نُوْمُهُمْ حَتَّى لَقِينَا مِنْهُمْ رَجُلَانِ صَالِحَانِ فَذَكَرْنَا لَنَا مَا تَمَالَأَ عَلَيْهِ الْقَوْمُ وَقَالَ أَيْنَ . قُلْنَا : نُرِيدُ إِخْوَانِنَا هَؤُلَاءِ مِنَ الْأَنْصَارِ ، قَالَا : فَلَا عَلَيْكُمْ أَنْ لَا تَقْرُبُوهُمْ يَا مَعْشَرَ الْمُهَاجِرِينَ افْضُوا أَمْرَكُمْ . قَالَ قُلْتُ : وَاللَّهِ لِنَأْتِيَهُمْ .

فَانْطَلَقْنَا حَتَّى أَتَيْنَاهُمْ فِي سَقِيْفَةِ بَنِي سَاعِدَةَ ، فَإِذَا بَيْنَ ظَهْرَانِيهِمْ رَجُلٌ مُرَمَلٌ فَقُلْتُ : مَنْ هَذَا ؟ فَقَالُوا : سَعْدُ بْنُ عُبَادَةَ ، فَقُلْتُ : مَا لَهُ ؟ فَقَالُوا : وَجِعٌ . فَلَمَّا جَلَسْنَا تَشَهَّدَ خَطِيبُهُمْ فَأَنشَى عَلَى اللَّهِ بِمَا هُوَ لَهُ أَهْلٌ ثُمَّ قَالَ أَمَا بَعْدُ فَنَحْنُ أَنْصَارُ

اللَّهِ وَكَتَبَتْهُ الْإِسْلَامَ وَأَنْتُمْ يَا مَعْشَرَ الْمُهَاجِرِينَ رَهْطٌ مِنَّا ، وَقَدْ دَفَعْتُ دَافَةً مِنْ قَوْمِكُمْ
قَالَ وَإِذَا هُمْ يُرِيدُونَ أَنْ يَخْتَارُوا مِنَّا مِنْ أَصْلَانَا ، وَيَغْصِبُونَا الْأَمْرَ .

فَلَمَّا سَكَتَ أَرَدْتُ أَنْ أَتَكَلَّمَ وَقَدْ زَوَّرْتُ فِي نَفْسِي مَقَالَةً قَدْ أَعْجَبْتَنِي ، أُرِيدُ أَنْ
أَقْدِمَهَا بَيْنَ يَدَيْ أَبِي بَكْرٍ وَكُنْتُ أَدَارِي مِنْهُ بَعْضَ الْحَدِّ فَقَالَ أَبُو بَكْرٍ عَلَى رِسْلِكَ
يَا عُمَرُ فَكْرِهْتُ أَنْ أُغْضِبَهُ فَتَكَلَّمْتُ وَهُوَ كَانَ أَعْلَمَ مِنِّي وَأَوْقَرَ فَوَاللَّهِ مَا تَرَكَ مِنْ كَلِمَةٍ
أَعْجَبْتَنِي مِنْ تَرْوِيرِي إِلَّا قَالَهَا فِي بَدِيهِتِهِ أَوْ مِثْلَهَا أَوْ أَفْضَلَ حَتَّى سَكَتَ قَالَ أَمَا
مَا ذَكَرْتُمْ فِيكُمْ مِنْ خَيْرٍ فَأَنْتُمْ لَهُ أَهْلٌ وَلَنْ تَعْرِفَ الْعَرَبُ هَذَا الْأَمْرَ إِلَّا لِهَذَا الْحَيِّ
مِنْ قُرَيْشٍ ، هُمْ أَوْسَطُ الْعَرَبِ نَسَبًا وَدَارًا ، وَقَدْ رَضِيْتُ لَكُمْ أَحَدَ هَذَيْنِ الرَّجُلَيْنِ
فَبَايَعُوا أَيُّهُمَا شِئْتُمْ وَأَخَذَ بِيَدِي وَبِيَدِ أَبِي عُبَيْدَةَ بْنِ الْجَرَّاحِ وَهُوَ جَالِسٌ بَيْنَنَا ، وَلَمْ
أَكْرَهُ شَيْئًا مِمَّا قَالَهُ غَيْرَهَا ، كَانَ وَاللَّهِ أَنْ أُقَدِّمَ فَتُضْرَبَ عُنُقِي ، لَا يُقَرِّبُنِي ذَلِكَ إِلَيَّ
إِنَّمِ أَحَبُّ إِلَيَّ مِنْ أَنْ أَتَأَمَّرَ عَلَى قَوْمٍ فِيهِمْ أَبُو بَكْرٍ .

قَالَ قَائِلٌ مِنَ الْأَنْصَارِ : أَنَا جُدَيْلُهَا الْمُحَكِّكُ وَعَدَيْقُهَا قُرَيْشٍ . قَالَ فَكَثُرَ اللَّغَطُ
وَارْتَفَعَتِ الْأَصْوَاتُ حَتَّى تَخَوَّفْتُ الْإِخْتِلَافَ فَقُلْتُ : أُبْسُطُ يَدَكَ يَا أَبَا بَكْرٍ فَبَسَطَ يَدَهُ
فَبَايَعْتَهُ ، ثُمَّ بَايَعَهُ الْمُهَاجِرُونَ ، ثُمَّ بَايَعَهُ الْأَنْصَارُ ، وَنَزَوْنَا عَلَى سَعْدِ بْنِ عُبَادَةَ
، فَقَالَ قَائِلٌ مِنْهُمْ قَتَلْتُمْ سَعْدَ بْنَ عُبَادَةَ . قَالَ فَقُلْتُ : قَتَلَ اللَّهُ سَعْدَ بْنَ عُبَادَةَ! .

المقولة التفسيرية:

تلك رواية ابن هشام عن ابن إسحاق. وقبل البدء في قراءة ما حدث وتأويله، لا بد من بيان المقولة التفسيرية التي استند إليها كاتب هذه السطور في مقاربة الحدث؛ وهي مقولة تستند إلى حقيقة قرآنية في غاية الخطورة والأهمية هي قوله تعالى: وممن حولكم من الأعراب منافقون، ومن أهل المدينة، مردوا على النفاق، لا تعلمهم نحن نعلمهم، سنعذبهم مرتين، ثم يردون إلى عذاب عظيم. التوبة: ١٠١.

والآية من أواخر ما نزل من القرآن الكريم. وهي تصرح بوجود طائفة من المنافقين "من أهل المدينة"، المنورة، لا يعلمها النبي نفسه، فما بالك بصحابته. والسؤال الذي يتبادر إلى الذهن هو: إذا كان النبي (ص) نفسه لا يعلم شخوص هذه الطائفة، فما نفع الآية إذاً؟. ولماذا تأخر نزولها إلى آخر سور القرآن نزولاً (التوبة)، مع أن فئة المنافقين المشار إليها كانت موجودة منذ اللحظة الأولى لدخول النبي المدينة المنورة!؟.

والجواب المنطقي الوحيد هو أن الآية جاءت للتحذير من دور هذه الطائفة في وسط المجتمع الإسلامي بعد انقطاع الوحي. أي في الفترة القصيرة الممتدة من بعد وفاة النبي (ص) إلى وفاة آخر منافق من هذه الطائفة. لأن الآية تتحدث عن فئتين محددتين في جيل محدد، هما فئتا المنافقين المستورين من الأعراب، ومن أهل المدينة، في الجيل الإسلامي الأول؛ أي أن الآية لا تخاطب المجتمعات الإسلامية بعد عصر النبوة، ومن ثم فإن الآية جاءت تحقق غرضاً محدداً في ذلك الجيل، لن يتحقق في أي جيل آخر.

وإذا كان غرض الآية قد أصبح في حكم التاريخ، إلا أن دلالتها مازالت باقية، بدليل أنها قد تحولت هنا إلى مقولة تفسيرية ناجحة كما سنرى في السطور التالية.

ولا عبرة بتلك الرواية التي حاولت تعطيل وظيفة هذه الآية بالقول: إن النبي (ص) قد علم شخوص المنافقين، وأفضى بأسمائهم إلى كاتم أسراره حذيفة بن اليمان قبل موته، لعدد من الاعتبارات.

أولها: أن الآية لا تخبر بذلك، ولا معنى لأن يسكت القرآن عن إخبار النبي بأسمائهم بعد أن أخبر بوجودهم.

وثانيها: أن إسرار النبي بأسمائهم لحذيفة لا معنى له، إذا كان حذيفة لم يخبر أحداً بأسمائهم بعد ذلك كما تدل الرواية؛ إذ ما فائدة الإسرار إذا لم يحقق غرضاً للمسلمين؟

وثالثها: سؤال استنكاري يقول: لماذا يكون حذيفة كاتماً لأسرار النبي وليس أبو بكر، صديقه المقرب والمزكى في القرآن، مثلاً؟ هل تريد الرواية أن توحى إلينا بأن النبي لم يكن يثق في كبار صحابته ومقربيه؟ أم أن في الأمر سرّاً لا نعلمه نحن ولا عشاق الرواية؟!.

وأخيراً، فإن جل من عرفت من المفسرين يخالفون هذا الرأي العاري من أي حجة. يقول ابن كثير في تعليقه على هذه الآية: "وقوله: " لا تَعْلَمُهُمْ نَحْنُ نَعْلَمُهُمْ " لا ينافي قوله تعالى: "وَلَوْ نَشَاءُ لَأَرَيْنَاكَهُمْ فَלَعَرَفْتَهُمْ بِسِيمَاهُمْ وَلَتَعْرِفَنَّهُمْ فِي لَحْنِ الْقَوْلِ " الآية [محمد: ٣٠]؛ لأن هذا من باب التوسم فيهم بصفات يعرفون بها، لا أنه يعرف جميع من عنده من أهل النفاق والريب على التعيين. وقد كان يعلم أن في بعض من يخالطه من أهل المدينة نفاقاً، وإن كان يراه صباحاً ومساءً". أهـ.

ويعلق الزمخشري في تفسيره بقوله: " { لا تَعْلَمُهُمْ } أي يخفون عليك مع فطنتك وشهامتك وصدق فراستك ، لفرط تنوّقهم في تحامي ما يشكك في أمرهم ، ثم قال : { نَحْنُ نَعْلَمُهُمْ } أي لا يعلمهم إلا الله ، ولا يطلع على سرهم غيره ، لأنهم يبطنون الكفر في سويداوات قلوبهم إبطاناً ، ويبرزون لك ظاهراً كظاهر المخلصين من المؤمنين ، لا تشك معه في إيمانهم ، وذلك أنهم مردوا على النفاق وضروا به ، فلهم فيه اليد الطولى". أهـ.

وكذلك الشوكاني في فتح القدير يقول: " { لا تَعْلَمُهُمْ } مبيّنة للجملة الأولى ، وهي مردوا على النفاق : أي ثبتوا عليه ثبوتاً شديداً ، ومهروا فيه حتى خفي أمرهم على رسول الله صلى الله عليه وسلم ، فكيف سائر المؤمنين؟ والمراد عدم علمه صلى الله عليه وسلم بأعيانهم لا من حيث الجملة". أهـ.

ويقول الطبري في تفسيره: " (لا تعلمهم)، يقول لنبيه محمد صلى الله عليه وسلم: لا تعلم، يا محمد، أنت هؤلاء المنافقين الذين وصفتك صفتهم ممن حولكم من الأعراب ومن أهل المدينة".أهـ.

ومثل ذلك ورد في التفسير الكبير للرازي، وفي عشرات التفاسير الأخرى. مما يعني بوضوح أن النبي (ص) وصحابته الصادقين تعاملوا طوال الوقت مع منافقين خطرين ماهرين في النفاق، وهم يحسبونهم من الصحابة الأجلاء.

والسؤال الكبير الآن هو: ماذا كان يفعل هؤلاء المنافقين طوال الوقت؟ وكم من الروايات الخبيثة نسبوا إلى النبي وصحابته، وتلقاها المسلمون من بعدهم على أنها وحي يوحى؟! الجواب واضح لمن صفت سريرته وصحت عقيدته!. وسنعرض بعض تلك المرويات التي نرجح أنها من مدسوساتهم في نهاية هذا المقال.

وبالعودة إلى الآية نجد أن عبارة "من أهل المدينة" هي أخطر ما ورد فيها، إذ ليس لعبارة "أهل المدينة" سوى معنيين محتملين: الأول: أن يكون المقصود به كل سكان المدينة من أنصار ومهاجرين، والآخر: أن يكون المقصود به السكان الأصليين للمدينة، وهم الأوس والخزرج فقط. ونحن نرجح هذا المعنى الأخير، للاعتبارات الآتية:

أولاً: لا يتصور أحد أن يكون بين المهاجرين من ينطوي على نفاق، فليس من يعرض نفسه للهلاك والتعب والهجرة من داره ومصالحه إلى دار غريبة، هو من يفعل ذلك نفاقاً.

ثانياً: التاريخ يؤكد أن ظهور حركة النفاق كانت في سكان المدينة الأصليين، من أمثال عبد الله بن أبي بن سلول، وهو أحد منافقي الطائفة المكشوفة التي عرف أمرها، قبل نزول الآية كما تدل السيرة. والآية السابقة لا تقول إن كل المنافقين هم من الطائفة المستورة.

ثالثاً: لأن عبارة "أهل المدينة" قرينة لفظية وعرفية واضحة على أن المقصود هم الأوس والخزرج. ولو أن الآية قصدت عموم المسلمين من مهاجرين وأنصار، لجاءت بعبارة "منكم" كما جاء في آية (الإفك) مثلاً، حين عمدت بالقول: إن الذين جاءوا بالإفك عصبة منكم. النور: ١١. وإذا فقد ترجح أن يكون المقصود ب"أهل المدينة" السكان الأصليين من الأوس والخزرج، بعد استبعاد اليهود الذين لا يدخلون تحت مسمى النفاق.

وبقراءة ما حدث في يوم السقيفة على ضوء هذه الحقيقة يمكننا القول إن المهاجرين، وعلى رأسهم أبو بكر وعمر، كانوا يتصرفون وهم يستحضرون هذه الآية. فقد خافوا وهذا واجبهـم أن يقع أمر المسلمين، ومنجزاتهم مع الرسول (ص) بين يدي هذه الطائفة المستورة من المنافقين، فبادروا بأنفسهم مسرعين لأخذ زمام الأمور، قبل أن يفلت من أيديهم، واستبعاد صف الأنصار بكامله من شؤون الخلافة بعد أن أصبح محلاً للظن والريب. وهو ما فسره بعض المتعجلين بأنه طمع في السلطة، وحب استئثار بها. وفي روايات السيرة من القرائن ما يؤيد هذا الاستنتاج، ومن قرائن رواية ابن هشام السابقة ما يأتي:

أولاً: مبادرة بعض أهل المدينة إلى الاجتماع في السقيفة دون إخبار المهاجرين، تدل على وجود من يدبر شيئاً مريباً في الخفاء، وأن الأمر لم يكن وليد اللحظة، سواء علم الصالحون من الأنصار ذلك أم لم يعلموا؛ ولعل ما ورد في خطبة المدني المجهول في السقيفة يدل على شيء من هذا القبيل، حين قال: "وقد دقت داقة من قومكم، وإذا هم يريدون أن يحتازونا من أصلنا، ويغصبونا الأمر". وهي عبارة تدل على ما كان يجيش في صدور بعض "أهل المدينة" تجاه المهاجرين.

ثانياً: من الواضح أن جميع المهاجرين قد انحازوا إلى أبي بكر وعمر، باستثناء أولئك الذين انشغلوا بالتحضير لدفن النبي، أمثال الإمام عليّ. وموقف المهاجرين له دلالة إذا ما عرفنا أن هذه المظلة تشمل السابقين الأولين، الذين حصلوا على

تذكية سماوية في قوله تعالى: والسابقون الأولون من المهاجرين والأنصار،
والذين اتبعوهم بإحسان، رضي الله عنهم ورضوا عنه، وأعد لهم جنات تجري
تحتها الأنهار، خالدون فيها أبداً، ذلك الفوز العظيم. التوبة: ١٠٠.

وهو ما يعني أن الصف الخالي من النفاق قد انحاز ابتداءً إلى أبي بكر وعمر،
ثم لحقه بقية الصف المؤمن من الأنصار فيما بعد.

ثالثاً: يقرر عمر في خطبته أن الأصل في إمارة المسلمين هو الشورى، وأن بيعة
أبي بكر بتلك الطريقة لم تكن سوى "فتنة" وقي الله المسلمين شرها. وهذا أيضاً
يدل على أن شيئاً خفياً هو الذي دفع أبا بكر وعمر للإسراع إلى تلك الفتنة،
وتولية أحد المهاجرين، دون مشاورة المسلمين.

ذلك الشيء الخفي لم يكن سوى خوفهم من أن يقع أمر المسلمين، ومصيرهم،
ومنجزاتهم، بين يدي المنافقين غير المعلومين من "أهل المدينة" كما أسلفت،
وفيه من خوف الفتنة ما فيه. وهذا ما يفسر ترشيح أبي بكر لعمر بن الخطاب
وأبي عبيدة بن الجراح، ورفض الرجلين لها، وترشيحهما لأبي بكر.

رابعاً: إن مقولتنا هذه تفسر أيضاً كيف أن الخلافة من بدايتها إلى نهايتها، لم
تخرج عن المهاجرين. والأعجب من ذلك أن هيئة شورى الخلافة أيضاً لم تخرج
عنهم، إذ ليس في ما يسمى بالعشرة المبشرين بالجنة (وهم هيئة شورى الخلافة)
أنصاري واحد. كما أنها تفسر أيضاً ظهور مقولة "الأئمة من قریش" وأخواتها.

خامساً: تخبرنا السيرة أن بعض القبائل العربية التي دعاها النبي للإسلام كانت
تتشرط عليه أن يكون لها الأمر من بعده، وكان الرسول يرد عليها بقوله "إن
الأمر لله"، وأما الأنصار فقد استجابوا لدعوته من غير شروط دنيوية، وهذا يعني
أن فكرة الخلافة لم تكن واردة في رؤوس الأنصار منذ البداية، مما يدفعنا إلى
الشك في دوافع الذين استعجلوا اجتماع السقيفة منهم.

سادساً: وجود سعد بن عبادة في صف جماعة السقيفة قرينة أخرى على كونها من المنافقين!. وذلك إذا ما استعدنا بعض المواقف القديمة لهذا الرجل، وأشهرها ذلك الموقف الذي اتهمه فيه أسيد بن حضير بالنفاق لأنه يدافع عن المنافقين، في حضرة النبي، ولم يعقب النبي بالنفي!. وإن عبارة عمر بن الخطاب التي عقب فيها على قول القائل: قتلتم سعد بن عبادة، لدالة بقوة على ما يكنه بعض مقربي النبي من شعور تجاه سعد، لم يبدوه من قبل خشية الشقاق والفتنة. كما أن موقف سعد بن عبادة من مبايعة الخلفاء وتجاهل المؤرخين لطبيعة موته هي دلالات معززة لما نقول.

سابعاً: لا نتصور أن هذه الآية لم تؤد وظيفتها آنذاك، وأن الصحابة لم يدركوا مقاصدها البعيدة والقريبة، خاصة وأنها تعنيهم أكثر مما تعني غيرهم، لأن الخطاب في قوله تعالى "وممن حولكم" هو خطاب لذلك الجيل وحده.

فإذا كان لهذه الآية مغزى ووظيفة، فما مغزاها بعد ذلك، وما وظيفتها، إذا كان الصحابة سيتجاهلونها!؟. أما بقية أجيال المسلمين فلم يتبق لهم من هذه الآية، ومن مثيلاتها في سورة التوبة إلا وظيفتين هما: إعادة تفسير أحداث تلك المرحلة على ضوءها، وأخذ الحيطة والحذر مما يروى لنا من روايات حديثة نقلت عن جيل الصحابة بطرق غير متواترة. وهو ما يعني أن احتمال وصول أحاديث منسوبة إلى النبي زوراً وارد بقوة. وما دخله الاحتمال بطل به الاستدلال، كما تقول القاعدة الأصولية.

ومن الجدير بالذكر أن سورة التوبة، وهي آخر سور القرآن الكريم نزولاً، كانت بمثابة مشهد ختامي في قصة الرسالة المحمدية، مشهد يعاد فيه ترتيب مقامات المجاهدين مع النبي (ص)، و ترتيب شرائح المجتمع الإسلامي بحسب ما قدموا من عمل صالح. فهناك شريحة "السابقون الأولون من المهاجرين والأنصار" (١٠٠)، وهناك شريحة "الذين اتبعوهم بإحسان" (١٠٠)، وهناك شريحة الذين "

خطوا عملاً صالحاً وآخر سيئاً" (١٠٢). وهناك "آخرون مرجون لأمر الله إما يعذبهم وإما يتوب عليهم" (١٠٦).

وهناك طائفة المنافقين، وهم على شريحتين، الأولى مكشوفة دلت عليها أفعالها " وسيحلفون بالله لو استطعنا لخرجنا معكم يهلكون أنفسهم والله يعلم إنهم لكاذبون" (٤٢)؛ والأخرى مستورة دلت عليها آية "وممن حولكم من الأعراب منافقون، ومن أهل المدينة مردوا على النفاق لا تعلمهم، نحن نعلمهم" (١٠١). ولو أن الأصوليين والمحدثين استوعبوا هذه السورة ومقاصدها جيداً ما قالوا بعدالة كل أفراد المجتمع الإسلامي في زمن النبي، استناداً إلى آيات أخرى مجملة. والقول بأن جميع أفراد المجتمع الإسلامي في زمن النبي عدولٌ، هو قول يتجاهل هذه الآيات، إن لم نقل إنه يتحداها. ولا أدري أي ورع وتقوى في هذا التعطيل الصريح للقرآن الكريم!.

روايات في مواجهة الآيات:

ليس من باب الذكاء القول إن هذه الطائفة المستورة من المنافقين كانت تعمل في الخفاء وبمكر كامل ودهاء، في تقويض المنجز الإسلامي الذي أرساه الرسول وصحابته الصادقين، ممثلاً في وحي الرسالة (القرآن) وفي المجتمع الإسلامي الوليد. ثم نتصور أن لا نجد لهم محاولات وآثار في هذا السياق، إلا إذا كانوا مجموعة من السذج الحمقى، وهو ما ينفيه مضمون الآية نفياً حاسماً.

وإذا كانت محاولاتهم العملية قد أحبطت في زمن الوحي، فإن انقطاع الوحي بوفاة النبي (ص) قد سهل لهم تحقيق بعض طموحاتهم، إلا أن يقظة كبار الصحابة وصادقيهم قد وأدت حلمهم الأول في تعطيل مشروع المجتمع الإسلامي الوليد، فهل يأس المنافقون من تحقيق بعض المنجزات؟.

دعني أقدم الإجابة في ثوب سؤال يقول: وهل يعقل أن يتسرب اليأس إلى أنفس يصفها الله بالحنكة والدهاء في ممارسة النفاق؟! إذن ماذا نتوقع من هذه الطائفة بعد أن أجهض الصحابة الصادقون مشروعها في السقيفة؟. الجواب: نتوقع أن تشتغل هذه الطائفة في ميدان الدس والوضع والكذب على النبي (ص). نتوقع أن ينسبوا إليه من الروايات ما يعطل نصوص القرآن، وما يضادها، وما يزرع الريبة والشك فيها. وأول ما سيخترعونه من الروايات أحاديث منسوبة للنبي (ص) تعطل مهام الآيات التي تهدد مشروعهم التخريبي الخبيث. وإذا كنا نتوقع حصول ذلك منهم فلا بد أن نتوقع بالتبعية وجود مثل تلك المرويات المفبركة في تراثنا الروائي، فهل هي موجودة حقاً؟.

لقد سبق وتعرضنا في ثنايا هذا المقال لواحدة من تلك الروايات التي قصد بها تعطيل آية المنافقين السابقة، حين زعم الرواة أن النبي قد أسر بأسماء المنافقين لحذيفة ابن اليمان، في محاولة للقول _على نقيض الآية_ إنهم كانوا معروفين. وقد فندنا ذلك منذ قليل. وسنعرض على القارئ روايات أخرى تؤدي الغرض ذاته، ولكن قبل ذلك لا بد من العودة إلى نص الآية لتأويل محتواها التاريخي، وتحديدًا إلى قوله تعالى "وممن حولكم من الأعراب". والخطاب كما أسلفنا موجه للنبي وصحابته في المدينة. فمن المقصود ب"الأعراب" حول المدينة يا ترى؟.

يقول المفسرون إن الأعراب المقصودين هم قبائل جهينة . ومزينة . وأشجع . وأسلم . وغفار؛ وكانت منازلهم حول المدينة ، وإلى هذا ذهب جماعة من المفسرين كالبعثي، والأوسي، والواحدي، وابن الجوزي، وغيرهم.

والسؤال: هل سيترك منافقو هذه القبائل الآية تهدد حاضرهم ومستقبلهم ووظيفتهم التخريبية؟ الجواب: كلا. لن يتركوها. وإذا كانوا عاجزين عن إسقاطها من المصحف، أو تحريف دلالتها الصريحة بالتأويل، فلن يعجزوا عن اختراع روايات منسوبة للنبي (ص) تتناقض معها.

والسؤال: هل هناك روايات من هذا القبيل؟. الجواب في صحيحي البخاري ومسلم، فقد أخرج الشيخان وغيرهما عن أبي هريرة عنه عليه الصلاة والسلام أنه قال: « قريش. والأنصار. وجهينة. ومزينة. وأشجع. وأسلم. وغفار موالى الله تعالى ورسوله لا موالى لهم غيره ». وجاء عنه أيضاً أنه صلى الله عليه وسلم قال: « اسلم سالمها الله تعالى وغفار غفر الله لها أما إنى لم أقلها لكن قالها الله تعالى ». ولا ندري كيف قالها الله تعالى، وأين ولماذا؟!.

والآن هل كان النبي (ص) وصحابته الممتازين على حذر من خطر هذه الطائفة؟ وماذا فعلوا في سبيل الحد من خطرهما؟. الجواب واضح، فقد قطع النبي (ص) الطريق أمام هذه الطائفة وأمثالها في الدس والتزوير والكذب على النبي وصحابته، فنهى نهياً قاطعاً عن كتابة وتدوين حديثه اليومي تدويناً رسمياً، كما تقول رواية أبي سعيد الخدري في صحيح مسلم " لا تكتبوا عني غير القرآن، ومن كان كتب فليمحه، وحدثوا عني ولا حرج". وكما تقول عشرات الروايات المساندة في الصحاح والمسانيد، وكما يؤكد جمهور علماء المسلمين.

وعلى النهج ذاته سار الخلفاء الراشدون والصحابة الكبار حيث منعوا تدوين الأحاديث، وأمروا بحرق ما كتب منها، بل ونهوا حتى عن الإكثار من الرواية الشفهية عن النبي (ص) وهي مباحة. وقد ناقشنا هذا الأمر بتوسع في مناسبات سابقة. ومن عجيب بعض المشائخ أن يعترفوا بهذه الحقيقة ثم يتناقضون في تبريرها، كما فعل الدكتور الأزهرى محمد أبو زهو في كتابه الشهير (الحديث والمحدثون) حيث قال في موضع من كتابه إن هذه القبائل قد ارتدت بعد وفاة النبي (ص) مع المرتدين، وانكشف أمرها للمسلمين. ثم يقول في موضع آخر من كتابه إن النبي (ص) قد نهى عن كتابة الحديث في زمنه خوفاً من استغلال المنافقين للرواية عن النبي!. وهو بهذا أيضاً يتناقض مع رواية الشيخين

الماضية، ومع اجتهادات أخرى راسخة في بنية العقل التقليدي ليس هذا مجال ذكرها.

تقويم أولي:

والآن، كيف يمكن لأي عاقل أن يقوم السطور الماضية، أو يحكم عليها؟. دعنا نقول_ من باب الجدل العلمي فقط_ إن فهمنا للنصوص السابقة لم يكن دقيقاً، وإن مقولتنا التفسيرية لم تكن يقينية. لكن هل يستطيع عاقل أن ينكر أن هذه المقولة هي الأكثر رجحاناً في تفسير ما حدث؟ وهل يستطيع معارض أن يأتينا بمقولة تفسيرية أصلح منها في السياق نفسه؟. وليست الإجابة عن السؤالين الماضيين عملاً تخمينياً، يصعب التحقق منه. فقد حكم المختصون بنجاح أي مقولة تفسيرية إذا استطاعت أن تفسر كل، أو معظم، جوانب الظاهرة / المشكلة. وهو ما حققته هذه المقولة_أزعم_ باقتدار. وفي سبيل التحقق من ذلك أضع القارئ أمام الحقائق الآتية:

١. استطاعت المقولة أن تضع تفسيراً واحداً ووحيداً لكل الأحداث والتفاصيل التي وردت في السيرة وكتب الحديث، سواء تلك المتصلة بالحدث السياسي مباشرة أو تلك التي تبدو منفصلة عنه. فعلمنا لماذا سارع بعض الأنصار إلى اجتماع السقيفة، عقب وفاة النبي (ص) مباشرة، ودون مشورة المهاجرين وبقية الأنصار. وعلمنا لماذا أسرع أبو بكر وعمر وأبو عبيدة ابن الجراح إلى السقيفة فور معرفتهم اجتماع تلك الطائفة من أهل المدينة في السقيفة، تاركين شأن التجهيز لدفن النبي لآخرين من آل بيته. وعلمنا لماذا أسرع المهاجرون الثلاثة إلى سحب البساط من تحت أقدام الأنصار، فوراً دون مشاورة بقية المهاجرين والأنصار، واعتبار ذلك "فلتة" وقى الله المسلمين شرها كما قال عمر بن الخطاب بعد ذلك. وعلمنا لماذا كانت الخلافة بعد ذلك دولة بين المهاجرين

دون الأنصار. ولماذا خرج الأنصار من كل شئونها بما في ذلك مجلس شوراها. وأدركنا سرّ سكوت الأنصار على احتكار المهاجرين لشئون الخلافة. وعلمنا أيضاً سرّ نهى النبي (ص) وصحابته الكبار عن تدوين الحديث النبوي أو الإكثار من روايته. وغير ذلك من التفاصيل التي نجحت المقولة في تفسيرها.

٢. تعرض هذه المقولة التفسيرية صحابة الرسول الكبار من السابقين الأولين في صورة لاثقة تنفي عنهم تبعات المقولات التفسيرية السابقة، التي تضعهم في خانة الباحثين عن السلطة، من أجل السلطة، والطامعين في المجد والشهرة والهيلمان الدنيوي، أو في خانة المتعصبين لعرقهم وأرومتهم. بكل ما يعنيه ذلك من تلميح بفشل النبي في اصطفاء نخبة ممتازة من الصحابة الزاهدين في متاع الدنيا، ومن تلميح خطير بكون تلك النخبة المقربة من النبي لم تكن محلاً للثقة في نقل هذا الدين والحفاظ عليه. وكلها معان تؤدي في نهاية المطاف إلى التشكيك في سلامة الدين نفسه.

٣. تضع هذه المقولة التفسيرية القرآن في مقام النص المهيمن في تفسير ما عداه من النصوص، بعكس المقولات التفسيرية السابقة التي تضع النص القرآني تحت سلطان النص التاريخي يفسره كيف يشاء، أو تغيبه عن الشهود بالمرّة. وبتعبير آخر فإن هذه المقولة تفسر التاريخ على ضوء القرآن، ولا تفسر القرآن على ضوء التاريخ، أو تتجاهله في عملية التفسير، كما فعلت المقولات السابقة.

٤. تجمع هذه المقولة بين الاعتراف ببشرية مجتمع الصحابة بإمكانية وقوعه في الخطأ والضلال، وبين تنزيه الصحابة الكبار تحديداً من اقتراف الأخطاء الجسيمة، وهو ما يحقق معنى الواقعية الإسلامية دون تفریط

ولا إفراط. أي دون الوقوع في فخ الاتهام العلماني لنوايا الصحابة وأخلاقهم، ودون الوقوع في فخ التقديس السلفي للصحابة وزمنهم، وكلاهما وجهان لعملة واحدة، هي عملة القراءة المتحيزة غير الموضوعية.

٥. حققت مغزى آيات سورة التوبة الماضية، إذ ليس من اللائق القول إن الصحابة (كبارهم على وجه التحديد) كانوا في غفلة عن مقاصدها ومعانيها، بدليل أنها لم تحرك ساكناً فيهم ولم تترك أثراً بينهم. وكأن القرآن كان يحدثنا عن طبقات المجتمع النبوي لمجرد الترف المعرفي ليس غير.

نقض المقولات السابقة:

لقد حظيت حادثة السقيفة وما تلاها من تحولات سياسية بعدد من المقولات التفسيرية قديماً وحديثاً، يمكننا إرجاعها إلى ثلاث مقولات أساسية، هي: مقولة "الأئمة من قريش" التي قال بها جمهور السنة، ومقولة "العصبية" التي طرحها العلامة ابن خلدون، ومقولة "الغلبة" التي قال بها كثير من الدارسين والمستشرقين المعاصرين.

أما المقولة الأولى فهي بنصها رواية منسوبة إلى النبي (ص) يزعم أصحابها أنه قد وجه بجعل الخلافة في قريش، وعضدوا هذه الرواية بروايات أخرى مفسرة وشارطة. أما ابن خلدون فعلم جعل الأمر في قريش بقوة عصبيتهم "لأن قريشاً كانوا عصبية مضر وأصلهم وأهل الغلب فيهم، وكان سائر العرب يعترف لهم بذلك، فلو جعل الأمراء من سواهم لتوقع افتراق الكلمة بمخالفتهم وعدم انقيادهم، ولا يقدر غيرهم من قبائل مضر أن يردهم عن الخلاف ولا يحملهم على الكره، فتفترق الجماعة وتختلف الكلمة، والشارع محذر من ذلك حريص على اتفاقهم" (مقدمة

ابن خلدون). وواضح أن ابن خلدون يرى أن الإمامة جعلت في قريش لقوتها وغلبتها، وكان يعتقد أن حقها في الإمامة زال بزوال قوتها وغلبتها، ومعنى ذلك أنه يفسر القرشية بالعصبية الغالبة. أما أصحاب مقولة "الغلبة" فيعتقدون أن الأمر برمته داخل في باب الأطماع البشرية، وأن الصحابة المهاجرين قد استبدوا بالأمر من دون المسلمين، استناداً إلى مكانتهم الأدبية بوصفهم جماعة النبي وقربته، وإلى قوة شكيمتهم ومراسهم الحربي. غير أن هذه المقولات الثلاث لا تتمتع بقوة تفسيرية عالية، ويمكننا مناقشتها على عجل في السطور التالية.

نقض المقولة الأولى:

يزعم جمهور السنة أن النبي (ص) قد وجه بجعل الأمر في قريش، وبناء على هذا جعلوا "القرشية" شرطاً من شروط الإمامة الكبرى (الرياسة العامة)، ومن الواضح أن هذا الزعم غير دقيق للاعتبارات الآتية:

١. هذا الحديث من أخبار الآحاد التي لا تفيد إلا الظن، وقد ادعى بعضهم تواتره معنوياً، إلا أن بعض نقاد الحديث قد نقض هذا الزعم بكفاءة، منهم محمد العزاني في كتاب (الأئمة من قريش). مع أن الأمر لم يكن يحتاج إلى كل ذلك العناء الذي بذله الأستاذ العزاني، إذا ما علمنا أن التواتر المزعوم عندهم ليس نقل الكافة عن الكافة، الذي كان يشترطه الأصوليون الكبار أمثال الشافعي، وإنما هو شكل من أشكال التحايل العلمي يعتمد أصحابه على تكثير سواد طرق الروايات الأحادية بغض النظر عن صحتها، وبغض النظر عن تناقضها واختلافها، كما يتبين من كتاب العزاني المذكور.

٢. إذا كان النبي (ص) قد وصى بجعل الخلافة في قريش _ وهو بالمناسبة قول قد يؤيد ما ذهبنا إليه من محاولة قطع الطريق أمام المنافقين _ فكيف خفي ذلك على سعد بن عباد، وهو من كبار الأنصار، وقد تورط

في مكيدة من تدبير المنافقين، أرادوا منها شرعنة موقفهم، بجعله على رأسهم في السقيفة. وقد ذهب مغاضباً رافضاً مبايعة أبي بكر أو غيره، وغادر المدينة إلى الشام حتى مات، وقيل اغتيل، واتهمت الجن بقتله، إلا إذا حومت الشكوك حول سعد نفسه!.

٣. ثم كيف يكتفي النبي بتعيين القبيلة التي ستتولى أمر المسلمين من بعده، دون أن يضيف أي تفاصيل تمنع الشقاق بينهم بعد ذلك؟. وكيف يوجه النبي توجيهاً كهذا ثم يجهله الأنصار؟! وهل كان هؤلاء سيقدمون على اجتماع السقيفة لو أن هذا التوجيه كان معلوماً لديهم؟!

نقض المقولة الثانية:

أما مقولة العصبية التي طرحها ابن خلدون، فيمكن مؤاخذتها في النقاط الآتية:

١. قد تستطيع هذه المقولة تفسير احتكار الخلافة في قريش آنذاك، ولكنها لا تستطيع أن تفسر خلو مجلس شورى الخلافة من أنصاري واحد.

٢. أما قول ابن خلدون " فلو جعل الأمراء من سواهم لتوقع افتراق الكلمة بمخالفتهم وعدم انقيادهم". فلا يحظى برصيد واقعي لأن هذا التكتيك إما يستهدف الأنصار، وهؤلاء عصبية الدين عندهم مقدمة على عصبية القبيلة، فضلاً عن كونه يعد استعداداً لهم لا مبرر له.. وإما أنه يستهدف القبائل التي أسلمت في عام الفتح وقبله، وهؤلاء قد ارتد كثير منهم بعد وفاة النبي (ص) غير آبهين بعصبية قريش وهيبتها.

نقض المقولة الثالثة:

وكذلك لا يمكننا القبول بمقولة الغلبة للاعتبارات الآتية:

١. لأنها تقدم السابقين الأولين من المهاجرين والأنصار، وغيرهم من فئات المجتمع النبوي، في صورة لا تتفق مع مكانتهم في القرآن الكريم، ولا تتفق مع المنطقي من صورتهم التاريخية. ومقولة "إنهم بشر" التي تطرح في هذا السياق قد تبرر بعض أخطائهم، إلا أنها لا تعني تحولهم من ملحمة الإسلام والتضحية بالنفس والنفيس مع النبي (ص) إلى ملحمة الاحتيال والطمع السياسيين بعد وفاته بساعات.

٢. لا تستطيع هذه المقولة أن تفسر سكوت الأنصار على استلاب الخلافة منهم بالغبلة، وهم أصحاب الأرض (المدينة المنورة)، وأصحاب الأغلبية العددية فيها. وكل الدلائل قد دلت على أنهم سلموا الأمر للمهاجرين راضين غير كارهين.

٣. قلنا من قبل إن فكرة الخلافة لم تكن واردة في رؤوس الأنصار منذ البداية، مما يدفعنا إلى الشك في دوافع الذين استعجلوا اجتماع السقيفة منهم. وليس صحيحاً ما قاله خليل عبد الكريم في كتابه (قريش من القبيلة إلى الدولة المركزية) من أن الأوس والخزرج كانت تنقصهم "الحنكة" السياسية، فزهدوا في أمر الخلافة والملك. بدليل أنهم الأمة الوحيدة في وسط الجزيرة العربية التي فكرت في تنصيب "ملك" عليها قبيل دخول النبي (ص) المدينة المنورة، ولولا قدوم الإسلام والرسول إليهم لكان عبد الله بن سلول قد نصب ملكاً متوجاً على الأوس والخزرج. هذا فضلاً عن كونهم من أصول يمنية عرفت الملك والمملكات من مئات السنين قبل ذلك.

أطيعوا الله والدستور..! (١) ١٠

على هامش مؤتمر "اليمن الذي نريد" الذي انعقد في العاصمة اللبنانية بيروت قبل أشهر، وفي مساء بيروتي جميل، جرى حوار فكري غير مخطط له، بين كاتب المقال، وبعض الأخوة المنتسبين إلى المذهب الشيعي، بفرعيه الحوثي والاثني عشري، استمر عدة ساعات.

ومن بين أسئلة كثيرة طرحها الكاتب على الأخوة في الطرف المقابل، سؤال لشاب اثني عشري عن دليل الشيعة على عصمة الأئمة الاثني عشر في المذهب. فكان جوابه المتوقع آية النساء التي تقول: 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. ٥٩. فالطاعة المطلوبة هنا مطلقة لم يقيد بها شيء، ولا تكون الطاعة المطلقة إلا لمعصوم، فإذا علمنا أن الرؤساء العاديين غير معصومين، فقد ثبت أن الآية تتحدث عن الأئمة المختارين من قبل الله...!

وما أن انتهى الشاب من جوابه حتى سألته: حين نزلت هذه الآية، من كان ولي أمر المسلمين وقتها؟. فسمعت منه إجابة ما كانت تخطر على بال، قال: الحسن والحسين.. عندها أدركت، كما أدرك الحاضرون، أن الأخ لا يعي ما يقول، وأنه قد لف الحبل حول رقبة المذهب الذي ينتسب إليه دون أن يدري، وإلا فماذا يتبقى من مذهب الإمامة عند الاثني عشرية، إذا تم استبعاد النبي (ص) والإمام علي من ولاية الأمر في زمن طفولة الحسن والحسين؟! وكان من مقتضيات المروءة أن نتجاوز هذه الزلة، ونصرف الحوار إلى نقطة أخرى، وهو ما حدث بالفعل.

١٠ - نشر بصحيفة الجمهورية / العدد ١٥٥٤٦ - الموافق ١ يوليو ٢٠١٢م.

والشاهد في الحكاية أن هذه الآية قد تعرضت لسوء فهم واسع النطاق عند مختلف الفرق الإسلامية التقليدية. وذلك إما بسبب الموقف الإيديولوجي المتحيز في قراءتها، وإما بسبب قصور معرفي ومنهجي عند المفسرين، سنتضح بعض مظاهره خلال التحليل الذي سنقوم به في سطور قادمة.

وكان من ثمار سوء الفهم لهذه الآية ما رأيناه في الموقف العام للجماعات السلفية من أحداث الربيع العربي. فقد وقفت هذه الجماعات - باستثناء بعض منتسبيها - في صف الحاكم العربي، تبرر جرائمه وفساده بالأحاديث النبوية والفتاوى الأثرية، في مواجهة فجة مع الشعوب التواقة للإصلاح والحياة الكريمة. كل ذلك بدعوى أن مذهب أهل السنة والجماعة لا يبيح الخروج على الحاكم المسلم حتى لو كان فاسقاً...!!

والعجيب أن الفقهاء الذين وقفوا في صف الثورات العربية الراهنة، واعتبروا أنفسهم من تيار "الفقه الحر" في مذهب أهل السنة والجماعة، قد سلموا بهذه الدعوى السلفية، على الرغم من عدم صحتها. إذ يكفي في نقضها ما قاله ابن حزم نفسه، وهو يذكر من قال بالخروج على الحاكم الفاسد، إذ قال: "ذهب إليه طوائف من أهل السنة منهم علي بن أبي طالب ومن قاتلوا معه، والزبير وطلحة وسعيد بن جبير والحسن البصري والشعبي ومحمد بن عبد الله بن الحسن وأخوه إبراهيم، وهو الذي تدل عليه أقوال الفقهاء كأبي حنيفة والشافعي ومالك وداود وأصحابهم. وذهبت طوائف من أهل السنة وجميع المعتزلة وجميع الخوارج والزيدية، إلى أن سل السيوف في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر واجب، إذا لم يكن دفع المنكر إلا بذلك". أهـ.

وبغض النظر عن موقفنا من الدعوى ونقيضها، فإن ما يعيننا الآن هو سوء الفهم الذي طال آية النساء السابقة، وما زلنا ندفع ثمنه نحن شعوب العالم الإسلامي، من كرامتنا وحرمتنا وحقوقنا الطبيعية. حين يقول الفقيه للحاكم: افعل

بنا ما تشاء، فنحن وديعة الله لديك، سيسألك عنها يوم القيامة، أما نحن الرعية، فليس لنا من خيار سوى السمع والطاعة لك، حتى لو ركبنا كما تركب الحمير والبغال، فنعم الراكب والمركوب.

وهذا كلام أقل ما يقال فيه أنه يخالف منطق العدالة الإلهية، وينتصر للظلم الذي كان هدفاً دائماً للغارات القرآنية، لا مثيل لها بين حملاته على الأخطاء البشرية، حتى أنه اعتبر أعظم الذنوب (الشرك) نوعاً من الظلم: إِنَّ الشِّرْكَ لَظُلْمٌ عَظِيمٌ. لقمان ١٣. وحاشى القرآن أن يقع في التناقض أو تبرير الظلم، وهو القائل في نفس سورة النساء: وَلَا تَكُنْ لِلْخَائِنِينَ خَصِيماً. ١٠٥. أي مدافعاً عنهم ومشرعناً لجرائمهم، بأي صورة من صور الدفاع والمخاصمة، بما في ذلك إسنادهم بالفتوى الدينية التي تبيح لهم فعل القتل والظلم والخيانة.

وكانت أول ملاحظة ذكية أبدأها بعض الفقهاء المعاصرين حول آية النساء الأولى، أن الآية تتحدث عن "أولي الأمر" بلفظ الجماعة لا عن "ولي الأمر" المفرد الفذ. وهذا يفتح باباً في تأويلها على معاني مختلفة، منها أن الإسلام يشير إلى نوع من السلطة الجماعية الديمقراطية التي لا تفسح مجالاً لطغيان الفرد المستبد.

أما صاحب هذا المقال فله وقفة أخرى في تحليل هذه الآية، سيبينها في الجزء الثاني منه، ويكتفي في نهاية هذا الجزء أن يقدم خلاصتها الأهم، وهي أن الآية - في وقتنا الراهن - توجب الطاعة "للعقد الاجتماعي" المتفق عليه بين أعضاء المجتمع المحدد، وهو العقد المتمثل في "الدستور والقانون" اللذين اختارهما المجتمع بإرادته الحرة الواعية، التي لم تتعرض للإكراه أو التزييف، ولم يعد للفرد الحاكم منها أي نصيب خارج المنظومة الدستورية. ومن ثم فإن دستور الدولة هو ولي أمر المسلمين الذي تخضع له جميع الرقاب.

أطيعوا الله والدستور! (٢)

عرضنا في الجزء السابق من هذا المقال صوراً من سوء الفهم الذي وقعت فيه الفرق الإسلامية المختلفة في تأويل قول الله تعالى: يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ. النساء ٥٩. وكيف أصبحت هذه الآية في يد المؤسسات الدينية وسيلة قهر للشعوب أو وسيلة تزيف لوعيتها السياسي. ونحاول في هذه الحلقة أن نحلل نص هذه الآية إلى أبسط مكوناته، ثم نفتش عن غايته الحقيقية التي تخاطب المسلم في عصره الراهن.

وأول ما ينبغي التوقف عنده هو أن الآية تطلب الطاعة من المؤمنين لثلاث مقامات مختلفة هي: مقام الألوهية (أطيعوا الله)، ومقام الرسولية (وأطيعوا الرسول)، ومقام الولاية (وأولي الأمر منكم). وهي كما ترى ثلاث مقامات متباينة أشد التباين، يترتب عليه تباين في مستوى الطاعة المطلوب لكل مقام. وهذا أمر يفهم بالعقل، دون حاجة إلى قرينة نصية مقيدة، كما هي عادة اللسان العربي عامة، والأسلوب القرآني على وجه الخصوص. ومن ثم فلا يصح القول بأن مستوى الطاعة المطلوب لأولي الأمر كمستوى الطاعة المطلوب لله ورسوله. ونحن هنا نوحّد بين طاعة الله وطاعة الرسول، لا بسبب استواء المقامين، وإنما لأن الجامع بينهما واحد، هو طاعة الرسالة، ولهذا كانت طاعة الرسول من طاعة الله، قال تعالى، في سورة النساء نفسها: مَنْ يُطِعِ الرَّسُولَ فَقَدْ أَطَاعَ اللَّهَ وَمَنْ تَوَلَّى فَمَا أَرْسَلْنَاكَ عَلَيْهِمْ حَفِيظًا. ٨٠.

كما ينبغي التنبيه إلى أن مقام الألوهية مقام "كمال"، ومقام الرسولية مقام "عصمة"، ومقام الولاية مقام "شورى". وهذا الأخير تحديداً يحتاج إلى مزيد بيان. فمن المعلوم بالاستقراء أن لفظ "الأمر" يطلق في القرآن الكريم، وفي لسان

١١ - نشر بصحيفة الجمهورية / العدد ١٥٥٤٧ - الموافق ٢ يوليو ٢٠١٢م.

الصحابة، ومن بعدهم، على معنى السلطة المدنية، ولهذا سمي رئيس الدولة وقائد الجند "أميراً"، اشتقاقاً من لفظ الأمر. وقد علمنا كونه مقاماً مدنياً من مقتضى قوله تعالى في خطاب النبي: **وَشَاوِرْهُمْ فِي الْأَمْرِ**. آل عمران ١٥٩. إذ لا يمكن أن تكون المشورة المطلوبة في أمر من أمور الدين. ومن قوله تعالى في وصف المؤمنين: **وَالَّذِينَ اسْتَجَابُوا لِرَبِّهِمْ وَأَقَامُوا الصَّلَاةَ وَأَمْرُهُمْ شُورَى بَيْنَهُمْ وَمِمَّا رَزَقْنَاهُمْ يُنْفِقُونَ**. الشورى ٣٨.

إذن فإن مقام ولاية الأمر ليس مقاماً دينياً كما أراد أخواننا الشيعة، كما أن طاعة هذا المقام ليست طاعة مبهمة، كما يظهر من سلوك أخواننا أهل السنة. أما أنها غير مطلقة فدليله الاختلاف الهائل بين المقامات الثلاثة كما أسلفنا. وأما أنها غير مبهمة فدليله ارتباط الطاعة بمبدأ الشورى في الآيات السابقة. ومبدأ الشورى نفسه لا يتحقق إلا وفق منظومة سياسية متفق عليها بين أفراد المجتمع، تقوم على أساس قيم الحرية والعدالة والمساواة، التي أكدها القرآن بطرق مختلفة. وهذه المنظومة السياسية بدورها ليست صورة استاتيكية ثابتة، بل هي - كغيرها من النظم والآليات - تخضع لشروط التطور والتغير التاريخية.

وإذا علمنا أن مقام "الألوهية" أزلي لا يتغير ولا يتبدل، وأن مقام "الرسولية" زمني طارئ يزول بزوال صاحبه (الرسول)، مع بقاء الرسالة ما شاء الله من بعده، وأن مقام "الولاية" زمني طارئ، يتجدد بتجدد الحياة الاجتماعية، فقد خلصنا إلى حقيقة واضحة تقول إن الطاعة لولاة الأمور، في مستوياتهم القيادية المختلفة، لا تفهم مجردة خارج سياقها التاريخي والثقافي، إلا إذا شئنا تطويع النص القرآني لمآرب غير قرآنية.

وأود أن أتوقف قليلاً عند معنى السياق التاريخي والثقافي، لأنه مرتبط الفرس في هذا المقال. فمن المعلوم عند الدارسين للظاهرة القرآنية - أمثال سيد قطب، في كتابه "خصائص التصور الإسلامي"، ونصر حامد أبو زيد في كتابه "مفهوم النص"

- أن القرآن الكريم كان يتنزل على ضوء شروط الواقع التاريخي للقرن السابع الميلادي في جزيرة العرب وما جاورها. مما يعني أن الواقع التاريخي والثقافي لذلك القرن ولتلك البيئة قد ساهم في تشكيل النص القرآني بصورة من الصور. وأبسط ظواهر هذا التشكيل أن يستخدم القرآن ألفاظ ومصطلحات تلك الثقافة، ثم يحملها قيماً عابرة للزمان والمكان والثقافات. ولعل غياب هذه الحقيقة المعرفية البسيطة عن أذهان الناس، هو سبب كثير من التخبط والاختلاف الذي نراه في هذا السياق.

إذ أن كثيراً من المسلمين قد درج على الخلط بين ما هو زمني تاريخي، وما هو عابر للزمان والمكان والثقافات، في النص القرآني. فإذا سمع القرآن يتحدث عن "أولي الأمر" مثلاً، أخذ يستحضر في ذهنه الصورة التاريخية لهذا المفهوم في القرن السابع الميلادي. فإذا نحن أمام حاكم فرد مطلق الصلاحيات، يحكم ليلاً ونهاراً، من أول يوم في تنصيبه إلى أن يأخذه ملك الموت بطريقة من الطرق.

ولا مكان في هذه الصورة لشيء اسمه العقد الاجتماعي (الدستور)، أو التبادل السلمي للسلطة، أو مفهوم المعارضة السياسية، أو حقوق الإنسان والمواطنة. وهو ما يدفع العقل السلفي إلى ارتكاب خطيئة التوحيد بين "الثابت" المتمثل في روح النص، و"المتحول" ممثلاً في الصورة التاريخية للحياة السياسية في زمن تنزل النص، مما يؤدي إلى إفساد المقاصد الحقيقية للقرآن.

وعلى ضوء ذلك يمكننا القول إن الصورة الزمنية المعاصرة لولاية الأمر الكبرى (الرئاسة)، تتمثل في العقد السياسي (الدستور)، لا في رئيس الدولة كما يعتقد العقل السلفي. لأن هذا الأخير يصبح محكوماً بنصوص الدستور نفسه، وتصبح العلاقة بينه وبين المحكومين محددة بنصوص دستورية وقانونية واضحة، ومن ثم فإن مفهوم الطاعة هنا يأخذ شكلاً منظماً وواضحاً ومختلفاً في الآن نفسه، إذ

يصبح نوعاً من الالتزام المدني بالدستور والقانون، وشروط الحياة السياسية المتفق عليها بين جماعة المواطنين.

وفي هذه الحالة يكون الالتزام بطاعة الحاكم مشروطاً بالالتزام الحاكم نفسه بطاعة الدستور والقانون، ويكون هذا الدستور يمثل عقداً اجتماعياً حقيقياً، اتفقت على صياغته الجماعة السياسية الحرة الواعية، دون قهر لإرادتها أو تزيف لوعيها، وما عدا ذلك فهو الغش والخيانة، وقد نهى القرآن عن المخاصمة في سبيل الخونة، ومن باب الأولى النهي عن طاعتهم: وَلَا تَكُنْ لِلْخَائِنِينَ خَصِيمًا. النساء ١٠٥.

عصام القيسي لـ (الجمهورية):

العلمانية الثالثة ستنتهي الصراع المذهبي على السلطة.

دعا إلى العلمانية الثالثة التي قال إنها صيغة سياسية تحل الاشتباك القائم بين البعد السياسي والبعد الديني وتدعو إلى استبعاد المذاهب الدينية من الصراع السياسي ومن المرجعية الدستورية للدولة. الكاتب والباحث عصام القيسي في حوار مع (الجمهورية) يؤكد أن قبول العلمانية الثالثة سينهي - وإلى الأبد - مشكلة الصراع المذهبي على السلطة، فإلى نص الحوار.

حاوره - ثابت الأحمدى.

س: كتاب "عودة العقل" الذي صدر قبل أيام قليلة عن الهيئة العامة للكتاب هو جديد الأستاذ عصام القيسي.. لمحة موجزة عن الكتاب؟.

ج: يضم الكتاب مجموعة منتقاة من مقالاتي التي نشرت خلال الأعوام الماضية، يجمع بينها هم واحد هو هم تحرير العقل العربي عامة والعقل اليمني على وجه الخصوص من مسلماته الزائفة، وأدواته العقيمة، اللاتي أثقلت كاهله وأحببت مسيرته باتجاه البناء والتنمية. وقد جاء الكتاب تلبية لرغبة بعض القراء والأصدقاء الذين أشاروا علي بضرورة جمع ما تفرق من أفكار ومقالات بين دفتي كتاب يسهل الوصول إليه.

س: ماذا يقصد عصام القيسي بعودة العقل؟.

ج: العنوان يحمل دعوة لإعادة تمكين العقل - الذي هو قرين النقد والإبداع ونقيض النقل والاتباع - في حياتنا. وهو يحاكي عنوانين للأستاذ توفيق الحكيم،

الأول "عودة الروح" الذي يعد باكورة أعماله، والآخر عودة الوعي، الذي يعد أشهر أعماله السياسية.

س: على ذكر السياسة، تحدثت في الشهور الماضية عن أطروحة جديدة في الفكر السياسي أطلقت عليها اسم "العلمانية الثالثة" ما طبيعة هذه الأطروحة..؟
العلمانية الثالثة صيغة سياسية تحل الاشتباك القائم بين البعد السياسي والبعد الديني في الحياة السياسية، تدعو إلى استبعاد المذاهب الدينية من الصراع السياسي ومن المرجعية الدستورية للدولة، مع الإبقاء على الدين (الإسلام) مرجعاً للمجتمع والدولة. بعد إعادة تعريف مصطلحات الدين والمذهب والفكر الديني تعريفاً أكثر دقة ووضوحاً. وهي صيغة تفترض وجود علمانيتين سابقتين هما العلمانية الشاملة والعلمانية الجزئية.

س: عفوا.. سأستعجل سؤالاً يفرض نفسه قبل أن تبسط القول في هذا الموضوع، وهو عن العلمانية الأولى والعلمانية الثانية، لنصل - باستبصار - إلى العلمانية الثالثة؟

ج: العلمانية - بفتح العين - هي الترجمة العربية للكلمة الإنجليزية "سكيولاريزم"، وهي كلمة مشتقة من الكلمة اللاتينية "سكيولار" التي تعني العالم أو الجيل أو العصر. وقد تراكمت حول هذه الكلمة (سكيولاريزم) منذ استعمالها في القرن ١٩ وحتى اليوم دلالات عديدة ومختلفة، إلى حد أن بعض المختصين الغربيين طالب بإسقاطها من الاستعمال، وإحلال كلمات بديلة عنها، لشدة اختلاط دلالاتها، في حين يصر بعض المثقفين لدينا على أنها واضحة تماماً.

والذي يعيننا من هذه الدلالات جميعاً هو ذلك القدر المشترك بينها، لأنه يعطينا فكرة أولية عن مفهوم العلمانية في منشئها الغربي، وهو القدر الذي يشير إلى المستوى "الدينيوي" الذي ينتمي إلى عالم الحياة الدنيا، دون عالم الآخرة أو عالم

ما وراء المادة، فكل ما ينتمي إلى الحياة الدنيا فهو علماني، أي دنيوي. وهذا هو القدر الذي أتبناه أنا في مفهوم العلمانية، لأنه القدر المحايد الذي لا يتعرض للجانب الديني والغيبى بالنفي أو بالإثبات. فحين نقول إن هناك أشياء تنتمي إلى عالم الدنيا لا إلى عالم الآخرة، فإننا بهذا نتفق مع المنظور الإسلامي نفسه الذي يصرح بوجود عالمين منفصلين مختلفين هما عالم الحياة "الأولى" وعالم الحياة "الأخرى"، ولكل عالم منهما أشياءه التي تخصه وحده.

س: إذا كانت هذه هي العلمانية فلماذا رفضها الإسلاميون إذن؟.

ج: استعملت العلمانية في الغرب بمعاني كثيرة بعضها مضاد للدين، وهذا هو الذي جعلها مرفوضة عند المتدينين جميعاً. وكان الدكتور عبد الوهاب المسيري قد لخص مسيرة العلمانية في الغرب فقال إن بالإمكان تمييز دائرتين رئيسيتين في متتالية العلمانية إحداهما صغرى أطلق عليها اسم العلمانية الجزئية، وهي تلك التي تفصل الدين عن الدولة، والأخرى دائرة كبرى أطلق عليها العلمانية الشاملة، وهي تلك التي تفصل الدين عن الحياة برمتها، أي العلمانية الإلحادية.

ثم رشح المسيري للمجتمعات الإسلامية العلمانية الجزئية، وهو ما نتحفظ عليه لاعتبارات ديمقراطية قبل الاعتبارات الدينية. فما دام المجتمع قد ارتضى الدين مرجعاً له فإن من حقه أن يجعل الدين مرجعاً لدولته، وليس من المقبول - ديمقراطياً - أن يكون للدولة مرجعية غير مرجعية المجتمع نفسه، إلا إذا قبل المجتمع نفسه بذلك. وقد جاءت صيغة العلمانية الثالثة لحل هذا الاشتباك، لأنها تقدم مركباً ثالثاً - بلغة هيجل - يبقى على جوهر الإسلام والعلمانية. لأنها لا تطالب بفصل القيم عن الحياة ولا بفصل الدين عن الدولة، وإنما تطالب بفصل المذهب الديني عن الدولة، وهذا ليس مطلباً علمانياً فقط، بل هو مطلب إسلامي صميم.

س: هناك من سيقول لك: هذا إسلام علماني لا علاقة لنا به، فليس هناك إلا إسلام واحد هو الإسلام السماوي؟.

ج: لكن القائل يجهل أن الإسلام السماوي نفسه يعترف بوجود مساحة علمانية في حياة الإنسان كما أسلفنا، تنتمي إلى الحياة الدنيا لا إلى الدين. فإذا ثبت أن الإسلام يقر بوجود نشاطات دنيوية بحتة، لا علاقة لها بالدين، ويقر بوجود مصادر للمعرفة غير مصدر الوحي، فقد اعترف من ثم بوجود قدر من العلمانية، أيا كانت نسبة هذا القدر وحدوده، ولا بأس أن نتفاوض بعد ذلك على حجم هذه النسبة وطبيعتها. والحوار بالحجة والبرهان لا يضر أحداً سوى خصوم الحقيقة.

س: ما دليلك على أن الإسلام قد اعترف بوجود نسبة من العلمانية؟.

الإسلام - ممثلاً بالقرآن الكريم - يفرق بوضوح بين النشاط الذي ينتمي إلى الآخرة (الدين) والنشاط الذي ينتمي إلى الدنيا (العلمانية)، ومن أمثلة ذلك قوله عز وجل: "وابتغ فيما آتاك الله الدار الآخرة ولا تنس نصيبك من الدنيا، وأحسن كما أحسن الله إليك". (القصص / ٧٧). فالآية توزع نشاط النبي نفسه على قسمين: قسم ديني هدفه الآخرة وقسم دنيوي، أي علماني بلغتنا. ومن ثم فإن الدين سيكون مرجعاً لمستويات معينة من نشاط الإنسان، بينما ستكون الخبرة الدنيوية (العلمانية) هي المرجع لبقية المستويات، وهو معنى قول النبي فيما نسب إليه "أنتم أعلم بشئون دنياكم". ويبقى فقط أن نفصل بوضوح بين ما ينتمي إلى الدنيا وما ينتمي إلى الآخرة، وفق معايير علمية دقيقة وواضحة.

س: معنى هذا أن الدين عندك لن يكون مرجعاً لكل سلوك الإنسان في الحياة؟

ج: ليس هكذا بالضبط، فالحياة ليست مستوى واحداً، ولا بعداً أفقياً فقط. الحياة نشاط مركب في غاية التعقيد، ويمكن تحليل هذا المركب على مستويات: هناك مستويات لا بد أن يشملها الدين ويغطيها، وهناك مستويات لا بد أن تغطيها

التجربة الإنسانية، ولا يصح أن يلغي أحدهما الآخر، فالإسلام ليس بديلاً عن الإنسان، والتجربة الإنسانية ليست بديلاً عن الدين. أنا أعتقد - كما يعتقد أكثر المتدينين تطرفاً - أن الإسلام دين يغطي كامل النشاط الإنساني، لكن بفهم غير فهمهم. فالمؤسسة الدينية تعتقد أن الإسلام يغطي كامل النشاط الإنساني بواسطة الأحكام والتشريعات، وأنا أعتقد أن الإسلام يغطي كامل النشاط الإنساني بواسطة القيم والمبادئ. وهذا خلاف جوهرى بيننا، ينبغي أن نعرف أين يقف الدين منه.

س: الدين يقول: "قل إن صلاتي ونسكي ومحياي ومماتي لله رب العالمين"، أي أن كامل نشاط الإنسان خاضع للدين؟

ج: صحيح، وهذه الآية هي مستندي فيما ذهبت إليه قبل قليل، فالآية كما ترى تقول إن كل نشاطات الحياة والموت ينبغي أن يكون هدفها النهائي هو الله، وهذا لا يمكن أن يتحقق إلا إذا كانت القيم هي التي تغطي هذه النشاطات لا القوانين والتشريعات، لأن القيم عامة ومرتفعة كالسمااء تغطي كل حركة، أما الأحكام فهي جزئية، ولا تستطيع أن تغطي كامل النشاط البشري، إلا إذا اعتبرنا حكم "الإباحة" حكماً دينياً كما يقول جمهور الفقهاء التقليديين، لكن هذا لن يغير من الأمر شيئاً، لأن حكم الإباحة نفسه هو اعتراف صريح بوجود مساحة محايدة من نشاط الإنسان لا تقع في دوائر بقية الأحكام الخمسة. وهذا هو مضمون الموقف الذي ذهب إليه بعض الفقهاء في اعتبار حكم المباح من خارج دائرة الأحكام الدينية. وموقف هؤلاء يخرم دعوى الإجماع وهو ما يهمننا هنا.

س: كيف يعترف الدين بوجود مساحة علمانية في نشاط الإنسان وهو الذي يقول إن القرآن قد نزل تبياناً لكل شيء؟

ج: أولاً، لا يجوز أن نضرب الآيات بعضها ببعض، فالآية السابقة تقول "ولا تنس نصيبك من الدنيا" وهذا تصريح بوجود جزء دنيوي في حياة الإنسان لا علاقة له بنشاط الدين الذي يستهدف الآخرة. ثانياً: عبارة "كل شيء" التي وردت في قوله

تعالى: "ونزلنا عليك الكتاب تبياناً لكل شيء"، لا تعني كل شيء بالمفهوم الرياضي الفلسفي، الذي يفيد الشمول، بل هو أسلوب عربي يفيد الكثرة في حدود الاختصاص. وبهذا المعنى ترد في لسان العرب، ووردت في القرآن الكريم، سواء في سياق الحديث عن ملك النبي سليمان أو في سياق الحديث عن ملكة سبأ التي عاصرتة، فكلاهما أوتي من كل شيء كما تقول الآيات في سورة النمل ١٦ و٢٣. أي أنهما أوتيا أشياء كثيرة في حدود اختصاصهما وفي حدود ظروف الزمان والمكان.

س: هناك من سيختلف معك في هذا التفسير ويقول إن القرآن جاء تبياناً لكل شيء بالمعنى الحرفي؟

ج: هذا الفهم لن يختلف معي فقط بل سيختلف مع لسان العرب نفسه، ومع سياقات القرآن الواضحة القاطعة، وأكثر من ذلك سيوقع صاحبه - إن كان سنياً - في مطب القول بخلق القرآن، لأن الفهم الحرفي لعبارة "كل شيء" سيجعلنا نقول - مع المعتزلة - ما دام الله خالق كل شيء، وما دام القرآن شيء، فالقرآن مخلوق لله. وليس أمامه إلا تفادي التفسير الحرفي لآيات القرآن، ولا يوجد تفسير آخر لعبارة "كل شيء" غير ما قلناه.

س: لو أخذنا بكلامك في العلمانية الثالثة فهذا يعني أننا سنستبعد المذاهب من الحياة السياسية، والمذاهب الدينية هي جزء من الدين، ألا يعد هذا استبعاداً للدين نفسه؟.

ج: هذا الفهم قد يوقع صاحبه في الشرك، لأن صاحبه لا يفرق بين الدين والفكر الديني، الدين بوصفه منزلاً سماوياً والفكر الديني بوصفه منتجاً بشرياً نتج عن دوران العقل حول النص الديني. فمن المعلوم أن المذهب الديني جزء من الفكر الديني لا جزءاً من الدين نفسه. أي أنه منتج بشري دنيوي علماني.

س: سيقال: هذا فهمك الخاص للدين ولا يلزم أحداً غيرك؟.

ج: ربما ستفاجأ إذا علمت أن هذا ليس فهمي وحدي، بل فهم المؤسسة الدينية نفسها التي نختلف معها أحياناً، وقد صرح بهذا تصريحاً الإمام أبي حامد الغزالي - أخطر وأهم فقهاء الدين في تاريخنا كله بعد الشافعي - إذ يقول: "فإن قلت: لم ألحقت الفقه بعلم الدنيا وألحقت الفقهاء بعلماء الدنيا فاعلم [أنه] مست الحاجة إلى سلطان يسوسهم (أي الناس) واحتاج السلطان إلى قانون يسوسهم به، والفقيه هو العالم بقانون السياسة وطريق التوسط بين الخلق إذا تنازعوا بحكم الشهوات..". أ هـ. فالغزالي يجعل علم الفقه من علم السياسة، وعلم السياسة من علوم الدنيا، ويجعل فقهاء الدين من علماء الدنيا، فهل بعد هذا علمانية؟!.

س: ما هي حدود الدين المنزل كما تراه، في مقابل حدود الفكر الديني، أو بالأصح كيف نفصل حدود الإسلام من حدود الفكر الإسلامي؟.

ج: دعني أترك الإجابة لعلماء المؤسسة الدينية أنفسهم أيضاً، لأن كلامهم حجة على أتباعهم أكثر من كلامي. ينقل الشيخ محمد الغزالي عن شيخه محمد البهي، وكلاهما علم من أعلام الفكر الديني المعاصر عبارة مشرقة في كتابه "ليس من الإسلام" تقول: "إن الفكر الإسلامي ليس هو الإسلام، بل هو صنعة المسلمين العقلية في سبيل الإسلام، وبمشورة مبادئه، والإسلام هو الوحي الإلهي إلى رسول الله محمد بن عبد الله صلى الله عليه وسلم، وكتاب هذه الرسالة هو القرآن الكريم، وفي حكمه ما انظم إليه من سنن ثابتة للرسول توضح ما طلب توضيحه منه!".

وهذا التعريف يخرج من دائرة الدين كلاً من الحديث المنسوب إلى النبي، وكل مخرجات الفقهاء في الماضي والحاضر والمستقبل، وهذا بالضبط ما قلناه وما نردده طوال الوقت. والفرق بيننا وبينهم هو اختلاف الدافع في استبعاد الحديث من دائرة الدين، فهم يستبعدونه لأنه لم يثبت وروده بدليل قطعي، ونحن نستبعده لأنه لم تثبت حجيته بدليل قطعي، والنتيجة واحدة.

س: إذا سلمنا بكلامك، ما الذي سيترتب عليه من الناحية السياسية والاجتماعية؟.

ج: إذا سلمنا بأن الإسلام هو القرآن الكريم فحسب، وما دل عليه من سنن عمليه ثابتة قطعاً، توضح ما طلب القرآن توضيحه، كما قال الشيخان من قبل، نيابة عن زملائهم الفقهاء، إذا سلمنا بذلك، فسيترتب على هذا أن يصبح الدين مرجعاً للدولة كما يريد المسلمون جميعاً، مع استبعاد الفكر الديني من هذه المرجعية، أي الحديث المنسوب إلى النبي، والمذاهب الدينية بكل صورها، وهذا هو القدر المعقول من العلمانية الذي لن يتردد العلمانيون في القبول به. خاصة وأن العلمانيين في البلاد العربية في أغلبهم يعلنون إسلامهم واحترامهم للدين. وهكذا نحقق رغبة الطرفين، بشرط أن يقدم كل طرف تنازلاً غير جوهري من مطالبه. بل إننا نحقق رغبة الإسلام نفسه كما برهنا على ذلك قبل قليل.

س: كيف يمكن أن يكون القرآن والسنن العملية مرجعاً للدولة؟

ج: الدولة شخصية اعتبارية، لا تصلي ولا تحج ولا تتزوج، ومن ثم فالدولة ليس لها دين بهذا المعنى. وحين نقول إن الإسلام هو الدين الرسمي للدولة فإنما نقصد أن منظومة القيم الإسلامية تحديداً هي مرجع السياسات والقوانين التي تسير عليها هذه الدولة. والقرآن نص سماوي نزل بلسان عربي، فيه المحكم الذي يفهمه الناس جميعاً فهماً واحداً، وفيه المتشابه الذي تختلف دلالاته من فهم إلى آخر، ونسبة المحكم قليلة في القرآن الكريم كما يقول الفقهاء، وهذه النسبة مرجعية بنصها دون خلاف، لكن يبقى معنا مشكلة النص المتشابه، لأن اختلاف الدلالات بين فهم وآخر يخرج المسألة من دائرة الدين إلى دائرة المذهب، وفي هذه الحالة، يكون النص القرآني على "الإجمال" مرجعاً للدولة، أما عند "التفصيل" فإن من حق المشرع أن يختار من الآراء ما يراه مناسباً من الناحية السياسية، بشرط أن ينظر إلى هذا الاختيار على أنه حالة مدنية يجوز الاختلاف

معها والاعتراض عليها، لا حالة دينية مقدسة. هذا بالنسبة لنصوص الشريعة، أما بالنسبة لنصوص العقيدة والأخبار والشعائر التعبدية، فإنها بطبيعتها لا يمكن أن تكون ضمن مرجعية الدولة، لكونها تختص بالأفراد لا بالهيئات.

س: إذن ما الذي أبقيت في القرآن ليكون مرجعاً للدولة؟.

ج: بقي أمران في غاية الأهمية هما جانب القيم والمبادئ كما يسميها الفلاسفة، وجانب الأحكام الشرعية كما يسميها الفقهاء. إذ على الدولة عند وضع سياساتها الداخلية والخارجية، وعند وضع الدساتير والقوانين التي تسيروها وتسير المجتمع بها، أن تخضع في هذا كله لقيم الإسلام ومبادئه المتفق عليها كما أسلفنا. أما جانب الشريعة (المعاملات) فسيكون القدر المتفق على دلالاته بين المسلمين مرجعاً قانونياً بدلالة نصه، وأما ذلك القدر المختلف على تأويله بينهم فيكون المعنى العام منه فقط ملزماً، دون المعاني التفصيلية التي لا تلزم أحداً، إلا إذا اختارها المشرع، وجعلها قانوناً مدنياً لا قانوناً دينياً كما قلت سلفاً.

س: قد يكون مضمون الأطروحة مقبولاً لكن ألا تعتقد أن كلمة علمانية نفسها مستفزة للمتدينين والعوام؟.

ج: هناك قاعدة عند الأصوليين تقول لا مشاحة في الاصطلاح، أي لا مشكلة في المصطلح إذا كان المضمون مقبولاً. وقد جرت العادة عند الفقهاء الممتازين على استخدام مثل هذه المصطلحات بتسامح وتفهم كبيرين. ستجد فقيهاً مثل الحجوي الفاسي في "الفكر السامي" وهو أشهر مرجع في تاريخ الفقه، يضع عنواناً فرعياً يقول "الشريعة الإسلامية ديمقراطية لا أرستقراطية". وكذلك فعل خالد محمد خالد ومصطفى السباعي وغيرهم. القرآن نفسه تبنى ألفاظاً من خارج النسق العربي وأعاد توظيفها في أنساق جديدة، مثل مصطلح "الأميين" الذي صكه اليهود للدلالة على الأغيار الذين ليس لهم كتاب سماوي. وبالرغم من الحمولة الثقافية السلبية

لهذا المصطلح اليهودي إلا أن القرآن وصف به النبي (ص) كما وصف به قومه دون تحرج.

س: الذين يرفضون العلمانية اليوم يقولون إن هذا المفهوم يحمل في طياته جرائم الفلسفة المادية الغربية؟.

ج: والديمقراطية كذلك جاءت محملة بهذه الجرائم فلماذا قبلوا بها؟. لقد بينا من قبل أن العلمانية علمانيات مختلفة لا علمانية واحدة، وقد رفضنا العلمانية ذات المرجعية المادية كما رفضوها. وأود هنا أن أضيف أمراً غاب عن أذهان الكثيرين، بما فيهم بعض العلمانيين أنفسهم، هو أن العلمانية ليست منتجاً غربياً خالصاً كما يتوهمون، بل هي محطة في طريق كل المجتمعات لا بد أن تمر بها، وكان للمجتمع الغربي فضل السبق في المرور بهذه المحطة قبل غيره، فقط.

س: كيف تكون العلمانية محطة في طريق المجتمعات، هذه النقطة غامضة؟

ج: أغلبية المجتمعات البشرية لها مرجعية دينية، هذه المرجعية تقيم فصلاً بين ما هو ديني وما هو دنيوي، فلا يوجد دين معروف يقول إن الدين هو الدنيا نفسها، أو أن هذا جزء من ذلك، وإنما قد يقول إن الدنيا واسطة الآخرة أو مزرعة الآخرة، لكن هذه ليست نفس تلك. ولا شك أن هناك تداخل بين الديني والدنيوي في كل عقيدة دينية، والمتدينون في عصورهم البدائية قد يجهلون - من الناحية النظرية - هذا الفصل، ويتعاملون مع المسألة بصورة تعميمية غير علمية، نتيجة غياب العقل التحليلي عند هذه الجماعات البائدة، ونتيجة غياب الحاجة لهذا الفصل في العصور البدائية والوسيطية. إلا أن قانون التطور والتقدم الذي يحكم مسيرة المجتمعات الإنسانية يدفعها - بسبب ظهور ظروف اجتماعية وسياسية جديدة - إلى البدء في التساؤل عن طبيعة العلاقة الدقيقة بين الدين والدنيا، وهكذا يكتشفون أن العلمانية ضرورة سياسية وحقيقة دينية.

س: في حال قبول هذه الصيغة العلمانية ما هي الثمار المتوقعة منها على المستوى السياسي والاجتماعي؟.

ج: بقبول هذه الصيغة العلمانية سننهي - وإلى الأبد - مشكلة الصراع المذهبي على السلطة، فلن تكون الدولة سنية ولا شيعية، ولا شيئاً من هذه المذاهب الدينية، بل ستكون دولة مدنية ديمقراطية علمانية منضبطة بالمرجعية القيمية الإسلامية.

س: أستاذ عصام، نسمع اليوم عن خطابين اثنين على الساحة وكلاهما على طرفي نقيض من الآخر: الأول: يسعى للتبشير بعودة الخلافة الإسلامية، والآخر يسعى للتبشير بالإمامة.. ماذا ترى هنا؟

ج: هذه أحلام طوباوية صنعتها المخيلة البدائية والرغبات الأنانية. أطروحة الخلافة - مثلاً - ليس لها حدود واضحة حتى في رؤوس أصحابها. جرب أن تسألهم: هل المقصود بالخلافة وحدة الحاكم أم وحدة السياسة الخارجية فقط؟ ما هو شكل الدولة وشكل النظام السياسي في دولة الخلافة؟. ما موقف دولة الخلافة من الديمقراطية والمذاهب الدينية؟ هل هناك نموذج تاريخي يحتذى به في هذا الشأن أم أن النماذج ستكون عصرية؟. وكيف تطالبون بمفهوم لم يتحقق تاريخياً من قبل بصورة واضحة؟. وما موقفكم من النظرية المهدوية في هذا الخصوص؟. وغيرها من الأسئلة التفاعلية الحرجة التي لن يتفقوا على إجاباتها أبداً.

س: وماذا عن اطروحة الإمامة؟.

س: أطروحة الإمامة كان من المفترض أن تصنف في دائرة النكت والطرائف. لكن يبدو أن الفكاهات تتحول عند هذه الشعوب إلى عقائد دينية. هل يعقل أن يصدق الناس بأن الحاكم يأتي عن طريق التعيين الإلهي لا عن طريق الانتخاب الشعبي؟. هل يعقل أن يصدق الناس اليوم بوجود جينات ذهبية مميزة عن جينات

الناس الأخرى؟ هل يعقل - ونحن في العصر الذي يطرح مفاهيم "الإله والدين والنبوة" في دائرة الشك والاشتباه - أن يأتي شخص ليقول أنا كائن خاص ولي حقوق خاصة لأني من نسل بنت النبي الفلاني؟. هل يعقل أن الله العدل يجامل نبيه إلى حد أن يرهن مصير أمم طويلة عريضة بأيدي ذرية من نسل بناته لا يختلفون عن الناس في شيء؟. هل يعقل أن يكون هذا هو ما تعذب من أجله بلال وسمية وعمار وما خضع له عمر وأبي بكر وخالد، وما قاتل في سبيله الأوس والخزرج؟. من الواضح أن العقل الإسلامي قد انحط إلى مستويات خطيرة.

س: أليست الإمامة أو الخلافة منصباً دينياً، وأليست الدولة في الإسلام دينية؟.

ج: هذا وهم آخر من أوهام المسلمين التي لا تعد ولا تحصى، فالدولة ومناصبها في الإسلام مدنية لا دينية، أي انها من أعمال الدنيا (العلمانية) لا من أعمال الدين. ولهذا السبب أهمل القرآن والنبي ذكرها وذكر تفاصيلها. والإسلام ليس ديناً ودولة كما يقول البعض بل دين ودين فقط، فلا القرآن دعا إلى إقامة الدولة ولا الرسول فعل ذلك. القرآن يقول: اليوم أكملت لكم دينكم، ولم يقل "اليوم أقمتم لكم دولتكم" كما يقول محمد خلف الله. وقد اعترف معظم الإسلاميين اليوم بأن الدولة في الإسلام مدنية لا دينية، مع أنهم يضيفون عبارة احترازية تقول "بمرجعية إسلامية"، ونحن نوافقهم على هذا لكن بمفهوم الدين الذي حددناه هنا.

س: هل تعني أن الرسول (ص) لم ينشئ دولة في المدينة المنورة ولم يكن رئيس جماعة؟.

ج: النبي (ص) يقينا لم ينشئ دولة ولا كان هذا من أهدافه ولا من أهداف رسالته. صحيح أن الهجرة قد أنشأت مجتمعاً سياسياً جديداً للمسلمين في المدينة، إلا أن وجود مجتمع سياسي لا يعني بالضرورة وجود دولة، لأن المجتمع السياسي قد يتحقق في شكل تجمع قبلي مثلاً. والنبي (ص) كان زعيم جماعة لا رئيس دولة،

وكانت سلطته على جماعته تفوق - بحكم نبوته - كل سلطات عصره، كما قال الشيخ علي عبد الرازق، لكنه مع ذلك لم يكن رئيس دولة.

س: لكن كيف تفسر تلك الأعمال التي مارسها النبي بحكم كونه ولياً لأمر الجماعة المسلمة، مثل إعداد الجيش وجمع الضرائب ومخاطبة الملوك وعقد المعاهدات، ألا تدل هذه الممارسات على أنه كان رئيس دولة؟.

ج: هذه الوظائف كان يقوم بها في عصر النبي أي زعيم جماعة، حتى لو كان مجرد شيخ قبيلة. عبد الملك الحوئي اليوم يمارس - من حيث الشكل - مثل هذه الوظائف في محافظة صعدة، وجماعة الحوثيين يشكلون مجتمعاً سياسياً هناك، فهل نقول إن الحوئي رئيس دولة، أو أن صعدة قد أصبحت دولة الحوثيين؟. إن لمفهوم الدولة معايير أخرى حاسمة سواء في عصر النبي أو في عصرنا الحديث. وأبرز مظاهر الدولة هي وجود دواوين (وزارات) ومؤسسات، وعملة محلية، وجيش نظامي له سجلات وأختام، ومرتببات ثابتة، وموارد مالية ثابتة لصرف المرتبات، وغيرها من المظاهر المعروفة منذ ظهور الدولة عند السومريين مروراً بالفراعنة وملوك بني إسرائيل وحتى اليوم. إن خلطنا بين مظاهر الزعامة النبوية والزعامة الملوكية الرئاسية يدل على جهلنا بمفاهيم الدولة والسياسة وما شابه ذلك.

س: بعضهم قد يعتبر هذا انتقاصاً من وظائف نبوة النبي محمد (ص)؟

ج: نحن نسأل أصحاب هذا التصور: هل كان نبي الله موسى أدنى مقاماً من نبي الله سليمان، لأن هذا الأخير كان نبياً وملكاً بينما كان موسى نبياً رسولاً فقط؟. ثم نسألهم: أيهما أشبه بنموذج الرسالة المحمدية، نموذج موسى أم نموذج سليمان ودواود؟. لقد ورث سليمان الملك من أبيه وفق مؤهلات معينة طرحها بين يدي شعب إسرائيل للمصادقة عليها، بعد أن سأله: بأي فضل تنال هذا المنصب من دوننا؟ فقال لهم: "يا أيها الناس علمنا منطق الطير، وأوتينا من كل شيء، إن هذا لهُو الفضل المبين" (النمل/١٦). ومع أن موسى كان زعيماً لبني إسرائيل

كما كان داود وسليمان، ومع أن بني إسرائيل يعدونه أعظم زعمائهم وأنبيائهم على الإطلاق، إلا أنهم لا يعدونه ملكاً كما يعدون داود وسليمان، وكذلك هو موقف القرآن أيضاً. وكلمة "ملك" كانت تطلق في العصور القديمة على المنصب السياسي الذي يطلق عليه المسلمون - في أدبياتهم السياسية - منصب الإمامة أو الخلافة.

س: إذن أنت تعتقد أن النبي محمد (ص) مارس السياسة لكنه لم يؤسس دولة ولم يكن رئيساً بالمعنى المتعارف عليه في الدول والمملكات؟.

ج: هذا صحيح، وإلا فليقولوا لنا لماذا سمى القرآن داود وسليمان ملكين، ولم يسم موسى ومحمد ملكين، مع أن الأخيرين كانا زعيمين كبيرين في جماعتهما، أعظم من زعامة داود وسليمان؟. وهل كل شكل من أشكال الزعامة على مجتمع سياسي يعد رئاسة ملوكية بالمفهوم القديم والمفهوم الحديث لكلمة ملك ورئيس؟. وإذا كان جوابهم بنعم، فلماذا لا نعد كل شيوخ القبائل وزعماء الجماعات رؤساء وملوكاً ومؤسسي دول، ما داموا يؤدون الوظائف نفسها التي كان يؤديها النبي في جماعته؟. والسؤال الأهم من كل ذلك: إذا كان النبي قد أسس دولة في المدينة المنورة كما يزعمون، فلماذا لم يترك للصحابة من بعده أي شكل من أشكال نظام الحكم؟. لماذا تركهم في حالة فراغ دستوري أدى إلى خلافهم في السقيفة، ثم أدى إلى صراع سياسي مذهبي ما زال محتدماً بين المسلمين حتى اليوم؟

س: كيف تفسر أنت سكوت القرآن وسكوت النبي - كما تقول - عن الحديث في شئون السياسة والملك؟.

ج: أولاً، لا يحتاج الدين إلى تنبيه الناس إلى ضرورة قيام الدولة، لأن قيام الدولة من الضرورات الاجتماعية لا من الضرورات الدينية، فبمجرد أن يشعر الناس بحاجتهم إلى دولة ترعى مصالحهم وتحمي وجودهم فإنهم يقيمونها دون حاجة

إلى نص ديني. بدليل أنه لا يوجد مجتمع مدني على وجه الأرض بدون دولة، سواء أكان مجتمعاً متديناً أو كان مجتمعاً علمانياً.

ثانياً، لا يمكن للدين أن يقترح أو يلزم مجتمعاً بشكل محدد من أشكال النظام السياسي، لأن النظم السياسية هي بنت التجربة الإنسانية، التي تخضع لقانون التطور الاجتماعي والثقافي، وليس المهم - في نظر الدين - هذا الشكل السياسي أو ذلك، بل المهم هو تحقيق القيم الاجتماعية التي أكد عليها.

س: البعض يعتبر أن وصول الإسلاميين اليوم إلى السلطة في أكثر من قطر عربي مبشر بقدم الخلافة؟.

ج: إن لفظ "خلافة" في حد ذاته قرينة كافية على أن الأحاديث التي تبشر بالخلافة في آخر الزمان هي أحاديث مكذوبة على النبي (ص)، فمن المعلوم أن هذا اللفظ قد اخترعه شعب المدينة (صحابية) للدلالة على من يخلف النبي في مقام ولي الأمر. وقد توقف استخدام هذا المصطلح في فترة عمر وتم استبداله بمصطلح "أمير المؤمنين" لأن عمر تساءل: إذا كان أبو بكر خليفة رسول الله فماذا أكون أنا، خليفة خليفة رسول الله؟! ثم إن هذا اللفظ لم يرد على السنة المختلفين في سقيفة بني ساعدة، وإنما وردت ألفاظ أخرى مثل "الأمر" و"الأمير". ولو أن الرسول كان قد تحدث عن خلافته لوجدنا ذلك على السنة صحابته ومعاصريه في خلاف السقيفة. ثم هل يعقل أن يذكر النبي (ص) لفظ الخلافة دون أن يترك بياناً للمسلمين في جميع شئونها؟. ألم يكن من الأولى أن يتنبأ النبي بمشكلة الصراع بين السنة والشيعية وأن يقدم الحلول الحاسمة لهذه المشكلة بدلاً من أن يتنبأ بخليفة آخر الزمان؟!

س: كيف تقرأ واقع الجماعات الإسلامية المعاصرة وخاصة جماعة الأخوان المسلمين ومستقبلها السياسي على ضوء ما يجري؟

الظاهر من سلوك الجماعات الإسلامية يدل على أنها غير مستعدة - على مستوى الوعي - للتعلم من دروس التاريخ، بدليل أنها رفضت مجمل المراجعات التي جاءت من الداخل، ناهيك عن النقود التي جاءت من خارجها خلال الثمانين السنة الماضية. إلا أنها - على مستوى اللاوعي - لا بد أن تتأثر، ولو نسبياً، بالمدارس الجديدة التي بدأت تتشكل داخل التيار الإسلامي الواسع، المدارس الجديدة ذات قابلية عالية للعلمنة والتمدن، وتستهوئ كثيراً من شباب الجماعات الإسلامية، مثل الحالة التركية على مستوى التطبيق، والحالة التونسية على مستوى التنظيم. أما جماعة الأخوان المسلمين الأم في مصر فهي تعاني مشكلات إضافية خاصة، ناتجة عن اختطاف التنظيم الخاص للجماعة من أيام المرشد مصطفى مشهور.

س: ماذا تعني بالتنظيم الخاص وكيف اختطف الجماعة؟.

ج: التنظيم الخاص هو تنظيم سري مسلح أنشأه مؤسس الجماعة حسن البنا لأغراض من بينها مقاتلة الإنجليز في القنال. لكن التنظيم انحرف عن مهامه الأساسية وذهب يسفك دماء المسلمين أنفسهم، وتسبب - في نهاية المطاف - في اغتيال حسن البنا نفسه، الذي قال عنهم قبل وفاته: ليسوا أخواناً وليسوا مسلمين. وقد انحسر تأثير هذا التنظيم بعد ذلك، وتم تجميده إلى فترة المرشد عمر التلمساني، لكنه عاد متخفياً في شكل عصابة يرأسها مصطفى مشهور، ومن أعضائها البارزين خيرت الشاطر، والمرشد محمد بديع، وشخص ثالث لا حاجة لنا بذكر اسمه الآن. وقد عمل هذا التنظيم الخاص على استبعاد كل الشخصيات الأخوانية المنفتحة والرصينة من داخل الجماعة، حتى لو كانوا من المؤسسين، وتبنى الخط القطبي على حساب الخط البنائي داخل الجماعة.

س: إلى ما يسعى هذا التنظيم برأيك؟

ج: دعني اخبرك أنه يطلق على هذا التنظيم داخل الجماعة اسم تنظيم العشرات، وإذا عرفت أن من بين شخصياته مصطفى شكري، مؤسس جماعة الهجرة والتكفير، وأن هذا الرجل ظل منتمياً إلى الأخوان حتى نهاية حياته، فلن يصعب عليك معرفة الغاية بعد ذلك، إنها السعي إلى السلطة، عن طريق "وأعدوا" لهم ما استطعتم. نظرة هذه العصابة إلى المجتمعات الإسلامية وإلى الأقليات الدينية مريبة جداً، وحرصهم على امتلاك القوة كبير جداً، ومستقبل الجماعة في خطر إذا استمرت هذه العصابة في السيطرة عليها.

س: برأيك لما ذا لم تستطع هذه الجماعات الدينية أن تكسب رضا المثقفين، ولم تنجح في مواجهة مشاكلها؟

هذه الجماعات وجدت نفسها مضطرة - بحكم الأمر الواقع - للتعامل مع مشكلات ذات طابع حضاري مركب، بينما هي في الأساس لم تصمم لمثل هذه المهام المعقدة. لأنها حين نشأت لم تنشأ استجابة لمشكلات علمية وحضارية، كمشكلة سقوط الحضارة الإسلامية، بل نشأت استجابة لحدث سياسي جزئي هو سقوط الخلافة العثمانية، ومن ثم فقد تركز اهتمامها من البداية على أسئلة الخلافة لا على أسئلة الحضارة.

أسئلة الحضارة تبدأ عند النخبة المفكرة ثم تأتي الجماهير الغفيرة بعد ذلك لتتبنى خلاصاتها، بعد أن تصبح ثقافة اجتماعية. وهذا يحتاج إلى وقت طويل وصبر أطول، وهو ما لا يقدر عليه المتحمسون لدولة الخلافة، وهذا هو سر استبعاد هذه الجماعات للكائنات المفكرة ذات الاهتمام النظري العالي. لأنها تعتقد أن مشروعها لا يحتاج لأكثر من خطباء مفوهين، وجنوداً طائعين. وهكذا تجد نفسها أمام مشكلات مركبة بإجابات سطحية بسيطة تقنع محدودي الثقافة لكنها لا تقنع محترفي الفكر ولا تقنع قوانين النهوض والتمكين نفسها!.

س: نريد مثلاً توضيحياً على أسئلة الحضارة وكيف تتم الإجابة عليه من قبل الطرفين؟

ج: خذ مثلاً سؤال: لماذا تخلف المسلمون وتقدم غيرهم؟. الإجابة التقليدية عند التيار الإسلامي تقول: تخلفنا لأننا تركنا الإسلام وراء ظهورنا، وسنتقدم عندما نعود إلى الإسلام. وأحسنهم يقول تخلفنا لأننا تركنا أسباب التقدم وراء ظهورنا دون أن يفصل ذلك تفصيلاً دقيقاً. هذه الإجابات نفسها تخضع - عند فيلسوف الحضارة - لتحليل عميق فهو يسأل: ما هو الدين، ما حدوده وطبيعته، كيف يكون عاملاً للتقدم أو التخلف، وإذا كان المسلمون قد تخلفوا لأنهم تركوا الإسلام فهل تقدم غيرهم لأنهم تمسكوا بالكفر؟. ما أسباب التقدم أو التخلف، وهل الأصل أن نسأل عن أسباب التقدم، أم الأصل أن نسأل عن أسباب التخلف، ولماذا؟. ما الآثار العميقة التي يخلفها التقدم المادي على بنية الثقافة والمعرفة؟ ما الطريقة العلمية المثلى للإجابة على مثل هذه الأسئلة، ولماذا؟. وهكذا..

س: ما هو الفرق بين إجابة المفكر الفيلسوف وإجابة الداعية الإسلامي من وجهة نظرك؟.

ج: هو كالفرق بين إجابة الطبيب المختص وإجابة حلاق الصحة في الريف المصري. حلاق الصحة يقول لك: هذه حمى، وعلاجها شربة "الحج محمود"، وثلاث ساعات نوم. أما الطبيب المختص فهو يطلب تحليلاً دقيقاً لعينات من الدم وغيره، ثم يقول لك بعد فحص طويل: لديك حمى ناتجة عن الفيروس الفلاني، وعلاجها في المقدار الفلاني من العلاج الفلاني. الطبيب المختص يعرف أن الحمى مجرد عرض، قد تتسبب به أمراض عديدة، وليس هناك علاجاً واحداً لكل الأمراض وإن كانت الأعراض متشابهة، وهذا ما لا يدركه حلاق الصحة.

س: ما يتعلق بالشأن اليمني الراهن ننتظر اليوم انطلاقة الحوار الوطني قريبا والوضع يبدو أنه غير مطمئن تماما، فثمة عقبات وعراقيل وثمة تدخلات دولية واضحة ألا ترى أن له انعكاسات سلبية على اليمن مستقبلا؟

ج: الحوار الوطني هو أفضل وآخر فرصة - ربما - للإنسان اليمني الحديث لدخول عصر جديد يتسم بالاستقرار والنهوض والحياة الكريمة. فإذا سمحنا لأصحاب الرايات الحمراء بتفويت هذه الفرصة فلن يكون أمامنا سوى الجحيم. طبعاً هناك من يريدنا أن ندخل الجحيم ليعاقبنا على تطلعاتنا المشروعة، أو لتحصيل منافع أنانية ضيقة، وهناك نسبة عالية من الجهل وانعدام الوعي لدى الجماهير، ونسبة عالية من انعدام الضمير عند بعض المتنفذين وأصحاب المصالح التي كانت مرسلة، لكن المفارقة أن العامل الدولي هذه المرة جاء في صالحنا، فهو لن يسمح بانفجار الوضع خوفاً على المصالح الدولية في هذه المنطقة. وعموماً نحن نستحق ما سيحدث، أياً كان هذا الذي سيحدث، لأن من طبيعة الإنسان أن يخطئ ومن طبيعة الزمان أن ينتقم، كما قال الشاعر القديم بيرون.

س: ألا تخشى من اختطاف الثورة على أيدي متنفذين وأصحاب مصالح ومراكز قوى؟

ج: كل ثورة لا بد أن تتعرض لمحاولة اختطاف، والثورات الحقيقية فقط هي التي تستعصي على هذه المحاولات، لأن من طبيعة الثورة الحقيقية أن تأتي استجابة لظروف تاريخية قاهرة لا يستطيع أحد تجاهلها، على عكس الانقلابات العسكرية التي قد تحدث نتيجة طموحات فردية عند بعض المغامرين. وأنا أعتقد أن ثورة فبراير أصيلة وحقيقية جاءت استجابة لتحولات اجتماعية قوية، ولهذا فإنها ستؤتي ثمارها أو معظم ثمارها على الأقل. وحتى إذا حدث - لا قدر الله - محاولة اختطاف حقيقية للثورة ومكاسبها، فإن الناس اليوم، وخاصة الشباب، في مرحلة

متقدمة من الوعي السياسي، أكبر بكثير مما كانت عليه قبل الثورة، وهم على استعداد لإعادة الكرة ونيل حقوقهم بصورة كاملة هذه المرة، مهما كانت النتائج.

س: إذن أنت تعتقد أن ثورة فبراير لم تكن صراعاً بين أجنحة النظام القديم كما يروج البعض؟.

ج: بالطبع، إنها ثورة مجتمع جديد على مجتمع قديم، مجتمع تقدمي على مجتمع انتهازى، ثورة الذين يشعرون على الذين لا يشعرون، قبل أن تكون ثورة مجتمع على نظام سياسي فاسد. ووجود شخصيات أو أجنحة من النظام القديم في صفوف الثورة لا يغير من هذه الحقيقة شيئاً، بل إنه كان سبباً رئيسياً في نجاحها. وهناك من يتجاهل الحقائق إلى حد الزعم بأن الثورة كانت ستنجح بدون الحاجة إلى سند عسكري وقبلي، وهذا جحود لا يليق بالثوار الحقيقيين.

س: هل يعني هذا أنها لم تكن ثورة المجتمع اليمني بالكامل؟.

ج: لا يشترط في الثورات العظيمة أن تكون من فعل المجتمع بكامله. ولا يوجد ثورة في التاريخ حصلت على تأييد كل أفراد المجتمع. الثورات عادة هي فعل النخبة الممتازة، يتبعها الذين يشعرون، أما أولئك الذين لا يشعرون فهم عادة ما يقفون في صف النظام. إما لأنهم لا يشعرون بكرامتهم التي ينتهكها النظام الفاسد المستبد، ولا يشعرون بفداحة الظلم الواقع عليهم وعلى مستقبل ذرياتهم، وإما لأنهم لا يشعرون بأوجاع المقهورين وأنين الجائعين من حولهم. وفئة الذين لا يشعرون هذه هي الأكثرية العددية في المجتمعات المتخلفة التي حكمتها أنظمة فاسدة كما حدث لمجتمعنا. ومع هذا فقد كان حجم الرفض الشعبي للنظام السابق قياسياً بالنظر إلى حجم الخراب الذي خلفه النظام في بنية العقل اليمني ومنظومة الأخلاق الاجتماعية.

فهرس المحتويات

٢	مقدمة
٦	العلمانية، خارطة طريق جديدة!!
١٣	العلمانية الثالثة.. (١)
١٧	العلمانية الثالثة.. (٢)
٢٣	العلمانية الثالثة.. (٣)
٢٨	العلمانية الثالثة (٤)
٣٢	العلمانية الثالثة (٥)
٣٧	العلمانية الثالثة (٦)
٤٢	العلمانية الثالثة (٧)
٤٧	الخلافة والإمامة والوهم!!
٦٠	قراءة جديدة ليوم السقيفة
٨٠	أطيعوا الله والدستور!!.. (١)
٨٣	أطيعوا الله والدستور!!.. (٢)
٨٧	العلمانية الثالثة ستنتهي الصراع المذهبي على السلطة