

بين يدي الدستور

اسم الكتاب: بين يدي الدستور

المؤلف: محمد خليفة

القياس: 14 × 20

عدد الصفحات: 294

ISBN:00000000-0000-0000-

حقوق الطبع محفوظة

الطبعة الأولى

1442 هـ - 2021 م



+90 546 590 74 07 (Phone) +90 552 213 61 35 (WhatsApp)

Akşemsettin Mahallesi Zülali Çeşmesi Sk. No: 9A FATİH/ İSTANBUL
مكتبة دار منابع النور : إسطنبول - الفاتح - شارع فوزي باشا

بين يدي الدستور

(بحث: في ما يجب بحثه قبل إصدار الدستور)

محمد خليفة

دار منار للنشر

وَجَوَزْنَا

بِبَنِي إِسْرَءِيلَ الْبَحْرَ فَأَتَوْا
عَلَى قَوْمٍ يَعْكُفُونَ عَلَى أَصْنَامٍ لَهُمْ قَالُوا
يَمُوسَى اجْعَلْ لَنَا إِلَهًا كَمَا لَهُمْ ءَالِهَةٌ قَالَ
إِنَّكُمْ قَوْمٌ تَجْهَلُونَ ﴿١٣٨﴾ إِنَّ هَؤُلَاءِ مُتَّبِعُونَ مَا هُمْ
فِيهِ وَبَاطِلٌ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ ﴿١٣٩﴾ قَالَ أَغَيْرَ اللَّهِ
أَبْغِيكُمْ إِلَهًا وَهُوَ فَضَّلَكُمْ عَلَى
الْعَالَمِينَ ﴿١٤٠﴾



تقديم

وصلت إلينا فكرة الدستور في حقائب العائدين من الدراسة في أوروبا خلال القرن التاسع عشر. في حينها ظنت النخبة في الأستانة أن «المشروعية» هي الوصفة السحرية التي ستنقذ «الرجل المريض». ولم يكن عندنا ظنٌ أكثر خطأً في يوم من الأيام! وآية ذلك أن الأمة ما زالت منذ صدور أول دستور عثماني (سنة 1876) وإلى يومنا هذا تتخبط في مشاريع دساتير واستفتاءات لا تقدم ولا تؤخر!

لماذا ؟

عندما بحث مالك بن نبي «مشكل الأفكار» في العالم الإسلامي اتضح له أن هناك قصورًا مزدوجًا:

1. القصور الثقافي؛ ويتمثل في عدم وضع المفكرين المسلمين منهجًا لنقد وتحليل الأفكار.

2. القصور السياسي؛ ويتمثل في عدم رؤية رجال السياسة لضرورة مثل ذاك المنهج!

وهكذا تكدست الأفكار في عقولنا دون نقد، وحملناها في وعينا -أو في «لا وعينا»- دون فرز، فأحدثت بلبلة لا حدود لها على مستوى النظر والتخطيط، وهدر لا حدود له على مستوى إمكانياتنا البشرية والطبيعية. وبذا لم تكن لمحاولة النهضة في القرن الماضي أو الذي قبله إلا نتيجة واحدة: ضياع الوقت وهدر الإمكانيات!

وما زال هذا الوضع قائمًا إلى يومنا هذا، إذ بإمكان الجميع اليوم أن يرى المئات من أبناء الأمة وهم يموتون في الصحراء عطشًا، أو يهلكون في البحر غرقًا، محاولين الهجرة، مثلما بإمكان الجميع أن يرى ثروات الأمة الطبيعية وأموالها السائلة تُهدر في وضوح النهار! ولم يستطع حتى الآن أي إنسان، أو هيئة، التدخل لوقف هذا الهدر!

وليسمح لي القارئ هنا بتصحيح: مقدرات الأمة وأموالها تُهدر من منظورنا نحن، لكنها تذهب في الغالب إلى الاقتصاديات والخزائن الأوروبية-الأمريكية! وفي ضوء هذا الواقع تتكشف لنا بعض الحقائق الجديدة بالأخذ في الحسبان، ومن أهمها:

1. إن لأوروبا وأمريكا مصلحة مباشرة في استمرار الهدر الذي يجعل نهاية مواردنا في اقتصادياتها ونهاية أموالنا في خزائنها. ولا يمكن أن يستمر هذا الهدر إلا باستمرار الأنظمة الفاسدة التي تمسك بمقاليذ الأمور في بلاد المسلمين. هذه الأنظمة لا ترى معزة في هدر كرامة الأمة أو تبذير أموالها، طالما احتفظ أصحاب «الفخامة» و«الجلالة» و«السمو» بالكراسي والعروش.

2. بالإمكان إذن رؤية هذه الأنظمة الفاسدة وهي تشكل جزءًا لا يتجزأ من المنظومة التي تجعل ثروات الأمة تضيع سلبًا ونهبًا بين الأمم. ومن الطبيعي، والحال هذه، أن تدافع هذه المنظومة عن ذاتها، والأنظمة الفاسدة فيها، وأن يسند بعضها بعضًا فيما يسمى النظام العالمي، أو الشرعية الدولية: (شرعية السلب والنهب المنظم).

3. لنا مصلحة إذن في التأسيس لقطيعة واعية وواعية وليست عمياء. مع هذا النظام الذي يدير شئوننا سرًا وعلانية، ويوفر لنا تعليمًا يخرج لنا سياسيًا عميلًا ومثقفًا خائنًا.

وإذا كان السياسي يدرك أنه تابع وعميل لأن لديه كل الحقائق المتعلقة بمهمته وحدود سلطته، فإن المثقف قد يبيع نفسه في سوق النخاسة وهو لا يشعر! وهذه مسألة في غاية التعقيد، ولا يمكن تحليلها في بضع كلمات، غير أن خبيراً من نوع إدوارد سعيد يشهد بأن الطلبة العرب الذين يدرسون العلوم الإنسانية في الولايات المتحدة ليسوا -حتى وهم أساتذة فيما بعد- أكثر من مخبرين من سكان البلاد الأصلية/المستعمرات - Native informants⁽¹⁾.

وقد يحلوا للبعض من هؤلاء المخبرين أن يمارس التعالي على أبناء جلدته باعتباره أقدر منهم على التكامل مع منظومة التبعية، لكنه عندما يجلس عند أقدام المستشرق/المستعمر يجلس كمُخبر من سكان المستعمرات، لا أكثر ولا أقل.⁽²⁾

ويعاضد هذه الشهادة، لإدوارد سعيد، ما قرره مالك بن نبي بخصوص بعثاتنا التعليمية إلى أوروبا، التي يذهب طلابها إما إلى «المزيلة» أو إلى «المقبرة». والمقبرة في رأي بن نبي هي «الجامعة»، حيث يدرس طلابنا المبتعثون كلمات ميتة على صفحات باردة، بعيداً عن حرارة الحياة والكفاح اليومي الذي يخوضه الإنسان الأوربي ويصنع الحضارة الأوربية.

وتُعبّر لغة بن نبي هذه عن وصف دقيق، وشعور صادق، لمفكر مسلم ذاق الأمرين!

والأمران اللذان ذاقهما بن نبي هما:

1. وطأة الأفكار الميتة المكدسة في التاريخ الإسلامي وفي عقل المسلم؛

(1) . Edward Said, Orientalism, London, Penguin, 1995, p. 324.

(2) وكثيراً ما يسمّى هذا النوع من المخبرين «الباحث» أو «الخبير»!

2. وطأة الأفكار المميتة التي يضعها المستعمِر في طريق أبناء البلاد المستعمَرة فيتخللوا فيها لتضيع جهودهم سدى.

حَمَلَة الأفكار المميتة وحَمَلَة الأفكار المميتة حلفاء/شركاء في تخريب محاولة النهضة، غير أن هذا التحالف الموضوعي يخفيه ظاهر الحال، الذي يجعل أحد الفريقين يهاجم الإسلام بينما يدّعي الآخر الذبَّ عنه. وعلى هذا المستوى يقرر بن نبي أن الدفاع عن الإسلام لا يمثل صلب قضيتنا لأن الإسلام محصن ذاتيًا. صلب قضيتنا هو أن نكتشف ما في الإسلام من وسائل الدفاع. ولما كنت من المؤمنين بأن «الإسلام هو الحل» فسأقوم، في ضوء ما تقدم، بتنفيذ وصية بن نبي وبما يمكن تلخيصه في الآتي:

أولاً. الاعتماد على منهجية نقدية قوامها القرآن باعتباره ترسانة وسائل الدفاع والهجوم، ثم؛

ثانيًا. قراءة التجربة الأوروبية بعيون قرآنية قصد تجاوز تلك التجربة التي أصبحت عالمية، أو نظامًا عالميًا من جهة، وتبيان من نحن وفي مواجهة من نقف في هذه اللحظة من تاريخنا من جهة أخرى. في هذا السياق هناك جملة من الأمور التي لا بد من وضعها بين يدي القارئ، للربط بين ما تقدم من أفكار عامة وموضوع الدستور الذي أصبح الشغل الشاغل للخاص والعام.





بين يدي القارئ

إذا كان لا بد لكل كتاب من جديد فجدید هذا الكتاب هو الرغبة في ربط مشروع الدستور بجهاد الأمة، وجعله جزءاً من تاريخها الذي تصنعه بيديها، وليس استعارة أو استصناعاً لوثيقة لا تقدم ولا تؤخر، مثلما كانت عليه حال دساتير ما بعد الاستعمار. ولذا أرى من الضروري، وأنا أضع هذا الكتاب بين يدي القارئ، أن أحدد له جملة من المعطيات التي توضح الرؤى التي ينطلق منها والهدف الذي يسعى إليه، وهي كالتالي:

1. الدولة التي ولدت من رحم الحقبة الاستعمارية هي دولة «ما بعد الاستعمار»! وعبارة ما بعد الاستعمار - Postcolonialism - عبارة غربية، تبطن أكثر مما تُظهر؛ ومما تبطنه أن الاستعمار لم ينته بعد، وأن «الاستقلال» مجرد خرافة، فالاستعمار التقليدي تحول إلى استعمار من نوع جديد - Neocolonialism .

2. الاستعمار الجديد مبني على احتلال العقل بدلاً عن احتلال الأرض. لذا كان واضحاً لإنسان من نوع مالك بن نبي أن حرب التحرير يجب خوضها على جبهة الأفكار، غير أن تلك الدعوة لم تجد الجدية الجديرة بها، والتي من شأنها تحرير العقل المسلم من أوزار الفكر الأوربي التي تضبطه على الإيقاع الاستعماري، الذي يقودنا إلى أزمة جديدة كلما خرجنا من أزمة قائمة.

3. قد لا يكون في موضوع الدستور متسعٌ لخوض معركة شاملة لتحرير العقل المسلم، لكن دستور الحرية لا يضعه إلا عقل حر! لذا سيكون

التحدي الذي يواجهه هذا الكتاب محدودًا بتحرير العقل المسلم من أصنام وأوثان أوروبا المبتوثة في الفكر السياسي.

4. ما معنى العقل المسلم؟

5. العقل المسلم هو عقل الإنسان الذي آمن بأن الله لا إله غيره وأن محمدًا عبده ورسوله، وشهد بذلك أمام العالم، ليس على مستوى المشافهة وإنما على مستوى الفكر والممارسة.

6. شهادة أن لا إله إلا الله تهددها باستمرار الفكرة النقيضة: (تعدد الآلهة). وهذه الأخيرة تنسرب إلى ضمير الفرد بخفاء دبيب نملة سوداء على صخرة صماء في ليلة ظلماء. السر في خفاء وقوة فكرة تعدد الآلهة هو مصدرها؛ فمهما تعددت الآلهة فمصدرها واحد: (الهوى). لذا لم يمت الرسول ﷺ حتى قال: «لا يؤمن أحدكم حتى يكون هواه تبعًا لما جئت به».

7. ما جاء به الرسول ﷺ هو ما أعطى الحضارة الإسلامية (العبادات والمعاملات والآداب والفنون) طابعها المميز. هذا الطابع المميز هو ما يجب أن يعكسه الدستور الجديد نصًّا وروحًا.

8. وما يجعل هذا الحديث مبررًا هو أن دولة ما بعد الاستعمار، بما فيها دولة بني إسرائيل، قد جاء أجلها وقربت نهايتها، لأنها دولة لا ترضى الله ولا يرضى عنها المسلم لأنها دولة مضادة: (تمزق الأمة بدل توحيدها وتحطيم الإنسان المسلم بدل رعايته).

9. في ضوء ما تقدم، هناك ثلاثة مواضيع تخيل فيها الجيل السابق، وما زال الكثير من المسلمين (علماء وعامة) يتخيلون فيها وهم غافلون. هذه المواضيع هي: أولاً، الفرق بين العقد الاجتماعي (فكرة الدولة) والعقد

السياسي (فكرة الدستور). ثانيًا؛ إشكالية السيادة وأثرها السلبي في جدل الأفكار في العالم الإسلامي، ثم ثالثًا وأخيرًا؛ ضرورة إخضاع القانون الوضعي لضوابط الشريعة، حتى يكون عندنا نظام قانوني واحد مثلما نؤمن بآله واحد. لا بد من طرح هذه المواضيع الثلاثة، ومناقشتها من جديد وبجدية، حتى يصبح للإسلام معنى يفهمه ويقدره الإنسان المعاصر.



الباب الأول

تأسيس الدولة على عقد



مدخل

الدستور من إبداعات الحداثة، غير أنه ليس إبداعها الوحيد، فقبل الدستور أبدعت أوروبا «العقد الاجتماعي»، غير أن عامة الناس لا تفرق بين العقد الاجتماعي الذي يعكس الدولة كفكرة مجردة وبين الدستور كنظام أساسي لها، حين تشغل حيزاً من الواقع في صورة شعب مستقل على إقليم محدد.

ونحن نفكر في وضع دستور جديد علينا أن نركز على أن حاجتنا تتمحور حول نظام أساسي للدولة شعباً وإقليمياً؛ نحن لسنا في حاجة لفكرة «العقد الاجتماعي» التي تجعل من الدولة إلهاً آخر، وهذا هو محل التفرقة بين العقد الاجتماعي والعقد السياسي.

من هذا المنطلق سأكشف، في الفصل الأول، من هذا الباب، عن الخطوات النظرية التي قادت مفكري أوروبا إلى تدشين حقبة الحداثة بفكرة الدولة-الإله تحديداً لعالم تعدد الآلهة (أوروبا)!

بعد ذلك، وفي الفصل الثاني، سأفصل القول في أول عقد سياسي يبرم بين الرسول ﷺ والأنصار، وتتأسس عليه «المدينة» وهو «بيعة العقبة الثانية». ثم إبرام «الصحيفة» بعد هجرة الرسول ﷺ إلى المدينة وهي العقد السياسي الثاني، أو «النظام الأساسي» الذي ينظم العيش المشترك بين المسلمين وغير المسلمين في المدينة، مدينة الرسول ﷺ.

وفي هذه الأخيرة سنرى كيف وازنت صحيفة المدينة بين تأسيس النظام

العام في المدينة على «لا إله إلا الله»، النافية لكل الآلهة المعروفة حتى تلك اللحظة، وبين حريات وحقوق غير المسلمين الذين يكفرون بمحمد وما انزل على محمد، ﷺ.





الفصل الأول

العقد الاجتماعي

الحداثة والانتقال من الكنيسة إلى الدولة

الأصنام أكثر مما يظهر في واقع العالم

**There are more idols than realities in
the world**

F. Nietzsche

Twilight of the Idols,
or, How to Philosophize with a Hammer

رغم أن مصطلح «العقد الاجتماعي» يعود لجان جاك روسو إلا أنه يعبر عن صراعات أيديولوجية سبقت روسو واستمرت بعده، وكانت مختتم حقبة الكنيسة ومفتتح حقبة الدولة في أوروبا. بكلمات أخرى: ما تمثله الحداثة في أوروبا هو ظهور الدولة مصدرًا جديدًا/بديلاً للمشروعية التي كانت الكنيسة مصدرها في العصور الوسطى: (ما قبل الحداثة). وهذا هو محل التفصيل في الفقرات التالية.

تمهيد: في الحداثة.

إذا كان «العقد الاجتماعي» من محدثات الحداثة فمن الضروري تحديد مفهوم الحداثة أولاً، ثم الانتقال بعد ذلك إلى العقد الاجتماعي كظاهرة حديثة جعلت من الدولة مصدرًا جديدًا/بديلاً للمشروعية.

أ- مفهوم الحداثة.

بإمكان كل إنسان أن ينظر إلى الحداثة من الجانب الذي يليه، ثم يكون مفهومه (الخاص) عنها، انطلاقاً من تلك النظرة!⁽¹⁾

ماذا تمثل الحداثة لإنسان لا يجعل مع الله إلهاً آخر؟

ما تمثله الحداثة هو: أولاً، انتقال مركز الحضارة الإنسانية من جنوب البحر الأبيض المتوسط إلى شماله؛ وهذا يعني، في سياق العقائد والأفكار، أن الحضارة قد غادرت عالم التوحيد وعادت إلى عالم تعدد الآلهة. ثانيًا، انتقال الآلهة المتعددة من عالمي الأشخاص والأشياء إلى عالم الأفكار؛ بمعنى أن الآلهة التي كانت قبل الحداثة تتمظهر في عالم البشر (فرعون) وعالم الحجر (الأصنام) وعالم الخشب (الأوثان) أصبحت مع الحداثة تختفي في عالم الفكر.

(1). يرى محمد عابد الجابري مثلاً أن الحداثة هي العقلانية والديمقراطية.

سأعود لاحقاً إلى فكرة الدولة باعتبارها من منحوتات الحداثة، غير أن من الأهمية بمكان الإشارة إلى أن أوروبا لم تكن غافلة عن إشكالية تعدد الآلهة (الأصنام) في عالم الأفكار، ولم تكن غافلة عن آثارها السلبية على البحث العلمي تحديداً.

على أبواب الحداثة كان أول ما فكرت فيه أوروبا هو تقويم المنهج، وكان ممن اشتغل بهذا الموضوع فرانسيس بيكون (1561-1626) في كتابه «الارغانون الجديد»، ومن بعده رينيه ديكارت (1596-1650) في «خطاب في المنهج»؛ وسأكتفي هنا بمثال بيكون لأنه يتحدث بشكل مباشر عن أصنام الفكر.

عندما شرع بيكون في تقويم المنهج أدخل إلى عالم المعرفة تصنيفاً جديداً للأصنام: أول صنف من هذه الأصنام هو «أصنام القبيلة» وثانيها «أصنام الكهف» وثالثها «أصنام السوق» ورابعها «أصنام المسرح».

هذه الأصنام لا تُرى، أو بالأحرى لا تُدرك، إلا في عالم الأفكار. ولكي يكون الحديث واضحاً دون إطناب، مختصراً دون إخلال، سأضرب لكل صنف من هذه الأصنام مثلاً واحداً (ومن عندي).

1. أصنام القبيلة. وهي أصنام الفكر التي تنتشر على نطاق واسع أو تتوارثها الجماعات جيلاً بعد جيل. ومن ذلك توارث أوروبا لفكرة أن المسيح هو الله. هذه «الفكرة-الصنم» تحرم أوروبا من رؤية المسيح «الإنسان-الرسول»، الذي جاء مصداقاً لما بين يديه (من التوراة) ومبشراً برسولنا الكريم من بعده. لقد صد أوروبا ما كانت تعبد من دون الله، فلم تر وحدة الرسالة السماوية المتفرعة عن وحدانية الله.

2. أصنام الكهف. عقل الإنسان هو الموصوف بالكهف هنا. وأصنام الكهف هي الأوهام التي تسيطر على عقل الفرد فينزلها منزلة الحق في حين أنها باطل في باطل. عبد الله العروي رأى الفكرة بكل وضوح، وعبر عنها بمنتهى الدقة، عندما قال في نقد ريمون هارون: «كلُّ منا ينحت صنمًا يعبدُه لأسباب ليست دائمًا منطقية وإن كانت شريفة»⁽¹⁾. أشهر أصنام الكهف هذه الأيام هي الحدود التي تمزق بلاد المسلمين. هذه الحدود مجرد حبر على ورق (في الخارطة) لكنها تتحول في عقولنا إلى أصنام من النوع الذي تُقدم له قرايين بشرية كتلك التي قُدمت على الحدود المغربية- الجزائرية، أو الحدود الليبية-التشادية، أو الحدود العراقية-الإيرانية!

3. أصنام السوق. من العبارات الشائعة في سوق الكلام مقولة «أنا الدولة» التي تُنسب إلى لويس الرابع عشر! لا أحد يعرف لمن قال لويس الرابع عشر تلك العبارة، ولا المناسبة التي قيلت فيها، ومع ذلك تُردد كما لو كانت واقعة تاريخية لا مراء فيها؛ فهي بحق صنم من أصنام السوق حيث يكثر الصخب بين مثقفين وسياسيين يعكفون على أصنام لهم (نظريات)، ولا يذكرون الله إلا قليلا.

4. أصنام المسرح. في منتصف القرن العشرين اطلع خالد محي الدين على كتاب روجيه غارودي «الاقتصاد محرك التاريخ»، فأصبح شيوعيًا. سد كتاب غارودي الأفق على خالد محي الدين فلم يعد يرى حلاً لمصر غير الشيوعية. وقبل نهاية القرن العشرين أسلم غارودي، بينما بقى محي الدين مخلصاً لصنم من أصنام المسرح اسمه «الشيوعية». الفرق بين ماركسية

(1). عبد الله العروي، ثقافتنا في ضوء التاريخ، الطبعة الثانية، بيروت، المركز الثقافي العربي، 1988، ص 86.

غارودي وشيوعية خالد محي الدين هو أن الأولى كانت منهجاً نقدياً قاد غارودي إلى الإسلام، بينما كانت الثانية صنماً يحتل نصف الكرة الأرضية: (نصف المسرح العالمي). وقد بلغت ثقة الشيوعيين بهذا الصنم مبلغاً ظنوا معه أنه سيخلصهم من «الدولة»، غير أن هذه كانت أرسخ قدماً، وأكثر ثباتاً، في عالم تعدد الآلهة.

لم تكن الدولة الصنم الذي صمد للماركسية وحسب، وإنما كانت الصنم الذي تحدى الكنيسة قبلها. لقد استطاعت الدولة اقتلاع الكنيسة من حقل المشروعات والحلول محلها. وهذه هي قصة العقد الاجتماعي.

ب - الانتقال من الكنيسة إلى الدولة.

الانتقال من الكنيسة إلى الدولة يعبر، بشكل مباشر، عن عالم تعدد الآلهة وهو يجدد نفسه. وضع القضية في هذا الإطار يفرض علينا العودة إلى أحداث طوى بعضها النسيان واختلط بعضها الآخر بالأساطير، ولا يجمع بينها وبين هذه الدراسة سوى الجدل المحتدم أبداً بين الموحدين والمشرّكين.

في هذا السياق، وفيما يلي من فقرات تحديداً، سيدور الحديث حول الكنيسة والدولة كبنى نظرية تمثل الانحراف عن عقيدة التوحيد التي جاءت بها الرسل ونزلت بها الكتب، وآخرها الإسلام والقرآن ومحمد ﷺ.

المبحث الأول

الكنيسة: (corpus mysticum)

هناك ضرورة للتفرقة بين الكنيسة كصنم ينتصب في عالم الأفكار، والكنيسة كمؤسسة تمتد عبر الزمان والمكان.

(أ) الكنيسة-الفكرة: (شاؤول يفسد رسالة المسيح).

في عالم الأفكار، تتحول الكنيسة إلى صنم وفق إجراء معين اسمه «التعميد». ويقوم التعميد، كشعيرة مسيحية، على غمر المعمد في الماء وإخراجه منه، إيدانًا بانضمامه إلى الكنيسة التي يمثلها أحد الرهبان الذي يعلن أن التعميد قد تم باسم «الأب والابن والروح القدس».

استخدام الماء في الطهارة من «سنن الفطرة» وهي أعمال النظافة التي حافظ عليها الأنبياء عليهم السلام، وما زال اليهود والمسلمون يمارسونها إلى اليوم. وكلمة التعميد (Baptism) لا تعني في أصلها اللغوي-الإغريقي غير الغسل. لكن أثر استخدام الماء في شعائر الكنيسة (التعميد) لا يقف عند الطهارة (الغسل)، وإنما يرتب آثارًا خرافية أخرى ما أنزل الله بها من سلطان. وهذا ما لا يمكن فهمه أو تقديره إلا بعد شرح الدور الخطير الذي لعبه اليهودي شاؤول الطرسوسي⁽¹⁾ الذي كان من الفريسيين الذين يضطهدون الحواريين فانقلب إلى بولس الروماني الذي أعلن نفسه رسولًا يبشر بدين جديد.

(1) نسبة إلى طرسوس، وهي مدينة بآسيا الصغرى (جنوب تركيا اليوم). مزج بولس الدين بالفكر الوثني؛ ومن هنا كان منهجه نقضًا لمنهج المسيح (الإسلام).

1. بولس الرسول: (نقيض المسيح).

المسيح عليه السلام رسول الله؛ وقد توجه بهذه الصفة إلى بني إسرائيل قائلاً: ﴿يَبْنَى إِسْرَءِيلَ إِنِّي رَسُولُ اللَّهِ إِلَيْكُمْ مُصَدِّقًا لِّمَا بَيْنَ يَدَيَّ مِنَ التَّوْرَةِ وَمُبَشِّرًا بِرَسُولٍ يَأْتِي مِنْ بَعْدِي اسْمُهُ أَحْمَدٌ﴾⁽¹⁾. وبذا تكون رسالة عيسى (عليه السلام) الحلقة الرابطة بين موسى (التوراة) ومحمد (القرآن)، لكن الناظر اليوم لا يرى بين اليهودية والإسلام سوى هوة اسمها «المسيحية»! فما الذي جرى؟! أين ضاعت رسالة عيسى عليه السلام؟ كيف اختطفها بولس ليعيد أتباع المسيح إلى الشرك وأعمال المشركين؟

في البدء اشتهر شاؤول/بولس بعداوته للنصارى واضطهاده لهم، ثم زعم أنه وقع له حادث غير مجرى حياته وحوله إلى رسول يبشر بالمسيحية؛ مسيحية جديدة لا علاقة لها بما جاء به المسيح! زعم بولس أن نوراً مبهراً قد ظهر له، وهو في الطريق إلى دمشق يتعقب النصارى ففقد بصره!

سأل شاؤول النور: من أنت؟ فجاءه الجواب: أنا الرب يسوع! لماذا تضطهدني يا شاؤول؟!

سئل شاؤول: وما العمل؟ فقال له النور: سأرسلك إلى الأمم (غير اليهود)؛ ومن هنا اكتسب صفة «الرسول». وبذا أصبح اسمه المسيحي-الروماني «بولس الرسول».

حشر بولس نفسه في قائمة الحواريين بالرغم من أنه ليس منهم، وطفق يبشر بالضلال الذي نعرفه اليوم تحت مسمى المسيحية! في هذا السياق نسخ بولس شريعة موسى، ملغياً سنن الفطرة (الغسل والختان)، ومحرمًا

(1) سورة الصف: 6.

تعدد الزوجات. ثم نسخ التذكية المقررة في ملة إبراهيم عليه السلام، وأحل للمسيحيين أكل لحم الخنزير ولحوم القرابين المقدمة للأصنام.. إلخ.

كان بولس أول من قال إن «المسيح ابن الله»، وأنه مات على الصليب، وقام من موته، وخرج من قبره.. إلخ. وعلى كل هذه الأباطيل أسس نظرية الكنيسة كجسد للمسيح-الإله، وعلى النحو التالي!⁽¹⁾

1. بولس المنظر: (الرسائل).

جاءت تفاصيل النظرية في ثلاثة عشرة رسالة بعثها بولس إلى أتباع له في مدن الشام وآسيا الصغرى وبلاد الإغريق ورومية. كان بولس مشبعًا بثقافات عصره وأهمها الإغريقية، ولهذا لم يتعامل مع الغسل كخطوة أولى للطهارة، وإنما حمّله تفسيرات تحاكي نهج الإغريق في إعطاء أساطيرهم تفاسير رمزية.⁽²⁾

أول أثار هذا النهج تظهر في اعتباره التعميد مشاركة للمسيح في الموت والدفن والقيامة؛ ففي رسالته للرومان يقول بولس: «هل تجهلون أننا نحن الذين تم تعميدنا في عيسى المسيح أننا في موته قد تعمّدنا؟ لقد ضمنا التعميد إلى موته حتى نقوم مثل المسيح بمجد الرب، وبالمثل نسير نحن كذلك في حياة جديدة»⁽³⁾: (غمر المعمّد في الماء يرمز للموت والدفن، وخروج المعمد من الماء قيام من الموت وميلاد جديد لشخص جديد. يُعطى في العادة اسمًا جديدًا بمناسبة التعميد).

(1) وهذا ما يصفه القرآن بالغلو في قوله تعالى: يا أهل الكتاب لا تغلوا في دينكم!.. وقد تكرر النهي في سورتي النساء الآية 171، والمائدة الآية 77. والغلو هو الزيادة الفاحشة (مثل قولك غلت الأسعار). وغلو النصارى زيادتهم في الدين مثل قولهم المسيح هو الله، أو ابن الله، ومات على الصليب! تعالى الله عن ذلك علوًا كبيرًا.

(2) وهو تفسير مجازي هدفه عقلنة الأساطير

(3). رسالة بولس إلى كورنثوس (12: 13).

أما الأثر الثاني للتعميد، وهو الأهم في هذه الطقوس، فهو تحوّل من تم تعميده إلى عضو في الكنيسة بوصفها «جسد المسيح الروحاني». وفي هذا يقول بولس: «لقد تم تعميدنا جميعاً لنكوّن جسداً واحداً.. لقد ضمنا جميعاً روح واحد».⁽¹⁾

في هذا السياق؛ عرّف أحد اللاهوتيين الكاثوليك (سنة 1965) الكنيسة على أنها: «... شعب الله مجتمعاً كجسد للمسيح وهيكل للروح القدس». وقد جاءت هذه الإفادة في «الموسوعة البريطانية» على النحو التالي:

In 1965 M.-J. le Guillou, a Roman Catholic theologian, defined the church in these terms: «The Church is ... the people of God established as the body of Christ and the temple of the Holy Spirit».

يمثل وصف الكنيسة في فقرات العبارة السابقة صدى لما جاء في رسالة بولس إلى كورنثوس: «أما تعلمون أنكم هيكل الله، وروح الله يسكن فيكم، ومن يفسد هيكل الله يفسده الله، لأن هيكل الله، الذي هو أنتم، مقدس»! ورغم أن ناقداً من نوع فريدريش نيتشه يقول «لن يكون بوسعنا مهما فعلنا أن نفي مثل هذا الكلام حقه من الاحتقار»⁽²⁾، إلا أن ما لم يستطع نيتشه إيفاء حقه من الاحتقار هو ما تأسست عليه الكنيسة منذ عشرين قرناً!

وبذا يمكنك أن ترى الفرق بين عقيدة المسلمين وعقيدة النصارى: حرص المسلمين على تنزيه الله لا نظير له إلا إصرار المسيحيين على تجسده. الله عند المسلمين منزّه (عن الشبيه والشريك والولد)، وعند المسيحيين مجسّد

(1) رسالة بولس إلى الرومان (6: 3-4).

(2) نقيض المسيح، ترجمة علي مصباح، دار الجمل، بيروت 2011، ص 103.

مرتين: مرة في عيسى-الإنسان، ومرة في عيسى- الجسد الروحاني (corpus mysticum) الذي يتوحد فيه المعمّدون ليصبحوا جسّدًا واحدًا اسمه: الكنيسة.

وبهذا الشكل يظهر إلى جانب عيسى بن مريم الإنسان/الرسول صنم نظري بالمعنى الذي تحدث عنه بيكون؛ ليس مرة واحدة وإنما مرتين: الأولى عند القول بأن المسيح هو الله، والثانية عند القول بأن الكنيسة هي «جسد المسيح الروحاني» Le corps mystique du Christ

إذا كان لديك فكرة عن «وحدة الوجود» (وهي فكرة من الأفكار الإغريقية التي تمكنت من اللاهوت المسيحي وبعض متصوفة المسلمين وبعض فلاسفة الحدائث)، فسيسهل عليك أن ترى بنية الأيديولوجيا المسيحية: الله والروح القدس والمسيح والمسيحيين يتوحدون في الكنيسة باعتبارها جسد المسيح الروحاني، أو الهيكل الذي يسكن فيه الروح القدس. هذا هو مختصر عقيدة النصراني، أو بعبارة أخرى: هذه هي الكنيسة-الفكرة.

(ب) الكنيسة-المؤسسة: (المنظمة العالمية للصد عن سبيل الله)!

تنقسم البشرية في التصور الكنسي إلى عالمين: عالم القداسة (أي عالم الطهارة) وهو الكنيسة باعتبارها إطارًا يجتمع فيه المسيحيون المعمّدون؛ وعالم الرّجس، أي العالم غير المعمد (البعض يسميه «المدنس») الذي ينبغي تنصيره/تعميده ليلتحق بعالم القداسة. وفقًا لهذه الرؤية تتحول الكنيسة (في حيز الواقع) إلى مؤسسة تتكون من مجموع الرهبان (الذين يتصورون أنهم حكومة عالم القداسة) وعلى رأسهم البابا (الذي يتصور أنه نائب المسيح وخليفة بطرس) مضافًا إليهم الشعب، الذي يُوصف أحيانًا بـ «شعب الكنيسة» تمييزًا له عن «شعب الدولة»، ولا سيما في مصر.

وبصفتها حكومة عالم القداسة تتدرج الكنيسة هرمياً: على قممها البابا، وكلما نزلت عمودياً توسعت أفقياً، حتى تغطي كل أصقاع الأرض حيث توجد «خرافها الضالة». ويؤمن الروح القدس دوام الاتصال بين البابا وبقية الكرادلة المنتشرين في الأرض كما لو كانوا جسداً واحداً – كان ذلك قبل ظهور الانترنيت بطبيعة الحال!

في العصور الوسطى مثلت هذه المؤسسة الإطار الذي تجري داخله كل أنشطة المجتمع الأوربي الثقافية والاجتماعية. في حينها لم يكن هناك شيء اسمه «الدولة» ولا شيء اسمه «المجتمع المدني». كل الناس كانت داخل إطار الكنيسة (أعضاء في جسد المسيح). وكل الأنشطة، الممتدة بين المهد واللمح تمر بالكنيسة وتدور حولها، وبدون استثناء لأي كان، بما في ذلك الملوك، إذ كانت الكنيسة تمسك سجلات المواليد والوفيات، وتعقد الزيجات، ولا تتم التفرقة بين زوجين إلا عن طريقها.

وفقاً لهذا التصور كان أخشى ما يخشاه الفرد هو أن تطرده الكنيسة: (تفصله عن جسد المسيح. Excommunication)، فيصبح معزولاً عن أنشطة الكنيسة التي لا يستطيع مسيحي الاستغناء عنها. وكانت أشنع جريمة موجبة لهذه العقوبة هي «الهرطقة»، وهي في معنى وشناعة الردة عند المسلمين. وبذا كانت الهرطقة أفظع تهمة يمكن أن توجه إلى إنسان مسيحي، إذ كانت عقوبتها الطرد من الكنيسة وما يستتبعه ذلك من آثار نفسية واجتماعية. وكان الطرد من الكنيسة أقوى سلاح استخدمته تلك المؤسسة ضد خصومها حتى بدايات العصر الحديث.

ولما كانت القاعدة أن من يملك الأكثر يملك الأقل، زعمت الكنيسة أن بإمكانها أن تغفر خطايا المنتسبين إليها، بما في ذلك الهرطقة، إذا جاء مرتكبها

تائبًا، ودفع بعض الرسوم المالية في مقابل الغفران. ومع بداية الحروب الصليبية تحول الغفران إلى صناعة تديرها، وصكوك تبيعها، الكنيسة للمقتدرين، وتمنحها مجّانًا (عفوًا خاصًا) لمن تجند من أصحاب السوابق (المجرمين) لحمل الصليب وغزو المسلمين. وقد استمر ذلك لقرنين من الزمان⁽¹⁾.

وبعد الحروب الصليبية استمرت صناعة صكوك الغفران في التطور، حتى أصبحت لا تقتصر على مغفرة الذنوب التي ارتكبت بالفعل، وإنما يمكن أن تشمل حتى الذنوب التي لم ترتكب بعد، وهو ما شكل فضيحة من جملة الفضائح التي جعلت لوثر (1483-1546) يثور على فساد الكنيسة الكاثوليكية وينشئ الكنيسة البروتستانتية (أي كنيسة الاحتجاج/التظلم). وفي هذه الأجواء بدأت تظهر فكرة/نظرية الدولة مصدرًا بديلًا للمشروعية.

(1) وكان لإخفاق الحملات الصليبية المسلحة الأثر المباشر في تحول الصليبية إلى الجبهة المعرفية، فقررت الكنيسة ترجمة القرآن وتدريس اللغة العربية، في خمس جامعات أوروبية: باريس، بولونيا، أوكسفورد، أفنيون، وسلامانكا. وكان القصد معرفة السبيل لرد المسلمين عن دينهم بمنهجية تخدم أهم ثوابت الكنيسة: (الصد عن سبيل الله).

المبحث الثاني

الدولة (Body politic)

مع نهاية العصور الوسطى وبداية العصر الحديث تلقت الكنيسة ضربتين موجعتين، واحدة من داخلها: (إصلاحات لوثر)؛ والثانية من خارجها: (هجوم مكيافيللي). وبالرغم من أن إصلاحات لوثر وهجوم مكيافيللي كانا شبه متزامنين، إلا أن أفكار لوثر كانت أسرع أثرًا، فقد هزّت الكنيسة الكاثوليكية من داخلها حتى تزعزعت أركانها وضعف سلطانها فانشطرت نصفين. أما هجوم مكيافيللي فكان أبعد مدى، وأعمق أثرًا، وإن تأخرت آثاره لبعض الوقت.

لم يكتفِ مكيافيللي بنسبة الضعة والشر التي اتصف بها معاصروه من الإيطاليين إلى الكنيسة وكفى، وإنما جد في سبيل إيجاد مصدر لمشروعية بديلة، يغني الأمير عن الحاجة للمشروعية التي وفرتها الكنيسة حتى ذلك الحين. وقد وجد مكيافيللي هذا البديل في فكرة «الدولة»؛ غير أن أفكاره لم تؤت أكلها إلا بعد الثورة الفرنسية.

في عالم الأفكار، كان لوثر نهاية العصور الوسطى وكان مكيافيللي بداية العصر الحديث. وفي هذه الحقبة ظهرت «فكرة الدولة» مصدرًا بديلًا للمشروعية، وهو ما سيكون له شيء من التفصيل في الفقرات التالية.

أ- مكيافيللي- هوبس: (من الفكرة إلى الشكل).

بين حقبة القديس توماس الأكويني (القرن الثالث عشر) وحقبة مكيافيللي (القرن السادس عشر) كانت «الدولة» مصطلحًا غائبًا يحمل

مضامين متعددة، وأحياناً متضاربة. ما فعله مكيافيللي هو وضع المصطلح على بداية الطريق الذي أوصله إلى «السيادة». في حينها لم ينتبه أحد إلى أن هناك حسماً أيديولوجياً يتم في عالم تعدد الآلهة؛ فكثيراً ما تبدأ الأحداث المفصلية في التاريخ بشخص أو حدث لا يهتم له أحد. وكذلك كان الحال بالنسبة لمكيافيللي الذي مهد الطريق لكل من جاء بعده (هوبس، روسو، هيجل)، الذين سأقوم بشرح إسهاماتهم تباعاً، مبتدأً بصاحب «الأمير».

1. نيقولا مكيافيللي: (1469-1527).

«تنقسم الدول إلى جمهوريات وإمارات...». هذه هي العبارة التي افتتح بها مكيافيللي كتاب «الأمير». وبهذه العبارة وضع مكيافيللي مصطلح الدولة في دائرة القوة/السلطة (Power). لكن إنجاز مكيافيللي لم يكن مجرد حل لمشكل اصطلاح، وإنما كان حجر الأساس في الأيديولوجيا التي انبنى عليها عالم جديد، أو نظام عالمي جديد، تقع الكنيسة على هامشه وليس في قلبه أو على قمته.

في ديسمبر من سنة 1513 كتب مكيافيللي واحدة من أشهر الرسائل في التاريخ الإيطالي، وكانت إلى صديقه فرانسيسكو فيتوري (دبلوماسي فلورنسي). في الرسالة يخبر مكيافيللي صديقه الفلورنسي عن وضعه كتاباً جديداً عن «السيادة»، وكيفية اكتسابها والاحتفاظ بها أو فقدها... إلخ. ثم يقول له بالحرف الواحد: إذا كانت بعض شطحاتي السابقة قد أسعدتك، فإن هذه لن تسيئك... ومن بعد يخبره بأن المشروع الجديد قد أخذ منه خمسة عشرة سنة أفناها يدرس ما يمكن تسميته «فن الدولة» (L'arte dello stato). ثم يضيف أن الأمل معقود لديه في أن يكون الكتاب دليل «الأمير الجديد».

و«الأمير الجديد» الذي يقصده مكيافيلي ليس أميرًا جديدًا في الزمان، وإنما أمير جديد من حيث مصدر المشروعات، الذي سيصبح «الدولة» بدل «الكنيسة». وظيفة فكرة الدولة في تصور مكيافيلي هي تحرير الأمير من هيمنة الكنيسة على حقل المشروعات. وهذا هو ما كان خارج الخيال في حينها، ولذا يصف مكيافيلي أعماله بـ«الشطحات»؛ وهو لا يعلم أنها «الشطحات» التي ستأسس عليها «الحداثة»!

كل ما فعله مكيافيلي هو التصريح بـ«الكلمة» من جديد؛ لقد صرح مكيافيلي بـ«لوغوس الحداثة» الذي سيكون في القرون التالية الجسد السياسي: (الدولة)، الذي يحل محل الجسد الروحاني: (الكنيسة).

من وجهة نظر مكيافيلي السلطة تبرر ذاتها لأنها «غاية» (والغاية تبرر الوسيلة)، لكن لإخراج المشروعات من قمقم الكنيسة كان لا بد. في السياق الأوروبي. من صنم جديد يزهأ، أو يحل محلها، بعبارة أكثر دقة. في هذا السياق ظهرت فكرة الدولة؛ ولكن كان على الفكرة أن تنتظر القرن التالي ليعطيها هوبس شكلاً/صورة.

2. توماس هوبس: (1588-1678).

بعد مرور قرابة قرن ونصف من الزمان على ظهور كتاب «الأمير» لمكيافيلي ظهر (سنة 1651) كتاب جديد للإنجليزي توماس هوبس بعنوان «ليفياثن» - Leviathan.⁽¹⁾

«ليفياثن» هو أحد ثلاثة أسماء أعطاهها هوبس للفكرة الجديدة (فكرة الدولة)، وهو ما يعني أن المصطلح - وهو اليوم أساس لتقسيم البشرية إلى

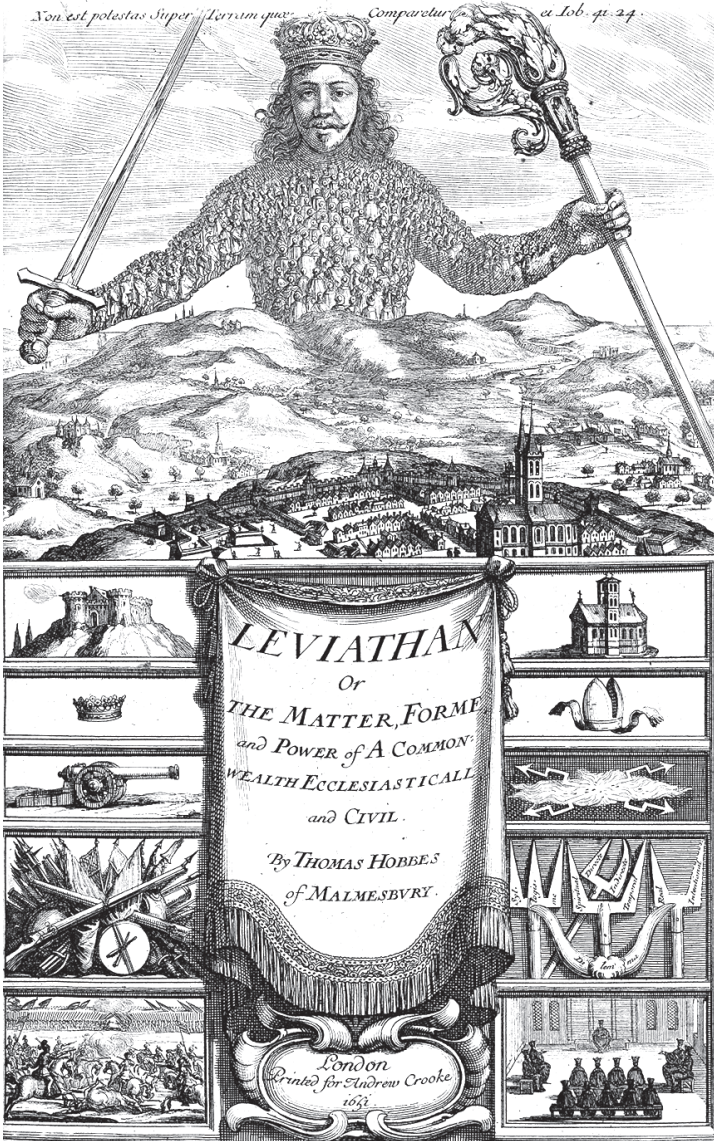
(1) المصدر التاريخي لمصطلح «ليفياثن» هو سفر أيوب في التوراة.

كيانات سياسية مستقلة عن بعضها البعض (نظريًا) – كان في حينها مجرد مصطلح من ضمن المصطلحات المقترحة كاسم للجنين القابع في رحم الأفكار. هوبس لم يخفِ مما في نفسه شيئًا، لقد صرح بأن ليفايشن هو:

ذاك الإله الفاني الذي ندين له بالحماية والسلام في
ظل الإله الباقي.

**That mortal god to whom we owe, under
the immortal god, our peace and defence.⁽¹⁾**

(1) Thomas Hobbes, Leviathan, in Great Books of Western World, Encycopaedia Britannica, INC. Tom 21, p. 100



ليفائين/الدولة! في اللاتينية/الفرنسية «الدولة» اسم علم مذكر (L'Etat)

هذا الإله الفاني صنم جديد، ينحته الفن (Art) في عالم الأفكار، والمهمة النظرية لهذا الإله (الصنم) هي إنهاء حالة حرب الكل على الكل التي تسود مجتمع ما «قبل الدولة» حيث الأفراد في «الطبيعة» دون وازع: (In a state of nature). وللخروج من حالة الطبيعة هذه، حيث الحياة وحشية، قدرة، وقصيرة، يتعاقد أفراد المجتمع كل مع نظيره أو نظرائه لتنصيب ثالث (الأمير/ الملك) ليكون حاكمًا على الجميع، دون أن يكون طرفًا في العقد الذي يسري في حق مبرميه إلى الأبد.

ويُشبّه هوبس لحظة إبرام العقد هذه بالأمر الإلهي «كن» (fiat) لحظة الخلق الأول. والقصد هو أن اللحظة التي يبرم فيها هذا العقد هي لحظة ظهور الدولة-الإله: هذا الليفايثن الضخم الذي يظهر على صورة إنسان يجتمع فيه كل أفراد المجتمع، ومهمته إنهاء الصراع البشري في الطبيعة، حيث الإنسان ذئب بالنسبة للإنسان.

الإنسان الذي- بحسب هوبس- يحاكي إبداع الله في الطبيعة ويخترع آلات تتحرك في عالم الأشياء، اخترع هذه المرة صنمًا يتحرك في عالم الأفكار: الصنم الجديد أسمه ليفايثن/الدولة، وروحه المحركة هي فكرة «السيادة» (sovereignty). لقد تم تركيب هذا الصنم -نظريًا- من جمع أفراد المجتمع في شخص واحد (كما يظهر في الصورة).

وموضوع العقد (الذي سيوصف بالاجتماعي فيما بعد) ليس تنصيب ثالث تكون له السيادة على المجتمع وحسب وإنما التنازل لهذا الثالث عن كافة الحقوق التي للمتعاقدين (أفراد المجتمع) في مقابل ضمان السلم الداخلي، ومواجهة الخطر الخارجي.

ولكن، وبالرغم من كل ما سلف، لا ينبغي أن يحجب هاجس السلم

الهاجس النظري، عند هوبس، الذي تَمَثَّل في محاولة فهم ظاهرة السلطة وكيفية تبريرها: (لماذا يطيع الابن أباه؟ ولماذا يطيع التلميذ المدرس؟ ولماذا يطيع المرؤوس الرئيس؟). جميع التبريرات مرتبطة بفكرة «الضرورة»، إذ لا يمكن أن ينشأ مجتمع أو يقوم نظام بدون معرفة من له سلطة الأمر، ومن عليه واجب الطاعة، مع تدرج في السلطات يجعل نسبية كل سلطة تتحدد بسلطة أخرى أعلى منها. ولما كان ذلك، وكان النسبي لا يكون كذلك إلا مقارنة بالمطلق، فقد أصبح كل بحث في السلطة يترد إلى السؤال الصفري: من هو صاحب السلطة المطلقة التي تجعل من كل سلطة أخرى سلطة نسبية. من هو الرب الأعلى؟ من هو الإله؟

من وجهة نظر هوبس هناك إلهان اثنان: الباقي (immortal) والفاني (mortal)؛ ومحل تنظير هوبس واهتمامه هو الإله الفاني (= الدولة) الذي تصوره مركبًا في صورة إنسان⁽¹⁾ وعلى النحو التالي:

- الهيئات القضائية والتنفيذية مفاصله؛
- الثواب والعقاب أعصابه التي تربط أطرافه بمستقر السيادة؛
- ثروات الخواص تكوّن مجتمعةً قوته؛
- سلم الشعب هو مهمته؛
- المستشارون هم ذاكرته؛
- القوانين والقسطاس هي عقله وإرادته الاصطناعيتان؛
- الوثام صحته؛

(1) عند الأوربيين الإنسان هو مقياس الأشياء جميعها، بما في ذلك الآلهة. ولم يخفق هوبس في إدراك مبدأ بروتوغوراس هذا عندما أكد على أن Men measure not only other men but all other things by themselves.

- العنف مرضه؛

- الحرب الأهلية موته.

ذات المكونات (أفراد المجتمع) التي اتحدت نظريًا، في العصور الوسطى، لتكوّن جسد المسيح الروحاني (الكنيسة) تتحد مرة أخرى في فجر الحداثة لتكوّن ما سيسمى «الجسد السياسي» (Body politic) أو «الدولة». ولذا تساءل أحد مؤرخي الأيديولوجيا:

هل استلزم الأمر إذن خمسة عشر قرنًا من المرواحة في ذات المكان حتى تنطبق ذات الاستعارة على ذات الأشخاص؟

Atil donc fallu quinze siècles de parcours sur place pour qu'une identique métaphore s'applique aux meme personnes?⁽¹⁾

هذا هو ما حدث بالضبط؛ وهذا هو ما قصده عندما قلت آنفًا أن الانتقال من الكنيسة إلى الدولة يعبر عن عالم تعدد الآلهة وهو يجدد نفسه. كل ما حصل من تطور خلال الخمسة عشرة قرنًا الممتدة بين دخول المسيحية لأوروبا وظهور نظرية الدولة فيها هو الآتي:

- فكرة «التعاقد» كإجراء تأسيسي للدولة، حلت محل فكرة «التعميد» كإجراء تأسيسي للكنيسة.

(1) (1) Gerard Mairet, Genese de l'Etat laïque ..., in Histoire des Idiology, op cit. p. 290.

- «السيادة» في نظرية الدولة حلت محل «الروح القدس» في نظرية الكنيسة.
- ومن ثم حلت الدولة (كإله من آلهة الحداثة) محل الكنيسة (كجسد للمسيح-الإله).

وبذا بات الصنم السياسي (الدولة) مصدرًا للمشروعية، ليحل محل الصنم الديني/المسيحي (الكنيسة). ورغم كل ما سلف لا يزال أماننا إسهامات أخرى لروسو وهيجل، وهي لا تقل أهمية وخطورة عما تقدم لأنها تصل بالدولة إلى «الفكرة المجردة» ثم تقول جهازًا نهارًا: «الدولة هي الإله».

(ب) روسو-هيجل: (من الشكل إلى الفكرة).

بدأ روسو من حيث انتهى هوبس (الشكل) وعاد هيجل إلى نقطة البدء عند مكيافيللي (الفكرة المجردة).

1. جان جاك روسو: (1712-1778).

مثلما فعل هوبس من قبل، ينظر روسو للدولة بحسبانها «الجسد السياسي» (Le corps politique)، لكن روسو لا يكتفي بفكرة «الجسد» على ما تركها عليه هوبس، بل يطورها، مضيفًا إليها فكرة الإرادة العامة (La volon-té générale). ومن ثم يحول روسو «الجسد السياسي» إلى كائن له (في عالم الأفكار) شكل، وروح، وإرادة؛ وتتغير صفته حسبما يكون عليه من حركة أو سكون، فهو «الدولة» (L'Etat) ما دام ساكنًا، وإذا تحرك/تصرف فهو «صاحب السيادة» (Le Souverain). وهو «القوة» عندما يقارن بغيره من الدول.

بعد ذلك يرفع روسو فكرة الدولة (أو «الصنم الجديد» حسب تعبير نيتشه) إلى مقام الألوهية، مفترضًا أن «الإرادة العامة» لا تخطئ أبدًا (Infail-ible) وهو ما يجعلها جديرة بأن تكون المصدر الوحيد للقانون. وبذا ولدت

فكرة الدولة-الأمة، صاحبة السيادة، التي تكون إرادتها مصدر السلطات والقانون معًا. وفقًا لهذه الرؤية تصبح الدولة مصدرًا للسلطة وأداة لممارستها في ذات الوقت. الدولة مصدرًا للسلطة والقانون (= مصدر المشروعية) هي الإله الجديد الذي حل محل الكنيسة. أما الدولة التي تمارس السلطة فهي ما يسمى فيما بعد «الإدارة» أو «البيروقراطية»، وهو الموضوع الذي أحاطه ماكس فيبر بعنايته النظرية.

الدولة الإدارة ليست محل اهتمامي هنا، فما يهمني هو الدولة-الإله (الدولة بوصفها صاحب السيادة: الدولة التي من إرادتها ينبع القانون الداخلي والدولي). ولم يصبح هذا الباطل في منتهى الصراحة والوضوح إلا بدخول هيجل على خط التنظير.

2- فردريك هيجل: (1770-1831).

يقطع هيجل مع فكرة العقد الاجتماعي، ويرفض الاعتراف بالإرادة الاعتبارية للأفراد أساسًا للدولة. يعود هيجل إلى الفكرة، فكرة وحدة الوجود، ويختصر الطريق إلى الإلهية قائلاً:

أساس الدولة هو قوة العقل الذي يحقق ذاته كإرادة. عند بحث فكرة الدولة يجب عدم تركيز النظر على دول بعينها أو مؤسسات بعينها. عوضاً عن ذلك علينا النظر إلى الفكرة، هذا الإله المتحقق في الواقع بذاته.

The basis of the state is the power of the reason actualizing itself as will. In considering the Idea of the state, we must not have our eyes on particular states or on particular institutions. Instead we must consider the Idea, this actual God, by itself.⁽¹⁾

إذا صعدنا التاريخ الأوروبي من هيجل حتى هيراقليطس فسنجد مجملًا في ست خطوات؛ وعلى النحو الآتي: الدولة هي العقل - العقل هو اللوغوس - اللوغوس هو الكلمة - الكلمة هو عيسى - عيسى هو الله.

مع هيجل قفلت دائرة الفكر الأوروبي داخل «وحدة الوجود». وهذا هو الموقف الفكري الذي دخلت به أوروبا لحظة الحداثة. ولكن داخل هذه الوحدة يمكن رؤية السياق الكنسي يفترق عن السياق الهيجلي عند مفهوم «اللوغوس» (Logos). ففي اللغة الإغريقية يعني «اللوغوس» «كلمة» و«عقل» في ذات الوقت. واختيار أحدهما عن الآخر هو ما يميز السياق الكنسي عن السياق الهيجلي.

- في السياق الكنسي: الله هو اللوغوس - اللوغوس هو الكلمة - الكلمة هو عيسى - عيسى هو الله.
- في السياق الهيجلي: الله هو اللوغوس - اللوغوس هو العقل - العقل هو الدولة - الدولة هي الله.

(1)

من الواضح أن الفارق بين موقف الكنيسة وموقف هيجل يكمن في مفهوم اللوغوس عند كل منهما: الكنيسة تبدأ من حيث إن اللوغوس هو «الكلمة» فتنتهي إلى أن «عيسى هو الله»؛ بينما يبدأ هيجل من حيث إن اللوغوس هو «العقل» فينتهي عند «الدولة هي الله».

الحضارة الأوربية التي رأت في الإنسان «مقياس الأشياء جميعها» أيام الإغريق، هي ذات الحضارة التي ألّهمت «عيسى الإنسان» في العصور الوسطى؛ وعندما شرعت في نبذ اللاهوت الكنسي اخترعت إله جديد، على شكل إنسان، يجتمع/يتوحد فيه كل أفراد المجتمع وسمته «الدولة».

الدولة-الإله هو الاختراع الذي دشنت به أوروبا لحظة الحداثة!





الفصل الثاني

العقد السياسي

من عقد التأسيس إلى النظام الأساسي

وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنْ بَنِي آدَمَ مِنْ ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ
وَأَشْهَدَهُمْ عَلَى أَنْفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَى
شَهِدْنَا أَنْ تَقُولُوا يَوْمَ الْقِيَمَةِ إِنَّا كُنَّا عَنْ هَذَا
غَافِلِينَ ﴿١٧٢﴾ أَوْ تَقُولُوا إِنَّمَا أَشْرَكَ آبَاؤُنَا مِنْ قَبْلُ وَكُنَّا
ذُرِّيَّةً مِنْ بَعْدِهِمْ أَفَتُهْلِكُنَا بِمَا فَعَلَ الْمُبْطِلُونَ ﴿١٧٣﴾

إذا كان فهم جوهر فكرة العقد الاجتماعي قد فرض علينا النظر إلى الأمور في سياق الأفكار (الأيدولوجيا)، فإن تناول العقد السياسي (الدستور) من منظور إسلامي، لا يمكن أن يكون مجدياً إلا إذا وضعنا الأمور في سياق الوجود (الانطولوجيا).

بكلمات أخرى: لقد كان فهم «الكنيسة-الفكرة» المقدمة الضرورية لفهم «فكرة الدولة». وفي هذا السياق رأينا كيف حافظ الفكر السياسي الأوروبي على تطوره في إطار تعدد الآلهة باعتباره خاصية مميزة للأيدولوجيا الأوروبية. ولما كنا نحن (المسلمين) من غير عالم تعدد الآلهة فالواجب أن ننظر إلى الدستور من زاوية جديدة، نحافظ على الخصوصية المميزة لعقيدتنا الدينية والسياسية: (التوحيد).

قد يشكل ما سبق خيبة أمل لمن اعتقد أن وصف الدستور بالعقد السياسي سيريحه من الفلسفة أو الدين، أو من كليهما، لأن ذلك وإن جاز لدى من اعتاد السير على النهج الأوروبي/الغربي (الذي يفصل بين الكنيسة والدولة أو بين الدين والسياسة) فهو من غير الجائز في حق المسلم، الذي يرجو الله واليوم الآخر، ويحذر «صراط المغضوب عليهم والضالين».

القصد إذن ليس تبيان كيف ظهر أو كيف تطور الدستور بما هو عقد سياسي يُبرم في عالم تعدد الآلهة (أوربا)، وإنما القصد هو تتبع كيف تمّ، ثم كيف تطور، أول عقد سياسي يُبرم (في عالم التوحيد) بين من شهد أن لا إله إلا الله (المسلمين) وخاتم النبيين (محمد رسول الله ﷺ) ثم النظر بعد ذلك في إمكان وضع دستور جديد يحمل ذات الخصائص ويستجيب في ذات الوقت لتعقيدات العالم المعاصر.

القصد هنا، مرة أخرى، ليس القول بأن المسلمين قد عرفوا التنظيم

السياسي/الدستور (في المدينة أو في غير المدينة)، بل القصد هو تقرير أن ضرورة تنظيم الشأن العام في شكل تعاقدية هي الفكرة المبررة للدستور لدى المسلمين وغير المسلمين. الفرق بين هؤلاء وهؤلاء هو في موقع الدستور في البناء القانوني: هل هو على قمته أو من ضمن مفرداته؟ تسمية العقد السياسي بعد ذلك: «صحيفة» أو «دستورًا» أو «ميثاقًا»، مسألة تعدد مصطلحات لا أكثر؛ لكن ما هو أكثر أهمية، أمس واليوم، هو العقيدة التي تجتمع عليها مجموعة من الناس (أمة) لتكوين «دولة». وبذا يقع مصطلح «الدولة» على الخط الفاصل بين عالم التوحيد وعالم تعدد الآلهة؛ فإذا كان مؤسسو الدولة خاضعين لما أنزل الله فهي دولة المسلمين/الموحدين، أما إذا كان المؤسسون يرون في الدولة «السلطة التي لا سلطة فوقها»، ومصدرًا حصريًا للمشروعية والقانون، فالدولة هنا إله آخر في عالم تعدد الآلهة.

الهدف النهائي يجب ألا يكون وضع وثيقة كالتي وصفها عبد الكريم الخطابي رحمه الله بـ «أضحوكة الدستور» (سنة 1962)⁽¹⁾، وإنما يجب أن يكون الهدف وضع وثيقة تبين أن الأفراد المجتمعين في مكان محدد وزمن ممتد (= دولة) لا يجعلون مع الله إلهًا آخر، وبذا فقط تصبح الدولة «دولة إسلامية». وهذا يحتاج لمراجعة بعض الأمور التي لن نجدها سوى في كتاب الله وفي سيرة رسول الله ﷺ. وفي هذا السياق ستشمل المراجعة عقد التأسيس الذي أبرمه الرسول مع الأنصار (البيعة)، والنظام الأساسي لمدينة رسول الله الذي تبلور في «صحيفة المدينة».

(1) انظر بيان عبد الكريم الخطابي في ملاحق الكتاب.

المبحث الأول

البيعة: (عقد التأسيس)

أول عقد سياسي يُرم في تاريخ المسلمين كان بيعة العقبة الثانية. قبل هذه البيعة كان الناس يدخلون الإسلام فرادى، ولم يكن هناك شكل أو تنظيم جماعي/سياسي للمسلمين. ولما كان التناقض بين الدعوة الجديدة (إلى التوحيد) والنظام القائم على تعدد الآلهة (الجاهلية) حادًا بدرجة بدا معها واضحًا أن البقاء لن يكون إلا لأحدهما، فقد بدأ كل فريق يبحث عن حل. قريش ضاقت ذرعًا بصاحب الدعوة إلى التوحيد وشرعت في التخطيط لقتله، وصاحب الدعوة شرع في البحث عن حماية لها خارج مكة.

في هذا السياق اتفق رسول الله ﷺ مع ستة من سكان يثرب فيما عرف ببيعة العقبة الأولى، ثم تلتها، في العام التالي، بيعة العقبة الثانية، التي شهدها جمع غفير مقارنة بالأولى؛ ولم تكن المرأة غائبة هذه المرة، فقد كان الذين بايعوا الرسول (من سكان يثرب الذين سيصبحون «الأنصار» فيما بعد) سبعين رجلًا وامرأتين.

لقد كان واضحًا من لغة الحوار الذي دار لحظة البيعة، ومن سياق الآيات التي نقلت الحادثة من سجل القدر إلى سجل البشر، أن القضية كانت قضية توفير حماية للدعوة الجديدة، وبقوة السلاح إذا لزم الأمر. لقد كان واضحًا أن الحرب بين حملة الدعوة إلى التوحيد (المسلمين) وبقية العرب (المشركين) قد أصبحت مسألة وقت لا أكثر. ولا اعتقد أن بإمكان أحد اليوم أن يشك في أن ما كان أمرًا محتملاً عند بيعة العقبة الثانية قد أصبح أمرًا واقعًا بعد ذلك.

وتختلف الروايات في نص البيعة/العقد، لكن الحد الأدنى المتفق عليه بين جميع الروايات هو أن الرسول صلى الله عليه وسلم اشترط على الأنصار أن يحموه مما يحمون منه أنفسهم حتى يبلغ دعوته. ولما سألوهم عما يكون لهم إن هم وفوا له، قال لهم رسول الله ﷺ «لكم الجنة».

ومن الروايات الأكثر تفصيلاً ما جاء في تاريخ ابن كثير: «قال عبد الله بن رواحة رضي الله عنه لرسول الله ﷺ اشترط لربك ولنفسك ما شئت فقال: «أشترط لربي أن تعبدوه ولا تشركوا به شيئاً وأشترط لنفسي أن تمنعوني مما تمنعون منه أنفسكم وأموالكم قالوا: فما لنا إذا فعلنا ذلك؟ قال الجنة قالوا ربح البيع لا نقيلاً ولا نستقيلاً».

هذه هي اللحظة التي تأسست فيها القطيعة مع نظام تعدد الآلهة بشكل تعاقدية، وهذا هو «العقد- النواة» الذي حول المسلمين من مجموعة مبعثرة من الأفراد إلى أمة من دون الناس، فالرسول الذي أقسم أن يبلغ الدعوة/ الرسالة أو يهلك دونها تعاقد مع جماعة باعوا أنفسهم وأموالهم لله في مقابل الجنة:

﴿إِنَّ اللَّهَ اشْتَرَى مِنَ الْمُؤْمِنِينَ أَنْفُسَهُمْ وَأَمْوَالَهُمْ بِأَنْ لَهُمُ الْجَنَّةُ يُقِيمُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ فَيَقْتُلُونَ وَيُقْتَلُونَ وَعَدًا عَلَيْهِ حَقًّا فِي التَّوْرَةِ وَالْإِنْجِيلِ وَالْقُرْآنِ وَمَنْ أَوْفَى بِعَهْدِهِ مِنَ اللَّهِ فَاسْتَبْشِرُوا بِبَيْعِكُمُ الَّذِي بَايَعْتُمْ بِهِ وَذَلِكَ هُوَ الْفَوْزُ الْعَظِيمُ﴾⁽¹⁾.

ولم يكن الله طرفاً في الصفقة فقط وإنما كان ضامناً لها كذلك:

﴿إِنَّ الَّذِينَ يُبَايِعُونَكَ إِنَّمَا يُبَايِعُونَ اللَّهَ يَدُ اللَّهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ فَمَنْ نَكَثَ

(1) سورة التوبة: 111.

فَإِنَّمَا يَنْكُثُ عَلَى نَفْسِهِ ۖ وَمَنْ أَوْفَىٰ بِمَا عَاهَدَ عَلَيْهِ اللَّهُ فَمِيسُورَتُهُ أَجْرًا
عَظِيمًا ﴿١﴾.

وما يميز هذا العقد ويجعله فريداً حقاً هو أطرافه الثلاثة: (الله والرسول والمسلمون). كانت البيعة أول عقد سياسي يربط بين عالم الغيب وعالم الشهادة؛ فالذين باعوا أنفسهم وأموالهم لله في الحياة الدنيا قبلوا أن يقبضوا الثمن في الآخرة، وبعد الموت والبعث. ولا ينبغي أن يُستغرب هذا أبداً، فالذي أرسل محمداً أنزل للناس كتاباً يُذكرهم بأن بينهم وبين ربهم عهداً مبرماً منذ الأزل:

﴿وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنْ بَنِي آدَمَ مِنْ ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَى
أَنْفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَىٰ شَهِدْنَا أَنْ تَقُولُوا يَوْمَ الْقِيَمَةِ إِنَّا كُنَّا عَنْ
هَذَا غَافِلِينَ ﴿٢﴾ أَوْ تَقُولُوا إِنَّمَا أَشْرَكَ آبَاؤُنَا مِنْ قَبْلُ وَكُنَّا ذُرِّيَّةً مِنْ بَعْدِهِمْ
أَفْتُهْلِكُنَا بِمَا فَعَلَ الْمُبْطِلُونَ ﴿٣﴾﴾ (٢).

أول عهد أخذه الله على بني آدم لم يكن في عالم الشهادة وإنما في عالم الغيب، عندما كانوا أرواحاً في غير أجساد. ولذا لا أستغرب أن يقول بعض المفسرين إن لله بيعة في عنق كل مؤمن (بغض النظر عن زمانه ومكانه).

البيعة لم تكن مؤامرة، تعلقت مشروعيتها على فرص نجاحها، وإنما كانت تعاقداً مع مصدر المشروعية ذاته؛ مصدر المشروعية الذي لا مصدر للمشروعية سواه: الله الذي لا إله غيره. ويمكن تلخيص عقد التأسيس (البيعة) أطرافاً وأركاناً على النحو الآتي:

(1) سورة الفتح: 10.

(2) سورة الأعراف: 172 - 173.

- أطراف البيعة: الله والرسول والمسلمون.
- أما أركان البيعة فكانت على النحو الآتي:
- الركن الديني: أن يعبدوا الله ولا يشركوا به شيئاً؛
- الركن السياسي: حماية الدعوة وصاحبها بقوة السلاح؛
- الركن المكاني: المدينة المنورة؛
- الركن الغيبي: الجنة لمن وفى ببيعته.

وعلى إثرها جاءت الهجرة لتتحول يثرب إلى «مدينة الرسول». وتحمل هذه المدينة خصائص فريدة أساسها البيعة بما هي عقد سياسي لمجتمع مسلم فيه من يعبد الله مخلصاً (المسلمون)، وفيه من يتظاهر بعبادة الله كاذباً (المنافقون) وفيه من يعلم أن محمد رسول الله ومع ذلك يكفر به وبما أنزل عليه (اليهود). هذه هي الخصائص المميزة لمدينة الرسول، مدينة الحرية والتعددية الدينية.

أولاً. خصائص المدينة.

أول آثار الهجرة ظهر على جانب المصطلحات، فأصبحت يثرب «مدينة رسول الله» ثم «المدينة»، بينما ظلت مكة مجرد «قرية» أو كما في الوصف القرآني: «أم القرى». ويبدو المضمون السياسي لهذا التحول واضحاً؛ لقد أصبح للإسلام مدينة/مركز/عاصمة، وبكلمات معاصرة: لقد ولدت «المدينة-الدولة». هذه الدولة لم تولد تعبيراً عن القطيعة مع «حالة الطبيعة» كما سيقترح هوبس فيما بعد، وإنما ولدت تعبيراً عن القطيعة مع «الجاهلية» بما هي نظام مؤسس على تعدد الآلهة.

ما ميز يثرب التي تحولت - بوصول الرسول والمهاجرين إليها - إلى مدينة/ دولة، هو بناؤها على نبذ الشرك، وهذا هو ما جعلها ذات خصائص إسلامية تميزها عما حولها من مدن وقرى تعج بالآلهة. أول خصائص مدينة الرسول ﷺ كانت «القطيعة مع الجاهلية» وثاني هذه الخصائص كان «العالمية».

أ. القطيعة مع الجاهلية.

الحديث عن القطيعة مع الجاهلية يقتضي تحديد مفهوم الجاهلية أولاً، ثم الحديث عن القطيعة معها بعد ذلك.

1. مفهوم الجاهلية.

الجاهلية مصطلح سياسي مثل: «الملكية» و«الجمهورية» أو «الديمقراطية» و«الديكتاتورية»! وما يميز هذا المصطلح - في سياق المقارنة أو المقابلة - هو جعله الجهل مرجعية للنظام القائم في جزيرة العرب قبل الإسلام. والقرآن هو ما حول مفردة من المفردات اللغوية (جهلٌ يجهلُ فهو جاهلٌ..) إلى مفهوم هو «الجاهلية»!

بكلمات أخرى؛ ليس بالإمكان تأصيل مصطلح «الجاهلية» اعتماداً على اللغة العربية وحدها، لا سيما أن المصطلح لم يكن معروفاً قبل الإسلام؛ لذا لا بد من دراسته/تحليله انطلاقاً من سياقه القرآني، حتى نتمكن من رؤية أبعاده الإيديولوجية والسياسية والثقافية.

● الجاهلية الأيديولوجيا: (منظومة الأفكار الموجهة للعمل السياسي). وصف القرآن لما قبل بعثته صلى الله عليه وسلم بـ «الجاهلية الأولى» يعني أنه من الممكن أن تكون هناك جاهلية جديدة. هذا إذا كانت كلمة «الأولى» تعني القديمة في الزمان؛ أما إذا كانت كلمة «الأولى» تعني الأولى في الترتيب، فمعنى

ذلك أنه بالإمكان أن تكون هناك جاهلية ثانية، وربما حتى ثالثة ورابعة! القرآن ليس فيه كلمة زائدة، ولذا لا يكون لكلمة «الأولى» معنى في مفهوم المخالفة سوى أنه ستكون هناك «جاهلية جديدة» أو «جاهلية ثانية» بعد «الجاهلية الأولى»! وتستحق القضية بحثًا دقيقًا!

ما هي الفكرة الحاكمة في الجاهلية ؟

إنها فكرة تعدد الآلهة (الأصنام)! وهذه هي الفكرة التي شرع الرسول في استئصالها من أول يوم دعا فيه الناس إلى أن يقولوا «لا إله إلا الله» التي تعرف بكلمة التوحيد، وهي نقيض لفكرة تعدد الآلهة (الشرك)!

عندما قال رسول الله ﷺ لقريش: أعطوني كلمة تملكوا بها العرب وتدين لكم بها العجم، ظن أبو جهل أن الرسول يريد كلمة غير «لا إله إلا الله»، فقال: «كلمة واحدة؟! .. وأبيك عشرة»! عندها قال لهم رسول الله: قولوا «لا إله إلا الله»، قال أبو جهل: لا نقولها أبدا!

كيف يقول أبو جهل لا إله إلا الله، وهذه الكلمة لا تعني شيئًا غير خراب النظام الذي يجعل من عمرو بن هشام «أبا الحكم»؟! الفرق بين الجاهلية والإسلام هو الفرق بين «أبي الحكم» و«أبي جهل». فالزعيم الذي ترى فيه الجاهلية رمز الحكمة، هو في الإسلام رمز الجهل طالما جعل مع الله آلهة أخرى. فالجهل الذي تتفرع عنه كافة الجهالات، ويتحول في النهاية إلى نظام عام اسمه «الجاهلية» هو أن يجعل الناس مع الله إلهًا آخر، أو آلهة أخرى، في الأرض أو في السماء.

حاولت قريش إنقاذ آلهتها/أصنامها والنظام القائم عليها ما وسعتها الحيلة، وقدمت في سبيل ذلك عدة مقترحات منها عبادة الله نصف الوقت، وعبادة الأصنام النصف الآخر، فنزل الوحي بالرد: ﴿قُلْ أَغْيَرَ اللَّهُ تَأْمُرَاتِي

أَعْبُدْ أَتِيهَا الْجَاهِلُونَ ﴿١٦﴾ وَلَقَدْ أَوْحَىٰ إِلَيْكَ وَإِلَى الَّذِينَ مِن قَبْلِكَ لَئِنْ أَشْرَكْتَ لَيَحْبَطَنَّ عَمَلُكَ وَلَتَكُونَنَّ مِنَ الْخَاسِرِينَ ﴿١٧﴾ بَلِ اللَّهَ فَاعْبُدْ وَكُنْ مِنَ الشَّاكِرِينَ ﴿١٨﴾

تعدد الآلهة (والأصنام تحديداً) ثابت في مستقر العادة، ولا ينجو منه قوم إلا وقع فيه آخرون، وما غاب في زمن إلا ظهر في آخر! وهذا هو ما جعل إبراهيم عليه السلام يدعو الله أن يجنبه وبنيه عبادة الأصنام. لم يستجب جلَّ وعلا لدعوة إبراهيم على إطلاقها، لأن الحياة كلها ابتلاء ولا ضمانه فيها لأبناء أحد، لذا أسلم بعض أبناء إبراهيم عليه السلام، بينما عبد البعض الآخر الأصنام، جيلاً بعد جيل.

وفي الوقت الذي تحتل فيه دولة بني إسرائيل المحل الذي احتله «عجل السامري» قديماً، يحسن بنا أن نرى «مستقر العادة» لدى عبدة الطاغوت، الذين يقول سبحانه وتعالى في حقهم ورواية لتاريخهم: ﴿وَجَوَزْنَا بِبَنِي إِسْرَءِيلَ الْبَحْرَ فَأَتَوْا عَلَىٰ قَوْمٍ يَعْكُفُونَ عَلَىٰ أَصْنَامٍ لَهُمْ قَالُوا يَمُوسَىٰ اجْعَلْ لَنَا إِلَٰهًا كَمَا لَهُمْ ءَالِهَةٌ﴾ (2)!

فماذا كان رد موسى عليه السلام؟

﴿قَالَ إِنَّكُمْ قَوْمٌ تَجْهَلُونَ﴾ (١٣٨) إِنَّ هَؤُلَاءِ مُتَّبِعُونَ مَا هُم فِيهِ وَبِطُلُّ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ ﴿١٣٩﴾ قَالَ أَغَيْرَ اللَّهِ أَبْغِيكُمْ إِلَٰهًا وَهُوَ فَضَّلَكُمْ عَلَى الْعَالَمِينَ ﴿١٤٠﴾

﴿قَالَ إِنَّكُمْ قَوْمٌ تَجْهَلُونَ﴾؛ إنما تعني هذه العبارة أن الجهل في حياتكم، يا بني إسرائيل، ممارسة يومية حتى إنكم طلبتم من رسول الله، الذي أنقذكم

(1) سورة الزمر: 64 - 66.

(2) سورة الأعراف: 138.

(3) سورة الأعراف: 138 - 140.

من فرعون وملئه، أن يجعل لكم إلهًا مثل المشركين! وهل هناك جهل أكبر من أن يطلب قوم من نبيهم أن يعيدهم إلى الشرك بعد أن هداهم الله للإيمان؟! ربما استجاب موسى لو كان زعيمًا قوميًا يخشى خسارة الانتخابات، ولكنه رسول الله، ولا يمكن أن يرى في اتخاذ الأصنام آلهة إلا تعبيرًا عن الجهل، والعيش في جاهلية. لذا لم يجامل عليه السلام بني إسرائيل فوصف حقيقة موقفهم بالقول: ﴿إِنَّكُمْ قَوْمٌ تَجْهَلُونَ﴾. وهذا هو ما رأيناه يعاد في المواجهة بين مشركي قريش وبين رسول الله وخاتم النبيين، ﷺ. محمد عليه صلاة الله قال لقومه: ﴿أَيُّهَا الْجَاهِلُونَ﴾⁽¹⁾ وموسى عليه السلام قال لقومه: ﴿إِنَّكُمْ قَوْمٌ تَجْهَلُونَ﴾.

لماذا توحد الخطاب رغم الفارق الزمني؟

لأن الرسولين يقومان بذات المهمة ويتخذان ذات الموقف من ذات الداء - عبادة الأصنام! ولا يرضى من اختارهم الله لحمل رسالته - قديمًا وحديثًا - أن يجعلوا مع الله آلهةً أخرى في الأرض أو في السماء.

الجهل يتجدد ومع مرور الزمن يتحول إلى جاهلية، أي يتحول إلى منظومة فكرية (أيديولوجيا) يقوم عليها نظام سياسي مهمته الرئيسة التصدي للذين لا يجعلون مع الله إلهًا آخر؛ لأن وجود هؤلاء تهديد وجودي لتعدد الآلهة والنظام القائم عليها: تهديد وجودي للجاهلية.

● الجاهلية السياسية: (النظام العام). لما كانت الجاهلية مؤسسة على فكرة تعدد الآلهة، فإن من يوحد الله هو عدوها الأول. وحيث كان محمد ﷺ هو أول الداعين إلى شهادة أن لا إله إلا الله، فقد كان طبيعيًا أن يتطور موقف قريش العدائي نحوه؛ وكان طبيعيًا أن ينتهي الأمر بمحاولة قتله

(1) سورة الزمر: 64.

عشية الهجرة. ولم تقف المحاولة بالهجرة بل امتدت طويلاً بعدها. وفي هذا السياق تأخذ غزوة أحد (في السنة الهجرية الثالثة) موقعاً متميزاً في تبيان أثر «الموقف الأيديولوجي» في «الموقف السياسي».

قاد أبو سفيان بن حرب بن أمية حشود المشركين من قريش نحو المدينة فالتقي بالمسلمين عند جبل أحد وقتل منهم سبعين رجلاً. ومع نهاية المعركة شاع أن محمداً قد قتل، فنادى أبو سفيان: يا محمد...! يا محمد...! فلم يجبه رسول الله ﷺ، فظن أبو سفيان صدق الخبر، فصاح: «اعلُ هبل.. اعلُ هبل.. اعلُ هبل..» وبعد حوار قصير بينه وبين المسلمين قفل عائداً إلى مكة.

- ماذا يمثل هبل في عالم الأشياء؟ وماذا يمثل في عالم الأفكار؟

في عالم الأشياء هبل مجرد صنم، مجرد صخرة صماء! هذا هو هبل في عالم الأشياء.

- وما هبل في عالم الأفكار؟

في عالم الأفكار هبل شئ آخر: في عالم الأفكار هبل «رمز»! هبل هو أيقونة نظام تعدد الآلهة: (الجاهلية).

- وهل أعطى هبل أمراً شفهياً أو مكتوباً لأبي سفيان حتى يتصدى للإسلام ويحارب المسلمين؟

بالطبع لا! إذ لم يكن أبو سفيان يقاتل طاعةً لأحد غير هوى أبي سفيان!

- وماذا كان هوى أبي سفيان؟

كان هوى أبي سفيان أن تظل قريش «فوق الجميع» (جميع العرب بطبيعة الحال)، وأن يظل أبو سفيان وأمّية بن خلف وأبو لهب وأبو جهل سادة قريش (يتقاسمون بينهم التجارة والرفادة والوفادة)، وأن يظل محمد

بن عبد الله مجرد رجل أمين من رجال قريش، وأن يظل بلال الحبشي مجرد عبد من عبيدها، وأن يظل عبد الله بن مسعود مجرد راعٍ من رعاة أغنامها.

هذا هو هوى أبي سفيان الذي قاتل وقتل من أجله المسلمين!

وهذا هو هوى أبي سفيان الذي كان هبل رمزًا له!

كان أبو سفيان، وهو يقود حشود قريش نحو المدينة، يجهل أنه يحاول القضاء على الدعوة التي ستفتح الدنيا وتقيم مملكة تمتد بين الهند والأندلس، ويكون فيها بنو أمية الملوك والأمراء! كان أبو سفيان، في حينها، زعيمًا جاهليًا من الطراز الأول! فالجاهل هو من يجعل مع الله آلهة أخرى! والجاهلية هي النظام المؤسس على هذا النوع من الجهل!

● جاهلية الثقافة: (محددات السلوك). متى بدأ الإسلام ومتى انتهت الجاهلية؟

لا أعتقد أن هذا السؤال قد طرح من قبل؛ لكن لا مناص من طرحه اليوم لأن في إجابته الكشف عن خصائص المرحلة الانتقالية بين الجاهلية والإسلام.

لا خلاف في أن الإسلام قد بدأ بنزول الوحي على الرسول ﷺ في مكة، وكانت تلك هي بداية الدعوة إليه والدخول فيه. لم يبق إذن إلا أن نحدد متى انتهت الجاهلية.

رسميًا انتهت الجاهلية يوم نزلت سورة «براءة»، فأرسل الرسول من يبلغها إلى الحجيج، وينادي في الناس أن لا يحج بعد العام مشرك وأن لا يطوف بالبيت عريان.

بين بداية الدعوة ونهاية الجاهلية كان الرسول يستأصل سلوكيات/ ثقافات الجاهلية من المجتمع تدريجيًا، بتبيان ما ينبغي نبذه من عادات، مثل قوله «ليس منا من شق الجيوب ولطم الخدود ودعا بدعوى الجاهلية» أو قوله «إن الله قد أذهب عنكم عبية الجاهلية وفخرها بالآباء؛ كلكم لآدم وأدم من تراب».. إلخ.

وكلما أطلت الجاهلية برأسها كان لها رسول الله ﷺ بالمرصاد؛ مثلما حصل عندما تجاوز أبو ذر في حق أحد الصحابة رضي الله عنهما فقال له في لحظة غضب: «يا ابن السوداء»! فوصف الرسول صلى الله عليه وسلم هذا السلوك وصفًا دقيقًا بقوله لأبي ذر: «إنك امرؤ فيهِ جاهلية»! لأن أبا ذر تجاوز «كلكم لآدم وأدم من تراب» وعاد لقيم الجاهلية، التي تتعصب للنسب وتتفاضل باللون، ونسى أن الله قد جعل التقوى معيار القرب منه والأفضلية عنده: ﴿وَلَعَبْدٌ مُّؤْمِنٌ خَيْرٌ مِّمَّنْ مُّشْرِكٍ وَلَوْ أَعْجَبَكُمْ﴾⁽¹⁾.

شكل آخر من أشكال الجهل المكون للثقافة الجاهلية هو السخرية من الناس والاستهزاء بهم، ومن ذلك سخرية قريش من بلال عندما أذن على الكعبة عند فتح مكة، فقال بعض القرشيين: «لم يجد محمد غير هذا الغراب...». وفي بيت النبوة قالت عائشة «حسبك من صفية أنها قصيرة»، فأنزل الله عز وجل، في الحادثتين، قرآنًا يتلى إلى يوم القيامة: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا لَا يَسْخَرُوا مِنَّ قَوْمٍ عَسَىٰ أَن يَكُونُوا خَيْرًا مِّنْهُمْ وَلَا نِسَاءٌ مِّنْ نِّسَاءٍ عَسَىٰ أَن يَكُنَّ خَيْرًا مِّنْهُنَّ وَلَا تَلْمِزُوا أَنْفُسَكُمْ وَلَا تَنَابَزُوا بِالْأَلْقَابِ بِئْسَ الْأَسْمُ الْفُسُوقُ بَعْدَ الْإِيمَانِ وَمَن لَّمْ يَتُبْ فَأُولَٰئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ﴾⁽²⁾.

(1) سورة البقرة: 221.

(2) سورة الحجرات: 11.

الجاهلية لا تنتهي بين عشية وضحاها، ولا يمكن إلغاؤها بقرار إداري ولا بقانون يصدره مجلس تشريعي. الجاهلية ثقافة عامة وسلوك يومي، ولذا كانت دعوة الرسول ﷺ حرباً ضرورياً على الجاهلية: سياسة وثقافة واقتصاداً.

- لو استعرضنا سلوكياتنا وما نحتكم إليه من قيم اليوم كم يا ترى نسبة الجاهلية فيه؟!

وإذا كان استئصال الجاهلية الأولى قد أخذ من رسول الله ثلاثة وعشرين سنة، تُرى كم سيأخذ منا نحن مشروع القطيعة مع الجاهلية المعاصرة وبناء مجتمع لا يجعل مع الله إله آخر؟!

مهما كانت الإجابة؛ لا بد من البدء بإعلان القطيعة مع الجاهلية الثانية، وعلى المستوى المعرفي أولاً. ولذا لا بد من دراسة كيف تأسست القطيعة مع الجاهلية الأولى، لأن المُنَبِّتَ لا أرض قطع ولا ظهر أبقى!

2. القطع مع الجاهلية.

لقد تعاقد الأنصار مع الرسول على أن يعبدوا الله ولا يشركوا به شيئاً!

- ما معنى «يعبدوا الله ولا يشركوا به شيئاً»؟

هناك حاجة لتبيان الفرق بين معنى العبادة وشكلها/صورتها حتى ندرك المقصود بالعبادة في قوله تعالى: ﴿وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ﴾ (٥٦) مَا أُرِيدُ مِنْهُمْ مِنْ رِزْقٍ وَمَا أُرِيدُ أَنْ يُطْعَمُوا (٥٧) إِنَّ اللَّهَ هُوَ الرَّزَّاقُ ذُو الْقُوَّةِ الْمَتِينُ (٥٨) (١).

(1) سورة الذاريات: 56 - 58.

● **معنى العبادة.** يقال إن العبادة هي «الطاعة»؛ وهذا النعت صحيح لكنه غير دقيق، لأن العبادة هي «الطاعة المطلقة» وليس مجرد الطاعة؛ ففي الإسلام الطاعة واجبة لكل أب على بنيهِ، ولكل ربة بيت على من فيه، ولكل رئيس على مرؤوسيه، لكن هذه الطاعات ليست مطلقة، لأن الطاعة المطلقة لا تجب إلا لله وحده، وهذا هو جوهر العبادة. ومن هنا كانت طاعة البشر للبشر مقيدة بشرط جوهري، وهو أن لا تكون في معصية الله، فمن المعلوم أنه «لا طاعة لمخلوق في معصية الخالق».

إن غياب هذا النوع من الفهم جعل بعض الناس، ممن صدق عليهم إبليس ظنه، يدافعون عن إبليس بالقول إن إبليس رفض السجود لآدم لأنه يرفض أن يعبد غير الله، ولو علم هؤلاء أن العبادة هي الطاعة المطلقة لعلموا أن سجود الملائكة لآدم لحظتها هو عين العبادة – عبادة الله وليس آدم. بكلمات أخرى، لقد سجد الملائكة أجمعون لآدم لأنهم يعبدون الله على الدوام فهم ﴿لَا يَعْصُونَ اللَّهَ مَا أَمَرَهُمْ وَيَفْعَلُونَ مَا يُؤْمَرُونَ﴾⁽¹⁾. وحيث أمرهم الله بالسجود لآدم سجدوا لأن طاعتهم لخالقهم مطلقة، وعبادتهم له دائمة. أما آدم وإبليس فخلقا أحرارا (لديهم القدرة على العصيان)، لذا قيل لآدم لا تقرب هذه الشجرة فأكل منها، وقيل لإبليس اسجد لآدم فأبى، فتساوى آدم وإبليس في المعصية، غير أن آدم تاب واستغفر، وإبليس أصر واستكبر! وما زال ابن آدم يذنب ويستغفر، وما زال إبليس يضله ليستكبر، عن عبادة الله، وباسم الحرية!

● **شكل العبادة.** استقرار العبادات على الشكل الذي بينها عليه رسول الله (السنة) جعل الكثير من الناس لا تفرق بين «معنى العبادة» و«صورة

(1) سورة التحريم: 6.

العبادة». ومن شأن استحضار معنى العبادة واستقراء آيات الذكر الحكيم بالخصوص أن يجعلنا ندرك الفرق بين معنى العبادة، على أساس أنها الطاعة المطلقة لله، وشكلها أو صورتها الذي ظل يختلف باختلاف الأمم والرسل حتى ختام الرسالة السماوية بوفاة الرسول ﷺ.

وهذا الأمر في غاية الأهمية لأن ممارسة العبادة دون إدراك معنى التعبد يجعل الشعائر مجرد طقوس لا تحدث أثراً، لا على المستوى النفسي للفرد ولا على المستوى الاجتماعي-السياسي للأمة. وأساء من كل ذلك أن يقود عدم استحضار معنى العبادة إلى الآثار النقيضة للمطلوب من العبادة، أي الابتعاد عن الله بدل التقرب إليه. وآية ذلك قول الرسول ﷺ: «من لم تنه صلواته عن الفحشاء والمنكر ما زادت من الله إلا بعداً» أو قوله «من لم يدع قول الزور والعمل به فليس لله حاجة في أن يدع طعامه وشرابه». ومعنى الحديثين أن الصلاة والصوم إذا لم ينهيا عن الفحشاء والمنكر وقول الزور فذلك لأنهما طقوس شكلية وعادات اجتماعية لا تحدث الأثر المطلوب، أو لا ينتج عنها سلوك إسلامي بعبارة أكثر دقة.

إذا اتضحت المعاني السابقة فسيصبح من السهل إدراك معنى العبادة عند الموحدين/المسلمين ليس بعد نزول القرآن على سيدنا محمد ﷺ، وإنما منذ آدم عليه السلام وإلى بعثته صلى الله عليه وسلم. وإليك بعض الأمثلة:

(1) جاء في سورة البقرة بخصوص طالوت (وهو ملك من ملوك بني إسرائيل ونبى من أنبيائهم): ﴿فَلَمَّا فَصَلَ طَالُوتُ بِالْجُنُودِ قَالَ إِنَّ اللَّهَ مُبْتَلِيكُمْ بِنَهَرٍ فَمَنْ شَرِبَ مِنْهُ فَلَيْسَ مِنِّي وَمَنْ لَمْ يَطْعَمْهُ فَإِنَّهُ مِنِّي إِلَّا مَنِ اغْتَرَفَ غُرْفَةً بِيَدِهِ فَشَرَبُوا مِنْهُ إِلَّا قَلِيلًا مِّنْهُمْ فَلَمَّا جَاوَزَهُ هُوَ وَالَّذِينَ آمَنُوا مَعَهُ قَالُوا لَا طَاقَةَ لَنَا الْيَوْمَ بِجَالُوتَ وَجُنُودِهِ قَالَ الَّذِينَ يَظُنُّونَ أَنَّهُمْ مُّلْكُوا اللَّهَ كَم

مِّن فِئَةٍ قَلِيلَةٍ غَلَبَتْ فِئَةً كَثِيرَةً بِإِذْنِ اللَّهِ وَاللَّهُ مَعَ الصَّابِرِينَ ﴿١﴾.

أخبر طالوت جنده بعد أن خرجوا من بيت المقدس أن الله ممتحنهم بنهر فمن شرب منه قدر غرفة بيده فهو مع المؤمنين، ومن شرب منه أكثر من ذلك فليرجع لأنه رسب في امتحان القبول (امتحان الطاعة). لقد كان الامتحان صعباً فشرب الغالبية، ولم يصبر على أمر الله إلا القليل. عندها تميزت القلة المؤمنة لقوله تعالى: ﴿فَلَمَّا جَاوَزَهُ هُوَ وَالَّذِينَ ءَامَنُوا مَعَهُ﴾. فجعل الامتثال لأمر الله بالشرب قدر غرفة اليد دليلاً على الإيمان.

(2) ولدينا مثال قرآني آخر من تاريخ بني إسرائيل: ﴿وَإِذْ قَالَ مُوسَى لِقَوْمِهِ يٰقَوْمِ إِنِّكُمْ ظَلَمْتُمْ أَنْفُسَكُمْ بِاتِّخَاذِكُمُ الْعِجْلَ فَتُوبُوا إِلَى بَارِيكُمْ فَاقْتُلُوا أَنْفُسَكُمْ ذَٰلِكُمْ خَيْرٌ لَّكُمْ عِنْدَ بَارِيكُمْ فَتَابَ عَلَيْكُمْ إِنَّهُ هُوَ التَّوَّابُ الرَّحِيمُ﴾.

لقد اشترط عز وجل على بني إسرائيل أن يقتلوا أنفسهم تكفيراً عن عبادة العجل، فاستجاب المؤمنون من بني إسرائيل لذلك (وعلى النحو المذكور يكتب التفاسير) بدليل قوله تعالى: ﴿فَتَابَ عَلَيْكُمْ﴾.

(3) وقد يكون الأمر بترك فعل ما وليس بإتيانه، مثل أمره لقوم صالح عليه السلام (ثمود) بعدم التعرض للناقة عندما قال: ﴿وَإِلَى ثَمُودَ أَخَاهُمْ صَالِحًا قَالَ يٰقَوْمِ اعْبُدُوا اللَّهَ مَا لَكُم مِّنْ إِلَٰهٍ غَيْرُهُ قَدْ جَاءَتْكُم بَيِّنَةٌ مِّن رَّبِّكُمْ هَذِهِ نَاقَةُ اللَّهِ لَكُمْ ءَايَةٌ فَذُرُّوَهَا تَكُلْ فِي أَرْضِ اللَّهِ وَلَا تَمْسُوهَا بِسُوءٍ فَيَأْخُذَكُمْ عَذَابُ أَلِيمٍ﴾.

يقول صالح عليه السلام لقومه «اعبدوا الله» أي أطيعوه ولا تتعرضوا

(1) سورة البقرة: 249.

للناقة لأنها امتحان لكم، فإذا كفرتم وعصيتم فسيكون عذابكم أليماً. فلما عقروا الناقة قال ﴿أَلَا إِنَّ ثَمُودَ كَفَرُوا رَبَّهُمْ أَلَا بُعْدًا لِّثَمُودَ﴾⁽¹⁾. الإيمان بالله لا فعالية له إلا إذا تُرجم إلى طاعة مطلقة لله، وطاعة مشروطة لكل صاحب أمر ونهي ممن سواه. والشرط هو احترام دين الله واتباع شريعته.

في هذا السياق كانت الهجرة طاعة واجبة (= عبادة) فرضت على المسلمين في تلك اللحظة، أي أنها كانت طاعة مطلقة لأمره تعالى. لقد كان المسلمون يهاجرون إلى المدينة مكانياً، وإلى الله ورسوله معنوياً: ﴿وَمَنْ يُّهَاجِرْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ يَجِدْ فِي الْأَرْضِ مُرْعَمًا كَثِيرًا وَسَعَةً وَمَنْ يَخْرُجْ مِنْ بَيْتِهِ مُهَاجِرًا إِلَى اللَّهِ وَرَسُولِهِ ثُمَّ يُدْرِكُهُ الْمَوْتُ فَقَدْ وَقَعَ أَجْرُهُ عَلَى اللَّهِ وَكَانَ اللَّهُ غَفُورًا رَحِيمًا﴾⁽²⁾.

وعلى الجانب الاجتماعي-السياسي كانت الهجرة تركيزاً للوجود المسلم في نقطة واحدة (استعداداً للحظة الحسم مع الجاهلية). ولذا لم يكن لغير المهاجرين صفة المسلم ولا أجره: ﴿إِنَّ الَّذِينَ تَوَقَّعُهُمُ الْمَلَأِيكَةُ ظَالِمِي أَنْفُسِهِمْ قَالُوا فِيمَ كُنْتُمْ قَالُوا كُنَّا مُسْتَضْعَفِينَ فِي الْأَرْضِ قَالُوا أَلَمْ تَكُنْ أَرْضَ اللَّهِ وَسِعَةً فَتُهَاجِرُوا فِيهَا فَأُولَئِكَ مَأْوَاهُمْ جَهَنَّمُ وَسَاءَتْ مَصِيرًا﴾⁽³⁾.

ما أود الوصول إليه بعد هذا العرض هو الآتي: لقد بايع الصحابة الرسول ﷺ على أن يعبدوا الله، (أي أن يطيعوا الله طاعة مطلقة)، وأن لا يشركوا به شيئاً، (أي أن تكون طاعتهم لغيره طاعة مشروطة بأن لا تكون في معصية الله). ولكل ما سبق كانت طاعة الصحابة للرسول من طاعتهم لله الذي أخبرهم

(1) سورة هود: 68.

(2) سورة النساء: 100.

(3) سورة النساء: 97.

بأن ﴿مَنْ يُطِيعِ الرَّسُولَ فَقَدْ أَطَاعَ اللَّهَ﴾⁽¹⁾. وكان مما قاله أبو بكر، رضي الله عنه، في أول خطبة بعد توليه هو: «أطيعوني ما أطعت الله فيكم فإن عصيته فلا طاعة لي عليكم».

طاعة الناس للحاكم مفترضة لكن أبو بكر كان يشرع لمن بعده، وفي هذا السياق وضع رضي الله عنه على نفسه قيوداً شرعياً لصالح المسلمين من بعده. وهذا القيد هو ما يعطي السياسة صفة «السياسة الشرعية»؛ فالشرعية السياسية في الإسلام مبنية على البيعة (كعمل سياسي رضائي) وليس على مجرد قدرة الحاكم على فرض سلطته بالقوة. والبيعة، وهي عقد بين المسلمين (الحاكم والمحكوم)، هدفها تنظيم طاعة الله لتكون في المقام الأول، ثم تتفرع عنها بعد ذلك طاعة الحاكم/الأمير ما أطاع الله في المسلمين.

طاعة الله مطلقة وطاعة الأمير (أو الحكومة بلغة هذه الأيام) مقيدة. طاعة الله مطلقة لأنها التعبير العملي على الإقرار لله بالوحدانية، وطاعة الحكومة مقيدة لأنها بين أفراد تساوا في العبودية لله. ومن هنا كانت طاعة غير الله طاعة مطلقة ترفع هذا الغير إلى مقام الألوهية، والألوهية مقام لا ينبغي لغير الله، الذي لا إله غيره.

بكلمات أخرى؛ طاعة غير الله في معصية الله شرك؛ ومن طلب أن يطاع في معصية الله فهو طاغوت من الطواغيت، ومن أطاعه راضياً مختاراً فهو مشرك. وقد جاء الإسلام للقضاء على الطواغيت والذين يعبدونهم: الإسلام لا بقاء له مع الشرك وكانت الهجرة إلى المدينة أول دليل على ذلك. كانت الهجرة أول خطوة لبناء نظام عالمي جديد يضمن الأمن للمسلمين والحرية لغير المسلمين.

(1) سورة النساء: 80.

ب. عالمية المدينة.

لا يبدو إطلاق مصطلح المدينة على يثرب منسجماً مع التراث الحضاري للبحر المتوسط فقط، وإنما كان إطلاقه على يثرب إرهاباً بوراثنة هذه المدينة الجديدة لسنة التجديد الحضاري الذي يداوله الله بين الناس.⁽¹⁾ وليس لهذا فحسب كانت المدينة تنظيمًا عالميًا، وإنما لأن الدعوة الجديدة كانت موجهة لكافة البشر. والذين أسسوا المدينة مع رسول الله ﷺ كانوا من أمم شتى، ومن أول يوم: أبو بكر العربي، وبلال الحبشي، وسلمان الفارسي. هؤلاء كانوا يبحثون عن الهدى فوجدوه في المدينة التي تأسست على التوحيد والحرية.

وحيث لم يكن سكان يثرب جميعاً مسلمين كان تنظيم المدينة فريداً في حفظ التوازن بين الدين/النظام الجديد المبني على نبذ الشرك وحرية العقيدة المكفولة لغير المسلمين في المدينة. وهذا يوصلنا إلى فكرة النظام الأساسي في المدينة الذي مثلته الوثيقة التي اشتهرت بـ «صحيفة المدينة».

(1) مصطلح «المدينة» أكثر قدماً من مصطلح «الدولة»، فهو موغل في التاريخ لدى المسلمين وغير المسلمين. ففي إطار البحر المتوسط كان المصطلح مستخدماً منذ القرن الخامس قبل الميلاد وعبر القرون الوسطى حتى القرن الخامس الميلادي. فمن «المدينة الفاضلة» لأفلاطون، وحتى «مدينة الله» لأوغسطين حقق المصطلح ألف سنة من التداول.

المبحث الثاني

الصحيفة: (النظام الأساسي)

في التجربة الإسلامية، التي كانت المدينة أنموذجها الأول، كان الفرق بين عقد التأسيس (بين الرسول وصحابته) والنظام الأساسي (بين المسلمين وغير المسلمين) في منتهى الوضوح. ويقوم الفرق على التباين بين التركيبة السكانية للمدينة (مسلمين وغير مسلمين) من جهة، وكون الحكومة في المدينة «حكومة مسلمين» من جهة أخرى.

الحكومة المسلمة في المدينة لا تجعل مع الله إلهاً آخر، وهذا هو النظام العام في هذه المدينة/الدولة. لكن حكومة المدينة لا تتجاهل، ولا تلغي بقية السكان من غير المسلمين، ولا تقيم معسكرات اعتقال للذين لا يؤمنون بالإسلام دينا ونظاماً عاماً. وما سلف يقتضي تبيان التطور الذي أحدثه وصول المهاجرين إلى المدينة على مستوى تقسيم السكان، ثم أثر هذا التقسيم على مستوى التنظيم القانوني للمدينة الذي أخذ شكل النظام الأساسي.

أ) تقسيم السكان في المدينة.

بوصول الرسول ﷺ إلى يثرب انقسم سكان المدينة إلى ثلاث جماعات: (1) المسلمون الذين يؤمنون بمحمد وما أنزل على محمد ﷺ، ثم (2) أهل الكتاب الذين يكفرون بمحمد وما أنزل على محمد، ثم (3) المنافقون الذين يظهرون الإيمان ويبطنون الكفر.

1. المسلمون.

وصول رسول الله ﷺ إلى المدينة كان بداية تاريخ جديد هو التاريخ الهجري، ومجتمع جديد تكون من المهاجرين (الذين هاجروا إلى المدينة من مكة وغير مكة) والأنصار من سكان يثرب (الذين تعهدوا بحماية الدعوة وصاحبها بقوة السلاح).

فور وصوله إلى المدينة قام رسول الله ﷺ بالمؤاخاة بين المهاجرين والأنصار، تأسيساً لأخوة جديدة في الله، وفي الدين الذي لم يرتض الله غيره للمسلمين، الأولين والآخرين. وكانت هذه المؤاخاة إعلاناً عن القطيعة لأخوة الدم بين المسلمين والمشركين.⁽¹⁾

ثم جاء وضع الصحيفة إطاراً قانونياً، يبين أسس العيش المشترك في المدينة بعد القطيعة مع الجاهلية وحكومتها الثاوية في مكة (قريش). وبذا أصبح المسلمون مرتبطين بعهدين: العهد الأول، عقد التأسيس (وهو البيعة بين الرسول والأنصار)؛ أما العهد الثاني فهو «الصحيفة» التي تنظم حياتهم وحياة غيرهم من سكان المدينة؛ وهذا العهد الأخير هو «النظام الأساسي» للمدينة. وهو ما ساعدوا إليه بعد الفراغ من طائفتين من سكان المدينة وهم المنافقون واليهود.

2. المنافقون.

بوصول الرسول إلى يثرب انقلبت موازين القوى؛ فالمسلمون الذين كانوا مستضعفين في مكة أصبحوا أصحاب اليد العليا في المدينة. هذا الانقلاب جعل النفاق يحل محل الكفر الصريح، وجعل المكر السيئ يحل محل

(1) جدير بالذكر أن أخوة الدين أقوى من أخوة النسب، لأن أخوة الدين لا تتأثر باختلاف النسب، أما أخوة النسب فتنتقطع باختلاف الدين.

الاضطهاد المباشر. فالذين لم يعد بوسعهم الكفر جهارًا نهارًا، من سكان المدينة تظاهروا بأنهم من أنصار الإسلام بينما كانوا في الحقيقة أعداءه. لقد أظهروا الإسلام وأبطنوا الكفر (= نافقوا) وكان على رأس هؤلاء من لا يكاد يذكر النفاق وأهله إلا قرين اسمه: عبد الله بن سلول.⁽¹⁾ ولنستعرض الآن بعض الآيات القرآنية التي تبين مسلك المنافقين!

أول هذه الآيات هي قوله تعالى: ﴿وَمِنَ النَّاسِ مَن يَقُولُ ءَامَنَّا بِاللَّهِ وَبِالْيَوْمِ
الْآخِرِ وَمَا هُمْ بِمُؤْمِنِينَ ۝ يُخَدِّعُونَ اللَّهَ وَالدِّينَ ءَامِنُونَ وَمَا يُخَدِّعُونَ إِلَّا
أَنفُسَهُمْ وَمَا يَشْعُرُونَ﴾⁽²⁾. في هذه الآية يقرر الوحي كذب المنافقين في إعلانهم
الإيمان بالله واليوم الآخر، فهذا الكذب لمجرد الخداع، لكنه حال من يخدع
نفسه: ﴿وَمَا يُخَدِّعُونَ إِلَّا أَنفُسَهُمْ وَمَا يَشْعُرُونَ﴾!

المنافق لديه اضطراب على المستوى النفسي (= الشعور). هذا الاضطراب
الشعوري سببه الرئيس كفره بالله واليوم الآخر: فوقوع الآخرة خارج دائرة
إدراك المنافق يجعله يشعر أنه في مأمن من كل حرج أو مساءلة عندما يأتي
بأعمال لا أخلاقية كالرياء والكذب. ومنبع عدم الحرج هذا هو اعتقاده أنه
غير مجازى عن عمله (لعدم إيمانه بيوم الحساب).

حسابات من لا يؤمن بالله واليوم الآخر دنيوية صرفة، وهذا هو ما يجعل
خداعه لنفسه وليس للمسلمين، لكنه لا يشعر بذلك، لأنه لا يؤمن بأن
الله يعلم سره ونجواه وهو مجازيه عنه على كل حال. المنافق والكافر سواء

(1) إذا استعرضنا آيات القرآن التي تتحدث عن المنافقين سنرى أن التاريخ يعيد نفسه،
وفي يومنا هذا تحديدًا؛ فالذين كانوا يجاهرون بالكفر قبل نصف قرن، عندما كان
المسلمون مستضعفين، أصبحوا اليوم لا يقدرّون على أكثر من النفاق، فيعلنون أنهم
مسلمون ولكنهم لا يتوقفون عند حد في حربهم على الإسلام وأهله، بما في ذلك التحالف
مع أشد الناس عداوة للذين آمنوا.

(2) سورة البقرة: 8 - 9.

من حيث الإدراك، غير أن مقام المنافق في الدرك الأسفل من النار! الكفر بالله واليوم الآخر يكفي لدخول المنافق النار، أما استحقاقه الدرك الأسفل فمرتّب على خطورة النفاق على جماعة المسلمين.

النفاق أشد أنواع الكفر خطورة، فالمنافق من دس بين المؤمنين، ومحسوب منهم، وهذا يعطيه حماية مفترضة: (جَنَّةٌ)، وفي هؤلاء يقول الوحي: ﴿اتَّخِذُوا أَيْمَنَهُمْ جُنَّةً فَصَدُّوا عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ﴾⁽¹⁾. إظهارهم الإيمان يسهل عليهم الدس للمسلمين للإيقاع بهم، كما يفعل اليوم ما يسمى «الطابور الخامس».

ولذلك حذر القرآن الرسول ﷺ من المنافقين فقال: ﴿هُمُ الْعَدُوُّ فَاحْذَرُهُمْ﴾⁽²⁾! فاحذرهم فقط، لا تقتلهم، ولا تعذبهم، ولا تطردهم. احذرهم فقط: لأن الإساءة إليهم سترتد على الإسلام الذي يندسون فيه ويعلمون لأهله أنهم من صحابة رسوله ﷺ.

لقد كذب الوحي المنافقين في سورة كاملة، تسمت باسمهم، وبينت موقفهم وما اتصفوا به من جرأة في محاولة خداع الله والذين آمنوا: ﴿إِذَا جَاءَكَ الْمُنَافِقُونَ قَالُوا نَشْهَدُ إِنَّكَ لَرَسُولُ اللَّهِ وَاللَّهُ يَعْلَمُ إِنَّكَ لَرَسُولُهُ وَاللَّهُ يَشْهَدُ إِنَّ الْمُنَافِقِينَ لَكَاذِبُونَ ﴿١﴾ اتَّخِذُوا أَيْمَنَهُمْ جُنَّةً فَصَدُّوا عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ إِنَّهُمْ سَاءَ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ ﴿٢﴾ ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ ءَامَنُوا ثُمَّ كَفَرُوا فَطُبِعَ عَلَى قُلُوبِهِمْ فَهُمْ لَا يَفْقَهُونَ ﴿٣﴾ وَإِذَا رَأَيْتَهُمْ تُعْجِبُكَ أَجْسَامُهُمْ وَإِنْ يَقُولُوا تَسْمَعُ لِقَوْلِهِمْ كَأَنَّهُمْ خُشُبٌ مُسْنَدَةٌ يَحْسَبُونَ كُلَّ صَيْحَةٍ عَلَيْهِمْ هُمُ الْعَدُوُّ فَاحْذَرُهُمْ قَتَلَهُمُ اللَّهُ أَلَىٰ يُؤْفَكُونَ﴾⁽³⁾.

(1) سورة المنافقون: 2.

(2) سورة المنافقون: 4.

(3) سورة المنافقون: 1 - 4.

وقد شهد الوحي وكتب السيرة بما قام به هؤلاء من أذى للدعوة وأصحابها، إضافة إلى ما حدث في غزوة أحد حيث انشق ابن سلول بثلاث المقاتلين، ورجع إلى المدينة، تاركاً المسلمين يواجهون مصيرهم. لو تم هذا في عالم اليوم لحكم عليه بالإعدام. أما في غزوة بني المصطلق فقد قال هذا المنافق ﴿لَا تُنْفِقُوا عَلَى مَنْ عِنْدَ رَسُولِ اللَّهِ حَتَّى يَنْفَضُوا﴾⁽¹⁾ وقال ﴿لَئِنْ رَجَعْنَا إِلَى الْمَدِينَةِ لَيُخْرِجَنَّ الْأَعَزُّ مِنْهَا الْأَذَلَّ﴾⁽²⁾. وطعن في شرف إحدى أمهات المؤمنين، ليحمل كبر ذلك في الدنيا والآخرة. وفي تعبير عن المدى الذي قد يذهب إليه المنافقون في حرب الإسلام بطرق مثالية المظهر، خبيثة المبنى، اجتمع اثنا عشر منافقاً وتوافقوا على بناء مسجد تكون مهمته هدم الإسلام من داخله، لكن الله بين أمره لرسوله، فهُدم «مسجد الضرار» هذا، وبقي عبرة للمعتبرين. وعلى مستوى التعامل مع هؤلاء المنافقين شهد التاريخ تسامحاً منقطع النظير ممن يأتيه الوحي من السماء ويعرف أسماء المنافقين فرداً فرداً، لكنه تعامل معهم تعامل القاضي العادل الذي يأخذ بالظاهر ويكل السرائر لمن يعلم السر وأخفى.

3. أهل الكتاب.

اليهود والنصارى تجمعهم صفة أهل الكتاب، لأن كفرهم بمحمد وما أنزل على محمد ﷺ يجعل الفوارق قليلة الأهمية مقارنة بالقاسم المشترك بينهم، وهو مغادرتهم عالم التوحيد والعودة إلى عالم الشرك: ﴿اتَّخَذُوا أَحْبَارَهُمْ وَرُهْبَانَهُمْ أَرْبَابًا مِنْ دُونِ اللَّهِ وَالْمَسِيحَ ابْنَ مَرْيَمَ وَمَا أُمِرُوا إِلَّا لِيَعْبُدُوا إِلَهًا وَاحِدًا لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ سُبْحَانَهُ عَمَّا يُشْرِكُونَ﴾⁽³⁾.

(1) سورة المنافقون: 7.

(2) سورة المنافقون: 8.

(3) سورة التوبة: 31.

وباتخاذ الأحرار والرهبان أرباباً من دون الله تحولوا إلى مشركين ولكن ليسوا كمشركي قريش الذين يعبدون الأصنام، وإنما لأن طاعتهم الأحرار والرهبان كانت في معصية الله، ومن أطاع غير الله في معصية الله فقد جعل من المطاع في المعصية شريك لله في الطاعة المطلقة (العبادة) التي لا تكون إلا لله.

وجاء شرح موقف أهل الكتاب هذا في قصة عدي بن حاتم الطائي الذي تنصر والتحق بنصارى الشام (في الجاهلية). وعندما وقعت أخته في أسر المسلمين أكرمها رسول الله ﷺ وحررها وفاءً لكرم أبيها، فبعثت إلى أخيها ترغبه في القدوم على رسول الله ﷺ فقدم المدينة ودخل المسجد فوجد الرسول ﷺ يتلوا الآيات السالف بيانها فقال: «يا رسول الله ما عبدوهم فقال الله: بلى إنهم أحلوا لهم الحرام وحرّموا عليهم الحلال فأطاعوهم: تلك عبادتهم إياهم».

واضح من الحديث إذن أن أهل الكتاب لم يشركوا لأنهم اعتقدوا أن الأحرار والرهبان آلهة أو أنهم كانوا يركعون لهم أو يسجدون، وإنما لأنهم أطاعوهم في مخالفة ما أنزل الله من حلال وحرام، وبذا تكون المسألة تشريعية، أي في باب الأحكام؛ ومن هنا كانت طاعة اليهود والنصارى للأحرار والرهبان عبادة للأحرار والرهبان وليس لله⁽¹⁾. ولا ينفع في دين الله أن تكون الطاعة في باب الشعائر لله وفي باب الأحكام لغيره؛ وحكم الله فيمن يحكم بغير ما أنزل الله معلوم لكل من اطّلع على كتاب الله.

وينبغي ألا يفوتني عند هذه النقطة أن أذكر القارئ بأن الكثير من المسلمين يقرؤون في أسباب نزول القرآن أن هذه الآية نزلت في بني النضير

(1) راجع مواقف بولس الرسول التشريعية في الفصل الأول أعلاه ص....

والأخرى في بني قريظة فيعتقدون أنها لا تنطبق على حزب شاس أو حزب الليكود، ويقرؤون أن تلك الآية نزلت في وفد نجران فلا يخطر لهم على بال أنها تنطبق على الفاتيكان!

لكن لننظر الآن كيف يمكن تنظيم العيش المشترك في ميثاق لثلاثة مجموعات سكانية متنافرة: الأولى تؤمن بمحمد وما أنزل على محمد، وتدعو إليه، وتدافع عنه، والثانية تكفر بمحمد وما أنزل على محمد وتحارب الله ورسوله، والثالثة تتظاهر بالإيمان وتبطن الكفر ولا تفوت فرصة في الوقوف مع الكفر وأهله! وهذه المعضلة لن يستطيع تجاوزها إلا نبي، وهو ما يظهر بكل وضوح في الصحيفة التي سأبين مفرداتها، والنتائج التي ترتبت عليها أولاً، ثم ما ترتب على نقضها بعد ذلك!

(ب) إبرام الصحيفة.

أبرمت الصحيفة في السنة الأولى للهجرة، وكانت الإجراءات التنظيمية الأولى للعلاقات بين المسلمين وغير المسلمين في المدينة. وقد جاء بالصحيفة أنها بين المسلمين من أهل يثرب ومن تبعهم فلحق بهم وجاهد معهم، على أنهم أمة واحدة من دون الناس فهي تشمل المسلمين من أهل يثرب (مهاجرين وأنصاراً)، وتمتد إلى من لحق بهم وجاهد معهم⁽¹⁾، وهؤلاء هم الطرف الأول. أما الطرف الثاني فهم غير المسلمين من سكان يثرب وما حولها وكان أهمهم وأخطرهم اليهود (أهل الكتاب/التوراة).⁽²⁾

تنظيم هذا الخليط السكاني بما فيه من تعدد أديان وتنازع مصالح وتناقض أهداف يشكل عملاً فريداً في التاريخ القديم والحديث، وأنموذجاً

(1) بهجرة الرسول إلى يثرب أصبحت الهجرة، من حيث المبدأ، فريضة على كل مسلم.
(2) كان اليهود قوة اقتصادية في المنطقة (زراعة وتجارة) مع رفض للإسلام انتهى بالحرب معه.

وجبت إعادته لمن أراد تصور دولة إسلامية جديدة تتعدد فيها الأديان والأعراق، وتُنظم بذات النهج الإسلامي الذي نُظمت به أول مدينة/دولة إسلامية. وفي هذا السياق سأتناول أهم بنود الصحيفة، ثم حكومة رسول الله للمدينة المسلمة.

أولاً. أهم بنود الصحيفة.

تتجاوز صحيفة المدينة الخمسين بنداً، ولكن يمكن اختصار أحكامها موضوعياً على النحو التالي:

1. الفصل بين الأديان: للمسلمين دينهم ولليهود دينهم.
2. الدفاع المشترك عن المدينة: اليهود ينفقون مع المسلمين ما داموا محاربين وبينهم النصر على من دهم يثرب؛
3. عدم التعامل مع قريش: لا تجار قريش ولا من نصرها؛
4. حرمة المدينة: يثرب حرام جوفها لأهل الصحيفة.
5. عدم نصرة الظالم: لا يأثم امرؤ بحليفه وأن النصر للمظلوم؛
6. حرية التنقل: من خرج فهو آمن ومن بقي في المدينة فهو آمن إلا من ظلم أو أثم؛
7. حكم الله وحكومة/قضاء رسول الله: ما كان بين أهل الصحيفة من حدث أو اشتجار يخاف فساده فإن مرده إلى الله وإلى محمد رسول الله،
8. وأن الله على أتقى ما في هذه الصحيفة وأبره ومحمد رسول الله.

ثانيًا. حكومة النبي ﷺ.

في تقرير وظائف النبي ﷺ يقول الإمام محمد الطاهر بن عاشور⁽¹⁾ إن القرافي هو أول من ميز في كتابه أنوار البروق في أنواء الفروق، بين الوظائف المتعددة للنبي ﷺ.

ومن كتاب الفروق نقل ابن عاشور عن القرافي ما نصه: «إن رسول الله ﷺ هو الإمام الأعظم، والقاضي الأحكم، والمفتي الأعلم، فهو إمام الأئمة وقاضي القضاة وعالم العلماء. فما من منصب ديني إلا وهو متصف به في أعلى رتبة، غير أن غالب تصرفه بالتبليغ، لأن وصف الرسالة غالب عليه...»⁽²⁾

وبذا كان النبي «إمامًا» بمعنى حاكم وكانت وظيفته هذه تسمى اصطلاحًا عند الفقهاء «الإمامة»، وهي الحكومة بلغة هذه الأيام. وكان النبي ﷺ قاضيًا يحكم بين الناس توفيرًا للعدل. غير أن غالب تصرفه بالتبليغ والإفتاء لأن وصف الرسالة غالب على عمله، ومن أعظم مهامه. وسيجد القارئ فيما يلي بيانًا مختصرًا للوظائف التي قام بها النبي ﷺ بعد الهجرة إلى المدينة، تنظيمًا للعيش المشترك فيها ولسكانها متعددي الأديان.

أولًا. النبي الرسول. كل ما تصرف فيه ﷺ بالعبادات بقول أو فعل أو أجاب به عن سؤال سائل عن أمر ديني/تعبيدي فهذا من صلب رسالته وهو تصرف بالفتوى والتبليغ، حالة كونه النبي المرسل إلى الناس كافة. وفي هذا السياق يمثل عمل الرسول ﷺ النهج الديني للحكومة المسلمة التي

(1) مقاصد الشريعة الإسلامية، تونس، دار سحنون للطباعة والنشر، الطبعة السادسة، 2016.

(2) المرجع السابق، ص 29.

من مهامها الدعوة إلى الدين (عقيدة) وسياسة الدنيا به (شريعة)، والحكم بموجبه (قضاء وعدلاً).

ولا ينبغي أن ننسى مهما نسينا أن من ضمن رسالته ﷺ تعليم الأميين الكتاب والحكمة. ومن الجمع بين الكتاب والحكمة تكونت الخصائص المميزة للحضارة الإسلامية.

ثانيًا، النبي القاضي. ومتى فصل ﷺ بين اثنين في دعاوي الأموال أو أحكام الأبدان ونحوها بالبينات أو الأيمان والنكولات؛ فنعلم أنه إنما تصرف في ذلك بالقضاء دون الإمامة. وفي هذا السياق يمثل عمل الرسول ﷺ عمل القاضي المسلم⁽¹⁾.

واللافت للانتباه أن قضاء الرسول بين المسلمين غير قضائه بين أهل الكتاب، فقضاء الرسول بين المسلمين واجب، وتنفيذ قضائه كذلك، لقوله تعالى: ﴿وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ وَلَا مُؤْمِنَةٍ إِذَا قَضَى اللَّهُ وَرَسُولُهُ أَمْرًا أَنْ يَكُونَ لَهُمُ الْخِيَرَةُ مِنْ أَمْرِهِمْ وَمَنْ يَعْصِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ فَقَدْ ضَلَّ ضَلَالًا مُبِينًا﴾⁽²⁾.

أما الخصومات بين أهل الكتاب فالرسول مخير فيها وعلى النحو الآتي: «سَمَاعُونَ لِلْكَذِبِ أَكْأَلُونَ لِلسُّحْتِ فَإِنْ جَاءُوكَ فَاحْكُم بَيْنَهُمْ أَوْ أَعْرِضْ عَنْهُمْ وَإِنْ تُعْرِضْ عَنْهُمْ فَلَنْ يَضُرُّوكَ شَيْئًا وَإِنْ حَكَمْتَ فَاحْكُم بَيْنَهُم بِالْقِسْطِ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ»⁽³⁾.

(1) ونحن نعلم كذلك أن عمر قد جعل من نفسه قاضي القضاة (أو المحكمة العليا بلغة اليوم) في المسائل الخطيرة كالحدود والقصاص، ونعلم كيف كان حكمه عدلاً في عام الرمادة.

(2) سورة الأحزاب: 36.

(3) وهذا مما يسمى اليوم «تنازع القوانين»، وهو مما يدرّس في كليات القانون، وتطبقه المحاكم، في الخصومات العابرة للحدود ومتعددة الجنسيات.

وإمكان الإعراض عنهم مؤسس على أن ﴿عندهم التوراة﴾ وهي كتاب الله، ولذا جاء التقرير في صيغة سؤال استنكاري: ﴿وَكَيْفَ يُحْكِمُونَكَ وَعِنْدَهُمُ التَّورَةُ فِيهَا حُكْمُ اللَّهِ تُمْ يَتَوَلَّوْنَ مِنْ بَعْدِ ذَلِكَ وَمَا أُولَئِكَ بِالْمُؤْمِنِينَ﴾⁽¹⁾!

احتكام اليهود للنبي فرار من حكم التوراة، ولذلك قال عنهم القرآن «وما أولئك بالمؤمنين». بالإضافة إلى استماعهم للكذب وأكلهم السحت، هم لم يؤمنوا بالتوراة ولا محمد وما أنزل عليه، فهل يضر النبي شيئاً أن يعرض عنهم ويتركهم لنهجهم. الهدى في اتباع النبي وطاعته، فمن لم يطعه في دعوته لا يستغرب منه عدم اطاعته في قضائه. ولذا كان للنبي الخيار في الحكم بينهم بالقسط أو تركهم لأعرافهم وشرائعهم الخاصة.

والحال على خلاف ذلك في المجتمع المسلم، فعصيان الرسول هو الضلال المبين، لأن النبي أولى بالمؤمنين من أنفسهم، فحكمه فيهم نافذ عن رضى وقضاؤه بينهم هو العدل الممكن في المجتمع المسلم! النبي ﷺ في هذا المجتمع ليس رجل دين فقط وإنما هو رجل دين ودنيا، فهو المبلغ عن ربه ديناً، والحاكم بشريعته سياسة.

ثالثاً، النبي السياسي. وتشمل مهامه ﷺ في هذا السياق كل ما تعلق بالسلم والحرب من بعث الجيوش وإبرام المعاهدات وقسمة الغنائم وتولية الولاة. ويشمل عمل النبي السياسي جمع الأموال من محالها وإنفاقها في جهاتها أو صرفها لمستحقها. فمتى فعل رسول الله ﷺ شيئاً من ذلك، علمنا أنه تصرف فيه بطريق الإمامة دون غيرها.

ويمثل عمل الرسول ﷺ نهج الحكومة المسلمة في حربها وسلمها وجمع

(1) سورة المائدة: 43.

الأموال وإنفاقها والقيام ببقية أعمالها الإدارية. وفي كل هذه الأعمال كان عمل الرسول اجتهاديًا، وكان من المعتاد أن يسأل الصحابة عما إذا كان تصرف النبي عن وحي إذا قرر أمرًا دون مشورتهم، أما إذا شاورهم فيعلمون أن ذلك قد تم في أمرًا اجتهاديًا. وما دام الأمر السياسي أمر اجتهادي فيمكن للكل أن يبدئ رأيه، ويظل القرار متروك لصاحب السلطة والمسئولية (صاحب القرار السياسي).

وفي السياق السالف بيانه يمكن الإشارة إلى كيف شاور النبي ﷺ المسلمين في غزوة أحد، وكيف لم يشاورهم في فتح مكة ولا في غزوة مؤتة. وبالمثل خالف أبو بكر الصديق جمهور الصحابة في حرب الردة. وفي جانب الأموال نذكر كيف خير الرسول الأنصار بين ترك غنائم خيبر للمهاجرين وبين أن يتقاسم المهاجرون والأنصار نفل خيبر وأموال الأنصار. وفي العطاء خالف عمر أبا بكر وخالف عثمان الاثنان، وساوى على بين الجميع. فالمسائل السياسية مسائل اجتهادية للحاكم المسلم وليست مسائل قضائية أو تعبدية.

ولكن لكي تكون السياسة سياسة إسلامية لا بد للسياسي من عدم إضاعة الفرائض التي فرضها الله، وعدم انتهاك الحرمات التي حرمها الله، وعدم تجاوز حدود الله. وتفصيل كل هذا هو ما سأعود إليه في الباب الثالث عند الحديث عن اخضاع القانون الوضعي لضوابط الشريعة.

هناك فيما تبقى قضيتان هامتان تتعلقان بتطبيقات الخلفاء الراشدين لمهام الحكم والقضاء بعد رسول الله ﷺ، واختلافات اجتهاداتهم السياسية من عصر إلى آخر من جانب، ومن جانب آخر هناك الانعكاسات العملية لاختلاف الفقهاء في تصنيف هذا أو ذاك من تصرفات النبي ﷺ. وسأسوق بعض المسائل التي تعددت واختلفت فيها مواقف الفقهاء في تصنيف عمل

من أعمال الرسول عليه والصلاة والسلام أهو موقف افتاء أم موقف إمامة أم موقف قضاء أم غير ذلك⁽¹⁾.

المسألة الأولى. اختلف الفقهاء في تصنيف قول النبي عليه والصلاة والسلام «من أحيا أرضاً ميتة فهي له» أهو تصرف بالفتوى فيجوز لكل أحد أن يحيي أرضاً ولو لم يأذن له الإمام؟ وهذا قول مالك والشافعي أم هو تصرف بالإمامة فلا يجوز لأحد أن يحيي إلا بإذن الإمام؟ وهذا مذهب أبي حنيفة.

المسألة الثانية. قول رسول الله عليه والصلاة والسلام لهند بنت عتبة لما قالت «إن أبا سفيان رجل شحيح ولا يعطيني وولدي ما يكفيني» فقال لها «خذي من ماله ما يكفيك وولدك بالمعروف». وفي هذه المسألة اختلف العلماء هل هذا تصرف بطريق الفتوى فيجوز لكل من ظفر بحقه أو بجنسه أن يأخذه بغير علم خصمه به، أو هو تصرف بالقضاء فلا يجوز لأحد أن يأخذ جنس حقه أو حقه إذا تعذر أخذه من الغريم إلا بقضاء؟

المسألة الثالثة. كانت بريرة زوجة لمغيث العبد فأعتقها أهلها وملكت أمر نفسها بالعتق فطلقت نفسها، وكان مغيث شديد الحب لها، وكانت شديدة الكراهية له، فكلم مغيث رسول الله عليه والصلاة والسلام في ذلك، فكلّمها رسول الله في أن تراجعها فقالت: أأمرني يا رسول الله فقال: لا، لكني أشفع فأبّت أن تراجعها. ولم يترّبها رسول الله ﷺ ولا المسلمون.

المسألة الرابعة. جاء في صحيح البخاري أن جابر بن عبد الله كلم رسول الله عليه والصلاة والسلام في أن يكلم غرماء أبيه أن يضعوا من دينه فطلب

(1) بلغة اليوم: الافتاء/التبليغ «موقف تشريعي»، والفصل في الخصومات «موقف قضائي»، والإمامة/الحكومة «موقف سياسي».

النبي منهم ذلك فأبوا أن يضعوا منه. قال جابر: فلما كلمهم رسول الله كأنهم أغروا بي.⁽¹⁾ ولم يثرهم المسلمون على ذلك.

ولم يكن العيش في المدينة أمراً هيناً بالنسبة للمسلمين بسبب نفاق المنافقين وغدر اليهود، وتحالف الفريقين سرّاً وجهراً ضد الرسول، ومحاولة قتله، وكان ذلك نقضاً للصحيفة وإنهاءً لوجودها.

ج) نقض الصحيفة.

نقضت القبائل اليهودية واحدة تلو الأخرى أحكام الصحيفة، وكان ذاك النقض تخريباً متعمداً للنظام الحاكم للعيش المشترك في المدينة، ومن ثم كان جزاؤهم جزاء المخربين. وقد نزل من القرآن بمناسبات الغدر هذه سور وآيات سأتى على ذكر بعضها لاحقاً، لكن قبل ذلك لا بد من ذكر أن سورة الحشر كانت بكاملها تفصيلاً لممارسات اليهود وهي أخت سورة المنافقين المتحالفين معهم في الحرب على الإسلام والكيد للمسلمين، وفي التفصيل التالي أهم ما حفظت لنا كتب التفاسير والتاريخ بالخصوص.

1. بنو قينقاع.

بدأ نقض الصحيفة في سوق بني قينقاع عندما تحرش أحد اليهود بامرأة من الأنصار في دكان أحد الصاغة اليهود، فاستغاثت المرأة بالمسلمين فعدا أحدهم على اليهودي فقتله، وتكاثر اليهود على المسلم فقتلوه. حاصر الرسول بني قينقاع خمسة عشرة ليلة، ولم ينقذهم من القتل إلا رأس النفاق (ابن سلول) لأنهم كانوا حلفاءه في الجاهلية.

(1) هذه المسائل الثلاث سقتها من «مقاصد الشريعة الإسلامية»، مصدر سابق، ص 31-30.

تدخل ابن سلول لدى الرسول قائلاً له وهو ممسك به ﷺ: منعوني من الأحمر والأسود، تحصدهم في غداة واحدة! إني امرؤ أخشى الدوائر ولن أرسلك حتى تهيم لي، فقال له رسول الله: هم لك! وبذلك كان غدر بني قينقاع سبب جلائهم إلى الشام تاركين وراءهم أموالهم وأسلحتهم وأدوات صياغتهم غنيمة للمسلمين.

2. بنو النضير.

بعد غزوة بدر جاء أبو سفيان بن حرب إلى المدينة في مئة رجل يريدون مباغطة المسلمين والثأر لهزيمة بدر. استضاف سلام بن مشكم، من بني النضير، أبا سفيان وزوده بما لديه من أخبار عن المسلمين، فكان ذلك نقضاً لأحكام الصحيفة بخصوص عدم التعامل مع قريش. أغار أبو سفيان على أطراف المدينة فقتل رجلين وقطع بعض النخيل.

ولما سمع الرسول بما قام به أبو سفيان استنفر المسلمين وسار نحو المشركين الذين دب الرعب في قلوبهم ففروا هاربين إلى مكة تاركين جوالق الدقيق (السويق) وراءهم. وعندما وصل الرسول والصحابة إلى المكان كان أبو سفيان قد ابتعد كثيراً فغنم المسلمون السويق وسميت الغزوة بذلك: «غزوة السويق». غير أن ما جعل النبي ﷺ يحارب بني النضير ليس نقض الصحيفة وحسب، وإنما محاولتهم قتله ﷺ.

إثر قتل أحد المسلمين لرجلين خطأ توجه الرسول ﷺ إلى بني النضير طلباً للمساعدة في دفع الدية، فاستقبل بنو النضير الرسول بالبشاشة والترحاب ثم خلا بعضهم إلى بعضهم وتآمروا على قتله. وحيث كان الرسول جالساً عند جدار فكروا أن يلقوا عليه رchy من أعلى الجدار، فعلم ﷺ بالأمر فغادر من فوره عائداً إلى المدينة. ومن بعد أرسل إليهم ﷺ محمد بن مسلمة يندرهم

بالخروج في مهلة قدرها عشرة أيام فمن وجد منهم بعد ذلك ضُربت عنقه. همّ بنو النضير بالخروج ولكن رأس المنافقين (ابن سلول) حرضهم على عدم الخروج، ووعدهم بالإنضمام إليهم في قتال المسلمين إذا نشبت الحرب، غير أنه لم ينصرهم عندما حاصرهم المسلمون وانتهى الأمر بجلاء بعضهم إلى خيبر والبعض الآخر إلى الشام.

3. بنو قريظة.

ما إن استقر بعض من بني النضير بخيبر حتى أخذوا يرسمون الخطط للانتقام من المسلمين، فاتفقت كلمتهم على التوجه إلى قريش وبقيّة القبائل المشتركة لتحريضهم على حرب المسلمين. خرج لهذه المهمة وفد من عشرين رجلاً من زعماء اليهود وسادات بني النضير إلى المشركين بمكة ليحرضهم على غزو المدينة. وبعد الفراغ من قريش أبرم الوفد اليهودي مع زعماء غطفان اتفاقاً للانضمام إلى الحلف القرشي-اليهودي ضد المسلمين، وكان أهم بندين في هذا الاتفاق هما: (1) أن تكون قوة غطفان في هذا الجيش ستة آلاف مقاتل. (2) أن يدفع اليهود لقبائل غطفان في مقابل ذلك كل تمر خيبر لسنة واحدة.

وما هي إلا أيام حتى اجتمع أمام المدينة عشرة آلاف مقاتل. وقد أعطى القرآن لهذا التحالف العربي-اليهودي اسم «الأحزاب»، ومع ذلك عُرفت هذه الغزوة في التاريخ الإسلامي بغزوة الخندق لأن المسلمين حفروا خندقاً لمنع «الأحزاب» من اجتياح المدينة.

ولم يبق خارج تحالف الأحزاب من اليهود سوى بني قريظة الذين كان المسلمون يخشون غدرهم، ولا سيما بعد أن انسحب المنافقون تاركين

الرسول والمسلمين لمصيرهم. وفي هذه الأجواء انطلق كبير بني النضير حي بن أخطب، إلى بني قريظة فأتى زعيمها كعب بن أسد، فهو صاحب عقدها وعهدها، وهو الذي عاهد الرسول والمسلمين على أن بينهم النصر على من دهم يثرب. ولم يزل حي بن أخطب بكعب بن أسد حتى انضم إلى الأحزاب ناقضًا التزاماته في الصحيفة. وبعدها أرسلت بنو قريظة حمولة عشرين بعير تمرًا وشعيرًا وتينًا، مددًا للأحزاب، إلا أن الحمولة وقعت في أيدي المسلمين فكانت أول الغنائم.

وبعد ثلاثة أسابيع من بدء حصار المدينة دب الشقاق والتخاذل بين الأحزاب فتفرقوا عائدين إلى ديارهم تاركين بني قريظة لمصيرهم القاسي، ولا سيما أن الوحي قد مدَّ النبي ﷺ بالتعليمات اللازمة للتعامل مع هؤلاء: ﴿إِنَّ شَرَّ الدَّوَابِّ عِنْدَ اللَّهِ الَّذِينَ كَفَرُوا فَهُمْ لَا يُؤْمِنُونَ ٥٥﴾ الَّذِينَ عَاهَدَتْ مِنْهُمْ ثُمَّ يَنْفُضُونَ عَهْدَهُمْ فِي كُلِّ مَرَّةٍ وَهُمْ لَا يَتَّقُونَ ٥٦﴾ فَإِمَّا تَثَقَفَتْهُمُ فِي الْحَرْبِ فَشَرِدْ بِهْمُ مِّنْ خَلْفِهِمْ لَعَلَّهُمْ يَدْكُرُونَ ٥٧﴾ وَإِمَّا تَخَافَنَّ مِنْ قَوْمٍ خِيَانَةً فَأَنْذِرْ إِلَيْهِمْ عَلَى سَوَاءٍ إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ الْخَائِنِينَ﴾⁽¹⁾.

وما إن تفرقت الأحزاب حتى توجه المسلمون إلى حصار بني قريضة. وكان هؤلاء (في الجاهلية) حلفاء لسعد بن معاذ، فطلبوا تحكيمه على أمل أن يشفع لهم كما شفع رأس النفاق (ابن سلول) لبني قينقاع. كان سعد ابن معاذ رضي الله عنه قد جرح في غزوة الخندق، فدعا الله أن يبقيه لحرب قريش إن بقى في علمه حرب لها، وأن لا يميته، على كل حال، حتى يشفي صدره من بني قريظة. وقد استجاب الله دعوته فطلب بنو قريظة تحكيمه فحكم بقتل مقاتلتهم وسبي نسائهم وذرائعهم، فقتلت مقاتلتهم جميعها سوى

(1) سورة الأنفال: 55 - 59.

رجلين أسلما، ثم تفرقت النساء والذراري بين سبي لدى المسلمين ومعروض للبيع في أسواق الشام.

ومما يجب التوقف عنده ما جاء في الآية أنفة الذكر حيث يقول تعالى في حق اليهود انهم ﴿أَوْ كَلَّمَا عَاهَدُوا عَهْدًا نَبَذَهُ فَرِيقٌ مِّنْهُمْ بَلْ أَكْثَرُهُمْ لَا يُؤْمِنُونَ﴾⁽¹⁾، لأن نقض العهد غريزة يهودية، فهو يحدث كل مرة، وقد كشفت الدراسات المعاصرة ما يؤيد ما سلف⁽²⁾، إذ لليهود عيد سنوي يحتفلون فيه بنبد عهود السنة السابقة ويستغفرون فيه سلفاً لانصراف نيتهم نبذ عهود السنة اللاحقة⁽³⁾. هذا العيد اسمه «عيد الغفران»، ويتم الاحتفال فيه بدعاء «كل النذور»! وتُمثل هذه الشعيرة إعلاناً عن إلغاء جميع النذور والعهود التي قطعها اليهود على أنفسهم، ولم يتمكنوا من الوفاء بها طوال السنة، وكذلك الحال بالنسبة للعهود التي قد يقطعونها على أنفسهم في السنة الجديدة.

ويبدأ اليهود انشاد دعاء «كل النذور» باللغة الآرامية قبل الغروب ويستمر إلى أن تغرب الشمس. ويرتدي المصلون في هذه المناسبة شال الصلاة الذي لا يرتدونه إلا في صلاة الصباح في الأيام العادية.

أما صيغة الدعاء فهي كالآتي: «نعبر عن ندمنا على كل النذور والتحريمات والأيمان واللعنات التي نذرناها وأقسمنا بها ووعدنا بها والتي حلت ولم نف بها من يوم الغفران هذا حتى الذي يليه، الذي ننتظر مقدمه السعيد، فلتكن كلها منسية، ونكون في حل منها، معفين منها، ملغاة لا أثر لها، ولن

(1) سورة البقرة: 100.

(2) عبد الوهاب المسيري، اليهود واليهودية والصهيونية، القاهرة، دار الشروق، الطبعة الرابعة (الموسوعة الموزعة) 2008.

(3) تجد وصف عبد الوهاب المسيري لإجراءات نبذ العهود ونقض العقود في الصفحتين 66 و 67 من المرجع السابق.

تكون ملزمة لنا ولا سلطة علينا، والنذور لن تعد ندوراً، والتحريمات لن تعد تحريمات، ولن تعد الأيمان أيماناً».

ويقول المسيحي إن «هذه الصلاة تتلى ثلاث مرات حتى تتأكد دلالتها، وحتى يسمعها الجميع، وهكذا يتخلصون من عبء الشعور بالذنب، فيبدءون الاحتفال بأقدس يوم عندهم مرتاحي الضمير»⁽¹⁾

ويبدو هذا العيد تفسيراً مناسباً لقوله تعالى ﴿أَوْ كَلَّمَا عَلَيْهِمْ عَهْدًا تَبَدُّوْا فَرِيقٌ مِّنْهُمْ بَلْ أَكْثَرُهُمْ لَا يُؤْمِنُونَ﴾⁽²⁾! وقد يكون هذا السلوك ناشئاً أو معبراً عن قولهم ﴿لَيْسَ عَلَيْنَا فِي الْأُمِّيَّنَ سَبِيلٌ﴾⁽³⁾! بمعنى أن اليهود غير مؤاخذين عن نبذ عهودهم مع غيرهم من العرب والمسلمين. ولا بد من التأكيد على أن نبذ العهود ونقض العقود ليس هواية يهودية تمارس بأي ثمن، وإنما تعني أن اليهودي يلتزم بالعهد طالما حقق له مصلحة فإذا كانت مصلحته في نقضه نقضه دون تأنيب ضمير أو وازع أخلاقي! ويعد نقض العهد عند المسلمين من علامات النفاق، ولذا ترى جل حلفاء اليهود في بلاد المسلمين من المنافقين، فابن سلول له ذرية ترى مصلحتها في التحالف مع الصهاينة ضد غزة لأن غزة مثل مدينة الرسول: مدينة إسلامية!



(1). الفقرات المتعلقة بدعاء كل النذور من المرجع السابق، ص 66.

(2) سورة البقرة: 100.

(3) سورة آل عمران: 75.

الباب الثاني

إشكالية السيادة

لا يقف على فساد نوع من العلوم من لا يقف على
منتهى ذلك العلم حتى يساوي أعلمهم في أصل
ذلك، ثم يزيد عليه ويجاوز درجته فيطلع على
ما لم يطلع عليه صاحب العلم من غور وغائلة،
وإذ ذاك يمكن أن يكون ما يدعيه من فساد حقًا.

أبو حامد الغزالي / المنقذ من الضلال

الجاهلية تقوم على أساس الاعتداء على سلطان الله في
الأرض وعلى أخص خصائص الألوهية [= الحاكمية]..
فينشأ عن هذا الاعتداء على سلطان الله اعتداء على عباده.

سيد قطب / معالم في الطريق



تقديم

في الربع الأخير من القرن السادس عشر (1576) ظهرت نظرية السيادة (sovereignty) على يد الفرنسي جان بابتست بودان⁽¹⁾. وقد ظهرت الفكرة في كتابه المعنون «كتب الجمهورية الست»، إلا أن تعريفه لها لا يكاد يتجاوز ست كلمات؛ فالسيادة عنده هي «القوة المطلقة والأبدية»!

La souveraineté est la puissance absoluë et perpetuelle

ظهور فكرة السيادة في أوروبا جزء من تطور الجدل الفكري والصراع السياسي هناك. وكان من آثار انتقال الفكرة إلى بلاد المسلمين، في النصف الأول من القرن العشرين، انتقال ذات الجدل والصراع من الفضاء الأوروبي إلى الفضاء الإسلامي.⁽²⁾

ودون نقد أصولي عميق للمصطلح الأوروبي تمت ترجمته بطريقتين مختلفتين: علمانية وإسلامية؛ الترجمة العلمانية هي «السيادة»، والترجمة الإسلامية هي «الحاكمية». وقد تم كل هذا دون أن ينتبه أهل الفكر من المسلمين إلى الخطورة الكامنة في أصول الفكر الأوروبي الذي انتج، أو تفرعت عنه، فكرة السيادة! وما سنراه مع نهاية هذا الباب هو أثر غفلة عامة المسلمين عن جوهر البحث في موضوع «السيادة» على تطور الفكر السياسي عندنا.

(1) جان بابتست بودان، كتب الجمهورية الست. والجمهورية هو المصطلح السابق للدولة، لأن بودان لا يتحدث عن النظام الجمهوري الذي نعرفه حاليًا، ولم يكن يسعى لغير تقوية مركز الملك برفعه إلى مستوى الفرعون (مدعي الربوبية العليا).

(2) كان انتقال الفكرة، أو نقلها، إلى بلاد المسلمين مظهر من مظاهر التبعية الفكرية وهي مظهر من مظاهر القابلية للاستعمار.

ما هو جوهر البحث في موضوع السيادة؟

«السيادة» مبحث أصيل من مباحث عالم تعدد الآلهة! وحقيقة الأمر إنه ما كان للإشكالية أن تثور ولا للمصطلح أن يولد لولا تعدد الأرباب وتنازع الآلهة في أوربا، إذ يلزم من تعدد الأرباب والآلهة أن يعلوا بعضها على بعض، ولذا لم يكن جوهر البحث في موضوع السيادة غير محاولة نظرية لتقرير من يكون الرب الأعلى (البابا أم الأمير أم الشعب)؟

وقد يمنحنا ظاهر السياق انطباعاً بأن المسلمين غير معنيين بالإشكالية، ولا علاقة لهم بجدل متعلق أصلاً وفصلاً بتعدد الآلهة! غير أن الواقع على خلاف ذلك؛ إذ حصل للمسلمين ما حصل لبني إسرائيل عندما مروا على قوم يعكفون على أصنام لهم فقالوا: ﴿يَمُوسَى أَجْعَلْ لَنَا إِلَهًا كَمَا لَهُمْ ءَالِهَةٌ﴾⁽¹⁾، فلم ينتصف القرن العشرون حتى كانت إشكالية السيادة محل بحث أصولي لدى المودودي وسيد قطب، ومن مفردات الصراع السياسي مع الطاغوت المتحكم في بلاد المسلمين.

ما أهتم له هنا، وما لن يكون لكلامي معنى بدونه، هو ظهور أصنام غير مرئية (نظرية) في أوربا-الحدثة. هذه الأصنام انتشرت في أرجاء المعمورة، بفعل عولمة القيم والأفكار الأوروبية حتى أمسى تعدد الآلهة أساساً للنظام العالمي الذي نحن جزء منه دون أن نعي ذلك، ودون أن نعي خطورة ذلك على مصير مجتمع تقوم عقيدته وشريعته على نفي تعدد الآلهة، وما يقتضيه هذا التعدد من بحث عمن يكون الرب الأعلى ومن يكون الإله المعبود! وما تقدم مجملًا في هذا التقديم هو ما سيكون محل التفصيل في فصلين تالين، يسبقهما فصل تمهيدي يربط العلاقة بين قطع الوحي والعودة إلى تعدد الآلهة.

(1) سورة الأعراف: 138.



فصل تمهيدي

في العلاقة بين قطع الوحي
والعودة إلى نظام تعدد الآلهة

إذا تبدّلت الأحوال جملة، فكأنما تبدل الخلق
من أصله، وتحول العالم بأسره، وكأنه خلق
جديد، ونشأة مستأنفة، وعالم محدث.

ابن خلدون/ المقدمة

في تاريخ العلاقة بين الإسلام وأوروبا المسيحية قُطع الوحي مرتين، وفي مكانين وزمانين مختلفين: قُطع المرة الأولى في الشرق عند ظهور الإسلام، وقُطع مرة ثانية في الغرب عندما كانت الأندلس مركز إشعاع ينير الشمال والجنوب معاً. قُطع الوحي هو ما وجه أوروبا إلى الخلف (التراث الإغريقي-الروماني) وليس إلى الأمام (للجمع بين الكتاب والحكمة في الإسلام).

فيما يلي سأعرض على سبيل التمهيد مسيرة الأفكار عبر الألف سنة التي تربط بين قطع الوحي في المرتين ثم عودة الأصنام إلى الهيمنة على النظام العالمي. والقصد من كل هذا هو تبين كيف ظهرت فكرة السيادة في أوروبا نتيجة لعودة ظاهرة تعدد الالهة، وكيف انتقلت فكرة السيادة إلى بلاد المسلمين تعبيراً عن تبعية فكرية ما كان لها أن تقوم لولا فقد الإسلام فعاليتها المعهودة.

المبحث الأول

قطع الوحي في الشرق

تقوم كلمة التوحيد، في شقها الثاني، على شهادة أن محمدًا رسول الله؛ فمن شهد أن محمدًا رسول الله وحد الرسالة السماوية، ومن لم يؤمن بمحمد وما أنزل على محمد لم يوحد الرسالة السماوية، وإن آمن ببقية الرسل: ﴿إِنَّ الَّذِينَ يَكْفُرُونَ بِاللَّهِ وَرُسُلِهِ وَيُرِيدُونَ أَنْ يُقَرِّقُوا بَيْنَ اللَّهِ وَرُسُلِهِ وَيَقُولُوا نُؤْمِنُ بِبَعْضٍ وَنَكْفُرُ بِبَعْضٍ وَيُرِيدُونَ أَنْ يَتَّخِذُوا بَيْنَ ذَلِكَ سَبِيلًا أُولَٰئِكَ هُمُ الْكَافِرُونَ حَقًّا وَأَعْتَدْنَا لِلْكَافِرِينَ عَذَابًا مُّهِينًا﴾⁽¹⁾

وحدة الرسالة السماوية فرع من وحدانية الله الذي أرسل الرسل وأنزل الكتب. هذا هو الاعتقاد الذي جعل الرسول ﷺ يرسل رسله بدعوة التوحيد إلى ملوك الأمم المجاورة، ومنها الروم بطبيعة الحال.

رفض الدعوة إلى التوحيد فتح الباب أمام السلاح فانفتحت الأرض بين الهند والأندلس أمام المسلمين، وانفتحت دار الإسلام أمام أفكار وثقافات الأمم غير المسلمة. وحصل حوار فكري مفتوح بين المسلمين أنفسهم من جهة، وبينهم وبين غيرهم من الأمم والثقافات الأخرى من جهة ثانية. أهم هذه الحوارات، فيما يعيننا هنا، هو الحوار الذي حصل بين ورثة الفلسفة الإغريقية (من النصارى) وحملة الرسالة السماوية في نسختها الأخيرة (المسلمين).

إذا نظرنا إلى تاريخ الأفكار عند المسلمين فسنجد أن كثيرًا من المواضيع التي طرّقوها، وربما ما زالوا يطرقونها حتى اليوم (مثل التصوف، وعلم الكلام،

(1) سورة النساء: 150 - 151.

ومسألة خلق القرآن، والاشتغال بالفلسفة، والموقف من الفلاسفة)، ما هي إلا نتاج انفتاح الإسلام على الفلسفة الإغريقية، بين ثقافات وفلسفات أخرى؛ وهو ما يستحيل الإحاطة بكل تفاصيله في هذا المقام، لذا سأختصر تطور الأفكار ذات العلاقة في بضع فقرات، وأرجو أن لا يخل الاختصار بتعقيدات الموضوع:

- عندما بُعث الرسول ﷺ، توجه بدعوة التوحيد إلى ثلاثة أنواع من المشركين: (العرب واليهود والنصارى). الذي وحد هؤلاء في نظر صاحب الدعوة هو أنهم، ثلاثهم، يجعلون مع الله آلهة أخرى. ولذا أصبح إيمانهم بالله غير ذي جدوى، لأن الشرك يُفسد الإيمان بالله: يُعَدِم فيه الفعالية.
- فيما يتعلق بالنصارى، وهم صلب موضوعنا هنا، كانت المشكلة الرئيسة عندهم هي دخول الفلسفة الإغريقية دائرة الوحي (الإنجيل)، فأصبح عيسى هو الله وابن الله نتيجة لاختراق فكرة الـ «لوغوس - Logos» لعقيدة النصارى.
- تعدد معاني مصطلح الـ «لوغوس» (عقل، كلمة، كلام، حساب) في اللغة الإغريقية، هو أساس الكثير من تعقيدات الفكرة التي قلبت الموحدين من أتباع المسيح إلى مشركين. في هذا السياق؛ إذا ترجمنا الـ «لوغوس» على أساس أنه «كلمة» كما هو في دائرة الفلسفة الإغريقية، ثم نقلنا المصطلح إلى دائرة الوحي وقلنا عيسى هو «كلمة الله» تبين لنا أن خلط الوحي بالفلسفة الإغريقية هو ما جعل النصارى يقولون أن عيسى هو الـ «لوغوس/الكلمة». ويبدو - حسب إفادة جيبون، صاحب كتاب «تدهور وانهيار الحضارة الرومانية» أن القول بأن الـ «لوغوس ابن الله» قد ظهر في وشوشات الطلبة في أكاديمية أفلاطون. ولما كان اللاهوت الكنسي مبنياً في صلبه على الفلسفة الإغريقية (أفلاطون-أوغسطين ثم أرسطو-توما الأكويني)، فلا استغرب أن تكون مقولة

المسيح ابن الله قد جاءت من طريق تصور إغريقي يزعم أن «اللوغوس ابن الله»، لأنه إذا كان المسيح هو اللوغوس، وكان اللوغوس ابن الله، يصبح من المؤكد أن الزعم بأن المسيح ابن الله قد جاءت من ذاك الخلط.

● وإذا كان ذلك كذلك، فمن أين جاءت مقولة «المسيح هو الله»؟ لفهم هذه لا بد من العودة إلى مفهوم اللوغوس مرة أخرى، ولكن باعتباره «العقل» هذه المرة، وليس «الكلمة»، ثم لا بد من تذكر نظرية الفيض التي تجعل «العقل الأول» يفيض «عقلًا ثانٍ» والثاني يفيض ثالثًا... إلخ؛ عندها يكون العقل الأول: «الأب» والعقل الثاني: «الابن»؛ أو يكون الأول «الإله المتعال» ويكون الثاني «الإله الصانع». وهذا هو معنى ما جاء في إنجيل يوحنا: «في البدء كان الكلمة، والكلمة كان عند الله، وكان الكلمة الله». هذه الجملة تصبح كتابًا مفتوحًا إذا جعلنا من تعدد معاني الـ «لوغوس» مفتاحًا لفك شفرتها. وعندها سيكون معنى العبارة على النحو الآتي:

في البدء كان الكلمة = في البدء كان عيسى،

وكان الكلمة عند الله = كان عيسى عند الله،

وكان الكلمة الله = كان عيسى الله!

● وأعتقد أن تفكيك نص الإنجيل المشار إليه هو ما قاد نيتشه إلى القول بأن «مفهوم الإله المسيحي هو أحد أشد مفاهيم الألوهية فسادًا على وجه الأرض»⁽¹⁾. وسنرى بقية التفاصيل بعد قليل.

● قد يكون من المفيد هنا اطلاع القارئ على الظروف التي دخلت فيها، والآلية التي دخلت بها فكرة الـ «لوغوس» إلى عقيدة التوحيد بعد عيسى عليه

(1) نيتشه، نقيض المسيح، ترجمة علي مصباح، بيروت، دار الجمل، 2011، فقرة 18، ص 48.

السلام. لقد أراد المسيحيون الأوائل إقناع الرومان (الذين دأبوا على اضطهاد النصارى) بالعقيدة الجديدة، فاتخذوا من الفلسفة الإغريقية سبيلًا إلى ذلك. وقد اشتهر هذا النشاط بمسمى (apology) وهو نوع من المذكرات، التي ينشئها فلاسفة النصارى وتقدم لأباطرة الرومان شرحًا للمسيحية ودفاعًا عنها. ومن أشهر من اشتغل بهذا الضرب من المذكرات/الشروح هو يوستينوس المشهور بالشهيد (الذي عاش بين سنتي 110 و165م). وقد أرسل يوستينوس هذا مذكراته إلى الإمبراطور انطونيوس بيوس (138-161م) وماركوس أوروليوس (161-180م). في هذا السياق كانت الفلسفة الإغريقية هي الوسيط الذي نقل المسيح عليه السلام من «كلمة الله التي ألقاها إلى مريم» إلى مجرد «الكلمة» كترجمة لمصطلح الـ «لوغوس» الإغريقي.

● وبهذا الشكل دخلت الفلسفة إلى المسيحية، فأحدثت فيها بلبلة على مستوى الألوهية وقلبت النصارى من موحدن إلى مشركين. فما إن انتهى اضطهاد الرومان للنصارى، بصدور مرسوم ميلانو (سنة 313م)، حتى انفجر خلاف بين المسيحيين حول طبيعة المسيح: هل المسيح من طبيعة إلهية أو بشرية أو مزدوجة؟ وانقسم النصارى بين قائل بطبيعة بشرية وقائل بطبيعة إلهية، وكان ذلك مقدمة لانقسامات متتالية عبر العصور. لكن ما كان واضحًا عند نزول القرآن، وحتى اليوم، هو قول النصارى بأن الله ثالث ثلاثة، وهو الموقف الذي تبناه المجمع المسكوني (نسبة إلى المسكونة/الأرض) الذي انعقد في نيقية لحسم الخلاف حول طبيعة المسيح (سنة 325م).

● في سياق وحدة الوحي تعتبر الدعوة إلى الإسلام دعوة إلى إصلاح ما أفسدته الفلسفة الإغريقية في عقيدة التوحيد. ويبدو هذا واضحًا في سورة آل عمران وآياتها الخمسة والثمانين الأولى التي تثير مسألة المحكم والمتشابه في آيات

القرآن وتجادل النصارى في عيسى عليه السلام، ثم تختتم بالحكم الفصل: ﴿وَمَنْ يَبْتَغِ غَيْرَ الْإِسْلَامِ دِينًا فَلَنْ يُقْبَلَ مِنْهُ وَهُوَ فِي الْآخِرَةِ مِنَ الْخَسِرِينَ﴾⁽¹⁾.

• ومن العجيب أن ذات الانحراف الذي أصاب النصارى في عقيدتهم، بسبب الفلسفة الإغريقية، لم يصب اليهود من قبلهم وحسب، وإنما أصاب المسلمين بعدهم! ذلك أن الفلسفة الإغريقية، ولا سيما الأفلاطونية المحدثة، التي كانت الإسكندرية مقرها الأول جنوب المتوسط، قد انتقلت إلى دائرة الوحي من جديد (أي إلى الإسلام هذه المرة) فتبناها بعض فلاسفة المسلمين ومتصوفهم نتيجة لترجمة كتب الفلسفة التي كان المسلمون يسمونها «كتب الأوائل». ومن طريق هذه الكتب المترجمة دخل «اللوغوس» دائرة الوحي والحضارة الإسلامية مرة أخرى، وقد تم ذلك بمنتهى الوضوح في العصر العباسي.

• دخل الـ«لوغوس» ولكن بمعنى «العقل» هذه المرة، وتفرع عن دخوله ظهور علوم جديدة منها «علم الكلام» و«المنطق» ومسائل شائكة ومعقدة، من نوع خلق القرآن! على كل حال كان الإسلام أفضل تحصينًا من المسيحية فلم يكن الانحراف كليًا، ولا نهائيًا، إذ صاحب اختراق الفلسفة الإغريقية للدائرة الإسلامية جدل طويل بين فقهاء المسلمين وفلاسفتهم. وتعددت مواقف الفقهاء من الفلسفة والمشتغلين بها، وهذا هو ما سأتناوله مختصرًا على النحو التالي.

• أشد المواقف المضادة كان لابن الصلاح الشهرزوري والإمام الذهبي. يقول ابن الصلاح: «الفلسفة أس السفسه والانتحال، ومادة الحيرة والضلال، ومثار الزيف والزندقة، ومن تفلسف عميت بصيرته عن محاسن الشريعة

(1) سورة آل عمران: 85.

المطهرة»⁽¹⁾ أما الإمام الذهبي فكان موقفه أن «..الدين ما زال كاملاً حتى تُرجمت هذه الكتب ونظر فيها المسلمون، فلو حرقَتْ وأُعدمت لكان فتحاً مبيناً»⁽²⁾

● الموقف الوسط كان لابن خلدون الذي أفرد فصلاً في مقدمته لـ «بطلان الفلسفة وفساد منتحلها»، مع إقراره بفائدتها في شحذ الذهن لإتقان الجدل. ويتمثل فساد الفلسفة في أمرين؛ أولهما نقض ما أبرمه الوحي في باب الألوهية لأن جوهر ما سمي عند فلاسفة المسلمين بـ «العلم الإلهي» وعند النصاري بالـ «لاهوت» هو محاولة إثبات الله (ذاتاً وصفات) بالعقل، وهذا هو ما انتهى ابن خلدون إلى الاقتناع بفساده. والأمر الثاني في فساد الفلسفة هو اختلاط الحق بالباطل إذ كانت الفلسفة وعاءً حاوياً لكل العلوم بحيث كان السحر يجاور الكيمياء، ويختلط الفلك بالتنجيم.. وهلم جرا! بهذه الرؤية، وفي هذا السياق، نصح ابن خلدون دارس الفلسفة «أن يكون متحرراً جهده من معاطيها، وليكن النظر فيها بعد الامتلاء من الشرعيات والاطلاع على التفسير والفقه، ولا يكَبِّن أحد علمها وهو خلو من علوم الملة، فقل أن يسلم من معاطيها»⁽³⁾. رأي ابن خلدون في الامتلاء بعلوم الشريعة نوع من التحصين ضد مفاسد الفلسفة. وسبق لأبي حامد الغزالي في «المنقذ من الضلال»

(1) فتوى الشهرزوري، ذكرها محمد عابد الجابري نقلاً توفيق الطويل وكتابه قصة النزاع بين الدين والفلسفة. أنظر الجابري، فكر ابن خلدون العصبية والدولة، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، الطبعة السابعة، 2001، ص 31.

(2) المرجع السابق، ص 32.

(3) مقدمة ابن خلدون، الباب السادس: في العلوم وأصنافها، الفصل الحادي والثلاثون: في إبطال الفلسفة وفساد منتحلها ص 279، في كتاب تاريخ ابن خلدون، المقدمة، بيروت، منشورات بيت الأفكار الدولية، دون تاريخ.

تفصيل منهجي في الموضوع، وفرز ناقد لمدارس الفلسفة ومواضيعها، إلا أن الغزالي انتهى بالفكر إلى متاهة «الكشف».

● أفضل المواقف كلها في نظري كان موقف ابن حزم؛ وهو من علماء القرن الخامس الهجري (384-456) الذي يوافق الحادي عشر الميلادي (994-1063). هذا الفقيه لا يتقدم على الفقهاء السالف بيانهم زمانياً فقط، وإنما يتقدم عليهم معرفياً كذلك. عندما تتأمل بعض أعماله ترى أنه كان في بداية الألفية الثانية يؤسس لبداية الألفية الثالثة. لم يفكر ابن حزم في حرق الأفكار (وهو المستحيل) وإنما شرع مباشرة في نقدها (وهو الواجب). واليوم وأفكار أوروبا تنتشر بيننا وتحتل عقولنا، يشعر كل ذي نظر بأهمية نهج ابن حزم في نقد الأفكار، وذات المنشأ الأوربي منها على وجه الخصوص. في هذا السياق يقول صاحب نقد العقل العربي (محمد عابد الجابري) إن «نقد العقل العربي لن يكتمل إلا بإنجاز نقد العقل الأوربي...»⁽¹⁾. كان ابن حزم إمام العقلانية المنضبطة - بالوحي - على الصراط المستقيم. لقد بدأ الفقيه الفيلسوف، قبل ألف سنة، المشروع الذي نحن في أشد الحاجة إليه اليوم، غير أنني لا أستطيع الوقوف طويلاً عند نهج ابن حزم على الرغم من أهميته، لأن نهج ابن رشد أكثر أهمية بالنسبة لما أنا بصدد.

● يمكن حصر انجازات ابن رشد في ثلاث: (1) رفض فكرة وحدة الوجود، لأن قبولها يعني إلغاء الأسباب، وإلغاء الأسباب يعني إلغاء العقل؛ (2) الانتهاء إلى أن الحكمة صاحبة الشريعة وأختها الرضيعة؛ (3) اعتماد فكرة التأويل، وضبطها بضابطين أولهما «لسان العرب» وثانيهما «مقاصد الشريعة».

(1) محمد عابد الجابري، التراث والحداثة، بيروت، المركز الثقافي العربي، 1991، ص

فالتأويل في نهج ابن رشد يختلف عن التحسين والتقبيح عند المعتزلة، ويختلف عن تغليب الهوى على الوحي باسم «العقل». لكني لن أقف طويلاً عند مقالات ابن رشد المدونة في الكتب، فما يستحق أن أقف عنده، في بداية الألفية الثالثة، هو ما لم يقله ابن رشد، وليس ما قاله، وهو ما سينقلنا إلى قطع الوحي في الغرب.

المبحث الثاني

قطع الوحي في الغرب

ربط العلاقة بين قطع الوحي في الغرب وعودة الأصنام إلى احتلال عالم الأفكار سيمر عبر مقالتين وثيقتي الصلة بأفكار ابن رشد: أولهما ما لم يقله ابن رشد، وثانيتهما ظهور الرشدية اللاتينية.

● عندما كتب ابن رشد «فصل المقال وتقرير ما بين الحكمة والشرعية من الاتصال»، كان في الواقع يقرر «ما بين الفلسفة والدين من الانفصال»، لأن الاتصال لا يتم إلا بين منفصلين، فمن غير المتصور مثلاً، أن يتصل الإنسان بذاته، لكن من المتصور أن يتصل بغيره. وما كان ابن رشد يقرره في واقع الحال هو وجود انفصال بين حقول المعرفة؛ فهناك ما يمكن إدراكه بالعقل (= الطبيعة التي كلما تأملنا بديع صنعتها أدركنا إبداع صانعها) وهناك ما لا يمكن إدراكه إلا بالوحي (وهو الغيب)؛ وبين هذين الحقلين اتصال وتداخل. ويتحول الاتصال والتداخل إلى صراع أحياناً ولسبيين: إما محاولة العقل الاطلاع على الغيب من غير طريق الوحي، أو التصادم المباشر مع الوحي فيما يسمى تعارض «العقل» و«النقل».

● لتجاوز الإشكالية الأخيرة يقترح ابن رشد التأويل، الذي من شأنه إزالة التعارض الظاهر بين العقل والنقل؛ فعلى سبيل المثال بين ﴿وَمَا كَانَ رَبُّكَ نَسِيًّا﴾⁽¹⁾ و﴿ذُنُوبُهُمْ فَانْسِيهِمْ﴾⁽²⁾ تضارب لا يقبله العقل المجرد: (هل ينسى ربك أو لا ينسى؟). يلجأ ابن رشد لمعهود العرب في التعبير عن الترتيب بالنسيان،

(1) سورة مريم: 64.

(2) سورة التوبة: 67.

وعندها يصبح تأويل: ﴿تَسُوا اللَّهَ فَنَسِيَهُمْ﴾ هو: تركوا الله فتركهم (لعقولهم) دون توفيق منه. ويقوم رهان ابن رشد على استحالة التناقض بين العقل والوحي إذا أحسنا التأويل. وهذا في نظري ممكن ما دام الوحي يعني القرآن، وقابل لإثبات العكس عند قصر الوحي على التوراة والإنجيل اللذين اكتفت بهما الكنيسة صَدًا عن سبيل الله.⁽¹⁾

• ولما كان نهج الكنيسة قائمًا على الكفر بمحمد وما أنزل على محمد، فقد قامت الكنيسة بترجمة منجزات العقل المسلم في الأندلس (أو الغرب الإسلامي) محافظة على نهجها المعهود، وهو قطع الوحي عند الإنجيل. وظننت بصنيعها هذا أن بمقدورها إعادة الفلسفة الإغريقية إلى حظيرة المسيحية، ثم الاكتفاء باتهام المسلمين بالهرطقة سبيلًا لاستبعاد القرآن من دائرة المعرفة الأوروبية. في هذا السياق كانت الكنيسة غريبال الأفكار الذي منع شهادة أن لا إله إلا الله من اختراق منظومة «ثالث ثلاثة» ومنع شهادة أن محمدًا رسول الله من وصل الوحي الذي يجعل القرآن خاتمة الرسالة السماوية والشاهد على وحدتها. وبذا تكون الكنيسة قد قطعت الوحي عند الإنجيل للمرة الثانية.

• وعند مواجهة العلاقة بين العقل والوحي، حاولت الكنيسة تعديل نهج ابن رشد بحيث تضع الإنجيل حيث وضع ابن رشد القرآن، ثم القول بأن الوحي حاكم على العقل، وأن الوحي لا يخطئ. ولما كان في الكتاب (التوراة والإنجيل) الكثير مما يكتبونه بأيديهم، ولا علاقة له بالوحي، لم يلبث التفاوت بين الكتاب والعقل أن ظهر بشكل صارخ وإلى درجة لم يبق معها للراغبين بالبحث والتفكير الحر إلا تجاوز حقل اللاهوت المغلق على الكنيسة ورهبانها.

(1) وهو ما اشتغل ابن حزم بنقده في الفصل بين الأهواء والملل والنحل. وهو ما أصبح يسمى «نقد النص». انظر عدنان المقراني، نقد الأديان عند ابن حزم الأندلسي، المعهد العالي للفكر الإسلامي، الطبعة الأولى، 2008.

● وفي هذا السياق أوجد الفلاسفة الأوروبيون لأنفسهم صيغة أوروبية لنهج ابن رشد في الفصل وليس في الوصل. لقد وصل ابن رشد بين الكتاب/ القرآن والحكمة، وفصل الرشديون الأوروبيون بين الكتاب/ الإنجيل والفلسفة. لقد ترك الرشديون الأوروبيون اللاهوت للكنيسة واشتغلوا هم أنفسهم بالفلسفة (الإغريقية) كما جاءتهم من الحضارة الإسلامية في الغرب/ الأندلس.

● في هذه الأجواء اجتاحت أوروبا تيار الرشدية اللاتينية. وهذا التيار هو مخترع فكرة «الحقيقة المزدوجة»، التي لا علاقة لها على الإطلاق بابي الوليد. «الحقيقة المزدوجة» اختراع أوروبي سمح للفلاسفة الجدد بتدريس الفلسفة (في كلية باريس للآداب) وترك اللاهوت لدراسات الكنيسة (في السوربون). غير أن الكنيسة لم تقبل أن تنازعها مؤسسة أخرى سلطان العلم والمعرفة، فطفقت تطارد الرشديين باعتبارهم الخطر الداهم على احتكاراتها العلمية وملكيّتها الحصرية لـ «الحقيقة»، وفي هذا السياق تم تحريم تدريس فلسفة ابن رشد في كلية باريس سنة (1277).⁽¹⁾

● أحد أهم معاقل الرشدية في إيطاليا كان جامعة بادوفا، حيث نشأ مرسيل بادوفا (-1275 1342) الذي تنقل من بادوفا إلى ميلانو ثم باريس وله كتاب شهير عنوانه «المدافع عن السلم». في هذا الكتاب قام مرسيل بنقل الصراع مع الكنيسة من «حق المعرفة» إلى «ميدان السياسة». عاد مرسيل إلى الفكر الروماني، الذي يجعل الإمبراطور أعلى سلطة على وجه الأرض (أو الرب الأعلى في الإمبراطورية). ولم يكتف مرسيل بهذا وإنما رأى أن يكون اختيار الإمبراطور شعبياً، وكان هذا هو المشروع النظري الذي قاد لما عرف فيما بعد بـ «سيادة

(1) ارنست رينان، ابن رشد والرشدية، ترجمة عادل زعيتر، بيروت، دار التنوير، 2013، ص 218.

الشعب» ابتداءً من القرن الثامن عشر (الثورة الفرنسية).

• يعكس الموقف النظري لمرسيل بادوفا رغبة في تغيير وضع البابا بالنسبة للإمبراطور في المنظومة السياسية لأوروبا المسيحية، لأن مرسيل لا يضع الإمبراطور فوق البابا فقط وإنما يجعل اختيار الإمبراطور للشعب؛ وهذا يجعل الشعب في مركز الرب الأعلى، يليه الإمبراطور في المركز الثاني، والبابا في المركز الثالث. ولم يكن البابا والكنيسة غافلين عن خطورة هذا المشروع الجديد الذي كان فكرة ثورية في ذلك الوقت، وبالنسبة لأوروبا على الأقل.

• وضعت الكنيسة الكتاب في قائمة الكتب المحرمة، وفر مرسيل بادوفا صحبة صديقه جون دو جوندان (وهو رشدي آخر) إلى أمير بافاريا/ الإمبراطور، الذي استحسن الفكرة الجديدة، فوضعها موضع التطبيق. زحف الإمبراطور (هنري الرابع) على روما (سنة 1328) لوضع الفكرة الجديدة موضع التطبيق بعد أن عقد اجتماعاً جماهيرياً تم فيه اختياره إمبراطوراً. خلع الإمبراطور البابا المخالف له ونصب بابا على هواه. وقام البابا الجديد برد الجميل فتوج هنري الرابع إمبراطوراً مقدساً.

• وقبل نهاية ذات القرن كان ابن خلدون يكتب تقريره النهائي عن غروب شمس الحضارة الإسلامية الذي تزامن مع كارثة الطاعون الجارف الذي ذهب بثلاث السكان، فتلاشت العلوم والفنون وانتقض العمران ودخل العالم الإسلامي في نوم عميق، «...وكأنما نادى لسان الكون في العالم بالخموم والانقباض فبادر بالإجابة».

• كان ابن خلدون واعياً لانتقال مشعل الحضارة إلى أوروبا كنوع من التغيير الجذري الذي بدأ يجري حول المتوسط، وهو ما دونه في المقدمة مختصراً بالفصل التاسع عشر المخصص لـ «العلوم العقلية وأصنافها» حيث يقول:

«بلغنا لهذا العهد أن هذه العلوم الفلسفية ببلاد الإفرنجية من أرض رومة وما إليها من العدو الشمالية نافقة الأسواق، وأن رسومها هناك متجددة ومجالس تعليمها متعددة ودواوينها جامعة وحملتها متوفرون وطلبها متكثرون والله أعلم بما هنالك وهو يخلق ما يشاء ويختار». تزامنت لحظتان إذن؛ كانت شمس الحضارة الإسلامية تغرب، وكان فجر النهضة الأوروبية يبرز، ضمن تبدل كامل شامل لأحوال الحضارة وأهل الحضارة حول المتوسط.

● «وإذا تبدلت الأحوال جملة – يقول ابن خلدون- فكأنما تبدل الخلق من أصله وتحول العالم بأسره». لقد بدأ شمال المتوسط خلق جديد (للحضارة الأوروبية) ونشأة مستأنفة (للفلسفة الإغريقية والقانون الروماني). ومن هذا الطريق عادت مفردات الحضارة، أو العلوم العقلية بتعبير ابن خلدون، إلى أوروبا ليشرق فجر نهضة جديدة (في عالم تعدد الآلهة)!

● وكان طبيعيًا بعد انهيار الحضارة الإسلامية التي قضت على تعدد الآلهة لثمانية قرون أن ينطلق صراع جديد على من يكون الرب الأعلى. بدأ الصراع في أوروبا مع بداية الألفية الثانية ليؤتي أكله مع قيام الثورة الفرنسية (سنة 1789)، ثم ينتقل إلينا في القرن العشرين ليلوث بيئتنا الثقافية والنفسية، ويجعل دار الإسلام ميدان حرب على الإسلام! وما أدى إلى هذه التطورات هو ما سأفصل أسبابه النظرية ونتائجه السياسية في الفصلين التاليين.





الفصل الأول

**ظهور نظرية السيادة في أوروبا
وانتقالها إلى بلاد المسلمين**

المبحث الأول

ظهور فكرة السيادة في أوروبا

العقبة الكأداء التي كان على الفكر السياسي تجاوزها، في أوروبا، هي «قداسة السلطة»! وتجد قداسة السلطة أصلها في رسالة بولس للرومان حيث يقول: «لا سلطة إلا من الله، وكل السلطات القائمة من الله... ومن يعص السلطة يعاند أوامر الله، والذين يعاندون يجلبون على أنفسهم اللعنة»⁽¹⁾.

ولذا لم تكن القداسة طابع سلطة الكنيسة وحدها، وإنما كانت طابع سلطة الأمير (الإمبراطور أو الملك) كذلك. ولا تعني قداسة السلطة شيئاً سوى زعم كل من البابا والأمير أن الله هو مصدرها، وهو ما يعنى، في الواقع العملي، أنهما ليسا في حاجة لتبريرها، ولا يعتمدان في شرعية ممارستها على اعتراف من غيرهما. وهذا هو سبب النزاع على السيادة بين المذكورين.

ومن المشهور في هذا الصدد عبارة: «أعط ما لقيصر لقيصر وما لله لله» على أنها نوع من الفصل (أو الموازنة) بين السلطتين. غير أن التوازن الذي عمّر، بطريقة أو بأخرى، ألف سنة، أخفق في النهاية، ولا سيما بعد ظهور نظرية الشعب والدولة أصحاباً للسيادة.

وهكذا أصبح المتنازعون على السيادة في أوروبا خمسة: (البابا والإمبراطور والملك والشعب والدولة)! وسأتبع ادعاء كل منهم أنه صاحب «السيادة» والأساس الذي بنى عليه ادعاءه، ثم أعود بعد ذلك إلى انتقال الفكرة إلى بلاد المسلمين.

(1) رومية 1: 13-7.

1. موقف البابا.

لا تزعم الكنيسة أنها جسد المسيح الذي يضم كل المسيحيين وحسب، لكن تزعم كذلك أن سلطانها يمتد من بطرس (أول بابا في تاريخ الكنيسة) إلى آخر بابا على رأس الكنيسة حاليًا. وحجة الكنيسة في ذلك هو ما جاء منسوبًا للمسيح في إنجيل متى من أنه قال لبطرس:

سأعطيك مفاتيح مملكة السماء، فمهما عقدت
على الأرض فهو معقود في السماء، ومهما حللت على
الأرض فهو محلول في السماء.⁽¹⁾

I will give you the keys of the kingdom of
heaven, and whatever you bind on earth
shall be bound in heaven, and whatever you
loose on earth shall be loosed in heaven.

على هذه الخرافة يبني البابا كل سلطاته. وهي ليست خرافة فقط لأن عيسى عليه السلام لم يملك يومًا مفاتيح السماوات والأرض، حتى يورثها لأحد، وإنما لأن المعاصرين لنا من الأوروبيين أنفسهم لا يعترفون لها إلا بقيمة الخرافة.⁽²⁾

ولتفصيل سيادة البابا والكنيسة تشريعيًا، صدر (سنة 1075م) مرسوم بابوي عُرف بين المؤرخين باسم «الإصلاح الغريغوري». المرسوم يضع البابا فوق الإمبراطور وبقية السلطات الزمنية بشكل لا يترك مجالاً للبس.

(1) متى: 16 : 19.

(2) انظر جيرار ميرييه في النص المشار إليه في هامش 1 المقابل صفحة رقم 114.

وجاءت أحكام المرسوم مفصلة (دون ترتيب منطقي) في سبعة وعشرين بنداً. وقد اخترت من المرسوم البنود التي تجعل البابا في مركز الرب الأعلى، وهي على النحو التالي:

- الكنيسة الرومانية أسسها الرب وحده؛
- البابا هو السلطة العالمية (Universal) الوحيدة؛
- البابا هو الوحيد الذي يُقبل الأمراء قدميه؛
- له الحق في عزل الأباطرة؛
- له الحق في تعيين ونقل الأساقفة حسب رغبته؛
- له الحق في أن يصدر أي تشريع حسب الحاجة؛
- له الحق في إصدار أي حكم، ولا يراجع حكمه أحد إلا هو نفسه؛
- لا يخضع البابا لمحاكمة أي كان؛
- الكنيسة الرومانية لم تخطئ في السابق، ولن تخطئ إلى الأبد، والكتاب شاهد على ذلك....!

لا ذكر لمصطلح «السيادة» في هذا المرسوم لأن المصطلح لم يولد بعد لحظة صدور المرسوم البابوي، وكان على أوروبا أن تنتظر خمسة قرون أخرى حتى يضع بودان المصطلح قيد التداول ابتداءً من سنة 1576. وفي الأثناء استُخدم لوصف مركز البابا مصطلح لاتيني Plenitudo potestatis وترجمته إلى العربية يمكن أن تكون: «منتهى القوة» أو «كامل القوة». وهو ما يترجم إلى Plénitude de puissance في الفرنسية وإلى plenitude of power في الإنجليزية!

و«منتهى القوة» لا يقصد به في الأيديولوجية الغربية -وهي هنا إيديولوجيا الكنيسة- سوى قوة الرب الأعلى! فلو وزنت مصطلحات غريغوري الثامن بميزان القرآن لوجدت المرسوم البابوي يقول:

- البابا هو ربكم الأعلى!
- البابا لا يُسأل عما يفعل...!
- البابا هو الذي يحكم لا معقب لحكمه!

وحيث لم يكن النصارى على شيء فلا غرابة في أن يعترف مؤرخو الأيديولوجيا عندهم⁽¹⁾ بأن «منتهى القوة» هذا لا يتجاوز في الحقيقة منتهى القوة التي يمكن أن تبلغها خرافة، فهي حسب ما يقرر جيرار ميرييه⁽²⁾ Un véritable mythe de puissance.

وتكون الخرافة في منتهى القوة عندما ترفع إنساناً إلى مقام الربوبية العليا وتطلب من الناس، أو تجعل الناس تقبل، الخضوع له على هذا الأساس (كما هو الحال بالنسبة لأوروبا القرون الوسطى). نحن إذن بصدد قوة الباطل إذا أردت تعبيراً قرآنياً! فكل قوة البابا مؤسسة على خرافة مفادها أن المسيح قد قال لبطرس «سأعطيك مفاتيح مملكة السماء...».

ولم تتوقف الكنيسة عند «المرسوم الغريغوري»، بل استمرت في تطوير موقفها؛ حتى أصدر البابا بونيفاس الثامن مرسوماً (سنة 1302) عُرف بمرسوم Unam sanctam،⁽³⁾ أو «الإيمان بوحدة القداسة» وفيه يعلن البابا

(1) François Chatelet, Histoire des Ideologies (3 Vols.), Paris, Hachette, 1978

(2) Ibid, Vol. 2, p. 311

(3) https://en.wikipedia.org/wiki/Unam_sanctam

سمو الكنيسة على النظام الزمني، ومن ثمّ يطلب «من كل مخلوق بشري أن يعلن خضوعه للبابا شرطاً للخلاص، لأن خارج الكنيسة ليس هناك خلاص ولا مغفرة للذنوب». ولهذا البابا ذاته عبارة أخرى تؤكد منتهى قوة الخرافة التي تملكته، وفيها يقول: «أعجز من يملك مفاتيح السماء عن تسوية مشاكل الأرض؟»!

جدير بالذكر أن بونيفاس الثامن قد أصدر هذا المرسوم في سياق صراعه مع الملك الفرنسي فيليب الرابع الذي ظهرت في عهده عبارة «الملك إمبراطور في مملكته».

– لماذا ادعى الملك أنه إمبراطور في مملكته؟ هذا ما سأحاول الآن الكشف عن جذوره لتأصيل الإجابة عنه.

2. موقف الإمبراطور.

كان الإمبراطور الروماني في مركز الرب الأعلى في روما القديمة، أي في منزلة فرعون مصر القديمة أو مساوياً له. وفي الحقبة المسيحية تحول الإمبراطور إلى إمبراطور مسيحي مقدس، وعلى رأس إمبراطورية وهمية اسمها «الإمبراطورية الرومانية المقدسة». وهذه الصفة، كان الإمبراطور ينافس البابا على الربوبية العليا.

– من الذي يُنصب الإمبراطور الروماني المقدس؟!

في القرون الوسطى اعتاد الأمراء الألمان أن يختاروا من بينهم أميراً ليكون ملكاً على الألمان، وإمبراطوراً على «الإمبراطورية الرومانية المقدسة»⁽¹⁾. وفي هذا السياق كان تتويج البابا لشارلمان سنة 800م البداية لقداسة الإمبراطور

(1). وحدث أن كان الإمبراطور من غير الألمان في بعض المناسبات.

والإمبراطورية الرومانية في العصور الوسطى.⁽¹⁾

وإذا كان تتويج البابا لشارلمان حجة تاريخية على علو البابا على الإمبراطور، فإن أنصار علو الإمبراطور على البابا لم يعدموا واقعة تاريخية كان الإمبراطور فيها فوق كل الكرادلة. والواقعة هي «مجمع نيقية» الذي عقد سنة 325 م لتحديد طبيعة المسيح: بشرية أم إلهية؟ وقد ترأس الإمبراطور قسطنطين هذا المجمع!⁽²⁾

«لا سلطة إلا من الله، وكل السلطات القائمة من الله...» تجعل سلطة الإمبراطور مساوية لسلطة البابا لاتحاد مصدر السلطتين. وعندما تتساوى سلطتان في ادعاء الربوبية العليا فإن الصراع بينهما حتمي، لأن الرب الأعلى لا يكون إلا واحدًا، وكان ظهور كتاب «المدافع عن السلم» لمارسيلوس دو بادوفا، وطرحه فكرة وضع الإمبراطور فوق البابا ترجيحًا لوضع الإمبراطور في موضعه الروماني القديم، أي قبل المسيحية حيث كانت للإمبراطور الروماني معابد تقدم له فيها القرايين، لأنه في وضع الرب الأعلى، أو هو فرعون أوروبا إذا استعملنا لغة قرآنية.⁽³⁾ والقضية ليست قضية قرايين وحسب فالإمبراطور

(1) ويتم التنصيب في حفل جماهيري يشبه المؤتمر. وعلى هذه الممارسة بني تصور أن السيادة للشعب اعتمادًا على نظرية السبب الفعال لأرسطو! فالشعب هو السبب الفعال، أي هو الذي يقول للشبي كن فيكون، أو يقول للأمير الألماني كن الإمبراطور فيكون الإمبراطور، وبمعزل عن تدخل الكنيسة اللاحق!

(2) وكان «مجمع نيقية» بداية سلسلة من الأزمات التي مرت بالكنيسة، ومن أهمها فيما يخصنا هنا «الانقسام الكبير» الذي حدث سنة 1054م، وكان سببه الخلاف على الروح القدس. ومن أثر ذلك الخلاف انشطرت الكنيسة إلى كنيسة شرقية أرثوذكسية، وغربية كاثوليكية.

(3) وكان كل هذا يقع تلميحًا دون تصريح! ولذا ما يدون هنا نوع من فك التشفير الذي يعتبر من خصائص الحضارة الغربية. وفيما يتعلق بظاهرة الفرعنة انظر ص فيما يلي.

بصفته الرب الأعلى (= فرعون) يملك إصدار القانون ونقضه، وهو ما يسمى imperium في الفكر الغربي.

وظل الأمر على ذلك الحال إلى أن جاء بودان ليضع نظرية السيادة لنقل خرافة «منتهى القوة» أو «القوة المطلقة الأبدية» من الإمبراطور إلى الملك (سنة 1576)، وكانت فكرة بودان عن السيادة نظرياً يناسب ادعاء الملك أنه إمبراطور في مملكته، لأن ذلك الادعاء هو السبيل الوحيد لادعاء الملك الربوبية قياساً على ربوبية الإمبراطور في الإمبراطورية الرومانية القديمة.

وفي نفس الوقت كان الملك يتحول نظرياً إلى جسدين على غرار التصور الكنسي للمسيح! وفقاً لهذا التصور، الذي جاء في طرح بودان، يتجاوز الملك البابا لأنه يصبح مساوياً للمسيح، ولكن ليس المسيح الإنسان وإنما المسيح الرب/الإله.

3. موقف الملك.

في القرن الثالث عشر ظهرت فكرة «الملك له جسدان»⁽¹⁾، قياساً على خرافة «المسيح له جسدان»⁽²⁾! وإذا كان للمسيح، إلى جانب جسده البشري، جسد روحاني يضم كل المسيحيين واسمه «الكنيسة» فإن للملك، إلى جانب جسده البشري، جسد سياسي مفترض هو «المملكة». وإذا كان جسد الملك البشري قابلاً للضعف والعجز والخرف والفناء، فإن جسده «السياسي» لا

(1) Ernst Kantorowicz. The King's Two Bodies: A Study in Medieval Political Theology. Princeton Classics, 2016

(2) لمعرفة ظروف نشأة خرافة المسيح وجسده الروحاني راجع «الكنيسة الفكرة» في الفصل الأول من الباب الأول.

يعجز ولا يضعف ولا يفنى⁽¹⁾، فالمملكة في هذا التصور جسد سياسي للملك يقابل تصور الكنيسة جسداً روحانياً للمسيح!

الجسد السياسي للملك (أو المملكة) ليس مساوياً للكنيسة في القداسة وحسب، وإنما هو طرح مواز لها، وفي النهاية بديل عنها. وفي هذه الظروف ظهرت عبارات من نوع *pro reger et patria* أي «في سبيل الملك والوطن»، والموت في سبيل الوطن *pro patria mori*⁽²⁾.

وفي هذا السياق من التطورات المتلاحقة عبر القرون جاء بودان ليقول «الجمهورية/الدولة هي الحكم القويم بواسطة سلطة ذات قوة مطلقة وأبدية»⁽³⁾.

فرضية بودان ترفع الملك إلى مستوى الإمبراطور الروماني أيام الوثنية! ولكن لم يكن بوسع بودان أن يكون بهذه الصراحة والوضوح في تحديد غاياته، ولم يكن بوسعه الحديث عن الملك باعتباره الرب الأعلى، أو الإله الذي يعطي ويمنع أو يعي ويميت، فأخفى ذلك في تعريفه لمصطلح السيادة على أنها «القوة المطلقة الأبدية». بهذه العبارة تم التمهيد نظرياً للصراع بين البابا والملك على من منهما يحتل مركز الرب الأعلى!⁽⁴⁾

وفي الأثناء كانت فكرة «سيادة الشعب» نائمة في كتاب مارسيليو دو

(1) استمرار الملكية نظاماً سياسياً بالرغم من موت الملك تعبر عنه أوضح تعبير صحيحة «مات الملك؛ عاش الملك»! المملكة لا تموت لأنها «جسد الملك السياسي» فهي موازية للكنيسة التي لا تموت لأنها «جسد المسيح الروحاني»!

(2) وهي موازية للموت في سبيل الله عند المسلمين!

(3) «الجمهورية» في لغة بودان هي «الدولة»، وليست الجمهورية التي نعرفها اليوم.

(4) وهذا لا يعني أن الإمبراطور قد اختفى من ساحة الصراع. كل ما يعنيه هذا الكلام هو أن البابا أصبح له خصم جديد (الملك) إلى جانب القديم (الإمبراطور).

بادوفا منذ ثلاثة قرون، وكان عليها الانتظار قرنين آخرين حتى تقوم الثورتان: الإنجليزية والفرنسية، لتتزعاً السيادة عن الملك وتضيفاها إلى الشعب ليصبح هذا الأخير «الرب الأعلى».⁽¹⁾

4. سيادة الشعب.

يقتضي الحال هنا العودة إلى سنة 1324 حيث ظهر كتاب «المدافع عن السلم». في هذا الكتاب بُذرت بذرة «سيادة الشعب» التي ستولد في إعلان حقوق الإنسان والمواطن بعد ما يقارب الخمسة قرون. قبل مارسيل دو بادوفا ظنت الكنيسة أن بإمكانها وضع الفلسفة في خدمة اللاهوت باستخدام فلسفة أرسطو، لكن فصل ابن رشد، ووصله، بين الوحي والعقل مكن تلاميذه الأوربيين (مخترعي فكرة الحقيقة المزدوجة) من اختراق الحصار الذي ضربته الكنيسة حول الحقل المعرفي والعودة إلى الفلسفة الإغريقية من طريق غير طريق الكنيسة. كانت فلسفة ابن رشد وشروحه على مؤلفات أرسطو هما السبيل لعودة الفلسفة إلى أوروبا من غير طريق الكنيسة التي كانت تمارس وظيفتها وهي الصد عن سبيل الله.

وفي سياق الصد عن سبيل الله حرّمت الكنيسة تدريس فلسفة ابن رشد، ثم وضعت كتاب مارسيليوس على قائمة الكتب التي يُحظر الاطلاع عليها (L'index)، في محاولة يائسة للحفاظ على احتكارها للعلم والمعرفة، وهو الاحتكار الذي يضمن لها مركز الرب الأعلى. غير أن المعرفة لا يمكن تحريمها أو سجنها أو حرقها، ولما كانت الحكومة عند أرسطو شأنًا دنيويًا استأنف مارسيليوس نفس النهج، انطلاقًا من مدرسة الرشدية اللاتينية، وهو ما لا يلائم البابا والكنيسة ولكنه ملائم جدًا للإمبراطور والملك من بعده.

(1) وكما هي العادة؛ كانت بداية الفكرة في أوروبا ومنها انتشرت في الكثير من بلدان العالم.

وعند تحريم الاطلاع على «المدافع عن السلم»، فر مارسيل دو بادوفا من البابا صحبة صديقه جان دو جندان (وهو من مشاهير الرشدين)، طلبا للحماية لدى أحد الأمراء الألمان الذي يروقه أن يكون فوق البابا، وفقاً لاجتهاد دو بادوفا. ورأي دو بادوفا هذا يبلبل النظام الأوربي ويقلبه رأساً على عقب، فيرفع الشعب ليصبح بعد المسيح مباشرة وتحتة الإمبراطور. ورفع الشعب إلى مستوى الرب الأعلى يضع البابا أسفل سافلين.

.كيف ذلك؟!

النظام الأوربي لتعدد الالهة نظام رأسي: المسيح في القمة يليه البابا، والبابا يليه الإمبراطور، ثم الشعب، ولهذا السبب كان منتهى أمل الملك هو أن يصبح إمبراطوراً في مملكته! ولما كان الإمبراطور ينتخب في اجتماع جماهيري رأى دو بادوفا أن الشعب هو صاحب القرار أو «السبب الفعال» في لغة أرسطو⁽¹⁾، وهو ما يساوي «صاحب السيادة»، قبل أن يولد المصطلح، أو الرب الأعلى في نهاية التحليل.

وكان على فكرة الشعب-الإله أن تنتظر «العقد الاجتماعي» لجان جاك رسو على مستوى التنظير، والثورة الفرنسية (سنة 1789) على مستوى الممارسة. بعد قيام تلك الثورة صدر الإعلان العالمي لحقوق الإنسان والمواطن، الذي تنص المادة السادسة منه على أن «القانون هو صوت الإرادة العامة»

La loi est l'expression de la volonté générale

(1) «السبب الأول» و«السبب الفعال» من أسماء الإله عند أرسطو. وبذا يكون اعتبار الشعب هو «السبب الفعال» مساوياً لاعتبار الشعب في منزلة الرب الأعلى/الإله!

والإرادة العامة هي إرادة الشعب الذي تحول إلى إله بالعقد الاجتماعي.⁽¹⁾ ولما كانت الفرضية هي أن «الإرادة العامة» هي إرادة «الشعب-الإله» فلا غرابة أن تحظى بفرضية أنها لا تخطئ (Infallible)! وبذا يصبح الشعب هو الإله الأخير في عالم تعدد الالهة!

ومن هنا استنتجت حنة أرند أنه نظريًا:

«كان تأليه الشعب في الثورة الفرنسية النتيجة التي لا يمكن تحاشيها بسبب الحرص على جعل السلطة والقانون يصدران عن مصدر واحد-وحيد».

«Theoretically, the deification of the people in the French revolution was the inevitable consequence of the attempt to derive both law and power from the self-same source.»⁽²⁾

ولما وصل هيجل إلى ميدان التنظير جاء برأي آخر بخصوص الدولة التي جردها من مظاهرها المادية (الشعب والأرض والمؤسسات) لتصبح مجرد فكرة، أو «فكرة مجردة» كما يراها هو، وكما سنرى نحن الآن.

5. الدولة فكرة مجردة.

كان هيجل ممتنًا لروسو وفكرة «الإرادة العامة» عنده، ولكنه يرفض فكرة العقد الاجتماعي أساسًا للدولة ويقدم طرحًا بديلًا. يقوم طرح هيجل على أن

(1) راجع الصفحة ... فيما تقدم.

(2) H. Arendt, On Revolution, penguin books, 1990, p.183

الدولة فكرة مجردة، وهو ما يجعل فهمها صعبًا على كثير من الناس لأن:

بقدر ما يسمو الفكر فوق الطبيعة تسمو الدولة فوق الحياة الطبيعية. لذلك على الإنسان أن يوقر الدولة كمقدس على الأرض، ثم يضع في حسابه بعد ذلك أنه إذا كانت الإحاطة علمًا بالطبيعة أمرًا صعبًا، فأصعب منه بما لا يقاس فهم الدولة.

As high as mind stands above nature, so high does the state stand above physical life. Man must therefore venerate the state as the divine on earth, and observe that if it is difficult to comprehend nature, it is infinitely harder to understand the state.⁽¹⁾

وما تمثله الدولة عند هيجل هو تحولها إلى إله على الأرض، وفي هذا يقول:

عند بحث فكرة الدولة يجب عدم تركيز النظر على دول بعينها أو مؤسسات بعينها. عوضًا عن ذلك علينا النظر إلى الفكرة، هذا الإله المتحقق بذاته في الواقع.

(1) Hegel, The Philosophy of Right, op. cit. p.145

In considering the Idea of the state, we must not have our eyes on particular states or on particular institutions. Instead we must consider the Idea, this actual God, by itself.⁽¹⁾

وينطلق هيغل من وحدة الوجود -حيث يكون الله والعقل والدولة شيئاً واحداً- ليقول:

أساس الدولة هو قوة العقل الذي يحقق ذاته على أنه إرادة.

The basis of the state is the power of the reason actualizing itself as will

وبتجريدتها من مظاهرها المادية (الأرض والشعب والمؤسسات) تصبح الدولة فكرة ميتافيزيقية/غيبية. وكان ممن أدرك هذا القدر من التجريد أستاذ القانون العام والعلوم السياسية في فرنسا، جورج بوردو، الذي قال في مقدمة كتابه المعنون «الدولة» ما نصه:

لم يرَ أحدُ الدولة قط، ومع ذلك من بإمكانه أن ينكر وجودها في الواقع؟

Hegel, The Philosophy of Right, Great Books of Western World, Vol. 43, (1) p.145

**Personne n'a jamais vu l'Etat. Qui pourrait
nier cependant qu'il soit une réalité ?⁽¹⁾**

هيجل وبوردو من المشركين الذين يؤمنون بالدولة غيبًا، مثلما يؤمن المسلم بالله غيبًا، غير أن المسلم الحقيقي لا يجعل مع الله إلهًا آخر، لا الدولة ولا غير الدولة. وهذا يوصلنا إلى ضرورة أن نبحث كيف ومتى وصلت الفكرة إلى بلاد المسلمين، لتبليبل أفكارهم وتعبث بمصيرهم.

(1). George Burdeau, L'Etat, Paris, Sueil, 1970, P. 13.

المبحث الثاني

انتقال فكرة السيادة إلى بلاد المسلمين

في العقد الذي أُلغيت فيه الخلافة كان د. عبد الرزاق السنهوري قد أعد رسالة دكتوراه حول «القيود التعاقدية على علاقات العمل في القضاء الإنجليزي». ويبدو أن إلغاء الخلافة أو النقاش الدائر حولها قد دفعه إلى إعداد رسالة دكتوراه ثانية حول الخلافة بما هي نظام حكم إسلامي، ومشروع لعصبة جديدة للأمم المسلمة في الشرق.⁽¹⁾

ولما كان السنهوري يتبع المنهج الأوربي فقد أثار جملة من المواضيع التي لا يثيرها إلا من تعرف على مفردات ذاك المنهج والتزم به. مربط الفرس في المواضيع التي أثارها السنهوري في رسالته حول «الخلافة» كان حديثه عن «السيادة» في «القانون الإسلامي». وبالسيادة عند السنهوري سائداً لأعواد بعد قليل إلى الحاكمية عند المودودي وسيد قطب، رحم الله الجميع.

أولاً. السيادة عند السنهوري.

أي مسلم يقرأ عن السيادة باعتبارها «القوة المطلقة والأبدية» أو «السلطة التي لا سلطة فوقها» أو «السلطة التي تملك سن القانون ونقضه»، يدرك أنها مما لا يجوز لغير الله. ولذا أدرك السنهوري منذ اللحظة الأولى أن الحديث عن السيادة هو حديث فيما لا يجوز لغير رب العالمين، لكن السنهوري لم يلبث إلا قليلاً حتى ارتكس ليدخل «جحر الضب» سيراً خلف الفكر القانوني الأوربي. لننظر الآن إلى ما كتبه السنهوري في شأن السيادة

A. Sanhoury, LE CALIFAT, Paris, Librairie Orientaliste Paul Geythner, 1926. (1).

أولاً، ثم أعود لمناقشته بعد ذلك. يقول السنهوري رحمه الله:

في روح القانون الإسلامي، السيادة، بمعنى القوة غير المحدودة، شيء غير موجود على الأرض. كل سلطة بشرية لها حدود؛ الله وحده هو صاحب الأمر؛ هو وحده صاحب السيادة.

Dans L'esprit du droit musulman, la souveraineté, dans le sens d'une puissance illimitée, est une chose qui n'existe pas sur terre. Tout pouvoir humain est limité. Dieu seul est le dispensateur du pouvoir ; Lui seul est souverain.⁽¹⁾

لكن السنهوري يعود القهقري في العبارة التالية:

[الله] منحنا امتيازاً بتمثيله على الأرض، بحيث يعبر توافق إرادتنا عن إرادته الإلهية، وهكذا تصبح قانوناً ملزماً... وبكلمة واحدة، السيادة في القانون الإسلامي لله وحده، وهو قد فوض بها كامل الأمة.⁽²⁾

(1). Ibid, p. 18.

(2) هذه الفقرة عمل إنشائي: عمل ليس عليه دليل، ولا يمكن عدّه عملاً علمياً!

IL nous a accordé le privilège de le représenter sur terre, en tant que l'accord de notre volonté exprime sa volonté divine, et devient ainsi une loi obligatoire... En un mot, la souveraineté dans le droit musulman réside en Dieu seul mais elle est déléguée par lui à toute la Nation.

هذه الفقرات التي كُتبت في العقد الثالث من القرن العشرين تعبر عما أصبح فيما بعد السمة الغالبة على مثقفي الأمة المسلمة، وهي السمة التي وضع لها مالك بن نبي قاعدة كلية تقول: «كل مجتمع فقد حضارته، يفقد بذلك كل أصالة في التفكير، أو في السلوك، أمام أفكار الآخرين».⁽¹⁾

عبارة السنيهوري الأخيرة تعبر عن التلفيق الذي يجعل المفكر المسلم يفقد الأصالة التي عبر عنها يوماً ما فقهاء من نوع ابن حزم وابن رشد وابن خلدون والشاطبي!

- أين أخطأ السنيهوري؟

لقد أخطأ السنيهوري على المستويين الإجرائي والموضوعي معاً: بدأ السنيهوري رسالته عن «الخلافة» بتبني المنهج الفرنسي/الغربي الذي يقسم القانون إلى عام وخاص، ليصبح عنده شيء اسمه «القانون العام الإسلامي»، ثم جعل للخلافة موضعاً في هذا «القانون العام».

تقسيم القانون إلى عام وخاص غريب عن الشريعة، وهو في حق

(1) مالك بن نبي، مذكرات شاهد القرن، الطبعة الثانية، بيروت، دار الفكر المعاصر، 1984، ص 267.

السنهوي تدليس محض، ومن هنا يفقد بحث السنهوي أصالته من المنظور الإسلامي. أما من المنظور الغربي فالمجتمعات الغربية لم تعرف تقسيم القانون إلى عام وخاص إلا في القرن الثامن عشر، وهو ما يجعل حديث السنهوي عن القانون العام الإسلامي مثل نسبة إبراهيم عليه السلام إلى اليهودية أو النصرانية: نسبة تناقض تسلسل أحداث التاريخ وتجعل اللاحق أصلاً للسابق (Anachronism).

على الجانب الموضوعي؛ كان حديث السنهوي عن السيادة بما هي حق إلهي للأمة، وحديثه عن اتفاق الأمة انعكاساً للإرادة الإلهية، التي تصبح قانوناً ملزماً، مشابهاً لنهج الكنيسة التي تجعل من نفسها اتحاداً للنصارى في جسد المسيح، ومن ثمّ تصبح المعبر عن إرادة «المسيح-الإله».

وتقود فرضية السنهوي إلى تجدد الإرادة الإلهية بتجدد اتفاق الأمة، وهذا يناقض اعتقاد المسلمين باكتمال الدين واستقرار ثوابت الشريعة قبل موت الرسول ﷺ. وطرح السنهوي مجافٍ للحق في الجملة، وهو في جوهره قلبٌ للأمور رأساً على عقب، إذ يمكن أن يكون اتفاق الأمة من توفيق الله - هذا إن اتفقت - ولكن لا يمكن أبداً أن تكون إرادة الله وإرادة الأمة أصلاً وصورة.

لم يكن ما جرى على لسان السنهوي، في الحقيقة، سوى تلفيق يعبر عن فقدان المثقف المسلم لأصالته أمام فكرة أوروبية هي «فكرة السيادة».⁽¹⁾

(1) ولا يظهر فقدان الأصالة على السنهوي فقط وإنما على المجتمع المسلم كله، وآية ذلك تبادل المراكز بين الشيخ مصطفى عبد الرازق والدكتور عبد الرزاق السنهوي، بحيث أصبح مصطفى عبد الرزاق (الشيخ المعمم) يفرق بين الدين وأصول الحكم في حين أراد د/السنهوي (الذي تلقى تعليمًا علمانيًا) إحياء فكرة الخلافة كفكرة إسلامية تمهد لعصبة الأمم الشرقية.

والظاهر مما كتبه السنهوري في رسالته عن «الخلافة» أنَّ لا تاريخيته على مستوى المنهج، والبليلة التي حدثت لديه على مستوى الموضوع، لم تكن بسبب اجتهاده الشخصي وإنما من تتبعه لكاتب هندي كان قد سبقه إلى «جحر الضب».⁽¹⁾

يشير السنهوري إلى كاتب باسم عبد الرحيم (ويضيف إليه وصف الهندي أحياناً). وضع عبد الرحيم هذا كتاباً (سنة 1911) بعنوان «مبادئ الفقه المحمدي»، وفيه يقول إن «السيادة هي من حيث المبدأ لله، لكن الله فوض سلطات التشريع وسلطة الرقابة على أعمال الإدارة للشعب، وهو ما يعني أن السيادة للشعب بعد الله».

وما سلف يعطيني الانطباع بأن الهنود هم أول، وربما أكثر، من اهتم بفكرة السيادة في العالم الإسلامي في بدايات القرن الماضي. وهذا يوصلنا إلى أبي الأعلى المودودي وكتابه «القانون الإسلامي والدستور»⁽²⁾ الذي ظهر في منتصف القرن العشرين.

ثانياً. الحاكمية عند المودودي

على غرار ما بدأ به السنهوري يقرر المودودي أن:

السيادة/الحاكمية يختص بها الله وحده.

Sovereignty belongs to God alone.⁽³⁾

(1) المرجع السابق ص 15، هامش رقم 22.

(2) S. A. Maududi, The Islamic Law and Constitution, Lahore, Islamic

.Publications Ltd. 6th edition 1977

.Ibid, p.68.(3)

ويركز المودودي على مسألة التشريع وينتهي إلى أن:

الإسلام لا يعترف بسيادة/حاكمية سوى تلك التي
لله، ومن ثم، لا يعترف بأي شارع آخر غيره.

Islam admits of no sovereignty except that
of God and, consequently, does not recog-
nize any law-giver other than him.⁽¹⁾

لا يقر المودودي للأمة (أو الشعب) بالسيادة كما فعل سابقوه أو معاصروه، والسنهوري من بينهم، وإنما يردّها كاملةً لله. لكن تجديد المودودي لم يكن على هذا المستوى فقط، وإنما كان على مستوى الترجمة كذلك، إذ ترجم مصطلح السيادة «sovereignty» إلى مصطلح جديد على عالمي السياسة والقانون وعالم الأفكار عمومًا، وهو «الحاكمية».

لقد خاض الخائضون في أصل مصطلح «الحاكمية» وكانوا، في الجملة، كمحتطب بالظلماء وخابط خبط عشواء! ومن ذلك القول بأن أصل فكرة الحاكمية يعود للخارجين على أمير المؤمنين علي بن أبي طالب رضي الله عنه، الذين رفعوا شعار «لا حكم إلا لله» للتعبير عن عدم رضاهم عن فكرة «التحكيم»، وهذا خطأ معرفي-تاريخي فادح. وسأبين عواره الآن.

ثالثًا. الحاكمية عند سيد قطب.

البحث في تاريخ فكرة الحاكمية عند سيد قطب ولا سيما التحقيق القضائي الذي تم معه، يثبت أن لا علاقة لمصطلح الحاكمية عنده بفكر

(1) Ibid, p. 141.

الخوارج وتاريخهم، وإنما هو من آثار المودودي لديه. وتشهد على صحة ما تقدم أوراق التحقيق⁽¹⁾ الذي جرى مع سيد رحمه الله على النحو التالي:

س: وما مدلول عبارة «الحاكمية لله» في رأيك؟

ج: أن تكون شريعة الله هي قاعدة التشريع!

س: ومتى نودي بهذه العبارة فيما تعرف؟

ج: هذا تعبير استقيته أنا من دراستي للإسلام!

س: ألا تعرف أن هذه كلمة قالها الخوارج قديمًا، وقد قال عنها الإمام علي: «كلمة حق أريد بها باطل»؟

ج: أنا لا أتذكر موضعها من هذا التاريخ. ولم أكن أعنيه عندما استعملتها. وإنما كنت أعني: أن تكون شريعة الله هي قاعدة التشريع، وبما أن الله سبحانه وتعالى لا ينزل بذاته للتحكيم، وإنما أنزل شريعته ليحكم بها، فحاكميته سبحانه وتعالى تتحقق عن طريق تحكيم شريعته، كما تقول النصوص القرآنية بالفاظها!

س: ألم تنقل هذه الأفكار من مؤلفات أبي الأعلى المودودي؟

ج: أنا انتفعت بكتبه وغيرها من الكتب أثناء دراستي للإسلام!

س: وما الفرق بين ما تنادي به وما ينادي به المودودي؟

ج: لا فرق!⁽²⁾

(1) منشور في صلاح عبد الفتاح الخالدي، سيد قطب: من الميلاد إلى الاستشهاد، دمشق، دار القلم، الطبعة الرابعة، 2007، ص 430.

(2) المرجع السابق، ص 434-435.

لقد أخذ سيد قطب المصطلح عن أبي الأعلى المودودي بشكل مباشر، ولم يزد هذا الأخير على أن ترجم مصطلح «sovereignty» إلى مصطلح «الحاكمية» كما أشرت آنفاً.

ومصطلح «الحاكمية» مشتق من مفردات قرآنية من نوع ﴿إِنَّ الْحُكْمَ إِلَّا لِلَّهِ﴾⁽¹⁾ أو ﴿يُحْكَمْ لَا مَعْقِبَ لِحُكْمِهِ﴾⁽²⁾. ويكاد الأمر يكون عادياً لولا تعلقه بعقيدة المسلمين محوراً تركز عليه أصالتهم في عالم الأفكار. عقيدة المسلمين مبنية على «التوحيد» وأفكارهم عنه تتفرع، وأي تشويش على هذا المستوى يجب إعادة النظر فيه، وحسمه، كي تظهر من جديد أصالة المسلمين في عالم الأفكار.

جوهرياً؛ يتعلق الأمر بمن يكون الرب الأعلى! ولذا لم يقدنا نقل مصطلح السيادة على علاقته إلى عالمنا الإسلامي، إلا إلى المزيد من البلبلة. ولننظر الآن إلى التفاصيل المؤيدة لهذا الطرح.

عند سيد قطب «الحاكمية» هي «أخص خصائص الألوهية»!

هذه العبارة قوية جداً من جهة بنيتها الإنشائية، لكنها تنهار موضوعاً عند التساؤل: ما هي خصائص الألوهية؟ المسلمون لم يعرفوا الحديث عن «الحاكمية» ولا «خصائص الألوهية» من قبل! لذا تساءل البعض: إذا كانت الفكرة بهذه الخطورة فلماذا لم يقل بها أحد من السابقين؟!

لم تُثر هذه المسائل لدى المسلمين، من قبل، لأنها حُسمت يوم أنزلت: ﴿الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتْمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيتُ لَكُمُ

(1) سورة يوسف: 40.

(2) سورة الرعد: 41.

الْإِسْلَامَ دِينًا⁽¹⁾. وما جعل هذا الحسم ممكنًا (ومجرد تحصيل حاصل) هو حسم مسألة الألوهية ابتداءً، بشهادة «أن لا إله إلا الله وأن محمدًا رسول الله» التي تُدخل صاحبها في منظومة معرفية-قيمية أصيلة أسمها «الإسلام».

وعلى العكس مما سلف، ستكون الأمور واضحة تمامًا لو أن السؤال قد وقع طرحه في أوروبا وكان على نحو: ما هي أخص خصائص السيادة؟ عندها ستكون الإجابة: أخص خصائص السيادة هي «القدرة على سن القانون ونقضه»، ومن له هذه القدرة يكون «السلطة التي لا سلطة فوقها»، أي الرب الأعلى (أو فرعون بلغة القرآن)! وسأعود إلى فرعنة القرن العشرين بعد عرض لمشاهد الجاهلية المعاصرة، في القرنين العشرين والواحد والعشرين، لأن بحث موضوع السيادة فرع من عالم تعدد الآلهة الذي يسميه القرآن الجاهلية عندما يأخذ شكل عبادة الأصنام.

رابعًا. جاهلية القرن العشرين.

تعرض السلطان العثماني عبد الحميد الثاني (1842-1918) لهجمة شرسة، لأسباب عدة، كان من أهمها رفضه بيع فلسطين لليهود. وكان مما اتهم به السلطان «معاداة العلم والعقل»⁽²⁾.

وفي معرض مناقشته لهذه التهمة يقول السلطان: «لم أخش مطلقًا في يوم من الأيام من رجل متعلم، إنما أتجنب هؤلاء الحمقى الذين يعتبرون أنفسهم علماء بعد قراءة بعض الكتب»⁽³⁾. وبعد مرافعة طويلة، يختتم

(1) سورة المائدة: 3.

(2) مذكرات السلطان عبد الحميد، الطبعة الثالثة، ترجمة وتقديم محمد حرب، دمشق، دار القلم، 1991.

(3) المرجع السابق، ص 164.

وصف مأساته الشخصية بالقول: «ما أردت أن أتوقاه ليس علم أوربا، ولكن الجهل به.»⁽¹⁾

لم يتصور السلطان عبد الحميد أن الجهل (بعلم أوربا) سيتحول قبل نهاية القرن إلى جاهلية! ولا أعتقد أن ذلك قد خطر على بال أحد، لذا من الضروري إيراد بعض الشواهد.

أحد أبناء المسلمين عبَّ من الأفكار الأوروبية قدر طاقته، ثم تجشأ: «نحن الذين خلقنا الله ثم قتلناه....». هذا على مستوى الكفر، أما على مستوى الإيمان فيقول: «أنا أومن بالعبث واللامعنى...»

هذا الموقف منشأه خليط من عدمية نيتشه ووجودية سارتر؛ وهو خليط متفجر نسف الإيمان في أعماق هذا الكاتب الغاضب فانضم إلى الذين شهدوا على أنفسهم بالكفر قائلاً: «إيماني بالإسلام أوهى من خيط العنكبوت....».

ولا يتوقف الأمر عند هذا الحد فقد تحول العبث واللامعنى عنده إلى مشروع قومي فقرّر: «لا بد من إعادة النظر في القرآن نفسه لأن الإنسان هو الذي يخلق الدين وليس الدين هو الذي يخلق الإنسان.»

بعض القراء، الذين وردوا على ذات الحوض، انتهى إلى أن الكاتب «كان محقاً في كافة أفكاره وخاصة الدينية منها، فلم يهلك وطننا وشعبنا ... سوى أفكار وأساطير الأولين الدينية... المخترعة من قبل ثلة من الجياع في جزيرة العرب.»⁽²⁾

(1). المرجع السابق، ذات الصفحة.

(2) أحد المعلقين الذين قرأوا الكتاب منشوراً على الشبكة العالمية.

هذه الدعاوى الوجودية (التي لا تعبر سوى عن هوى جامع) وجدت أرضاً خصبة في العقول الفارغة لفريق كبير من رموز القرن العشرين. وكان أحدهم⁽¹⁾ على موعد مع فكرة إعادة النظر في القرآن فكتب -على صفحات مجلة الناقد- ما نصه:

« لا نزال ننظر إلى كتاب الله بعين أعرابي ميت منذ ألف سنة. ولا نزال نتكلم بلسانه ونردد في كتبنا وإذاعاتنا -ونعلم أطفالنا- كل ما دار في رأس ذلك الأعرابي الجاهل من أساطير، ابتداءً من حبس ياجوج وماجوج وراء سور من الحديد، إلى فلق البحر، وحوار الشيطان مع آدم، وخروج يونس من بطن الحوت، وتسخير عفاريت الجن في خدمة سليمان. وهي قصص رواها القرآن عن التوراة وسماها قصصاً».⁽²⁾

هذا الضرب من الكتابة يُسمى «نقد النص»، وتطبيقه (الموجه، في أوروبا أساساً، لما حُرف من التوراة والإنجيل) على القرآن -تعمداً- هو ما وحد موقف المتأخرين من أبناء المسلمين مع موقف الأولين من مشركي قريش؛ إذ ردد الأولون والآخرين قولاً واحداً: «إن هذا إلا أساطير الأولين».

إذا لم يكن الاسم المناسب لكل هذا هو الجاهلية... فماذا نسميه؟
وقد يقول القائل: ومن يكون هؤلاء؟ وما شأنهم في عالم الأفكار؟ أين هؤلاء من أعلام العرب المعاصرين؟! هات من كبار أساتذة الجامعة مثلاً!
إليك إذن شيء من بضاعة كبيرهم، عبد الرحمن بدوي الذي يقول:

(1) الصادق النيهوم، المجازر المعصومة، مقالة بمجلة الناقد، عدد 74، أغسطس 1994، ص 22.

(2). المرجع السابق، ص 25.

«بالصدفة أتيت إلى هذا العالم، وبالصدفة سأغادر هذا العالم!»⁽¹⁾
 بهذه الوجودية بدأ بدوي رواية سيرته الذاتية. وأكبر من ذلك أنه لا يتردد
 في تعميم وجوديته على بقية البشر إذ يقول: «لو فتشت تاريخ حياة أي
 إنسان، لوجدت أن نوعاً من الصدفة هو الذي تسبب في ميلاده: صدفة
 في الزواج، صدفة في الالتقاء بين الحيوان المنوي في الرجل والبويضة في
 الأنثى إلخ إلخ. وواهم إذن من يظن أن ثمَّ ترتيباً، أو عناية أو غاية. إنما هي
 أسباب عارضة يدفع بعضها بعضاً فتؤدي إلى إيجاد من يوجد وإعدام من
 يُعدم».⁽²⁾

هناك كما يقول الجابري: «قاعدة عرفية تتحدد بموجبها» الجنسية
 الثقافية» لكل مفكر، هذه القاعدة تقتضي أن المثقف لا يُنسب إلى ثقافة
 معينة إلا إذا كان يفكر داخلها. والتفكير داخل ثقافة لا يعني التفكير في
 قضاياها، بل التفكير بواسطتها».⁽³⁾

لم يكن بدوي، رحمه الله، يفكر بواسطة الثقافة الإسلامية، ولا من
 داخلها: لا أثر للقدر ولا للأجل في أفكاره. لقد انتزعه منهج التعليم الأوربي
 من دائرة التوحيد ووضعه في دائرة الفلسفة الوجودية، فانتهى به المطاف
 عربي اللسان أوربي الجنان. وقد يكون هو أو بعض أمثاله المسئول المباشر
 عن ضلالات الكتاب الذين استشهدنا ببعض من بضاعتهم فيما تقدم. القرن
 العشرين بدأ بفقدان الأصالة وانتهى بفقدان الهوية!

(1) عبد الرحمن بدوي، سيرة حياتي، ج 1، بيروت، الدار العربية للدراسات والنشر،
 2000، ص 5.

(2). المرجع السابق، ص 6.

(3) محمد عابد الجابري، تكوين العقل العربي، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية،
 الطبعة الخامسة، 1991، ص 13.

وهذا هو، في الواقع، ما بذل سيد قطب حياته ثمنًا للحيلولة دون وقوعه أو تجذره في واقع الأمة. ربط سيد بين انتشار الأفكار الإلحادية وتدمير حركة الإخوان المسلمين التي كانت بمثابة السد الذي انهيار ليعم بعده طوفان الفساد الخلقي والمادي. وفي هذا يقول سيد رحمه الله: «كنت أسمع عن ذلك كله في السجن، ولما خرجت وجدت أن كل ما سمعت كان دون الحقيقة بكثير، لقد تحول المجتمع إلى مستنقع كبير!»⁽¹⁾ لقد أصبح المجتمع المصري جزءًا من العالم الذي يعيش في جاهلية!

في نظر سيد قطب «هذه الجاهلية تقوم على أساس الاعتداء على سلطان الله في الأرض وعلى أخص خصائص الألوهية... وهي الحاكمة . . إنها تسند الحاكمة إلى البشر، فتجعل بعضهم لبعض أربابا، لا في الصورة البدائية الساذجة التي عرفتها الجاهلية الأولى، ولكن في صورة ادعاء حق وضع التصورات والقيم... بمعزل عن منهج الله للحياة، وفيما لم يأذن به الله.. فينشأ عن هذا الاعتداء على سلطان الله اعتداء على عباده.... وما مهانة الإنسان عامة في الأنظمة الجماعية، وما ظلم الأفراد والشعوب بسيطرة رأس المال والاستعمار في النظم الرأسمالية إلا أثر من آثار الاعتداء على سلطان الله، وإنكار الكرامة التي قررها الله للإنسان!

وفي هذا يتفرد المنهج الإسلامي فالناس في كل نظام غير النظام الإسلامي، يعبد بعضهم بعضًا - في صورة من الصور - وفي المنهج الإسلامي وحده يتحرر الناس جميعًا من عبادة بعضهم بعضًا، بعبادة الله وحده، والتلقي من الله وحده، والخضوع لله وحده.»⁽²⁾

(1) سيد قطب، لماذا اعدموني؟ ص 10.

(2) سيد قطب، معالم في الطريق، الطبعة السادسة، القاهرة، دار الشروق، 1979،

واضح من النص أن سيّدًا يواجه الجاهلية نظامًا عالميًا، وليس منظومة معزولة، في مصر أو في البلاد العربية؛ لكن أهم ما في الفقرة المستشهد بها هو ربط سيد بين التصورات التي يحملها الإنسان في وعيه وبين الواقع الذي يعيشه أو ينتجه، فالتصورات غير الإسلامية لا يمكن أن تفضي إلى واقع إسلامي.

ولكي يتحقق القارئ من صدق هذا الطرح ساسلط فرضية التصورين المنفصلين («الحداثي» و«الإسلامي») على الواقعة التي فجرت ما يسمى «الربيع العربي».

● انتحار البوعزيزي في التصور الحداثي. يؤثر عن والتر بنيامين مقولة أن: «الانتحار هو الإنجاز الذي حققته الحداثة في عالم العواطف والشعور».⁽¹⁾ وفقًا لهذا التصور يكون انتحار البوعزيزي مجرد احتجاج بأسلوب حداثي. وفي سياق العدمية يمثل موقف البوعزيزي الحدث التراجيدي الذي صنع تاريخًا جديدًا أسمه «الربيع العربي». لا أحد يعلم ما إذا كان البوعزيزي من المؤمنين بالحداثة، لكن موقفه جاء مطابقًا للوصفة الحداثية التي أجمع عليها والتر بنيامين وألبير كامو: (الانتحار هو الحل). ولما كان العدم لدى بعض الوجوديين من فلاسفة الحداثة هو غاية ونهاية كل موجود فإن انتحار البوعزيزي لم يكن حدثًا طبيعيًا فقط وإنما أتى بالنهاية الطبيعية (الإعدام) لنهج الحداثة الذي سلكه بورقيبة وخليفته المتخلف من بعده، والمتمثل في أن «الكفر هو الحل». لقد بدأ عصر ما بعد الحداثة عندنا بحدث لا يوازيه في البشاعة إلا عدمية «الحداثة» التي يعيش على ذكرها بعض «الفقراء» جنوب المتوسط.

(1) في جون ليشته، خمسون مفكرًا أساسيًا معاصرًا، ترجمة فاتن البستاني، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 2008، ص 409

وقبل أن أنتقل إلى الموضوع التالي لا بد أن أمر، ولو مروراً سريعاً على الانتحار كحل لأزمة الجندي الأمريكي، إذ أفاد تقرير لوزارة الحرب الأمريكية (البنتاغون) بأن النصف الأول من سنة 2012 قد شهد تسجيل 154 حالة انتحار وقعت خلال 155 يوماً بين القوات العاملة خارج الولايات المتحدة، وأن 50% منها وقعت في أفغانستان. كما أشار التقرير إلى أن معدل الانتحار يتجه نحو الزيادة فقد زاد سنة 2012 بنسبة 18% عن السنة السابقة 2011، كما زاد بنسبة 25% عن العامين السابقين 2009 – 2010.

وفيما تقدم ما يكفي لإثبات أن الانتحار هو الحل الذي توفره الحداثة لأزمة الإنسان. الجندي الأمريكي، على غرار البوعزيزي، لم يجد له مخرجاً من عبث السياسة الأمريكية إلا الوصفة الشهيرة لألبير كامو: «الانتحاري ينيي العبث».

في تصور سيد قطب هذه المآسي مصدرها تصورات اجتماعية وسياسية وضعت بعيداً عن المنهج الذي اختاره الله للبشر (الإسلام) وهو ما يفضي إلى أنظمة جاهلية.

وفقاً لهذا الفهم، البوعزيزي والجندي الأمريكي كلاهما ضحية لسياسة جاهلية، داخلية كانت أو عالمية، وكلاهما في حاجة للإسلام ليتحرر من الأنظمة البشرية/الجاهلية سواء كانت الاستبداد (الداخلي) أو الإمبريالية (الأمريكية).

تقسيم العالم إلى إسلام وجاهلية هو محور الأصالة في فكر سيد قطب. لا يقيم سيد وزناً للتقسيمات الحداثية الأخرى (فقراء وأغنياء، مستعمرون ومستعمرون، متقدمون ومتخلفون، رأسماليون وشيوعيون... الخ).

لقد عاد سيد بعالم الأفكار إلى اللحظة «صفر»، حيث تبدأ الدعوة إلى الكفر بالطاغوت والإيمان بالله؛ وهي في الأساس دعوة إلى تصور أصيل، اسمه «التصور الإسلامي». وفي ضوء هذا التصور الإسلامي الأصيل سنرى الآن معنى اشتعال البوعزيزي نارًا.

● انتحار البوعزيزي في التصور الإسلامي. قتل البوعزيزي نفسه، وارتكب بذلك كبيرة لمخالفته قول الله تعالى: «ولا تقتلوا أنفسكم إن الله كان بكم رحيماً». لكن انتحار البوعزيزي ليس الكبيرة الوحيدة في تاريخنا المعاصر، فأكبر كبائر الأمة هو احتفاظها بالصنم الذي يسمى «الدولة الوطنية».

ولدت هذه الدولة من رحم الحقبة الاستعمارية فجاءت مطابقة لأهم خصائصها: (تمزيق الأمة المسلمة). ولا غرابة فيما سلف لأن المستعمرات تحولت إلى «دول مستقلة» في تطور شكلي للمشروع الاستعماري وليس في قطيعة معه: (تونس والجزائر والمغرب ولبنان وسوريا مخلوقات فرنسية. مصر والسودان وإسرائيل والأردن والعراق ودويلات الخليج مخلوقات إنجليزية. وليبيا مخلوق إيطالي).

تمزيق الأمة أيام الاستعمار والاحتفاظ بذات الأشياء في صورة «الدولة الوطنية» جعل بعض أبناء الأمة يعيش في قصور ويشكو التخمة، والبعض الآخر يعيش في المقابر أو يتضور جوعاً. وفي الوقت الذي تُكتب فيه هذه الكلمات يضع المترفون من المسلمين تريليونات الدولارات من أموال الأمة في اقتصاديات أوروبا وأمريكا، ودون مراعاة للمعوزين من المسلمين.

المسلمون أصبحوا «مواطنين» في الدولة الوطنية، وهو ما يجعل ما يعانيه الإنسان المصري مشكلة مصرية، وما يعانيه اليمني مشكلة يمنية، وإذا عاش بعض المسلمين على القمامة فهذه ليست مشكلة خليجية!

هذا هو منطق الدولة الوطنية التي ورثناها عن الاستعمار. وهذا هو الوضع الذي يحرسه حكام يصفهم «المشايع» بأنهم على استقامة مع شرع الله! وأنا أسأل كل من يؤمن بشرع الله، ويشنف آذاننا بحديث لا ينقطع عن القرآن والسنة، أن يأتيني بدليل واحد من كتاب الله أو سنة نبيه يبيح وضع ألف مليار دولار من أموال الأمة في اقتصاديات أمريكا، وترك فقراء المسلمين يتضورون جوعًا ويعيشون في المقابر، أو على المزابل.⁽¹⁾

هل كانت الجاهلية الأولى أسوأ من هذا الوضع؟

أشك في ذلك!

وهل يلام البوعزيزي، أو غيره، إذا اختار الحل الحداثي (الانتحار) لحل مشكلته ما دامت الحادثة هي الحل؟

لمثل هذه الأوضاع يقرر سيد قطب أننا في جاهلية مصدرها بالأساس تصورات غير إسلامية؛ وهو محق، فالدولة الوطنية تصور غير إسلامي، الولاء فيه للوطن مقدم على الولاء لله.

الولاء للوطن مريح للاستعمار، ولا يخدم غيره، لأنه يكفل تحويل أموال الأمة إلى خزائنه دون أن يستطيع فقراء المسلمين (في الدول الفقيرة) محاسبة أغنيائهم (في الدول الغنية)، لأن فقراء الدول الفقيرة أجنب بالنسبة لمتري الدول الغنية، الذين كلفتهم شجرة عيد الميلاد، وزينتها، أحد عشر مليون دولار.

لم يُرد سيد قطب شيئًا لنفسه؛ كل ما أراده هو رد العدوان على دين الله

(1) أموال الأمة لا توضع في اقتصاديات الغرب اختيارًا دائمًا، بل في الغالب نتيجة ابتزاز ممنهج تصعب رؤيته بالعين المجردة، وسلب ونهب وهدر مستمر، يُعطى عادة أسم «صناديق سيادية» وهو لدول معدومة السيادة في الواقع!

وخلقه. لقد عمل سيد على رد الألوهية لله بعد أن ادعاها البشر، أصالة أو تقليدًا. وكل ما فعله سيد في هذا السبيل هو الكفر بما دون الله من أرباب تبتغي لعلو الله سبيلًا، وهو ما جعله يصطدم بفرعون وملاه.

خامسًا. فرعنة القرن العشرين.

كيف تحول عبد الناصر إلى فرعون معلومات عامة تقريبًا⁽¹⁾، وسأعود إلى بعض منها عندما أتحدث عن الصراع على السيادة/الحاكمية في بلاد المسلمين، لكن من الضروري شرح مفهوم الفرعنة على سبيل التمهيد، لنرى العلاقة بين الفرعون القديم والفرعون المعاصر. وهذا لن يتم دون فهم الفرعونية بما هي نظام حكم وتشريع وقضاء.

وليس بالإمكان فهم فرعنة القرن العشرين والإحاطة بها علمًا إلا في ضوء حقيقتين ما زالتا غائبتين عن الكثير من الناس، وهما: وحدة الظاهرة الفرعونية، ونسبية الزمن.

أ. وحدة الظاهرة الفرعونية. عندما يحدثنا القرآن عن فرعون لا يحدثنا عن رمسيس ولا أخناتون، لأن تلك الأسماء من التفاصيل التي يهتم لها مؤرخو الأحداث. أما في عقيدة الموحدين، وتاريخ العقيدة الإسلامية، فخطورة فرعون ليست في شخصه، وإنما في أفكاره وتصورات.

ما يهم باحث العقيدة هو الأثر الذي يحدثه قول فرعون ﴿أَنَا رَبُّكُمْ

(1) قد يتصور الغافل أنني أتجنى على عبد الناصر عندما أصفه بالفرعون، ولكن الفرعنة مفخرة عند بعض المصريين، ومنهم أنور السادات الذي قال «إنني وجمال آخر الفراعنة العظام في تاريخ مصر». راجع محمد حسنين هيكل «خريف الغضب»، بيروت، الطبعة العشرون، 1990، ص 189. وفي ذات الصفحة قال السادات إنه كان يحكم مصر «طبقًا لأسلوب رمسيس الثاني»!

أَلَا عَلَىَّ⁽¹⁾ في عالم الأفكار، وفي نوعية العلاقة بين الحاكم والمحكوم. وإذ يروي لنا القرآن أصنافاً أخرى من أقوال فرعون مثل: ﴿مَا عَلِمْتُ لَكُم مِّنْ إِلَهِ غَيْرِي﴾⁽²⁾ أو ﴿ذُرُونِي أَقْتُلْ مُوسَى وَلْيَدْعُ رَبَّهُ إِنِّي أَخَافُ أَنْ يُبَدِّلَ دِينَكُمْ أَوْ أَنْ يُظْهِرَ فِي الْأَرْضِ الْفَسَادَ﴾⁽³⁾، فالقصد هو تبيان كيف ينقلب العالم رأساً على عقب، بحيث يصبح فرعون مصلحاً وموسى مفسداً، إذا رضى البشر أن يجعلوا مع الله إلهاً آخر.

موسى رسول الله وكليمه، لكنه في الخطاب الفرعوني «مفسد»، وخطر يتهمد المكتسبات الفرعونية! وهذا الوضع المقلوب سيستمر ما دام فرعون إلهاً مع الله.

ويبدو واضحاً في الخطاب الفرعوني التفرقة بين الربوبية (التي تقبل التعدد بحيث يتحتم تحديد من يكون الرب الأعلى) والألوهية (التي لا تكون إلا لواحد يتعين تحديد من هو)!

هل يعني هذا أن فرعون كان يتكلم اللغة العربية عندما قال: ﴿أَنَا رَبُّكُمْ أَلَا عَلَىَّ﴾ أو لما قال: ﴿مَا عَلِمْتُ لَكُم مِّنْ إِلَهِ غَيْرِي﴾؟

بالطبع لا؛ لكن إذا أردنا أن نترجم مفردات الخطاب الفرعوني القديم إلى اللغة العربية المعاصرة فلن نجد لها ترجمة أفضل من ترجمة الذي علم آدم الأسماء كلها. المقارنة بين خطاب الفراعنة القدماء وخطاب المعاصرين منهم لن يتجاوز مقارنة المفردات. ففي المفردات الفرعونية المعاصرة ما يقابل مفردات الخطاب الفرعوني القديم.

(1) سورة النازعات: 24.

(2) سورة القصص: 38.

(3) سورة غافر: 26.

لو تكلم فرعون لغة القرن العشرين لما قال غير «أنا صاحب السيادة»؛ لأن «أنا صاحب السيادة» و«أنا ربكم الأعلى» لهما ذات المضمون وإن اختلفت المفردات، ولهما ذات الأثر التشريعي وإن اختلف القائل أو تقادمت العصور.

ب. نسبية الزمن. بين عصر الفراعنة والقرن العشرين خمسة آلاف سنة؛ هذا إذا حسبنا اليوم بالحساب البشري الذي يحدد اليوم بأربعة وعشرين ساعة. لكن إذا نظرنا إلى حساب اليوم بـ «ألف سنة مما تعدون» كما جاء بسورة «السجدة»، فعندها ستكون المسافة الزمنية بين الفراعنة القدماء والفراعنة الجدد خمسة أيام فقط. وإذا حسبنا طول اليوم بخمسين ألف سنة، كما جاء في سورة «المعارج»، فعندها ستكون المسافة الزمنية بين الفراعنة القدماء والفراعنة المحدثين بضع دقائق.

ولما كان الذي نزل الفرقان على عبده ليكون للعالمين نذيراً قد قال في محكم كتابه: ﴿وَكَذَلِكَ نَقْصِلُ الْأَيَّاتِ وَلِتَسْتَبِينَ سَبِيلُ الْمُجْرِمِينَ﴾⁽¹⁾؛ فاعلم أن «سبيل المجرمين» في الاعتداء على ألوهية رب العالمين واحدة وإن اختلف الزمان والمكان؛ ولو سُمِّيَ المعتدي الأول «فرعون» وسُمِّيَ المعتدي المعاصر «الزعيم».

لقد استبان سبيل المجرمين للرسول ﷺ فنعت أبا جهل بـ «فرعون هذه الأمة». لم يهتم ﷺ بما إذا كان اسم فرعون الأول رمسيس، واسم فرعون قريش عمرو بن هشام، هذه تفاصيل هامشية عندما يتعلق الأمر بالفرعنة بما هي نقض للمبدأ الذي لا يكون الإنسان بدونه حنيفاً مسلماً، وهو الكفر بالطاغوت. لقد كان ﷺ يتحدث منطق من يجعل الاعتبار لوحدة الظاهرة

(1) سورة الأنعام: 55.

الفرعونية، ويهمل اختلاف أسماء الأشخاص والعصور – حقًا هو رسول الله. وستتضح أبعاد الصورة أكثر، وسنرى أثرها في عالم الأفكار جنوب المتوسط بوضوح أكبر، عند تتبع مراحل الصراع على السيادة أو بسببها، وهي الفكرة الوافدة.





الفصل الثاني

الصراع على السيادة

في أوروبا وفي بلاد المسلمين

لتنقضن عُرا الإسلام عروةً عروة...
أولها الحكم وآخرها الصلاة.

حديث شريف

إنما تنقض عُرا الإسلام، عروة عروة، إذا
نشأ في الإسلام من لا يعرف الجاهلية.

عمر بن الخطاب

المبحث الأول

الصراع على السيادة في أوروبا

الحق الإلهي للملوك هو الحق الإلهي لأي فرد
يستطيع أن يكون الأعلى.

هربرت سبنسر

The Divine right of kings is the divine right
of anyone who can get uppermost.

Herbert Spencer

يشخص الوحي إشكالية أهل الكتاب (اليهود والنصارى) في أنهم ﴿أَتَّخَذُوا أَحْبَارَهُمْ وَرُهَبَانَهُمْ أَرْبَابًا مِّن دُونِ اللَّهِ﴾⁽¹⁾. والسياق القرآني، في هذه الآية، من الدقة حد الإعجاز، لأنه لم يقل «اتخذوا أحبارهم ورهبانهم آلهة من دون الله»، وإنما قال ﴿أَرْبَابًا مِّن دُونِ اللَّهِ﴾؛ لأن شركاءهم ما زالوا أربابًا عند نزول القرآن، ولم يدعوا صفات الألوهية إلا في القرن الثامن عشر!

وتعدد الأرباب جائز ما لم يبلغ درجة الألوهية؛ فمن المشهور في القرآن قول يوسف لصاحبه في السجن: ﴿أَذْكُرْنِي عِندَ رَبِّكَ﴾⁽²⁾. ومن المعهود قولك: «رب العمل» و«ربة البيت». هؤلاء جميعًا يأمرون فيطاعون دون تثريب عليهم،

(1) سورة التوبة: 31.

(2) سورة يوسف: 42.

إلا إذا كان في الأمر خروج عن طاعة الله، فعندها من يُطعمهم يكن قد اتخذهم أربابا من دون الله: «رب العالمين» و«رب الناس» أجمعين.

وفي غير طاعة الله تتعدد الأرباب، حسب تعدد الأهواء، ثم تتحول الأرباب إلى آلهة⁽¹⁾ (مصادر مشروعية بديلة) تأذن بما لم يأذن به الله! وهذا ما سيجري عرضه في السياق الأوروبي المتعلق بتاريخ الصراع على السيادة بين البابا والأمير في مرحلة أولى، ثم بين الكنيسة والدولة في مرحلة ثانية.⁽²⁾

أ) صراع البابا والأمير على الربوبية العليا.

في السياق الأوروبي يقصد بالأمير كل ما يسعى السلطة الزمنية، على اعتبار أن البابا هو السلطة الروحية/الدينية. والأمير في هذا السياق إما أن يكون «الإمبراطور» وإما أن يكون «الملك»، فالصراع على «السيادة» بين البابا والإمبراطور ثم بين البابا والملك هو في الواقع صراع بينهم على من يكون «الرب الأعلى»!

1. صراع البابا والإمبراطور.

مر بنا أن العقبة الكأداء التي كان على الفكر السياسي الأوروبي تجاوزها هي «قداسة السلطة»، التي تجد أصلها في رسالة بولس للرومان حيث يقول: «لا سلطة إلا من الله، وكل السلطات القائمة من الله...»، وهذا هو في ذات الوقت سبب النزاع بينهما. لأن القداسة لم تكن طابع سلطة الكنيسة وحدها، وإنما كانت طابع سلطة الأمير (الإمبراطور أو الملك) كذلك.

(1) قيل إن بين قول فرعون «أنا ربكم الأعلى» وقوله «ما علمت لكم من إله غيري» أربعين سنة.

(2) وفي هذا السياق تأتي الثورة لتعلن نفسها حكمًا بين الآلهة وتحسم الصراع لصالح الدولة على حساب الكنيسة، ثم تتم عولمة هذه الأفكار لتصبح أساسًا للنظام العالمي الذي نحن جزء منه، رغم أن انتمائنا الفكري ليس له!

الحسم لصالح الأمير بدأ في لحظة ما من فجر النهضة الأوروبية لكنه لم يظهر على السطح إلا في العصر الحديث، مع ظهور فكرة السيادة عند بودان وظهور فكرة الدولة عند هوبس⁽¹⁾

«لا سلطة إلا من الله، وكل السلطات القائمة من الله...» تجعل سلطة الإمبراطور مساوية لسلطة البابا لاتحاد مصدر السلطين. وكان الصراع بينهما واردًا في أي لحظة لانعدام الفصل بين سلطتهما الشموليتين بشكل واضح.

اندلع الصراع قبل ألف سنة ودار بين الإمبراطور هنري الرابع والبابا غريغوري السابع فيما بين سنتي (1073 - 1085) وأخذ الصراع اسم «نزاع التنصيبات»، لتعلقه بمسائل إدارية ومالية لم يكن الاختصاص بشأنها واضح المعالم؛ ومن بين هذه المسائل، أو أهمها ربما، كانت مسألة لمن يعود الحق في تنصيب أساقفة الكنيسة، ومن يعين البابا نفسه.

عندما ارتقى هنري الرابع عرش الإمبراطورية الرومانية المقدسة (سنة 1056) كان عمره ست سنوات، فظنت الكنيسة أن اللحظة مواتية لوضع حد لتدخلات الأباطرة في اختيار البابا. ولهذا الغرض أنشأت الكنيسة «مجمع الكرادلة» (سنة 1059)، وأناطت به مهمة اختيار البابا. وبعد سد الطريق على الإمبراطور، فيما يتعلق بتعيين البابا، أصبحت الكنيسة تنتظر الفرصة لقطع الطريق على الإمبراطور فيما يتعلق بتعيين الأساقفة (Cardinals) والرعاة (Bishops)، ولا سيما أن الرعاة كانوا لا يتورعون عن رشوة الإمبراطور والسلطات المدنية لتعيينهم في وظائف كنسية أو مدنية.⁽²⁾

(1) هذه هي المرحلة الأولى التي كان الصراع فيها على الربوبية، وفي مرحلة تالية سيصبح الصراع على الألوهية.

(2) وكانت هذه الخطيئة (الرشوة للحصول على منصب) معروفة في تاريخ الكنيسة باسم «سيموني».

اعتقدت الكنيسة أن اللحظة قد جاءت لقطع طريق التنصيبات على الإمبراطور عندما عين الإمبراطور أسقفًا لميلانو (سنة 1075)، فأرسل إليه البابا رسالة شديدة اللهجة تتضمن تهديدًا بطرده من الكنيسة، فرد عليه هنري الرابع برسالة يزعم فيها أنه ملك شرعي وغير مغتصب للسلطة، وفي مواجهة راهب مزيف، ومغتصب لكرسي البابوية. رد البابا بطرد هنري من الكنيسة، وإعفاء رعاياه من الالتزام بيمين الولاء له، فرد هنري، عندما واثت الفرصة، بالزحف على روما لينصب بابا يناسب هواه، بعد أن فر غريغوري من روما أمام زحف الإمبراطور.

ولمعالجة النزاع تشريعيًا، أصدرت الكنيسة (سنة 1075) مرسومًا بابويًا عُرف باسم «الإصلاح الغريغوري». مفردات المرسوم تضع البابا فوق الإمبراطور بشكل لا يترك مجالاً للبس.⁽¹⁾ وقد ذكرت فيما تقدم أن البابا بونيفاس الثامن قد أصدر مرسومًا باسم «وحدانية القداسة» يعزز فيه مركز البابا في سياق صراعه مع الملك الفرنسي فيليب الرابع الذي ظهرت في عهده عبارة «الملك إمبراطور في مملكته»⁽²⁾. كانت هذه العبارة الأخيرة تأهيل (نظري) لتدشين صراع الملك مع البابا على من منهما سيكون الرب الأعلى في فرنسا!⁽³⁾

2. صراع البابا والملك.

لما كان من المستحيل دراسة صراع البابا مع كل ملوك أوروبا لن اتجاوز

(1) أشرت إلى مفردات المرسوم فيما تقدم، ص 62.

(2) Paul Fournier, La maxime du droit public français «Le Roi est Empereur dans son royaume». Comptes rendus des séances de l'Académie des Inscriptions et P. 227 /3-Belles-Lettres, Année 1921/ 65

(3) وهذا لا يعني أن الإمبراطور قد اختفى من ساحة الصراع. كل ما يعنيه هذا الكلام هو أن البابا أصبح له خصم جديد (الملك) إلى جانب القديم (الإمبراطور).

التجربتين الفرنسية (أولاً) والإنجليزية (ثانياً) وفيهما ما يكفي لجلاء الصورة في باب تنازع البابا والملك على الربوبية العليا.

أولاً. صراع البابا مع الملك في فرنسا. لا بد من الإشارة هنا إلى أننا في حقبة قريبة جداً من نهاية الحروب الصليبية (نهاية القرن الثالث عشر) وقد عاد الصليبيون ومن ضمنهم «فرسان المعبد» إلى فرنسا، وكانوا أصحاب ثروات طائلة فأراد الملك فيليب الرابع فرض الضرائب عليهم فاعترض البابا بونيفاس الثامن (1235- 1303) على ذلك⁽¹⁾، فقرر الملك الاستيلاء عليها بمعاونة حامل الأختام (وزير العدل) غيوم دو نوغاريه.⁽²⁾

لنتذكر فقط أن مرسوم «وحدة القداسة» قد صدر سنة 1302، أي قبل موت بونيفاس بسنة واحدة. والحقيقة أن موته كانت من نتائج الصراع المميين مع فليب الرابع الذي أرسل سنة 1303 غيوم دو نوغاريه إلى إيطاليا في ألف وستمائة رجل فاعتقلوا البابا بونيفاس الثامن وعذبوه حتى وصل شفير الهالك، بالرغم من أنه صاحب مرسوم «وحدة القداسة»، وضرورة خضوع كل سلطة زمنية للكنيسة.

أنهى غيوم دو نوغاريه هذا الهراء بصفعة على وجه البابا طرحته أرضاً، وعاد إلى فرنسا ليشرع في تصفية نهائية لفرسان المعبد ومصادرة أموالهم. بعدها بأسابيع مات البابا مدحوراً مخدولاً وأخذ مرسوم «وحدة القداسة» مكانه في سلة النفايات الأوروبية.

(1) أصدر البابا في هذا الشأن مرسوماً بعدم خضوع الرهبان لتشريعات السلطة الزمنية ضريبياً. وعرف المرسوم باسم Clericis laicos

(2) ما زال لقب حامل الأختام يطلق على وزير العدل في فرنسا حتى اليوم.

ثانيًا. صراع البابا والملك في إنجلترا.

كانت ترجمة كتاب «المدافع عن السلم» إلى الإنجليزية من الآثار الجانبية لصراع البابا مع هنري الثامن.

كان كتاب دو بادوفا (الذي ظهر سنة 1324) البداية لجملة من التغيرات التي امتدت ما بين ظهوره والثورة الفرنسية (سنة 1789) مرورًا باتفاقية ويستفاليا (سنة 1648).⁽¹⁾

بعد دو بادوفا ظهر لوثر وكالفن وحماهما لوضع السلطة المدنية فوق الكنيسة، وظهر بودان ونظرية السيادة التي ترفع الملك إلى مستوى الإمبراطور الروماني ما قبل المسيحية، الذي كانت له معابد وتقدم له القرابين، فهو في وضع الرب الأعلى أو الإمبراطور-الفرعون. ولكن لم يكن بوسع بودان أن يكون بهذه الصراحة، ولم يكن بوسعه الحديث عن الملك باعتباره الرب الأعلى، أو الإله الذي يعطي ويمنع أو يحيي ويميت، فأخفى ذلك في تعريفه لمصطلح السيادة على أنها «القوة المطلقة الأبدية».

كانت هذه الترسنة في متناول ملك الإنجليز هنري الثامن (1491 - 1547) وهو يدخل صراعًا لم يكن مقصودًا لذاته، وإنما لظروف وإملاآت سياسية ما كان بالإمكان الاستجابة لها بدون جعل الملك على رأس الكنيسة والدولة معًا، أو بدون جعل الملك الرب الأعلى (= فرعون) في مملكته!

عندما دشّن لوثر مذهبه الجديد ليشق الكنيسة الكاثوليكية نصفين (سنة 1517)، جرد ملك الإنجليز قلمه للرد عليه ودحض فرضياته حتى أن

(1) وقد سُمّي إنجاز الاتفاقية «سلام ويستفاليا»، انطلاقًا من الاعتقاد بأن الاتفاقية قد قضت على سبب الفتنة: (تسلط البابوات على الملوك).

البابا منح هنري الثامن لقب «المدافع عن العقيدة». وعندما أراد الملك تطبيق زوجته (كاثرين أراغون)⁽¹⁾، توجه إلى البابا طالبًا إلغاء الزواج. ولما كانت الملكة الإنجليزية عمّة تشارلز الخامس (ملك إسبانيا) خشي البابا غضب تشارلز الذي كان ملكًا لإسبانيا وإمبراطورًا رومانيًا مقدسًا في ذات الوقت. ماطل البابا حتى نفذ صبر هنري الثامن، الذي كانت عشيقته آن بولين حاملاً فتزوجها أملًا في وريث للعرش، وقد تم ذلك بالرغم من أن كاثرين لم تطلق بعد.

تأسست تحولات إنجلترا في عهد هنري الثامن على نظريتين؛ واحدة علمانية والأخرى دينية. العلمانية هي كتاب مارسيلْيوس دو بادوفا، «المدافع عن السلم»، أما الدينية فكانت البروتستانتية، أو مذهب الاحتجاج الذي ظهر على يد لوثر. المدرستان دفعتا بفكرة سمو السلطة الزمنية على السلطة الدينية إلى حلبة الصراع على الربوبية العليا، التي فاز بها نظريًا ملك الإنجليز. لتجاوز البابا الذي طرده من الكنيسة وأصر على نفاذ زواجه الأول من كاثرين وبطلان زواجه الثاني من آن بولين، جمع الملك البرلمان ليصدر (سنة 1534) «قانون السمو» (Act of Supremacy) الذي يجعل من الملك الرب الأعلى في إنجلترا.⁽²⁾ وبذا أصبح هنري الثامن رأس الجسد الروحاني (الكنيسة) ورأس الجسد السياسي (المملكة) معًا.

أحدث تحول هنري الثامن إلى رب الإنجليز الأعلى تغيرات مهمة على

(1) كانت البنت الصغرى لفرناندو الثاني وإيزابيلا الأولى اللذين أسسا مملكة إسبانيا بعد طرد المسلمين من الأندلس. وقد أنجبت كاثرين ماري الأولى ملكة إنجلترا بعد وفاة هنري الثامن دون وريث ذكر. وقد ورثت هذه الأخيرة أختها لأبيها من زواجه الثاني، إيزابيث الأولى.

(2) هذا القانون لم يخلص الملك من البابا وإنجلترا من الكنيسة الكاثوليكية وحسب، وإنما عاد على هنري الثامن بثروات طائلة جراء مصادرة ممتلكات الكنيسة.

مستوى الرتب والألقاب. أصبح نعت هنري الثامن هو «صاحب الجلالة» (His Majesty)⁽¹⁾. بعد أن كان «صاحب السمو» (His Highness)، بينما ظل وصف «الرب» (Lord) - الذي كان وما زال يطلق على المسيح - يطلق على مجلس اللوردات (= مجلس الأرباب)!

بعد ذلك ظهر المبدأ الذي يرفع الملك إلى درجة الألوهية بعد الربوبية العليا/الفرعونية، وهو مبدأ «الملك لا يرتكب خطأ»، أو «من المستبعد أن يخطئ الملك»، على اعتبار أن الفعل في الجملة الإنجليزية could وليس can، لتبيان أن المبدأ مجرد فرضية نصها الإنجليزي كالتالي:

The King could do no wrong

وبهذا القدر من تعظيم وتنزيه الملك انتقلت أوروبا إلى قضية التأليه، ولكن ذلك لن يكون في منتهى الوضوح إلا في القرن التالي، حيث سنجد توماس هوبس يستعير من بودان نظرية السيادة (= القوة المطلقة والأبدية) ليجعل منها الروح المحركة للجسد السياسي (= الدولة) الذي رأسه الملك⁽²⁾، وهو الرأس الذي قطعته الثورة (الإنجليزية سنة 1688، والفرنسية سنة 1789).

ب) صراع الكنيسة والدولة على الألوهية!

كان الصراع بين الكنيسة والملك على من يكون «الرب الأعلى»، أما الصراع بين الكنيسة والدولة فهو على من يكون الإله «الواحد». الأرباب تتعدد لكن

(1) وذو الجلال من صفات الله عند المسلمين. وأول من ادعى هذه الصفة من الأوروبيين الإمبراطور الروماني المقدس (سنة 1519)، ثم تبعه فرنسوا الأول في فرنسا وهنري الثامن في إنجلترا.

(2) وهذا الرأس هو ما ستقطعه مقصلة الثورة الفرنسية في القرن التالي، لتبقى الدولة فكرة مجردة من أي مظهر إنساني يجسد خرافة منتهى القوة (السيادة).

الإله لا يكون إلا واحدًا أحدًا؛ ولم يكن هذا غائبًا عن أساطين الفكر الأوروبي المعاصر، ولذا ينتهي جيران ميريه إلى أن:

أيديولوجيا الدولة هي أيديولوجيا الواحد

L'idéologie de l'Etat c'est l'idéologie de l'Un⁽¹⁾

هذا الواحد سماه فريدريش نيتشه «الصنم الجديد» لأن في غياب «لا إله إلا الله محمد رسول الله» لا بد أن يظهر الصنم وإن في عالم الفكر وليس عالم الحجر⁽²⁾؛ وكان الصنم الجديد مصممًا للقضاء على بقية الأصنام، ليبقى الصنم الجديد شريكًا لله في ملكه، وشريكًا لله في خلقه! وقد جاءت الثورة لتجعل من الدولة الإله الواحد: مصدر المشروعات لأوروبا بداية والعالم بعد ذلك، دون أن ينتبه عامة المسلمين لخطورة هذا الشريك المستحدث لمن لا شريك له.

وفي سياق الصراع على الألوهية كان لفكرة تنزيه الإرادة العامة عن الخطأ (Infallibility) وقع الصاعقة على الكنيسة، لأنه جعل من الشعب إلهًا فوقها⁽³⁾، وهي التي تضع البابا في موضع الرب الأعلى على اعتباره خليفة المسيح-الإله. لقد كان على الكنيسة أن تتدارك أمرها لأن الشعب أصبح الآن مصدرًا للسلطة والقانون، عبر خرافة الإرادة العامة، التي تقوم على فرضية أن الشعب شخص واحد وله إرادة واحدة!

(1) Gerard Mairet, Genese de l'Etat laïque ..., in Histoire des Idiology, op cit. p. 290

(2) يقول بن نبي في كتابه شروط النهضة كلما غابت الفكرة (=العقيدة) ظهر الصنم، والعكس بالعكس.

(3) وهذه هي رؤية مارسيلْيوس دو بادوفا التي دونها في كتابه «المدافع عن السلم» الذي أشرنا إليه فيما سبق.

لكن الكنيسة لم تنته تمامًا، ولم ينته دورها بعد، ولذا سنراها في صراع مميت مع الدولة ولقرون، إذ أصدرت الكنيسة مرسومًا سنة (1870) يؤكد أن البابا لا يخطئ، (infallible) وأن تنزيه البابا عن الخطأ مستمد من تنزيه الكنيسة ذاتها، وهو التنزيه الذي رأينا بنوده في مرسوم «الإصلاح الغريغوري» الصادر سنة (1057)؛ ولكن الوقت قد تأخر كثيرًا لأن الثورة حسمت النزاع لصالح الدولة قبل مائة سنة من مرسوم الكنيسة بتنزيه البابا عن الخطأ!

1. الثورة: فسخ للعقد الاجتماعي.

عندما وضع هوبس نظرية الدولة جعل سلطات الدولة (والملك رأسها) سلطات مطلقة وأبدية، وفقًا لنظرية بودان في السيادة، إلا أن هوبس جعل الحرب الأهلية موتًا للدولة. وبذا كانت الدولة من وجهة نظره الإله الذي يموت. وبسبب تداخل الأفكار والأزمنة ظل الحق الإلهي للملوك قائمًا حتى جاء جون لوك (1632-1704) لينظر للثورة.

نفى لوك الحق الإلهي للملوك، وجعل من العقد المفترض أساسًا لمهام الحكومة التي سماها «الحكومة المدنية»⁽¹⁾ ومن ثم رأى لوك أن الحكومة ملزمة وفقًا للعقد الاجتماعي بحماية حقوق ثلاث: الحياة والحرية والملكية، فإذا شكلت الحكومة خطرًا على هذه الحقوق الثلاث، أو عبثت بها، جازت الثورة عليها، على أن يكون هدف الثورة تكوين حكومة جديدة تحمي الحقوق المذكورة. وفي هذا السياق قامت الثورتان الإنجليزية والفرنسية.

أولاً. الثورة الإنجليزية (1688).

اشتهرت هذه الثورة باسم «الثورة المجيدة» أو «الثورة البيضاء» لعدم سفك الدماء فيها، والاكتفاء بعزل الملك. وقد أنهت هذه الثورة فكرة «الحق

(1) وينبغي عدم الغفلة عن أهمية التسمية: «الحكومة المدنية» وليس «الدولة المدنية».

الإلهي» للملوك رسميًا بجعلها «الشعب» مصدر سلطة الملك، وقد جاء ذلك ضمن أربع نقاط تُعدُّ منجز الثورة الإنجليزية والنقاط الأربع هي:

- الملك مستمد من الشعب الممثل في البرلمان، وليس من الله.
- سلطات الملك التشريعية مشروطة بموافقة البرلمان.
- فرض الضرائب الجديدة بعد موافقة البرلمان فقط.
- حرية الرأي والتعبير في البرلمان مكفولة ومصونة.

وقد جاءت هذه النقاط فيما عُرف بقائمة الحقوق التي صدرت في العام التالي (1689)، لتحول إنجلترا إلى ملكية دستورية على النحو المعروف الآن.

ثانيًا. الثورة الفرنسية (1789).

عندما انطلقت الثورة الفرنسية وضع كوندرسيه قاعدة قانونية لما سيعرف فيما بعد بالشرعية الثورية. يقول كوندرسيه:

القانون الثوري هو القانون الذي موضوعه
الحفاظ على الثورة، والإسراع بخطواتها أو ضبطها.

«La loi révolutionnaire est une loi qui a pour
objet de maintenir cette révolution, et d'en
accélérer ou régler la marche»⁽¹⁾

كانت الثورة الفرنسية ثورة دموية، ومن بين القتلى كان لويس السادس عشر، لقد حوكم وقتل بناء على نصيحة روبيسبيير الذي قال «الملك يحكم

(1) H. Arendt, On Revolution, penguin books, 1990, p. 183

أويموت» وانتهى إلى أنه:

يجب أن يموت لويس ليحيا الوطن

Louis doit mourir pour que la patrie vive!

ومن ثم دخلت الثورة الفرنسية حقبة الإرهاب لتنتهي أنصار الملكية وتجعل الشعب مصدر القانون والسلطات وصاحب «الإرادة العامة» التي لا تخطئ (infallible). وبذا أصبح الشعب إلهاً مفترضاً طبقاً لما في نظرية جان جاك روسو. وبحسم الصراع على هذا النحو أصبح هناك حاجة لبناء الجسد السياسي (الدولة) من جديد، وقد تم ذلك بموجب عقد جديد اسمه الدستور (Constitution).

2. الدستور: عقد سياسي جديد.

الدستور (Constitution) في معناه الحرفي هو تكوين جديد أو بناء جديد للجسد السياسي. هو نوع من التعاقد الاجتماعي-السياسي الجديد الذي يعطي الشعب صورة الجسد الواحد باتفاق مكتوب. ويسمى الدستور والقوانين المكمل له «التشريعات العضوية» لأن الأفراد أصبحوا أعضاء وخلايا نشطة في الجسد السياسي الجديد: الدولة، ولكن باعتبارها فكرة مجردة هذه المرة. وما سلف تصور أوربي وثيق الصلة بفكرة وحدة الوجود، ولا سيما عند هيجل الذي يقول إن الدولة هي العقل المتحقق في الواقع بذاته، ويخلص من ذلك إلى أن الدولة هي الله!

ولما كان لكل جسد رأس مفترض فقد قطعت الثورة رأس الملك ليصبح رأس الدولة (الرئيس) منتخب ديمقراطياً. وفي الدستور تحدد سلطات

ومهام الرئيس، وسلطات ومهام بقية مكونات الدولة التشريعية والتنفيذية والقضائية. ثم تبين حدود إقليم الدولة باعتبارها حدود الإله الجديد.⁽¹⁾

الحسم لصالح الدولة يعبر عن ألف سنة من الصراع على السيادة (= الألوهية)، لتنفرد بها الدولة في النهاية، على المسرح الأوربي بداية والعالمي بعد ذلك. وهذا هو معنى «أيديولوجيا الدولة هي أيديولوجيا الواحد» لأن الإله لا يكون إلا واحداً. ولكن إن جاز هذا شمال المتوسط حيث ما زال الفضاء الأوربي فضاءً لتعدد الآلهة فهل يجوز كذلك جنوب المتوسط حيث حسم الأمر بشهادة أن لا إله إلا الله؟

شرع الصراع في الانتقال إلى جنوب المتوسط في النصف الأول من القرن العشرين، وإذا بأمة التوحيد تعيد غزلها من بعد قوة أنكاثاً وتدخل عالم تعدد الآلهة والصراع على الألوهية (السيادة) فيه دون شعور بفداحة الموقف!⁽²⁾

(1) الذي يسمى Power عندما يقارن بغيره من الدول/الآلهة، المتصارعة على المسرح الدولي.

(2) راجع (في مقدمة هذا الكتاب) موقف بن نبي من عدم بناء مثقفي الأمة لآلية ومنهجية لنقد وتمحيص الأفكار.

المبحث الثاني

الصراع على السيادة في بلاد المسلمين

جرى الحديث فيما سبق عن جاهلية القرن العشرين، ويقتضي الحال الحديث عن فرعنة القرن العشرين لاستكمال مشهد الصراع على السيادة/الحاكمية، لأن الحديث عن السيادة هو في صميم الحديث عن كون الرب الأعلى! ولما كان فرعون ممن ادعى أنه الرب الأعلى والإله الذي يقرر مصير المصريين، وجب وضع النقاش حول الصراع على السيادة في بلاد المسلمين على محوريين: الجاهلية أولاً، والفرعنة ثانياً.

أولاً. الصراع مع جاهلية القرن العشرين.

الأفكار الأوروبية التي بدأت في التسرب إلى عالم التوحيد في القرن التاسع عشر تحولت إلى سيل جارف مع منتصف القرن العشرين. وفي ذاك الخضم كان الغارقون في بحر التقليد يتحولون من تقليد الأجداد إلى محاكاة المستعمر (على مستويي النظر والسلوك) ودون انتباه إلى أن هناك أصناماً تُنحت في عالم الأفكار.

أول من دون ملاحظاته بالخصوص كان توماس إدوارد لورنس (1888-1935)، المشهور بـ «لورنس العرب»؛ وفيلسوف «الثورة العربية الكبرى» التي أعلنها الشريف حسين (سنة 1916). في كتابه المعنون «أعمدة الحكمة السبعة»⁽¹⁾ يشرح لورنس (وبلغة مشفرة أحياناً) فلسفة الثورة العربية ويقرر، من ضمن ما يقرره بالخصوص، أن العرب كانوا:

(1) T. E. Lawrence, seven pillars of wisdom, the complete 1922 Oxford text, London, 2004.

يشقون طريقهم بين أصنام القبيلة وأصنام الكهف؛ أما أصنام المسرح وأصنام السوق فلم تخطر لهم على بال.

They steered their course between the idols of the tribe and cave: those of the theater and market-place were not within their sight.⁽¹⁾

بعد قرابة نصف قرن أثار سيد قطب ضجة حقيقية حول الموضوع، لكنه لم يضع الحديث في سياق الأصنام بشكل مباشر، وإنما تحدث عن الجاهلية. ولما كان جوهر الجاهلية هو تعدد الآلهة (الذي يأخذ شكل عبادة الأصنام في النموذج البدائي)، فإن سيد قطب كان محققاً في الحديث عن جاهلية معاصرة لأن تعدد أصنام الفكر هو جوهر «الحداثة».⁽²⁾

لقد عمل سيد قطب على قلب هذا الوضع ليصبح الولاء لله مقدماً على الولاء للطاغوت، ومهما كان نوعه أو اسمه. وكان سيد واعياً لجسامة الموقف، وفداحة الثمن الذي يجب أن يدفعه المسلم الحقيقي لإعادة الأمور إلى نصابها؛ فعندما أصبح الإعدام قاب قوسين أو أدنى قرر سيد أنه: أن أن يقدم إنسان مسلم رأسه ثمناً لإعلان وجود حركة إسلامية وتنظيم غير مصرح به قام أصلاً على أساس أنه قاعدة لإقامة النظام الإسلامي، أيّاً

(1) Ibid, p. 18

(2) غير أن ما يظل محل تساؤل عندي هو عدم حديث سيد عن «الفرعة» و«فراغة القرن العشرين»، لأن صدام سيد الحقيقي لم يكن مع الجاهلية إلا بما هي نظام عالمي، وإنما كان صراعه الحقيقي مع فرعون وملأه: (عبد الناصر ومجلس قيادة الثورة). ولأن الموضوع يستحق التوقف عنده، سأقوم بعرض الصراع مع «جاهلية القرن العشرين» و«فرعة القرن العشرين»، على التوالي.

كانت الوسائل التي سيستخدمها لذلك. وهذا في عرف القوانين الأرضية جريمة تستحق الإعدام!⁽¹⁾

بهذا الموقف كان سيد يختم حياته. وهو ذات الموقف الذي اتخذه المسلمون أمام فرعون قبل خمسة آلاف سنة عندما أسمعوه العبارة الخالدة: ﴿قَالُوا لَنْ نُؤْثِرَكَ عَلَىٰ مَا جَاءَنَا مِنَ الْبَيِّنَاتِ وَالَّذِي فَطَرَنَا فَاقْضِ مَا أَنْتَ قَاضٍ إِنَّمَا تَقْضِي هَذِهِ الْحَيَاةَ الدُّنْيَا﴾⁽²⁾.

بقي أن نعرف تفاصيل الصراع الفكري الذي خاضه الذين لا يجعلون مع الله إله آخر مع الذين استوردوا آلهة أوروبا ودافعوا عنها بسفك الدماء، وقطع الأرحام، وخفر الذمم.

ينبغي القول بداية أن كلاً من أبي الأعلى المودودي وسيد قطب كانا من المفكرين الأفذاذ، في القرن العشرين، لكنهما مثل بقية البشر، يصابون ويخطئون. وفي باب «الحاكمية» كان الكاتبان متقدمين جداً غير أن فهم ونقد المنجز الغربي لا يمكن أن يُنجز دون هضم شمولي لمفردات الحضارة الغربية، إذ ما زال جهد المسلمين يقتصر على ترجمة الأفكار الأوربية على علائها!

ومن نقص الفهم الشمولي وانعدام القدرة على النقد الجذري ازدادت البلبلة الفكرية بترجمة مصطلح «Sovereignty» إلى «الحاكمية»، ليكون بجانب المصطلح الذي استخدمه القانونيون والسياسيون، حتى ذلك الحين، وما زالوا يستخدمونه حتى اليوم، وهو مصطلح «السيادة».

عدم تدريس تاريخ الأفكار في الجامعات، وغيرها من المؤسسات التعليمية

(1) سيد قطب، لماذا أعدموني؟

(2) سورة طه: 72.

عندنا، من علامات القصور المزمّن الذي لخصه، قبل مئة سنة، شيخ الأزهر، محمد المراغي، عند إجابته عن سؤال محمد أسد عن دور علماء الأزهر.

وفي معرض إجابته قال المراغي لمحمد أسد: «هل ترى أولئك المدرسين هناك؟ إنهم مثل أبقار الهند المقدسة التي تلتهم، كما قيل لي، كل ما تستطيع العثور عليه في الشوارع من أوراق مطبوعة.. أجل، إنهم يزدردون كل الصفحات المطبوعة من الكتب التي كتبت منذ قرون عديدة، ولكنهم لا يهضمونها. إنهم لم يعودوا يفكرون لأنفسهم. إنهم يقرأون ويرددون، والتلاميذ الذين يصغون إليهم لا يتعلمون إلا أن يقرأوا ويرددوا جيلاً بعد جيل»⁽¹⁾.

أحد الذين يلتهمون الورق كان رئيساً للجنة الفتوى بالأزهر الشريف، وقد استعان به الطاغوت لإدانة فكرة الحاكمية فجاءت الفتوى على مقاس الرغبة الطاغوتية. قالت فتوى الشيخ عبد اللطيف السبكي الأزهرية عن الحاكمية إنها «كلمة قالها الخوارج قديما، وهي وسيلتهم إلى ما كان منهم في عهد الإمام علي، من تشقيق الجماعة الإسلامية، وتفريق الصفوف، وهي الكلمة المغرضة الخبيثة التي قال عنها الإمام علي كلمة حق أريد بها باطل»⁽²⁾.

المأساوي في الأمر أن شيخ الأزهر اليوم (أحمد الطيب) ما زال يردد ذات الهلوسة التي صدرت عن الشيخ عبد اللطيف السبكي قبل نصف قرن. ففي مقابلة تلفزيونية مع الشيخ الطيب قال فضيلته: «الحاكمية كانت هي الحجة التي من تحت رأسها قُتل الخوارج قديماً كثيراً من صحابة رسول

(1) محمد أسد، الطريق إلى مكة، الرياض، مكتبة الملك عبد العزيز، 1954، ص 268.

(2) تجد مراجعة السبكي لكتاب معالم في الطريق على الرابط التالي:

<https://www.facebook.com/Ajurry/posts/974906282608303>

الله ﷻ، حتى إنهم قتلوا الصحابي عبد الله بن خباب وقتلوا معه زوجته..
بقروا بطنها»!⁽¹⁾

بعد سماعي لحديث فضيلة الإمام الطيب فهمت قول الإمام محمد عبده:
«مكثت عشر سنين أكنس من دماغي ما علق فيه من وساخة الأزهر»!⁽²⁾

القول إن الخوارج هم مصدر «الحاكمية» هو بعض النفايات التي لوثت
وما زالت تلوث العقول، وتسمم النفوس، ضد سيد قطب وجماعة الإخوان
المسلمين. ومن ضمن هذه النفايات -التي تسمى فتاوى- وتسمم نفسيات
الغافلين من أبناء الأمة فتوى: «طوبى لمن قتلهم [الإخوان] وقتلوه»، التي
صدرت عن أحد أبحار الطاغوت، لتحل ما حرم الله من دماء المسلمين. فويل
لأبحار الطاغوت مما أحلوا من دماء المسلمين وويل لهم مما أحلوا من دماء
الإخوان المسلمين!

ثانيًا. الصراع مع فرعنة القرن العشرين.

لقد كان عبد الناصر أحد فراغنة القرن العشرين، وكان مجلس قيادة
الثورة ملأه الذي يشير عليه، لذا من الضروري أن يعلم أبناء الأمة كيف
تفرعن عبد الناصر.

محور القضية - بحسب السياق- هو كيف استحوذ عبد الناصر على
«السيادة» ليصبح فرعون مصر المعاصرة. وبالإمكان اختصار مسيرة عبد
الناصر نحو الفرعنة على النحو التالي:

-
- (1) شيخ الأزهر، أحمد الطيب، يرجع الحاكمية للخوارج وحقية الفتنة الكبرى، على
الرابط التالي: <https://www.youtube.com/watch?v=oT9fsfp9g80>
(2) محمد عمارة، الأمام محمد عبده مجدد الدنيا بالدين، القاهرة، دار الشروق،
الطبعة الثالثة، 2009، ص 53.

- 23 يوليو 1952 قيام «حركة الجيش» التي ستسمى فيما بعد «ثورة يوليو».
- 26 يوليو 1952 نزل الملك فاروق الأول عن العرش.
- 17 يناير 1953 إنشاء هيئة التحرير مقدّمةً لإلغاء التعددية الحزبية.
- 18 يناير 1953، حل الأحزاب واعتقال فريق من قياداتها.
- 19 يناير 1953، قانون بمرسوم نص على اعتبار التدابير التي اتخذها «رئيس حركة الجيش» لحماية الحركة ونظامها خلال المرحلة السابقة لإصدار المرسوم من أعمال السيادة العليا.
- 10 فبراير 1953، إعلان الدستور المؤقت للفترة الانتقالية (ثلاث سنوات). جعل الإعلان السيادة العليا بيد «قائد الثورة» لا سيما فيما يتعلق بحماية الثورة والنظام القائم عليها، ومنحه حق تعيين الوزراء وعزلهم.
- 18 يونيو 1953 إلغاء النظام الملكي وإعلان الجمهورية وتولي «قائد الثورة» منصب رئيس الجمهورية مع الاحتفاظ بسلطاته في ظل الدستور المؤقت.
- 14 يناير 1954 حل جماعة الإخوان المسلمين.
- 17 أبريل 1954 عبد الناصر يتولى رئاسة الوزراء.
- 26 أكتوبر 1954 حادثة المنشية.
- 14 نوفمبر 1954 اعتقال محمد نجيب (أول رئيس جمهورية في مصر)
- وباعتقال محمد نجيب تكون السلطات قد تركزت في يد عبد الناصر ومجلس قيادة الثورة.
- 7 ديسمبر 1954 إعدام عبد القادر عودة والشيخ محمد فرغلي وأربعة من شباب الإخوان.

- 16 يناير 1956 انتهاء الفترة الانتقالية وإعلان عبد الناصر مبادئ الدستور الجديد الذي سيطرح على الاستفتاء في وقت لاحق.
 - يونيو 1956 الاستفتاء على الدستور ورئاسة الجمهورية. فاز عبد الناصر (المرشح الوحيد) بنسبة 99.9% تسعة وتسعين وتسعة من عشرة في المائة من الأصوات. ومن تلك اللحظة بدأت بدعة 99.9%.
- في النصوص المتقدمة إشارة إلى اعتبار الأعمال التي اتخذها رئيس حركة الجيش ما بين 23 يوليو 1951 و 19 يناير 1953 من أعمال السيادة، وهناك نص في الإعلان الدستوري لسنة 1953 بجعل أعمال السيادة من صلاحيات رئيس مجلس الثورة.
- توصيف عمل ما على أنه من أعمال السيادة يجعله خارج ولاية القضاء، وممارسة شخص أو مجلس لأعمال السيادة معناه تحصين أعماله ضد الرقابة القضائية، أي عدم جواز الطعن على تلك الأعمال (= القرارات والإجراءات) أمام المحاكم.
- صحيح أن النصوص تشترط أن تكون تلك الأعمال لحماية الثورة ونظامها، لكن هذا الشرط خادع، لأن مجلس الثورة هو من يحدد، دون رقابة، الإجراءات اللازمة لحماية الثورة والنظام القائم عليها.
- لقد كان مجلس الثورة يسير بالسياسة المصرية نحو الفرعنة، وكانت الإجراءات الأولى تتجه نحو تنصيب محمد نجيب فرعونًا، لكنه لم يكن يملك مقومات الفرعون- كان ديمقراطيًا- لذا أزاحه الفرعون الحقيقي بعد أن استخف مجلس الثورة فأطاعوه.
- يذكر خالد محي الدين بالخصوص (وفي كتابه المعنون: «والآن أتحدث»)

أن الصراع مع نجيب وغيابه المتعمد عن حضور إحدى الجلسات فتح الباب أمام عبد الناصر الذي اقترح أن يفوضه مجلس الثورة للقيام بسلطاته فوافق أعضاء المجلس على ذلك، وفي خرق واضح للإعلان الدستوري الذي ينص على أن تكون «السيادة لرئيس قيادة الثورة في مجلسه»، وهو ما يعني عدم جواز أن يمارسها منفردًا دون المجلس. وهكذا وصل عبد الناصر إلى السيادة - بتفويض من مجلس الثورة- أو هكذا وصلت السيادة إليه؛ فأصبح «فرعون مصر» قبل أن يصبح رئيسها...!

وفيما بعد، عندما أصبح رئيسًا لمصر، تم توسيع مفهوم السيادة حتى أصبح يشمل إحالة القضاة على الخدمة المدنية أو التقاعد، وبذا، وفي ذات اللحظة التي يوقع فيها عبد الناصر قرار إحالة قاضي على التقاعد، ينغلق أمام ذاك القاضي باب العدالة، لأن قرار عبد الناصر من أعمال السيادة (أو من أعمال الفرعنة بكلمات أكثر دقة) ولا يقبل الطعن عليه لأي سبب، لخروجه عن ولاية السلطة القضائية التي لا تمتد إلى أعمال السيادة (حسب المنطق المستورد من فرنسا).

لا بد من التأكيد هنا على أن قضية الفرعنة ليست قضية نصوص قانونية وحسب، وإنما هي، قبل ذلك، وفوق ذلك، استعداد نفسي لدى الشعوب الغافلة؛ فلم يتفرعن فرعون إلا بعد أن «استخف قومه فأطاعوه». ثم لا بد من التأكيد، مرة أخرى، على أهمية الصراع الفكري/الأيدولوجي في البلاد المستعمرة، وخطورة غفلة العقول المسطحة عن أساليب الاستعمار في إدارة هذا الصراع.

كان الشيخ البشير الإبراهيمي رحمه الله (1889 - 1965)، من القلة التي وقفت على كيفية استفادة المستعمر من غفلة الأمة عن أهمية الشق الفكري

في الصراع معه. وفي هذا السياق كتب الشيخ (سنة 1945) ما نصه:

«الغالب على الشعوب البدائية في السياسة أن تكون على بقية من وثنية أصنامها الشخصيات، فيكون إحساسها تابعاً لإحساسهم وحركاتها منوطة بتحريكهم ولو إلى الضياع والشر، وهذه هي الحالة السائدة في شرقنا، وقد تفتن الغربيون لهذه النقيصة فينا، بل إلى هذه الثغرة الواسعة في نفوسنا، فأصبحوا ينصبون لنا التماثيل من الرجال ويحكمونها بها».⁽¹⁾

قبل الشيخ الإبراهيمي تحدث لورنس العرب عن الموضوع قائلاً:

«العرب يؤمنون بالأشخاص، وليس بالمؤسسات».

Arabs believed in persons, not in institutions.⁽²⁾

وتظهر، خلال القرن العشرين، خبرة الاستعمار في البناء على تقرير من نوع تقرير لورنس هذا، وقدرته على الاستفادة منه في تحويل شعب غافل إلى شعب مغفل: (شعب مهووس بشخص يظهر في صورة البطل، فيتحول الجميع بسحره إلى خدمة المشروع الاستعماري وهم لا يشعرون).

بالنسبة لأوروبا كانت «عبادة البطل» موضوعاً مثاراً، منذ سنة 1840 على الأقل؛ إذ أعطى توماس كارلايل، في شهر مايو من تلك السنة، سلسلة محاضرات، في لندن، عن «الأبطال وعبادة البطل والبطولي في التاريخ». ومع

(1) الشيخ البشير الإبراهيمي، الآثار الكاملة، دار الغرب الإسلامي، 1997، ص 5131

T. E. Lawrence, seven pillars of wisdom, the complete 1922 Oxford text, (2) London, 2004. P. 7

عدم شهرة تلك المحاضرات في الوقت الحاضر هناك من عدّها، في النصف الأول من القرن العشرين، وثيقة الصلة بظاهرة هتلر والفاشية في أوروبا.⁽¹⁾

ولما كان ذلك، وكانت الشعوب المتخلفة في بحث دائم عن البطل المنقذ، فلم يبق للاستعمار من حل لإطالة عمر المشروع الاستعماري إلا البحث عن بطل يقود الغافلين لخدمة ذاك المشروع. وإذا لم يكن ذاك البطل موجوداً فيجب البحث عنه، مثلما فعل لورنس في بحثه عن قائد للثورة العربية بين أبناء الشريف حسين فوجد «فيصل».

وإن لم يعثروا على البطل فوراً فيمكن صناعته، على مقاس الحاجات الاستعمارية، ذلك أنه (بحسب كارلايل) ليس لكل شعب حر بطله فقط، وإنما للخدم (valets) بطلهم كذلك، لكنه بطل يليق بالخدم: بطل مزيف (Sham Hero). عندما لاح مشروع الاستقلال في الأفق لم يكن بالإمكان إجهاضه إلا «ببطل» يوجه سير الخدم (الشعوب المستعمرة) إلى الوراء.

لنستمع الآن إلى خبير الصراع الفكري في البلاد المستعمرة، مالك بن نبي، وهو يحدثنا عن صناعة «بطل» بالأساليب الاستعمارية في جزائر سنة 1934.

يذكر الأستاذ مالك رحمه الله (في مذكرات شاهد القرن) أن اجتماعاً تقرر عقده للمسلمين لتحديد صورة التعايش مع اليهود، بعد أن بلغت الجرأة بأحدهم (في ظل الحماية الاستعمارية) أن تبول في المسجد، فحضرت الحشود في الموعد؛

« وإذا بخبر، سيعزى فيما بعد للعنصر الأوربي، يدس بين الصفوف:

.. أن رئيس اتحادية النواب قد قتل !..

(1) E. Cassirer, The Myth of the State, Yale University Press, 1974, p. 189

فانطلقت الصرخة:

.قتله اليهود !!!

لم يشعر أحد أن هذه الصرخات كانت الكلمات الأولى لأسطورة سيكتبها الاستعمار على حساب الشعب الجزائري، بدمائه الزكية أحياناً:

.اليهود قتلوا الزعيم !!!

إنما تعني هذه الكلمات في منطق الصراع الفكري ومكره:

.اعبدوا الزعيم!... قدسوا الصنم !!!

فانفض الاجتماع، ولم يبق أحد يصغي لأحد، وسال الجمهور نحو المدينة، وتدفق سيله على الحي اليهودي....»⁽¹⁾

لكن رئيس اتحادية النواب (بن جلول) لم يُقتل، ولم تكن تلك الصرخات وذاك المشهد سوى فصل من مسرحية لصناعة بطل للخدم، أي زعيم يضلل نضال الشعب الجزائري لبعض الوقت.

وإذا كان فصل واحد لا يكفي لصناعة مسرحية فقد صادف، في الأيام التالية، حسب رواية بن نبي، «أن الزعيم رئيس اتحادية النواب ناول رئيس الشرطة ضربة رأس... فكانت الضربة التي صعد بها نجم الزعيم في السماء، وانتشر صيته في الأفاق...»⁽²⁾

ويستمر بن نبي في وصف النتائج الكارثية لتلك المسرحية فيقول: «وقلما تلد الأحداث الكبرى فأراً، ولكنها ولدت فأراً في تلك الظروف، وبدأ يعبث

(1) مالك بن نبي، مذكرات شاهد القرن (جزئين)، الطبعة الثانية، بيروت، دار الفكر المعاصر، 1984، ص 317.

(2) المرجع السابق، ص 319.

على الفور. إذ عندما وصل من السيد الأمين الحسيني مبلغ لمعاضدة منكوبي قسنطينة من المسلمين، لم يرَ الفأربدًا من إرجاع المبلغ، كي لا يظهر للسلطات الاستعمارية تواطؤ مع ما يشتم منه رائحة الحركة الإسلامية⁽¹⁾.

إذا انتقلنا من الجزائر إلى مصر بعد عشرين سنة (1954) فسنجد «الإخوان حاولوا قتل الزعيم»، في «حادثة المنشية»، هي المسرحية التي حلت في مصر محل «المهود قتلوا الزعيم» في الجزائر. وإذا ظهرت الحقائق كما هي يومًا ما فسيذكر الجميع أن الإخوان لم يحاولوا قتل الزعيم، وأن الأمر كان مسرحية مثل تلك التي انكشف أمرها باكتشاف أن زعيم الجزائر المزيّف لم يقتل، لكن إشاعة قتله حققت غرضها.

لحظة حادثة المنشية كانت شعبية عبد الناصر ومجلس الثورة في الحضيض، وكان الواعون من المصريين يطالبون بعودة الجيش إلى ثكناته، فكان لا بد (لمن يعنيه الأمر) من عمل دراماتيكي لإنقاذ الموقف، فكانت مسرحية المنشية؛ وكان للخطيب على المنصة دور البطولة فيها. لم يكن لمسرحية المنشية من هدف سوى: اعبدوا الزعيم... قدسوا فرعون.

والوحيد الذي أتقن دوره في المسرحية كان عبد الناصر الذي كان عليه أن يمثل مشهد شكسبيري لحظة إطلاق النار بالصراخ في القطيع المائل أمامه: «فليبق كل رجل في مكانه... فليبق كل في مكانه... كلكم جمال عبد الناصر... دمي فداء لكم.... دمي فداء لكم... إلخ»⁽²⁾. مشهد شكسبيري فعلاً!

المشهد مرسوم بدقة، والهدف محدد سلفًا، وهو أن يرى الغافلون البطل

(1) المرجع السابق، ذات الصفحة.

(2) هذا المشهد من المسرحية أشهر من أن يحتاج إلى مرجع وهو موجود على اليوتيوب!

وهو لا يتزحزح أمام شبح الموت (إطلاق النار) فيتحولوا، تحت تأثير المشهد، إلى مغفلين يعبدون فرعون. وبالرغم من رداءة الإخراج، أحدثت المسرحية الأثر المطلوب، فانقلبت الموازين، وبلغت شعبية عبد الناصر عنان السماء! الغافلون عن أبعاد الصراع في البلاد المستعمرة مستعدون لعبادة «البطل» سواء أكان هذا البطل رئيس «اتحادية النواب» في الجزائر، أم مؤسس «الاتحاد الاشتراكي» في مصر- ﴿وَمَا هَذِهِ الْحَيَوةُ الدُّنْيَا إِلَّا لَهْوٌ وَلَعِبٌ وَإِنَّ الدَّارَ الْآخِرَةَ لَهيّ الْحَيَوةُ لَوْ كَانُوا يَعْلَمُونَ﴾⁽¹⁾.
لو كانوا يعلمون...!

لقد وصف توفيق الحكيم، في كتابه «عودة الوعي»، حجم التضليل المساوي فقط لحجم الغفلة العامة، فقال: «كنت أظن أن الشعبية تنبع فقط من القلوب، أو حتى من صور الأمانى والوعود والأوهام والأكاذيب، ولكني ما كنت أظن حتى تلك اللحظة أنها يمكن أن تصنع وتؤلف تأليفًا وتوزع لها أوراق هتاف كأنها نوتة موسيقية للغناء»⁽²⁾

لقد تحول الغافلون إلى مغفلين، وأسلمت مصر قيادها لفرعون من جديد. وطفق فرعون ينجز فورًا مهمته التاريخية: تعليق المسلمين، ليس على جذوع النخل، كما كان يفعل أسلافه الغابرين، وإنما على أعواد المشانق. التطور الوحيد بين أساليب الفراعنة القدماء والمعاصرين كان على مستوى أدوات التصفية الجسدية: الصلب على جذوع النخل تحول إلى تعليق على مشانق الحداثة، حيث يُعدم المسلم الحقيقي (الذي لا يجعل مع الله إلهًا

(1) سورة العنكبوت: 64.

(2) توفيق الحكيم، عودة الوعي، القاهرة، دار الشروق. وأعيد نشره في سلسلة جدران المعرفة، 2006، ص 49

آخر) طبقاً للإجراءات الفرعونية المنشورة في الجريدة الرسمية.

ليس مهماً من يكون وراء التمثيلية، وليس مهماً من يكون فرعون، فكل هذه التفاصيل غير ذات بال، إلا على سبيل المثال. ما هو ذو بال، وينبغي ألا يغفل عنه المسلم لحظة واحدة هو الآتي: عندما يُبنى النظام العالمي على فكرة تعدد الآلهة يصبح التوحيد جريمة، ويصبح المسلم الذي لا يجعل مع الله إله آخر مجرمًا مطلوبًا على مستوى الكرة الأرضية.

في عالم تعدد الآلهة تجعل كلمة التوحيد خطورة موسى بن عمران وأخيه هارون، وأخيه عبد القادر عودة، وأخيه سيد قطب من نفس الدرجة، لأن طبيعة فرعون من نفس النوع، والمواجهة معه كذلك.

عندما قتل عبد الناصر عبد القادر عودة وسيد قطب، على التوالي، كان في الواقع يقوم بمهمتين نيابة عن النظام العالمي: كان في الأولى يفتأ عيون الحركة الإسلامية، حتى يكون مصيرها التردّي في مهاوي العنف والسير على غير هدى. وفي الثانية كان عبد الناصر يوجه ضربة قاسية لمشروع الاستقلال الحقيقي، ويعيد مصر (والأمة من وراءها) إلى دائرة التبعية.

الاستقلال السياسي المعلن (بعد الحرب العالمية الثانية) لا معنى له، لأن الاستقلال السياسي (وأي استقلال من نوع آخر) لا يؤسس إلا على استقلال فكري/أيديولوجي، ولهذا السبب بالذات قدم عبد الناصر أجل الخدمات للنظام الاستعماري بتحطيم الإخوان المسلمين الذين كانوا يحاولون بناء الإنسان الحر، الذي بدونه لا يمكن أن تتحقق أية حرية أو استقلال.

الإنسان الحر هو الذي يفكر بطريقة مستقلة، وهذا هو مصدر خطورة الحركة الإسلامية بالنسبة للنظام العالمي القائم على تنميطة المفكرين في

البلاد المتخلفة، بحيث تبقى تلك البلاد مجرد أطراف تابعة للمركز الذي يفكر ويخطط، ويترك التنفيذ للعملاء المحليين، المنمطين.

يقول أحمد حسين (رئيس حزب مصر الفتاة) إنه عاتب عبد الناصر على قتل عبد القادر عودة بمحاكمة صورية وعن جريمة لم يشهدها أو يشارك فيها، ذلك أن عبد القادر عودة كان مسجوناً وقت الحادثة، فما كان من عبد الناصر إلا أن رد عليه قائلاً: «... نحن لم ننظر للأمر من الناحية القانونية؛ بل نظرنا إليه من الناحية السياسية.»

وكان هذا آخر عهد أحمد حسين بمصر فقد نفذ بجلده، وفي وصف الموقف قال: «غادرتُ مصر وأنا لا أكاد أصدق أنني هربت من الجحيم الذي أصبح الأبرياء فيه يعدمون لأسباب سياسية.»

من الذي طلب من عبد الناصر ومجلس الثورة تصفية عبد القادر عودة وإخوانه المجاهدين؟!

وماذا كان المقابل؟

ماذا كانت تفاصيل الصفقة التي تم بموجبها إعدام ستة من الذين قاتلوا لتحرير قناة السويس وفلسطين؟

هل كان ذلك من ضمن الثمن الواجب دفعه لجلاء الإنجليز عن القناة؟

أم كان ذلك عربوناً لبحث تمويل بناء السد العالي؟!

ثم لماذا كانت مجلة «باري ماتش» الفرنسية هي وسيلة الإعلام الوحيدة التي تحضر تنفيذ الإعدام وتنفرد بنشر صوره؟

ثم أُلِفَ لماذا؟ ولماذا...؟

ليس مهمًّا الآن من الذي طلب، وليس مهمًّا من الذي خطط، وليس مهمًّا

من الذي نفذ؛ المهم هو الآتي: على مستوى النظام العالمي يبدو الإسلام شاذًا عن أنماط تفكير وتخطيط الغرب، لذا يتحتم العمل على تنميته، وإذا لم يقبل التنميط حسب المعايير الغربية/العالمية فيجب تحطيمه. هذا هو موقف النظام العالمي غير المعلن من الإسلام؛ هذا هو موقف عالم تعدد الآلهة من التوحيد!

ثالثًا، تجاوز إشكالية السيادة وإنقاذ التوحيد.

1. تجاوز الإشكالية:

شاع استخدام مصطلح «حزب فرنسا» لدى الجزائريين منذ عشرية الدماء. ويتكون هذا الحزب - لمن لا يعرفه- من كل الذين تحتل فرنسا عقولهم وتمتلك أرواحهم، بحيث يتحتم على جزائريهم أن تصبح مثل فرنسا، قلبًا وقالبًا، أو تواجه الخراب. وما هؤلاء، في واقع الحال، إلا شهادة مادية على استمرار المشروع الاستعماري في قلب «دولة ما بعد الاستعمار».

ومن الخطأ الاعتقاد أن وجود «حزب فرنسا» يقتصر على الجزائر فقط، أو يمثله بعض الجزائريين فقط، فالقانونيون العرب، على سبيل المثال، أغلهم «حزب فرنسا»، لأن رؤوسهم مليئة بنفايات الأفكار الفرنسية من نوع: «الدولة» و«أمن الدولة»، و«الثورة» و«الشرعية الثورية»، و«الشعب» و«محكمة الشعب». وإذا كان القارئ في شك من قولي فليُنظر في أعداد الضحايا الذين قُدموا قرايين للدولة و«أمن الدولة»، ولينظر إلى الخراب الذي أحدثته «الثورة» و«الشرعية الثورية»، ولينظر إلى عدد الأحكام الجائرة التي صدرت «باسم الشعب».

من بين جملة النفايات الأوروبية خصصت هذا المبحث لموضوع السيادة، باعتبارها من الأفكار ذات المنشأ الفرنسي التي تلوث بيئتنا القانونية. نحن لم

نكن أبدأ في حاجة إلى هذه الفكرة المشؤومة، ومع ذلك وضعناها في دساتيرنا، فكنّا بذلك كمن يستورد حلًّا لمشكلة غير موجودة عنده فيخلق بذلك مشكلة من نوع جديد.

بالعربي الفصيح: السيادة مبحث من مباحث عالم تعدد الآلهة، وهي مشكلة من المفترض أننا تخلصنا منها منذ ألف وأربعمائة سنة. لكن لما استوردنا الفكرة (السيادة) كانا طبيعياً ألا تأتي إلا مع مبرراتها: (تعدد الآلهة). وظاهرة تعدد الآلهة ظاهرة عالمية اليوم بفعل عولة الأفكار والقيم الأوروبية.

لم تكن العرب، في مكة وما حولها، تعرف الأصنام حتى أتى بها عمرو بن لحي من الشام. وبنفس الطريقة عثرنا نحن على أصنام الفكر في رحلتنا لطلب العلم في الشمال/أوروبا، فحملناها (في رؤوسنا) كما يحمل الأطفال الدمى في أحضانهم، وهذا هو ما قصده لورنس (قبل قرن من الزمان) عندما قال «أصنام السوق» و«أصنام المسرح» لم تخطر للعرب على بال: «الدولة» و«الثورة» من أصنام المسرح (السياسي) التي نعتقد نحن أنها أفكار عظيمة، وهي أصنام نحتت في سياق تطور عالم تعدد الآلهة (في أوروبا). انتقلت أوروبا من البابا والملك إلى الثورة والدولة – هذه هي حصيلة الحداثة!

وربما جهلنا نحن، حتى اليوم، أصنام المسرح، لكنها مثل بقية الأصنام تُستخدم في الإذن بما لم يأذن به الله (سفك الدماء وانتهاك الحرمات ومصادرة الأموال): فكل هذه الجرائم تقع باسم «الدولة» و«أمن الدولة» أو باسم «الثورة» و«الشرعية الثورية». ولم يصبح كل هذا ممكناً إلا بعد أن أصبحت الثورة والدولة مصادر لمشروعية ناقضة لشرعية رب العالمين.

الدولة ذات السيادة هي الآن ما يأذن بقطع كل ما أمر الله به أن يوصل بين المسلمين من رحم، وتعاون، واتحاد، إذ يقع كل ذلك القطع باسم الدولة،

وسيادتها، وسلامة إقليمها الترابي: (فكرة الدولة لا تأذن بما لم يأذن به الله فقط، وإنما تقطع كل ما أمر الله به أن يوصل، بين المسلمين أولاً، وبينهم وبينه ثانياً).

ليس هناك أدنى مبرر لإدراج مصطلح «السيادة» في الدستور المرتقب. لا بد من نبذ الفكرة بما هي خطوة أولى لتحقيق القطيعة الضرورية مع أفكار عالم تعدد الآلهة.

وقد يكون من المفيد هنا الإشارة إلى عدم وجود مصطلح «السيادة» في الدستور الاتحادي للولايات المتحدة الأمريكية، إذ كانت الثورة الأمريكية إعلاناً عن القطيعة مع أوروبا الاستعمارية، وإعلاناً عن ظهور فكرة جديدة اسمها «الاستقلال». كان «إعلان الاستقلال» (سنة 1776) إجراءً قانونياً يقطع مع المنظومة الاستعمارية الأوروبية، لأول مرة في تاريخ الإنسانية. ثم جاء النظام الجمهوري في شكله المعاصر، ثم جاء النظام الاتحادي نظاماً سياسياً يجمع الولايات التي تحررت من نير الاستعمار البريطاني.

الثورة الأمريكية كانت ثورة ثقافية مسلحة، ولم تكن هوجة مثل «هوجة عُرَابي» أو انقلاب عسكري مثل «انقلاب القذافي». لقد مثلت التواصل بين العالم الجديد مع قمة الفكر الليبرالي (كما مثله جون لوك) في العالم القديم من جهة، ومثلت القطيعة مع جملة من الأفكار الأوروبية البالية ومن بينها فكرة السيادة، من جهة أخرى!

الأمة الأمريكية الوليدة لم تكن في حاجة لفكرة السيادة فلم تضعها في دستورها الاتحادي. هذا كل ما في الأمر!

لماذا لم تكن الولايات المتحدة في حاجة لفكرة السيادة؟

لأنها لم تشأ حسم مشكل تعدد الآلهة، لقد تركت للإنسان الأمريكي حرية الاختيار بين الأديان والآلهة، ليعبد أيها شاء، وبما شاء! لقد حرّم دستور الولايات المتحدة على الكونجرس التدخل في الشأن الديني، وانتهى الأمر.

هل ينبغي لنا أن نحذوا حذو الولايات المتحدة الأمريكية؟

بالطبع لا!

لأن الثورة الأمريكية شكلت قطيعة مع بعض سخافات أوروبا الموروثة، لكنها لم تقطع مع تعدد الآلهة بما هو من خصوصيات الأيديولوجيا الغربية - وهذا هو محور تناقض حضارة الغرب مع عقيدتنا! ما يجب علينا فعله هو تجاوز الولايات المتحدة، وليس اقتفاء أثرها: لن نستقل قبل أن نحقق قطيعة مع أفكار عالم تعدد الآلهة!

والقطيعة المطلوبة مع أفكار عالم تعدد الآلهة ليست خياراً من جملة الخيارات المطروحة؛ إنها قضية أن نكون أو لا نكون (مسلمين). وهذه القطيعة لا تتحقق بأن لا نطلع على أفكار عالم تعدد الآلهة، وإنما بالاطلاع عليها ودراستها دراسة دقيقة لمعرفة تاريخها وظروف نشأتها، ومن ثم نقدها؛ لأن عدم العلم بها غفلة، وعدم نقدها كارثة!

القطيعة إذن، ليست مطلوبة لذاتها، وإنما لتجاوز عالم تعدد الآلهة!

وحتى يتأكد القارئ من موقعي هذا سأعرض نقض فكرة السيادة لمضمون الشهادتين لنرى عمق التناقض بين كلمة التوحيد ومبحث السيادة.

(أ) نقض فكرة السيادة لشهادة أن «لا إله إلا الله».

عندما يقول القائل إن السيادة هي «السلطة التي لا سلطة فوقها» فإن

السؤال الذي يثور في ذهن المسلم هو التالي: إذا كانت السيادة هي «السلطة التي لا سلطة فوقها» فأين الله؟ هل هو فوقها أم بجانبها؟

إذا قلنا فوقها فلن تكون السلطة التي لا سلطة فوقها، وإذا قلنا بجانبها فنكون قد جعلنا لله ندًا، وهذه وحدها بدعة تخرج صاحبها من الملة!

وإذا قال القائل إن السيادة «سلطة دائمة ومطلقة» فإن سؤال الإنسان المسلم هو: ما الفرق بينها وبين الألوهية؟

وإذا قال القائل إن السيادة هي «القدرة على سن القانون ونقضه»، فإن السؤال عندها سيكون: ما قيمة كتاب الله، وما موقع حدود الله في بناء قانوني يملك فيه غير الله سن القانون ونقضه؟

لو أن السنهوي ذهب ليُعلم فرنسا الإسلام لسأل كل هذه الأسئلة؛ لكنه لم يذهب ليُعلم، وإنما ذهب ليتعلم، ولذا بدل أن ينفي السيادة أثبتها للأمة، سيرًا على النهج الفرنسي!

لو أن السنهوي أعد رسالته عن مثل هذا الموضوع لكان أجدى للأمة، لكنه اختار فكرة ميتة أسمها «الخلافة»، وجعل «السيادة» للأمة، فلا الخلافة قامت، ولا كان للأمة سيادة أو كرامة. وربما كان هذا الضياع من الأسباب التي جعلت مصير السنهوي مختلفًا عن مصير زميله عبد القادر عودة الذي سار إلى الشهادة على صراط مستقيم!

لقد تم إعدام عبد القادر عودة وسيد قطب لأن لهما القدرة على طرح الأسئلة، وعقد المقارنات. ومن شأن طرح الأسئلة وعقد المقارنات أن يوقف قطار التغريب الذي انطلق في القرن التاسع عشر. فبين نهاية القرن التاسع عشر ومنتصف القرن العشرين ظهرت تطورات لا تخطئ العين أصولها

الأوروبية، ولا تخطئ العين علاقتها الوثيقة بأوثان أوروبا وأصنامها. أستاذ القانون الدستوري عياض بن عاشور، شاهدٌ على ذلك، إذ يصف التطور الدستوري في «تونس الحداثة» بالقول: «... تحول التركيب الدستوري من منوال دولة الإسلام إلى منوال إسلام الدولة، وشتان ما بينهما. وهذا المنوال يعني في حقيقته: لا دين فوق الدولة، بينما يعني الأول: لا دولة فوق الدين»⁽¹⁾.

في الإسلام «لا دولة فوق الدين»، وفي تونس-الحداثة الدين في خدمة الدولة، وهي التي تحدد دوره في المجتمع! هذا هو مختصر رأي حفيد صاحب «التحرير والتنوير». وهذا الجانب الأيديولوجي نجد ترجمته السياسية لدى كاتبة تونسية كتبت عن بورقيبة وإنجازاته فوضعت، من بينها، وعلى الصعيد الاقتصادي تحديداً «منع تحريم الربا». وهذه عبارة أخرى ملتوية مفادها أن بورقيبة يُحل ما حرم الله انسجاماً مع النظام الاقتصادي العالمي الذي لا يرى في الربا سوى نشاط تجاري.

لقد حكم بورقيبة تونس بأيدولوجيا فرنسية/غربية، لذا كان دائم التسبيح باسم الدولة وهيبة الدولة. والدولة التي يسبح بورقيبة باسمها، ويحرص على هيبته، ليست الدولة الإدارية التي ورثها عن فرنسا، وإنما «الدولة-الإله» الذي يأذن له بما لم يأذن به الله، وباسمها حاول بورقيبة تصفية البقية الباقية من الإسلام في تونس!

قدم بورقيبة الكثير من القرابين البشرية على مذبح الدولة، حتى إنه قرر أن يختم حياته بتقديم قربان نهائي فاختار الشيخ راشد الغنوشي؛ وأوكل المهمة لمحكمة اسمها «محكمة أمن الدولة»، ولم تكن مصادفة، فالدولة هي

(1) عياض بن عاشور، الضمير والتشريع: العقلية المدنية والحقوق الحديثة، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء 1998. ص 96.

الإله الذي باسمه يتحول هوى بورقيبة إلى قواعد إجرائية وأحكام قضائية! «أمن الدولة» هو «أمن الطاغوت»، الذي كان بورقيبة مثالا له.

الغنوشي مسلم حرام الدم وفقاً لشريعة رب العالمين، وبورقيبة يريد سفك دمه بأي ثمن، فهو إذن في حاجة لإله يأذن له بما لم يأذن به الله. الإله الذي يأذن لبورقيبة بتخطي كل حدود الله، وتحليل الربا وسفك دم الغنوشي، أو أي إنسان آخر، اسمه «الدولة»!

عندما يتحدث بورقيبة في تونس عن «هيبة الدولة»، فكل ما يقوم به هو ترجمة موقف الجاهلية الأولى عند جبل أحد (= اعلُ هبل) إلى لغة القرن العشرين. كان بورقيبة وأبو سفيان يعبدان نفس الإله (الهوى) الذي جسده «هبل» أيام الجاهلية الأولى، وتجسده «الدولة» أيام الجاهلية الثانية (المعاصرة).

القذافي لم يتخطَ حدود الله باسم «الدولة» وإنما تخطاها باسم «الثورة»! ذلك أنه إذا كانت الدولة هي «هبل الذي نحتة الإنجليز» فإن الثورة هي «العزى التي نحتها الفرنسيون». هبل الإنجليز (ليفايثن) وعزى الفرنسيين (الثورة) هي أصنام الفكر التي أهدتها أوروبا للعالم، ولم يرفضها المسلمون، فحكم بورقيبة باسم الدولة، وحكم القذافي باسم الثورة.

لقد أصبحنا جزءاً من عالم تعدد الآلهة، وإن كنا لا ندرك ذلك، فذلك لأننا ما زلنا بعيدين عن تعقيدات عالم الأفكار حيث تُنحت الآلهة غير المرئية: آلهة الحداثة وما بعد الحداثة!

مع هذا الجهل، وبعد هذه الجاهلية، ظلت لا إله إلا الله لا ترتفع في الغالب إلا على المآذن، وربما لهذا السبب بالذات لن يصدق الغافلون أننا في جاهلية!

(ب) نقض فكرة السيادة لشهادة أن «محمدًا رسول الله».

مر بنا قوله تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ يُبَايِعُونَكَ إِنَّمَا يُبَايِعُونَ اللَّهَ﴾⁽¹⁾. وفي القرآن: ﴿مَنْ يُطِيعِ الرَّسُولَ فَقَدْ أَطَاعَ اللَّهَ﴾⁽²⁾؛ فلماذا لم يحصل عند المسلمين الغلو الذي حصل عند النصارى عندما قالوا إن الله هو المسيح بن مريم؟ لماذا لم يقل مخلوق واحد: محمد هو الله؟ أو هو على صورته؟ أو إن الله يحل فيه أو يتَّحد معه؟

لأن الله عز وجل بيَّن منزلة رسوله الكريم ﷺ عندما قال: ﴿الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَى عَبْدِهِ الْكِتَابَ وَلَمْ يَجْعَلْ لَهُ عِوَجًا﴾⁽³⁾. كما بينه في حق عيسى عندما قال: ﴿لَنْ يَسْتَنْكِفَ الْمَسِيحُ أَنْ يَكُونَ عَبْدًا لِلَّهِ وَلَا الْمَلَائِكَةُ الْمُقَرَّبُونَ﴾⁽⁴⁾. منزلة المسلم رسولاً كان أو غير رسول هي العبودية، والعبودية لله تحديدًا. هذا هو وصف المسلم، وهذا هو مركزه القانوني: (المسلم هو عبد الله)؛ والسيادة لأي كان نقضاً لهذا المبدأ.

العبودية تقابل الألوهية، وهذا مثبت إلى يوم القيامة في شهادة أن لا إله إلا الله وأن محمدًا عبده ورسوله. وبذا لم يعد هناك مجال للشك في مسألة الإلوهية وتعددتها إلا في دراسات الكنيسة ولاهوتها الذي يُعدّل كلما جدّ جديد.

وبذا يمكن أن يكون الإنسان سيّدًا عزيزًا في نفسه، ويمكن أن تكون له السيادة في قومه، لكن في العلاقة مع الله ليس له من مركز سوى العبودية،

(1) سورة الفتح: 10.

(2) سورة النساء: 80.

(3) سورة الكهف: 1.

(4) سورة النساء: 172.

وليس له من موقف سوى التعبد. ويجري هذا على المسلم فردًا وعلى أمة المسلمين جمعاء.

أرجو أن يدرك القارئ، مما سلف، أن السيادة المذمومة هي التي يترتب عليها أن نجعل لله أندادًا، كما يفعل غير المسلمين الذين لا يرون بأسًا في أن تتعدد الأرباب والآلهة، ثم يتخبلون في تحديد من هو الرب الأعلى، ومن هو الإله المعبود؟!.

هذا هو جوهر التوحيد بما هو أساس لعقيدة المسلمين. فالهدف من التوحيد، في الأساس، هو حفظ المسلمين من الوقوع في الضلالات التي وقع فيها الذين من قبلهم مثل الاعتقاد بوحدة الوجود، أو أن الله يحل في شخص أو يمكن تشخيصه في صنم أو التزلف إليه بعبادة وثن.

وهنا لا بد من العودة إلى القرآن بما هو مصدر ثابت للتوحيد.

ما معنى قوله تعالى: سبح اسم ربك الأعلى؟

ما معنى سبح؟

أليس التسبيح هو التنزيه؟

أليس معنى سبح اسم ربك الأعلى هو نزه اسم ربك الأعلى؟

ثم ما هو اسم ربك الأعلى؟

أليس «الله»؟

أفلا يُستنتج من ذلك أن التنزيه يجب أن ينصب على الاسم ذاته؟

وهل يتم تنزيه هذا الاسم بغير قول «لا إله...» التي تنفي الألوهية عن غيره تمهيدًا لإثباتها له وحده بقول «... إلا الله». فمعنى سبح أسم ربك الأعلى إذن

هو: اجعل كلمة «الله» هي العليا بنفي الربوبية العليا عن غير الله؛ أي قل: لا إله إلا الله، وادعُ إلى «لا إله إلا الله». هذا هو نهج من كان على بصيرة وتبرأ من الشرك والمشركين، تنفيذا لأمره تعالى: ﴿قُلْ هَذِهِ سَبِيلُ أَدْعُوا إِلَى اللَّهِ﴾⁽¹⁾ حدده القرآن للرسول ﷺ؛ وهذا هو نهج كل من سلك سبيله، فدعا إلى الله ﴿عَلَىٰ بَصِيرَةٍ أَنَا وَمَنِ اتَّبَعَنِي وَسُبْحَنَ اللَّهُ وَمَا أَنَا مِنَ الْمُشْرِكِينَ﴾⁽²⁾.

2. إنقاذ التوحيد.

وبالرغم من كل ما سلف؛ اعتقد أن من قال من المسلمين أن «الحاكمية لله» أو «السيادة لله» هو ممن أراد إنقاذ التوحيد، لأن كل الدلائل تشير إلى أن البحث كان في باب الألوهية وما يقتضي من تطبيق لشريعة رب العالمين على الحياة.

وهنا لا بد من تذكر قول المودودي: «الإسلام لا يعترف بسيادة/حاكمة سوى تلك التي لله، ومن ثم، لا يعترف بأي شارع/مشرع آخر غيره»! وشرح عبارة المودودي هذه تجده عند سيد قطب الذي قال في التحقيق بالخصوص: «بما أن الله سبحانه وتعالى لا ينزل بذاته للتحكيم، وإنما أنزل شريعته ليُحكم بها، فحاكميته سبحانه وتعالى تتحقق عن طريق تحكيم شريعته، كما تقول النصوص القرآنية بألفاظها»!

لو وُضع الجدل في سياق الألوهية من أول مرة لكان يكفي في القضية

(1) سورة يوسف: 108.

(2) سورة يوسف: 108.

«لا إله إلا الله»⁽¹⁾، ولكن الجدل وضع في سياق السيادة بما هي «السلطة التي لا سلطة فوقها» كما هي «سلطة وضع القانون ونقضه» ولذا اقتضى الأمر إعادة البحث في موضوع هذه السلطة ثم الخروج بمصطلح جديد هو «الحاكمية» التي وصفها سيد قطب بأنها من خصائص الألوهية تقريباً للفهم وتيسيراً على من أراد أن يفهم!

وانطلاقاً من القراءة السابقة أصبح من الشائع الحديث عن «حاكمية الشريعة» وليس حاكمية الله لأن الله حسم في الشريعة أمر «وضع القانون ونقضه» بشكل نهائي، وذلك بتحديد ثوابت الشريعة بشكل ناف لكل جهالة وترك الباقي للاجتهاد في حدود الثوابت، وهو ما سنراه تفصيلاً في الباب الثالث.



(1) وذلك ما كان ليكون ممكناً دون مراجعة تراث البحر الأبيض المتوسط، وتتبع محطات الصراع الفكري حوله. لنتذكر فقط أن علم التوحيد كان علماً استقرائياً هدفه مواجهة التحدي الذي مثله انفتاح الإسلام على تراث الأمم القديمة. لقد بدأ هذا العلم أبو حنيفة بكتابه «الفقه الأكبر». وظهر هذا الكتاب على يد فقيه الكوفة وليس فقيه دار الهجرة دليل على أنه كان استجابة للتحدي الجديد الذي جلبه فتح المسلمين لبلاد المشركين ذوي الفلسفات القديمة والفكر السياسي المعقد، وعلاقته بالدين المسيحي على وجه الخصوص. كانت الكوفة أحد نقاط التماس مع التراث القديم بينما كانت المدينة بعيدة عن المواجهة الفكرية مطمئنة إلى استقرار السنة فيها وغياب البدعة، ولذا لم يظهر في المدينة شيء من المؤلفات ذات الأثر سوى الموطأ.

الباب الثالث

إخضاع القانون الوضعي
لضوابط الشريعة

إذا أريد للإسلام أن يعمل فلا بد للإسلام أن يحكم.

سيد قطب



تقديم

هناك جدل متجدد حول النص على مرجعية الشريعة في الدستور، وهل يكون: الشريعة مصدر من مصادر القانون، أو هي المصدر الرئيس، أو المصدر الوحيد... إلخ؟ وهذا الجدل لا يعكس أي عمق في فهمنا للإشكاليات التشريعية المعاصرة؛ لأن واقعنا اليوم أكثر تعقيداً من أن يعالج بنصوص بسيطة من نوع الشريعة هي المصدر الرئيس أو المصدر الوحيد للتشريع..!

ما نحن في حاجة إليه في الواقع هو آلية قانونية تُخضع القانون الوضعي لضوابط الشريعة. والمعنى أننا في حاجة لنصوص مركبة شكلاً ومرتبطة موضوعاً، وعلى التفصيل التالي:

أولاً. على مستوى الشكل؛ نحن في حاجة لآلية قانونية ننقلنا من عيش جزئي وفقاً لأحكام الشريعة إلى عيش كلي وفقاً لذات الأحكام: (عباداتنا من صلاة وزكاة وحج وعمرة تحكمها الشريعة، وكذلك هو الحال بالنسبة للكثير من معاملتنا، مثل الزواج والطلاق، والميراث والوصية والوقف... إلخ. ما نحن في حاجة له اليوم هو إخضاع بقية حياتنا لأحكام الشريعة، وخصوصاً نشاطاتنا السياسية ومعاملاتنا التجارية، والمالية، التي يجري بعضها خارج حدود البلاد وبعضها خارج حدود الشريعة).

ثانياً. على مستوى الموضوع؛ نحن في حاجة إلى اجتهاد جديد يأخذ بعين النظر التعقيد الشديد في النشاط البشري من جهة، والتداخل بين المحلي والعالمي من جهة أخرى.

نحن إذن في حاجة لإعادة التوازن للعلاقة بين العقل (أداة الاجتهاد) والنقل (أداة الضبط) كي لا تقودنا التشريعات الداخلية أو الدولية (التي تنظم المصالح المرسلّة) إلى تجاوز حدود الله. وبالتالي نحن في حاجة لاستئناف السير من النقطة التي توقف عندها ابن رشد وهو يوثق الاتصال بين الحكمة والشريعة، ليس لأن تلك النقطة هي القمة التي بلغها العقل المسلم وهو يؤدي دوره العالمي وحسب، وإنما لأن ابن رشد رأى الكمال في الشريعة التي تجمع بين الوحي والعقل، ورأى النقص في الشرائع المستنبطة بالعقل وحده، وكما لو كان ينظر إلى عالم اليوم.

يقول ابن رشد: «كل شريعة كانت بالوحي فالعقل يخالطها، ومن سلم أنه يمكن أن تكون ههنا شريعة بالعقل وحده فإنه يلزم ضرورة أن تكون أنقص من الشرائع التي استنبطت بالعقل والوحي»⁽¹⁾.

وفي ما يلي من فقرات سيجد القارئ شرحًا لموقف ابن رشد هذا وتفصيلًا للعلاقة بين غياب فهم معاصر لمقتضيات الوحي والبلبلّة التي تشهدها بلاد المسلمين في حقل التشريع.

بداية لا بد من القول إن التحدي الذي يواجهه المسلمون اليوم، ولا سيما واضعو الدستور منهم، ليس إعادة ضبط العقل داخل حدود النقل في مجال التشريعات العادية وحسب؛ وإنما وضع الدستور ذاته داخل إطار الشريعة، باعتباره عقدًا ينظم الشأن العام، فالأهمية التي للدستور لا يجوز أن تخفي حقيقة أنه، من وجهة نظر إسلامية، مجرد عقد من العقود التي قد يشوبها البطلان. وقد يكون من المفيد بداية تقديم مقترح لنص دستوري

(1) محمد عابد الجابري، سلسلة التراث الفلسفي العربي، مؤلفات ابن رشد (3) تهافت التهافت، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، 1998، ص 556.

يُخضع القانون الوضعي لضوابط الشريعة وفقًا لآلية تربط بين النشاطين التشريعي والقضائي في الدولة، ثم الاستعانة بمفردات النص المقترح لشرح الأفكار ذات العلاقة.

ويمكن أن يأخذ النص الدستوري الشكل التالي:

1. يلتزم المشرع الوضعي بثوابت الشريعة ويستهدي بمقاصدها.
2. يجري ما سبق على إبرام المعاهدات الدولية والانضمام إليها.
3. تنشأ لجنة [.....] مهمتها مراجعة القوانين النافذة، والمعاهدات الدولية التي جرى إبرامها أو الانضمام إليها، قصد التحقق من عدم خرقها لثوابت الشريعة.
4. يتم الانسحاب من كل اتفاقية دولية تناقض في نصها أو فحواها ثوابت الشريعة ولا يمكن إعادة التفاوض بشأنها لإزالة التناقض بينها وبين ثوابت الشريعة.
5. لا يجوز لغير السلطة القضائية التصدي للفصل في مشروعية القوانين النافذة والاتفاقيات الدولية المصادق عليها. وتكتفي المحاكم الدنيا بالامتناع عن تطبيق نصوص القانون أو الاتفاقية المخالفة للشريعة.
6. يعد رفض المحكمة العليا الاعتداد بنص قانوني، داخليًا كان أو دوليًا، أو تأييدها لحكم محكمة دنيا بالامتناع عن تطبيقه، حكمًا بعدم مشروعية ذلك النص.



الفصل الأول

ثوابت الشريعة

إِنَّ اللَّهَ تَعَالَى فَرَضَ فَرَائِضَ فَلَا تُضَيِّعُوهَا، وَحَدَّ حُدُودًا
فَلَا تَعْتَدُوهَا، وَحَرَّمَ أَشْيَاءَ فَلَا تَنْتَهِكُوهَا، وَسَكَتَ
عَنْ أَشْيَاءَ رَحْمَةً لَكُمْ غَيْرَ نَسْيَانٍ فَلَا تَبْحَثُوا عَنْهَا.

حديث شريف

تيسيرًا على المنتهي لعالم القانون الوضعي، سأضع ثوابت الشريعة في سياق المقارنة ليرى القارئ أن موضوع الثوابت ضروري لكل الأنظمة القانونية (إسلامية وغير إسلامية) ولا ينفرد به نظام دون آخر. ويحمل اصطلاح «الضروري» معنىً محددًا عند المتكلمين، وهو أن تخلف ما يوصف بالضروري يعني انعدام المقصود في ذاته، بمعنى أن عدم وجود ثوابت قانونية يعني بالضرورة عدم وجود نظام قانوني مطلقًا!

توجد -دون أدنى شك- قوانين وأعراف تطبق بطريقة أو بأخرى في كل مكان وزمان، لكن هذه القوانين والأعراف لا يمكن أن تشكل نظامًا قانونيًا إذا انعدمت الثوابت، إذ للثوابت دور جوهري -لا يقل أهمية عن دور المؤسسات- وهو حفظ توازن النظام، لأن سنة التطور المتوازن هي التدرج، وإذا لم يحدث التدرج في التطور تحدث الطفرة.

والطفرة هي ما يسمى الثورة - حقيقية كانت أو كاذبة: (تعتمد حقيقة الثورة على مدى نجاحها في تغيير النظام القائم تغييرًا جذريًا، وهو ما لا يذهب بتوازن النظام وإنما بوجوده).

وسأتناول فيما يأتي ضرورة الثوابت للشريعة والقانون في مبحث أول، ثم مقارنة بين ثوابت الشريعة وثوابت القانون الوضعي في مبحث ثان.

المبحث الأول

ضرورة الثوابت للنظام القانوني

في هذا المبحث سأبين فكرة الثوابت في القانون الوضعي أولاً، ثم في الشريعة الإسلامية بعد ذلك.

أولاً. فكرة الثوابت في القانون الوضعي.

ثوابت القانون الوضعي اسمها مختصراً «النظام العام»، وقديماً كان اسمها «النظام العام والآداب»، وهي ترجمة عن اللغة الفرنسية لعبارة L'ordre public et bonnes mœurs. أما في اللغة الإنجليزية فالمصطلح هو Public policy ويترجم إلى «السياسة العامة» لدى أساتذة الإدارة، ولكن معناه القانوني يعبر عن ذات الفكرة: (النظام العام). واستخدام العرب لمصطلح «النظام العام» معبرٌ عن كونهم عالة على فرنسا في دراسة القانون الوضعي، ولذا يبدو تأثرهم بالمنهج الفرنسي والمصطلحات القانونية الفرنسية ظاهراً للعيان.

وتعتبر فكرة «النظام العام» من الأفكار القانونية المجردة لعدم وجود نص قانوني يحدد ماهية «النظام العام» أو يعرفه تعريفاً نافياً لكل جهالة. لذا يُعد تطبيق مبدأ من المبادئ، أو هذا أو ذاك من القوانين، بشكل استثنائي كاشفاً عن تعلقه بالنظام العام. وقد يكون من المناسب هنا التوقف لبعض الوقت عند مسألة الاستثنائية بما هي خصوصية لتطبيقات فكرة النظام العام؛ ففي المسألة أصول وفروع، وعلى النحو الآتي.

الأصل الأول: ويتعلق بحدود حرية الأفراد؛ ويتمثل في عدم جواز الاتفاق

على ما يخالف النظام العام، فإذا اتفق بعض الأفراد على خلاف قاعدة/مبدأ من مبادئ النظام العام وقع اتفاقهم باطلاً.

الأصل الثاني: ويتعلق بعمل القضاء؛ ويتمثل في تقييد القضاء خلال نظر الدعاوى بطلبات الخصوم، ولكن إذا خرج بعض الأفراد في اتفاق لهم عن النظام العام، وكان ذلك الاتفاق سبباً لنزاع قضائي، تقضي المحكمة ببطلان الاتفاق ذاته، ومن تلقاء نفسها، دون انتظار طلب أو دفع من أحد الخصوم. والمقصود بالاستثناء في هذا السياق لا يقتصر فقط على تطبيق المحكمة للفكرة من تلقاء نفسها حراسةً للنظام القانوني عمومًا، وإنما يمتد إلى تمتع الأفراد بالحق في إثارة الدفع بمخالفة النظام العام أمام أي محكمة، وفي أي مرحلة كانت عليها الدعوى، ولو أمام المحكمة العليا لأول مرة.

ومن هنا يمكنك أن ترى أن في خروج الأفراد عن الأصل الأول، وهو الالتزام بالتصرف في حدود النظام العام، ما يبرر خروج القضاء عن الأصل الثاني، وهو التقيد بطلبات الخصوم خلال نظر الدعاوى. فوظيفة القاضي ليست فقط تطبيق القانون على النزاعات (باعتباره صاحب الولاية العامة في نظر الخصومات) وإنما له في نفس الوقت وظيفة أخرى، لا تقل أهمية عن فض الخصومات، وهي حراسة النظام العام الذي جعل منه حكمًا بين الناس. فدور القاضي ووظيفته لا تنحصر في الفصل في الدعاوى وإنما تمتد إلى تحصين النظام العام ضد أي خرق، وإن كان غير مقصود.

ويكمن سر الحماية المتوفرة لفكرة «النظام العام» في مقدار الخطورة الناجمة عن مخالفته، وهو ما يبرر إيلاؤه حماية استثنائية، إذ العبث بالثوابت يؤدي حتمًا إلى انهيار النظام كله، إن عاجلاً أو آجلاً؛ لذا كانت المصلحة في حماية النظام مقدمة على حريات الأفراد من جهة ومقدمة،

من جهة أخرى، على ضرورة مراعاة القواعد الإجرائية التي تحتّم إثارة بعض الدفوع أمام محكمة الموضوع، أو في مرحلة معينة من مراحل الدعوى دون غيرها.

ومما سبق يتضح لنا سر صفة «العمومية» التي يتصف بها «النظام» الذي نتحدث عنه، إذ محل الحماية ليس مصلحة فردية أو فئوية، وإنما مصلحة النظام القائم جملة. ولما كان النظام العام، أو النظام عمومًا، مركّبًا من عدة جزئيات، فيصبح من الضروري، لتمام الفهم، الحديث عن بعض هذه الجزئيات التي تشكل مجتمعة «النظام العام»- L'ordre public.

مكونات «النظام العام» بعضها اجتماعي وبعضها اقتصادي، وبعضها سياسي، ويجمع بينها الحماية القانونية المتميزة التي توفرها لها فكرة «النظام العام».

في السياق الاجتماعي-الاقتصادي تُعد القوانين المنظمة للأسرة، والقوانين المنظمة للعمل، من النظام العام. وفي السياق السياسي-الإداري يعد الدستور والقانون الإداري من النظام العام كذلك. وعلى الجانب السياسي-الاقتصادي تعد التشريعات المالية والضريبية من النظام العام. فحرية الأفراد في تصرفاتهم (الشخصية والاجتماعية والمالية) مهما كانت جزئية مقيدة بعدم اختراق مجموع هذه التشريعات المنظمة للعيش المشترك لأفراد المجتمع، الذين قد تلتقي أو تتعارض مصالحهم الفردية أو الفئوية: (من قبيل تعارض مصلحة العمال مع مصلحة أرباب العمل أو تعارض مصلحة الممول مع مصلحة الضرائب... إلخ).

وتمتد فكرة النظام العام إلى المبادئ، مثل الحق في اللجوء إلى القضاء، فهذا الحق من ثوابت النظام القانوني المعاصر، ومن نزل عنه سواءً بموجب

اتفاق أو تعهد بإرادة منفردة عُد تصرفه باطلاً، لا حجية له، لأن الحق في اللجوء إلى القضاء شرط جوهري لاختفاء العدالة الخاصة، التي يعتمد فيها الشخص على نفسه وقوته الخاصة.

ويعد اختصاص القضاء بالفصل بين الناس، مع احتكار السلطة العامة للحق في استخدام القوة قصد الإكراه، من معالم الدولة الحديثة؛ وإلغاء الحق في اللجوء إلى القضاء أو النزول عنه يمكن أن يفتح باب العنف العشوائي، الذي ربما تحول إلى حرب أهلية. ولذا لا بد أن يظل باب اللجوء إلى القضاء مفتوحاً أمام الكافة؛ ويعد الاتفاق/التصرف المهدر لهذا الحق باطلاً لمساسه بجوهر التوازن بين حريات الأفراد من جهة والمصلحة المتحققة بالقضاء على العنف سبيلاً إلى العدالة الخاصة من جهة أخرى.

لكل ما سبق يمكن أن نرى أن الحماية التي توفرها فكرة النظام العام أوسع وأكثر شمولاً من الحماية التي توفرها أفكار قانونية أخرى، مثل الدعوى الدستورية أو مبدأ المشروعية، التي تعد جوهريّة في مدرسة القانون الوضعي، لكنها تظل جزئية مقارنة بشمولية فكرة النظام العام التي هي صدىً لقضايا فلسفية تتعلق بالخيارات التاريخية لشعوب الأرض.

وما سلف يعني أن فكرة «النظام العام» في دولة شيوعية، مثل الصين وكوريا الشمالية أو كوبا، تختلف عن فكرة «النظام العام» في دولة ليبرالية من دول أوروبا أو أمريكا الشمالية. فالنظام العام الشيوعي يعكس الفلسفة الشيوعية، والنظام العام الليبرالي يعكس الفلسفة الليبرالية. ومن هنا نعرّف النظام العام بأنه مجموعة الثوابت التي تعطي النظام القانوني طابعه المميز (شيوعي، ليبرالي، إسلامي)؛ وهذا يوصلنا إلى بحث مجموعة الثوابت التي يمكن أن تعطي النظام القانوني طابعه الإسلامي المميز؟

ثانيًا. فكرة الثوابت في الشريعة الإسلامية.

ثوابت الشريعة هي الفرائض، والحدود، والحرمت؛ وقد جمعها حديث واحد عن الرسول ﷺ، يقول فيه: «إن الله تعالى فرض فرائض فلا تضيعوها، وحدّ حدودًا فلا تعتدوها، وحرم أشياء فلا تنتهكوها، وسكت عن أشياء رحمة لكم غير نسيان فلا تبحثوا عنها».

يمكن إذن تقسيم محل الحديث إلى أربعة أجزاء: (1) الفرائض؛ (2) الحدود؛ (3) المحرمات؛ (4) المسكوت عنه. الثلاثة الأولى هي الثوابت التي تميز الإسلام عن غيره من الأنظمة (الشيوعية والليبرالية)؛ والرابعة هي منطقة الاجتهاد، أو ما يسمى «الدنيوي» في مقابل «الديني»، أو «المصالح المرسلة» كما في لغة الأصوليين، أي المصالح التي تُركت لتنظيم المسلمين حسب مقتضيات الزمان والمكان. فهذه الأخيرة هي منطقة المتغيرات التي تقابل منطقة الثوابت.

1. الفرائض. أي الواجبات والالتزامات؛ وتقسم إلى «فرض عين» وهو الواجب على كل مسلم، و«فرض كفاية» إذا قام به بعض المسلمين سقط عن البقية الباقية منهم. وخير مثال على ذلك هو الفرق بين الصلوات المكتوبات و صلاة الجنازة؛ فالصلوات المكتوبات فرض على كل مسلم، أما صلاة الجنازة فهي فرض كفاية إذا قام به بعض المسلمين سقط عن البقية. لكن إذا لم يقم أحد من المسلمين بفرض من فروض الكفاية يَأْتَمُّ المسلمون جملة على عدم القيام به.

انقلاب فرض الكفاية إلى فرض عين، إذا لم يقم به أحد من المسلمين، دليل على أهمية الفرائض بما هي ثابت من ثوابت الشريعة. ولذا لا يَأْتَمُّ الفرد المسلم إلا إذا أضاع فرض عين، وتأثم الجماعة لإضاعة فرض من فروض الكفاية. ومن هنا نفهم البعد النبوي في عبارة «فلا تضيعوها»، لأن في إضاعة

الفرائض، عينية كانت أو كفائية، ما يهدد بنية الإسلام ديناً ودنياً، وهو ما يسأل عنه المسلمون جميعاً.

وقد يقول القائل قد فهمنا أهمية الفرائض للإسلام بما هو دين، فما بال الدنيا؟

وهنا أذكر القارئ بأن وصف الفريضة لا ينصرف إلى العبادات فقط، وإنما ينصرف إلى المعاملات كذلك، مثل مهر المرأة ونصيب الوارث. فكل هذه موصوفة في القرآن بالفرائض، وعلى النحو المفصل بكتب الفقه (فقه المعاملات). فالعبادة وصف للطاعة، وطاعة الله واجبة في العبادات والمعاملات معاً.

2. الحدود. والحدود هي القيود الواردة على الحرية حتى لا تسمي الحياة فوضى، فالحدود هي ما يكون الفاصل بين الحرية والفوضى. وللحرية حدود في كل الأنظمة القانونية، غير أنها في النظام الإسلامي تسمى «حدود الله»، لأن الله هو واضعها، كما جاء في كتابه الذي أنزله على رسوله، والذي بلغنا منقولاً بالتواتر، جيلاً بعد جيل. والالتزام بهذه الحدود هو معيار التفرقة بين الذين ارتضوا الإسلام ديناً، وغيرهم من الملل والنحل.

والرسول ﷺ يقول «فلا تعتدوها»، لأن تجاوز الحدود عدوان على حق الله في أن يوحّد فلا يُشرك به شيئاً، وأن يُعبد فلا يُكفر أبداً، ولذا قال تعالى: ﴿وَمَنْ يَتَعَدَّ حُدُودَ اللَّهِ فَقَدْ ظَلَمَ نَفْسَهُ﴾⁽¹⁾، لأن ﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يَظْلِمُ النَّاسَ شَيْئًا وَلَٰكِنَّ النَّاسَ أَنْفُسَهُمْ يَظْلِمُونَ﴾⁽²⁾.

(1) سورة الطلاق: 1.

(2) سورة يونس: 44.

واصطلاح الحدود يمتد إلى العقوبات التي تترتب على تجاوز الحدود المرسومة في الشريعة. وتسمى هذه العقوبات حدودًا تنويهاً بخطورة الجريمة المرتكبة في حق الله، واطع الحدود والعقوبات التي تسمى حدية لأنها مترتبة على تجاوز الحدود.

3. المحرمات. «يقول تعالى في سورة البقرة ﴿هُوَ الَّذِي خَلَقَ لَكُمْ مَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا﴾⁽¹⁾ وفي سورة الأنعام يقول: ﴿وَقَدْ فَصَّلَ لَكُمْ مَا حَرَّمَ عَلَيْكُمْ﴾⁽²⁾. وبذا يكون ما في الأرض جميعًا مسخرًا لخدمة الإنسان مسلمًا وغير مسلم، لكن المسلم عنده حدود لا يتجاوزها ومحرمات لا يقترب منها، أو لا ينتهكها بتعبير أكثر دقة. وبعضٌ مما فصله القرآن في باب المحرمات أكدته السنة النبوية في مواطن عدة؛ ومن ذلك قول الرسول ﷺ في خطبة الوداع «إن دماءكم وأموالكم وأعراضكم حرام عليكم كحرمة يومكم هذا في شهركم هذا في بلدكم هذا... ألا هل بلغت...؟». إذن قد تتعلق الحرمان بالأشخاص (الدماء والأعراض) أو بالأموال (ثابتة ومنقولة) أو بالأزمنة (الشهر الحرام) أو بالأماكن (البلد الحرام). وهذه الشمولية لا توجد في تنظيم قانوني غير الإسلام، لكن تظل منطقة الاجتهاد أرحب وأوسع في الشريعة منها في غيرها، علم ذلك من علمه، وجهله من جهله!

4. منطقة الاجتهاد. وهذه هي منطقة المسكوت عنه توسعة على المسلمين ورحمة بهم. ولذا أمر ﷺ أصحابه بعدم السؤال عما سكوت عنه الله ورسوله حتى يظلوا في سعة من أمرهم، ولا يكونوا كاليهود الذين أمرهم الله أن يذبحوا بقرة فضيقوا على أنفسهم بالسؤال عن شكلها ولونها.

(1) سورة البقرة: 29.

(2) سورة الأنعام: 119.

ولما قال الرسول ﷺ لصحابته: «إن الله قد فرض عليكم الحج»، قال أحدهم: أفي كل عام؟ فقال ﷺ: «لو قلت نعم لوجبت...! ويعلم الإنسان مقدار المشقة التي سيواجهها المسلمون لو كانت فريضة الحج مرة في السنة وليس مرة في العمر. ولذا سكّت الرسول ﷺ على الكثير من الأمور الدنيوية حتى لا يؤخذ قوله فيها على أنه تشريع بينما هو رأي بشري، مثلما حصل بخصوص تأبير النخل وقوله «أنتم أعلم بشؤون دنياكم».

وأكثر ما سكّت عنه في القرآن هو ما يسمى اليوم الشؤون السياسية! فلم يرد فيها إلا أمره تعالى لرسوله بالتشاور مع الصحابة: «وشاورهم في الأمر»، ثم ما جاء بين أوصاف المسلمين من أن «أمرهم شورى بينهم». وقد عاضد عمل الرسول أمر البارئ عز وجل، فلم يكن أحد أكثر مشورة لأصحابه من رسول الله ﷺ.

ولا شك عندي أن السياسة هي أكبر مجالات الاجتهاد، ولكن الاجتهاد السياسي وغير السياسي مضبوط بثوابت الشريعة، فلا يجوز أبداً إضاعة فريضة أو تعدي الحدود أو استباحة الحرمات باسم الاجتهاد، إذ الاجتهاد فيما لا نص فيه فقط.

وكلمة النص هنا هي ما يسمى «النقل» عند الفقهاء؛ إذ الالتزام بالحدود التي وضعها النقل هو ضابط العقل عند المسلمين، لأنه كما يقول الشاطبي: «لو جاز للعقل تخطي ما حده النقل؛ لم يكن للحد الذي حدّه النقل فائدة، لأن الفرض أنه حدّ له حدّاً، فإذا جاز تعديده؛ صار الحدُّ غير مفيد، وذلك في الشريعة باطل، فما أدى إليه مثله»⁽¹⁾.

(1)

وهذا هو الفارق بين اجتهاد المسلمين، واجتهاد غير المسلمين الذي يعتمد على العقل وحده، ولا مكان فيه للإيمان بالله واليوم الآخر، وعلى النحو الذي سنرى عند مقارنة فكرة الثوابت عند المسلمين وغير المسلمين.

المبحث الثاني

مقارنة بين ثوابت الشريعة وثوابت القانون

ستدور المقابلة بين فكرة الثوابت في الشريعة الإسلامية والقانون الوضعي على ثلاث محاور؛ (1) المصدر، (2) مقدار الثبات، وأخيراً (3) عقدة روسو.

1. مصدر الثوابت. واضح من الحديث الشريف أن الله هو الذي فرض الفرائض، و حدَّ الحدود وحرَّم المحرمات. وما فرضه الرسول أو حرمه هو مما فرضه أو حرمه الله، ويدخل تبعاً لذلك في مفهوم النص أو «النقل»، لأن الرسول ﷺ مبلغ عن ربه.

وعلى خلاف الشريعة الإسلامية تخضع فكرة الثوابت في الحضارة الأوروبية/الغربية للتجربة التاريخية لتلك الحضارة. وقد مرت الحضارة الأوروبية بأطوار وثنية (إغريقية- رومانية) ثم أطوار دينية (يهودية-مسيحية). وبالرغم مما سلف لم تخلُ أوروبا يوماً واحداً، طوال تاريخها، من تمازج بين الديني والوثني، والصليب أكبر شاهد على ذلك، فالصليب أكبر وأشهر وثن من الأوثان الظاهرة عند المسيحيين.

وقد أخذت أوروبا الكثير من الحضارة الإسلامية في العصرين الوسيط والحديث، وما زالت تأخذ وبدون توقف في العصر الحاضر، ولكن بصورة سرية لا علنية، وفي جحود منقطع النظير لفضل الحضارة الإسلامية. والسبب في الجحود هو الكفر بمحمد وما أنزل على محمد، فلا يُستكثر على من كفر بمحمد وما أنزل على محمد أن يجحد فضل الحضارة الإسلامية لأن الحضارة الإسلامية فرع من ذاك الأصل، الذي يقوم على توحيد الله والإيمان بخاتم

التبيين. ومن جحد الأصل لا يُستغرب منه، أو يستكثر عليه، جحد الفرع.

وفي واقع الحال كانت الكنيسة هي المؤسسة التي حولت الجحود من عاطفة دينية (كراهية عمياء) إلى مدارس ومناهج، لا يحيد عنها باحث يبحث في أمور الإسلام أو كاتب يكتب في شؤون المسلمين. وقد بين إدوارد سعيد، في كتابه «الاستشراق»، كيف تحول نهج الكنيسة الصليبي في العصور الوسطى إلى مناهج علمية-علمانية لدى المستشرقين في العصر الحديث؛ بحيث انضبط المنهج الأوربي في الجملة على التقليل من شأن الإسلام وتحقير المسلمين - وهذا معناه أن العداء للإسلام كان، وما زال، ثابتاً من ثوابت الحضارة الأوروبية طوال تاريخها، الوسيط والحديث والمعاصر.

ولم يصبح للإسلام متسع في أوروبا أو، بعبارة أكثر دقة، لم يصبح الإسلام موضوعاً للبحث العلمي الحر إلا بين الحربين، وبعد أن حصر الأوروبيون الكنيسة داخل جدرانها وتحروروا من أصفادها. وبذا لم تقض الكنيسة في أوروبا إلا على نفسها بعد أن صدت الإسلام عنها، وأخرت دخوله إليها، لألف وأربعمئة سنة.

غير أن تأخر الإسلام عن أوروبا واستبعاد الموروث المسيحي من حقل القيم أحل تدريجياً للناس ما كان محرماً عليهم في ما بقي في المسيحية من ثوابت ملة إبراهيم عليه السلام. وهذا لا يجعل مسألة الثوابت مسألة نسبية في القانون الوضعي وحسب، وإنما يجعل نقص الشريعة المستنبطة بالعقل وحده، الذي تحدث عنه ابن رشد في القرن الحادي عشر، السمة المميزة للقانون الوضعي اليوم.

2. مدى الثبات. عندما نزلت ﴿الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتَمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيتُ لَكُمُ الْإِسْلَامَ دِينًا﴾⁽¹⁾، استقرت ثوابت الشريعة

(1) سورة المائدة: 3.

بشكل نهائي؛ مرة واحدة وإلى الأبد. ولم يعد بإمكان مسلم أن يتحلل منها إلا بالخروج من الإسلام والالتحاق بملة أخرى. وكيف يستطيع إنسان أن يبدل ما أنزل الله فيحل ما حرم الله أو يحرم ما أحل الله، إلا أن يكون فرعونًا جديدًا؟ استطاعت أوروبا القضاء على فراعنتها، ولكنها لم تقض عليهم لتعبد الله، وإنما قضت عليهم لتعبد هواها، وعبادة الهوى هو ما يُضل عن سبيل الله، وبذا زالت البقية الباقية من ثوابت ملة إبراهيم عليه السلام من الغرب، ومن سار على نهجه من البلدان! ولم تظهر لدى هؤلاء وهؤلاء عبادة الهوى فقط وإنما ظهرت لديهم، ودون موارد، عبادة الشيطان!

لقد أصبح بإمكان كل إنسان أن يعبد هواه فأبيع أكل الربا وشاع الزنا وانتشر القمار، وعبادة الشيطان، بعد أن كان كل ذلك محرماً، ومخالفاً للنظام العام في العالم المسيحي-الأوروبي. ومن هنا أضى الربا مسألة تجارية، والزنا حرية شخصية، والقمار نشاطاً مشروعاً؛ لأنه بعد الله وآياته يصبح كل شيئاً مباحاً ومقنناً!

لقد تنبه بعض الغربيين لمخاطر أن يصبح كل شيء مباحاً على مستوى الحريات الشخصية، ونهبوا على أن الإباحية الجنسية والشذوذ هو ما قضى على حضارات الأمم الغابرة (الفرعونية والرومانية) لكن لم يكن هناك من هو على استعداد لأن يسمع، تأكيداً لقوله تعالى:

﴿أَفَرَأَيْتَ مَنِ اتَّخَذَ إِلَٰهَهُ هَوَاهُ وَأَصْلَهُ اللَّهُ عَلَىٰ عِلْمٍ وَخَتَمَ عَلَىٰ سَمْعِهِ وَقَلْبِهِ وَجَعَلَ عَلَىٰ بَصَرِهِ غِشًّا فَمَنْ يَهْدِيهِ مِنْ بَعْدِ اللَّهِ أَفَلَا تَذَكَّرُونَ﴾⁽¹⁾؛

لقد أدرك الشاطبي - وكان فقيهاً مسلماً من الطراز الأول- بفطرة سليمة

(1) سورة الجاثية: 23.

واستقراء هادئ لتفاصيل الوحي، أن حفظ الدين هو أول الضروريات بين مقاصد الشريعة، لأن في حفظ الدين: حفظ النفس وحفظ المال وحفظ العقل وحفظ النسل. وإذا ضُيع الدين ضاعت النفس وضاع المال وضاع النسل! ولا أظننا بحاجة للبرهنة على ذلك!

وأمام الفرق بين دوام ثوابت الشريعة ونسبية ثوابت القانون الوضعي (المستنبط بالعقل وحده) نرى مقدار التحصين الذي تضيفه ألوهية المصدر على البنائين الاجتماعي والقانوني في الإسلام، كما يجعلنا ندرك مقدار الضياع الذي وصلت إليه البشرية التي اعتمدت على العقل وحده، ونبذت الوحي (القرآن)! وهو ما سنراه كأوضح ما يكون في عقدة روسو.

3. عقدة روسو. النص على ثوابت الشريعة ضابطاً لعملية التشريع يعطي التشريعات الوضعية الكمال النسبي الذي تحدث عنه ابن رشد في القرن الحادي عشر، وافتقده روسو، عندما أسس اجتهاده على العقل وحده، في القرن الثامن عشر.

وأنا أضيف العقدة لروسو باعتباره صاحب الاكتشاف، غير أن كثيرين غيره صادفوا ذاك القصور وأقروا به، بطريقة أو بأخرى، ومن بينهم هيجل. ولكنَّ روسو كان أول من وقف على قصور القانون الوضعي وأقر تبعاً لذلك بقصور العقل الذي يصدر عنه ذاك القانون.

لنرى إذن موقف روسو أولاً، ثم مواقف بعض الفلاسفة الذين وقفوا على ما وقف عليه روسو من قصور العقل والقانون الصادر عنه!

أرسل روسو (في 26 يوليو 1767) رسالة إلى صديقه المركيز دي ميرابو، وكان من ضمن ما جاء فيها قول روسو:

ما الفائدة في أن ينيرنا العقل إذا كان الهوى هو
الذي يقودنا؟

De quoi sert que la raison nous éclaire si la
passion nous conduit?

غير أن لب الموضوع ليس هنا وإنما فيما كتبه روسو عن العجز البشري
عن تصور حكومة بمقدورها أن تضع القانون فوق البشر.

المشكلة الكبرى في السياسة، والتي أشبهها بمحاولة
جعل الدائرة تأخذ شكل المربع هندسيًا.. هي إيجاد
شكل من أشكال الحكومة التي تضع القانون فوق
الإنسان.

le grand problème en Politique, que je com-
pare à celui de la quadrature du cercle en
Géométrie.... Trouver une forme de Gou-
vernement qui mette la loi au-dessus de
l'homme.

من المستحيل أن تأخذ الدائرة شكل المربع، ومن المستحيل أن يكون
القانون الوضعي فوق الإنسان، لأن الإنسان هو من يصنعه، ولهذا السبب
بالذات سيظل القانون الوضعي مجرد تعبير عن توافق أو تضارب الأهواء/
المصالح البشرية.

لقد تمنى روسو أن يكون بوسعه وضع تصور لحكومة تضع القانون فوق

البشر؛ وبكلمات أخرى: تمنى روسو أن يكون بوسعه أن يضع تصورًا لحكومة ترفع القانون الوضعي إلى مستوى القيم الأخلاقية، لكن الأخلاق تنبع من الإيمان بالله واليوم الآخر، وهذا النوع من الإيمان مستبعد من عالم الذين كفروا برسالة من بُعث «ليتم مكارم الأخلاق».

وأمام يأسه من إمكانية تصور حكومة تضع القانون فوق الإنسان رأى روسو أن الخيار البديل ربما يكون «المستبد» (Le despote) الذي صورته توماس هوبس مصدرًا للأمن والقانون. وضَعُ المستبد خارج القانون، وبكلمات أكثر دقة جعل المستبد مصدرًا للقانون هو التطرف البديل للديمقراطية الشعبية التي تصورها روسو ولم يستطع تحقيقها. وتأسيسًا على ما سلف يعلن روسو لصديقه المربي:

أتمنى لو يستطيع المستبد أن يكون إلهًا.

Je voudrais que le Despote pût être Dieu.

وليس هناك من هو أسوأ حالًا من روسو إلا هيجل، الذي كتب أيضًا لبعض أصدقائه يخبره أن روح العالم قد تمثل له في نابليون بونابرت (الإمبراطور الفرنسي)، الذي غزا ألمانيا سنة 1806. ففي 13 أكتوبر من تلك السنة دخل نابليون مدينة يينا (Jena) الألمانية وكان هيجل بها، فكتب إلى أحد أصدقائه في ذلك اليوم قائلاً:

رأيت الإمبراطور - روح العالم هذا - يخرج من المدينة ذاهبًا للاستطلاع؛ إنه بالفعل شعور أخاذ وإنه لفي منتهى الروعة أن ترى شخصًا مثله يمتطي صهوة جواده، يتركز هنا في نقطة، ثم يتمدد فوق العالم ويهيمن عليه.

J'ai vu l'Empereur – cette âme du monde
– sortir de la ville pour aller en reconnaissance;
c'est effectivement une sensation
merveilleuse de voir un pareil individu qui,
concentré ici sur un point, assis sur un che-
val, s'étend sur le monde et le domine.

هذه هي النقطة التي ينتهي عندها الفلاسفة، ويبدأ عندها الأنبياء: واجب الوجود - الإله!

الإحساس بوجود الإله، أو ضرورة وجود إله، شعور فطري يأتي الوحي ليضيقه، ومن كفر بآخر ما نزل من الوحي يتمثل له الإله في شيء أو شخص، فيجعل لله أنداداً (الصنم أو الإمبراطور أو الفرعون أو البابا)!

المسلمون ينزهون الله ويسبحونه، وغير المسلمين يجسدونه، ويجعلون له أنداداً وبه يشركون! فالشرك ظلمات بعضها فوق بعض، وإن ظن الأوربيون أنها الأنوار: ﴿أَوْ مَنْ كَانَ مَيِّتًا فَأَحْيَيْنَاهُ وَجَعَلْنَا لَهُ نُورًا يَمْشِي بِهِ فِي النَّاسِ كَمَنْ مَثَلُهُ فِي الظُّلُمَاتِ لَيْسَ بِخَارِجٍ مِنْهَا كَذَلِكَ زُيِّنَ لِلْكَافِرِينَ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ﴾ (1).

الوحي ظاهرة كونية لا يتأثر بحدود الزمان والمكان التي تفصل بين الأماكن والأجيال، لأن مصدره الله الذي تعالى عن الزمان والمكان. وختام الوحي، المهيم على ما بين يديه من الكتاب، هو القرآن الذي أنزل على محمد ﷺ. هذا هو الأصل الذي يجعل الإسلام متميزاً عن غيره من الأديان والشرائع.

(1) سورة الأنعام: 122.

وما سلف ليس باب التميز الوحيد للإسلام، فللإسلام ميزة أخرى وهي أنه شريعة مستقرها ضمير الفرد، دون اعتبار لحدود المكان. الإسلام لا يضع القانون فوق الإنسان وإنما في ضميره، وذلك بجعله «التقوى»، وهي قيمة أخلاقية، فوق القانون. والتقوى تنبع من ضمير من آمن بالله واليوم الآخر، من آمن بمحمد وما أنزل على محمد ﷺ، وتيقن أنه على موعد مع الحساب ﴿يَوْمَ تَجِدُ كُلُّ نَفْسٍ مَّا عَمِلَتْ مِنْ خَيْرٍ مُّحْضَرًا وَمَا عَمِلَتْ مِنْ سُوءٍ تَوَدُّ لَوْ أَنَّ بَيْنَهَا وَبَيْنَهُ أَمَدًا بَعِيدًا﴾⁽¹⁾!

الوحي هو المصدر الوحيد الذي يضع القانون في قلب الإنسان (أو في ضمير الحكومة والشعب معًا)، فالمصدر الإلهي للوحي هو ما يوحد بين الأخلاق والقانون في ضمير الأمة التي آمنت بالله وبرسوله واليوم الآخر.

وهذه هي عقدة روسو: عدم القدرة على وضع القانون الوضعي فوق الإنسان، أو قدرة الإنسان على التفلت من القانون الوضعي، أي القدرة على التصرف خارج القانون. وهذا هو ما نحن شاهدوه اليوم، فالحكومات التي لا تؤمن بغير القانون الوضعي تعبت بكل القيم ومنها القانون، وتمارس شتى أنواع الفساد في الأرض بما في ذلك القتل غير المبرر، لأن القانون الذي يضبط تصرفاتها ليست قانونًا شكليًا فقط، وإنما لأنه قانون يقتصر أثره على البلاد التي أصدرته (مكانيًا)، وفي حدود الحياة الدنيا (زمنيًا). فضمير الإنسان الغربي مستقر وهو يعبت بمصائر المساكين خارج حدود بلاده!

(1) سورة آل عمران: 30.



الفصل الثاني

مقاصد الشريعة

إذا كان ابن رشد يمثل قمة ما وصل إليه العقل العربي في ميدان الفلسفة، وإذا كان ابن خلدون يمثل أوج الفكر التاريخي والاجتماعي والسياسي في الثقافة العربية الإسلامية، فإن الشاطبي.. يمثل قمة ما وصل إليه العقل العربي في ميدان الأصول.

محمد عابد الجابري / بنية العقل العربي



مقدمة

مقاصد الشريعة مبحث مستحدث في علوم الدين. والكتاب العمدة في هذا الموضوع هو «الموافقات» لأبي إسحاق إبراهيم بن موسى الشاطبي.⁽¹⁾ وقد ذكر الشاطبي في تقديمه للكتاب أن العنوان مستوحى من توفيقه بين مذهب مالك بن أنس (إمام أهل الحديث) ومذهب أبي حنيفة النعمان (إمام أهل الرأي).⁽²⁾ وعن هذا التوفيق بين المذهبين نتج علم جديد هو علم مقاصد الشريعة.

ولب هذا العلم هو الانتقال بدراسة الشريعة من المصادر إلى المقاصد.⁽³⁾ مصادر الشريعة من مسائل النقل (الكتاب والسنة)، في حين أن استقراء مصادر الشريعة لتحديد مقاصدها من مسائل العقل (الاجتهاد). وهذا العلم هو آخر محطة وصل إليها تجديد الفقه في الحضارة الإسلامية البائدة.⁽⁴⁾

(1) لُقِبَ بالشاطبي لمولده بشاطبة وهي من قرى الساحل الشرقي للأندلس، وعنوان كتابه هو: «الموافقات، أو عنوان التعريف بأسرار التكليف»، الذي نعتد فيه على النسخة التي حققها محمد مرابي مع تقديم وتعليقات للشيخ عبد الله دراز، دمشق، مؤسسة الرسالة، 2011. تُوِيَ الشاطبي سنة 590 للهجرة، رحمه الله.

(2) ومن هذا التوفيق بين المذهبين جاءت الموافقات عنواناً للكتاب.

(3) من نوع «الأصل في المعاملات الإباحة»، التي تجعل المسلم لا يقف في المعاملات إلا عند ما حُرِّمَ عليه. وعلى خلاف هذه القاعدة تقع قاعدة «الأصل في العبادات التحريم»، لأن المسلم لا يعبد الله إلا بما شرع الرسول له. فالمسلم في المعاملات مجتهد وفي العبادات متبع. هاتان القاعدتان مستنتجتان من استقراء كل ما ورد بشأن العبادات والمعاملات من أحكام جزئية.

(4) الشاطبي ليس أول من اهتم بمقاصد الشريعة، ولكنه أول من جعل منها نظرية جامعة وعلمًا يدرس. وقد سبقت الإشارة إلى المقاصد في فكر ابن رشد. وهي محل عناية ومحكمة عند ابن خلدون كذلك.

ولم يقف استقراء الشاطبي لمصادر الشريعة عند مقاصدها وانتهى الأمر، بل قاده اجتهاده إلى رؤية جملة المقاصد في صورة بنية مُحَكَّمة يحصل من الاختلال الواقع في جزء من أجزائها اختلال بعض أو كل الأجزاء الأخرى، وصولاً إلى تصور انهيار البناء بالكامل في حالة بعينها، وهي حالة عدم «حفظ الدين». حفظ الدين (الإسلام) هو المقصد الأسوى بين مقاصد الشريعة قاطبة، وسنرى فيما بعد تفاصيل لماذا هو كذلك؟.

وما يشرحه الشاطبي في تفصيل مقاصد الشريعة ليس جواباً لماذا وضع الشارع الشريعة ابتداءً، وإنما لماذا يقبل المسلم العيش وفقاً لأحكامها كذلك. بكلمات أخرى؛ الشارع وضع نظاماً اسمه الإسلام، والمسلم هو من قَبَلَ العيش طبقاً لهذا النظام. الشارع وضع النظام لرعاية مصالح المكلف، والمكلف رأى أنه مما يحقق مصالحه، في الدنيا والآخرة، العيش وفقاً لهذا النظام.

وهذا الشكل يلتقي قصد الشارع بقصد المكلف في بنية يعزز بعضها بعضاً ويتأثر من اختلال بعضها البعض الآخر وصولاً إلى انهيار البناء برمته إذا لم يُتدارك الأمر. النصوص الجامعة لقصد الشارع وقصد المكلف تسمى «الشريعة»، وبذا سميت جملة المقاصد محل الرعاية «مقاصد الشريعة».

وللشيخ محمد الطاهر ابن عاشور في هذا السياق إسهامات في غاية الأهمية، وتتعلق بالمقصد العام من التشريع حيث يقول الإمام: «إذا نحن استقرينا موارد الشريعة الدالة على مقاصدها من التشريع استبان.. أن المقصد العام من التشريع هو حفظ نظام الأمة واستدامة صلاحه بصالح المهيمن عليه وهو نوع الإنسان..»⁽¹⁾ وبذلك يكون المقصد العام من التشريع

(1) محمد الطاهر بن عاشور، مقاصد الشريعة، دار سحنون، تونس، الطبعة السادسة، 2014، ص 68.

في قراءة ابن عاشور هو: (1) حفظ نظام الأمة، (2) استدامة هذا النظام في الزمان والمكان، (3) استدامة صلاح المسلم، لأنه المحور الذي تدور عليه حركة هذا النظام الحمائي لمصالح الخلق. وبذا يكون دوام صلاح الإسلام ودوام صلاح المسلمين مرتبطين وجودًا وعدمًا.⁽¹⁾

ولا شك - من الناحية الزمانية - أن ابن عاشور قد كتب هذا الكلام بعد زوال هيبة المسلمين وسقوط بلادهم في قبضة أعدائهم التاريخيين. وقد يكون هذا الواقع الجديد هو ما دفع ابن عاشور إلى التفكير في تطوير هذا العلم، لمواجهة التشردم القومي والاحتلال الأجنبي، بإدخال فكرة «المقصد العام من التشريع». وفي هذا تحديث للاجتهاد المقاصدي في مواجهة تحديات العصر.

وبعد تقرير مقصده السالف بيانه يتحول ابن عاشور إلى مقصد آخر وهو تطوير النظر في علم المقاصد، بحيث يصبح نهج التفكير الذي يؤسس لنهج التشريع بعقل إسلامي جديد.⁽²⁾ وفي هذا السياق يقول الإمام: «وليس غرضنا من بيان هذه [المقاصد] مجرد معرفة مراعاة الشريعة إياها في أحكامها المتلقاة عنها؛ لأن ذلك مجرد تفقه في الدين وهو دون غرضنا من علم مقاصد الشريعة... وإنما غرضنا من ذلك أن نعرف كثيرًا من صور

(1) وفي هذا السياق ينبغي قراءة تعريف ابن خلدون لنظام الخلافة على أنه «حراسة الدين وسياسة الدنيا به»!

(2) لا ينبغي أن ننسى أن العنوان الكامل لتفسير ابن عاشور المشهور بالتحريم والتنوير هو «تحرير المعنى السديد وتنوير العقل الجديد من تفسير الكتاب المجيد». فالمقصد الذي يخدمه التفسير هو تنوير «العقل الجديد». القضية عند ابن عاشور لم تكن مجرد رغبة في إضافة تفسير جديد للتفاسير الموجودة، بل كانت القضية تتمحور حول عقل جديد ينيره الوحي فيعيد له الفعالية التي فقدها، ويعيد بذلك العقلانية المسلمة إلى العمل، وكما كانت في سابق عهدها الزاهر.

المصالح المختلفة الأنواع المعروف قصد الشارع إياها حتى يحصل لنا من تلك المعرفة يقين بصوركلية من أنواع هاته المصالح، فمتى حلت الحوادث التي لم يسبق حلولها في زمن الشارع ولا لها نظائر ذات أحكام متلقاة منه عرفنا كيف ندخلها تحت تلك الصور الكلية فنثبت لها من الأحكام أمثال ما ثبت لكلياتها، ونطمئن بأننا في ذلك نثبت أحكامًا شرعية إسلامية.»⁽¹⁾

يقوم مقصد ابن عاشور على تجاوز مجرد التفقه في الدين (دراسةً وتدريباً) إلى القدرة على الاجتهاد والحكم على ما يَجِدُ من النوازل. والحكمة المبتغاة من وراء هذا التجديد هو أن تصبح مقاصد الشريعة من المكونات الحاكمة لعقل كل من: (1) المشرع الذي يضع النصوص المنظمة للنشاط البشري، و(2) القاضي الذي يتصدى للفصل في الدعاوى الناشئة بين الناس أو بينهم وبين الحاكم. وسأورد فيما يلي اسهامات الشاطبي واسهامات ابن عاشور مفصلة في مبحثين: يتناول الأول تقسيمات مقاصد الشريعة، ويتناول الثاني فكرة «البنية» التي تأخذها هذه المقاصد.

(1) ابن عاشور، مرجع سابق، ص 92-93.

المبحث الأول

تقسيمات مقاصد الشريعة

أشرت في المقدمة إلى نوعين من المقاصد؛ الأول يتعلق بقصد الشارع من وضع الشريعة ابتداءً، والثاني يتعلق بقصد المكلف من الدخول تحت أحكامها. وهذا التقسيم وضعه الشاطبي أيام كانت الشريعة حاكمة والإسلام سيد الموقف. ولما جدّت أمور جعلت الإسلام على هامش الحياة، رأى الشيخ محمد الطاهر ابن عاشور أن من الضرورة بمكان تكوين طبقة جديدة من المتعلمين الذين يفقهون الواقع الجديد، ولا يتجاوزون في اجتهادهم حدود الشريعة. بدون هذه الطبقة الجديدة من المتعلمين ستضيع الشريعة مصادر ومقاصد و«تصير أحوال الأمة شبيهة بأحوال الأنعام»⁽¹⁾.

وفي ضوء ما سلف يكون استيعاب مقاصد الشريعة ليس مجرد ضرورة من ضرورات الأعمال التشريعية أو القضائية، بل شرطاً من شروط بقاء الأمة في مركز حضاري متميز، يجعل من ينظر إليها يرى أنها حضارة الإسلام في دينها وديناها. وما سلف يجعل تجديد دراسة مقاصد الشريعة المدخل الضروري لمواصلة الاجتهاد الذي يحتاجه مسلمو العصر الحاضر.

وإلقاء نظرة على تقسيمات مقاصد الشريعة هو الطريق الموصل إلى رؤية المقاصد في شكل بنية يشد بعضها بعضاً. البداية في تقسيمات المقاصد ستكون بتفصيل قصد الشارع (القسم الأول)، ثم تفصيل قصد المكلف (القسم الثاني)، مع التوقف من حين إلى آخر على مواقف ابن عاشور التي

(1) ابن عاشور، مرجع سابق، ص 87.

تعبّر عن إسهامات إمام من أئمة التجديد في القرن الخامس عشر للهجرة.

القسم الأول. مقاصد الشارع.

ومقاصد الشارع عند الشاطبي أربعة أنواع هي؛

1- قصد الشارع في وضع الشريعة ابتداءً. وفي هذا الصدد يقول الشاطبي: «تكاليف الشريعة ترجع إلى حفظ مقاصدها في الخلق، وهذه المقاصد لا تعدو ثلاثة أقسام: ضرورة وحاجية وتحسينية».

2- قصد الشارع في وضع الشريعة للإفهام. وفي هذا القصد يقول الشاطبي: «نزل القرآن بلسان العرب على الجملة، فطلب فهمه إنما يكون من هذا الطريق خاصة».

3- قصد الشارع في وضع الشريعة للتكليف بمقتضاها. وفي هذا القصد يقول الشاطبي: «ثبت في الأصول أن شرط التكليف أو سببه هو قدرة المكلف به، فما لا قدرة للمكلف عليه لا يصح التكليف به شرعاً، وإن جاز عقلاً».

4- قصد الشارع في دخول المكلف تحت أحكام الشريعة. وفي هذا يقول الشاطبي: «المقصد الشرعي من وضع الشريعة [هو] إخراج المكلف عن داعية هواه، حتى يكون عبداً لله اختياراً، كما هو عبد لله اضطراراً».

وفي هذا الباب لا يجوز الخلط بين قصد الشارع من إدخال المكلف تحت أحكام الشريعة (على النحو السالف بيانه) وقصد المكلف من الخضوع لذات الأحكام عن رضى وطوعية. فعلم المقاصد مبني على التقاء/توافق قصدين (قصد المشرع في دخول المكلف تحت أحكام الشريعة وهو العبودية لله وحده، وقصد المكلف من قبول الشريعة حاكماً عليه، وهو ما يجعله مسلماً

مختلفاً شعوراً ومسلكاً عن الكفار والمنافقين).

وسأعود لاحقاً إلى مقاصد المكلف التي لا يجوز أن تخالف مقاصد الشارع، وإلا انهارت البنية المقاصدية للشريعة، غير أن كثرة المقاصد وطول مباحثها، عند الشاطبي وغيره، يجبرني على الأقتصار في هذا الباب على المقاصد التي استهدفها الشارع من وضع الشريعة ابتداءً، لكفايتها في الوصول إلى رؤية البناء المقاصدي.⁽¹⁾

وفي باب قصد الشارع في وضع الشريعة ابتداءً يقول الشاطبي: «تكاليف الشريعة ترجع إلى حفظ مقاصدها في الخلق، [وهي] ثلاثة أقسام: ضرورية وحاجية وتحسينية». وشرحها على النحو الآتي؛

أ- المصالح الضرورية. ويعرفها الشاطبي على أنها التي «لا بد منها في قيام مصالح الدين والدنيا، بحيث إذا فقدت لم تجر مصالح الدنيا على استقامة، بل على فساد وتهارج وفوت حياة، وفي الأخرى فوت النجاة والنعيم، والرجوع بالخسران المبين».⁽²⁾

أما تعريف ابن عاشور لها فهو أكثر حيوية لتعلقه بواقعنا الحالي، فالمصالح الضرورية عنده «هي التي تكون الأمة بمجموعها وأحادها في ضرورة إلى تحصيلها بحيث لا يستقيم النظام باختلالها، بحيث إذا انخرمت.. تصير أحوال الأمة شبيهة بأحوال الأنعام...».⁽³⁾

(1) البناء المقاصدي سيكون محل الشرح في المبحث الثاني من هذا الفصل. انظر ص 234.

(2) الشاطبي، الموافقات...، مرجع سابق، ص 337.

(3) ابن عاشور، مقاصد الشريعة...، مرجع سابق، ص 87. وفي هذا الكلام الذي كتب قبل نصف قرن أو يزيد، ربط بين العلة والنتيجة في أثر عدم حفظ الضروريات من المقاصد على واقع الأمة.

والحفظ لهذه المقاصد عند الشاطبي «يكون بأمرين؛ أحدهما: ما يقيم أركانها ويثبت قواعدها، وذلك عبارة عن مراعاتها من جانب الوجود. والثاني: ما يدرأ عنها الاختلال الواقع أو المتوقع فيها، وذلك عبارة عن مراعاتها من جانب عدم». ⁽¹⁾ وستكون مراعاة مقاصد الشريعة من جانبي الوجود والعدم محل تفصيل -يليق بفحواها- بعد الفراغ من تعدادها.

ب - المصالح الحاجية. ومعنى الحاجيات أنها مفتقر إليها من حيث التوسعة ورفع الضيق.. فإذا لم تراعى دخل على المكلفين الحرج والمشقة (انتهى كلام الشاطبي). ومن ذلك أن الله أحل البيع لتبادل المنافع الحاجية، وحرّم الربا لما فيه من إرهاب للمدين وتضييق على المقترضين.

القرض رفع للحرج والمشقة عن المقترض/المحتاج، وتحريم الربا من المقاصد النبيلة التي تحققها الشريعة على مستوى تيسير حاجات الإنسان بالتعاون وليس الاستغلال. وخير من التعامل بالربا التجارة، والشراكة في الربح والخسارة. ومن رؤيته لخصوصية تنظيم الشريعة لهذه الحاجات يطلق عليها الشاطبي وصف «الحاجية» لتعلقها بحاجات البشر المعيشية!

ج - المصالح التحسينية. ويعرفها الشاطبي على أنها «مما يليق من محاسن العادات، وتجنب الأحوال المندسات التي تأنفها العقول الراجحات، ويجمع ذلك قسم مكارم الأخلاق». وفي معرض شرح ما سلف بلغة اليوم يقول الشيخ محمد الطاهر ابن عاشور عن المقاصد التحسينية إنها «ما كان بها كمال حال الأمة في نظامها.. حتى تكون الأمة الإسلامية مرغوباً في الاندماج فيها أو في التقرب منها». ⁽²⁾ وهذا يوصلنا إلى تفصيلات

(1) الشاطبي، الموافقات، ص 337-338.

(2) ابن عاشور، مقاصد الشريعة..، مرجع سابق، ص 92.

القسم الثاني المتعلق بقصد المكلف/المسلم من الدخول تحت أحكام الشريعة. وهذا القصد يقابل قصد الشارع من وضع الشريعة ابتداءً.

القسم الثاني. قصد المكلف.

في هذا الميدان تتجاوز الشريعة الإسلامية القانون الوضعي تجاوزاً يجعل الفرق بينهما كالفرق بين الظلمات والنور، لأن الشريعة تُدخل النية في العمل، وهو ما لا يمكن قياسه ولا الحكم عليه بأدوات القياس البشري.

ويتعلق بقصد المكلف (= النية) أمور راجعة لأصل التكليف من الشارع وقبول المكلف للتكاليف عن رضى وطوعية، وهذا هو الإسلام (الخضوع الاختياري). وعلى موافقة النية لقصد الشارع ينبني الإيمان والإحسان، أما مخالفة النية لقصد الشارع فمزرعة النفاق وأصل لكل شقاق، وعلى التفصيل الآتي.

1. إنما الأعمال بالنيات.

إدخال النية في العمل يعطي الشريعة طابعها الأخلاقي وإن ظل الحساب مؤجلاً إلى يوم القيامة، لأن الله وحده هو العالم بالنيات. ولذا كان الإيمان بالله واليوم الآخر عملاً أخلاقياً صرفاً، وأساس كل عمل أخلاقي آخر. ويترتب على ضرورة أن يكون قصد المكلف موافقاً لقصد الشارع أن يترتب على اختلاف القصدين خروج المكلف عن الصراط المستقيم، مهما كانت القيمة الدنيوية لعمله عظيمة، لأن المعترف في العمل رجاء الله واليوم الآخر، وهو أمر متعلق بالنية التي لا يعلم حقيقتها إلا الله.

والمثال الشارح لما سلف هو قوله ﷺ: «إنما الأعمال بالنيات، وإنما لكل امرئ ما نوى، فمن كانت هجرته إلى الله ورسوله فهجرته إلى الله ورسوله،

ومن كانت هجرته لدنيا يصيبها أو امرأة ينكحها فهجرته إلى ما هاجر إليه.» والمعتبر في الأمر بحسب مفردات الحديث هو أن الهجرة طاعة لله واتباع للنبي ﷺ، فمن هاجر لغير ذلك خالف قصده قصد الشارع. والأصل في هذا الحديث أن رجلاً هاجر إلى المدينة مدفوعاً بالرغبة في الزواج بإحدى المهاجرات، فلما سمع النبي ﷺ بذلك حسم الأمر بالحديث المذكور، وبَيَّن الفارق الذي تصنعه النية في عالم الإنسان المسلم.

وبالإمكان تصور قصد الشارع من الهجرة على أنها تركيز للوجود الإسلامي في المدينة استعداداً لمواجهة الشرك والمشركين في قادم الأيام. ومن فقد النية الصحيحة في الهجرة قد يغادر المدينة إذا أصاب من الدنيا ما أراد. وهذا النوع من البشر لا يمكن التعويل عليه، إذ قد لا يكون له وجود بالمدينة لحظة الحاجة إليه، والسبب في ذلك هو مخالفة قصده قصد الشارع في كل ما تعلق بالهجرة. ولذا كان لموافقة قصد المكلف قصد الشارع أهمية قصوى في تماسك البناء الإسلامي نظرياً، وتماسك الجبهة الإسلامية عملياً.⁽¹⁾

2. موافقة قصد المكلف لقصد الشارع.

لا بد من العودة إلى قصد الشارع في دخول المكلف تحت أحكام الشريعة. وقصد الشارع هنا هو إخراج المكلف عن داعية هواه، فإذا لم يوافق قصد المكلف قصد الشارع لا يتحقق قصد الشارع ويظل المكلف أسير هواه.⁽²⁾ بكلمات أخرى؛ عدم موافقة قصد المكلف لقصد الشارع معناه أن المكلف ما

(1) كل الهزائم كانت على أيدي الذين خالفت نياتهم وسياساتهم قصد الشارع، فضاء عملهم وضيعوا زهرة شباب الأمة برعونتهم.

(2) وأثر اتباع الهوى على قيمة القانون الوضعي هو عقدة روسو التي تحدثت عنها أعلاه (ص ..).

زال يعبد هواه، وعبادة الهوى تجعل قصد المكلف على خلاف قصد الشارع الحكيم الذي لا يتأثر بأهواء المكلفين، ولا يقيم لها وزناً: «ولو اتبع الحق أهواءهم لفسدت السموات والأرض ومن فيهن».⁽¹⁾

أما العلاقة بين تقسيمات المقاصد فيختصرها الشاطبي على النحو الآتي:

- الضروري أصل للحاجي والتحسيني؛
 - اختلال الضروري يلزم منه اختلال البقية؛
 - لا يلزم من اختلال البقية بإطلاق اختلال الضروري بإطلاق؛
 - قد يلزم من اختلال الحاجي بإطلاق أو التحسيني بإطلاق اختلال الضروري بوجه ما؛
 - تجب المحافظة على الحاجي والتحسيني للضروري.
- وبذا تأخذ المقاصد مجتمعة شكل البنية التي ينشأ من اختلال بعض أجزائها اختلال بعضها الآخر أو اختلال مجمل البناء. وشكل هذه البنية وترابطها هو موضوع المبحث الآتي.

(1) لم يذكر الهوى في القرآن مرة إلا وهو في مقام الذم. ومن اتبع هواه قد يرتفع عنه التكليف بحسبه من غير المسلمين.

المبحث الثاني

بنية مقاصد الشريعة

في تقديمه لكتاب الموافقات يقول الشيخ عبد الله دراز إن الكتاب يجعل القارئ «ينتقل في الفهم من الكلمة إلى جارتها، ثمَّ منها إلى التي تليها، كأنه يمشي على أسنان المشط؛ لأن تحت كل كلمة معنى يشير إليه، وغرضاً يعول في سياقه عليه..»⁽¹⁾ وهذه الدقة التي يصفها الشيخ دراز هي البصمة المميزة لإسهامات الشاطبي في تجديد الفقه، ولا سيما عند حديثه عن حفظ المقاصد من جانبي الوجود والعدم، وهو ما يعبر عن فهم ليس عميقاً وحسب بل قل نظيره.⁽²⁾

يقول الشاطبي: إن «تكاليف الشريعة ترجع إلى حفظ مقاصدها في الخلق»، ولا سيما المقاصد الضرورية وهي التي «لا بد منها في مصالح الدين والدنيا». وهذه المقاصد الضرورية ليست أصلاً للمقاصد الحاجية والتحسينية فقط، وإنما الحفظ لها يكون بأمرين: أحدهما؛ ما يقيم أركانها ويثبت قواعدها، والثاني ما يدرأ عنها الاختلال الواقع أو المتوقع فيها. الأمر الأول مراعاة لمقاصد الشريعة من جانب الوجود، والثاني مراعاة لها من جانب العدم.

ومعنى ما سلف أن الشريعة لا تنشئ تكاليفاً وانتهى الأمر، بل تنشئ تكاليفاً لمقاصد بعينها وتتصدى لما قد يجهب تلك التكاليف فتضيع المقاصد/المصالح محل الرعاية. التصدي لما قد يجهب التكاليف يحفظ للشريعة

(1) الموافقات ص 31

(2) ولذا ظل الكتاب طي النسيان حتى أوصى به الإمام محمد عبده.

فعاليتها، فبدون الفعالية تكون الشريعة نصوصاً ميتة، وهو المشاهد الآن في الكثير من الميادين. وهذا هو معنى حفظ مقاصد الشريعة من جانبي الوجود والعدم، أي إنشاء التكاليف يكون بنصوص تقييم الأركان، ونصوص أخرى تحفظ الأركان من الاختلال. ومن النصوص التي تحفظ المقاصد من جانب عدم فرض عقوبات لمخالفة أحكام الشريعة.

غير أن الشاطبي مر على هذا الحفظ المزدوج لمقاصد الشريعة مروراً سريعاً، ربما لأنه كتب في زمن كان حكم الشريعة فيه على الحياة من البديهيات. والأمر على خلاف ذلك الآن، إذ أصبح رفض الشريعة من مظاهر الانحطاط وأحد تجلياته على مستوى الفكر تحديداً. ورفض الشريعة على مستوى الفكر هو صنو إهمالها على مستوى العمل!

ولما كان الحفظ المزدوج هو الأساس الذي تقوم عليه بنية مقاصد الشريعة، سأعود إليه بعد وقفة على فكرة بنية المقاصد في منجز الشاطبي (أولاً)، ثم أحاول تعميق فكرة مراعاة جانبي الوجود والعدم في حفظ مقاصد الشريعة (ثانياً).

أولاً. بنية المقاصد عند الشاطبي.

الشاطبي يبدأ بالأهم من المقاصد وهي الضرورية لأن «المقاصد الضرورية في الشريعة أصل للحاجية والتحسينية». وعلى رأس هذه المقاصد يضع حفظ الدين، ليبين أنه المحور الذي تدور عليه البنية جملة، والضرورية منها على وجه الخصوص.⁽¹⁾

(1) والمقصود بالدين هنا نظام العبادات والمعاملات معاً وليس العبادات فقط كما هو في التصور العلماني للدين.

ومجموع المقاصد الضرورية خمسة وهي: (1) حفظ الدين؛ (2) حفظ النفس؛ (3) حفظ النسل؛ (4) حفظ المال؛ (5) حفظ العقل. وحفظ الدين مقدم على الأربعة الأخرى لأن في حفظه حفظها وفي ضياعه ضياعها جملة. ويفصل الشاطبي علاقة التأثير والتأثر بين المقاصد الضرورية وبينها وبين بقية المقاصد (الحاجية والتحسينية) في ثلاثة مطالب، وعلى النحو الآتي؛

1. أثر اختلال الضروريات على بقية المقاصد.

في شرح ترابط بنية المقاصد الضرورية يقول الشاطبي «لو عُدِم الدين عُدِم ترتب الجزاء المرتجى، ولو عُدِم المكلف لعدم من يتدين، ولو عُدِم العقل لارتفع التدين، ولو عُدِم النسل لم يكن في العادة بقاء، ولو عُدِم المال لم يبق عيش...»!

هناك تلازم بين وجود الدين ووجود المتدين (الإنسان)، ثم هناك ارتباط بين التدين والعقل لأن المجنون غير مكلف، ثم هناك ارتباط بين ضرورات العيش (المعاملات) ووجود المال. ومن هنا يشكل حفظ الدين الإطار الجامع لحفظ بقية الضروريات.

وما يستحق التوقف عنده في هذا الصدد هو قول الشاطبي إن هذه الضروريات مراعاة في كل ملة، بمعنى أن كل الأمم لديها اهتمام بهذه الضروريات، غير أن حديث الشاطبي كان في زمن تحمل فيه الملة معنى الدين، الذي ينظم الحياة على أسس مختلفة عن أسس المادية الغربية الطاغية اليوم، والتي تركز على الضروريات المادية، وبذا ينقلب مفهوم الضرورة الفلسفي رأساً على عقب لتصبح الضروريات المادية مقدمة على حفظ الضروريات المعنوية ومنها الدين.

وإذا نظرنا إلى نتائج إلغاء أهمية الدين عند الشعوب الأوروبية اليوم نجد أن هذه الشعوب مهددة بالانقراض لعدم حفظ النسل، إما بالإعراض عن الزواج واستبدال العلاقات العابرة به، وإما بعدم الانجاب وشيوع الإجهاض. والإعراض عن الزواج من جانب، وشيوع الإجهاض والانتحار من جانب آخر من النتائج المباشرة لعدم حفظ الدين، لأن الدين يحرم الزنى وقتل النفس التي حرم الله إلا بالحق سواء أكان ذلك إجهاضاً أو انتحاراً. وهذا هو الترجمة الحية لقول الشاطبي «لو عُدَّ النسل لم يكن في العادة بقاء»، فالنسل في الحضارة الأوروبية لا بقاء له لعدم حفظه من جانب عدم وهو الحفظ الذي لا يتم إلا بالوقوف عند ما حرّمه الدين (الزنى، والإجهاض، والانتحار).

2. أثر اختلال الحاجي على بقية المقاصد.

لو عدم المال لم يبق عيش! في سنة 2008 محق الله شطر النظام الربوي العالمي، ووقف العالم مذهولاً أمام المصارف الإسلامية التي لم يمسهها سوء. وما حى الصيرفة الإسلامية من المحق الذي لحق المؤسسات الربوية الأخرى هو جملة هذه العلاقات/الروابط التي تجعل من الشريعة بنية حامية متوازنة للمعاملات المالية. ولولا الشريعة وتحريمها الربا لكان مصير كل المصارف واحداً، لكن الشريعة كانت الحامية لمال المسلمين والصيرفة الإسلامية.

وقف العالم مذهولاً أمام صمود المصارف الإسلامية في وجه الازمة، وتسائل الناس عن سر فعالية القرآن في المجال المالي. وبعد التوقف لبرهة، أمام حادث خارق للعادة، عاد الناس إلى ما نهوا عنه من ربا واستغلال، وكأنه شيء لم يحدث!

ومع الأسف لم يكن المسلمون يومها قادرين على شرح العلاقة بين عقيدتهم وشريعتهم، ولا العلاقة بين مصادر الشريعة ومقاصدها، ولا اعتبار تحريم الربا حفظاً للمال من جانب عدم، لأن الله آذن أهل الربا بالحرب. كانت الازمة وصمود الصيرفة الإسلامية في مواجهتها مناسبة جيدة لتقديم الحل الإسلامي بديلاً أخلاقياً للنظام العالمي الفاسد، لكن المسلم لم يكن في مستوى المهمة.

الشريعة منظومة أخلاقية بديلة للمعاملات المالية المعاصرة، ولكن المسلم ما زال دون مستوى المهمة؛ إما لأنه فاقد للقدرة على الربط بين العقيدة والشريعة على الجانب النظري، وإما لأنه فاقد القدرة على رؤية العلاقة بين قدسية المصادر وأخلاقية المقاصد في الشريعة.

الربط بين قدسية المصادر وأخلاقية المقاصد هو ما يجعل حفظ النفس وحفظ المال فروعاً لمقصد أسمى هو حفظ الدين. وهذا الدين ليس مجرد قواعد أخلاقية، بل هو كذلك قواعد جنائية/عقابية حامية لما يمكن أن يتسبب في اختلال البنية المقاصدية. وبذا لا إمكان لحفظ جملة المقاصد إلا أن يكون الدين كله لله، وعندها يكون الدين وأهل الدين في حفظ الله.

3. أثر اختلال التحسيني على بقية المقاصد.

يعرّف الشاطبي المقاصد التحسينية على أنها مما يليق من محاسن العادات...! وفي معرض شرح ما سلف بلغة اليوم يقول الشيخ محمد الطاهر ابن عاشور عن المقاصد التحسينية إنها كل ما يجعل الأمة المسلمة محبوبة ومرغوباً التقرب منها أو الانتماء إليها.

النفس البشرية تحب الجمال والنظام والنظافة، وهذا ليس ما تحض عليه الشريعة فحسب بل هذا ما تجعله أمراً واقعاً في حياة المسلمين، فالطهارة

ليست فعلاً اختياريًا ولكنها شرط من شروط أداء العبادات. والطهارة تعني بالضرورة النظافة، ولكن لما تخلف المسلمون عما يوجبه الإسلام من نظام ونظافة أصبح من أسباب افتتاح أبناء المسلمين بحضارة الغرب ما يروونه من نظام ونظافة هناك.

ويجهل أبناء المسلمين العداوة التي كانت أوروبا تكنها للنظافة حتى إن الكنيسة أقفلت حمامات قرطبة بعد استردادها للأندلس. وفي القرن التاسع عشر تعرض أحد الأطباء للاضطهاد عندما نصح الأطباء باتباع وسائل النظافة عند التعامل مع المريض ونصح الجراحين بغسل أيديهم قبل العمليات الجراحية وبعدها.

واختلال هذا المقصد عند المسلمين يسيء إلى الإسلام بشكل ما ولكن الإسلام باق، فالحفاظ على محاسن العادات مما يحسن صورة المسلم والإسلام في عيون غير المسلمين. وعدم الحفاظ عليها لا يقضي على الإسلام ولكنه يسيء إليه. وهذا معنى أن اختلال التحسيني (النظافة مثلاً) بإطلاق يلزم منه اختلال الضروري (الدين) بوجه ما، ولا سيما إذا كان إهمال النظافة متفرعاً عن إهمال الطهارة.⁽¹⁾

ثانيًا. مراعاة المقاصد من جانبي الوجود والعدم!

اجتهاد الشاطبي يمكن أن يفهمه المسلم وغير المسلم، لأن العقل هو المشترك الإنساني. وبذا يكون الشاطبي من أئمة العقلانية المسلمة.⁽²⁾ غير أن

(1) ارجو أن لا يغيب عن ذهن القارئ أن النظافة والطهارة ليستا شيئاً واحداً، فليس كل تنظيف طاهرًا، وليس كل ماء طاهر طهورًا.

(2) قد نكتشف يومًا أن الموافقات هو المصدر التاريخي لما يسمى اليوم فلسفة القانون في الحضارة الغربية.

الشريعة التي أعطت للعقل دوراً محورياً في الحياة هي التي حكمت على الهوى بالإعدام. وعند تعطيل الشريعة يختلط الهوى بالعقل فيضله عن سبيل الله. وقد مر بنا (في تجربة روسو) أن العقل يفقد دوره والفائدة منه، إذا كانت القيادة للهوى. ولذا كان موقف النبي ﷺ حاسماً عندما قال: «لا يؤمن أحدكم حتى يكون هواه تبعاً لما جئت به». وبذا يكون ما جاء به النبي ﷺ هو فيصل التفرقة بين العقل والهوى.

وإذا انتقلنا من الأفكار المجردة إلى التطبيقات نجد أن شهادة أن لا إله إلا الله، التي يدخل الإنسان بنطقها الإسلام، هي أول ما جاء به النبي ﷺ. وتبدأ الشهادة بنفي الألوهية عن غير الله بكلمة «لا إله..»، ففي هاتين الكلمتين نفي يسبق الإثبات. عبارة «لا إله» حكم بالإعدام على كل الآلهة التي يمكن أن يصنعها أو يتصورها الإنسان، وبعد ذلك تأتي «إلا الله» إثباتاً لألوهية الله الواحد الأحد. «لا إله..» مراعاة لحفظ الدين من جانب عدم، إذ بدون هذا النفي يصبح التوحيد مهدداً، لأن الإيمان بالله دون الكفر بالطاغوت يُفقد الإيمان كل فعالية يمكن أن تبني نظاماً إسلامياً وتحافظ عليه.

عدم نفي الألوهية عن غير الله (أي عدم الكفر بالطاغوت) يجعل إيمان من لم يكفر بالطاغوت مساوياً لإيمان عتاة مشركي قريش: أبي جهل وأبي لهب والوليد ابن المغيرة الذين كانوا يؤمنون بالله ويطوفون بالكعبة ويشربون من زمزم ويكرمون الحجيج، لكنهم لم يكفروا بالطاغوت المنتشر حول الكعبة. عدم كفر مشركي قريش بعبادة الأصنام، بل حراستهم للنظام القائم على عبادتها، هو ما جعل إيمانهم بالله غير ذي جدوى، لأنه إيمان معدوم الفعالية.

ومن هنا يتكامل المعنى في قوله تعالى: ﴿لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ قَدْ تَبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الْغَيِّ فَمَنْ يَكْفُرْ بِالطَّاغُوتِ وَيُؤْمِنْ بِاللَّهِ فَقَدِ اسْتَمْسَكَ بِالْعُرْوَةِ الْوُثْقَى

لَا أَنْفِصَامَ لَهَا وَاللَّهُ سَمِيعٌ عَلِيمٌ⁽¹⁾. الكفر بالطاغوت أول جوانب مرعاة الدين من جانب عدم، وإثبات الألوهية لله وحده أول جوانب إثبات الإسلام في عالم الوجود.⁽²⁾

ويزداد ما سلف أهمية إذا أخذنا في اعتبارنا قوله تعالى عن البشر: ﴿وَمَا يُؤْمِنُ أَكْثَرُهُمْ بِاللَّهِ إِلَّا وَهُمْ مُشْرِكُونَ﴾⁽³⁾. وهذه الآية تالية لقوله تعالى: ﴿وَمَا أَكْثَرُ النَّاسِ وَلَوْ حَرَصْتَ بِمُؤْمِنِينَ﴾⁽⁴⁾، فشروع الشرك في البشر وخفاؤه عنهم مما نبّه عليه النبي ﷺ في قوله: «الشرك أخفى في أمتي من ديبب النمل على الصفا في الليلة الظلماء...»!

بكلمات أخرى؛ التوفيق الذي لا يأتي إلا من الله مشروط بالكفر والإنابة: الكفر بالطاغوت والإنابة إلى الله: ﴿وَالَّذِينَ اجْتَنَبُوا الطَّاغُوتَ أَنْ يَعْبُدُوهَا وَأَنَابُوا إِلَى اللَّهِ لَهُمُ الْبُشْرَىٰ فَبَشِّرْ عِبَادِ ۖ﴾⁽⁵⁾ الَّذِينَ يَسْتَمِعُونَ الْقَوْلَ فَيَتَّبِعُونَ أَحْسَنَهُ ۚ أُولَٰئِكَ الَّذِينَ هَدَاهُمُ اللَّهُ وَأُولَٰئِكَ هُمْ أُولُوا الْأَلْبَابِ⁽⁶⁾.

إثبات الوجدانية لله هو الخطوة الأولى نحو إقامة النظام الإسلامي لكن هذه الخطوة تظل بدون فعالية إذا لم يسبقها كفر صريح بالطاغوت، أو إذا وقع التسامح مع الطاغوت مع النطق بها. هناك حاجة إذن لتجديد الكفر بالطاغوت لتجديد الإيمان بالله، لأن عبادة الطاغوت –وأصنام

(1) سورة البقرة: 256.

(2) فريدريش نيتشه أفضل من كفر بالطاغوت في أوروبا، لكنه وقف عند «لا إله»، ولذا لم يكن لكفره بالطاغوت فائدة. العالم يتغير بالإيمان بالله وبما جاءت به رسله (الإسلام)، أما الكفر بالطاغوت وحده فلا يغير العالم.

(3) سورة يوسف: 106.

(4) سورة يوسف: 103.

(5) سورة الزمر: 17 - 18.

الحدائثة منه- مُفسدٌ لتوحيد الألوهية، ومفسدٌ كذلك لكل فعالية يمكن أن تترتب على الإيمان بالله ورسله وما أرسلوا به. ولذا تسعى عقيدة المسلمين «التوحيد» لأنها قائمة على إثبات الوجدانية لله بعد نفيا عن غيره، وهذا هو مجمل شهادة أن لا إله إلا الله.

انهار بناء الإسلام يوم دخلته بعض نظريات الحدائثة (الأصنام) ولم يكن لأبنائه من الفطنة أو الخبرة ما يكفي ليحكموا عليها بالإعدام ذوداً عن عقيدتهم من جانب العدم، أي ذوداً عن عقيدتهم بنفي الشرك المترتب على اتخاذ أصنام الحدائثة آلهة مع الله الذي يزعمون اسمه بقول «لا إله إلا الله». هذا التأليه الشفوي يكفي لتحقيق إيمان العجائز، أي إيمان يُدخل العجائز الجنة، وأما ما يُدخل أهل الفكر الجنة فليس مجرد الإيمان الشفوي وإنما تهشيم الطاغوت النظري؟!

ولما كان مجمل الباب الأول تعريّةً لأهم صنم من أصنام الحدائثة (الدولة- الإله) ثم تبين النظام الذي أسسته العقيدة في «مدينة رسول الله ﷺ» حيث ليس هناك من حكم إلا لله، كان أنموذج مدينة الرسول ﷺ ونظامه الفريد في تنظيم العيش المشترك بين المسلمين وغير المسلمين هو الطراز المفقود في الدراسات المقارنة.⁽¹⁾

وكان من بين أهداف هذا البحث والدراسة وضع الأصول النظرية للدولتين (الإسلامية والحدائثة) جنباً إلى جنب أمام القارئ حتى يتأكد أن الدولة المدنية هي الدولة الإسلامية وأن الاعتقاد بأن الدولة الأوروبية هي

(1) وفي ذات السياق بينت كيف كان الرسول يتصدى لثقافة الجاهلية، وكان ذلك التصدي مراعاة من الشارع لحفظ الدين الجديد من جانب العدم (= جانب عودة الجاهلية). راجع ص أعلاه.

أنموذج الدولة المدنية أضغاث أحلام صبيانية وزبدٌ يذهب جفاءً.

على الجانب الآخر سيظل الإسلام عملاً غير مشروع ما دام قد بني النظامان الداخلي والدولي على أساس تعدد الآلهة، وكل امرئ يعبد هواه! الهوى يتجسد في صنم (عند الإنسان الجاهلي) وبقرة (عند الهنदوسي) ونظريات حدائية عند الإنسان التقدمي الذي يجهل أن «التقدم» كلمة فارغة على الصعيد الأخلاقي، ويجهل أن «النهضة الأوروبية عمل كبير غير ذي جدوى»⁽¹⁾ لأنها مشوبة بقيم معكوسة، قيم يهودية-مسيحية لا تنفع لغير العبيد. هذه القيم انتقلت إلى بلاد المسلمين في عدة صور/نظريات فأورثتهم «التبعية»، أو أورثتهم أخلاق العبيد الذين لا يحسنون غير اتباع السيد المنتصرف في ممتلكاته، ومن بينها رقاب العبيد!

وعلى سبيل التلخيص وفي لغة ميسرة أقول: إن التفقه في الدين هو مراعاة لمقاصد الشريعة من جانب الوجود، أما الوقوف عند حدودها وعدم انتهاك حرمتها فهو مراعاة لها من جانب العدم. لأن عدم مراعاة حدود الشريعة تخريب للنظام الذي يمكن أن تقوم عليه حياة اسلامية. ومن مراعاة الشريعة من جانب العدم التصدي لمن سعى في خرابها، أو سعى لاستبعادها من حياة المسلمين في بلاد المسلمين. وسأعود في ما يأتي من فقرات الى مراعاة الشريعة لمقاصدها الضرورية من جانب العدم الذي يقابل مراعاة حفظها من جانب الوجود.

تحريم القتل والانتحار حفظ للنفس من جانب العدم. ولا يوجد في غير شريعة رب العالمين أن قتل نفس واحدة يعادل قتل الناس جميعاً. وفي هذا يقول جل وعلا:

(1) العبارة لنيتشه،

﴿وَأْتَلُ عَلَيْهِمْ نَبَأَ ابْنَيْ آدَمَ بِالْحَقِّ إِذْ قَرَّبَا قُرْبَانًا فَتُقْبِلَ مِنْ أَحَدِهِمَا وَلَمْ يُتَقَبَّلْ مِنَ الْآخَرِ قَالَ لَأَقْتُلَنَّكَ قَالَ إِنَّمَا يَتَقَبَّلُ اللَّهُ مِنَ الْمُتَّقِينَ ﴿٣٧﴾ لَئِنْ بَسَطْتَ إِلَيَّ يَدَكَ لِتَقْتُلَنِي مَا أَنَا بِبَاسِطٍ يَدِيَ إِلَيْكَ لَأَقْتُلَنَّكَ إِنِّي أَخَافُ اللَّهَ رَبَّ الْعَالَمِينَ ﴿٣٨﴾ إِنِّي أُرِيدُ أَنْ تَبُوءَ بِإِثْمِي وَإِثْمِكَ فَتَكُونَ مِنْ أَصْحَابِ النَّارِ وَذَلِكَ جَزَاءُ الظَّالِمِينَ ﴿٣٩﴾ فَطَوَّعَتْ لَهُ نَفْسُهُ قَتْلَ أَخِيهِ فَقَتَلَهُ فَأَصْبَحَ مِنَ الْخَاسِرِينَ ﴿٤٠﴾ فَبَعَثَ اللَّهُ غُرَابًا يَبْحِثُ فِي الْأَرْضِ لِيُرِيَهُ كَيْفَ يُورِي سُوءَ أَخِيهِ قَالَ يُؤْتِلُنِي أَحْجَزْتُ أَنْ أَكُونَ مِثْلَ هَذَا الْغُرَابِ فَأُوْرِي سُوءَ أَخِي فَأَصْبَحَ مِنَ النَّادِمِينَ ﴿٤١﴾ مِنْ أَجْلِ ذَلِكَ كَتَبْنَا عَلَى بَنِي إِسْرَءِيلَ أَنَّهُ مَنْ قَتَلَ نَفْسًا بِغَيْرِ نَفْسٍ أَوْ فَسَادٍ فِي الْأَرْضِ فَكَأَنَّمَا قَتَلَ النَّاسَ جَمِيعًا وَمَنْ أَحْيَاهَا فَكَأَنَّمَا أَحْيَا النَّاسَ جَمِيعًا وَلَقَدْ جَاءَتْهُمْ رُسُلُنَا بِالْبَيِّنَاتِ ثُمَّ إِنَّ كَثِيرًا مِنْهُمْ بَعَدَ ذَلِكَ فِي الْأَرْضِ لَمُسْرِفُونَ ﴿٤٢﴾﴾ (١)

أما حفظ النسل فقد بناه الشارع من جانب الوجود على عقد النكاح وما يترتب عليه من حقوق وواجبات للزوجين والأولاد. وحفظه من جانب عدم بتحريم الزنى والإجهاض لأنه قتل للنفس التي حرم الله. هذه المحرمات وما فُرض لها من عقوبات صون للحياة وصون للنوع الإنساني من الضياع أو الانقراض، أي صون لها من جانب عدم. وفي هذا السياق لم يكتف الشارع بالتحريم بل فرض عقوبات على الجنايات المترتبة على انتهاك الحرمات وتجاوز الحدود.

وقد لا نقدر عظم هذا المقصد إلا بعد أن نفق على ما أحدثه الوحي من تقدم على مستوى عقول العرب الذين تحولوا إلى مسلمين. وفي هذا السياق يقول سيد قطب في تفسير قوله تعالى: ﴿وَلَوْ أَنَّ قُرْءَانًا سُيِّرَتْ بِهِ الْجِبَالُ

(١) سورة المائدة: ٢٧ - ٣٢.

أَوْ قُطِعَتْ بِهِ الْأَرْضُ أَوْ كُتِبَ بِهِ الْمَوْتُ بَلْ لَلَّهِ الْأَمْرُ جَمِيعًا⁽¹⁾، لقد صنع القرآن في النفوس التي تلقته وتكيفت به أكثر من تسيير الجبال وقطيع الأرض وإحياء الموتى.. ويستمر سيد في ذات السياق فيقول: «إن طبيعة هذا القرآن لتحتوي على قوة خارقة نافذة، يحسها كل من له ذوق وبصر وإدراك للكلام... والذين تلقوه وتكيفوا به سَيَرُوا ما هو أضخم من الجبال، وهو تاريخ الأمم والأجيال، وقطعوا ما هو أصلب من الأرض، وهو جمود الأفكار وجمود التقاليد، وأحيوا ما هو أخمَد من الموتى، وهو الشعوب التي قتل روحها الطغيان والأوهام. والتحول الذي تم في نفوس العرب.. أضخم بكثير من تحول الجبال عن رسوخها...»⁽²⁾

قد لا نتوقف عند خطورة الخمر إلا بعد إدراك أثرها على هذا المنجز الحضاري العظيم الذي حققه في عالم العقل المسلم، والذي يدركه غير المسلم بقدر ما يدركه المسلم، ويكفي أن نقرأ لإنسان من نوع نيتشه لنجده يقرر أن الحضارة الأوروبية أصابها مصيبتان: المسيحية والخمر. المسيحية مسخمتها فكرة ثالث ثلاثة التي لا يقبلها عقل سليم التكوين، والخمر التي تذهب بالعقل ذاته، وتحدث من الخراب ما لاتحدثه الأسلحة الفتاكة. حفظ العقل إذن هو مقصد الشارع في تحريم الخمر. وهذا التحريم مراعاة لحفظ العقل من جانب العدم.

وإذا تبيننا الثقافة الأوروبية دون قيد أو شرط بالقول مثلاً إن شرب الخمر والزنى والإجهاض والانتحار من الحريات الشخصية، فعندها سيتحول الإسلام إلى إطار فارغ لا تُحَقِّقُ فيه الصلاة مقصدها (النهي عن الفحشاء

(1) سورة الرعد: 31.

(2) سيد قطب، في ظلال القرآن، ج 4، ص 2061.

والمنكر)، ومن ثم يصبح الإسلام كثير الشبه بالديانة اليهودية/المسيحية، حيث الأبواب البشرية (الأحبار والرهبان) تُحلُّ ما حرم الله (الزنى والمثلية الجنسية والإجهاض) تبعاً لأهواء البشر، وتحرم ما أحل الله تبعاً لأهواء البشر كذلك.⁽¹⁾

والحضارة الغربية التي أفسدت مجتمعاتها بثقافة الانحلال تحاول الآن فرض قيمها الفاسدة على المسلمين مستخدمة في ذلك أفكاراً نبيلة من نوع الحرية وحقوق الإنسان. وهذه القيم مع نبيلها قد تكون الأبواب التي تفسد فكرة التميز في النظام الإسلامي إن لم تكن قد أفسدته بالفعل.

الحرية تتحول إلى مفسدة/فوضى إذا كانت بدون حدود، والحدود التي تنظم الحرية وتحفظها تختلف من نظام قانوني إلى آخر، فالحرية في الإسلام معناها أن لا تكون عبداً لغيرك، وليس أن تفعل في نفسك ما تشاء. فإذا نقلنا مفهوم الحرية من النظام الغربي (الذي يُعَدُّ الانتحار والإجهاض والعلاقة الجنسية العابرة من الحريات) إلى الفضاء الإسلامي الذي يحرم هذه المفاصد، فهذا تخريب استباقي للنظام الذي يتوخى المسلمون بناءه.

على الجانب الآخر الشريعة الإسلامية مبنية على واجبات الإنسان، والانطلاق من حقوق الإنسان مغادرة لنهج الشريعة ومضیعة لمقاصدها. وذلك ما نلمس التحذير من خطورته عند ابن عاشور وهو يصف أثر اختلال بنية المقاصد على مصير الأمة، إذ قد «يفضي بعض ذلك الاختلال إلى الاضمحلال الأجل بتفاني [الأمة] بعضها ببعض أو بتسلط العدو

(1) على سبيل المثال تعدد الزوجات أفضل من الزنى وأحفظ للنسل والنسب، لكن هوى البشر أحل الزنا وحرم التعدد فكانت النتائج وخيمة. ومن ذلك انخفاض تعداد الشباب وازدياد كبار السن والعجزة فيما يعرف بشيخوخة المجتمعات (الغربية)!

عليها...»⁽¹⁾.

وهذا هو ما نحن شاهده في الزمن الحاضر. وهذا هو ما لخصه إقبال
في بيتين:

إذا الإيمان ضاع فلا أمان ولا دنيا لمن لم يحي ديننا
ومن رضي الحياة بغير دين فقد رضي الفناء لها قرينا
وخلاصة الحديث:

الدين يُسرُّ والخلافة بيعة والأمر شورى والحقوق قضاء
أحمد شوقي



(1) ابن عاشور، مقاصد الشريعة، مرجع سابق، ص 87.

خاتمة الكتاب

- الجوهرى فى قضية الدستور بالنسبة إلينا هو أن نكون أو لا نكون مسلمين! الدستور هو حجر الأساس فى بناء الدولة. والدولة إما أن تكون الإدارة التى تخدمنا أو تكون الإله الذى نعبده.
- الفارق بين الخيارين يتحدد بمدى احترام ثوابت الشريعة؛ فإذا ظهر دستور يجعل الفرائض والحدود والحرمان عرضة للانتهاك والتجاوز، يجعل الدولة السلطة التى لاسلطة فوقها، فنحن إزاء دستور يؤسس للدولة-الإله. وهذا النوع من الدساتير باطل قبل أن يصدر وإذا صدر.
- وهل بالإمكان العيش فى ظل دستور باطل؟
- الإجابة هى: نعم! والمسلمون يعيشون فى ظل الباطل منذ زمن ليس بالقصير. واحتمال صدور دستور يشرعن الباطل غير مستبعد، بغض النظر عن الزمان والمكان، فالطاغوت يعرِّد جهازًا نهارًا، والمسلم مُهدِّر الدم سلفًا، وبحجج أغلبها مختلق وسخيف.
- أكبر أدوات الطاغوت المستخدمة فى سحق المسلمين -طبقًا للقانون- هى محكمة أمن الدولة، فباسم الدولة-الإله تصدر التشريعات الناقضة للإسلام، ومحكمة «أمن الدولة» هى الأداة التى تحول هذه التشريعات إلى أحكام قضائية تطبق على الذين يكفرون بالطاغوت!
- القضية إذن ليست قضية وجود الباطل، بل محاولة أصحابه فرضه على أنه الحق: «ويجادل الذين كفروا بالباطل ليدحضوا به الحق...» ﴿وَيُجَادِلُ الَّذِينَ كَفَرُوا بِالْبَاطِلِ لِيُدْحِضُوا بِهِ الْحَقَّ﴾⁽¹⁾! وأنت هنا لست فى مواجهة تخمين نظري، بل هذا هو ما يقع فى مستقر العادة. وقد تعاملت قريش مع

(1) سورة الكهف: 56.

النبي ﷺ والصحابة رضى الله عنهم على أنهم مجرمون تجب تصفيتهم معنوياً أولاً، وجسدياً إذا لزم الأمر. لقد أدركتُ قريش، في النهاية، أن إنقاذ نظامها القائم على تعدد الآلهة (= عبادة الأصنام) لا يمكن أن يتم إلا بسفك الدماء وقطع الأرحام.

● ولما كان الكافر دائماً متخلفاً مقارنة بزمانه، لم تصل قريش إلى هذه النتيجة إلا والرسول ﷺ في طريقه إلى يثرب، التي كانت في حينها مجرد واحة من واحات جزيرة العرب.

● وصول الرسول ﷺ إلى يثرب حول هذه الواحة إلى مدينة/دولة ليس فيها من إله إلا الله، ولا حُكم فيها إلا لله ورسوله. وفي هذه المدينة وضعت الأسس لحضارة الألف عام اللاحقة.

● أول ما قام به الرسول ﷺ بعد وصوله إلى يثرب هو المؤاخاة بين المسلمين (المهاجرين والأنصار)، ثم تنظيم العلاقة بين المسلمين وغير المسلمين في ميثاق عُرف بالصحيفة أو «صحيفة المدينة»، قصد تنظيم العيش المشترك بين المسلمين وغير المسلمين.

● وكان الفصل بين الأديان (للمسلمين دينهم ولليهود دينهم) أهم أساس قام عليه العيش المشترك في مدينة رسول الله ﷺ. وبذا كان المسلم أخا المسلم والمهمودي أخا اليهودي مع الفصل بين الملتين، وفقاً لقاعدة «لكم دينكم ولي دين». هذا النموذج يجب الحذو حذوه مستقبلاً عند تقرير مسائل العيش المشترك بين المسلمين وغير المسلمين، في بلاد المسلمين.

● هناك من يقترح «المواطنة» بديلاً عن الأخوة وسبيلًا للمساواة بين المسلمين وغير المسلمين! وهذا المقترح لا يتحقق إلا بإلغاء الإسلام. وإلغاء الإسلام

يحقق مقاصد ومصالح غير المسلمين فقط، أما مصالح المسلمين، في الدنيا والآخرة، فلا تتحقق بغير الإسلام. من جهة أخرى؛ المساواة بين الإسلام وبين غيره من الأديان تعطي نفس النتيجة التي تعطيها المساواة بين الحق والباطل.

● وعندما حل الإسلام وافداً على الحضارة الغربية تكرمت عليه بمساواته ببقية الأديان الأخرى ومنها عبادة البقر وعبادة الشيطان. وهذا الحل يناسب الحضارة الغربية التي تساوي بين الحق والباطل، أما قبولنا له أو تبنيه في دستورنا فهو إعلان تبعية يجعلنا مجرد دواب استهلاكية لأفكار مدرسة المركزية الغربية. والقول إن الحضارة الغربية تتسامح بهذا الشكل مع الإسلام مما لا يصدر إلا عن عقل غير سليم التكوين، ويمثل بلادة شعورية منقطعة النظير.

● من جانب آخر؛ تظل قضية حقوق غير المسلمين في بلاد المسلمين مثار نقاش وجدل، ولا بد من كلمة هنا بشأنها، وهي أن كل الحقوق التي تمتع بها غير المسلمين في الحضارة الإسلامية البائدة، ويمكن أن يتمتعوا بها في المستقبل، هي من شريعة رب العالمين. والقصد أن الفضل في هذه الحرية لا يرجع إلى المسلمين أنفسهم وإنما للحق سبحانه الذي أنزل: ﴿وَقُلِ الْحَقُّ مِنْ رَبِّكُمْ فَمَنْ شَاءَ فَلْيُؤْمِنْ وَمَنْ شَاءَ فَلْيُكْفُرْ﴾⁽¹⁾! وإذا حدث أن اعتدى مسلم على غير مسلم في بلاد المسلمين، فذاك العدوان يقع على أحكام الشريعة بذات القدر الذي يقع به على غير المسلم.

● ومن الثابت أن حقوق غير المسلمين في الدولة الإسلامية لا تقتصر على حرية العقيدة ولا حرية العمل والتنقل، بل تمتد إلى الاحتكام إلى شرائعهم وتحكيم أحوارهم وورهبانهم. وهذا ليس حديثاً عن عهد سابق، بل هو تقرير

(1) سورة الكهف: 29.

عما بإمكانك أن تشاهده اليوم، فالكنيسة القبطية في مصر دولة داخل الدولة، وللبابا والكنيسة بهذه الصفة وزراء وسفراء ونظام تعليم.. إلخ!

• تسامح الإسلام مع غير المسلمين سابق على الاتفاقيات الدولية والقانون الدولي الإنساني والأمم المتحدة. وما وجود الكنيسة القبطية في شكل دولة داخل الدولة في مصر سوى بعض من التقاليد الإسلامية التي ورثتها الدولة المصرية المعاصرة عن الحضارة الإسلامية البائدة.

• لا بد من الإعلان عن أن الحضارة الإسلامية البائدة هي المدرسة التي علّمت همج أوروبا العقلانية، والنظافة، والتسامح مع المخالف في العقيدة. وفوق ذلك كله علمتهم بناء الدولة على عقد، إذ لم تعرف أوروبا فكرة العقد أساساً للدولة (نظرية العقد الاجتماعي) إلا في القرن السابع عشر، وبظهور تلك النظرية انتهت نظرية الحق الإلهي للملوك.

• لكن أوروبا التي أخذت فكرة العقد أساساً للدولة من تراث المسلمين لم تتخذ الإسلام ديناً، بسبب الصد عن سبيل الله الذي مارسه الكنيسة طوال تاريخها. وفي غياب الإسلام عن أوروبا لم تزد فلاسفة الحضارة الغربية عن اختلاق إله آخر اسمه «الدولة»، غير أن نيتشه كان أصدق مقالاً عندما أطلق عليه وصف «الصنم الجديد».

• نظرية العقد الاجتماعي أساساً للدولة أصلها «البيعة» وهي عقد بين الله الذي لا إله غيره وبين المسلمين الذين لا يجعلون معه إلهاً آخر، وكان الرسول ﷺ أحد أطراف العقد والواسطة في إبرامه. وأهم شرط في ذاك العقد هو أن يعبد المسلمون الله ولا يشركوا به شيئاً، وفي المقابل تكون الجنة ثواباً لمن وفى ببيعته.

• والبيعة بين الحاكم والمحكوم بعد وفاة الرسول ﷺ من ذات النوع، ولذا عرّف ابن خلدون الخلافة على أنها «حراسة الدين وسياسة الدنيا به». بمعنى أن وظيفة الخلافة هي حراسة مبدأ أن لا يكون في حياة المسلمين إله مع الله على مستوى العقيدة، وأن لا يكون في بلاد المسلمين قانون ناقض للإسلام على مستوى الشريعة.

• أوروبا أخذت فكرة العقد أساسًا للدولة ونبذت ما بقي من الإسلام، فحلت «الدولة» محل «واجب الوجود»، وأمست بذلك مصدرًا حصريًا للمشروعية والقانون، في أوروبا بداية، ثم في غالب بلاد المسلمين بعد ذلك.

• لا يمكن أن تكون كلمة الله –وليس كلمة الدولة- هي العليا دون أن يكون الإسلام منهج تفكير، وهو ليس كذلك الآن، بالنسبة للكثير من المنتسبين إلى الإسلام. الاستثناء الوحيد هو المنهج السلفي، لكن هذا المنهج لا يرى آلهة الحداثة لأن مفرداته من زمن غير زمانها.

• وكان من بين مقاصد هذا الكتاب تبيان المدى المأساوي الذي بلغه تخلفنا الفكري؛ فما العرقلة التي تحدث للمشروع الإسلامي، والإخفاقات التي منيت بها محاولات الإصلاح حتى الآن، إلا نتيجة لمحاولة جعل الإسلام منهج تشريع على غير منهج تفكير!

• نحن في حاجة لمنهج متميز عن تفكير البلادة والركاكة السائد حاليًا، والقائم على تركيب الرؤية والمنهج العلمانيين على الدين الإسلامي. الإسلام منهج تفكير مستقل، وأكبر من أن يُسجن في «الدولة المعتقل» التي كثيرًا ما تتحول إلى سلخانة بشرية لأبناء المسلمين، ومع ذلك تسعى «الدولة الوطنية». وإذا راجعت الدستور في هذه السلخانة الوطنية تجد أنه قد نص على أن السيادة للشعب؛ وهذا الشعب هو الذي يتفرق أبناؤه بين مشرد ومعتقل

ومعلق على أعواد المشانق! الدستور في «الدولة-السلخانة» لا يساوي حبة خردل!

● وما يمثله هذا الكتاب هو لحظة البدء في تحويل الإسلام إلى منهج تفكير سياسي يتجاوز الأفكار الميتة في موروثنا الإسلامي، والأفكار الميتة التي تفد علينا من عالم تعدد الآلهة، ومن أخطرها فكرة «الدولة» التي تم رفعها إلى مقام الألوهية بجعلها مصدرًا حصريًا للمشروعية والقانون!

● من ناحية أخرى؛ ما زالت الحضارة الغربية تحاول، بكل ما أوتيت من قوة معرفية، تخريب الإسلام من داخله، حتى لا تقوم له قائمة، لا دين ولا دنيا. وما استخدام الحضارة الغربية القوة المادية (السلاح) لتخريب بلاد المسلمين، من حين إلى آخر، إلا تعبير عن إخفاق قواها المعرفية (المكر) أمام ما بقي من قوة الإسلام، على الرغم من ضآلتها.

● وإذا كانت المعرفة قوة، فتوازن القوة من توازن المعرفة. وأغلب ساسة ومثقفي العالم الإسلامي اليوم لا يتجاوزون، في باب المعرفة، نظرية المؤامرة. وبالرغم مما سلف يتحالفون مع من يتأمر عليهم ويحطمون كل ناصح أمين من أبنائهم. ويعينهم على ذلك علماء يفتون على هوى المتأمرين في الداخل والخارج. وهؤلاء العلماء لا يختلفون كثيرًا عن أحرار اليهود ورهبان النصارى الذين يصدون عن سبيل الله، ويشاركون الحكام أكل أموال الناس بالباطل. أما العوام الذين يصدقونهم فهم لا يختلفون في شيء عن الذين اتخذوا أحرارهم ورهبانهم أربابًا من دون الله.

● ولا يمكن تجاوز هذه النقطة دون الإشارة إلى مصير الصادقين الناصحين من علماء المسلمين. هؤلاء إما في قعر سجن وإما في قعر قبر، وإما محلاً لكل أنواع التصفيات المعنوية فيما عدا ذلك. وسيظل هذا مصيرهم إلى أن تقوم

للإسلام دولة-إدارة لخدمة المسلمين وليس دولة-إله لاستعبادهم.

• العلماء الصادقون لا يريدون غير القيام بواجبهم في النصيح للأمة، وهو ما يسعى في منهج التفكير الإسلامي «الأمر بالعرف والنهي عن المنكر». ولكن لما كان النظام الداخلي في بلاد المسلمين جزءًا من النظام العالمي الذي يرى في المعروف منكراً والمنكر معروفاً، كان ما يسمى «الدولة الوطنية» مجرد أداة من أدوات النظام العالمي في الحرب على الإسلام، وفي دار الإسلام ذاته. وعلى المستوى الداخلي تسمى الحرب على الإسلام «الحرب على الإرهاب» و«قضايا أمن دولة»، والمقصود بذلك -دون شعور بالحقيقة- هو أمن الدولة-الصنم، وأمن عتاة سدناتها من المشركين والمنافقين، الذي يضطربون كلما لاح شبح الإسلام الحق في الأفق.

• الإسلام يواجه الآن حرباً عالمية لأنه مشروع ما بعد الحداثة. وكل المحاولات الجارية الآن هي لعرقلة المشروع أو تأخيرته لا أكثر. الحرب على الإسلام ليست للقضاء عليه، وإنما لإضعافه حتى لا يظهر في صورة البديل للنظام العالمي الفاسد. ولإطالة عمر هذا النظام الفاسد تحديداً تُشن على الإسلام حروب أكثرها باردة (بأدوات ناعمة) والقليل منها ساخنة (تستخدم وتجرب فيها كل الأسلحة الفتاكة ومن بينها القنبلة التي ليس بعدها إلا القنبلة الذرية).

• ومن الأدوات الناعمة (= الأفكار) التي تستخدم بفعالية مرعبة، في الحرب على الإسلام، فكرة «أمن الدولة»، و«أمن الثورة»، فيكفي أن يسمع الإنسان أنه مطلوب لدى «أمن الدولة» أو «أمن الثورة» حتى يمتلئ قلبه رعباً، وينصرف كامل تفكيره إلى صنوف العذاب الذي سيستقبله لحظة وصوله إلى جهاز «أمن الدولة» أو جهاز «أمن الثورة».

• غالب المساكين من المسلمين لا يربطون بين جعل الدولة أو الثورة إلهًا مع

الله وانقلاب كل المفاهيم إلى ضدها: الباطل حق، والرعب أمن. هناك علاقة مباشرة بين ظهور إله مع الله وانهيار منظومة الضمانات التي يمكن أن تحمي المسلم.

● اتخاذ آلهة مع الله يجعل المسلم الموحد العدو رقم واحد للنظام القائم على تعدد الآلهة، ومن ثَمَّ يجري التعامل معه وفقاً لمقتضيات أمن هذا النظام! ورجال الرعب/الأمن هم سدنة الآلهة في كل نظام قائم على أن لله شركاء يأذنون لشركائهم بما لم يأذن به الله.

● وعندما يقوم نظام ما على أن لله شركاء (مصادر مشروعية بديلة) يصبح كل موحد حقيقي مطلوباً للتصفية لأنه، في طبائع الأمور، عدو للنظام. وهذا هو سبب ما تجده من معاناة في سِيرَ الأنبياء والرسل والمصلحين عمومًا، ودون استثناء.

● أما سبب الصمت عما سلف فهو غفلة المسلمين عن الأبعاد الميتافيزيقية لفكرتي الدولة والثورة، فعامة الناس لا تفرق بين الدولة-الإدارة والدولة-الإله، كما لا تفرق بين الثورة التي تظهر في صورة حدث تاريخي، والثورة-الإله الذي يأذن بما لا يأذن به الله (سفك الدماء ومصادرة الحريات والأموال). جعل الدولة أو الثورة مصدرًا بديلاً للمشروعية والقانون عدوان على حق الله في ألا يكون له شريك في ملكه ولا مخالف لشرعه. وعن هذا العدوان يتفرع العدوان على كرامة المسلم الذي يصبح محلاً لكل التجاوزات باسم «الأمن»، ومحلاً لكل أنواع الظلم باسم «العدل».

● عدم كشف مثقفي المسلمين عن البعد الميتافيزيقي/الغيبي لأفكار من نوع الدولة والثورة جعل المسلم محلاً للتصفية ظلمًا بوسائل العدل: المحاكم محكمة «أمن الدولة» ومحكمة «أمن الثورة» مهازل معاصرة وكوميديا

سوداء تعمل على إذلال الانسان باسم معانٍ سامية مثل «الأمن» و«العدل».

● وإذا بحثت في أسباب ما سلف فستجد أن «الحكومات الوطنية» تأسست على أفكار المستعمر، وكانت بذلك الوريثة ليس لأفكاره فحسب، بل لممارساته الشنيعة كذلك، حتى أصبح المطلوب تعذيبهم يرسلون للبلاد العربية لتقوم أجهزة الأمن/الرعب فيها بالأعمال القذرة التي يستحي كفار أوروبا وأمريكا من القيام بها. واستضعاف المسلمين جزء لا يتجزأ من مهام هذه «الحكومات الوطنية» التي ورثت كل الحدود المكانية والمهام القمعية للإدارة الاستعمارية الراحلة!

● المسلمون ليسوا ضعفاء! المسلمون مستضعفون؛ فبالإضافة إلى الاذلال الذي يفرض بالحديد والنار هناك استضعاف الأنفس بأدوات الحرب النفسية. ولذا ترى المسلم قابلاً في قعر بيته خائفاً يترقب دون جريرة، ومهزوماً دون معركة! وسيظل هذا حاله إلى أن يكسر حاجز الخوف باكتشاف ما في الإسلام من وسائل الدفاع، وعندها يبدأ الهجوم المعاكس.

● مرة أخرى؛ انسحاب جيوش المستعمر وبقاء أفكاره جعل مصطلح الاستقلال مجرد كلمة فارغة. نحن أمة مختربة فكرياً؛ أمة تلد أعداءها وتنفق عليهم ليخربوا دينها ودنياها. لكل ما سبق رأى مالك بن نبي ما لم يره غيره: ضرورة خوض حرب التحرير على جبهة الأفكار!

● حرب التحرير على جبهة الأفكار هي الفريضة الكفائية الغائبة. هذه الفريضة تتحول إلى عينية تأثم الأمة كلها بإهمالها إن لم يقم بها بعض أبناء المسلمين. وفي هذا السياق ولد هذا الكتاب، وهذا هو السياق الذي يجب أن ينطلق فيه الحوار لبناء فكر إسلامي يقطع مع الأفكار الميتة والأفكار المميته.. وعلى الله قصد السبيل!



الملحق الأول

صحيفة المدينة

بسم الله الرحمن الرحيم

هذا كتاب من محمد النبي (رسول الله) بين المؤمنين والمسلمين من قريش وأهل يثرب ومن اتبعهم فلحق بهم وجاهد معهم.

• إنهم أمة واحدة من دون الناس.

• المهاجرون من قريش على ربعتهم يتعاقلون بينهم وهم يفدون عانيها بالمعروف والقسط بين المؤمنين.

• وبنو عوف على ربعتهم يتعاقلون معاقلهم الأولى، وكل طائفة تفدي عانيها بالمعروف والقسط بين المؤمنين.

• وبنو الحارث (من الخزرج) على ربعتهم يتعاقلون معاقلهم الأولى، وكل طائفة تفدي عانيها بالمعروف والقسط بين المؤمنين.

• وبنو ساعدة على ربعتهم يتعاقلون معاقلهم الأولى، وكل طائفة تفدي عانيها بالمعروف والقسط بين المؤمنين.

• وبنو جشم على ربعتهم يتعاقلون معاقلهم الأولى، وكل طائفة تفدي عانيها بالمعروف والقسط بين المؤمنين.

• وبنو النجار على ربعتهم يتعاقلون معاقلهم الأولى، وكل طائفة تفدي عانيها بالمعروف والقسط بين المؤمنين.

• وبنو عمرو بن عوف على ربعتهم يتعاقلون معاقلهم الأولى، وكل طائفة تفدي عانيها بالمعروف والقسط بين المؤمنين.

• وبنو النبيت على ربعتهم يتعاقلون معاقلهم الأولى، وكل طائفة تفدي عانيها بالمعروف والقسط بين المؤمنين.

- وبني الأوس على ربعتهم يتعاقلون معاقلمهم الأولى، وكل طائفة تفدي عانيها بالمعروف والقسط بين المؤمنين.
- وأن المؤمنين لا يتركون مفرجاً بينهم أن يعطوه بالمعروف في فداء أو عقل.
- وألا يخالف مؤمن مولى مؤمن دونه.
- وأن المؤمنين المتقين أيديهم على كل من بغى منهم أو ابتغى دسيعة ظلم أو إثماً أو عدواناً أو فساداً بين المؤمنين، وأن أيديهم عليه جميعاً ولو كان ولد أحدهم.
- ولا يقتل مؤمن مؤمناً في كافر ولا ينصر كافرًا على مؤمن.
- وأن ذمة الله واحدة يجير عليهم أدناهم، وأن المؤمنين بعضهم موالي بعض دون الناس.
- وأنه من تبعنا من يهود فإن له النصر والأسوة غير مظلومين ولا متناصر عليهم.
- وأن سلم المؤمنين واحدة لا يسالِم مؤمن دون مؤمن في قتال في سبيل الله إلا على سواء وعدل بينهم.
- وأن كل غزاة غزت معنا يعقب بعضهم بعضاً.
- وأن المؤمنين يبوء بعضهم عن بعض بما نالت دماؤهم في سبيل الله.
- وأن المؤمنين المتقين على أحسن هدى وأقومه.
- وأنه لا يجير مشرك مألًا لقريش ولا نفسًا ولا يحول دونه على مؤمن.
- وأنه من اعتبط مؤمناً قتلاً عن بينة فإنه قود به إلا أن يرضى ولي المقتول (بالعقل)، وأن المؤمنين عليه كافة لا يحل لهم إلا قيام عليه.

- وأنه لا يحل لمؤمن أقر بما في هذه الصحيفة وآمن بالله واليوم الآخر أن ينصر محدثاً أو يؤويه، وأنه من نصره أو آواه فإن عليه لعنة الله وغضبه يوم القيامة ولا يؤخذ منه صرف ولا عدل.
- وأنكم مهما اختلفتم فيه من شيء فإن مرده إلى الله وإلى محمد.
- وأن اليهود ينفقون مع المؤمنين ما داموا محاربين.
- وأن يهود بني عوف أمة مع المؤمنين، لليهود دينهم وللمسلمين دينهم ومواليهم وأنفسهم إلا من ظلم أو أثم فإنه لا يوتغ إلا نفسه وأهل بيته.
- وأن لليهود بني النجار مثل ما لليهود بني عوف.
- وأن لليهود بن الحارث مثل ما لليهود بني عوف.
- وأن لليهود بني ساعدة مثل ما لليهود بني عوف.
- وأن لليهود بني جشم مثل ما لليهود بني عوف.
- وأن لليهود بني الأوس مثل ما لليهود بني عوف.
- وأن لليهود بني ثعلبة مثل ما لليهود بني عوف إلا من ظلم وأثم فإنه لا يوتغ إلا نفسه وأهل بيته.
- وأن جفته بطن من ثعلبة كأنفسهم.
- وأن لبني الشطبية مثل ما لليهود بني عوف وأن البر دون الإثم.
- وأن موالي ثعلبة كأنفسهم.
- وأن بطانة يهود كأنفسهم.
- وأنه لا يخرج منهم أحد إلا بإذن محمد.

- وأنه لا ينحجز على ثأر جرح، وأنه من فتك فبنفسه وأهل بيته إلا من ظلم وأن الله على أبر هذا.
- وأن على اليهود نفقتهم وعلى المسلمين نفقتهم، وأن بينهم النصر على من حارب أهل هذه الصحيفة، وأن بينهم النصح والنصيحة والبر دون الإثم.
- وأنه لا يأتهم امرؤ بحليفه وأن النصر للمظلوم.
- وأن اليهود ينفقون مع المؤمنين ما داموا محاربين.
- وأن يثرب حرام جوفها لأهل هذه الصحيفة.
- وأن الجار كالنفس غير مضار ولا آثم.
- وألا تجار حرمة إلا بإذن أهلها.
- وأنه ما كان بين أهل هذه الصحيفة من حدث أو اشتجار يخاف فساده فإن مرده إلى الله وإلى محمد رسول الله، وأن الله على أتقى ما في هذه الصحيفة وأبره.
- وأن لا تجار قريش ولا من نصرها.
- وأن بينهم النصر على من دهم يثرب.
- وإذا دعوا إلى صلح يصالحونه ويلبسونه فإنهم يصالحونه ويلبسونه، وأنهم إذا دعوا إلى مثل ذلك فإنه لهم على المؤمنين إلا من حارب في الدين.
- على كل أناس حصتهم من جانبهم الذي قبلهم.
- وأن يهود الأوس مواليهم وأنفسهم لأهل هذه الصحيفة مع البر المحض من أهل هذه الصحيفة، وأن البر دون الإثم لا يكسب كاسب إلا على نفسه وأن الله على أصدق ما في هذه الصحيفة وأبره.

- وأنه لا يحول هذا الكتاب دون ظالم أو أثم، وأنه من خرج آمن ومن قعد آمن بالمدينة إلا من ظلم أو أثم، وأن الله جار لمن بر واتقى، ومحمد رسول الله.





الملحق الثاني

بيان أسد الريف

محمد بن عبد الكريم الخطابي

بخصوص اضحوة الدستور

(القاهرة 01 - 12 - 1962)

إن دستورا لم تأت به لجنة منتخبة لا يمكن قبوله، خصوصا أن الاستفتاء عليه يتم دون أن تمكن التعبئة العادلة من ولوج للإعلام العمومي وإمكانية شرح كل وجهات النظر للمواطنين. لا نريد أن يكون أضحوكة الدستور المصنوع للمغاربة مؤخرا، موضعا للمشاحنات، أو الخلافات...، وأن يكون هدفا للمنازعات والخصومات، ومحلا للجدل والهرءاء... بين أبناء الأمة المغربية.

فما دامت الأمة أمة مسلمة تدين بدين الإسلام الحنيف، وما دام في البلاد من يفهم هذا الدين والحمد لله فمن السهولة بمكان أن نجد الحل الصحيح لكل ما يعترض سبيلنا في حياتنا الاجتماعية، بدون اللجوء إلى التحايل، وإلى الخداع والتضليل. إن التنصيب في هذا الدستور المزعوم على (ولاية العهد) ما هو إلا تلاعب، واستخفاف بدين الإسلام والمسلمين... إذ كنا نعلم أن مسألة الإمامة نفسها كانت دائما موضع خلاف بين علماء الإسلام منذ بعيد، وما ذلك إلا لعدم وجودها في القانون السماوي. هذا في الإمامة؛ وإما في ولاية العهد فلا خلاف أنها (بدعة) منكرة في الإسلام، وكلنا يعلم أن مؤسسها معروف، ونعلم من سعي في خلقها في ظروف معينة، ولغاية معلومة.. فإذا كانت مخالفة للشرع الإسلامي فلا محالة أن تكون موضع (تهمة).. ويقول إمام المذهب مالك بن أنس (ض): «ليس من طلب الأمر، كمن لا يطلبه». وذلك لأن الطلب يدل على الرغبة، والرغبة تدل على (التهمة) وعدم الطلب يدل على الزهادة والنزاهة.

ثم إن ولاية العهد إذا كانت مفروضة قسرا، فلا تلزم المسلمين، إذ من المعلوم أن كل بيعة أو يمين كانت بالإكراه تكون باطلة. إذا كانت الأمة المغربية، أمة مسلمة فلا بد لحاكمها المسلم أن يكون مطيعا لله، وبالأخص فيما

بينه وبين الأمة المسلمة، وعليه أن يستشير المسلمين في كل الأمور، عملاً بقوله تعالى «وأمرهم شورى بينهم»، وبقوله في آية أخرى «وشاورهم في الأمر» فأين نحن من مضمون هاتين الآيتين الكريمتين، وكيف نوفق بينهما وبين من يريد الاكتفاء بالتحايل وخداع الأمة في أمر الشورى وغير الشورى...؟

لا شك أن التهمة موجودة وواضحة بشأن هذا الدستور المزعوم.. كلنا يعلم أن الرسول الكريم (ص) أمر باستشارة جماعة المسلمين، رغم كونه (ص) مؤيداً من عند الله بالوحي، ومعصوماً -والله يعلم عصمة نبيه وحببيه- ومع ذلك الأمر، يأخذ رأي الجماعة، وذلك للتسنيين. فالحاكم المسلم بمقتضى الآيتين مأموراً أمراً وجوبياً باستشارة الأمة من غير أن تطالبه بها.. فكيف بحاكم يريد أن يخدع الأمة، في الوقت الذي تلح فيه هي في طلب الاستشارة؟ لقد نادى المغاربة بالدستور بعد أن فقد العدل، وبعد أن سيطر الجور والظلم والطغيان، ظناً منهم أنهم سيجدون (العلاج) في الدستور، فإذا بهم أمام كارثة أخرى أدهى وأمر مما سبق..

إن المغاربة لا يحتاجون إلى دستور منمق بجمل وتعابير، تحمل بين طياتها القيود والأغلال.. إنهم يريدون تطبيق دستورهم السماوي الذي يقول: إن الله يأمر بالعدل والإحسان.. يقول «وإذا حكمتم بين الناس أن تحكموا بالعدل»، وغير ذلك من الآيات الكريمات التي جاءت دستوراً سليماً للأمة الإسلامية. وأما من خالف هذا الدستور فقد قال فيه القرآن الكريم: «وأما القاسطون فكانوا لجنهم حطباً». ويقول الرسول الأكرم (ص): «إن أعنى الناس على الله، وأبغض الناس إلى الله، وأبعد الناس من الله، رجل ولاه الله أمر أمة محمد، فلم يعدل فيهم». ويقول ﷺ: «من مات غاشاً لرعيته، لم يرح رائحة الجنة»... ولا نكون من المغالين إذا قلنا، إن هذا الدستور المزعوم، قصد به في

الحقيقة تطويع الشعب المغربي وترويضه طوعاً أو كرها حتى يصبح معتقداً بأن حكام البلاد يحكمون بتفويض من الله. وهذا شيء يتناقض مع (معتقد) الأمة الحقيقي. إذن، فخير، لواضعي الدستور المزعوم أن يرجعوا إلى الجادة المستقيمة حتى لا يتسببوا في الكارثة، ويكونون هم الجناة.

وبهذه المناسبة أوجه ندائي إلى الشعب المغربي كله، في قراه وحواضره وبواديه أن يتنبهوا للخطر الماحق الذي يهددهم عن طريق هذه اللعبة المفضوحة، فليس هناك دستور بالمعنى المفهوم للدساتير، وإنما فقط هناك حيلة ولا أظن ستنطلي عليهم.. فقد شاهدوا مثيلات لها فيما مضى.

محمد بن عبد الكريم الخطابي





الملحق الثالث

العقد الاجتماعي

أحد الأصول الإسلامية للحضارة الأوروبية

لا تبدو خسارة أوروبا الناشئة عن اشتغال الكنيسة بالصد عن سبيل الله فادحة في أي ميدان، من الميادين النظرية، قدر فداحتها في ميدان تأسيس الدولة على عقد، وهو المسيحي عرقًا «العقد الاجتماعي»، إذ لم تصل أوروبا إلى مستوى التنظير لهذه المسألة سوى في القرن السابع عشر مع المفكر الإنجليزي توماس هوبس (1588-1678) وكتابه «ليفياثان»، الذي ظهر سنة 1651 تحديدًا.

وبالمقارنة تبدو الحضارة الإسلامية أكثر أصالة وعراقة في هذا الميدان، لأنها عرفت تأسيس الدولة على عقد ساعة مولدها بموجب «بيعة العقبة الثانية». هذه «البيعة» حولت الواحة الزراعية «يثرب» إلى «مدينة» (مدينة رسول الله ﷺ بدايةً، ثم «المدينة» اختصارًا بعد ذلك). ويساوي مصطلح «المدينة» في مفردات تلك الأيام مصطلح «الدولة» في يومنا هذا. عندها لم تكن «الدولة» من ضمن مفردات لغتنا العربية، وكان على المصطلح أن ينتظر العصر العباسي حتى يدخل دائرة الفكر المسلم.

وبالرغم مما سلف ليس المهم من أسس نظريًا للدولة أولًا، بل المهم والجوهر في الموضوع هو الفرق بين تأسيس الدولة على عقد في فضاء ليس فيه إله إلا الله، وتأسيس الدولة على عقد في فضاء تتعدد فيه الآلهة، وتظهر فيه الدولة في صورة إله جديد، في عالم الذين اتخذوا أحبارهم ورهبانهم أربابًا من دون الله!

أولًا. تأسيس الدولة على عقد في التاريخ الإسلامي.

يظهر في التاريخ الإسلامي (الذي ينبغي أن يكون مصدر إلهام لكل تصور جديد) عقدان سياسيان رئيسان؛ الأول هو عقد التأسيس للدولة الإسلامية (البيعة)، والثاني هو «النظام الأساسي» لعيش مشترك (أو تعايش) بين

المسلمين وغير المسلمين في المدينة، وقد أخذ هذا العقد في حينها معنى «الصحيفة».

(1) البيعة: عقد التأسيس.

في بيعة العقبة الثانية تعاقد رسول الله ﷺ مع سبعين رجلاً وامرأتين من الأوس والخزرج الذين سيصبحون «الأنصار» فيما بعد. وكان واضحاً من لغة الحوار الذي دار لحظة البيعة أن القضية كانت قضية توفير حماية للدعوة الجديدة، وبقوة السلاح إذا لزم الأمر. لقد كان واضحاً أن الحرب بين حملة الدعوة إلى التوحيد (المسلمين) وبقية العرب (المشركين) قد أصبحت مسألة وقت لا أكثر، ولا أعتقد أن بإمكان أحد اليوم أن يشك في أن ما كان أمراً محتملاً عند بيعة العقبة الثانية قد أصبح أمراً واقعاً بعد ذلك.

وتختلف الروايات في نص البيعة/العقد؛ ومن الروايات المفصلة رواية ابن كثير التي تقول: قال عبد الله بن رواحة رضي الله عنه لرسول الله ﷺ اشترط لربك ولنفسك ما شئت فقال الرسول: أشترط لربي أن تعبدوه ولا تشركوا به شيئاً وأشترط لنفسي أن تمنعوني مما تمنعون منه أنفسكم وأموالكم قالوا: فما لنا إذا فعلنا ذلك؟ قال الجنة! قالوا ربح البيع لا نقبل ولا نستقيل.

هذه هي اللحظة التي تأسست فيها القطيعة مع نظام تعدد الآلهة بشكل تعاقدى، وهذا هو «العقد- النواة» الذي حول المسلمين من مجموعة مبعثرة من الأفراد إلى أمة من دون الناس، فالرسول الذي أقسم أن يبلغ الدعوة/الرسالة أو يهلك دونها تعاقد مع جماعة باعوا أنفسهم وأموالهم لله في الدنيا في مقابل الجنة في الآخرة: ﴿إِنَّ اللَّهَ اشْتَرَى مِنَ الْمُؤْمِنِينَ أَنْفُسَهُمْ وَأَمْوَالَهُمْ بِأَنْ لَهُمُ الْجَنَّةَ يُقَاتِلُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ فَيَقْتُلُونَ وَيُقْتَلُونَ وَعَدًا عَلَيْهِ حَقًّا فِي التَّوْرَةِ وَالْإِنْجِيلِ وَالْقُرْآنِ وَمَنْ أَوْفَى بِعَهْدِهِ مِنَ اللَّهِ فَاسْتَبْشِرُوا بِبَيْعِكُمْ

الَّذِي بَايَعْتُمْ بِهِ ۖ وَذَٰلِكَ هُوَ الْفَوْزُ الْعَظِيمُ ﴿١﴾.

ولم يكن الله طرفاً في الصفقة فقط وإنما كان ضامناً لها كذلك: «أن الذين يبايعونك إنما يبايعون الله ۖ يد الله فوق أيديهم ۖ فمن نكث فإنما ينكث على نفسه ۖ ومن أوفى بما عاهد عليه الله فسوف يؤتية أجراً عظيماً». وما يميز هذا العقد ويجعله فريداً حقاً هو أطرافه الثلاثة: (الله والرسول والمسلمين). كانت البيعة أول عقد سياسي يربط بين عالم الغيب وعالم الشهادة؛ فالذين باعوا أنفسهم وأموالهم لله في الحياة الدنيا قبلوا أن يقبضوا الثمن في الآخرة، وبعد الموت والبعث. ولا ينبغي أن يُستغرب هذا أبداً، فالذي أرسل محمداً أنزل للناس كتاباً يذكرهم بأن بينهم وبين ربهم عهداً مبرماً منذ الأزل:

﴿وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنْ بَنِي آدَمَ مِنْ ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَىٰ أَنفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَىٰ شَهِدْنَا أَنْ تَقُولُوا يَوْمَ الْقِيَمَةِ إِنَّا كُنَّا عَنْ هَٰذَا غَافِلِينَ ﴿٧٦﴾ أَوْ تَقُولُوا إِنَّمَا أَشْرَكَ آبَاؤُنَا مِنْ قَبْلُ وَكُنَّا ذُرِّيَّةً مِنْ بَعْدِهِمْ أَفَتُهْلِكُنَا بِمَا فَعَلَ الْمُبْطِلُونَ﴾^(٢). وبذا يكون أول عهد أخذه الله على بني آدم لم يكن في عالم الشهادة وإنما في عالم الغيب، عندما كانوا أرواحاً في غير أجساد. ولذا لا استغرب أن يقول بعض المفسرين أن الله بيعة في عنق كل مؤمن (بغض النظر عن زمانه ومكانه).

بيعة العقبة الثانية لم تكن مؤامرة توقفت مشروعيتها على فرص نجاحها، وإنما كانت تعاقداً مع مصدر المشروعية ذاته؛ مصدر المشروعية الذي لا مصدر للمشروعية سواه: (الله الذي لا إله غيره). ويمكن تلخيص أركان البيعة (عقد التأسيس) على النحو التالي:

(١) سورة التوبة: 111.

(٢) سورة الأعراف: 172 - 173.

- الركن الديني: أن يعبد المبايعون الله ولا يشركوا به شيئاً؛
- الركن السياسي: حماية الدعوة وصاحبها بقوة السلاح؛
- الركن المكاني: المدينة المنورة؛
- الركن الغيبي: الجنة لمن وفي ببيعته.

وقد أحدث انتقال الرسول إلى المدينة تقسيم جديد للسكان فيها، إذ أصبح على النحو التالي: (1) المسلمون؛ وهم المهاجرون والأنصار الذين أصبحوا أمة من دون الناس، والعلاقة بينهم علاقة أخوة. (2) اليهود؛ وهم أهل الكتاب وشركاء المسلمين في المدينة، ويقتضي اختلاف دينهم عن المسلمين تنظيم المدينة بشكل يحفظ لكل فريق دينه وكتابه، في ظل نظام كلمة الله فيه هي العليا والرسول ﷺ فيه هو الحكومة الحارسة لـ«النظام العام» القائم على أن الله لا إله غيره. (3) المنافقون؛ وهم الذين يُظهرون الإسلام ويُبطنون الكفر.

(2) الصحيفة: النظام الأساسي.

كانت أطراف الصحيفة على النحو التالي: أ. الرسول عليه الصلاة والسلام ومن معه من المسلمين (المهاجرين والأنصار) طرف أول. ب. اليهود وبقية سكان يثرب وما حولها طرف ثان. أما أركان الصحيفة، أو الدستور المدني، فكانت على النحو التالي.

1. الفصل بين الأديان: للمسلمين دينهم ولليهود دينهم.

2. الدفاع المشترك عن المدينة: اليهود ينفقون مع المسلمين ما داموا محاربين وبينهم النصر على من دهم يثرب.

3. عدم التعامل مع قريش: لا تجار قريش ولا من نصرها.
 4. حرمة المدينة: يثرب حرام جوفها لأهل الصحيفة.
 5. عدم نصرة الظالم: لا يأثم أمر بحليفه وأن النصر للمظلوم.
 6. حرية التنقل: من خرج آمن ومن قعد آمن بالمدينة إلا من ظلم أو أثم،
 7. حكم الله وحكومة/قضاء رسول الله: ما كان بين أهل الصحيفة من حدث أو اشتجار يخاف فساده فإن مرده إلى الله وإلى محمد رسول الله، وأن الله على أتقى ما في هذه الصحيفة وأبره ومحمد رسول الله.
- وقد زود الوحي النبي ﷺ بالمعلومات والتعليمات اللازمة للتعامل مع هؤلاء المعاهدين في السلم والحرب، وكان ذلك في سورة الأنفال: «إن شر الدواب عند الله الذين كفروا فهم لا يؤمنون. الذين عاهدت منهم ثم ينقضون عهدهم في كل مرة وهم لا يتقون، فإذا تثقفنهم في الحرب فشرد بهم من خلفهم لعلهم يذكرون. وإما تخافن من قوم خيانة فانبذ إليهم على سواء إن الله لا يحب الخائنين». وعندما نقض اليهود موثيقهم وتخلوا عن عهودهم خيانة للمسلمين وتحالفًا مع المشركين في غزوة الأحزاب تعامل معهم الرسول كما أنزل.

ثانيًا. تأسيس الدولة على عقد في التجربة الأوربية.

في أوروبا أخذ الانتقال من الكنيسة إلى الدولة) كمصدر للمشروعية) خمسة عشر قرنًا، وهو ما سأتجاوزه باختصار شديد إنطلاقًا من أن ما يجمع بين الكنيسة والدولة هو النظر إليهما في صورة اتحاد كل أفراد المجتمع في شخص واحد –جسد واحد- ذي بعد ميتافيزيقي (=إله).

الفارق بين الكنيسة والدولة كجسد واحد هو الآلية التي يتحول بها مجموع الأفراد إلى جسد واحد: جسد روحاني/صوفي (mysticum) -cor (pus) في الكنيسة، و«جسد سياسي» (Body politic) في الدولة! الآلية التي توحد الأفراد في الكنيسة هي «التعميد»، والآلية التي توحدهم في الدولة هي «التعاقد»، أو ما سمّاه جان جاك روسو «العقد الاجتماعي» في القرن الثامن عشر.

(أ) التعميد؛ ويقوم التعميد على غمر المعمّد في الماء وإخراجه منه باسم الأب والابن والروح القدس. والتعميد ترجمة عربية لمصطلح اغريقي هو Bap-tismo الذي اشتق منه المصطلح الإنجليزي Baptism ومعناه الحرفي-اللغوي هو «الغسل» Washing (وهو ما يقابل الغُسل عند المسلمين)، غير أن بولس الرسول خرج به عن معنى الطهارة وأدخله في باب اتحاد المعمّدين في جسد المسيح الروحاني، وفي هذا يقول بولس في رسالته إلى رومية: «لقد تم تعميدنا جميعاً لنكوّن جسداً واحداً... لقد ضمنا جميعاً روحاً واحداً!»

الكنيسة، في ضلال النصارى، هي الجسد الروحاني للمسيح Le corps mystique du Christ أي جسد المسيح-الإله الذي يجتمع فيه كل المعمدين/المسيحيين. لقد عكست فكرة الكنيسة في أوروبا نظرية وحدة الوجود في شكلها الديني (= الله والمسيح والمسيحيين والكنيسة شيء واحد: إله واحد)؛ وهذا هو ما أكد عليه بولس في رسالته إلى كورنثوس حيث قال: «أما تعلمون أنكم هيكل الله، وروح الله يسكن فيكم، ومن يفسد هيكل الله يفسده الله، لأن هيكل الله، الذي هو أنتم، مقدس»! وانطلاقاً من هذه التعاليم عرّف أحد اللاهوتيين الكاثوليك (سنة 1965) الكنيسة على أنها: «... شعب الله مجتمعاً كجسد للمسيح وهيكل للروح القدس».

ب) التعاقد؛ ظهر التعاقد كأساس للدولة في أوروبا في كتاب توماس هوبس «ليفائثان» الذي رأى النور سنة 1651. في هذا الكتاب يأتي التعاقد ليجمع/ يوحد الأفراد في جسد سياسي -وليس روحاني- أسمه «الدولة» وروحه ليس الروح القدس وإنما فكرة السيادة، بما هي «القوة المطلقة الأبدية» في تعريف جان بابتست بودان الذي نظر للسيادة سنة 1576!

«الجسد السياسي» (= الدولة) مصدر لمشروعية بديلة عن تلك التي وفرتها الكنيسة حتى تلك اللحظة. وعلى خلاف التعميد الذي يجمع المسيحيين في الكنيسة لتكون هيكلاً للروح القدس يجمع كتاب ليفائثان أفراد المجتمع في جسد جديد أسمه «الجسد السياسي»، الذي سيكون مستقرّاً للسيادة بحسبها «القوة المطلقة الأبدية»، أو مستقرّاً للإلهوية بعبارة في منتهى الدقة.

وعندما انظم روسو إلى حملة التنظير للجسد السياسي أضاف فكرة «الإرادة العامة» لهذا الجسد، لتصبح الدولة: «(جسد» + «روح» + «إرادة».) الجسد أسمه: «الجسد السياسي»، والروح أسمها: «السيادة» (وهي مساوية للإلهوية لأنها قوة مطلقة وأبدية)، والإرادة أسمها: «الإرادة العامة» (إرادة الشعب أو إرادة الأمة). هذا الجسد ذي «السيادة» و«الإرادة» هو الإله الذي يصدر عنه القانون. وحيث لم تكن هذه النتيجة غائبة عن توماس هوبس صرح هو نفسه بأن ليفائثان هو «ذاك الإله الفاني الذي ندين له بالسلام في ظل الإله الباقي»! هذا «الإله الفاني» ينحته الفن (في لغة توماس هوبس) ليكون مصدرًا لمشروعية موازية أو بديلة للمشروعية التي كان مصدرها الكنيسة!

لمثل هذه الأسباب أطلق نيتشه على الدولة اسم «الصنم الجديد» وكان ذلك في مواجهة هيجل الذي أكد على أن الدولة هي «الإله» ذاته!

In considering the Idea of the state...we must consider the Idea,

this actual God, by itself.

في لغة نيتشه «الدولة» هي «الصنم الجديد» لأن الكنيسة كانت «الصنم القديم»، وحيث لم يتوقف هيجل عند الطبيعة الصنمية لنظرية الدولة وصف نيتشه الفلاسفة الألمان بأنهم قساوسة وأبناء قساوسة، فالقس عند نيتشه هو جد الفلاسفة الألمانية. لذا لا فرق بين أن يقول القس أن المسيح هو الله أو أن الكنيسة هي جسد المسيح أو أن يقول هيجل الدولة هي الله، فجميعهم شركاء في جعلهم لله أندادًا بغض النظر عن أن يكون الأنداد بشر (المسيح) أو أشخاص معنويه (الكنيسة أو الدولة)!

لكل ما سلف أرى أن الإعتقاد بأن الدولة المدنية هي الدولة المؤسسة على الطراز الأوربي اعتقاد خاطيء، ففكرة الدولة في أوربا فكرة وثنية، وإذا فاتك هذا فذلك لأنك من قراء الشروح، ولا علم لك بالأصول، وإلا لما اعتقدت أن هناك دولة مدنية غير دولة الرسول ﷺ، ودولة الخلفاء الراشدين من بعده، رضي الله عنهم أجمعين. دولة الرسول والخلفاء الراشدين ليست مدنية لأنها تأسست في المدينة، وإنما لأن المدينة/الدولة التي أسسها المسلمون ليس فيها إله غير الله، ومحمد فيها عبد الله ورسوله، الذي يأكل الطعام ويمشي في الأسواق، ويعلم الأميين «الكتاب والحكمة».

بعد ألف سنة من تأسيس الدولة المدنية في المدينة على أساس تعاقدية حاولت أوربا تقليد المشروع الإسلامي لكنها لم تتجاوز نحت صنم جديد، لأن العقد الذي أسست عليه أوربا الدولة افتراضي ولا أصل له. وهذا العقد الافتراضي، الذي تعاضد عليه هوبس ورسو، لا يربط الأرض بالسماء كالعقد الذي أبرمه خاتم الأنبياء، وصاحب رسالة السماء التي ما انفكت الكنيسة تصد الناس عنها منذ أربعة عشر قرنًا.

تقول بعض المصادر أن هوبس زار إيطاليا أحد عشرة مرة قبل ظهور كتابه «ليفياثان»! هوبس لم يكن تاجرًا ولا دبلوماسيًا، كان باحثًا معرفيًا، وأغلب الظن أنه كان في إيطاليا للإطلاع على ما نقل إلى اللاتينية من علوم عربية، فقد ظلت الرشدية المدرسة المفضلة لأحرار الفكر الأوربي طوال قرون، وكانت إيطاليا مركز العبور للعلوم الإسلامية إلى أوروبا. في هذا السياق استطاعت أوروبا أن تأخذ فكرة التعاقد لتأسيس الدول من المسلمين عندما نقل ابن خلدون الإسلام من عقيدة دينية للمسلمين إلى نظريات عقلانية (في الاجتماع/ العمران) يستفيد منها المسلم وغير المسلم. لقد فصل ابن خلدون أنواع الحكم، ومن بينها الخلافة القائمة على البيعة. وكانت القرون الثلاثة الفاصلة بين ابن خلدون وتوماس هوبس كافية لانتقال الفكرة من المجال العقلاني الإسلامي إلى المجال العقلاني الأوربي، لكن أوروبا لن تعترف بذلك، فجعوها لفضل المسلمين عليها فرع من كفرها بمحمد وما أنزل على محمد ﷺ.

وفي الختام؛ هناك شخصية أخرى وثيقة الصلة بما أنا بصدد، وهذه الشخصية هي فرحان أبوزيد الذي أطلقت بلدية جنيف اسمه على أحد شوارعها. فمن كان فرحان أبوزيد هذا؟⁽¹⁾

كان فرحان صديقًا مقربًا لصاحب «العقد الاجتماعي»، وقد أثنى عليه روسو مطولاً في مقال بإحدى صحف جنيف يقول فيه: إن هذا القرن الذي يعتبر قرن الفلاسفة، لن يمر دون أن يقدم لنا فيلسوفاً بمعنى الكلمة، وإني

(1) أسمه بالفرنسية 1679-Firmin Abauzit (1767) وكان من أصول عربية اندلسية. تقول المصادر أنه اشتغل أميناً لمكتبة جنيف، وله إسهامات علمية متعددة. أما الموسوعة البريطانية فتقول أن ملك الإنجليز قد عرض عليه الإقامة في إنجلترا إلا أنه فضل جنيف. ومن الشخصيات الهامة التي قابلها بجانب روسو كان إسحاق نيوتن وبيير بايل. وتقول ذات الموسوعة أنه كتب شيئاً ضمه ديدرو إلى موسوعته الشهيرة. راجع الموسوعة البريطانية biography/Firmin-Abauzit <https://www.britannica.com/biography/Firmin-Abauzit>

لأعرف واحدا فقط من هذا النوع، وإنه لمن حسن الحظ أنه في بلدي، وأنه لا يزال حيا! وهل يتعين على أن أفصح عن اسمه؟ وهو الذي عاش شهرة عظيمة دون أن يعرف باسمه! إنه حقا عالم متواضع.. إنه « أبو زيد ». الذي التمس من شخصه أن يغفر لي زلة قلبي، وأنا أفصح عن اسمه، إنني لا أريد فقط أن أعرف بشخصكم في هذا القرن الذي لا يليق بمقامكم...! بل أريد أن تشرف مدينة جنيف بشخصكم! أريد لسكان جنيف أن يتشرفوا بشخصكم... لقد عشت مثل سقراط.. غير أنه قتل بأيدي مواطنين من بني جلدته.. وأنتم حظيتم بتقدير سكان جنيف».⁽¹⁾

ومن المحتمل أن يكون فرحان هذا هو احدى القنوات التي مرت منها فكرة العقد كأساس للدولة من الحضارة الإسلامية إلى النهضة الأوروبية، بعد تجريدها من خصائصها الإسلامية التي جعلها مجرد عقد بين الحاكمين والمحكومين.



(1) فرحان أبوزيد www.marefa.org



الملحق الرابع

قضية الألوهية عند ميشيل فوكو

في سنة 1976 ألقى ميشيل فوكو سلسلة من المحاضرات في الكوليج دو فرانس⁽¹⁾. وفي محاضرة 17 مارس من ذلك العام تحدث فوكو عن «الذي يحيي ويميت». وإذا كان الذي يحيي ويميت اسمه عند المسلمين هو الله، فإن الذي يحيي ويميت اسمه Le souverain في ثقافة فوكو الأوربية. والسلطات/ القدرات التي يمارسها هذا الذي يحيي ويميت تسمى Souveraineté.

المصطلح الأول يترجم عندنا إلى «صاحب السيادة» والمصطلح الثاني يترجم إلى «السيادة»⁽²⁾. وما دام صاحب السيادة يحيي ويميت فلا بد من تسميته إلهًا، ولا بد من تسمية سلطاته أو قدراته «الألوهية»! والتعريف اللاتيني للسيادة ليس بعيدًا عن هذا الفهم، فالسيادة عند واضع نظريتها، جان بابتست بودان، هي «القوة المطلقة الأبدية» La puissance absolue et perpetual، والترجمة العربية لفكرة «السيادة» ليست بعيدة عن هذا المعنى كذلك، فهي عند البعض «السلطة التي لا سلطة فوقها»!

وكيف تكون هناك قوة: (1) مطلقة و(2) أبدية و(3) لا سلطة فوقها، ثم تكون لغير الله (ملك أو شعب أو دولة)؟ وإذا كانت السيادة هي السلطة التي لا سلطة فوقها فأين يكون الله؛ فوقها أم بجانبها؟ إذا كان الله فوقها فهي ليست السلطة التي لا سلطة فوقها، وإذا قلنا إن الله بجانبها عندها نكون قد جعلنا مع الله إلهًا آخر، مثلما فعل أبو جهل وأبو لهب.

وفي النطاق القانوني-السياسي يُنظر إلى «السيادة» على أنها «مصدر المشروعية»، أو «القدرة على سن القانون ونقضه». وفي هذا السياق صك

(1) Michel Foucault, Il faut defendre la societ , Cours au College de France 1976, Gallimard-Seuil, 1997.

(2) ترجمة المصطلحات والفقرات من اللغتين الإنجليزية والفرنسية من عملي. ولذا أوردت الأصول حتى يرى القارئ رأيه في الترجمة.

المودودي مصطلح «الحاكمية» لترجمة مصطلح «السيادة: sovereignty» من الإنجليزية إلى العربية باستعمال مصطلح غير معهود.⁽¹⁾ يقول المودودي: «الإسلام لا يعترف بسيادة/حاكمية سوى تلك التي لله ولذلك، لا يعترف بواهب للقانون [شارع] غيره».

Islam admits of no sovereignty except that of God and, consequently, does not recognize any law-giver other than him.⁽²⁾

غير أن شاغل فوكو، وهو محل اهتمام هذه المقالة، ليس المشروعية وإنما (Le pouvoir) السلطة ودورها في الحياة والموت. ومحل اهتمام فوكو هو الإله المتصرف في الموت والحياة في العصر الحديث والحداثة: (الدولة وعلى رأسها الملك أو بدونه)، وهو ما سأعود إليه بعد وقفة قرآنية لإنارة الموضوع من الجانب الإسلامي.

القرآن مليء بقصص الذين يزعمون القدرة على الإحياء والإماتة، أو الذين يزعمون أن القتل ممارسة لبعض حقوقهم السيادية، أو أن الحق في الحياة منة منهم. وهؤلاء لا يوجدون إلا عند الذين يقبلون أن يكون مع الله آلهة بشرية؛ من نوع فرعون، والنمرود، وأباطرة روما، وملوك فرنسا... إلخ!

وفي ضوء ما تقدم سأقوم الآن بسرد موجز لأفكار فوكو التي عالج فيها قضية الألوهية في تلك المحاضرة. وإذا كان القارئ من الملمين بقصص القرآن الكريم فسيذكر المواقف المشابهة، وبما يفيد أن التاريخ يعيد نفسه من أيام الفراعنة إلى أيام لويس السادس عشر. وقرن لويس السادس عشر (القرن

(1) S. A. Maududi, The Islamic Law and Constitution, Lahore, Islamic Publications Ltd. 6th edition 1977.

(2) Ibid P. 68

الثامن عشر) هو بداية مناقشة موضوع السيادة/الألوهية في محاضرة ميشيل فوكو.

أول ما يبدأ به فوكو هو التأكيد على أن الحق في الحياة والموت من مشمولات «السيادة». وفي هذا الصدد يقول:

«في النظرية الكلاسيكية للسيادة: تعلمون أن الحق في الحياة والموت من مشمولاتها الأساسية»!

Dans la theorie classique de la souverainete, vous savez que le droit de vie et de mort etait un de ses attributs fondamentaux.⁽¹⁾

ويتساءل فوكو عن معنى ملكية الحق في الموت والحياة ثم يجيب: «بمعنى من المعاني، القول بأن صاحب السيادة يملك حق الموت والحياة معناه أنه يستطيع قتل الناس أو تركهم ليعيشوا».

En un sens, dire que le Souverain a droit de vie et de mort signifie... qu'il peut faire mourir ou laisser vivre.⁽²⁾

وكانت ممارسات فرعون مع بني إسرائيل على ذاك النحو، فهو القائل: «سنقتل أبناءهم ونستحيي نساءهم وإنا فوقهم قاهرون»! وإنا فوقهم قاهرون معناها نحن أصحاب السيادة، نحن أصحاب القوة المطلقة أو السلطة المطلقة في مصر. وبهذه الصفة (الألوهية) نقتل من نقتل ليهلك ونترك من نترك ليعيش! وقد جاء موقف فرعون هذا ردًا على تساؤل الحاشية المتملقة: «وقال الملأ من قوم فرعون أئذ موسى وقومه ليفسدوا في الأرض ويدرك وآلهتك؟ قال سنقتل أبناءهم ونستحيي نساءهم وإنا فوقهم قاهرون»!

(1) Michel Foucault, Il faut defendre la societe, op cit. P 214.

(2) Ibid.

ومن هنا تقرر لدى فوكو أن «سلطة صاحب السيادة (الإله) على الحياة لا تتقرر إلا من اللحظة التي يستطيع فيها القتل».

L'effet du pouvoir souverain sur la vie ne s'exerce qu'à partir du moment où le souverain peut tuer.⁽¹⁾

وعندما يصل فوكو إلى القرن التاسع عشر يقرر أن دور صاحب السيادة (الإله) قد انقلب مئة وثمانين درجة ليصبح له «الحق في أن يحيي الناس أو يتركها تموت»!

«Le droit de faire vivre ou de laisser mourir»⁽²⁾

والسر فيما سلف هو تحول الألوهية من الملك/الفرعون إلى الدولة التي يسمها نيتشه «الصنم الجديد»! وللسخرية من عبدة هذا الصنم يقول نيتشه (في كتابه هكذا تحدث زرادشت): «سيعطيكم كل شيء.. إذا عبدتموه.. الصنم الجديد»! اذكروا الدولة-الإله، عظموا الصنم الجديد، واطلبوا ما شئتم، فما تطلبونه للعيش والرفاهية سيوفره لكم هذا الصنم في مقابل العبادة التي تتوجهون بها إليه!

وكما تكون عبادة الصنم بالمداومة على ذكره أولاً، تكون كذلك بجعله مصدرًا للمشروعية ثانيًا، وبسفك دماء من يهدد أمنه ثالثًا! فمن يهدد أمن الصنم يقدم لمحكمة أمن الصنم/الدولة لتحكم عليه بالإعدام. والحكم بالإعدام نوع من تقديم القرايين للدولة. وهذه العبادة مورست قديمًا باسم الآلهة، وتمارس حاليًا باسم الصنم الجديد (الدولة).

(1) Ibid.

(2) Ibid.

وما زال في محاضرة فوكو ما يسترعي الانتباه، ولا سيما حديثه عن الموت بما هي لحظة انتقال من دار الدنيا إلى دار الآخرة، وكل دار ولها إله. «كان الموت، يقول فوكو، يمثل الانتقال من سلطة إله الدنيا، إلى سلطة إله الآخرة».

La mort, c'était le moment où l'on passait d'un pouvoir, qui était celui de souverain d'ici-bas, à cet autre pouvoir, qui était celui du souverain de l'au-delà.⁽¹⁾

فوكو وثقافته من عالم تعدد الآلهة ولذا يرى في الموت الانتقال من أحكام إله يحكم بالقانون الخاص والعام، إلى إله ليس في حكمه غير النعيم المقيم أو الجحيم الأبدي. وللأسف عندما يذهب أبناء المسلمين للدراسة في فرنسا لا تسترعي انتباههم هذه النفايات ولا يتوقفون عند خطورتها السامة، بل يعودون بها إلينا ليسمموا أجواء الفراغ الفكري الذي نعيشه، ويحكموا على الأحرار بالإعدام بمفاعيل هذه النفايات السامة. ومع ذلك يحسبون أنهم يحسنون صنعا!

الخاتمة: ﴿أَوْ مَنْ كَانَ مَيِّتًا فَأَحْيَيْنَاهُ وَجَعَلْنَا لَهُ نُورًا يَمْشِي بِهِ فِي النَّاسِ كَمَنْ مَثَلُهُ فِي الظُّلُمَاتِ لَيْسَ بِخَارِجٍ مِنْهَا كَذَلِكَ زُيِّنَ لِلْكَافِرِينَ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ﴾.



(1) Ibid, p 220.



مراجع عربية

1. القرآن الكريم.
2. ابن خلدون، المقدمة، في كتاب تاريخ ابن خلدون، بيروت، منشورات بيت الأفكار الدولية، دون تاريخ.
3. الشاطبي، الموافقات أو عنوان التعريف بأسرار التكليف، تحقيق محمد مراي، مع تقديم وتعليقات للشيخ عبد الله دراز، دمشق، مؤسسة الرسالة، 2011.
4. محمد الطاهر بن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، تونس، دار سحنون، الطبعة السادسة 2014.
5. سيد قطب، معالم في الطريق، القاهرة، دار الشروق، الطبعة السادسة، 1974.
6. سيد قطب، لماذا اعدموني؟ نسخة الكترونية، دون دار نشر ولا تاريخ نشر!
7. محمد عابد الجابري، فكر ابن خلدون: العصبية والدولة، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، الطبعة السابعة، 2001.
8. محمد عمارة، الأمام محمد عبده مجدد الدنيا بالدين، القاهرة، دار الشروق، الطبعة الثالثة 2009.
9. عبد الوهاب المسيري، اليهود والمهودية والصهيونية (مجلدين)، القاهرة، دار الشروق، الطبعة الرابعة 2008.

10. محمد عابد الجابري، التراث والحداثة، بيروت، المركز الثقافي العربي، 1991.
11. محمد عابد الجابري، تكوين العقل العربي، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية.
12. محمد عابد الجابري، بنية العقل العربي، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية.
13. محمد عابد الجابري، مؤلفات ابن رشد (1) فصل المقال...، أو وجوب النظر العقلي وحدود التأويل، الطبعة الرابعة، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، 2007.
14. مذكرات السلطان عبد الحميد، الطبعة الثالثة، ترجمة وتقديم محمد حرب، دمشق، دار القلم، 1991.
15. عبد الله العروي، ثقافتنا في ضوء التاريخ، الطبعة الثانية، بيروت، المركز الثقافي العربي، 1988.
16. فريدريش نيتشه، نقيض المسيح، ترجمة علي مصباح، بيروت، دار الجمل، 2011.
17. عدنان المقراني، نقد الأديان عند ابن حزم الأندلسي، المعهد العالي للفكر الإسلامي، الطبعة الأولى، 2008.
18. مالك بن نبي، مذكرات شاهد القرن (جزئين)، الطبعة الثانية، بيروت، دار الفكر المعاصر، 1984.
19. مالك بن نبي، شروط النهضة، دمشق، دار الفكر، 1986.

20. محمد أسد، الطريق إلى مكة، الرياض، مكتبة الملك عبد العزيز، 1954.

21. عبد الرحمن بدوي، سيرة حياتي، بيروت، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، 2000.

22. فتاوي ابن الصلاح، تحقيق موفق عبد الله عبد القادر، بيروت، عالم الكتب، 1987.

23. الإمام الذهبي، زغل العلم، تحقيق محمد ابن ناصر العجمي، مكتبة الصحو الإسلامية 1404هـ.

24. محمد عابد الجابري، سلسلة التراث الفلسفي العربي، مؤلفات ابن رشد (3) تهافت التهافت، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية 1998.

25. عياض بن عاشور، الضمير والتشريع: العقلية المدنية والحقوق الحديثة، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء 1998.

26. ارنست رينان، ابن رشد والرشدية، ترجمة عادل زعيتر، بيروت، دار التنوير، 2013.



مراجع أجنبية



1. S. A. Maududi, The Islamic Law and Constitution, Lahore, Islamic Publications Ltd. 6th edition 1977.
2. Malek Bennabi, Le probleme des idees dans le monde musulman, Alger, Societe d'Edition et de communication.
3. Malek Bennabi, Les conditiois de la renaissance, Alger, S. E. C, 1948.
4. H. L. A. HART, The Concpt of Law, second edition, Oxford University Press, 1997.
5. Francois Chatelet, Histoire des Ideologies, Paris, Hachette, 1978.
6. Thomas Hobbes, Leviathan, in Great Books of Western World, Encyclopedia Britannica, Tom 21.
7. H. Arendt, On Revolution, penguin books, 1990.
8. Hegel, The Philosophy of Right, in Great Books of Western World, Encyclopedia Britannica, Tom 43.
9. Hegel, Correspondance I, Paris, Gallimart, 1962.
10. Edward Said, Orientalism, London, Penguin, 1995.

11. E. Cassirer, *The Myth of the State*, Yale University Press, 1946.
12. George Burdeau, *L'Etat*, Paris, Sueil, 1970.
13. *The Bible*, Acts of the Apostles.
14. T. E. Lawrence, *seven pillars of wisdom*, the complete 1922 Oxford text, London, 2004.



الفهرس



5	تقديم
9	بين يدي القارئ
13	الباب الأول تأسيس الدولة على عقد
17	الفصل الأول: العقد الاجتماعي: الحداثة والانتقال من الكنيسة إلى الدولة
32	المبحث الأول الكنيسة: (corpus mysticum)
03	المبحث الثاني الدولة (Body politic)
41	الفصل الثاني: العقد السياسي: من عقد التأسيس إلى النظام الأساسي
45	المبحث الأول: البيعة: (عقد التأسيس)
26	المبحث الثاني: الصحيفة: (النظام الأساسي)
81	الباب الثاني: إشكالية السيادة
85	فصل تمهيدي: في العلاقة بين قطع الوحي والعودة إلى نظام تعدد الآلهة
88	المبحث الأول: قطع الوحي في الشرق
96	المبحث الثاني: قطع الوحي في الغرب
101	الفصل الأول: ظهور نظرية السيادة في أوروبا وانتقالها إلى بلاد المسلمين
103	المبحث الأول: ظهور فكرة السيادة في أوروبا
711	المبحث الثاني: انتقال فكرة السيادة إلى بلاد المسلمين
137	الفصل الثاني: الصراع على السيادة في أوروبا وفي بلاد المسلمين
139	المبحث الأول: الصراع على السيادة في أوروبا
152	المبحث الثاني: الصراع على السيادة في بلاد المسلمين
177	الباب الثالث: إخضاع القانون الوضعي لضوابط الشريعة

183.....	الفصل الأول: ثوابت الشريعة
186.....	المبحث الأول: ضرورة الثوابت للنظام القانوني
194.....	المبحث الثاني: مقارنة بين ثوابت الشريعة و ثوابت القانون
203.....	الفصل الثاني: مقاصد الشريعة
209.....	المبحث الأول: تقسيمات مقاصد الشريعة
216.....	المبحث الثاني: بنية مقاصد الشريعة
231.....	خاتمة الكتاب
243.....	الملحق الأول: صحيفة المدينة
249.....	الملحق الثاني: بيان محمد بن عبد الكريم الخطابي
253.....	الملحق الثالث: العقد الاجتماعي أحد الأصول الإسلامية للحضارة الأوروبية
265.....	الملحق الرابع: قضية الألوهية عند ميشيل فوكو
271.....	مراجع عربية
274.....	مراجع أجنبية
276.....	الفهرس

