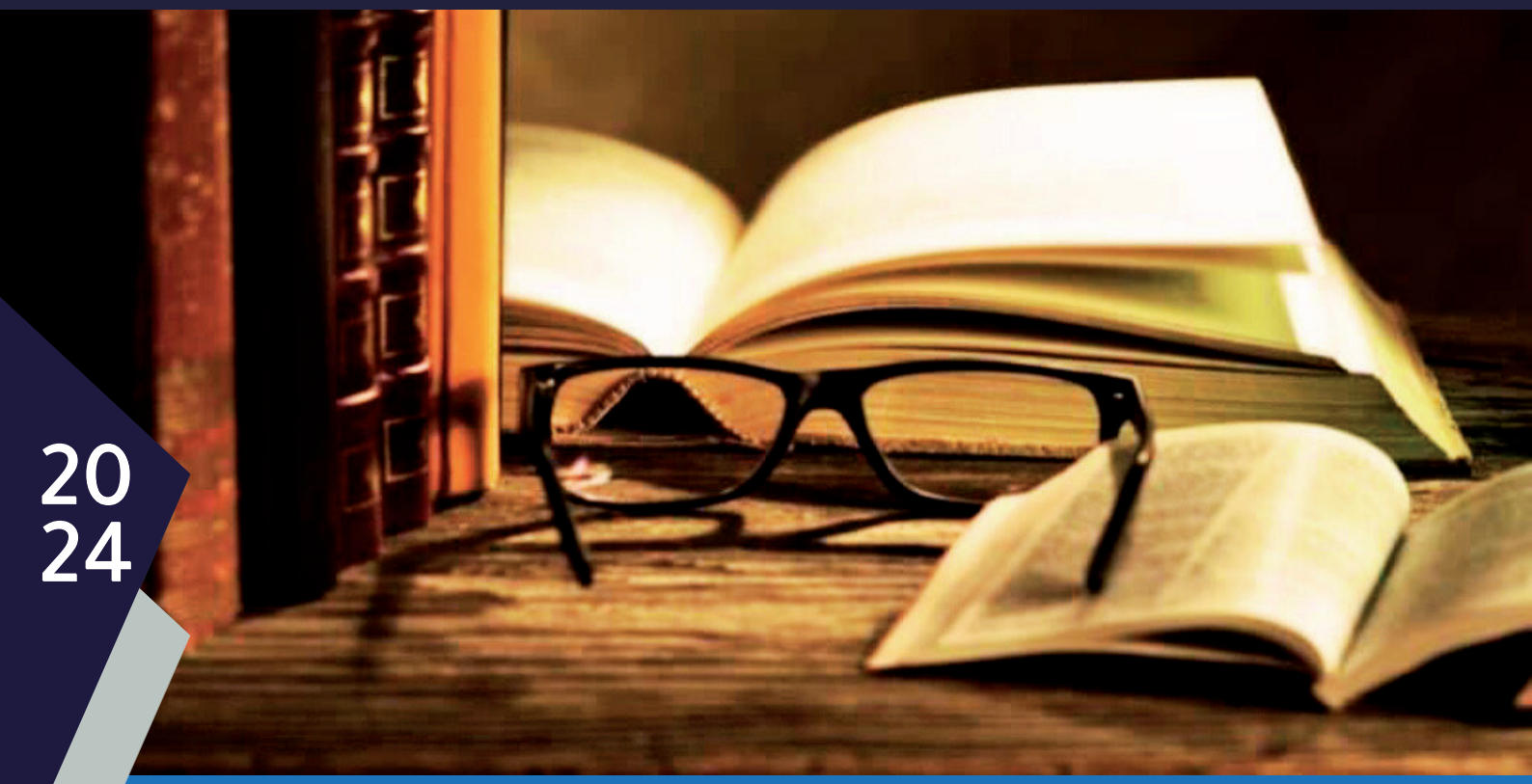
مؤمنون بلا حدود
Mominoun Without Borders
للدراسات والأبحاث www.mominoun.com

التوظيف الأيديولوجي للدين

صبحي نايل
باحث مصري



2024

- **بحث محكم**
- **قسم الدراسات الدينية**
- 23 شتنبر 2024

جميع الحقوق محفوظة © 2024

التوظيف الأيديولوجي للدين[1]

1 - مقتطف من كتاب استراتيجيات التأويل، دار مؤمنون بلاحدود للنشر والتوزيع

حسب الرؤية التاريخية، فإن السياسة قد اعتادت اللعب بكل الأدوات المتاحة، خاصة الأدوات التي تمكنها من السيطرة، وتثبيت أركانها السلطوية، ولا توجد أداة مكنتها من ذلك أفضل من الدين. لهذا صاغت السياسة عادة نمطاً دينياً يؤبد رؤيتها ويضفي شرعية إلهية عليها، فكثيراً ما قُدمت الرغبات السياسية في قوالب ومفردات دينية، وكذا أيضاً تشكلت المفاهيم الدينية وفقاً للإرادة السياسية. وفي حال الدين الإسلامي، فلا يمكن أن نلغي الدور السياسي في نشأة الفرق الإسلامية، كما لا يمكن أن نتجاوز التشريع الديني للسلطة، والأحاديث النبوية التي ظهرت في كل حقبة تثبت الحكم الإلهي للسلطة القائمة، وتأويل النص القرآني لكل فرقة حسب توجهها، وخلط ما هو ميتافزيقي بما هو سياسي، حتى أضحى الدين يمثل أحد الأدوات التي تستهلكها السلطة السياسية.

ويحاول هذا الفصل تقديم معالجة لعمليات التوظيف الأيديولوجي التي خضع لها الدين الإسلامي، في مراحله التاريخية، وحضور المصحف كسلاح سياسي وعسكري كذلك في ساحات النزاع السياسية والعسكرية، وسطو السلطات السياسية المتتالي على القرآن والحديث النبوي، عبر تأويل القرآن والإضافة والحذف من الأحاديث النبوية. وما آل إليه من ثبات للرؤى محددة للسلطة السياسية عن الدين بوصفها الدين في ذاته، عبر الصياغات الفقهية لهذه الرغبات، وتقليص مساحة الرأي مقابل اتساع مساحة النص (القرآني، والحديث النبوي، والفقهي) لتفضي في نهاية الأمر إلى أن يكون الدين عاجزاً عن التطور والمرونة الكافية لتلبية احتياجات الإنسان المعاصرة، ومن ثم يصبح أحد الأدوات الاستهلاكية في يد الخطاب المعاصر.

2-1- توظيف النص

يمثل الحديث اليوم عن الموضوعية التامة ووجودها بشكل واقعي مفارقة واضحة، حيث إن العلوم والنظريات المعاصرة أثبتت أمام العقل الإنساني أن الموضوعية التامة أمر نظري لا مجال لتحقيقه على أرض الواقع؛ فليس بالإمكان عزل الإنسان عزلاً كاملاً عن ظروفه التاريخية، والسياسية، والسيكولوجية، فلابد أن يكون لها تدخل قوي، حيث يكون الإنسان ابن أفقه المعرفي في نهاية الأمر. ومن هنا قيل إنه لا قراءة بريئة، ومن ثم كانت نظريات التأويل في بدايتها -وما زالت- فن تجنب سوء الفهم، لكن ثمة فارقاً بين القراءة غير البريئة التي تحاول تحري الدقة قدر المستطاع، والقراءة المغرضة التي تعمل على توظيف النص لأغراض عديدة، تحدها وترسمها السلطة السياسية في أغلب الأحيان. وهنا نستعير تسمية نصر حامد أبو زيد للقراءة غير البريئة (التأويل) والقراءة المغرضة (التلوين). والنص القرآني مثله مثل باقي النصوص الدينية خضع لمحاولات التلوين والسطو السياسي على مر العصور الإسلامية، وكان للرغبة السياسية دور البطولة في التأويلات والصياغات الفقيهة.

جاء الإسلام في شبه الجزيرة العربية مكوناً كياناً مختلفاً برابطة كانت معروفة لدى سكان شبه الجزيرة آنذاك، ولكنها لم تكن بهذه القوة التي وجدت من خلال الإسلام، وهي الرابطة الدينية؛ فالإسلام جاء مكوناً ما

يمكن أن نسميه شكلاً قبليّاً جديداً لا يحمل الرابطة الدموية، بل الرابطة الدينية، فكَوَن -إن صح القول- قبيلة جديدة تقع تحت لواء هذا الدين ورايته. ومن خلال هذه الرابطة خرج النظام السياسي ونمط الدولة -الذي لم يكن معروفاً في شبه الجزيرة العربية[1]- فتماهى النظام السياسي مع الدين، حيث صيغت السياسة بوصفها خادمة لأهداف الدين. وكان لهذا النمط من التفكير، المازج بين السياسي والديني، السيطرة في مراحل تكون الدولة الإسلامية وبعد تكونها، ومن ثم عَرِفَت السياسة مشروعيتها من خلال الدين، ورسخ داخل الأذهان أن الدين هو الذي يخلع المشروعية على السلطة السياسية.

وريثما حدث صراع سياسي، ذهبت كل فرقة تدعي تدينها أكثر من أختها، وادّعى كل من المتصارعين امتلاكه للحق وحقيقة النص؛ فقد كان الرهان على المشروعية الدينية، فمالكها يملك السلطة وكل شيء[2]، من هنا ظهر ما يمكن أن نسميه مع محمد أركون: تأميم الإسلام من قبل الدولة والسطو على مشروعيته [3]. فلم تعد السلطة السياسية تخدم الإسلام وتسعى لتحقيق غايته، بل إنها أصبحت هي الغاية التي من أجلها يؤول ويلون الدين كي تحظى بالمشروعية المنشودة. فعلى حد قول نصر حامد أبو زيد: «لم يكن الإسلام هو موضوع التأويل، بل كان الواقع الخارجي ومتطلبه الأيديولوجي هما القصد والغاية التي سقطت على الأصل فلونته»[4]. وقد خضع الإسلام لما يمكن أن نسميه عملية الأدلجة من قِبَل السلطة السياسية، كي تتمكن من حكم الشعب بمشروعية مطلقة.

من الناحية التاريخية، تعد أول محاولة رسمية للسطو على النص القرآني، في معركة صفين على يد معاوية بن أبي سفيان، عملاً بنصيحة عمرو بن العاص عندما تراجع جيش معاوية أمام جيش علي، حيث اقترح عمرو بن العاص رفع المصاحف، ليحتكموا إليها، ورفعوها على أسنة الرماح، مما أحدث شقاقاً في جيش علي وقال حينها: «القرآن إنما هو خط مسطور بين دفتين، لا ينطق، إنما يتكلم به الرجال»[5]، كما أشار إشارة واضحة إلى محاولتهم للسطو على النص بقوله: «بالأمس حاربناهم على تنزيله واليوم نحاربهم تأويله»؛ فاليوم الحرب على محاولة المراوغة وتلوين النص، كما كانت الحرب بالأمس على تنزيله لإثبات النص[6]، بَيْدَ أن الأمر لم يكن بيد علي، وأجبره الانشقاق بين رجال الجيش على القبول بالاحتكام إلى المصحف.

---

1 - صافي (لؤي)، الحرية والمواطنة والإسلام السياسي (التحولات السياسية الكبرى وقضايا النهوض الحضاري)، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت 2013، ص ص55-65

2 - أركون (محمد)، تحرير الوعي الإسلامي (نحو الخروج من السياجات الدوجمائية المغلقة) ط1، ترجمة هاشم صالح، دار الطليعة، بيروت، 2011، ص ص75-77

3 - المصدر السابق، ص46

4 - أبو زيد (نصر حامد)، نقد الخطاب الديني، ط3، المركز الثقافي العربي، بيروت- لبنان، 2007، ص128

5 - الطبري (محمد بن جرير)، تاريخ الرسل والملوك، سبق ذكره، ص66

6 - أبو زيد (نصر حامد)، الخطاب والتأويل، سبق ذكره، ص174

وقد انتهى الأمر بخدعة أخرى من ابن العاص لأبي موسى الأشعري (الحكم من طرف علي)، أفضت بالحكم إلى معاوية، ولما بُلغ علي بالأمر أمر بقتل كل من قال بالتحكيم، ونادى به، وقال: «تركا حكم الله، وحكما بهوى أنفسهما بغير حجة ولا حق معروف، فأماتا ما أحيا القرآن، وأحييا ما أماته»[7]. ودارت صراعات عديدة بين علي وأعوانه، وبينه وبين معاوية، أفضت في نهاية الأمر بولاية معاوية، وقتل علي بيد أحد الخوارج.

أولاً: العصر الأموي

كان على معاوية إرساء مشروعيته بدعائم مضمونة، وخاصة أنه كانت هناك انشقاقات عديدة ما زالت قائمة داخل الإمبراطورية الإسلامية، فعمل -كما يرى أركون- على تأميم الدين ووضعه في خدمة الدولة[8] وتثبيت مشروعيته، وما كان من أنصار علي إلا أن يذعنوا للأمر. من هنا أصبح هناك تياران: التيار الذي تتبناه الدولة الأموية وتتحدث من خلاله، وأطلقوا على أنفسهم التيار السني، والتيار الذي يعارض السلطة القائمة، وهم من يطلق عليهم الشيعة، أو العلويين. وركن التيار السني إلى السلطة السياسية التي تتحدث من خلاله، لتوحيد صفوفه وتوسيع شعبيته. في حين عمل التيار الشيعي للبحث عن سبيل لتوحيد كلمتهم والتفاف الناس حولهم، فما كان منهم إلا أن عملوا على تفعيل وظيفة الإرشاد النبوي -التي كانت مغلقة طوال القرن الأول الهجري- وذلك بابتكارهم مفهوم «الإمامة الشاملة» على يد محمد الباقر[9] في أواخر القرن الأول، وعزز جعفر الصادق الأمر من خلال تنظيره وتنظيمه في النصف الأول من القرن الثاني؛ وأصبحت الوظيفة الإرشادية والعلم اللدني النبويين ممتدّين من خلال الأئمة الذين ورثوا صلاحياته وخصائصه[10].

بعد عملية جمع النص القرآني، لم يكن هناك مجال للاختلاف عليه أو إضافة شيء من أي سلطة، فما كان من التيارات السياسية طريق غير التأويل حيال النص القرآني؛ بيد أن النص السني كان مفتوحاً حينها[11] فـ «كانت الأفكار التي تتناول هذه المسائل (السياسية، الدنيوية) شأنها شأن المذاهب التي تستند إليها، تقدم في شكل الحديث النبوي»[12] فصبغ النص السني -في العديد من أحيان- بالصبغة السياسية، وساعد هذا على تقنين ومشروعية أي محاولة لتلوين النص القرآني والسطو عليه. فكان على التيار الشيعي أن يجد وعاءً نصياً

---

7 - المسعودي (الحسين بن علي)، مروج الذهب ومعادن الجوهر، ج2، ط1، مراجعة، كمال حسن مرعي، المكتبة العصرية، بيروت، 2005، ص312

8 - أركون (محمد)، الهوامل والشوامل حول الإسلام المعاصر، ترجمة هاشم صالح، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، 2007، ص107

9 - أبو جعفر محمد بن على الباقر (ولد يوم 1 رجب 57هـ في المدينة المنورة - وتوفي فيها في 7 ذو الحجة 114هـ) (13 مايو 677م - 1 فبراير 733م) الإمام الخامس عند الشيعة الإمامية (الاثنا عشرية) و(الإسماعيليين)

10 - ياسين (عبد الجواد)، اللاهوت (أنثربولوجيا التوحيد الكتابي)، ط1، مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث، المملكة المغربية، الرباط، 2019، ص ص394-396

11 - ياسين (عبد الجواد)، تشكل المدونة الرسمية في الإسلام السني، مركز المسبار للدراسات والبحوث، الإمارات العربية المتحدة، الكتاب 137، بعنوان (الإسلام التقليدي: التشكل التاريخي والتحديات الراهنة) 2018/7/3، ص3

12 - تسيهر (جولد)، دراسات إسلامية، ج1، ترجمة. شيحة عطية، مراجعة. خيري قدري، مركز الحضارة العربية للأعلام النشر والدراسات الجيزة، 2008، ص114

-لم يتوفر داخل القرآن- يقدم من خلاله منصب (الإمام المعصوم) وصلاحياته التي تميل إلى النبوة واستمرار الوحي للإمام، فأنتج العديد من الأحاديث، والتأويلات والشروح والروايات، فروي أن النبي صلى الله عليه وسلم قال: «من الذي يبايعني على روحه وهو وصيي وولي هذا الأمر من بعد؟» فلم يبايعه أحد حتى مد علي يده يبايع النبي صلى الله عليه وسلم. ويذكر أن النبي صلى الله عليه وسلم قال: «من كنت مولاه فعلي مولاه اللهم وال من ولاه وعادِ من عداه». ويذكر أن النبي صلى الله عليه وسلم قال: «إن الله خلقني وخلق عليا والحسن والحسين من نور واحد فعصر هذا النور فخرجت منه شيعتنا» وغير ذلك من الأحاديث، كما أولوا آيات الله تعالى بما يوفق رؤيتهم فأولوا قوله تعالى: {قَدْ جاءَكُمْ مِنَ اللَّهِ نُورٌ وَكِتابٌ مُبِينٌ} [المَائدة: 15]. المقصود بالنور هو محمد صلى الله عليه وسلم والكتاب القرآن والنور يسري من محمد صلى الله عليه وسلم إلى على وذريته من بعده، وأول جعفر الصادق قوله تعالى: {إِنَّما أَنْتَ مُنْذِرٌ وَلِكُلِّ قَوْمٍ هادٍ} [الرّعد: 7]، المنذر الرسول ونحن الهداة في كل عصر منا إمام يهدي الناس إلى ما جاء به رسول الله مما جهلوه، وأول الهداة علي[13]، وغيرها من الأحاديث والتأويلات التي لا يتسع المجال لذكرها. ولم يكن الأمر مختلف بالنسبة إلى التيار السائد الممثل للسلطة، فظهر في فترة حكم معاوية أحاديث نبوية عديدة تؤيد فكرة الملك وتُثَبِت قواعد حكم معاوية وبنيه «الخلافة ثلاثون عاما ثم يكون بعد ذلك الملك (*) .. إن أول دينكم بدأ نبوة ورحمة، ثم يكون خلافة ورحمة، ثم يكون ملكا وجبرية (**) .. لا يزال هذا الأمر عزيزاً منيعاً ينصرون على من نوآهم عليه اثنا عشر خليفة كلهم من قريش (*) .. لا يزال أمر أمتي قائما حتى يمضي اثنا عشر خليفة كلهم من قريش (**)»[14].. وغير ذلك سلسلة طويلة من الأحاديث والمشاريع الفقهية التي عملت على إضفاء الشرعية الدينية على الأمر. ووضع الأمويون ثلاث نظريات تضفي المشروعية على سلطتهم؛ أولها: أنهم ورثوا الخلافة عن عثمان الذي

---

13 - الجابري (محمد عابد)، بنية العقل العربي، سبق ذكره، ص319- 320. أيضاً/ الشهرستاني، الملل والنحل، تحقيق عبد العزيز الوكيل، ج1، مؤسسة الحلبي، القاهرة، 1968، 163 لم يذكر الشهرستاني الأسانيد؛ لأنها كانت حادثة تاريخية معروفة. (*) حدثنا بهز، حدثنا حماد بن سلمة، حدثنا سعيد بن جمهان، ح وعبد الصمد حدثني حماد، حدثني سعيد بن جمهان، عن سفينة، قال: سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول: «الخلافة ثلاثون عاما، ثم يكون بعد ذلك الملك»، نقلا عن مسند الإمام أحمد بن حنبل (164-241هـ)، تحقيق شعيب الأرنؤوط - عادل مرشد، وآخرون، إشراف: د عبد الله بن عبد المحسن التركي، مؤسسة الرسالة، الطبعة الأولى، 1421هـ-2001م، ج36، ص248، رقم الحديث(21919). (**) حدثنا محمد بن يزيد بن عبد الصمد، ثنا هشام بن عمار، ثنا يحيى بن حمزة، عن أبي وهب، عن مكحول، عن أبي ثعلبة الخشني، عن النبي صلى الله عليه وسلم قال: «أول دينكم نبوة ورحمة، ثم خلافة ورحمة، ثم ملك وجبرية يستحل فيها الحر والحرير»، نقلاً عن، سليمان بن أحمد بن أيوب بن مطير اللخمي الشامي، أبو القاسم الطبراني (ت 360 هـ)، مسند الشاميين، تحقيق، حمدي بن عبد المجيد السلفي، مؤسسة الرسالة، بيروت، الطبعة الأولى، 1405 - 1984، ج2، ص293، رقم الحديث، (1369). وفي مسند البزار، حدثنا محمد بن مسكين، قال: نا يحيى بن حسان، قال: نا يحيى بن حمزة، عن أبي وهب، عن مكحول، عن أبي ثعلبة، عن أبي عبيدة بن الجراح، قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: «إن أول دينكم بدأ نبوة ورحمة، ثم تكون خلافة ورحمة، ثم يكون ملكا وجبرية، يستحل فيها الدم»، أبو بكر أحمد بن عمرو بن عبد الخالق بن خلاد بن عبيد الله العتكي المعروف بالبزار (ت 292 هـ)، مسند البزار المنشور باسم البحر الزخار، تحقيق، محفوظ الرحمن زين الله (جـ 1-9)، عادل بن سعد (جـ 10-17)، صبري عبد الخالق الشافعي (جـ 18)، مكتبة العلوم والحكم، المدينة المنورة، الطبعة الأولى، (بدأت 1988 م، وانتهت 2009 م)، ج4، ص108، رقم الحديث (1282). (*) حدثنا عبد الله، حدثنا محمد بن أبي بكر بن على المقدمي، حدثنا يزيد بن زريع، حدثنا ابن عون (1)، عن الشعبي، عن جابر بن سمرة، عن النبي صلى الله عليه وسلم قال: «لا يزال هذا الأمر عزيزاً منيعاً، ينصرون على من ناوأهم عليه إلى اثنا عشر خليفة»، ثم قال كلمة أصمنيها الناس، فقلت لأبي: ما قال؟ قال: «كلهم من قريش»، نقلاً عن، الإمام أحمد بن حنبل (164-241هـ)، مسند الإمام أحمد بن حنبل، تحقيق، شعيب الأرنؤوط - عادل مرشد، وآخرون، إشراف: د عبد الله بن عبد المحسن التركي، مؤسسة الرسالة، الطبعة الأولى، 1421هـ-2001م، ج34، ص471، رقم الحديث(20926). (**) حدثنا علي بن عيسى، أنبأ أحمد بن نجدة القرشي، حدثنا سعيد بن منصور، حدثنا يونس بن أبي يعفور، عن عون بن أبي جحيفة، عن أبيه، قال: كنت مع عمي عند النبي صلى الله عليه وسلم، فقال: «لا يزال أمر أمتي صالحا حتى يمضي اثنا عشر خليفة» ثم قال كلمة وخفض بها صوته فقلت لعمي وكان أمامي ما قال يا عم؟ قال: قال يا بني: «كلهم من قريش»، أبو عبد الله محمد بن عبد الله الحاكم النيسابوري، المستدرك على الصحيحين، دراسة وتحقيق: مصطفى عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى، 1411-1990، ج3، ص716، رقم الحديث (6589).

14 - السيوطي (جلال الدين)، تاريخ الخلفاء، دار ابن حزم، بيروت، 2003، ص13 قال عبد الله بن أحمد: حدثنا محمد بن أبي بكر المقدمي، حدثنا يزيد بن زريع، حدثنا أبو عون، عن الشعبي، عن جابر بن سمرة عن النبي صلى الله عليه وسلم

أخذها بالشوري، وقتل ظلماً وخرجت الخلافة عنهم ثم استردوها، وثانيها: أنهم أحق بالخلافة لقرابتهم للنبي محمد صلى الله عليه وسلم، والثالثة: أن الله اختارهم للخلافة، وأن هذا قدر الله الذي لا فرار منه، فهم جاءوا بقضاء الله وقدره ويحكمون بأمره[15].

واستناداً إلى صياغة حكمهم بصيغة دينية يبدو فيها أنه أمر من الله أصبح الحاكم على يد الأمويين «خليفة الله» في كل شيء؛ فقد كان الرهان الأخير على الصراعات والمناقشات، هو الربط المحكم -الذي يقدم في صورة بديهية- بين السلطة الإلهية والسلطة السياسية[16]. فأنتجت شكلاً من الحكم يمتلك الحاكم فيه ناصية الدنيا والآخرة، فيقول «معاوية» في خطبة الجمعة: «أيها الناس اعقلوا قولي فلن تجدوا أعلم بأمور الدنيا والآخرة مني»[17] فكان الفكر السياسي -الذي يخرج من بنيته الفكر الديني- يتمحور حول الحاكم، وظهر الاتهام المتبادل بين السنة والشيعة بالتحريف والكفر، وتأخذ السنة على الشيعة مغالاتهم في فكرة (الإمام المعصوم) وعدم صلاحيتها دينيا، باعتبار النبي محمد صلى الله عليه وسلم آخر الموحى إليهم؛ بيد أن الفكر السني على المستوى الواقعي يفتح وظيفة النبي الإرشادية -التي تحمل في جزء منها العصمة والسيادة- من خلال الفقهاء، يقول ابن القيم عن الفقهاء: «عنوا بضبط قواعد الحلال والحرام؛ فهم في الأرض بمنزلة النجوم في السماء، بهم يهتدي الحيران في الظلماء، وحاجة الناس إليهم أعظم من حاجاتهم إلى الطعام والشراب، وطاعتهم أفرض عليهم من طاعة الأمهات والآباء»[18]. ولتوضيح الوظيفة الإرشادية والسيادية للفقهاء والمطالبة بالطاعة التامة، يتم اللجوء لقول ابن القيم في وضع الأمراء من الفقهاء «فكما أن طاعة العلماء تبع لطاعة الرسول، فطاعة الأمراء تبع لطاعة العلماء، ولما كان قيام الإسلام بطائفتي العلماء والأمراء، وكان الناس كلهم لهم تبعا، كان صلاح العالم بصلاح هاتين الطائفتين، وفساده بفسادهما»[19]، ويضع ابن القيم طاعة الأمراء تبعاً لطاعة الفقهاء. وكما اعتدنا من التاريخ الإنساني، فإن ثمة فجوة قائمة بين النظرية والتطبيق؛ فالتطبيق أفضى إلى أن الفقهاء أطاعوا الأمراء، وليس العكس. فتمدد الوظيفة الإرشادية في سلطة الفقهاء جعل منهم كنزاً ثميناً بالنسبة إلى الأمراء؛ لأنهم يضفون على موقعهم الشرعية الإلهية المطلقة. ومن ثم حاول رجال السياسة إخضاع الفقهاء لسلطتهم، ولما كان وجودهم مرهوناً برغبة الأمير ورجاله، كان خضوعهم له وتبعيتهم مفروضة لا فكاك منها؛ فقد أقر الفقهاء الحكم الأموي، وأفتوا بأن الإمامة تكون في قريش وحدها[20].

---

15 - إمام (عبد الفتاح إمام)، الطاغية (دراسة في فلسفة الحكم لصور من الاستبداد السياسي، ليو بوك للنشر والتوزيع، القاهرة، 2017، ص ص274-276

16 - أركون (محمد)، تاريخية الفكر العربي الإسلامي، سبق ذكره، ص168

17 - ابن كثير (أبو الفداء الحافظ)، البداية والنهاية، ج8، مكتبة المعارف، بيروت 1992، ص134

18 - الجوزية (ابن القيم)، إعلام الموقعين عن رب العالمين، ج2، دار ابن الجوزي، المملكة العربية السعودية، 1423هـ/2002م، ص14

19 - المصدر السابق، ص16

20 - عطوان (حسين)، الفقهاء والخلافة في العصر الأموي، ط1، دار الجيل، بيروت، 1991، ص12. وراجع أيضاً، محمد أركون، الهوامل والشوامل حول الإسلام المعاصر، سبق ذكره، ص168

استطاع معاوية ببراعته السياسية التي يشهد لها التاريخ وضع نفسه مقابلاً للفكر الشيعي، ليكسب في صفه الكثيرين الذين عملوا على إرساء مشروعيته وتدعيمها لتقليص ورفض الفكر الشيعي، وليس لأحقية معاوية بالخلافة أو نصرته. ومن لم ينضم إلى رحاب معاوية من رجال الحديث حاول اجتناب الطرفين، وظهرت أحاديث اجتناب الفتنة والتزام البيت. وأشهر مثال على اجتناب الفتنة (أبو موسى الأشعري)[21]. ويعد أشهر المنضمين لصف معاوية وأكثرهم فاعلية، من لقبه عبد الجواد ياسين بماكينة التنصيص الكبرى (*)، (أبو هريرة). وقد كان أبو هريرة تلميذاً لكعب الأحبار، وهو أحد أنصار حزب معاوية وضلع في حاشيته[22]. وقد روي عن أبي هريرة أن النبي محمداً صلى الله عليه وسلم قال: «الأمناء ثلاثة، جبريل، وأنا، ومعاوية»[23]، ويقول أبو هريرة أيضاً «ناول صلى الله عليه وسلم معاوية سهماً، فقال خذ هذا السهم حتى تلقاني به في الجنة»[24]، وغيرها من الأحاديث التي لا يتسع المجال لذكرها الآن.

وعن شكل الخلافة وتوليها كان النص بسكوته عن هذا الأمر وعدم وصاية النبي صلى الله عليه وسلم لأحد من بعده، يعني إحالة القضية برمتها لحركة التاريخ وظروف المجتمع الإنساني[25]؛ بيد أن رجال السياسة كان لهم رأي آخر، فقد حاول كل طرف أن يستنطق النص بما يهوى، وفقاً لما اعتدنا عليه من السياسة، والنصر في نهاية الأمر للطرف الأكثر إدراكا للواقع والقادر على الحيلولة والدهاء، فكان النصر لمعاوية. ومن موقعه بوصفه خليفة الله، جعل الخلافة بالوراثة، وهذا ما لم يأت به النص بأي وجه من الوجوه.

عندما طلب معاوية من عماله المشورة في أخذ البيعة ليزيد وليّاً للعهد، قام أحد الوافدين إلى معاوية من أهل الأمصار في شأن البيعة (*) ولخص الموقف الأموي من الخلافة قائلاً:

«أمير المؤمنين هذا، وأشار إلى معاوية.

فإن هلك فهذا، وأشار إلى يزيد.

---

21 - الجابري (محمد عابد)، العقل السياسي العربي، ط4، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 2000، ص242 (*) التنصيص؛ مصطلح قدمه عبد الجواد ياسين يعني: الآلية التي يؤثر بها الاجتماع الإنساني في بنية النصوص الدينية؛ أي تأويل القرآن، وإضافة الأحاديث.

22 - ياسين (عبد الجواد)، السلطة في الإسلام (العقل الفقهي السلفي بين النص والتاريخ)، ج1، التنوير للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، 2012، ص267

23 - ابن كثير، البداية والنهاية، ج8، ص120. أخرجه ابن أبي خيثمة في التاريخ (2 /ل: 100/ب)، وابن عساكر في تاريخ دمشق (19/ 182، 315)، والمزي في تهذيب الكمال (22/ 82)، ومجالد هو ابن سعيد الهمداني. وفي إسناده مجالد بن سعيد الهمداني، قال عنه الحافظ ابن حجر: «ليس بالقوي، وقد تغيّر في آخر عمره». التقريب (رقم: 6478). وأخرجه الإمام في العلل (2/ 127 -رواية عبد الله-) من طريق وُهيب بن خالد، عن داود بن أبي هند، عن الشعبي به، وسنده صحيح.

24 - ياسين (عبد الجواد)، السلطة في الإسلام، ج1، المصدر السابق، ص270. رواه الخطيب عن أبي هريرة مرفوعاً، وابن حبان عن جابر مرفوع، وهو موضوع، وفي إسناده: من ليس بشيء. وقد روى عن أنس. وابن عمر مرفوعاً، راجع، محمد بن على بن محمد الشوكاني (ت 1250هـ)، الفوائد المجموعة في الأحاديث الموضوعة، عبد الرحمن بن يحيى المعلمي اليماني، دار الكتب العلمية، بيروت-لبنان، ص405

25 - المصدر السابق، ص202 (*) في ابن الأثير 2 / 511 اسمه يزيد بن المقنع العذري. وفي مروج الذهب: رجل من الأزد. وفي الإمامة والسياسة لابن قتيبة أبو خنيف. ذكر من وفد إلى معاوية من أهل الأمصار في شأن البيعة، لم يذكر في جمهرة أنساب العرب، وذكر في كتاب الفتوح لأحمد بن أعثم الكوفي الجزء الرابع، ص333، منسوبا إلى كندة، حيث قيل أن اسمه يزيد بن مقنع الكندي. واختلفت أنسابه، ولكن الموقف تم ذُكر في العديد من الكتب.

فمن أبى فهذا، وأشار إلى سيفه.

فقال له معاوية: اجلس فأنت سيد الخطباء.

ثم تكلم الأحنف بن قيس وقال:

أنت أعلم بيزيد في ليله ونهاره، سره وعلانيته، ومدخله ومخرجه، فإن تعلمه لله رضا ولهذه الأمة، فلا تشاور الناس فيه؛ وإن كنت تعلم منه غير ذلك فلا تزوده الدنيا وأنت ذاهب إلى الآخرة»[26]، ومن ثم أضحت الخلافة ملكية بالوراثة، والبيعة أمراً صورياً لا يحمل في طياته أي شكل من أشكال الشورى، أصبحت تؤخذ بالسيف. وليس أدل على ذلك من موقف معاوية مع الرجل الذي رفض البيعة ليزيد وقال أبايع وأنا كاره، قال معاوية: بايع يا رجل عسى أن تكرهوا شيئا وهو خير لكم[27].

وكما يمثل الدين في إحدى زواياه الكبرى ديْناً للآلهة على البشر؛ لأنهم بشر، وعلى ما هو عليه من نعم ونقم[28]، صيغت الدولة الأموية؛ فالبشر الواقعون تحت رقعة الحكم الأموي مدينون للحاكم بكونهم على ما هم عليه، حتى كان الوليد بن عبد الملك بن مروان يستفسر في عجب وإنكار «أيمكن للخليفة أن يحاسب؟!»[29]، وجاء أخوه اليزيد بن عبد الملك بن مروان وأجاب عن هذا الأمر، و«أتى بأربعين شيخا فشهدوا له: ما على الخليفة من عذاب!»[30]. وقد تضمنت مسألة عدم الحساب العصمة بالضرورة، فأصبح الملك معصوماً كما هو في الفكر الشيعي، وإن اختلفت بلورة الأمر وصياغته.

واستقر الأمر على أن النص أصبح أداة طيعة في يد الأمراء، واستولى عليه الفقهاء العاجزون بدورهم عن الوقوف في وجه الأمراء، ولا يملكون خياراً سوى الإذعان لإرادتهم. واتخذ الإيمان مضامين سياسية، فتضمن الإيمان لدى الخوارج العمل بالشرع ونواهيه، بيد أنه لم يكن كذلك لدى التيار الرسمي (الأموي)، فطرح الإيمان كمفهوم بعيد عن العمل ينحصر في الإقرار بالأنبياء والكتب والمرسلين والملائكة.. إلخ. وكان الهدف منها بقاء الخلفاء المتهمين بالظلم والفسق والفجور داخل الدائرة الإيمانية[31]؛ ومن ثم أضحت إرادة الخليفة نافذة،

---

26 - الأندلسي (أحمد بن محمد بن عبد ربه)، العقد الفريد، ج5، ط1، تحقيق. عبد المجيد الترحيني، دار الكتب العلمية، بيروت 1983، ص119. أيضاً الفتوح لابن الأعثم الكوفي، ج4، ص333. أيضاً، البيان والتبيين للجاحظ، باب من السجاع في الكلام، ص247.راجع أيضاً، أحمد زكي صفوت جمهرة خطب العرب في عصور العربية الزاهرة، ج2، المكتبة العلمية، بيروت 1933، خطبة يزيد بن المقنع، ص245. أيضاً، كتاب، نهاية الأرب في فنون الأدب، ج20، ذكر من وفد إلى معاوية من أهل الأمصار في شأن البيعة. وما تكلم به بعضهم وبيعة أهل العراق والشام ليزيد، ص354 وراجع أيضاً، ابن قتيبة، عيون الأخبار، ج2، باب التلطف في الكلام والجواب وحسن التعريض، ص229. ابن الأثير، الكامل في التاريخ، ثم دخلت سنة ست وخمسين، ص101

27 - المصدر السابق، الموضع نفسه.

28 - حرب (علي)، في أصل العنف والدولة، سبق ذكره، ص174

29 - السيوطي (جلال الدين)، تاريخ الخلفاء، سبق ذكره، ص367

30 - المصدر السابق، ص399

31 - الجابري (محمد عابد)، العقل السياسي العربي، سبق ذكره، ص ص314-315

وطاعة الملك أو عدم طاعته تمثل شكلاً من أشكال الثواب والعقاب الإلهيين، فمن يطع الإمام فهو في زمرة المؤمنين الموثوق بإيمانهم. أما من يخالف، فيعد آثماً مفرطاً تجاه الواجب الديني.

ثانياً: العصر العباسي

من المعهود تاريخياً أنه بمرور الزمن تزداد الفكرة بلورة ورسوخاً داخل الأذهان، حتى يظن أنها من قوانين الطبيعة، ويتم التعامل معها وفقاً لهذا الاعتبار؛ فمن خلال التوحيد بين السلطة الإلهية والدنيوية، وخروج الخطاب الديني من بنية الخطاب السياسي، جعلا بقاء الخليفة من بقاء وصلاح الأمة في الدنيا وفي الآخرة، وبفنائه تفنى الأمة ويهتز الدين. لذلك كان أمراً عصياً للغاية -خاصة بعدما دشنت الدولة الأموية سلسلة طويلة من الأحاديث النبوية والأوامر التشريعية التي جعلت من الخلافة أمراً إلهياً- أن يقبل المسلمون بانتقال الخلافة من بيت لآخر، بعدما صار التوريث قانوناً ونمطاً للحكم الإسلامي الذي أقرته الأحاديث الموضوعة، والتأويلات العديدة للقرآن؛ وعليه سعى محمد بن علي العباس (118هـ-125هـ) لنيل الإمامة بالدعوة إلى إمامة آل البيت دون تسمية أحد، واتخذ شعاره المساواة ونيل الرضا من آل محمد صلى الله عليه وسلم[32]، حتى تلقى الدعوة شرعية وقبولاً لدى جمهور المسلمين. واتخذ من الكوفة -المعروفة بولائها لآل البيت- مقرّاً للدعوة[33]. كما سعى أبو مسلم الخرساني إلى بناء قاعدة شعبية داخل الريف، من خلال التقريب بين العقيدة الإسلامية والمعتقدات الشعبية[34]. واتخذ العباسيون الدين مدخلاً للسلطة للطابع الميثولوجي الذي طبعته بها الصراعات القائمة على السلطة منذ وفاة النبي محمد صلى الله عليه وسلم، ومحاولة نيل السلطة بدرجة القرب من الرسول، وهذا ما يفسر أحاديث المدح العديدة من كل فئة لتدعيم المرشح للحكم من جهتها. وليس أدل على ذلك من اللقب الذي اتخذه أبو مسلم الخرساني، عندما تمكن من حكم المشرق بأن أطلق على نفسه «أمير آل محمد»[35].

اختلف منطق التشريع السياسي في العصر العباسي عنه في العصر الأموي، في طريق الصعود إلى السلطة، حيث إن الأمويين حاولوا تشريع الغلبة وتقنينها[36] لأخذهم الخلافة بالسيف والحرب. أما العباسيون، فكان صعودهم إلى السلطة لصلة القرابة بينهم وبين النبي صلى الله عليه وسلم. وقد بدأت دعوتهم بزعمهم أن الحكم لآل محمد صلى الله عليه وسلم ومنحها هذه الشعبية والقبول[37]. وكان هناك تدخلات وحروب عسكرية بطبيعة الحال، فإن أبا العباس (السفاح) في خطبته الأولى بعد البيعة أعلن أن الخلافة آلت إليهم

32 - طقوش (محمد سهيل)، تاريخ الدولة العباسية، ط9، دار النفائس، بيروت، 2009، ص ص19-20

33 - المرجع السابق، ص21

34 - المرجع السابق، ص24

35 - المرجع السابق، ص26

36 - ياسين (عبد الجواد)، السلطة في الإسلام (نقد النظرية السياسية)، ج2، التنوير للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، 2012، ص151-154

37 - طقوش (محمد سهيل)، تاريخ الدولة العباسية، سبق ذكره، ص ص19-20

لصلة رحمهم مع محمد صلى الله عليه وسلم وقال: «الحمد لله الذي اصطفى الإسلام لنفسه دينا... وألزمنا كلمة التقوى، وجعلنا أحق بها وأهلها، وخصنا برحم رسول صلى الله عليه وسلم وقرابته، ووضعنا بالإسلام وأهله الموضع الرفيع، وأنزل بذلك على أهل الإسلام كتاباً يتلى عليهم. فقال تعالى: {إِنَّمَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيُذْهِبَ عَنْكُمُ الرِّجْسَ أَهْلَ الْبَيْتِ وَيُطَهِّرَكُمْ تَطْهِيراً} [الأحزاب: 33]، وقال: {قُلْ لا أَسْأَلُكُمْ عَلَيْهِ أَجْراً إِلاّ الْمَوَدَّةَ فِي الْقُرْبَى} [الشّورىٰ: 23]... وزعمت السبابية الضلال أن غيرنا أحق بالرياسة والسياسة والخلافة منا، فشاهت وجوههم. أيها الناس بنا هدى الله الناس بعد ضلالتهم... رد الله علينا حقنا، وتدارك بنا أمتنا... وختم بنا كما افتتح بنا»[38]، وخطب قائماً وكان بنو أمية يخطبون قعودا «فضج الناس وقالوا: أحييت السنة يا ابن عم رسول الله صلى الله عليه وسلم»[39]. وقد كانت بداية الحكم العباسي حكماً ثيوقراطياً (دينياً)، ولصلة رحمهم بالرسول صلى الله عليه وسلم أُخذت أفعالهم كسنة يجب اتباعها، لا تحتاج إلى تبرير، بل هي المبرر، كما هي عند أئمة الشيعة. على العكس من الأمويين الذين كانوا في حاجة إلى تبرير أفعالهم أحياناً، كقضية مرتكب الكبيرة وغيرها.

على الرغم من تصورهم المختلف لطريق الوصول للسطلة، فإنهم متفقون على أن الشرعية يجب أن تبنى على أساس ديني، وليس على اتزان الدولة وترابط أركانها فيما بينها، لهذا سخروا بوجه أو بآخر الحديث النبوي في خدمتها[40]. فقد سعى العباسيون أيضاً لتدشين العديد من الأحاديث التي تؤيد حكمهم، بل وتصر على أن الحكم العباسي سيستمر إلى يوم الساعة. هذا ما أوضحه داود عم السفاح العباسي عندما قال: «لم يصعد منبركم هذا خليفة بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم إلا أمير المؤمنين علي بن أبي طالب، وأمير المؤمنين هذا -وأشار بيده إلى السفاح- واعلموا أن هذا الأمر فينا ليس بخارج عنا، حتى نسلمه لعيسى بن مريم عليه السلام»[41]، وسيلاً من الأحاديث: «ليكونن في ولد العباس ملوك يلون أمر أمتي، يعز الله تعالى بهم الدين (*)

---

38 - ابن كثير (أبو الفداء الحافظ)، البداية والنهاية، سبق ذكره، ج10، ص ص40-42

39 - المسعودي (الحسين بن علي)، مروج الذهب ومعادن الجوهر، سبق ذكره، ج3، ص210

40 - أبو رية (محمود)، أضواء على السنة المحمدية (دفاعاً عن الحديث)، ط6، دار المعارف، القاهرة، د.ت، ص99

41 - ابن كثير (أبو الفداء الحافظ)، البداية والنهاية، سبق ذكره، ج10، ص42 (*) فقط في الأفراد، عن جابر. أخرجه الدارقطني في «الأفراد» (ج2 رقم28 - منسوختي): حدثنا أبو القاسم نصر بن محمد بن عبد العزيز بن شيرزاذ الباقرحي: حدثنا على بن أحمد بن إبراهيم السواق: حدثنا عمر بن راشد الجاري: حدثنا عبد الله بن محمد بن صالح مولى التوأمة، عن أبي، عن عمرو ابن دينار، عن جابر بن عبد الله مرفوعا. وحكمه موضوع، راجع، أبو عبد الرحمن محمد ناصر الدين، ابن الحاج نوح بن نجاتي بن آدم، الأشقودري الألباني (ت 1420هـ)، سلسلة الأحاديث الضعيفة والموضوعة وأثرها السيئ في الأمة، ج9، دار المعارف، الرياض-المملكة العربية السعودية، الطبعة الأولى، 1412هـ / 1992م، ص386 (*) رواه ابن قاع، عن حنظلة الكاتب، نقلاً عن، جلال الدين السيوطي (849-911هـ)، جمع الجوامع المعروف بـ «الجامع الكبير»، المحقق: مختار إبراهيم الهائج - بد الحميد محمد ندا- حسن عيسى عبد الظاهر، الأزهر الشريف، القاهرة - جمهورية مصر العربية، الطبعة: الثانية، 1426 هـ - 2005 م، ص429. والحديث في كنز العمال كتاب (الفضائل) باب: العباس - رضي الله عنه- ج11 ص703 رقم 33418 بلفظ: «يا أيها الناس! إنما أنا ابن العباس فاعرفوا ذلك له، صار لي والدا وصرت له فرطا» وعزاه إلى ابن قانع عن حنظلة الكاتب. وأخرجه ابن قانع (202/1) ص140 - كتاب جامع الأحاديث - ياء النداء مع الهمزة. (**) أخرجه الرافعي، عن ابن عباس، نقلا عن، عبد الرحمن بن أبي بكر، جلال الدين السيوطي (ت 911هـ) جامع الأحاديث (ويشتمل على جمع الجوامع للسيوطى والجامع الأزهر وكنوز الحقائق للمناوى، والفتح الكبير للنبهانى)، ج5، ضبط نصوصه وخرج أحاديثه: فريق من الباحثين بإشراف د على جمعة (مفتي الديار المصرية) طبع على نفقة: د حسن عباس زكي، ص408. وأورد في «فيض القدير» 6/ 278 وعزاه للرافعي، راجع، محمد ابن أحمد بن سالم بن سليمان السفاريني الحنبلي (1114- 1188هـ)، البحور الزاخرة في علوم الآخرة، ج2، المحقق: عبد العزيز أحمد بن محمد بن حمود المشيقح، دار العاصمة للنشر والتوزيع، الرياض-المملكة العربية السعودية، الطبعة الأولى، 1430هـ - 2009م، ص525 (***) عن سهل بن تمام، عن الحارث بن شبل، حدثتنا أم النعمان عن عائشة. نقلاً عن، أحمد بن على بن محمد بن على بن حجر العسقلاني (ت 852هـ)، الغرائب الملتقطة من مسند الفردوس المسمى «زهر الفردوس»، ج4 اعتنى به وقام بتنسيقه: الدكتور أبو بكر أحمد جالو، الناشر: جمعية دار البر، دبي-الإمارات العربية المتحدة، الطبعة الأولى، 1439هـ -2018م، ص742. وورد الحديث في مجمع الزوائد كتاب (الفتن) ج7 ص307 عن عبد الله بن عمرو، قال الهيثمى: رواه الطبرانى وفيه (محمد بن سليمان الحضرمي)، وفي كتاب جامع الأحاديث للسيوطي، ج13، ص267

... يا أيها الناس إنما أنا ابن العباس فأعرفوا ذلك له، صار لي والد، وصرت له فرطا (*) ... ألا أبشرك يا عم! إن من ذريتك الأصفياء، ومن عترتك الخلفاء، ومنك المهدي في آخر الزمان، وبه ينشر الله الهدى، وبه تطفى نيران الضلالة، إن الله فتح لنا هذا الأمر وبذريتك يختم (**) .. ستكون لولد العباس راية، مَن تبعها رشَد ومن خلفها هلك، ولن تخرج من أيديهم ما أقاموا الحق (***) »[42] وغيرها من الأحاديث التي تذكر فضل بني العباس وتثبت أركان ودعائم حكمهم، التي أثبت الزمان بطلانها، بزوال حكمهم في نهاية الأمر.

على الرغم من التشابه في العصور -من حيث منطق التشريع السياسي-، فإن العصر العباسي تمتع بأهمية فريدة، بوصفه عصر التدوين؛ فقد تم تدوين الأحاديث وتصنيف الكتب، ونشأ علم الحديث وتطور كعلم يطلب لذاته في هذا العصر. وتشكل مصطلح «السنة» كمصدر مرجعي منفصل من مصادر التشريع، وتمت صياغة هذا المصطلح، وتشكلت المدونة التراثية في هذا العصر[43] -الذي لا ينفك عن الأغراض السياسية والحاجات الاجتماعية على كل حال- بيد أن هذه المدونة (التراثية) منذ طرحها وحتى لحظتنا هذه، تطرح نفسها بوصفها الممثل الأوحد لروح الدين وغايته، ووضعت نفسها كمعيار ديني، يمكن من خلال اتباعه، أو تركه، الحكم على مدى تدين الفرد وصدقه في عبادته، وتشكَل لدى العقل الأصولي سمات الحكم الفردوسي والمجتمع العادل، الحامل بين طياته التوازن الكافي لأي اجتماع، في تطبيق هذه المدونة التي اتخذت صفة الإطلاق بناء على الرغبة السياسية.

قد عدت السلطة الحاكمة نفسها -كما اعتاد التاريخ الإسلامي- الممثل لأهل السنة والجماعة، وكرد فعل للتنظير الميثولوجي (*) الشيعي للإمامة، سعى الفقه السني لإرساء الدعائم التنظيرية للحكم -ليكون حكما ميثولوجيا مع اختلاف الصياغة- وسعت الدولة إلى بلورة الهيئات السياسية والعلوم، خاصة علم الحديث[44]. ومن ثم دخل الاستبداد السياسي مرحلة أخرى، وهي مرحلة التنظير والتأسيس الديني للاستبداد السياسي. ورجال الفقه -الذين لم يتورعوا لحظة عن تقنين الاستبداد الأموي-[45] لم يتخاذلوا لحظة أمام التنظير لنظام الحكم القائم. فطوال حقبة التدوين ظل العمل على صياغة الأغراض السياسية من خلال مفاهيم فقهية، ويأتي في مقدمتها مفهوم «الطاعة» المالك لقاعدة تنصيصية ليست هينة، يظهر من خلالها حقيقة الصراع بين الأنظمة على السلطة، ومحاولاتها الدائمة لتشريع الخضوع من خلال النسق الديني.

---

42 - علاء الدين بن علي المتقي بن جاسم الدين الندي البرهان فوري المتوفي سنة 975 هـ، كنز العمال في سنن الأقوال والأفعال، ج11، ط5، ضبطه، الشيخ بكري حياني، صححه، الشيخ صفوة السقا، مؤسسة الرسالة، بيروت 1985، ص ص701-704

43 - ياسين (عبد الجواد)، السلطة في الإسلام (العقل الفقهي السلفي بين النص والتاريخ)، سبق ذكره، ص ص277-278 (*) حاولت الإمامية تثبيت نظريتها في الحكم من خلال تأويل النص القرآني، وتدشين الأحاديث، كقول المفيد في الآية: {يا أَيُّها الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ وَكُونُوا مَعَ الصّادِقِينَ} [التّوبَة: 119]، أنها نزلت في الإمام علي، وتأويل جعفر الصادق قوله تعالى: {إِنَّما أَنْتَ مُنْذِرٌ وَلِكُلّ قَوْمٍ هادٍ} [الرّعد: 7]، المنذر الرسول ونحن الهداة في كل عصر منا إمام يهدي الناس إلى ما جاء به رسول الله مما جهلوه، وأول الهداة علي. انظر أيضاً ص25، 41، 42 من الدراسة.

44 - ياسين (عبد الجواد)، السلطة في الإسلام (العقل الفقهي السلفي بين النص والتاريخ)، سبق ذكره، ج1، ص ص288-289

45 - ياسين (عبد الجواد)، السلطة في الإسلام (نقد النظرية السياسية)، سبق ذكره، ج2، ص165

من داخل المدونة الفقهية، يتماهى مفهوم الجماعة (الدولة) مع الحاكم؛ ومن ثم تصبح معارضة الحاكم انشقاقاً عن الجماعة، وهو الأمر الذي يوصف فقهيا بالبدعة، ومروج البدعة وجب قتله وفقا للنسق الفقهي المالكي، وعدّ أساساً من خلاله تقنين قتل المعتزلة والإباضية، وغيرهم[46]. ولم يقف الأمر عند هذا الحد، ولكن أصبحت طاعة الإمام ركناً من أركان الدين، بل أحد أهم عناصر العقيدة التي يسقط الإيمان بسقوطها، رغم مراعاة الفرد للأركان الأساسية للدين، فأضحى من لا يتمسك بأمين الله (المؤتمن على الرعية - الخليفة) لن يفوز بالصلوات الخمس[47]؛ أي لن تشفع له صلاته ولن يفوز بأجرها لخروجه عن الدين. وفضلاً عما تحفل به المدونة الإسلامية ككل (التراث)؛ من محاولات التنظير للحاكم، التي تكون شبه خالية من أي دور أو اعتبار للمحكوم، فهي تدور حول الحاكم وصفاته، ومهامه، التي لا توجد أي قوة ملزمة للقيام بهذه المهام سوى ضميره، ولا رقيب سوى الله والفقهاء[48]، الذين يتلقون رواتبهم من البلاط الملكي. وليس أدل على ذلك مما فعله أبو يوسف قاضي هارون الرشيد الملقب ب(فقيه الأرض)، عندما بعث إليه يسأله في أمر جارية يشتهيها كانت لأبيه وطاف بها، فأجاب القاضي أبو يوسف «اهتك حرمة أبيك وصيره في رقبتي»[49]. ومحنة ابن حنبل الشهيرة، حيث فرض المأمون مقولة القرآن مخلوق كعقيدة رسمية للدولة، وحاول فرضها على موظفي الدولة، لا سيما الفقهاء، وتم استجواب ثمانية وأربعين موظفاً، منهم من أعرض ومنهم من قبل، بيد أنه أجبر من عارض على التراجع عن موقفه. وقد تراجعوا جميعاً عدا أحمد بن حنبل، ومحمد بن نوح الجنديسابوري، وتم تعذيب ابن حنبل حتى يرجع عن موقفه، ولكنه رفض التراجع[50]. وعلى هذا يمكننا القول إنه لم تكن هناك قوة ملزمة، أو رقابية، حقيقة على الحاكم سوى ضميره. وتم تجريم الخروج عن الحاكم، واعتباره خروجاً عن الجماعة، وخروجا عن الدين، وتعامل الفقهاء، خاصة المالكية والحنابلة، مع الاختلاف في المجال السياسي، حتى وإن كان بالرأي، من داخل مفهوم البدعة الفقهي[51]. والأدهى من ذلك أن هذه الأفكار والمفاهيم، طرحت بوصفها فروضاً دينية يقوم على أساسها الحكم السياسي الذي يحمل في طياته ما يحتاجه المجتمع من توازن وعلاج لانشقاقاته، ومن ثم اتخذت -من قبل العقل الأصولي- كدستور ونظام إلهي، وليس كاجتهاد بشري يمكن دراسته وفحصه والوقوف على عيوب ومميزاته، ومخالفته إذا لزم الأمر.

وكذا يمكننا القول: إن صياغة الشرعية الإلهية للحاكم، وتبرير أفعاله وتقنينها كانت هي الغاية والقصد لعديد من العلماء والفقهاء في العديد من العصور، فوجودهم كان مرهوناً بقيامهم بوظيفتهم، ألا وهي تثبيت أركان الحكم وتبرير أفعال الحاكم وانصياع المحكومين له. فمفهوم «العدل» في الثقافة الإسلامية أرضية يتم من خلالها الوصول لمفهوم «الطاعة». فالعدل في الفهم الفقهي لا يعني المساواة بين الناس والقانون؛ أي

46 - ياسين (عبد الجواد)، الدين والتدين (التشريع والنص والاجتماع)، ط1، التنوير للطباعة والنشر، بيروت، 2012، ص190

47 - تسيهر (جولد)، دراسات إسلامية، سبق ذكره، ج1، ص75

48 - الجابري (محمد عابد)، قضايا في الفكر المعاصر، ط5، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 1997، ص75

49 - إمام (عبد الفتاح امام)، الطاغية، سبق ذكره، ص ص303-304

50 - أركون (محمد)، تحرير الوعي الإسلامي سبق ذكره، ص80. وراجع أيضاً، ابن كثير، البداية والنهاية، ص ص272-275

51 - ياسين (عبد الجواد)، السلطة في الإسلام (نقد النظرية السياسية)، سبق ذكره، ج2، ص171

يصبح الناس جميعا سواسية أمام القانون، وإنما يعني (إنزال الناس منازلهم)، ومنازل الناس ثلاث: (الخليفة، والخاصة، والعامة) والفضيلة قيام كل منهم بوظيفته، فللخليفة الحكم، وعلى العامة الطاعة، وعلى الخاصة أن تضمن للأمير سكوت العامة وخضوعها؛ أي الطاعة عن طيب خاطر[52]؛ فالمؤسسة الفقهية منذ نشأتها، بل في مراحل إرهاصات ما قبل النشأة، تتمحور حول قضية الإمامة والرئاسة؛ من محاولات إثباتها بالنسب إلى النبي، أو إمامة الفاضل، أو الغالب، وغيرها من الأسباب. هكذا دار الحديث بين الفرق متراماياً ما بين الفعل ورد الفعل. ولم تسمح الصراعات السياسية إبان ما يسمى بالفتنة، على حد قول المفكر المصري عبد الجواد ياسين: «بتكريس فكرة الاختلاف السلمي (التي عرفتها على نحو خاطف مرحلة الراشدين) كمسلكية سياسية واجتماعية كان يمكن ترجمتها إلى مفهوم فقهي»[53]، ومن ثم ترجمت رغبات بعض الحكام في عصر التدوين إلى نصوص غير قابلة للشك والمساءلة، لا نملك حيالها سوى المحاكاة والإذعان.

تبعاً لتحقق النصر للسلطة السياسية، ومن ثم المؤسسة الفقهية، أضحى عصر التدوين الإطار المرجعي للعقل الإسلامي. فجميع الفروع المعرفية الإسلامية بنت هذا العصر، وتتطور في أفق هذا العصر، وصيغت صور العصر الجاهلي والأموي والصراعات السياسية والدينية في هذا العصر[54]. كما صيغت المفاهيم الفقهية التي ينطلق من خلالها العقل الأصولي (الممثل العام للعقل الإسلامي)، ومن ثم أضحى القاعدة المعرفية للعقل الإسلامي السائد، والإطار المرجعي الذي ينطلق منه نحو المستقبل.

2-2- المفهوم السائد للقرآن

على الرغم من اتساع الفضاء للعديد من أنواع العلاقات مع القرآن، فإنه ولرغبة سياسية واجتماعية تم الاستقرار على نمط موحد للتعامل مع القرآن بصفة عامة؛ يمثل فيه القرآن سلطة، ويعد سلطة ناطقة لا يملك الناس حيالها إلا محض التكرار والإذعان، ولا يمكن التوجه إليها بالتساؤل والدراسة بغرض الفهم. ويعد قول نصر أبو زيد: «إن النصوص في ذاتها لا تمتلك أي سلطة، اللهم إلا السلطة المعرفية التي يحاول كل نص -بما هو نص- ممارستها في المجال المعرفي الذي ينتمي إليه»[55] مصيباً من الناحية المعرفية. أما إذا أصبح دور النص حراسة السلطة السياسية، فستكون هي الأكثر حرصاً على تحويل النص إلى سلطة؛ لأن مُساءلة النص تمثل خلخلة لثبات هذه السلطة[56]. وقد جاء المفهوم السلطوي للنص من خلال تبني السلطة السياسية له واختيارها للأفكار المقبولة وغير المقبولة[57]. لذلك أخفت السلطة الإنسانية نفسها خلف القرآن واستنطقته بما

52 - الجابري (محمد عابد)، قضايا في الفكر المعاصر، سبق ذكره، ص ص75-76

53 - ياسين (عبد الجواد)، السلطة في الإسلام (نقد النظرية السياسية)، سبق ذكره، ج2، ص169

54 - الجابري (محمد عابد)، تكوين العقل العربي، ط10، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت 2009، ص ص61-65

55 - أبو زيد (نصر حامد)، الإمام الشافعي وتأسيس الأيديولوجية الوسطية، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، 2014، ص ص25-26

56 - مبروك (علي)، القرآن والشريعة (صراعات المعنى وارتحالات الدلالة)، مصر العربية للنشر والتوزيع، القاهرة، 2015، ص68

57 - بلقريز (عبد الإله)، نقد التراث، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت 2014، ص244. أيضاً: ناجية الوريمي بوعجيلة، في الائتلاف والاختلاف (ثنائية السائد والمهمش في الفكر الإسلامي القديم)، ط1، المدى، 2004، ص ص321-325

تريد هي، فكما يقول أبو زيد: «التصورات التي سادت تاريخ الثقافة العربية الإسلامية سيطرت بآليات الفرض السياسي»[58]، فتمثل صيغة التعامل مع القرآن ما يريد البشر لأنفسهم أن يكونوا، فإن أرادوا سلطة مطلقة كما أراد الأمويون، فإنهم يضعون القرآن كسلطة فوق البشر وكغاية في ذاته، لا وسيلة لتحقيق التوازن البشري من خلال تقديم نموذج للتعامل مع الذات والآخر يراعي الحاجات والغايات الإنسانية. وأما إذا كان نمط السلطة يهدف إلى الاستقرار الداخلي للدولة وتقويم الناس ومحاسبتهم، فإنهم يطرحون القرآن كساحة لإفهام الناس وتفاعلاتهم[59]، ليكون القرآن بذلك حاضراً داخل المجتمع بشكل أكثر واقعية وفاعلية؛ وذلك حين تبيح له السلطة السياسية القيام بدوره «كوسيلة لحفظ التوازن داخل المجتمع» ومن ثم يصبح المعيار لصلاح السلطة وأدائها دورها يأتي من داخل المجتمع لا من خارجه، مما يعطيه طبيعة أكثر واقعية ومن ثم أكثر مصداقية. وعلى الرغم من الاختلافات والفتن المطروحة على الساحة الإسلامية، يظل نمط النص القرآني في فضاء الكتاب المغلق، منذ مقتل عثمان وتولي الأمويين السلطة، والتأسيس للرسالة المحمدية، وفقاً لما أطلقوه على أنفسهم «أهل السنة»، وحتى لحظة كتابتنا هذه الكلمات يظل القرآن خارج دائرة التساؤل[60]. يرى أبو زيد أن القرآن خضع لعمليتي الأدلجة والتسييس، وهذا ما ينوء به الفكر الفقهي والكلامي. فأسس المتكلمون منهجهم على «المحكم والمتشابه»، وأسس الفقهاء منهجهم على «الناسخ والمنسوخ»، دون الاتفاق على معنى واحد لما هو المحكم، وما هو المتشابه، ولا ما هو الناسخ وما هو المنسوخ، مما جعل القرآن ساحة جيدة للنزاع الأيديولوجي والمذهبي[61]، فراحت كل فرقة -كما يرى أبو زيد- تتخذ معتقداتها من باب المحكم وتضع المعتقدات الأخرى في باب المتشابه، فجعلوا القرآن يغفر، بل يبارك أعمال عنف وإرهاب لا يمكن للأخلاق الإنسانية أن تتقبلها[62]، حتى قيل إن آية السيف الآية 5 من سورة التوبة: {فَإِذا انْسَلَخَ الأَشْهُرُ الْحُرُمُ فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ حَيْثُ وَجَدْتُمُوهُمْ وَخُذُوهُمْ وَاحْصُرُوهُمْ وَاقْعُدُوا لَهُمْ كُلَّ مَرْصَدٍ فَإِنْ تابُوا وَأَقامُوا الصَّلاةَ وَآتَوُا الزَّكاةَ فَخَلُّوا سَبِيلَهُمْ إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ} [التّوبَة: 5]، قد نسخت ما قبلها من آيات الصبر والتسامح، وهي تتعدى المائة آية![63]. هكذا تم تبرير العنف وإسقاط الأفعال السياسية على القرآن؛ وذلك من خلال طبيعة القرآن التي تم تصديرها باعتبار القرآن المتحدث عن نفسه، منذ حادثة صفين الشهيرة، ورفع المصاحف على أسنة الرماح. منذ هذه الحادثة انحصرت علاقة المسلمين بالقرآن بوصفه متحدثاً مستقلاً عن أي قراءة بشرية، ولا يملك المسلمون حياله سوى الاستماع والإذعان[64]. وتبلور المفهوم السلطوي للنص على يد الشافعي، وظهرت مقولة «لا اجتهاد فيما فيه نص» على يد

58 - أبو زيد (نصر حامد)، النص والسلطة والحقيقة، (إرادة المعرفة وإرادة الهيمنة)، المركز الثقافي العربي، مؤمنون بلا حدود، الدار البيضاء-المغرب، بيروت-لبنان، 2014، ص74

59 - مبروك (علي)، القرآن والشريعة، سبق ذكره، ص ص15-17

60 - الصديق (يوسف)، هل قرأنا القرآن؟ أم على قلوب أقفالها، ترجمة، منذر ساسي، دار محمد على للنشر، تونس، بالاشتراك مع دار التنوير للطباعة والنشر، بيروت، 2013، ص75

61 - أبو زيد (نصر حامد)، التجديد والتحريم والتأويل بين المعرفة العلمية والخوف من التكفير، سبق ذكره، ص ص207-208

62 - أركون (محمد)، قراءات في القرآن، سبق ذكره، ص28

63 - أبو زيد (نصر حامد)، التجديد والتحريم والتأويل بين المعرفة العلمية والخوف من التكفير، سبق ذكره، ص203

64 - أبو زيد (نصر حامد)، نقد الخطاب الديني، سبق ذكره، ص63

الشافعي. وكان من غير المقبول طرح مسألة أن النص عاجز الحديث عن نفسه، فكانت مساءلته تقع ضمن دائرة اللامفكر فيه، مما يبيح لمن يدعي ملكيته الحديث باسم النص وقدسيته.

أولاً: الشافعي وتأصيل سلطة النص (كما يرى أركون وأبو زيد)

تطور الحديث كمّياً مع التطور الواقعي، حيث زادت كمية الأحاديث وتغيرت صياغاتها، لتغطية المستجدات والتطورات التي يطرحها الواقع المتغير والرأي، على منواله بطبيعة الحال، يتسع ويتضخم بالذهاب بعيداً مع الفروض النظرية، واللجوء إلى الاستحسان العقلي (كالمعتزلة وغيرها) عوضاً عن تأويلات النص، أو إنتاج أحاديث، أو اتباع السلف الصالح[65]. من خلال التنامي المتوازي بين أهل الحديث وأهل الرأي، نشب الصراع على الأصول في مجال التشريع؛ ومن ثم ظهرت الحاجة إلى حسم هذا الصراع، من خلال قواعد تحول دون وضع الأحاديث، وترسم الحدود المقررة للرأي، وتولى محمد بن إدريس الشافعي هذه المهمة، ومن ثم عمل على حسم هذا الصراع القائم، بتحديد الأصول وتقنين الرأي[66].

يتفق العديد من الفقهاء حول وسطية الشافعي بين أهل الحديث وأهل الرأي؛ وذلك لاعتماده على الأحاديث والقياس، لكن على المستوى الواقعي كان الشافعي يؤسس تأسيساً منهجياً لأهل الحديث ضد أهل الرأي[67]. لقد رفع الشافعي الحديث إلى مرتبة الوحي، وعدّ الحديث علماً منزهاً عن الخطأ والتأويل ومتعالياً على الاختلاف والتنازع[68]، فالشافعي يقول عن الحديث في رسالته: «هذا الصنف من العلم كله موجود نصّاً في كتاب الله/ وموجود عامّاً عن أهل الإسلام، ينقله عوامهم عمن مضى من عوامهم، يحكونه عن رسول الله ولا يتنازعون في حكايته ولا وجوبه عليهم. وهذا العلم الذي لا يمكن فيه الغلط من الخبر، ولا التأويل، ولا يجوز فيه التنازع»[69].

كما يرى أركون، أنه طوال القرن الأول الهجري لم يكن هناك دستور أو نص ملزم، غير القرآن -وإن كان هناك تداخل مع العرف من خلال السنن العملية التي سنها الصحابة والخلفاء السابقون، وأعمال الرسول المنقولة بطبيعة الحال، ولكن لم يكن هناك نص يتمتع بالقوة الإلزامية التي يتمتع بها القرآن- فكان المصدر الأساسي لكافة أوجه التشريع[70]، وكذا كان مصدراً لتقنين السنة كمصدرٍ ثانٍ للتشريع لدى الشافعي. وقد ربط الشافعي السنة بالنص القرآني من ثلاث جهات، أولها تكرار السنة للوحي القرآني وتبنيه، وما ينتج عنه من

---

65 - الجابري (محمد عابد)، تكوين العقل العربي، سبق ذكره، ص102

66 - المرجع السابق، الموضع نفسه..

67 - أبو زيد (نصر حامد)، الإمام الشافعي وتأسيس الأيديولوجية الوسطية، سبق ذكره، ص ص135-136

68 - الرياحي (سامي)، العرف والشريعة، مؤمنون بلا حدود للدراسات والنشر، الرباط المغرب، بيروت لبنان، 2019، ص279

69 - الشافعي، الرسالة، تحقيق، أحمد محمد شاكر، مطبعة مصطفى الباني الحلبي وأولاده بمصر، القاهرة، ص ص358-359

70 - أركون (محمد)، نحو نقد العقل الإسلامي، سبق ذكره، ص ص102-103 أيضاً، عبد الجواد ياسين، الدين والتدين، سبق ذكره، ص ص396-397

تشابه دلالي بينهما، وثانيها: تبني السنة تفسير ما غمض من الآيات القرآنية[71]، وثالثها: وضع السنة كمكمل للنص القرآني فيما سكت عنه الوحي القرآني[72]، ويضرب الصلاة كمثال، حيث فرضها القرآن وبينت السنة أعدادها وكيفية أدائها[73]. يذكر الشافعي في رسالته، أنه كان ثمة اتفاق على الوجهين الأولين؛ بيد أن الوجه الثالث اختلف عليه البعض، باعتبار أن القرآن النص الموحى به إلى النبي، هو وثيقة التشريع الأم[74]. ويلجأ الشافعي إلى اعتبار السنة وحياً على نمط مغاير للوحي القرآني، وهو الإلقاء في الروع؛ أي ما يمثل الإلهام[75] للرد على المختلفين حول اعتبار السنة مكملة للنص القرآني؛ وذلك من خلال تأويله للفظة «الحكمة» الواردة في النص القرآني، على أنها السنة النبوية، «ما مَنَّ الله به على العباد من تعلم الكتاب والحكمة: دليل على أن الحكمة سنة رسول الله صلى الله عليه وسلم»[76].

كما أنه يسوق فرض الله لطاعة النبي كدليل على أن بها ما بينه الله عن سنة نبيه بلا نص أو كتاب[77]، «فهدى الله بكتابه ثم على لسان نبيه... وفرض عليهم اتباع ما أنزل إليهم وسن رسوله لهم، فقال: {وَما كانَ لِمُؤْمِنٍ وَلا مُؤْمِنَةٍ إِذا قَضَى اللَّهُ وَرَسُولُهُ أَمْراً أَنْ يَكُونَ لَهُمُ الْخِيَرَةُ مِنْ أَمْرِهِمْ وَمَنْ يَعْصِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ فَقَدْ ضَلَّ ضَلالاً مُبِيناً} [الأحزَاب: 36] فاعلم أن معصيته في ترك أمره وأمر رسوله، ولم يجعل لهم إلا اتباعه»[78]. ويوحد بين مصدر القرآن والسنة في الرسالة بقوله: «من قبل عن رسول الله فعن الله قد قبل»[79]. هكذا عمل الشافعي على التنظير لسلطة الحديث[80]، واعتبار السنة المصدر الثاني للتشريع، وتأصيل السنة كجزء من الوحي يتضمن تفسيره وتوضيحه، وإكمال ما سكت عنه.

1- الاجتهاد (قياس على النص)

كما حاول الشافعي تقنين سلطة الحديث، وعمل على الحد من مساحة الاجتهاد، وإغلاق باب الاجتهاد عما ورد فيه نص، ولا يمكننا الجزم بأن إغلاق الاجتهاد فيما ورد فيه نص كان معروفاً لدى الصحابة. ففيما ورد عن عمر بن الخطاب-وهو نموذج الحكم الفردوسي لدى العقل السلفي- من قرارات تشريعية واجبة

---

71 - THEARCHITECTS OF ISLAMIC CIVILISATION, Editor by ALEXANDER WAIN MOHAMMAD HASHIM KAMALI, Pelanduk, iais Malaysia, 2017, pp.54

72 - أبو زيد (نصر حامد)، الإمام الشافعي وتأسيس الأيديولوجية الوسطية، سبق ذكره، ص118

73 - الشافعي (محمد بن إدريس)، الرسالة، سبق ذكره، ص92

74 - المصدر السابق، الموضع نفسه.

75 - أبو زيد (نصر حامد)، الإمام الشافعي وتأسيس الأيديولوجية الوسطية، سبق ذكره، ص119

76 - الشافعي (محمد بن إدريس)، الرسالة، سبق ذكره، ص32

77 - المصدر السابق، ص ص32-33

78 - الشافعي (محمد بن إدريس)، الأم، تحقيق، رفعت فوزي عبد المطلب، ج9، كتاب إبطال الإحسان، دار الوفاء، المنصورة، 2001، ص57

79 - الشافعي (محمد بن إدريس)، الرسالة، سبق ذكره، ص33

80 - ياسين (عبد الجواد)، اللاهوت، سبق ذكره، ص400

الطاعة، تجاوزت ما ورد فيها من نص قرآني[81]، بالرغم من وضوح التجربة العمرية وانتشار سيرتها في السنة، فإن الشافعي تغافل عنها وأقصاها، ليحكم غلق باب الاجتهاد فيما ورد فيه نص[82].

عجز الشافعي عن إغلاق باب الاجتهاد فيما لم يرد فيه نص، واضطر إلى فتحه فتحاً مضبوطاً ومؤطراً، فوضع القياس إطاراً للاجتهاد، يقول في رسالته: «إذا أمر النبي بالاجتهاد، فالاجتهاد لا يكون أبداً إلا على طلب شيء، وطلب الشيء لا يكون إلا بدلائل والدلائل هي القياس»[83]، وتظل المماهاة بين الاجتهاد والقياس للحد من الإحداث، حتى إنه يوحد بين المفهومين في رسالته قائلاً:

«قال: فما القياس؟ أهو الاجتهاد ؟ أم هما مفترقان؟

قلت: هما اسمان لمعنى واحد.

قال: فما جمعهما؟

قلت: كل ما نزل بمسلم ففيه حكم لازم، أو على سبيل الحق فيه دلالة موجودة. وعليه إذا كان فيه بعينه حكم: اتباعه. وإذا لم يكن فيه بعينه طلب الدلالة على سبيل الحق فيه بالاجتهاد. والاجتهاد القياس»[84].

لقد وحد الشافعي بين المفهومين ليحصر الاجتهاد في القياس على النص، دون أي جهد عقلي من الفرد أو مراعاة للمصلحة، فهو يمثل بياناً لحكم الشرع؛ فالقياس يتم على مثال من النص القرآني أو النص السني، وبغير ذلك يكون حكم الهوى والتضليل وليس حكم الشرع[85]. يمثل الاجتهاد على حد قول الشاعر السوري أدونيس: «وسيلة للكشف عما أراده الشارع القديم في الحادثة الجديدة، وليس للكشف عما يريده الإنسان الذي يواجه هذه الحادثة»[86]. فتكاثف الشافعي ووحد جهوده للوقوف ضد الإحداث، وتكريس سلطة القديم. فنظام البيان الشافعي -الذي لم يكن معروفاً بصورته التنظيرية قبله- لا يعدو كونه حلقة مفرغة أو عجلة تنتهي حيث تبدأ، فهي تبدأ من النص، وتنتهي إلى أحكام تشريعية يتم استنباطها من النص عن طريق القياس على النص.

فتحول النص القرآني على يد الشافعي من نص يُقرأ تطرح عليه التساؤلات، إلى نص حاكم يجب الانصياع إلى مفرداته ولا اجتهاد فيها. لذلك اعتبر العديد من الباحثين منهج الأصول الذي وضعه الشافعي يهدف إلى

---

81 - ياسين (عبد الجواد)، الدين والتدين، سبق ذكره، ص394

82 - بوعجيلة (ناجية الوريمي)، في الائتلاف والاختلاف (ثنائية السائد والمهمش في الفكر الإسلامي القديم)، دار المدى للثقافة والنشر، دمشق، 2004، ص141

83 - الشافعي، الرسالة، سبق ذكره، ص505

84 - المصدر السابق، ص477

85 - أدونيس، الثابت والمتحول، ج2، الهيئة العامة لقصور الثقافة، القاهرة، ص11

86 - المرجع السابق، ص13

القطع مع الاختلاف والرأي وإقصائهما من الحقل الفقهي[87]. وهذا ما عملت على معالجته وطرحه في السطور السابقة، وأتفق معه إلى حد كبير، ولكن علينا أن ننتبه إلى أن الشافعي كان يكتب في ظروف عصره؛ الذي اتسمت لغة الكتابة والتفكير فيه بالتأبيد وغياب التاريخية، غير المعروفة بعصره، وهذا لا يتخذ عليه بقدر ما يتخذ على المعاصرين اليوم الذين يتحدثون بنفس المنطق واللهجة، ويرفعون التاريخية عن كتاباته ويؤيدونها، وكأنها لم تكن مشروطة بظرفها التاريخي والجغرافي والثقافي. فمن خلال تأسيسه لنظام تشريع، يربط من خلاله الأحكام الواردة في النص بشقيه القرآني والسني، بشكل مباشر أو غير مباشر، أصبح النص هو المفسر لجميع الأدلة، ومنها العرف[88]، الذي جاء متبنياً لبعضه رفضاً لبعضه الآخر.

2- سلطة السائد والمستقر

إن العقل الإنساني اليوم تنبه إلى أننا يجب أن نتخلى عن فكرة أن التيار الفكري الذي تدعمه السلطة السياسية هو الذي يسود، فدعم السلطة أحد الأسباب بطبيعة الحال، ولكنه غير كافٍ وحده؛ فللسائد والمستقر دور كبير، فقد كان للسلطة السياسية أن تستعين بما هو سائد ومستقر لبناء شرعية لها. فكانت السلطة في حاجة إلى وجود مشروعية في حال انعدام المشروعية السياسية. وللعاطفة الدينية والدفاع عن المقدس دور البطولة في دعم الفكر كي يسود، والحديث باسم الإله ونبيه. والشافعي في رسالته، على حد قول المفكر الجزائري محمد أركون، حاول أن يضع «أسس السيادة العليا أو المشروعية الدينية العليا في الإسلام»[89]، ومن ثم عمل على تأبيد السائد والمستقر من خلال الدين، فأضحت العادة -كما هو معهود من تاريخ المجتمعات- تتحدث من خلال الدين، فلم تعد أوامره بمنزلة قانون ملزم وإجباري للبشر فقط، ولكن لا غنى عنه من أجل السير على طريق الهدى في الدارين، ويُعتَبَر هذا مبرراً كافياً للعقل السلفي ليضع كتاب الشافعي موضع النصوص المؤسسة للدين، ومن ثم يصبح عالياً على النقد. وتوضع محاولات النقد في صورة الحرب التي تهدف إلى النيل من الدين الإسلامي. والسعي إلى لجم الوعي من خلال العبارات المعتادة داخل الخطاب الفقهي (إن شاء الله، الله أعلم..) التي تضع الخطاب في موضع توضيح للإرادة الإلهية، وعادة ما تكون مليئة بالآيات القرآنية والأحاديث النبوية[90]، وهذه اللهجة في الخطاب تضعه -كما يتمنى الخطاب- موضع العقل الذي من خلاله نعمل على تسيير أحوالنا من دون أي جهد أو تفكير منا، وهذا ما يفسر استمرارها في تشكيل ما يسمى بالمتخيل الجماعي للمسلمين[91]، ووضعها موضع الحق مقابل الباطل، والهداية مقابل الضلال.

87 - مبروك (علي)، ما وراء تأسيس الأصول (مساهمة في نزع أقنعة التقديس)، دار رؤية للنشر والتوزيع، القاهرة، 2007، ص72

88 - الرياحي (سامي)، العرف والشريعة، سبق ذكره، ص273

89 - أركون (محمد)، نحو نقد العقل الإسلامي، سبق ذكره، ص89

90 - المصدر السابق، ص102

91 - المصدر السابق، ص ص93-95

ويرى نصر أبو زيد أن الدارسين المعاصرين للقرآن نحوا منحى من سبقوهم للتعامل مع القرآن؛ فمازال التعامل مع القرآن يتم من خلال المنظور التراثي الذي يراه نصّاً قانونياً[92]، لذلك أضحى أرض صراع بوصفه أداة تعطي لمالكها قدسية وحق الحديث والحكم. وانصب الاهتمام على الطبيعة النصية للقرآن، مما أسهم في إغلاق الاحتمالات، والعمل على تثبيت احتمالات أيديولوجية يقودها المؤول، لتنفيذ رغبات متنوعة تنحو منحى سياسياً في أغلب الأحيان[93]؛ مما أدى إلى اختزال الدين في مجرد القيام والقعود والركوع والسجود[94]، وهو ما أدى إلى إعاقة البعد الروحي في الدين، كما تم ازدراء العقل من قبل رجال الدين إلى الحد الذي يمجد الإيمان الأعمى، الذي جاء القرآن أول ما جاء لمحاربته، ووصفه لمتبعي آبائهم دون تعقل بالأنعام بل أضل، مما يوضح انحراف القرآن عن طبيعته. فحضور القرآن في الحياة اليومية، من خلال الاستشهاد والابتهال، لا يعني الحضور الحي الواقعي داخل المجتمع، بل إنه يعد بمنزلة أداة في يد الانتهازيين والمحتالين؛ وذلك للقدسية التي يعرفها المجتمع لحامل القرآن والقادر على تلاوته، والتي تجعله في مستوى من مستويات التقديس، يبيح له استنطاق النص بطريقة اعتباطية تضمن تلبية رغباته[95].

يتمخض عن التعامل مع النص القرآني من حيث هو سلطة عليهم الالتزام بتعاليمها وعدم الخروج عنها -الذي يصر على انغلاقه، ومن ثم السعي إلى احتكاره- نمط معهود لقراءة النص القرآني يجعل منه عالماً من العلاقات الدلالية التي لا تفصح عن نفسها ولا تنكشف إلا من خلال قارئ محدد بوصفه المالك لغاية النص وقصده[96]. ويقدم قراءته كحقيقة ثابتة أو قصد ثابت وجاهز لصاحب النص، اكتشفه هذا القارئ ومن ثم على الجميع اتباعه، وإلا صار في زمرة المارقين الرافضين للحقيقة الإلهية. يتم من خلال التصور الواحدي للحقيقة تهميش أنماط القراءة الأخرى، فمن غير المقبول داخل الأوساط الإسلامية الحديثة طرح مفهوم القراءة، كتكوين بشري يتم من خلال الربط بين التكوين اللغوي للقرآن، وحركات الواقع وأفق القارئ[97]، مما يجعل القراءة تحمل السمات البشرية، وعدم تعاليها على الزمان والمكان واتخاذها صفة الإطلاقية، فيتم اعتبار اجتهادات السلف لإنتاج المعنى القرآني، منحاً مخصوصةً أعطاها الله لهم، ولا يملكها غيرهم أبداً في كل زمان ومكان[98]، ومن ثم تصبح قراءاتهم مطلقة لا نملك حيالها سوى محاولات توضيحها وتطويع شكل الاجتماع لإنتاجها، والتغاضي عن كونها اجتهادات بشرية محدودة بشروط الواقع ووعي الفرد على كل حال، لتصبح القراءات المقدمة تمثل نصاً موازياً للنص الأصلي يتم التعامل معه أيضا كسلطة علينا الخضوع والتسليم لها.

---

92 - أبو زيد (نصر حامد)، التجديد والتحريم والتأويل بين المعرفة العلمية والخوف من التكفير، سبق ذكره، ص206

93 - المصدر السابق، ص201

94 - أركون (محمد)، قراءات في القرآن، سبق ذكره، ص28

95 - المصدر السابق، ص ص27-28

96 - أبو زيد (نصر حامد)، نقد الخطاب الديني، سبق ذكره، ص119

97 - مبروك (علي)، القرآن والشريعة، سبق ذكره، ص19

98 - المصدر السابق، ص21

حُصِرَ التعامل مع النص بوصفه سلطة، ونتج عنه تكفير نصر حامد أبو زيد والحكم بردته، لطلبه بطرائق أخرى للتعامل مع النصوص تمكّن التحرّر من تلك السلطة[99]؛ بيد أن العقل اللاهوتي تعامل مع الأمر بوصفه رفضاً للنص ذاته، وهذا لعدم استيعابه واعترافه بأي علاقة أخرى مع النص الديني. ويفضي المفهوم السلطوي للنص إلى سلطة دينية تتحدث باسمه تزعم الحكم من خلاله، ومن ثم يتم التماهي بينها وبين النص ويصبح الخروج عليها خروجاً على النص. في ظل هذا المفهوم السائد والمستقر للنص الديني، يعد من المفهوم ذيوع وانتشار تيار الإسلام السياسي الذي يطالب بتطبيق الإسلام في كافة نواحي الحياة، رافضاً لأي شكل من أشكال الإبداع البشري في نظام الحكم ومحاولات التقنين والإدارة البشرية. ولعل خير مثال على هذا المفكر والكاتب المصري «سيد قطب».

ثانياً: سيد قطب (حاكمية النص)

قد يبدو فكر سيد قطب فكراً رسالياً يوتوبياً، يؤمن بالغايات الكبرى وتغيير العالم ومحاولات الاتزان والإنقاذ الكونية -غافلاً عن النهايات الكارثية التي انتهت إليها محاولات تطبيق اليوتوبيا على أرض الواقع، ولعل آخرها الحرب العالمية الثانية- وتجلى هذا في عنوان أول أعماله «مهمة الشاعر في الحياة» الذي كتبه وهو لا يزال طالباً في كلية دار العلوم، ويتضح من عنوانه إيمانه بوجود مهمة ورسالة في الحياة[100]، وهو المحدد لهذه المهمة دون غيره! وكذا أيضا كتابه (معالم في الطريق) الذي يضع من خلاله بعض معالم وقوانين طريق الخلاص. ومنذ بداياته، كانت له رؤية تنظيمية للحياة، العالم كله في حاجة إليها (في نظره)[101]. وسعى لوجود نظام اجتماعي متوازن، لا يحمل الفوارق الاجتماعية الكبرى، ويعمل على توزيع عادل للثروات، وأطلق عليه اسم «المجتمع المتوازن» ويتطلب خروج هذا النظام من الإطار النظري وجود برنامج اجتماعي شامل يعمل على ميلاد هذا النظام وبنائه. وبدا الأمر في بدايته سهلاً ويسيراً حتى حكم الواقع بفشل هذا البرنامج؛ ومن ثم لجأ سيد قطب إلى المشروع الإسلامي كمشروع جاهز بدلا من إصلاح العقلية الاجتماعية[102]. وانطلاقا من تبنيه المشروع الإسلامي رأى قطب أن العالم يعيش حالة من الإفلاس القيمي الذي يضعه في جاهلية تامة، رغم التقدم الحضاري الذي يسميه بالتقدم المادي. وهذه الجاهلية تقوم على أساس السطو على سلطان الله في أرضه من قبل البشر، وعلى الحاكمية التي يراها أخص خصائص الألوهية، فكل مجتمع يحكمه بشر هو جاهلي في نظر سيد قطب، فهو يجعل البشر بعضهم لبعض أرباباً، ليس بالصورة البدائية المعروفة، ولكن في صورة ادعاء حق وضع الشرائع، والقوانين، والقيم والأنظمة، بعيداً عن المنهج الإلهي للحياة. ويتمثل المنهج الإلهي للحياة في المنهج الإسلامي، حيث إنه يحرر الناس من عبادة البشر لعبادة الله عز وجل[103]. ينفي قطب

---

99 - مبروك (علي)، القرآن والشريعة، سبق ذكره، ص70

100 - نسيرة (هاني)، أزمة النهضة العربية وحرب الأفكار (قراءات في الخطاب العربي المعاصر) الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، 2009، ص106

101 - قطب (سيد)، نحو مجتمع إسلامي، ط10، دار الشروق، القاهرة، 1993، ص11

102 - يونس (شريف)، سيد قطب والأصولية الإسلامية، ط1، دار طيبة للدراسات والنشر، العباسية، القاهية، 1995، ص ص87-117

103 - قطب (سيد)، معالم في الطريق، ط6، دار الشروق، بيروت القاهرة، 1979، ص ص6-8

القدرة البشرية على صياغة القوانين والشرائع الاجتماعية، ويصفها كما ذكرنا بعبودية البشر لبعضهم البعض. وتتمثل الحرية لديه في ترك الحكم لله انطلاقاً من قوله عز وجل: {إِنِ الْحُكْمُ إِلاَّ لِلَّهِ} [الأنعَام: 57]، والسؤال يظل قائماً عن كيفية هذا الحكم: فهل يترك الأفراد والجماعات من دون إدارة سياسية، أو اجتماعية، وهو أمر مرفوض من قبل العقل الإنساني، أم ينزل الله عز وجل ليحكم ويسير أمور البشر، وهذا أيضا أمر غير مقبول؟ فلا هذا ولا ذاك، فماذا يكون إذن؟

الحكم لله -في نظر قطب- يكون من خلال اتخاذ النص القرآني كدستور حاكم يجب على الجميع الإذعان له وتنفيذ أوامره والعمل به؛ فقد جعل القرآن مصدره الأساسي ولا يعود إلا إليه[104]. ويقر قطب في كتابه «معالم في الطريق» بوجود نمطين للتعامل مع القرآن؛ أولهما اتخاذه كمنبع للسلوك الإنساني من قبل الله، لا يملك الإنسان حياله سوى تنفيذه بوصفه مجموعة من الأوامر الإلهية، وهذا ما فعله الجيل الأول من الصحابة كما يذكر قطب. أما النمط الثاني، فينظر للقرآن بقصد الدراسة والإمتاع، وهو النمط السائد في هذا العصر[105]. ومن ثم للخروج من وضع الجاهلية الثانية يجب على البشرية أن تفعل ما فعله الجيل الأول من الصحابة للخروج من الجاهلية الأولى، وهو توحيد منابع السلوك الاجتماعي والفردي، والقوانين، لتتمثل جميعها في القرآن، كما أنه يجب أن يتغير نمط التعامل مع القرآن بوصفه موضع دراسة ونقاش وتساؤل وإمتاع وتذوق، ليصبح نافذة يحكم من خلالها الله عز وجل؛ ومن ثم علينا الانصياع لأوامره كما فعل الجيل الأول من الصحابة باتخاذهم الآيات القرآنية كأوامر عسكرية عليهم تنفيذها، وهو أمر ينفيه الاستقراء التاريخي، ولكن يصر عليه سيد قطب. وعليه لخص قطب مصادر المعرفة في الوحي والنص، الكون والحياة، مستنداً في هذا إلى قوله عز وجل في سورة الجاثية: {*ثُمَّ جَعَلْناكَ عَلَى شَرِيعَةٍ مِنَ الأَمْرِ فَاتَّبِعْها وَلا تَتَّبِعْ أَهْواءَ الَّذِينَ لا يَعْلَمُونَ} [الجَاثِيَة: 18] وحثه على تدبر الكون في مواضع عديدة في القرآن[106].

يغفل سيد قطب منطق تعدد القراءات للقرآن، ويتعامل معه بوصفه رسالة مشفرة، يحمل هو كودها التشفيري؛ فهو يصف محاولته بقنطرة يعبر عليها الإنسان البعيد عن القرآن إلى القرآن، وكل مراده أن ينقل الإنسان داخل القرآن، وعدم تحقق هذا المراد يعني أنه لم يقدم شيئاً[107]. وفقاً للتصور الذي يطرحه قطب عن نفسه يعد من المفهوم اتخاذ خطابه لهجة الإرشاد والتبليغ ووضعه خارج مفهوم البشرية، وطرح قراءته كممثل للنص لا يملك الفرد حياله سوى الإذعان له، واستبعاد كون قراءته تمثل قراءة بشرية تحمل في طياتها الانحيازيات والأخطاء البشرية الطبيعية، بل يضع نفسه موضع نبوة، باعتبار طريقه هو الخلاص لهذا العالم، كونه المبلغ عن الله. فيتحدث عن مراد الله -بوصفه العارف بمراده- فيقول: «الله -سبحانه- كان يريد... بناء جماعة وبناء حركة

104 - النعيمي (فاطمة سعد بادي الجفالي)، سيد قطب وتوظيفه لقواعد التفسير من خلال تفسيره في ظلال القرآن من سورة التوبة إلى سورة يوسف جزء 12-11 من القرآن، جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية، مجلة جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية، ع1، مجلد 33، مايو 2019، ص63 https://search.mandumah.com/Record/982822

105 - قطب، معالم في الطريق، سبق ذكره، ص ص14-16

106 - الفكر الإسلامي الجهادي المعاصر، إعداد مختار قنديل، مراجعة أحمد عبد ربه، دار المرايا للإنتاج الثقافي، القاهرة، 2016، ص74

107 - قطب (سيد)، في ظلال القرآن، ط32، ج7، دار الشروق، القاهرة، 2003، ص ص1016-1017

وبناء عقيدة في وقت واحد.. كان يريد أن يبني الجماعة والحركة، وأن يبني العقيدة بالجماعة والحركة»[108]. وجملة (الله سبحانه كان يريد) تفترض ضمنياً تطابقاً تامّاً بين تفسير قطب ومقصد الله، فيزعم قطب أن مراد الله هو بناء جماعة وحركة، متغافلا عن تنافي هذا التصور مع دعوة القرآن الكونية بقوله تعالى في سورة الأنبياء: {وَما أَرْسَلْناكَ إِلاّ رَحْمَةً لِلْعالَمِينَ} [الأنبيَاء: 107]. تعد محاولة قطب أشبه بمحاولة قيام القديس أوغسطين لبناء مدينة الله (*)؛ فيصرح بأن «هذا الدين.. معناه تحطيم مملكة البشر لإقامة مملكة الله في الأرض، أو بتعبير القرآن الكريم {وَهُوَ الَّذِي فِي السَّماءِ إِلَهٌ وَفِي الأَرْضِ إِلَهٌ} [الزّخرُف: 84]»[109]، فهو يؤسس مدينة جديدة تكون العقيدة هي أساسها وجنسيتها؛ «لأن الجنسية التي يريدها الإسلام للناس هي جنسية العقيدة، التي يتساوي فيها العربي والروماني وسائر الأجناس والألوان تحت راية الله»[110] ويكون الحكم فيها للشريعة الإلهية، ويكون مرد الأمر إلى الله وفقا لما قرره من شريعة مبينة، وإلغاء كل قوانين البشر[111]. والشريعة لا تعني أبدا الفقه على حد قوله؛ فالشريعة مصدرها إلهي، وهي ثابتة لا تتغير، والفقه بشري مقيد بظروف الزمان والمكان، ولابد له أن يتغير بتغير الزمان والمكان[112]. وبالنسبة إلى التشريعات والقوانين الاجتماعية، فهي لا تخرج عن أربع احتمالات؛

أولها: أن تكون الشريعة قد نصّت على الحكم نصّاً صريحاً، وهنا لا تحتمل أي تحوير أو تبديل وهو واجب التطبيق؛

وثانيها: أن تكون الشريعة قد جاءت بنص يحتمل التأويل والترجيح، وهنا يكون دور الاجتهاد؛

وثالثها: أن تكون الشريعة جاءت بمبدأ عام يدخل المسألة ضمناً ولا تنص عليه نصّاً صريحاً، ويكون الأمر فيها موضع اجتهاد في تطبيق المبدأ العام على الجزئية المعنية مع الاسترشاد بالسوابق التاريخية والفقهية؛

ورابعها: سكوت الشريعة عن الأمر ويكون في هذه الحالة متروكاً للاجتهاد المطلق[113].

ويضع قطب دوراً للاجتهاد في استنباط القوانين الاجتماعية من الشريعة القرآنية في حال صمت النص عن هذا، ولكنه يجعل الاجتهاد مشروطاً بالشروط الشافعية التي قُدمت سلفاً، ليصبح الاجتهاد غير موجود تقريباً، ويتجلى هذا في استنطاقه القرآن بالنظام السياسي الذي يقدمه، والقرآن كان صامتاً حيال هذا الأمر. فالمدينة القطبية (مدينة سيد قطب) تتخذ موضع المدينة الإلهية التي يحكم فيها الله، وينجم عن هذا أن أي تصور سياسي أو اجتماعي آخر هو خارج الدائرة الإلهية؛ فالتجارب البشرية جميعها تدور في حلقة مفرغة

108 - قطب (سيد)، معالم في الطريق، سبق ذكره، ص ص39-40. (*) يفرق أوغسطين بين مدينة الله (الكنيسة) والمدينة العلمانية، ويرى أن الكنيسة لها حق الحكم على المدينة العلمانية الدنيوية، ويمكن مراجعة ما كتبه القديس أوغسطين في كتابه مدينة الله.

109 - قطب (سيد)، الجهاد في سبيل الله، ط2، الاتحاد الإسلامي العالمي للمنظمات الطلابية، 1970، ص104

110 - قطب (سيد)، في ظلال القرآن، سبق ذكره، ص1006

111 - قطب (سيد)، الجهاد في سبيل الله، سبق ذكره، ص105

112 - قطب (سيد)، نحو مجتمع إسلامي، سبق ذكره، ص47، 50

113 - المرجع السابق، ص ص55-56

تحدها احتياجاتها البشرية والتصور البشري اللذين يتصفان بالنقصان، بيد أن قطب -كما يرى أبو زيد- يصنع نظام حكماً إلهياً متعالياً على هذا النقصان ومجاوزه[114]، يقول في كتابه «الإسلام ومشكلات الحضارة»: «نحن -أصحاب المنهج الإسلامي للحياة- نملك للبشرية ما لا يملكه أحد آخر على هذه الأرض... وحدنا مكلفون أن نتقدم لحمل العبء، ولندل البشرية على هذا الطريق، ولننشئ الطريق أيضا»[115] وقد تخلى تماماً عن طرح نسقه الفكري بوصفه نسقاً إنسانياً كغيره من الأنساق السياسية، ويقدمه كوثيقة إرشادية للبشرية كلها من قبل الله والحياد عنها حياد عن دين الله. فيزعم أن «قيام المجتمع الإسلامي ضرورة إنسانية وحتمية فطرية»[116] و«النظام الإسلامي يعدل بعدل الله، ويزن بميزان الله، ويرفع راية العدالة الاجتماعية باسم الله وحده، ويسميها راية الإسلام، لا يقرن إليها اسم آخر ويكتب عليها: لا إله إلا الله»[117] و«المجتمع الإسلامي هو الذي يتخذ المنهج الإسلامي كله منهجاً لحياته كلها»[118].

انطلاقاً من الوصاية التي يضعها قطب على العالم، ورؤيته في نفسه صلاحية توجيه البشرية جمعاء، فعلى البشرية الخضوع لهذا النمط الذي يطرحه في صورة مخلص لعناء البشرية كافة، وليس من الغريب أن يصبح العالم بالنسبة إلى قطب «دار سلام» و«دار حرب»؛ دار السلام هي مدينة قطب بطبيعة الحال، أما دار الحرب، فهي المدن الأخرى[119]. وتنطلق من هذه المدينة الدعوة للخلاص الكوني والخضوع للقانون الإلهي الذي هو مضمونه تصور (قطب) وإرادته. وعليه يعد عدم خضوع العالم لهذه الإرادة عدم خضوع لرغبة الله، وتبعاً لقصوره وعدم أهليته (أي العالم) لحكم نفسه يجب أن يساق إلى حكم الله -الذي هو حكم قطب- حتى لو بالعنف، بوصفه غير مدرك لما هو صالح له؛ وهكذا يتجدد معه المفهوم السلطوي للقرآن، لكي يحكم من خلاله ويفرض رؤيته كعقيدة دينية، أو حضور تطبيقي للقرآن، ومن ثم الخارج عن هذا النمط في التعامل يعد خارجاً عن العقيدة في نظر (قطب).

2-3- الخطاب المعاصر والاستهلاك الأيديولوجي للدين

يرى نصر أبو زيد أن التبرير والتواطؤ أحد سمات الخطاب العربي/الإسلامي - السائد والمسيطر- المعاصر[120]، ولعل هذا نابع من غياب الديمقراطية وحق الاختلاف، ولا يوجد منبع استهلاكي في هذه الحالة أفضل من الدين والتراث؛ ومن ثم يتم التعامل معه بشكل انتقائي نفعي، لينحصر التراث في تدعيم فوضى الأيديولوجيات

114 - أبو زيد (نصر حامد)، نقد الخطاب الديني، ص66

115 - قطب (سيد)، نحو مجتمع إسلامي، سبق ذكره، ص173

116 - قطب (سيد)، الإسلام ومشكلات الحضارة، ط13، دار الشروق، القاهرة، 2005، ص7

117 - المرجع السابق، 1007

118 - قطب (سيد)، الإسلام ومشكلات الحضارة، سبق ذكره، ص195

119 - الفكر الإسلامي الجهادي المعاصر، سبق ذكره، ص80

120 - أبو زيد (نصر حامد)، الخطاب والتأويل، سبق ذكره، ص ص131-132

السابحة في فضاء الخطاب[121]. إن كلمة «حلال» تمثل ضمانة كافية لدى العقل الإسلامي، تغيب معها كل الأسئلة حول الضمانات الأخرى[122]؛ ومن ثم أصبح لزاما على كل فرقة احتكار ملكية الوحي والتراث والفهم الصحيح لها بأي ثمن، لتصبح الشاهدة والوصية على الضمير الكوني[123]. وكان للخطاب العربي آلياته التي سعى من خلالها إلى التمركز داخل المتخيل والثقافة الجماعية، ومن ثم الاستحواذ على المجتمع، وإعلان ذاته رقيباً عليه، وتأتي على النحو الآتي:

الخلافة «الإسلام هو الحل»

لا شك في أن المواطن العربي والإسلامي يعاني من حالة الاغتراب والتخبط؛ فلا هو القادر على مواكبة العالم في مسيرته الإنتاجية على كافة المناحي، ولا هو القادر على العودة إلى الماضي المجيد المتمثل في المتخيل الجماعي العربي والإسلامي. وترى التيارات الإسلامية على اختلاف مشاربها أن السبب الأول لهذه الحالة التي يعاني منها المواطن العربي والإسلامي، هو ابتعاده عن صحيح الدين[124]، ومن ثم يكون الحل في العودة إلى الإسلام؛ ومن هنا ظهر الشعار المرحلي «الإسلام هو الحل» الذي يتبناه الخطاب الديني الإسلامي بشكل عام، وإن كانت هناك بعض الجهات لا تصرح به لفظاً لكنها تتبناه ضمنياً، حتى إنه أضحى شبه مسلم به داخل المتخيل (*) العربي والإسلامي.

يرى الشيخ يوسف القرضاوي أننا نعيش جاهلية أخرى[125]، سادها الطغيان على السلطان الإلهي، كما سادها العمار المادي والخراب الإنساني، وحكم الله تجاه هذه المجتمعات وفقاً لزعمه، هي مجتمعات كافرة لتعميرهم الأرض وتخريب الإنسان؛ لهذا أخذها الله أخذ عزيز مقتدر[126]؛ ومن ثم فنحن في حاجة للدعوة بالعودة إلى الإسلام، قناعة منه بأن ما لحق بالبلاد الإسلامية من تراجع تجاه الحضارة في كافة مناحيها الاقتصادية والسياسية والمعرفية يتمثل في بعد هذه الأمة عن الدين وعدم احتكامها إلى القرآن؛ «فالقرآن لم يصبح هو الموجه الأول لعقول المسلمين، ولا المؤثر الأول في قلوب المسلمين، ولا المحرك الأول لسلوك المسلمين»[127]؛ ومن ثم يكون العلاج لما يعانيه المسلمون من ضعف وتمزق وانحطاط وتشتت وتخلف تجاه الحضارة يتمثل

---

121 - مبروك (علي)، الإمامة والسياسة (الخطاب التاريخي في علم العقائد)، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، 2015، ص ص30-31

122 - ناشيد (سعيد)، الذرائع في خطاب الإسلام السياسي، مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث، الرباط، 2019، ص14

123 - أركون (محمد)، قراءات في القرآن، سبق ذكره، ص109

124 - مبروك (علي)، الدين والدولة في مصر هل من خلاص؟ مصر العربية للنشر والتوزيع، القاهرة، 2015، ص111 (*) مصطلح أركوني، والمتخيل عبارة عن مخزن من الصور والتمثلات والرموز والحكايات والأساطير التي تشكلت تاريخياً في الذاكرة الجماعية أو في الذهن كنتيجة لعملية التأويل التي تحاول بها جماعة ما رسم واقعها الداخلي أو واقعها مع الآخر.

125 - القرضاوي (يوسف)، من أجل صحوة راشدة دار الشروق، القاهرة، 2001، ص163

126 - القرضاوي (يوسف)، الإسلام حضارة الغد، مكتبة وهبة القاهرة، 1995، ص119

127 - القرضاوي (يوسف)، كيف نتعامل مع القرآن، ط3، دار الشروق، القاهرة، 2000، ص405

في العودة إلى الإسلام الصحيح بالنسبة إلى القرضاوي[128]، ويقدم الحل الإسلامي بوصفه الحل الطبيعي الذي تفرضه قوانين الطبيعة في مقابل الحلول الأخرى المصطنعة[129]! ولا يقف هذا الحل عند حدود المشكلات التي يعاني منها المجتمع العربي والإسلامي، ولكنها تمثل حلولاً لما تعانيه البشرية من عبثية وتخبط وضياع؛ وذلك لأنها نابعة من مصدر إلهي كما يدعي القرضاوي ومن قبله قطب[130]؛ ومن ثم يكون لدعاة الأصولية وتيارات الإسلام السياسي الريادة العالمية، وفقا لما يعطونه لأنفسهم من حق الوصاية على العقل البشري.

ويصر القرضاوي على أن الحل الإسلامي ليس مقصوراً على تطبيق الشريعة من قطع يد السارق ورجم الزاني وما إلى ذلك، بل أن يصبح الإسلام هو الموجه لكافة نواحي الحياة، ويكون هو الغاية أيضاً[131]. وينهج القرضاوي نهج قطب في رؤيته لعودة الإسلام التي تتمثل في عمل القرآن داخل الساحة الاجتماعية كمنهاج للحياة ودستور حاكم للعلاقات الاجتماعية والحياة السياسية والدعوة الإسلامية[132]؛ فـ «العقلية التي ينشئها القرآن بوصاياه، وتوجيهاته وأحكامه، هي التي تحقق الازدهار العلمي، وتهيئ المناخ لظهور علماء يبحثون ويبتكرون في كل مجال»[133] ويستشهد بنمط تعامل الصحابة مع القرآن، ويرى أنهم وقفوا منه موقف الآمر، وهم المنفذون، فكانوا يسارعون إلى تنفيذ أوامره واجتناب نواهيه[134]. من تنفيذ دعوى القرآن للجهاد وتلبيتها، والوقوف عن شرب الخمر حين بت القرآن في الأمر بعد سؤال عمر عن البت في أمرها[135]. ويعدّ المسبب الأول والأوحد للنهضة والتغير اللذين حدثا داخل شبه الجزيرة العربية، اتباع أصحاب النبي للقرآن كسلطة ودستور حاكم[136]، ومن ثم تكون النهضة في عودة القرآن كدستور حاكم. ولا يقف الموضوع إلى حد القرآن كما هو عند سيد قطب، بل إنه يتجاوزه إلى السنة النبوية، فالسُنة تدخل لتحدد أهداف الإنسان كلها، ليسعى إلى الغاية الإلهية والأخلاق المثلى، وترسم الآداب الإنسانية المميزة للإنسان عن الحيوان[137]. ويرفض بطبيعة الحال خروج الأحوال المدنية عن النطاق السني والنظر لاجتماعانية الأمر[138]. أما عن الحديث النبوي «أنتم أعلم بشؤون دنياكم» فيؤوله تأويلا غير مفهوم على الإطلاق «وهو أن الدين لا يتدخل في أمور البشر التي تدفع إليها غرائزهم وحاجاتهم الدنيوية، إلا حيث يكون فيها إفراط أو تفريط أو انحراف»[139]، ولكنه يعود ويدخل

128 - القرضاوي (يوسف)، من أجل صحوة راشدة، سبق ذكره، ص120

129 - القرضاوي (يوسف)، الحلول المستوردة كيف جنت على أمتنا، ط5، مكتبة وهبة، القاهرة، 1993، ص13

130 - القرضاوي الإسلام حضارة الغد، سبق ذكره، ص149

131 - القرضاوي (يوسف)، الحل الإسلامي فريضة وضرورة، ط5، مكتبة وهبة، القاهرة، 1993، ص39

132 - القرضاوي، كيف نتعامل مع القرآن، سبق ذكره، ص ص405-431. راجع أيضا، القرضاوي، الحل الإسلامي فريضة، سبق ذكره، ص207

133 - المرجع السابق، ص401

134 - المرجع السابق، ص ص411-412

135 - المرجع السابق، ص ص414-416.، وأيضاً، القرضاوي الحل الإسلامي، سبق ذكره، ص207

136 - القرضاوي (يوسف)، كيف نتعامل مع القرآن، سبق ذكره، ص ص410-411

137 - القرضاوي، (يوسف) السنة مصدر للمعرفة والحضارة، ط3، دار الشروق، القاهرة، 2002، ص14

138 - المرجع السابق، ص17

139 - المرجع السابق، ص14

الدين في كل جوانب الحياة، من مأكل ومشرب وزينة وملبس وما إلى ذلك[140]. ويضرب مثالاً على ذلك بالقتال، فالإسلام جاء يحدد أهداف القتال والاستعداد له والحذر من العدو، لكنه لم يدخل في كيفية هذا الاستعداد والحذر، فمن الممكن أن يكون الاستعداد بالخيل والسيوف وكذا بالدبابات والصواريخ، فكل ملائم لعصره. ويضرب مثالاً آخر على الزراعة، وآخر على التداوي، ويسير على نفس المنوال[141]. وبالرغم من ذلك يرفض لجوء الأمور السياسية إلى المجتمع وحاجاته[142]، والتي جاء النص القرآني صامتاً عنها، ولم يحدد سمات الحكم الإسلامي أو غيره، بل طالبهم بالحكم بالعدل، دون الدخول في المسائل السياسية الدقيقة (*). وليس ثمة اختلاف بين التيارات الإسلامية إزاء رؤيتهم لقضية تخلف العقل العربي عن الركب الحضاري؛ فيحددها شيخ الأزهر «أحمد الطيب» ويصرح قائلاً: «علينا أن نعلم علم اليقين أنه لا يصلح آخر هذه الأمة إلا بما صلح به أولها، وما صلح به أولها هو مذهب ‹أهل السنة والجماعة›»[143]، كما يرى أحد أقطاب الوسطية الكبرى «محمد متولي الشعراوي» أنه لا حل غير الإسلام[144].

فالاتفاق على أن الإسلام هو الحل، شبه قائم داخل التيارات الإسلامية، وليس أدل على ذلك من تغنيهم عادة بالماضي، والنزوع الثيوقراطي المضمر داخل المجتمع لإقامة الخلافة، الذي تعززه جمل رجال الدين من الحديث عن أمجاد الماضي وسماحته، وانتساب العديد من الإنجازات العلمية والفكرية إلى نظام الخلافة، الذي لا توجد علاقة مفهومة بين النظام السياسي أو الديني بهذه المنجزات العلمية؛ بيد أنها محصلة الانفتاح الفكري والتحصيل العلمي، والسماح بالاختلاف. ولا ينفي الاختلاف الجوهري فيما بين هذه التيارات الدينية، أنها في مجملها ترى في الإسلام (تطبيق التاريخ المتخيل على الواقع الذي يمثل عودة الإسلام) حلّاً فورياً لكل ما يواجه المجتمع من أزمات(اقتصادية، اجتماعية، سياسية، علمية...)، وتختلف في كيفية التطبيق فيرى الاتجاه العام (الوسطي) أن الإسلام يفرض بالدعوة واللين والموعظة الحسنة -حسب النص القرآني- ويرى آخر أنه يجب فرضه على الآخرين، حتى وإن اضطر إلى العنف.

الفرقة الناجية

يصرّ الخطاب الإسلامي بشقيه: الأصولي والإصلاحي، على أن أزمة العقل العربي/ الإسلامي تكمن في ابتعاده عن صحيح الإسلام، ولكن يبقى السؤال عما هو الإسلام الذي ابتعد المجتمع العربي/ الإسلامي عنه؟ إسلام الإخوان، أم السلفيين، أم الأشاعرة، أم إسلام المتصوفة، الذي اتسم بالثورية الروحية[145]، أم تيارات التدين

140 - المرجع السابق، ص21

141 - المرجع السابق، ص ص14-17

142 - المرجع السابق، ص20 (*) انظر في هذا، ما كتبه مصطفى عبد الرازق، الإسلام وأصول الحكم، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة،

143 - الطيب (أحمد)، أهل السنة والجماعة، الحكماء للنشر، أبو ظبي 2019، ص44

144 - لطفي (وائل)، دعاة عصر السادات (كيف تمت صناعة التشدد في مصر)، دار العين للنشر، القاهرة، 2021، ص64

145 - الخشت (محمد عثمان)، نحو تأسيس عصر ديني جديد، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، 2019، ص74

الشعبي التي تجد نفسها في حيرة من أمرها؛ فهي مع المتصوفين متصوفة، ومع الإخوان متعاطفون وشديدو الإعجاب بالتمذهب السلفي. فلكل منا إسلامه الخاص[146]، أو إن شئت الدقة قراءته للإسلام، فنحن عاجزون عن إدراك الإسلام في ذاته، ولكن كل منا يراه كما يحب. ويرى أبو زيد أنه على الرغم من ذلك تتفق أغلب التيارات الإسلامية على اختلاف مشاربها على أن الإسلام واحد وله معنى محدد وثابت، لا يبلغه إلا العلماء والمختارون[147]، ومن ثم يزعم كل تيار أنه مالك للمعنى الحقيقي للإسلام، ليكون الخروج عنه خروجاً عن الدين، وتزعم كل فرقة أنها الفرقة الناجية دون بقية الفرق استناداً إلى حديث الفرق المشهور، وحاملة للواء النبي ووظيفته الإرشادية؛ ومن ثم يكون لها وحدها السلطة على الآخرين[148]، وما تراه هو الدين. وبطبيعة الحال، يكون للفرقة الناجية الحق بالحكم الإلهي، والسيادة العليا المقدسة، بوصفها حزب الله في مقابل حزب الشيطان[149].

فعادة ما نكون إزاء خطاب القوامة والاستقامة مقابل خطاب الهوى والرأي، خطاب الفرقة الناجية والأخرى الهالكة. ولا يكتفي أصحاب الفرقة الناجية بضمان النعيم لتابعيها، بل إنها تمتد وتصر على نبذ المخالفين في الدارين، فهم خارج الملة وخارج الأمة[150]. وتقدم رؤيتها على شكل وحي أو علم لدني، أو على شكل نظرية يقينية يدعي صاحبها القبض على قوانين التاريخ والاجتماع. وتعدّ معاييرها مقياساً للفهم الصحيح والعمل السليم، واضعة كل المخالفين في موضع الرفض والمحاربة بوصفهم بالضلال والكفر والفسوق، إيمانا بأحادية المعنى ومن ثم أحادية الرؤية[151].

إذا كان ثمة اتفاق على وجود معنى محدد وثابت للإسلام، تعرفه وتملكه الفرقة الناجية، فإن التساؤل عن هذا المعنى يفرض نفسه علينا، فما المعنى المحدد والثابت للإسلام؟ وأي فرقة هي الناجية؟ أما عن المعنى المحدد للإسلام فتم الاتفاق على أنه الوسطية، والفرقة الناجية هي «أهل السنة والجماعة» لينتقل الصراع من صراع على معنى الإسلام إلى صراع على الوسطية وأهل السنة والجماعة[152]، فكل فرقة تدعي أنها الممثل للوسطية وتدعي أيضاً اتباعها منهج السنة والجماعة. فقد يصح القول إن هناك على مر التاريخ إسلامين؛ إسلام سلطوي يمتلك الحق في التأويل وتمثيل الإسلام الصحيح ويلقى المباركة من السلطة السياسية التي تتحدث من

146 - عبد الرسول (أيمن)، في نقد المثقف والسلطة والإرهاب، رؤية للنشر والتوزيع، القاهرة، 2004، ص232

147 - أبو زيد (نصر حامد)، نقد الخطاب الديني، سبق ذكره، ص33

148 - زايد (أحمد)، صوت الإمام (الخطاب الديني من السياق إلى التلقي)، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، 2019، ص99. أيضاً، محمد عثمان الخشت، نحو تأسيس عصر ديني جديد، سبق ذكره، ص ص72-73

149 - فودة (فرج)، قبل السقوط، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، 1985، ص51. وراجع أيضاً، محمد أركون، قراءات في القرآن، ص394

150 - مبروك (علي)، الإمامة والسياسة، سبق ذكره، ص85

151 - حرب (علي)، الأختام الأصولية، والشعائر التقدمية (مصائر المشروع الثقافي العربي)، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، 2001، ص111

152 - الطيب (أحمد)، أهل السنة والجماعة، سبق ذكره، ص12

خلاله، والثاني يكون مناهضاً لخطاب السلطة ممثلاً تياراً ثورياً رافضاً لإسلام السلطة[153]، ويتحدث كل منهما باسم أهل السنة والجماعة، إلا أن الإسلام الذي تعرضه السلطة عادة يكون الرسمي، والآخر غير الرسمي، تكون له تفرعات عديدة تكفر كل واحدة الأخرى، وترى أنها الفرقة الناجية والبقية في النار، فلا يمكن حصرهم في إسلامين فقط، بل أنماط عديدة لفهم الإسلام.

يصرح الإمام الأكبر شيخ الأزهر (أحمد الطيب) أن بحثه في تعريف أهل السنة والجماعة يمثل بحثاً عن شخصية الأمة وهويتها، وبحثاً في تشخيص المرض الذي أضعف الأمة وأنهكها[154]، وإحياء هذا المذهب يمثل طوق النجاة للأمة[155] ويشير الإمام إلى الصراع على الانتماء إلى أهل السنة والجماعة والحديث باسمها[156]، ثم ينتقل الإمام إلى تعريف أهل السنة والجماعة من خلال منهج الأزهر منذ المرحلة الابتدائية حتى الماجستير والدكتوراه، ويصر على أنهم أتباع أبي الحسن الأشعري وأبي ناصر الماتريدي، ويسوق الكثير من الشواهد التاريخية وآراء الرموز التي يعتد بها العقل الإسلامي[157]، غافلاً عن أنه وفقاً لما يعلنه الأزهر من انتمائه إلى المذهب الأشعري، فلابد أن يكون أهل الحق (أهل السنة والجماعة) هم الأشاعرة، والاعتصام بالأشاعرة، والاحتماء بالأزهر اعتصام بحبل الله تعالى[158].

ويعلن أبو قتادة الفلسطيني (*) أنهم أتباع أهل السنة والجماعة، والفرقة المنتصرة أيضاً! ففي تعريفه للعقيدة يقول: «نعتقد ما كان عليه سلفنا الصالح من القرون الأولى جملةً وتفصيلاً. فنحن على قول أهل السنة والجماعة في مسمّى الإيمان، وسط بين المرجئة والخوارج»[159]، ويرى شيخ الأزهر أن أهل السنة والجماعة هم الأشاعرة -وهذا أمر طبيعي لانتمائه للمذهب الاشعري- ولكنه يغفل أن كل فرقة تزعم أنها أهل السنة والجماعة؛ فحاكم المطيري (**) يرى أن من ينكر الجهاد المسلح هم خارج دائرة السنة والجماعة[160]، ويعتقد أبو قتادة أنهم أهل الوسطية وأهل السنة والجماعة، والقحطاني.. وغيرهم[161]؛ كل فرقة تزعم أنها الفرقة

153 - عبد الرسول (أيمن)، في نقد المثقف والسلطة والإرهاب، سبق ذكره، ص228

154 - الطيب (أحمد)، أهل السنة والجماعة، سبق ذكره، ص10

155 - المرجع السابق، ص15

156 - المرجع السابق، ص12

157 - المرجع السابق، ص ص16-59

158 - المرجع السابق، ص57 (*) عمر محمود عثمان أو كما يكني نفسه: أبو عمر، أو: أبو قتادة الفلسطيني. هو إسلامي أردني من أصل فلسطيني، متهم بالإرهاب من قبل بلدان عدة حول العالم، كما ضم اسمه ضمن القرار الدولي رقم الصادر من مجلس الأمن الدولي التابع للأمم المتحدة الذي صدر في عام 1999م، والذي يختص بالأفراد والمؤسسات التي ترتبط بحركة القاعدة أو حركة طالبان.

159 - أبي قتادة الفلسطيني (عمرو بن محمود أبو عمر)، معالم الطائفة المنصورة، منبر التوحيد والجهاد، ص ص3-4..http://www.ilmway htm.Dtaefamontasera/com.freeservers.taiar//:http com/site/maqdis/index.html (**) حاكم عبيسان الحميدي المطيري ولد في الكويت بتاريخ 7 نوفمبر 1964، أستاذ التفسير والحديث في كلية الشريعة بجامعة الكويت فقيه محدث وكاتب ومفكر إسلامي وناشط سياسي له العديد من الكتب والبحوث والمقالات الشرعية التي تهتم بالشأن السياسي، وسبق له أن شغل منصب أمين عام الحركة السلفية في الكويت وحزب الأمة الذي شارك في تأسيسه.

160 - راجع، حاكم المطيري، أهل السنة والجماعة.. إشكالية الشعار وجدلية المضمون - 1، تاريخ الإضافة 4-10-2010 .http://www.ilmway com/site/maqdis/MS_5335.html

161 - الفكر الإسلامي الجهادي المعاصر، سبق ذكره، ص55

الناجية، وتقدم خطابها بوصفه خطاباً إلهياً، وتعتقد أنها وحدها مالكة الحقيقة، إلا أن الفارق يتمثل في لهجة الخطاب، فالخطاب الأزهري يتسم باللين واللطف، ولا يعرف لغة العنف أو لهجة الزجر، فهو خطاب دعوي يمكننا أن ننعته بالمشروع، ولكن خطاب الجماعات الجهادية، رغم زعمه بالوسطية، فإنه يرفض تماما أي مذهب آخر، ويخرج من الطور الدعوي إلى طور استباحة الدم والقتل.

امتلاك الحقيقة

يتمخض عن غياب الثقة بالذات وما يتبعها من عدم الثقة بالآخر، الناجمين عن الانهزام السياسي والحضاري أمام التاريخ[162]، الاعتقاد بامتلاك الحقيقة المطلقة والتعالي بامتلاك القيم والدين وحراستهما[163]، وينجم عنهما تصفية وإقصاء فكريان للآخر[164] -وهو المؤسس للتصفية الجسدية[165]- فالخطاب الديني المعاصر لا يعترف بوجود مساحة للاختلاف، أو الفردية، فعلى المرء أن يلزم الجماعة ولا ينحرف عنها، حتى وإن كان له رأي مخالف[166]؛ فمن الضوابط المهمة لفهم الإسلام لدى الخطاب الديني المعاصر، التمسك والاهتداء بما اجتمعت عليه الأمة، واستقر عليه اعتقادها وتشريعها، وقامت عليه أركانها وتقاليدها، وخرج منها سلوكياته وأحكامه[167]. ويضع هذه المواضع الاجتماعية موضع الثوابت القطعية، التي لا يجوز الخروج عنها بأي حال من الأحوال؛ لأن ذلك في نظره ينفي عنها صفة الأمة ويقسمها إلى أمم[168]، وعليه تم تكفير المتصوفة والمذاهب الأخرى، وعدم غفران تفردهم واختلافهم[169]، بل إن الأمر وصل -في الصراع على الحديث باسم المقدس- بأن كفر الجهاديون بعضهم، فعلى لسان «أبو الليث المصري» جاءت إدانة زعيم تنظيم القاعدة «أيمن الظواهري» مبررا ذلك بأن أفكاره باتت تتفق مع المشروع العلماني[170]، في كتابهم «الرد القاصف على شيوخ القاعدة الخوالف» وصفه تنظيم داعش بالمرتد قائلين: لا زال المرتد الظواهري في غيه وضلالاته[171].

---

162 - حميد (حسن)، الذهنية العربية (الثوابت والمتغيرات مقاربة معرفية)، دار نينوي للنشر والتوزيع، سوريا، 2009، ص137- 139. أيضاً، أحمد صلاح الملا، جذور الأصولية الإسلامية في مصر المعاصرة (رشيد رضا ومجلة المنار)، مصر العربية للنشر والتوزيع، القاهرة، 2013، ص ص12-13. أحمد محمد سالم، صورة الآخر في الفكر العربي، مصر العربية للنشر والتوزيع، القاهرة، 2016، ص86

163 - مبروك (علي)، مفهوم الشريعة (بين تسييس الإسلام وتحريره)، مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث، الرباط، 2017، ص145

164 - سالم (أحمد محمد)، اقصاء الآخر (قراءة في فكر أهل السنة) مصر العربية للنشر والتوزيع، القاهرة، 2014، ص21

165 - نسيرة (هاني)، ازمة النهضة العربية وحرب الأفكار، سبق ذكره، ص96

166 - القرضاوي (يوسف)، الحل الإسلامي فريضة وضرورة، سبق ذكره، ص198. أيضاً، علي مبروك، الإمامة والسياسة، سبق ذكره (ص85. أيضاً، أحمد الطيب، اهل السنة والجماعة، سبق ذكره، ص11

167 - القرضاوي (يوسف)، كيف نتعامل مع القرآن، سبق ذكره، ص350.وراجع أيضاً، أحمد زايد، صوت الإمام، سبق ذكره، ص172. وراجع، أيضا أحمد الطيب، أهل السنة والجماعة، سبق ذكره، ص11-12. وراجع أيضاً، مجموع فتاوى ابن عثيمين، ج2، دار الوطن للنشر، الرياض، 1413هـ، ص129

168 - المرجع السابق، ص351

169 - مجموع فتاوى ابن عثيمين، ج2، سبق ذكره، ص129، 162

170 - جريدة الوطن، القاهرة، 14 مايو 2014. نقلاً عن، أحمد بهاء الدين شعبان، السلفي الأخير (الإرهاب المعلوم والداعشية المصرية)، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، 2016، ص80

171 - زينون (عبد العالي)، جهاديون يكفرون جهاديين.. «النار تأكل بعضها»!، جريدة ارفع صوتك، العراق، 18 أبريل https://www.irfaasawtak.com/articles/2018/04/18/ جهاديون يكفرون جهاديين النار تأكل بعضها

وتعد إحدى أهم آليات الاستحواذ؛ تقديس آراء السابقين والنظر إليها بوصفها هبات مخصوصة أعطاها الله لهم -وليست آراء بشرية نبعت من داخل السياق الجغرافي والاجتماعي والسياسي، ومن ثم تحمل الانحيازيات البشرية الطبيعية- فجيل الصحابة والتابعين قد جاءوا بالمعرفة الدينية والدنيوية بشكل تام -عملاً بمقولة «أن الحق يعرف بالرجال» [172]- والتمسك بتلك المعرفة هو الذي يعمل على حفظ الأمة ويعصمها من الزلل[173]، حتى أصبح رفع الغمة عن الأمة الإسلامية -في نظر العقل اللاهوتي- مرهوناً بجرح راوٍ أو نقد رواية، مما أدى إلى تحول المنظومة الفكرية حول الدين إلى قوة لها سلطة الوحي وإلزامه[174].

ينظر العقل الأصولي إلى أي شكل من أشكال النقد لهذه الآراء على أنه اعتداء على الذات الإلهية؛ فها هو القرضاوي يصرح «ولكننا بلينا بأناس جرآء على كلام الله سبحانه. يرفضون تفاسير السلف والخلف، وأفهام القدام والمحدثين، ويلقون التراث في سلة المهملات، ليبدؤوا من الصفر، ليطوعوا القرآن لأهوائهم وأفكارهم»[175]، وكما يتضح مما هو مقتبس من نص القرضاوي، فإن مفهوم التجرؤ على كلام الله يتمثل لديه في رفض تفاسير السلف والخلف والتراث، فهو يتحدث عن أناس جرآء على كلام الله، ويضع نقطة ليصف تجرؤهم قائلاً: يرفضون تفاسير السلف و...، فحذفه لواو العطف يعني أن هذه الجملة تعريف لما قبلها وليست إضافة، ومن ثم يصبح تجاوز التفاسير القديمة تجرؤوا على الذات الإلهية، وهذا يعني تماهياً ما بين النص الديني والفكر الذي أُقيم حول النص محاولاً فهمه وتفسيره.

ولضمان الهيمنة للعقل الأصولي، فإنه لا يكتفي بمهاجمة من أبدع في تناول النص، أو التاريخ بالشرح والتأويل، بل إنه يهاجم من يعمل على تكوين إطار مختلف على أرضية مختلفة[176]، وشيطنة الحركات العلمانية المطالبة بعزل الدين عن السياسة[177]، واعتبارها معتدية على الحاكمية الإلهية، وهو تصور جاهلي مرفوض على حد قول محمد عمارة[178]، وإذا أخذنا في الصورة الأقل وطأة التي يعرضها أي فصيل يرتدي مسوح الجماعات الربانية، فيكون المخالف في طور الفسق والعصيان والنفاق، وهي تعبيرات إقصائية -إن كانت أخف وطأة- ولكنها تحمل في إطارها الشعبوي معنىً تكفيرياً[179]. ومنهجهم في هذا التشديد في ذم البدعة، مما يتيح لهم رفض وإقصاء الآخر المختلف تحت مبررات فقهية، واعتبارهم حاملي معول هدم الإسلام[180] ومطابقتهم بأنساق

172 - الخشت (محمد عثمان)، نحو تأسيس عصر ديني جديد، سبق ذكره، ص69

173 - مناف (علاء هاشم)، إبيستمولوجيا النص بين التأويل والتأصيل، التنوير بيروت، 2011، ص15

174 - مبروك (علي)، الأزهر وسؤال التجديد، مصر العربية للنشر والتوزيع، القاهرة، 2016، ص29

175 - القرضاوي (يوسف)، كيف نتعامل مع القرآن، سبق ذكره، ص219

176 - زايد (أحمد)، صوت الإمام، سبق ذكره، ص172

177 - فودة، (فرج)، حوار حول العلمانية، دار المحروسة، القاهرة، 1990، ص ص12-13

178 - عمارة (محمد)، العلمانية بين الغرب والإسلام، ط1، دار الدعوة للنشر والتوزيع، الكويت 1996، ص18-20، راجع أيضاً، يوسف القرضاوي، الإسلام والعلمانية وجها لوجه، ط7، مكتبة وهبة، القاهرة 1997، ص ص74-75

179 - https://hafryat.com/ar/blog/ ü??èUû?U???è¢U?ùéö???U?ن??ن???U??üنU?ن???U??ن?????

180 - دياب (محمد حافظ)، نقد الخطاب السلفي، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، 2017، ص ص365-366

فكرية أخرى، بوصفها أحد تعبيرات المسيحية تارة، والمادية تارة أخرى[181]، واعتبارها عملاً ونبتاً غربياً في كل الأحوال، ووضعها مقابلاً للإسلام[182]. وتحت هذه الذرائع التي تهدف إلى الهيمنة بطبيعة الحال، تم استبعاد المثقفين خارج الساحة، بالسلاح عينه، وهو سحب صفة الإيمان منهم، ومساءلة ومحاسبة نواياهم، فتم تكفير محمد حسنين هيكل، وحسن حنفي، وجابر عصفور، وأحمد عبد المعطي حجازي، ونوال السعداوي، وصلاح جاهين، وسعاد حسني، وفرج فودة، ونجيب محفوظ[183].

حراسة الدين

نشأت الدولة الإسلامية في أحضان الدين، بل من خلاله ولأجله، فكانت هي الحامية والحارسة للدين الإسلامي والعاملة على انتشاره؛ مما بلور مفهوم الدولة داخل العقل الإسلامي بوصفها حامية للدين، وعزز الحكام الإسلاميون هذا المفهوم وغذوه، لاعتبار الحاكم عارفاً بمصلحة العباد في الدارين، فكانت أولى مهام الدولة -داخل العقل الإسلامي- حراسة الإيمان[184]. وسعت تيارات الإسلام السياسي إلى إحياء مفهوم الدولة بوصفها أداة هدفها ووظيفتها حراسة الدين، وطرح الإسلام كهوية، وتنصيب نفسه حارساً عليها ومدافعاً عن الدين[185].

يدعو القرضاوي إلى مجتمع يأخذ القرآن وتفسيرات ورؤى السالفين والقدماء كدستور يُحكم من خلاله، وتكون من وظائف الدولة حث الناس على الصلاة ومعاقبة غير المصلين[186]. وللحديث عن الآليات التي يتمخض عنها هذا المجتمع، نجد مجموعة من الإرشادات والمطالب الصبيانية، العاجزة عن الترجمة الواقعية؛ أولها قيام حركة إسلامية؛ فلابد للحل الإسلامي من أن تسبقه حركة واعية وشاملة تمهد وتدعو إليه وتعد له رجاله وأنصاره[187]، وثانيها ضرورة العمل الجماعي والحث على عدم الفرقة والتشتت، وثالثها ضرورة وجود التنظيم بين القيادة المسؤولة والجندية المطيعة، وتحديد المسؤوليات والواجبات والأهداف والوسائل، وجميع ما تحتاج إليه الحركة[188]. ويمثل التنظيم وسيلة للوصول إلى الحكم الإسلامي الذي لم يُطرح حتى الآن من تيارات الإسلام السياسي، تصور اجتماعي يمكن وضعه في طور التنفيذ، أو الكيفية التي يتم العمل بها داخل الدولة، ولكن يُكتفى بذكر أن هذا هو الحل الأصيل والبديل للحلول الدخيلة، وبعض الإرشادات التي لا ترقى لأن تكون آليات ونظريات يمكن العمل على تطبيقها، ولا نلقى غير الاحتجاجات العديدة من أبرزها البعد عن

181 - سالم (أحمد محمد)، صورة الآخر في الفكر العربي، سبق ذكره، ص ص141-142

182 - المرجع السابق، ص378

183 - شعبان (أحمد بهاء الدين)، السلفي الأخير (الإرهاب المعلوم والداعشية المصرية)، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، 2016، ص76-80

184 - الغزالي (محمد)، هموم داعية، نهضة مصر للنشر، ط2، القاهرة، 2013، ص114

185 - ناشيد (سعيد)، الذرائع في خطاب الإسلام السياسي، سبق ذكره، ص ص60-61

186 - القرضاوي (يوسف)، الحل الإسلامي فريضة وضرورة، سبق ذكره، ص156

187 - المرجع السابق، ص193

188 - المرجع السابق، ص ص193-195

الدين، وطرح الإسلام كحل، ومن ثم يكون المعترض خارج الدائرة الإيمانية لنفيه للإسلام، وطرحه رؤية مغايرة غير أصيلة أعدت خصيصاً لهدم الإسلام![189].

ورأت تيارات الإسلام السياسي في ميل الدولة نحو التحديث وطرح الحكم السياسي الدنيوي هزيمة للإسلام كدين ونظام للحياة، وظهرت حركات إسلامية عديدة تسعى للعودة بالإسلام إلى قيادة المجتمع[190]، وأضحت كل جماعة من جماعات الإسلام السياسي مع تعذر صعودها للسلطة تأخذ على نفسها مهمة حراسة الدين، وتطرح نفسها بوصفها وكيلاً حصرياً للسلف، ومن ثم مراقبة المجتمع وزجره[191]، انطلاقا من العصمة التي يتمتع بها السلف، ومن ثم يكون المنتسب إليه والسائر على خطاه يتمتع بهذه العصمة[192]، وبالتالي له حق حراسة العقيدة والمجتمع.

وسعت التيارات الدينية لتنصيب الحقل الديني مهيمناً تدور في فلكه كافة الحقول الأخرى، ليسهم الحقل الديني بدور فعال في عملية الضبط والمراقبة؛ فهو المحدد لما يجب أن يقال، وما لا يجب أن يقال في الدين[193]، فكما يرى أركون، خارج العائلة يخضع المؤمن لرجل الدين (الشيخ) والمريد يخضع لشيخ الزاوية[194]، ومن ثم يكون لرجال الدين -على حد قول سيد القمني- حق الفيتو، فهم نواب الإله في الأرض، والعارفون بقصدية النص، وأيّ رأي مخالف يمثل كفرا بالنصوص الإلهية[195]. فأصبحت كل جماعة تدعي أنها حاملة التفسير الصحيح للدين، ومن ثم تكون هي الحاملة للكاريزما النبوية، ولها وحدها السلطة على الآخرين، وما تراه هو الدين[196]، وما على الآخرين، فإن يسمعوا ويطيعوا محصورين في دور التلقي السلبي عاجزين عن التفكير، مما يعكس شكلاً من أشكال الكهنوت في علم التدين المعاصر[197].

---

189 - انظر في هذا، ما كتبه القرضاوي بعنوان «الحلول المستوردة وكيف جنت على أمتنا».

190 - فاضل (علي رمضان)، ظاهرة العنف الديني في الوطن العربي، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، 2018، ص84

191 - مبروك (علي)، في لاهوت الاستبداد والعنف (والفريضة الغائبة في خطاب التجديد الإسلامي)، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، 2014، ص118

192 - نسيرة (هاني)، أزمة النهضة العربية وحرب الأفكار، سبق ذكره، ص91

193 - زايد (أحمد)، صوت الإمام، سبق ذكره، ص ص97-98

194 - أركون (محمد)، الفكر الإسلامي نقد واجتهاد، ط6، ترجمة هاشم صالح، دار الساقي، بيروت 2012، ص16

195 - القمني (سيد)، أهل الدين والديموقراطية، دار المحروسة، القاهرة، 2006، ص82

196 - زايد (أحمد)، المرجع السابق، ص26

197 - المرجع السابق، ص171. أيضاً، علي مبروك، أفكار مؤثمة (من اللاهوتي إلى الإنساني) الدار المصرية العربية، القاهرة، 2015، ص131
(*) عبد العزيز بن عبد الله بن باز (12 ذو الحجة 1330هـ-22 نوفمبر 1912 / 27 محرم 1420هـ-13 مايو 1999)، قاض وفقيه سعودي، ولد في الرياض لأسرة علم، وتلقى علومه من مشايخ وعلماء بلدته، شغل منصب مفتي عام المملكة العربية السعودية منذ عام 1413 هـ الموافق 1992 حتى وفاته، بالإضافة لرئاسة هيئة كبار العلماء السعودية، ورئاسة إدارة البحوث العلمية والإفتاء. (**) وأرى في غياب الفصلة المنقوطة، التي تعني أن ما بعدها تفصيل وتعريف ما قبلها، فإنه يرى أن الكافرين ليسوا هم اليهود والنصارى فقط، بل هناك من يوسمون بالكفر، وهم تحت لواء الراية الإسلامية.

غياب الآخر المختلف

ويتمخض عن امتلاك الحقيقة المطلقة ومنطق حراسة الدين غياب أي مفهوم للآخر؛ فكل فرقة تمثل الهداية والأخرى تمثل الضلال، لا وجهة نظر مختلفة من زاوية مختلفة. وعن الآخر المختلف عقائدياً (المسيحيون واليهود)، فيجيب ابن باز (*): «يجب على المسلمين أن يعادوا الكافرين من اليهود والنصارى (**) وسائر المشركين وأن يحذروا مودتهم واتخاذهم أولياء...تحريم مودتهم وموالاتهم»[198] وتحريم تهنئتهم بعيدهم أيضاً؛ وفقاً للفتوى التي صدرت عن الهيئة الشرعية للحقوق والإصلاح في مصر عام 2013، بقيادة الفصيل الإخواني[199]. أما عن الوسطية المعاصرة، فيمكننا القول إنه يمكن اعتبارهم مواطنين من الدرجة الثانية -إن صح القول- منقوصي الحقوق السياسية والوظائف الإدارية[200]، عوضاً عن استخدامهم للفظ «النصارى» -رغم أن الوصف جاء في القرآن- فإن استخدامه عادة يكون بغرض التقبيح، لعلمهم برفض الأقباط لهذا الوصف[201].

والإقصاء ما هو إلا إبعاد الآخر عن المشهد وحرمانه من كافة الميزات التي يتميز بها تابعو المذهب[202]، وتبعاً لما تمت معالجته في السطور السابقة، فإن الإقصاء يمثل أحد أهم أدوات الخطاب الديني لضمان حقه في الحديث باسم المقدس، والهيمنة على المتخيل الجماعي، حيث إننا نجد أي خطاب عدا الخطاب الديني، مستهجن ومرفوض داخل محيط الثقافة العربية، واستخدام مفردات أخرى غير المفردات الدينية، أمر غير مقبول، فمركزية الحقل الديني أدت إلى إقصاء وتهميش الحقول الأخرى. ومن ثم فليس هناك مجال للحديث عن آخر يتمتع بآخريته وتم الاعتراف بها، ولكن يطرح الخطاب في صيغة، إما أن تكون أنا (تعتقد ما أعتقد) وإما ألا تكون؛ أي تكون ضالّاً (في النار) ليس لك أي حق مدني على هذه الأرض.

198 - ابن باز (عبد العزيز بن عبد الله بن عبد الرحمن)، مجموع فتاوى ومقالات متنوعة، ج2، جمع وإشراف محمد بن سعد الشويعر، دار القاسم للنشر، الرياض، د.ت، ص ص178-179

199 - https://www.france24.com/ar/20130106 ??î?ûî?à???ùà?à?????î??ë?????????ëî??????üè ?ن???ë????ë???ن û???ü?ن??ن?üûîù???م?

200 - سعد (إسلام)، مفهوم المواطنة في خطاب الإسلام السياسي، حفريات القارة، 2017، ص7-9 https://hafryat.com/ar/blog/ مفهوم-المواطنة-في-دولة-الإسلام-السياسي

201 - دياب (محمد حافظ)، نقد الخطاب السلفي، سبق ذكره، ص375

202 - سالم (أحمد محمد)، إقصاء الآخر، سبق ذكره، ص9

Mominoun
MominounWithoutBorders
@ Mominoun_sm

info@mominoun.com
www.mominoun.com