الصحوة الاسلامية

رؤية نقدية من الداخل

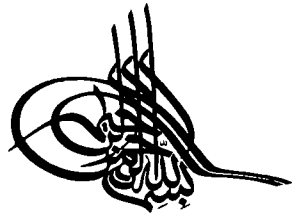
تأليف

منير شفيق — يوسف القرضاوي — راشد الغنوشي

محمد الغزالي — حسن الترابي — فهمي هويدي

للطباعة والنشر والتوزيع والاعلان

الصحوة الإسلامية



الآراء الواردة في هذا الكتاب
لا تعبر بالضرورة عن اتجاهات يتبناها

للطباعة والنشر والتوزيع والاعلان

الصحوة الاسلامية

رؤية نقدية من الداخل

تأليف

منير شفيق — يوسف القرضاوي — راشد الغنوشي

محمد الغزالي — حسن الترابي — فهمي هويدي

للطباعة والنشر والتوزيع والاعلان

الطبعة الأولى
١٤١٠هـ ــ ١٩٩٠م

جميــع الحقوق محفوظة

للطباعة والنشر والتوزيع والاعلان
هاتف: ٣٤٢٨٨٦ ــ ص.ب: ٥٩٣٠ ـ ١١٣ ـ تلكس: ٤٣٢١٨ ــ فاكس ٨٦٠١٢٨ ـ ١ ـ ٩٦١

تقديم

لا يستطيع مراقب أو دارس أن ينكر أن في العالم الإسلامي اليوم صحوة سرت في كيانه مسرى أنوار الفجر في ظلام الليل، وان هذه الصحوة تتجلى أوضح وأعمق ما تكون بين الشباب المثقف ذخيرة الأمة وأمل المستقبل.

وأكثر من ذلك أن هذه الصحوة لم تقف عند حدود العالم الإسلامي، بل تخطت الحواجز واجتازت الأجواء والمحيطات، وانتقلت إلى أوروبا وأميركا والشرق الأقصى، ونفذت أشعتها إلى بلدان كان الناس قد حسبوا أن بساط الإسلام قد طوى منها، أو ضاع فيها وراء الستار الحديدي.

تساءل البعض، في الآونة الأخيرة قائلين، لماذا هذه الصحوة الإسلامية وما أسبابها ودوافعها، والسؤال كما يلاحظ عليه يفترض أن هذه الصحوة أمر استثنائي أو غير طبيعي، أما في الحقيقة فالأصح أن يطرح السؤال المقابل، وهو لماذا هذا الانحسار الإسلامي، ولماذا لا يوجد مد إسلامي.

لذلك ارتئينا أن نعيد نشر مجموعة من المقالات اهتمت بهذه الصحوة، مراعين بذلك التنوع في تناول هذه المقالات القيمة بحيث تعبر عن وجهات نظر متعددة تصب كلها إنشاء الله في خدمة الإسلام والمسلمين.

مجتمعان تحت سقف واحـــد(*)

الأستاذ منير شفيق

تحاول هذه المقالة اعتماد المعيار العقدي ـ الفكري (الإيديولوجي) الحضاري أساساً في فهم المجتمعات الإسلامية عموماً، والعربية خصوصاً، وهي لهذا تلحظ وجود مجتمعين في البلد الواحد ضمن حدود التجزئة: أحدهما هو المجتمع الأصلي التاريخي الذي حافظ على نمط المجتمع الإسلامي عموماً، فاستمسك بالتراث والتقاليد واكتنز التاريخ، فكان استمراراً للنمط الاجتماعي السابق على السيطرة الاستعمارية. أما ثانيهما فهو المجتمع المحدث الذي تشكل في ظل السيطرة الفرنجية الاستعمارية فأخذ بالحداثة الغربية وغلب عليه نمطها في مسكنه، ومسلكه، ونهج حياته ومدارسه، وتفكيره، ومفاهيمه، فكان امتداداً للنمط الخارجي ضمن شروط التبعية له.

أولاً: المعيار العقدي ـ الفكري ـ الحضاري لماذا؟

قد يعتبر البعض، ممن تأثروا بالمناهج الغربية في البحث، أن اتخاذ المعيار العقدي ـ الفكري ـ الحضاري مدخلاً منهجياً في فهم المجتمعات العربية الإسلامية، خروجاً عن العلمية لأن مفهوم العلمية في عرفهم مقصور على هذا المنهج أو ذاك من المناهج الغربية في البحث... أي إذا وُوجهوا بمنهج له معايير ومفاهيم ونماذج تاريخية، غير تلك التي يحملها هذا المنهج أو ذاك من مناهج الفرنجة، اعتبروا الأمر خروجاً على العلمية. ولكن إذا تأكدت صحة الموضوعة القائلة: إن النموذج المجتمعي العربي الإسلامي يختلف اختلافاً بيّناً وجوهرياً عن نماذج المجتمعات التي عرفتها أوروبا فهذا يجعل، منذ البداية، عملية تطبيق مناهج الغرب على تحليل المجتمعات

---

* نشر هذا المقال في كتاب قضايا التنمية والاستقلال في الصراع الحضاري ١٩٨٥، دار البراق.

العربية الإسلامية نهجاً غير علمي، وانحرافاً، عن سواء السبيل. لأن المنهج العلمي لا ينفصل عما يحمل من مفاهيم ومعايير ونماذج مجتمعية، كما أن الذي يقرر علمية نتائج أي بحث هو مدى رؤيتها للأشياء كما هي، ومدى دفعها إلى أخذ موقف صحيح إلى جانب ما هو حق وضد ما هو باطل لا انتسابها إلى هذا المنهج أو ذاك من المناهج الغربية التي تدعي احتكار العلمية.

أما من الجهة الأخرى، فإن رؤية الواقع الاجتماعي في بلادنا على أساس وجود مجتمعين، لا مجتمع واحد، تصطدم مع أغلبية الدراسات التي تناولت بالتحليل طبيعة المجتمعات العربية الإسلامية فانطلقت من رؤيتها مجتمعاً واحداً لا مجتمعين، وطبقت مقاييس المجتمع المحدث، على الوضع ككل وبهذا تجاهلت المجتمع الأصلي واعتبرته منقرضاً غير موجود. فإذا كان من الصحيح أن المجتمع المحدث حكم البلاد، بعد انهيار السلطة الاستعمارية المباشرة، وحاول أن يوحّد المجتمع قسراً على أساس سيطرته ونمطه فهذا لا يعني أن المغلوب على أمره أصبح غير موجود، وأن عليه اقتفاء خطى المجتمع المحدث، والدولة المحدثة، فيتكلم لغتها، ويحمل مقاييسها حتى يكسب حق الوجود. وتكون له شرعية المشاركة في حلبة الصراع.

إلا أن السبب الأهم في صحة البدء بالمعيار العقدي ـ الفكري ـ الحضاري، ومن ثم تحديد معالم المجتمعين في بلادنا، يرجع إلى الدور الحاسم الذي قام به الإسلام في بناء نمط المجتمعات العربية الإسلامية، وهو دور لا مثيل له في الأنماط الاجتماعية الأخرى. فالإسلام جعل من البناء العقدي ـ الفكري شرط التماسك في البنية المادية والعلاقات الاجتماعية نفسها، فالمجتمع العربي الإسلامي حين يفقد مرتكزه العقدي المركزي (الإسلام) ينحل ويتفسخ ولا تقوى مرتكزاته الأخرى، بما في ذلك الاقتصادية، على التماسك، ويصبح في حالة اضطراب هجينية.

بيد أن القول الفصل في مشروعية الانطلاق من رؤية المجتمعين لا المجتمع الواحد ينبغي له أن يستند إلى مدى تطابق هذه الرؤية مع الواقع الفعلي.

تاجر واحد أم تاجران؟

يكفي أن يتجول المرء في قلب المدن العربية الإسلامية حيث الأسواق القديمة، ثم ينتقل إلى الضواحي حيث الشوارع العريضة، والأسواق الحديثة، حتى يدرك أنه يشاهد مدينتين، لا مدينة واحدة. أما الفرق بينهما فشاسع بل هو أبرز من أن تعمى

عنه العيون. فالذي لا يرى الفرق بين الأحياء الشعبية الأصلية والضواحي المحدثة لم ير شيئاً. كذلك شأن من لا يرى الفرق بين الموسكي والشواربي في القاهرة، أو بين الحميدية والصالحية في دمشق أو بين الشورجة والمنصور في بغداد. وكذلك هو الحال على مستوى البلاد العربية والإسلامية جميعاً بكلمة أخرى إن في الحدود الواحدة مجموعتين من التجار: إحداهما مجموعة تجار المجتمع الأصلي، وثانيتهما مجموعة تجار المجتمع المحدث. أما في داخل كل منهما فهنالك فئات صغار التجار ومتوسطي التجار وكبار التجار وقد توزعوا هنا في البازارات والأسواق الشعبية والأزقة والقرى، وتوزع أمدادهم هناك في الشوارع الحديثة تحت أضواء «النيون». وخلف الواجهات الأنيقة الزجاجية التي أبرزت البضائع المستوردة من عواصم الدول الكبرى. لن يصعب على أحد أن يلحظ أنه حيال حضارتين لمجتمعين مختلفين. وذلك حين ينتقل من هذه إلى تلك، أو حين يتعامل مع هذه أو تلك، بل حتى الأسماء والعقلية وأشكال التعبير والمسلكية والتعامل تختلف فيما بينهما اختلافاً بيّناً.

مثقف واحد أم مثقفان؟

يبدو الأمر أكثر وضوحاً عند البحث في الثقافة والمثقفين فنرى الانشطار هنا حاداً. فالجامعات ذات المنهج الإسلامي تقدم ثقافة وتخرج مثقفين من طراز لا يمت بصلة إلى ذلك الطراز من الثقافة والمثقفين على النمط الغربي. فالفرق شاسع بين خريجي الأزهر في مصر، والزيتونة في تونس، والقرويين في المغرب، وقم في إيران، والنجف في العراق، وكلية الشريعة في سوريا من جهة، وبين خريجي جامعات باريس ولندن وواشنطن وموسكو، أو الجامعات المحلية المحدثة من جهة أخرى فهنا أيضاً نجد ثقافتيْن لا ثقافة واحدة ومثقَفَيْن لا مثقفاً واحداً.

ثم إن هذا الانشطار يزداد حدة عند ملاحظة مختلف المؤسسات والمواقع الثقافية ــ المنتجة للثقافة والمثقفين في المجتمع. فهنالك من جهة «الكتاتيب» والمدارس الشعبية، ثم هنالك المساجد والنوادي الإسلامية، وهنالك مجموعات كبيرة من مشايخ الطرق ومريديهم. ثم هنالك أنماط كثيرة من الثقافات الشعبية التي تشكل استمراراً لمجتمع ما قبل الغزوات الفرنجية الحديثة لبلادنا. أما في الضفة الأخرى فهنالك أيضاً المدارس الخاصة ومدارس الإرساليات ثم مجموعات المثقفين والسياسيين الذين درسوا على الكتب المترجمة، فضلاً عن انتشار وسائل الإعلام ذات النمط

الفرنجي. . . ولا يشذ هذا الأمر بالنسبة إلى الفنون والآداب المختلفة فثمة الفن والأدب اللذان يحملان محتوى إسلامياً أو شعبياً تقليدياً، وثمة الفن والأدب المتغربان شكلاً ومضموناً.

وبالمناسبة إن هذا الانشطار امتد حتى إلى لغة الخطاب لا من حيث مضمونها فحسب، وإنما أيضاً من حيث اللغة نفسها. فهنالك اللغة العربية أو اللغة المحلية بلهجاتها، وهنالك لغة السيد المستعمر أو لهجة مختلطة بين لهجة اللغة الأصلية ولغة السيد المستعمر. وبهذا نجد عندنا في بعض البلدان لغتان لا لغة واحدة، أما بعض البلدان فلم تصل إلى تلك الحدة وإن بقيت فيها العلاقة بلغة المستعمر إحدى سمات الانقسام إلى المجتمعين المذكورين.

وهكذا لا يحتاج الأمر إلى أكثر من نظرة سريعة إلى هؤلاء حتى يتأكد المرء من ضرورة اعتماد المعيار العقدي ـ الفكري ـ الحضاري أساساً في فهم المجتمعين ـ الثقافتين ـ الحضارتين. . . إلا أن تقسيم المثقفين إلى طرازين على أساس المجتمع الأصلي والمجتمع المحدث لا يحول دون رؤية الفروق فيما بين مثقفي الطراز الواحد. بل العكس هو الصحيح إن هذا التقسيم هو الذي يسمح بأن تُرى الفروق بين هذا وذاك في داخل كل مجتمع. إن الفروق والصراعات كبيرة بين المثقفين في المجتمع الأصلي، ويجب أن يقال الشيء نفسه بالنسبة إلى أهل المجتمع المحدث، فكونهم ينتسبون إلى الطراز المحدث لا ينفي، بل يؤكد، رؤية ما بينهم من مذاهب وفروق وصراعات.

المهنيون فئتان:

وينطبق الشيء نفسه عندما نأتي إلى فئات المهنيين والحرفيين. ولكن الفروق هنا بين أهل المجتمعين تأخذ بالتضاؤل في قاعدة هرم هذه الفئات. وتتسع في أعلى ذلك الهرم لأن الفئات المهنية العليا على اختلافها (أعلى الهرم) تنتسب إلى المجتمع المحدث كالأطباء والمهندسين والتقنيين (أدنى من مهندسين) عدا عمن انتقل من هؤلاء إلى الجهة الأخرى بانتمائه الفكري الواعي. ذاك أن المجتمع الأصلي محروم الإمكانات، عموماً، من تخريج منافسين لهؤلاء إلا على نطاق بسيط، يضعهم في مصاف الفئات الدنيا من المهنيين والحرفيين كالأطباء الشعبيين ومعلمي البناء في القرى. أما الفئات المهنية الدنيا فتنتسب في معظمها إلى المجتمع الأصلي سواء أكانت من الحرفيين

التقليديين، كالنحاسين والحدادين والصاغة، أم كانت من الفئات المهنية الدنيا التي أخذت تعمل في الورش الحديثة، لأن معظمها حافظ على ثقافته وحضارته ونمط حياته الشعبي بينما راح يعمل بأدوات عصرية.

وهنا يلحظ بشكل بارز ذلك القطاع من المهنيين والحرفيين الذين يصعب وضعهم بصورة كاملة، في أحد المجتمعين، لأنهم أقرب إلى الوقوف في المنطقة الرمادية بين الجبهتين، أو بعبارة أخرى أنهم يضعون قدماً في حضارة الغرب وثقافته بينما احتفظوا بالقدم الأخرى في أرض المجتمع الأصلي. وبالمناسبة إن هذه الظاهرة ـ ظاهرة المناطق الرمادية ـ يجب أن تلحظ أيضاً عند تناول مختلف فئات المجتمعين من التجار والمثقفين وسواهم ولا شك في أن تلك المناطق الرمادية تحتاج إلى اهتمام خاص في تحديد اتجاهاتها ولكن ذلك غير ممكن إلا من خلال تحديد القطبين أي المجتمعين لأن هذا هو الذي يسمح برؤية الحالات المختلطة، أو الهجينة أو التي يمكن تسميتها المناطق الرمادية.

القاعدة العريضة

وبالوصول إلى القاعدة العريضة من الفلاحين والعمال والكسبة والفقراء والمعوزين والمستضعفين، سنجد أن أغلبيتهم تنتسب إلى المجتمع الأصلي، بينما تتوزع القلّة الباقية بين المناطق الرمادية والمجتمع المحدث (مثل الريف السياحي، أو عمال المصانع أو الخدم). ويمكن القول أن هذه القلة غيرت من بعض أنماطها الحياتية والاقتصادية مقتربة من المحدث الغربي ولكنها بقيت مشدودة في فكرها ونظرتها العامة إلى المجتمع الأصلي أكثر منها إلى المجتمع المحدث.

إن عدم رؤية السمات الأساسية للأغلبية العظمى من القاعدة الشعبية العريضة يفسر إلى حد بعيد، على سبيل المثال، تلك الهوة القائمة بين هذه القاعدة وبين الذين حاولوا أن يكونوا طليعتها وينطقوا باسمها ولكن من مواقع المجتمع المحدث والفكر المتغرب.

امرأة واحدة أم امرأتان؟

أما المرأة التي هي نصف المجتمع فينطبق عليها ما ينطبق على أخيها وأبيها وزوجها فهي منقسمة إلى امرأتين فهناك المرأة التي تعيش في نطاق المجتمع الأصلي وتحمل قيمه ومعاييره وتتقيد بنظرته العامة من حيث مظهرها وسلوكها العام. وهناك

المرأة المحدثة التي تعيش في نطاق المجتمع المحدث. وقد أخذت تحمل قيماً ومعايير هي أقرب إلى الحداثة الغربية. إن الفرق بين هذين الطرازين شاسع وبيّن وقد كانت قضية المرأة إحدى النقاط التي تناولها أهل الحداثة الفرنجية من مواقع الحديث عن مجتمعين ونمطين من أجل التحريض ضد المجتمع الأصلي. فهنا فقط أخذ يطرح موضوع المرأة من قبل أهل الحداثة انطلاقاً من مواقع «حضارية»، ولكن بأسلوب شديد المكر فبدت المعركة وكأنها صراع بين حجاب وسفور، أو بين مكوث المرأة في البيت وبين خروجها إلى العمل. وبهذا عولج موضوع المرأة منعزلاً عن الرؤية الشمولية للصراع العقدي ـ الفكري ـ الحضاري ـ التحريري، الذي يخوضه المجتمع الأصلي ضد الحداثة الفرنجية التي مثلت وجهاً رئيسياً من أوجه التبعية للخارج. وقد حسمت التجربة التاريخية كل الموضوعات التي أثارتها تلك الحداثة حول المرأة العربية المنتمية إلى المجتمع الأصلي، فإذا الدعوة إلى السفور مدخل إلى الانتهاء بشبه العرى، والتفسخ، وإذا الخروج من المجتمع الأصلي مدخل إلى التبعية والضياع. ويكفي دليلاً على ذلك انصياع المرأة المحدثة في لباسها ومظهرها إلى ما يسمى «بالموضة» أي أصبح مصمم الأزياء وماشط الشعر في باريس ولندن مثلاً يقرران للمرأة المحدثة، في بلادنا، ماذا تلبس في كل فصل من فصول السنة وكيف تسرح شعرها، وكم تعري من جسدها، وكم تشدد على إبراز تلافيف جسمها (قطاع كبير من شباب المجتمع المحدث ينهجون هذا النهج أيضاً) وهي تمضي منصاعة مطواعة لا تجرؤ على اعتراض أو تحد حتى لو كانت في الصيف الماضي تعتبر «موضة» هذا الصيف (قبل أن تُقرر «موضة») سخيفة أو بشعة أو غير لائقة. ولكن بعد أن يصدر القرار من مصمم الأزياء تنقلب المقاييس بلا جدال أو استخدام لعقل أو اعتبار لأخلاق وقيم، أو مراعاة لظروف اقتصادية. فهل هناك عبودية أشد من هذه؟ ثم، بهذه المناسبة، أفلا تلخص هذه المسألة، تلخيصاً أميناً، جوهر الحداثة الغربية، بل تضع تحت المجهر أي من المجتمعين الأصلي أم المحدث يمثل المقاومة والاستقلال والعقل والعقلانية هنا، وأي منهما يمثل الخضوع والتبعية واللاعقلانية أيضاً؟ وبالمناسبة، أيضاً، إذا كان مقياس التقدم والتأخر مرتبطاً بمدى الاستقلالية ومدى التبعية، فإن المجتمع الأصلي هنا يصبح الأقرب إلى التقدم والعقلانية بينما يصبح المجتمع المحدث نموذج التأخر والتخلف واللاعقلانية. كما تصبح المرأة الأصلية المحتشمة الأقرب إلى التقدم والتحرر بينما يصبح مريدو ومريدات «كريستيان ديور» و«بيير كردان» نموذج التخلف والتأخر واللاعقلانية وذلك

على عكس ما يأخذه المجتمع المحدث من مقياس لما هو تقدم وما هو تأخر، وما هو عقلي.

إنهما مجتمعان، وبهذا تكون رؤية المجتمعين متطابقة مع الواقع الفعلي المعطى في بلادنا، كما تكون رؤية المجتمع الواحد فقط لا تنطبق على ذلك الواقع. ومن ثم تبتعد عن العلمية كل تلك الدراسات «العلمية» التي لا ترى هذين المجتمعين، ولا ترى الفئة الاجتماعية فئتين، والطبقة طبقتين والمثقف مثقفين والمرأة امرأتين، والاقتصاد اقتصادين، والأخلاق العامة أخلاقين، والمدينة مدينتين، والريف ريفين وهكذا، أو بعبارة أدق تبعد عن العلمية الدراسات التي لا تعترف بالمجتمع الأصلي ممثلاً لحضارة مستقلة قائمة بذاتها فتمسخ الوضع تحت مقولة التقدم والتخلف.

إن الارتكاز إلى المعيار العقدي ـ الفكري (الإيديولوجي) الحضاري في رؤية المجتمعين يشكل النهج الصحيح في فهم واقع بلادنا في العصر الراهن. ولكن ذلك بشكل مجرد بداية تفترض الانطلاق منها إلى تحليل سمات كل من المجتمع الأصلي والمجتمع المحدث، بما في ذلك تحديد سمات الجوانب المختلفة المتعلقة بالانقسامات الفئوية والعشائرية والقبلية والإقليمية والطائفية والقومية في داخل كل منهما، ثم الدخول أيضاً إلى التمييز بين الاتجاهات الفكرية والنظرية والسياسية في داخل كل من المجتمعين. وذلك ضمن تحديد سمات العلاقة بين المجتمعين وعلاقة كل منهما في المعركة الأساسية ضد السيطرة الخارجية، الأمر الذي يسمح بأن نرى الاتجاهات السياسية والاقتصادية، من جهة علاقتها بالقوى الاستعمارية، تواطؤاً، أو مساومة، أو مقاومة حتى النهاية.

ولهذا فإن العملية المنهجية إذ تبدأ من الخارج أو الظاهر فيما يميز بين المجتمعين فذلك لتضع نفسها على الطريق الصحيح الموصل إلى فهم الداخل والأعماق. وهذا يتطلب أن نرى منذ البداية أن الواقع المادي والحياتي في المجتمعين يخبىء صراعاً أعمق مما يظهر على السطح شكّل الصراع بين الإسلام والتغريب محوره. لأن الإسلام كان في الأعماق وفي الداخل والتغريب جاء من الخارج ليشق المجتمع إلى مجتمعين.

ثانياً: الفرنجة ودروس التاريخ:

كانت تجربة حروب الفرنجة، أو الحروب الصليبية، مريرة مع العرب والمسلمين. وذلك على الرغم مما حققته من نجاحات خلال غزواتها المتعددة ومكوثها في بلادنا بين القرنين السابع والتاسع للهجرة، الموافق للقرنين الثاني عشر والثالث عشر للميلاد، فقد استطاعت تلك الحملات البربرية أن تعمل السيف في رقاب مئات الألوف واستطاعت أن تمزق، وتجزىء وتفسد في الأرض. ولكن الشيء الذي لم تستطع أن تفعله هو تخريب النمط العقدي ـ الفكري ـ الاجتماعي ـ الحضاري ذي الطابع الإسلامي للبلاد. الأمر الذي أبقى السلطة الفرنجية خارج المجتمع على الرغم من أن سيوفها وخناجرها وجيوشها تغلغلت في داخل ذلك المجتمع، لقد أثبتت تلك التجربة أن الإسلام حين يبقى في قلوب الناس وفي شرايين حياتهم يشكل حالة مقاومة مستمرة تجعل الاحتلال أمراً ملفوظاً ومؤقتاً، مهما بلغت سطوته، ووصلت درجة قوته. لقد تعززت هذه الرؤية عندما تم النصر المبين على الوجود الصليبي الفرنجي من فوق هذه الأرض. ثم ألحقت الهزيمة بالغزو التتاري والمغولي، ثم تدعمت هذه الرؤية عندما أخذت أوروبا القرن السادس عشر وما بعد، تناطح أسوار البلاد الإسلامية على مدى أكثر من ثلاثة قرون غير قادرة على تحطيمها. الأمر الذي حرمها من تحقيق السيادة على العالم، لأنه بلا تحطيم تلك الأسوار ما كان من الممكن تغيير مجرى التاريخ، بحيث تدخل الإنسانية عصر العبودية على يد الفرنجة. ولم يكن العجز مرتبطاً بالجانب العسكري فقط، إنما كانت المعضلة أيضاً هي مع المجتمعات العربية الإسلامية بالذات. وهذا يفسر موقف نابليون حين اجتاح مصر بجيوشه، فقد وجد نفسه في وجه صدفة مغلقة لم يستطع أن ينفذ إلى داخلها. ولهذا تظاهر بإعلان إسلامه كذباً حتى يجد له مكاناً في الداخل، ليجعل حكم السيف أمراً قابلاً للاستمرار.

وهذا يفسر لماذا ركز الغزاة الاستعماريون، وما زالوا، على تحطيم المجتمع الأصلي تحطيماً ثم استحداث مجتمع آخر مكانه يفتقر إلى تلك المقومات التي بني المجتمع الأصلي على أساسها، أي مقومات الإسلام ونمط الحياة الإنسانية والاقتصادية والاجتماعية والإسلامية (على الرغم من أن النمط الواقعي لم يكن متطابقاً مع النمط الإسلامي تمام التطابق وكان يحمل كثيراً من مظاهر الانحطاط والعادات والعقليات الجاهلية ولكنه كان يحمل سمات أساسية من سماته الإسلامية في الوقت نفسه).

المقاومة المسلحة ثم المقاومة السلبية:

وبالفعل عندما استطاعت قوات الجيوش الاستعمارية أن تطأ الشواطىء وتهزم الجيوش المنظمة، وجدت نفسها حيال ثورات شعبية تحت رايات إسلامية. وقد اندلعت في مقاومة باسلة غير متكافئة. تشهد على ذلك أراضي السودان ومصر وكل الشاطىء العربي المغربي ثم الجزيرة العربية والعراق وسائر البلدان العربية والإسلامية. وتلمع هنا أسماء قادة مجاهدين مثل عبد القادر الجزائري في الجزائر، عبد الكريم الخطابي في المغرب والسيد محمد السنوسي وعمر المختار في ليبيا ومحمد احمد المهدي في السودان وعلماء ثورة العشرين، وأحمد الشهيد في الهند والسيد حسن المدرس في إيران فضلاً عن العشرات والمئات من العلماء المجاهدين والثوار الذين رويت بدمائهم هضاب ومدن بلاد العرب وتركيا وإيران وأفغانستان والهند وأوزبكستان وطاجكستان وأندونيسيا ولا نستثني بلداً عربياً أو إسلامياً واحداً. وهكذا لم يستقر للغزاة مقام إلا بعد أن أغرقوا المجتمع الأصلي في بحر الدماء وتركوه يتضور من هول المجازر. ولكن الهزائم العسكرية والمجازر لم تستطع فرض الاستسلام وإنما جعلت تلك المجتمعات (المجتمع الأصلي) تنكفىء على نفسها في محاولة لبناء صدفة قوية من حولها من أجل المحافظة على هويتها واستقلاليتها وأنماطها الحياتية والاجتماعية ثقافياً وإنتاجياً ومعيشياً. وهكذا استمسك المجتمع الأصلي أشد الاستمساك بقيمه ومعاييره ومفاهيمه. ولم يكن ذلك جموداً وتخلفاً، وإنما كان في جوهره رفضاً للاجتياح الحضاري الأوروبي. بيد أن هذا لم يكن مقبولاً من تلك القوى المسيطرة فشنت الحرب الشاملة لتحطيم المجتمع الأصلي، فقامت الدعوات التي راحت تسمي ذلك الانغلاق في وجه الفرنجة بأنه انغلاق في وجه «العلم» و«التقدم» وسادت أفكار مدمرة تقول أن ما حل بنا من مصائب، بما في ذلك وجود الاحتلال الاستعماري، هو بسبب تخلفنا الفكري والاجتماعي الإسلامي ولهذا ما لم نسر على خطى الغرب، نقتفي أثره لن يكون لنا من أمل في نهضة أو في قيام من كبوة.

التسرب من المجتمع الأصلي:

وكان من الطبيعي أمام إرهاب السيف وإرهاب الفكر، وأمام الغزو الثقافي والحضاري وأمام بعض المغريات المادية أو الفساد، أن يبدأ التسرب من ذلك المجتمع الأصلي. وقد أخذ هذا التسرب أشكالاً كثيرة لا شكلاً واحداً. وكان أصحاب هذا

التسرب من المنظرين على مذاهب شتى ولكنها كلها كانت تقف على الأرض التي تقول أن الأمل بالنهضة والوقوف من الكبوة لن يكونا إلا بالسير على هذا الطريق أو ذاك من طرق الغرب. وهنا يمكن أن نلاحظ أن كثيراً من المعادين للاستعمار اندفعوا عن حسن نية وسذاجة وغفلة في مشاريع الحداثة الفرنجية، فلعبوا دوراً أشد خطورة في عملية مواجهة الأصلي، خاصة في مرحلة الاستقلال فقد راحوا يحاربونه فكرياً وحضارياً وهم يحملون الرايات الوطنية والثورية ويتربعون على أمجاد بعض التضحيات التي قدموها أيام النضال ضد الاستعمار. علماً أن الثقل الأعظم في تلك التضحيات كان من نصيب المجتمع الأصلي، خاصة، جماهيره في المدن والأرياف. إن تبني بعض تلك القوى المحدثة ذات الوجه الوطني أو الثوري توجه التغريب، وأحياناً فرضه بالقوة، أسهم في التشويش على جوهر الحرب باعتبارها حرباً من الغرب الاستعماري على الإسلام والأمة المسلمة إلى معركة بين الحداثة والمجتمع الأصلي وبهذا طمس، ولو مؤقتاً، الجوهر الاستقلالي الذي مثله المجتمع الأصلي، وطمس الجوهر التبعي الذي مثلته الحداثة المتغربة.

ضرب عوامل الاستقلالية:

(أ) حمل الاستعمار منذ البداية مشروع تجزئة البلاد الإسلامية عموماً، والبلاد العربية، خصوصاً. لأن وحدة هذه البلاد شكلت شرط وجودها العقدي ـ الفكري ـ الحضاري المستقل. ومن ثم فإن تجزئتها تفرض عليها عجزاً مقيماً، وتسهل عملية إخضاعها، وفرض التبعية عليها. بل أدرك الاستعمار أن مشروع ضرب المجتمع الأصلي في البلدان العربية غير ممكن إلا في ظل تجزئة الأمة الإسلامية خاصة أمة العرب منها وتمزيقها شر ممزق لذلك كان مشروع التجزئة العربية الخطوة الأولى في مشروع ضرب عوامل الاستقلالية.

(ب) راح الاستعمار يعمل على تحطيم الزراعات التقليدية والمهن والحرف القائمة، ويضرب أنماط الملكية والإنتاج والتبادل والعمل الجماعي التي اتسم بها المجتمع الأصلي، وذلك من أجل ضرب عوامل الاستقلالية وإشاعة عوامل التبعية فالمطلوب أن يلبس الناس كما يريدهم أن يلبسوا، ويأكلوا كما يريدهم أن يأكلوا ويبنوا بيوتهم كما يريدهم أن يبنوا، وينتجوا كما يريدهم أن ينتجوا، ويعيشوا أوقات فراغهم كما يريدهم أن يعيشوا، ويربوا أولادهم وبناتهم كما يريدهم أن يفعلوا، وأن يحملوا

القيم التي يريدهم أن يحملوها. ولهذا شنت الحرب الشاملة على المجتمع الأصلي. لقد شنت الحرب ضد أساليبه في الزراعة والصناعة والبناء وضد أنماطه في الملكية والإنتاج والتوزيع والتبادل والعمل التعاوني والتكافل الاجتماعي وضد أنماطه في ملبسه ومأكله ومشربه ومعيشته وتربية أولاده وبناته وبناء عائلته وقيمه الأخلاقية والاجتماعية. كما شنت في المقابل الحرب النفسية ضد كل من لا يقتفي الفرنجة في كل تلك المناحي فأصبح لبس البدلة يعني «التقدم» كما أصبح التعبير باللغة الفرنجية يعني «العلم والرقي» أو قل أصبح ابتلاع مصدرات الغرب المادية والفكرية هو «التقدم» و«التحضر» و«الحضارية» وهكذا تحول سهم التحرر والتقدم على يد المحدثين المتغربين إلى صدورنا لا إلى صدور مستعمرينا، وإذا هم يمثلون الحرية والتقدم والحضارة وإذا غالبية الأمة تمثل العبودية والتأخر والتخلف!

وهكذا بني المجتمع المحدث من قبل من ابتلعوا عن وعي، أو دون وعي، ذلك الطعم. وأخذ يشيد نفسه إلى جانب المجتمع الأصلي الذي بقي يقاوم ما استطاع إلى المقاومة سبيلاً.

(ج) كان الاستعماريون قد وضعوا نصب أعينهم تحطيم دور العلوم الإسلامية، والمؤسسات المدرسية التقليدية الشعبية التراثية، وتغيير نمط الحياة الثقافية التي كان يعيشها المجتمع الأصلي، فأهملوها إهمالاً، واحتقروها احتقاراً، وراحوا يبنون المدارس الحديثة ويشجعون البعض على الدراسة في جامعات أوروبا. وجعلوا معاييرهم هي المعايير السائدة وأصبح على الموظف والضابط والمهني والمثقف والمعلم والأديب والفنان أن يتمثلها ويتحلى بها. وكانت هذه المعايير أو الشروط، لا تنطبق إلا على خريجي مدارسهم وجامعاتهم ومن يأخذ ببرامجهم ومناهجهم ويقتفي آثارهم في تلك المجالات. هكذا أصبحت الوظائف والمواقع في الدولة والجيش والشركات والبنوك والمؤسسات الثقافية من نصيب خريجي المدارس والجامعات الغربية أو المحدثة على نهج الغرب، أما المثقفون من المجتمع الأصلي، أو المنتسبون إليهم، فليس لهم في كل ذلك من نصيب. الأمر الذي زاد المغريات أمام الأفراد والطامحين والطامعين لكي ينخرطوا في المجتمع المحدث.

(د) عمد الفرنجة إلى استغلال حالة الأقليات أو بعض التناقضات المذهبية من أجل ضرب المجتمع الأصلي، الذي تنتمي إليه أيضاً تلك الأقليات، ومن أجل

تسهيل بناء المجتمع المحدث، فعلى سبيل المثال، أن المسيحيين العرب ينتسبون في جذورهم التاريخية وتكوينهم الحضاري والإيديولوجي (التاريخ، العادات، الأخلاق ونهج الحياة) إلى المجتمع الأصلي. ولهذا فوجىء الفرنجة حين حلوا في بلادنا أن يجدوا سمات عميقة مشتركة بين جميع أبناء دار الإسلام. ولكن ذلك لم يمنع من أن يصيبوا نجاحاً فيما بعد، خصوصاً لدى بعض القطاعات التي علمت أولادها في المدارس التبشيرية في عملية التحديث التي اندفعت على طريق الابتعاد عن المجتمع الأصلي والإيغال في طريق التبعية للغرب. ولهذا يشمل الحديث حول المجتمعين جميع أبناء دار الإسلام وإن كان لا يمنع من رؤية خصائص كل مجموعة من جهة مدى مقاومتها أو استسلامها لمشروع التحديث.

فقدان الاتزان:

لقد ركزت تلك الحرب نيرانها على مختلف القيم والمعايير والأخلاق التي كان يتبناها المجتمع الأصلي. فقد كان مطلوباً أن يفقد المجتمع اتزانه السابق، ويتخلى عن قيمه ومعاييره وتقاليده. ذلك حين يحل مكانها قيماً ومعايير وتقاليد تتناقض مع كل مقوماته الأساسية. وبهذا يختل وضع المرأة كما يختل وضع الرجل. أما المجتمع ككل فتميد الأرض من تحته حين يتبنى تلك القيم والمعايير والتقاليد الأخرى، فلا يعود قادراً على الوقوف بثبات، ولا التقدم بثقة فيصبح حاله كحال الجسد المختل المضطرب فتراه قائماً، وما هو بثابت القامة، وتراه ماشياً، وما هو براسخ الخطوة. وتراه يتقدم كتقدم «المضبوع» الذي يركض وراء الضبع.

ولكن هذا الهدف تحقق جزئياً لا كلياً لأن المجتمع الأصلي قاوم، وما زال يقاوم، وثبت أمام الاجتياح، وإن كان قد خسر مواقع كثيرة وضرب هنا هناك... كما أن المجتمع المحدث الذي أراده الفرنجة أن يقوم على أساس التبعية وجد فيه من راح يقاوم الاستعمار بهذا القدر أو ذاك ولا سيما في مرحلة الصراع ضد السيطرة الاستعمارية المباشرة والنضال من أجل التحرير. وكثيراً ما التقت المقاومة التي شنتها أوساط من مجتمع الحداثة بالمقاومة في المجتمع الأصلي. وهذا ما عبرت عنه تظاهرات شعبية حاشدة شهدتها الثلاثينات والأربعينات والخمسينات. مما سمح أن تحقق انتصارات جزئية في المعركة ضد السيطرة المباشرة، وفي إقامة الحكومات المحلية المستقلة.

المجتمع المحدث الاستهلاكي:

بيد أن الوقائع أثبتت أن السموم التي بثها الاستعمار لتحويل مسيرة المجتمع إلى الطريق المحدث، شكلت مقومات أساسية في وجه استكمال عملية التخلص الكامل من سيطرة الفرنجة. ذلك أن القوى الوطنية القائدة المنتمية إلى المجتمع المحدث لم تر البعد الحضاري في الصراع فراحت تحطم بأيديها كل ما هو مستقل في المجتمع الأصلي في الزراعة والصناعة والحرف والتعليم والثقافة والعادات وأنماط السلوك. هذا دون الحديث عن إضعاف العقيدة الإسلامية قدر استطاعتها، أي لم تفهم جوهر الحرب الشمولية التي شنها الفرنجة المستعمرون لتحطيم المجتمع الأصلي وبناء مجتمع الحداثة الغربية بما في ذلك الدولة الحديثة، أي لم يدركوا أن ذلك يبقي التبعية قائمة حتى لو حكم البلاد أعداء الاستعمار.

لم يدركوا أن الاستعمار لا يتمثل بالسيطرة السياسية المباشرة فحسب، ولا بالنهب الاقتصادي فحسب إنما له بعد جوهري ثقافي حضاري اتجه لتدمير مقومات الشخصية أيضاً. مما يجعل النضال ضد الاستعمار السياسي يظل منقوصاً ولا يؤتي أكله إذا دمرت تلك المقومات. والأمر كذلك بالنسبة إلى النضال من أجل الاستقلال الاقتصادي يظل منخوراً، ثم مرتداً إلى التبعية إذا دمرت تلك المقومات. ثم أخذت الأمور تزيد سوءاً مع دخول الفرنجة مرحلة الستينات والسبعينات أي المرحلة التي سموها دولة الرفاه ومجتمع الاستهلاك، فراحت العقلية الاستهلاكية مع البضائع الاستهلاكية تغزوان العالم وكان هذا يعني دفع العالم إلى الوقوع في براثن العقلية الاستهلاكية أو قل في براثن النمط الأمريكي الاستهلاكي في الحياة. فإن عقلية مجتمع الحداثة مهيأة سلفاً للهاث وراء الاستهلاك. الأمر الذي جعل نمط المجتمع المحدث يتسع بعد مرحلة الاستقلال لا أن يضيق. وأصبح دور الدولة أعظم من ذي قبل. وأخذت تشيد نفسها فوق الجميع. وراحت تطرح المشاريع التحديثية في كل أجهزتها وبدأت تستدين لتبني الصناعة الثقيلة وكان ذلك مجلبة للخبراء، واستنزافاً للموارد، والوقوع في الديون. ومن ثم مضاعفة العجز والتبعية المستمرة. ولعبت سياسات هجر الزراعة واستيراد الطحين الأمريكي والركض وراء التكنولوجيا والتصنيع الثقيل دورها في زيادة الانشداد إلى الخارج وبدأت المنجزات، التي تحققت على طريق الاستقلال، تتهدد وبقيت السيطرة قائمة وراحت تتسع، خصوصاً، جوانبها الثقافية الحضارية وأنماطها الحياتية.

وقد أثبتت الوقائع أن هذه هي عماد السيطرة الاستعمارية أكثر من الشركات المتعددة الجنسية نفسها. لأن تلك مشكلة من الداخل وينطبق عليها وصف القابلية للاستعمار «أكثر بما لا يقاس مما ينطبق على الذين عناهم مالك بن نبي».

إن الاستمرار في العيش على النمط المحدث أو محاولة إبقائه مستمراً بعد الاستقلال ونجاح الثورة الوطنية أبقى الوضع متجهاً نحو التبعية للخارج. وذلك على الرغم من النيات الحسنة والمشاعر الوطنية. فما دمنا نبني بيوتنا على نمط الحداثة الغربية، ونلبس ثيابنا على طريقهم (الثياب تتناسب مع النمط أيضاً)، وما دمنا سنؤثث على طريقهم، ونجعل حاجاتنا الضرورية ضمن حدود إنتاجهم وبضائعهم وما دمنا نلهث وراء خبرائهم وتقنيتهم وما دمنا سنتعلم وفق مناهجهم ونبني دولتنا على نهج دولتهم وكذلك جيشنا، وأسلحتنا، فهل يمكن أن نخلص من ربقتهم. أم أننا سنضع المشاريع تلو المشاريع ثم نجد أنفسنا منسلخين عن جماهيرنا وغير قادرين على التخلص من التبعية؟ لنأخذ مثلاً بسيطاً، إن استخدام البدلة على النمط الأوروبي بدل لباسنا التقليدي لم يكن مجرد تغيير شكلي لا قيمة له. إنه كان يعني دماراً لأجزاء كبيرة من زراعتنا وصناعتنا ومهننا وحرفيينا من جهة كما كان يعني من جهة أخرى اعتمادنا على الخارج، بما لا يسمح بخلاص حقيقي حتى لو استوردنا الآلات وحاولنا أن نستقل عنهم ونحن نتبع نمطهم. بينما لو بقينا على طريقتنا في صنع ثيابنا وطورناها انطلاقاً منها لازدهرت وتطورت زراعتنا وأسواقنا ومهننا، ولحافظنا على بعض مظاهر هويتنا، ولأمكن تأمين بعض التراكم بدل الديون، ولحلنا دون انسياق أعداد، ليست بالقليلة من شبابنا وفتياتنا وراء الزي غير المحتشم، وغير اللائق. كما وراء مصممي الأزياء في بلاد الشركات متعددة الجنسية.

فالمسألة هنا إذن، تمس الجانب الثقافي والروحي والأخلاقي والحضاري، كما تمس جانب الاستقلال والأصالة، كما تمس جانب التطور الاقتصادي والازدهار.

فالسيطرة الاقتصادية العسكرية غير ممكنة ما لم تحطم مقومات المجتمع الأصلي العقدية ــ الفكرية ــ الحضارية وتحل محلها مقومات التبعية من خلال إقامة المجتمع الاستهلاكي التابع. وبهذا تستمر التبعية بإنتاج نفسها وذلك من خلال مواصلة استيراد الحداثة الفرنجية من أجل مد المجتمع بالمقويات وبالدماء الجديدة، وهذا شرط وجود بالنسبة إليه.

نتيجة الانفصال عن المجتمع الأصلي:

يشكل مجتمع الحداثة الغربية القاعدة التي ترتكز إليها عقلية التغرب أو التفرنج أي أنه قاعدة الانفصال عن الحضارة العربية الإسلامية والتراث والتاريخ وهو قاعدة الانفصال عن المجتمع الأصلي. فهو الأرض التي نفقد في شعابها أصالتنا فنمضي منقلبين رأساً على عقب، فنتأخر من حيث نظن أننا نتقدم، ونقع في التبعية من حيث نظن أننا نستقل، ونعادي الجماهير العريضة من حيث نحسب أننا نعمل من أجلها ولخيرها. ذلك لأن أفكارنا وبرامجنا وخططنا فقدت جذورها الشعبية وقاعدتها التاريخية التي هي أيضاً قاعدة سليمة وقويمة. ثم أن الانفصال عن المجتمع الأصلي أفقدنا قاعدة الثورة. فالجماهير العريضة هي القادرة على مواجهة القوى المعادية وهي القادرة على خوض معركة الاستقلال والسيادة، وهي القادرة على بناء قاعدة متينة غير منجذبة إلى نمط الحياة الاستهلاكية أي غير منجذبة إلى النمط الذي يبقي البلاد مشدودة إلى عواصم الأسياد المستعمرين وهو النمط الناضح بالمغريات التي في أغلبها غير ضرورية، ومفسدة في الأرض، ويمكن الاستغناء عنها.

الصراع يخاض بأشكال معقدة:

من هنا ندرك الأسباب التي جعلت الحرب الحضارية ضارية منذ البداية بين الاستعمار وبين المجتمع الأصلي، فقد كان هذان الطرفان مدركين أبعاد هذه الحرب. ولهذا فتح كل منهما على الآخر جبهات كثيرة في تلك الحرب إلى جانب الجبهات السياسية والعسكرية المباشرة. ففتحت جبهات استخدمت فيها أسلحة ذات طابع فكري (إيديولوجي) أخلاقي... فكانت تقوم مواجهات غير مباشرة حين تؤدي مباشرة إلى كشف أبعاد المعركة الحقيقية وهذا ما جعل الصراع يخاض بطرق شديدة التداخل والتشابك فقد راح البعض من جهة يطرح القضية باعتبارها صراعاً ضد التخلف والتأخر لا باعتبارها صراعاً بين الاستقلال والتبعية، وكان أهل المجتمع الأصلي يطرحون القضية باعتبارها صراعاً ضد المفاسد الخلقية، وإن كانوا يعلمون علم اليقين، أن الحرب ضد المفاسد الأخلاقية كانت تعني الحرب من أجل الاستقلال ضد مورديها ومستورديها لأن تلك المفاسد تفقد المجتمع مقومات وجوده الأساسية عقدياً وفكرياً وثقافياً وأخلاقياً ونمط حياة وإنتاجاً ووجوداً.

كان الابتعاد عن طرح القضية طرحاً مباشراً يرجع من جانب الاستعمار إلى

الرغبة في وضع السم في الدسم. وهذا يساعد أيضاً على انجرار عدد من المثقفين الوطنيين (من أصحاب الحداثة) إلى المشاركة في المعركة ضد «التخلف» و«التأخر» أي المشاركة في ضرب أسس المقاومة والاستقلال في بلادهم وهم لا يدرون ماذا يفعلون أو قل من حيث يظنون، أنهم سيحققون شروط مقاومة الاستعمار وتحقيق الاستقلال حين يتخلص المجتمع من «التخلف» و«التأخر» ويأخذ بأسباب «التقدم» الغربي الذي كان «وراء تغلب الفرنجة على بلاد العرب والمسلمين»!. أما المجتمع الأصلي فقد كان يرضى، في كثير من الحالات أن يبقى المعركة في حدود رفض مفاسد الأخلاق متجنباً الدخول في الصدام السياسي أحياناً، بسبب اختلال ميزان القوى العسكري في مصلحة الطرف الآخر، وأحياناً كان يُستبعد بالقوة من خوض معركة الاستقلال ورفض التبعية وقد أدى هذا أو ذاك إلى حجب المحتوى الأشمل للحرب وقد رأت بعض قيادات المجتمع الأصلي تجنب المواجهة المباشرة لأنها كانت تعني المجزرة. فالمجتمع الأصلي يملك الأغلبية الساحقة من الجماهير وإذا تحرك فلا مجال لحل وسط فإما الانتصار وإما المجزرة. وكان شبح المرحلة السابقة التي غرقت فيها البلاد بالدماء دون أن تنتصر حاضراً ومحوماً مما عزز مقولة ضرورة التحلي بالصبر والعمل الصامت الدؤوب، ولكن على الرغم من ذلك كان الصراع، غير المباشر، ينتقل إلى الصراع المباشر بين الحين والآخر. وتراق الدماء الغزيرة من أجل أن يحافظ المجتمع الأصلي على أصالته واستقلاليته. ويقاوم ذلك الضغط الهائل، المتعدد الجوانب، من أجل تقليصه لحساب المجتمع المحدث.

ثالثاً: ملحوظات حول المجتمعين:

إن العودة إلى متابعة موضوعة الانقسام إلى مجتمعين تسمح باستنتاجات إضافية هي:

المجتمع الأصلي:

حافظ المجتمع الأصلي بأغلبيته عموماً على درجة عالية من الاستقلالية الحضارية عن الغرب. مما جعل الاحتفاظ بمقومات هذا المجتمع، خصوصاً، ارتكازه إلى الإسلام والتراث، وتمسكه بأنماط حياتية غير تابعة، أساساً متيناً للنضال من أجل تحرير البلاد، ومما يجعله أكثر أهمية في مرحلة بناء الاستقلال والوحدة والثورة والتنمية. على أن من الضرورة الانتباه إلى عدد من السلبيات في هذا المجتمع، لعل أهمها:

(أ) الصراع ضد القوى العميلة أو المتواطئة أو المساومة في هذا المجتمع أشد صعوبة من الصراع ضد نظرائها في مجتمع الحداثة. لأنها غالباً ما تكون (مثلاً بعض زعماء العشائر) ذات جذور اجتماعية، وقادرة على خوض الصراع من فوق أرض المجتمع الأصلي، وربما ارتكزت إلى القبلية أو الطائفية أو العرقية. وإن أثبتت بعض التجارب المعاصرة أن بعض الزعامات العلمانية المتغربة، ارتكزت في حل مشكلة ضعفها الاجتماعي والاقتصادي والشعبي على الطائفية والقبلية والعرقية والجهوية. بينما أثبتت التجارب المعاصرة أيضاً أن الارتكاز إلى الإسلام هو الذي ينجي من هذه العصبيات التي تصبح مميتة حين يسعرها العلمانيون.

(ب) تعرض الشعب والمكافحون من أبنائه إلى الكبت الشديد والإرهاب الفكري الطويل، والظلم الفادح، مما ولد ميولاً إلى الحذر وأحياناً، إلى السلبية، وأخرى إلى الانغلاق داخل صدفة محكمة وأحياناً إلى الجمود. الأمر الذي يعيق قواه الفاعلة، ما لم يعالج، عن لعب دور مبدع وإيجابي في مرحلة الخروج من الصدفة والانعتاق. ذلك يوم لا يعود الانكفاء على الذات مسوّغاً. وعندما يصبح الاجتهاد لإعطاء الحلول الإسلامية المناسبة للمشاكل المعاصرة هو الطريق الموصل إلى تحقيق النصر. هذا فضلاً عن عدد من السلبيات الناجمة عن العيش الطويل تحت أعواد المشانق، أو تحت القمع والإرهاب الفكري الرهيب والابتعاد عن العمل السياسي والجماهيري.

(ج) يواجه المجتمع الأصلي في ظل سيطرة الخارج، أو في ظل سيطرة المجتمع المحدث تحدياً مستمراً، خصوصاً من جهة التسرب منه أو من جهة تغلغل بعض جوانب الحداثة الغربية فيه. وفي الواقع، لم يبقه محافظاً على الأغلبية العددية إلا قدرته على التكاثر. أما مقاومته الذاتية فقد استطاعت أن تدافع، بقوة، عن المقومات الأساسية، إلا أنها كانت تتعرض باستمرار إلى فقدان هنا وهناك. أما الظاهرة الأخطر، التي أخذت تتهدد المجتمع الأصلي مؤخراً، فهي موجة تدفق ثروات آتية من النفط على الأقطار العربية. مما ولد ظاهرة الركض وراء الثراء والبضائع الاستهلاكية. ولم تعد هذه مقتصرة على المجتمع المحدث وإنما أخذت تتغلغل في عروق المجتمع الأصلي. فالبراد والتلفاز و«الترانزستور» والسيارة، والزي الفرنجي أصبحت تجد طريقها إلى القرى والدساكر والأحياء الشعبية، وأصبح التوسع في التعليم ضمن

المناهج المحدثة يدخل كل بيت تقريباً. ولكل هذه الظواهر انعكاساتها من خلال ما تولده من عقليات وأنماط حياة، خاصة، مع ما تلقاه من تشجيع إعلامي وسياسي، ومع غياب البديل الإسلامي القادر على توجيه ظواهر التقدم العلمي والتقني المادي الاتجاه السليم. ومن ثم تحمل تلك الانعكاسات مخاطر إفساد في الداخل. وإن خوض الصراع ضد هذا التغلغل أو هذا التسلل أصعب من خوضه حين كانت المعركة على أرض الثقافة والفكر والأخلاق والتقاليد والمسلك، أننا الآن أمام تنامي عقلية الركض وراء البضائع الاستهلاكية، مع سهولة اقتنائها مستعملة، وهذا ما سيعقد معركة الاستقلال واسترداد الهوية وإرساء أسس نهضتنا وحضارتنا بعيداً عن التبعية وفقدان الهوية الأصلية.

(د) عاش المجتمع الأصلي في الدفاع ردحاً طويلاً من الزمان فكان عليه أن يقبع وراء المتاريس ويتحصن تحصيناً. ولم يكن في حالة الهجوم عاملاً على تحطيم تحصينات العدو. الأمر الذي جعل أهله يعتادون حالة الدفاع والتحصن ولهذا تراهم بحاجة إلى جهد كبير ليعتادوا حالة الهجوم وإحداث التغيير، مما سينتج صراعاً في داخل المجتمع الأصلي يوم تزف ساعة الانتقال للهجوم العام ويصبح اختراق مجتمع الحداثة، بقصد اجتذابه إلى الداخل، أمراً ممكناً بعد أن كان المجتمع المحدث يشن الهجوم على المجتمع الأصلي ليشده إلى الحداثة الغربية. وهذا ما كان يسوغ بناء الأسوار العالية بين المجتمعين من قبل المجتمع الأصلي، فإذا كان ذلك ضرورياً حين كان الانفتاح يعني الهجوم على مقوماته العقدية والحضارية والوقوع في براثن التبعية وفقدان الأصالة والأرض الأساسية فإنه يصبح سلبياً حين يكون المطلوب تحقيق انتصار حاسم، لا المدافعة فقط، فالدفاع في أحسن حالاته يمكن أن يحافظ على الذات ويمنع انتصار العدو أما النصر فلا يأتي إلا من خلال الهجوم بعد الدفاع. ولهذا فإن من النجاح الإسلامي على أرض المجتمع الأصلي، اجتذاب أوسع العناصر في المجتمع المحدث، والعمل على استعادتها وعدم تركها أداة بيد الخارج.

وإذا كان المجتمع الأصلي قد أعطى إجابات صحيحة عموماً على مشكلات المقاومة والدفاع، ولم يعط بعد إجابات عن مشاكل الانتقال إلى الهجوم أو ما بعد الانتصار، فهذا لا يشكل دليلاً على عدم القدرة، بل بالعكس إن النجاح الأول يشير إلى إمكانية النجاح في المرحلة التالية. أي إعطاء الحلول للمشكلات الراهنة، وإعادة

البناء إيجابياً، كما أن فشله في التنمية وغرقه في التبعية يشكل مؤشراً، سلفاً، على عدم القدرة على إعطاء الإجابات عن مشكلات المرحلة التالية. وذلك على الرغم من كل ادعاء. وقد ثبت ذلك فعلاً بعد أن قاد المسيرة وامتلك كل الإمكانات.

المجتمع المحدث

(أ) يشكل المجتمع المحدث تابعاً ثقافياً وحضارياً للغرب بكل أنماطه ومدارسه. وقد راح يقلده في أنماطه المعيشية، وفي مسلكه ومعاييره ومفاهيمه، أو في طراز نظرياته وأحزابه واتجاهاته الفكرية ـ الإيديولوجية ـ والسياسية. وجاء نشوء المجتمع المحدث من خلال الفعل لا محالة. ولهذا شكلت النشأة عملية انسلاخ عن المجتمع الأصلي، وتعارضت معه. وعلى الرغم من ضعفه وهزال مقوماته وجزئيته بالنسبة إلى المجتمع الأصلي، فهو الذي فرض سيطرته وجعل يسعى لتحقيق الوحدة بينهما على أساس تفسيخ المجتمع الأصلي وإخضاعه لعملية التحديث. وهذا يعني أن التناقض بينه وبين مجتمع الداخل تناقض عميق في جوهره. وهو لهذا يحمل طبيعة قهرية استبدادية قمعية في مواجهة المجتمع الأصلي ويحمل استعداداً للتخلي عن الاستقلال كلما اشتد الصدام به. لأنه يفضل الارتماء بأحضان الغرب بجناحيه «الغربي والشرقي» على قبول التراجع أمام الداخل. ولكن هذا لا يمنع من حدوث العكس من قبل عناصره الأكثر وطنية وإيماناً بالاستقلال وشعوراً بالكرامة.

(ب) يمارس فكر المجتمع المحدث عملية مقاطعة وقمع لفكر المجتمع الأصلي سواء أكان عن طريق التجاهل أم الإهمال أم الإدانة العامة بالتخلف «والظلامية» وبهذا يحصر الصراع في حدود المجتمع المحدث مما يؤدي به مع الزمن إلى نسيان وجود الفكر المقابل فلا يستفيق إلا متأخراً. وإن كانت تطورات الصحوة الإسلامية الراهنة قد جعلته أكثر تنبهاً وأصبحت بعض عناصره تعمل ليل نهار لمواجهتها.

(ج) يحمل المجتمع المحدث طبيعة انسلاخية عن البلاد لأن نموذجه الأمثل في الخارج. وما إن تتسلم الأكثرية زمام الأمور حتى تصبح عودته إلى السياق التاريخي الأصلي للبلاد أمراً صعباً. وعندئذ يزداد الدور الذي يلعبه في إعاقة الاستقلال والثورة لأن الاستقلال بقيادة الأكثرية، يعني استقلالاً عقدياً ـ فكرياً ـ ثقافياً ـ حضارياً وهو الشرط ليكون من الممكن تحقيق الاستقلال الاقتصادي وتثبيت الاستقلال السياسي ولهذا سيظل مستنزفاً بالهجرة إلى بلاد السيد الاستعماري أو إلى عواصم المركز وهو في

السلطة ثم يصبح اللاجىء السياسي هناك والعامل لضرب الثورة حين يقول الإسلام كلمته.

(د) بنى الاستعمار المدارس والجامعات ليخرج منها متعلمين ومثقفين ويقدمون له الخدمات ويسهمون معه، بصورة مباشرة وغير مباشرة، في معركته العقيدية ـ الفكرية ـ الحضارية ـ ولكن هذا الهدف كان يتحقق مع جزء من المثقفين أما الجزء الآخر فكان يحس بالظلم الواقع على الشعب والمهانة التي تعاني منها الأمة فينقلب على الاستعمار وعملائه فيناضل ضدهما وهنالك من قدموا تضحيات كبيرة وأظهروا صلابة. ولكن هؤلاء المثقفين حاربوا الاستعمار سياسياً واقتصادياً انطلاقاً من أرض المنظورات السياسية والاقتصادية المرتكزة إلى الحضارة الأوروبية فأوروبا تحمل في داخلها نظريات إيديولوجيات متناقضة فيما بينها ولكنها جميعاً ابنة شرعية للمجتمع الأوروبي والتجربة التاريخية الأوروبية والحضارة الأوروبية مما يجعل هؤلاء المثقفين بعيدين عن المجتمع الأصلي وقريبين من الضفة الأخرى الخارجية. الأمر الذي يجعلهم يحملون بذور تناقض أساسي مع شعبهم وبذور التبعية إلى الخارج. ولهذا سيظل هؤلاء المثقفون الوطنيون يواجهون تحدي الاستقلال وضرورة خلاصهم من التغرب وهذا لن يكون إلا بالتحول الجذري نحو الداخل والقطع مع الخارج.

(هـ) المجتمع المحدث لا يحمل في أحشائه مشروع ثورة فهو يحمل مشروع الاستيلاء على السلطة. لأنه ليس الشعب، ولأن الثورة لا تكون إلا ثورة الداخل، ولا يمكن أن تكون ثورة نخبة أو دولة أو حزب. أو بكلمات أخرى لا ثورة تغيير إيجابي عميق يوحد الأمة ويحررها ويرفع الظلم ويحرك فيها كوامن العمل والتعليم والإبداع إلا بالإسلام ولا يمكن أن تكون هناك ثورة أو تغيير إيجابي عميق من خلال فكر التغريب أو بقيادة المجتمع المحدث. لهذا فإن المثقفين الذين يطمحون بأن يكونوا ثوريين أو يريدوا أن يوحدوا أمتهم ويحرروا بلادهم ويشيعوا الشورى بدل الاستبداد، والعدل بدل الظلم، والعقل بدل الجمود والتقليد سيجدون أنفسهم خارج العملية الثورية أو العملية التغييرية الحقيقية ما لم يتجرأوا على تغيير أنفسهم، ويعودوا إلى أحضان الأمة عقيدة وفكراً وحضارة.

وبكلمة، فإن الاستمرار بالعيش على النمط المحدث أو محاولة إبقائه مستمراً بعد الاستقلال يُبقي الوضع، موضوعياً، وعلى الرغم من النيات الحسنة والمشاعر الوطنية، في حالة تبعية للنمط الأجنبي.

التجزئة والوحدة والمجتمعان

يجب أن نعود فنتذكر هنا أن أحد العوامل الحاسمة التي كانت تشعر الجماهير بالعجز، وتجعل المجتمع الأصلي يطيل من مقاومته السلبية، أو غير المباشرة، إنما هو عامل التجزئة. ذلك أن تجزئة البلاد الإسلامية، ولا سيما البلدان العربية، إلى دويلات وكيانات صغيرة، كان يولد عجزاً ينبع من فقدان الوحدة. إن التجزئة كانت العامل الأكثر خطورة في تمكين الاستعمار من حكم البلاد، ومن ثم في بناء المجتمع المحدث ودولته ذات الطراز الغربي. وهكذا قامت دولة المجتمع المحدث على التجزئة وتمازجتا، فأصبحت بينهما وحدة عضوية. ثم أصبحتا البناء التحتي الذي تستند إليه عقلية التفرنج وفكرية التغرب، ونهجية الحياة الغربية. ووقف كل هذا في وجه الإسلام والمجتمع الأصلي الذي بقي من حيث تكوينه الأساسي نقيضاً لدولة التجزئة وللمجتمع المحدث، ولعقلية التفرنج وفكرية التغرب، ونهجية الحياة الغربية. وبهذا أصبحت الحرب العقيدية ــ الفكرية ــ الحضارية مزدوجة بعد أن قام المجتمع المحدث من حول دولة التجزئة فأصبح المجتمع الأصلي يخوض حربه الشاملة ضد القوى الاستعمارية الخارجية كما أصبح يخوض الصراع الحاد ضد الفئات المحلية التي أخذت بالحداثة الغربية (المجتمع المحدث ودولة التجزئة).

إن المجتمع المحدث ولد في أحضان التجزئة وكانت دولته دولة التجزئة وكانت مؤسساته الاقتصادية والثقافية مؤسسات إقليمية. ولهذا لا مبالغة إذا قيل إن المجتمع المحدث هو الابن الشرعي للتجزئة ثم عاد فأسدى لها الدين حيث راح يولد التجزئة ويعمقها على كل الأصعدة ويعيد إنتاجها. أما في المقابل فيمكن أن نلحظ أن المجتمع الأصلي ولد ونما وترعرع في ظل أوسع وحدة إسلامية على مدى ثلاثة عشر قرناً كما فقد قدرته على السيطرة وأصبح مغلوباً على أمره أمام المجتمع المحدث في ظل حراب الاستعمار وحدود التجزئة. ولهذا فهو المجتمع المقهور في ظل التجزئة وهو الابن الشرعي للوحدة. هذا من جهة التكوين والطبيعة والبعد التاريخي، أما من جهة العقيدة الإسلامية فالوحدة فريضة، وجزء من العقيدة، فكيف حين يضاف إلى ذلك التاريخ والحضارة والمصلحة والتحديات.

إن إدراك هاتين السمتين، من جهة علاقة المجتمع المحدث بالتجزئة وعلاقة المجتمع الأصلي بالوحدة، تسمحان باشتقاق نتائج هامة من قبل القوى العربية

الوحدوية الصادقة. ولعل أولى هذه النتائج تقول إن التزام الإسلام عقيدة ومنهجاً ونظاماً، ووقوفاً على المجتمع الأصلي يعني الاتجاه الصحيح نحو الوحدة. كما أن الإخلاص الفعلي للوحدة العربية يفرض التخلص من الحداثة التجزيئية ومختلف مدارس الفكر التغريبي. وإذا كانت هذه النتيجة سليمة فسوف تساعد على معرفة الأسباب التي جعلت مشاريع التوحيد العربي تفشل كلما قامت على أرض الدولة المحدثة والمجتمع المحدث.

وحدة المجتمعين

أراد الاستعمار، منذ البدء، تخريب وحدة مجتمعنا، وقطع سياقه التاريخي وتحويله إلى درب التبعية. وقد انتهى المطاف، بسبب ذلك، ولأسباب أخرى، إلى قيام مجتمعين متعارضين فوق الأرض الواحدة. وقد دخلا في صراع حاد شل قدراتهما وجعل بأسهما الشديد بينهما بدلاً من أن يتحدا برباط لا ينفصم على أساس العروة الوثقى. مما يجعل بأسهما بأساً واحداً ضد العدو المشترك. على أن تحقيق الوحدة بينهما لن يتأتى عن طريق التمني، أو من خلال التعامي عن الخلاف الأساسي الذي يعصف بهما، أو رفض الحديث عن الانقسام العقدي ـ الفكري ـ الحضاري، وما يمثل كل منهما، بل إن ذلك لن يتم إلا من خلال فهم عميق وسديد لواقع كل منهما وإمكاناته ومساره. لا يمكن أن تحقق الوحدة الداخلية، أو الوحدة على المستوى العام، كما لا يمكن أن تكون هنالك ثورة وتقدم وحل للمشاكل الكبرى، ما لم يتم التخلص من الوقوف على أرض المجتمع المحدث، وترفض الانتقائية رفضاً حاسماً، ومن ثم تتثبت الأقدام على قاعدة المجتمع الأصلي، وتحت راية الإسلام وهو الشرط ليكون بالإمكان التخلص من كل جمود وتخلف. كما هو الشرط للتقدم الحقيقي والأصيل، وللنهوض في مختلف الأصعدة والمستويات وعلى مستوى شامل.

صحوة الشباب الإسلامي ظاهرة صحية(*) يجب ترشيدها لا مقاومتها

الشيخ الدكتور يوسف القرضاوي

مـن خصائص هذه الصحوة أنها ليست صحوة مقصورة على الحماس أو الكلام أو الشعارات إنما هي صحوة تقوم على الالتزام بأحكام الإسلام وآدابه حتى السنن والمستحبات منها. ويحمد لهذا الشباب المؤمن أنه أحيا ما كان قد مات من سنن وآداب بين أمثاله من المتعلمين إلا قليلاً ممن رحم ربك، ووسـع ما كان في دائرة ضيقة منها، وظهر في أفق مجتمعاتنا ــ بعد غياب طال سنين ــ أولئك

﴿ ٱلتَّـٰٓئِبُونَ ٱلْعَـٰبِدُونَ ٱلْحَـٰمِدُونَ ٱلسَّـٰٓئِحُونَ ٱلرَّٰكِعُونَ ٱلسَّـٰجِدُونَ ٱلْـَٔامِرُونَ بِٱلْمَعْرُوفِ وَٱلنَّاهُونَ عَنِ ٱلْمُنكَرِ وَٱلْحَـٰفِظُونَ لِحُدُودِ ٱللَّهِ ﴾ (التوبة: ١١٢).

وعلى هذا نشأت الجماعات في الجامعات والمعاهد وأقيمت فيها بجهـودهم المساجد، وارتفـع فيها الأذان، وقامت الجمـع والجماعات، وانتشر الحجاب ــ بل النقاب ــ بين الفتيات، ونشرت الكتب والرسائل الإسلامية على نطاق فسيـح، وبرز هذا الجيل الرباني الملتزم، الذي هو ــ في الواقـع ــ أعظم وأغلى ما في بلادنا العربية والإسلامية اليوم.

أمور أنكرت على هذه الصحوة

ولكن هذه الصحوة الإسلامية الشبابية ــ على ما لها من فضل وجهاد ــ قد أنكر عليها المنكرون جملة أمور:

(*) نشر هذا المقال في مجلة الأمة العددان التاسـع والعاشر ١٩٨١.

١ ــ الدراسة القاصرة للإسلام وشريعته:

إن كثيراً من هؤلاء الشباب ثقفوا أنفسهم بأنفسهم، وتتلمذوا على الكتب دون مرشد يأخذ بيدهم، ويفسر لهم الغوامض والمصطلحات، ويرد الفروع إلى أصولها، ويربط الجزئيات بكلياتها، وهذا النوع من الدراسة لا يسلم من قصور، ولا يخلو من ثغرات وآفات، لا تتضح إلا بالممارسة والاحتكاك، وخصوصاً عند مفارق الطرق، وتعارض الأدلة، وعروض الشبهات.

وكان أهل العلم من السلف يسمون من يأخذ العلم من الكتب وحدها «صحفياً» ويحثون طالب العلم أن يأخذه من أهله وأولي الخبرة به

﴿ وَلَا يُنَبِّئُكَ مِثْلُ خَبِيرٍ ﴾ (فاطر: ١٤).

وهؤلاء الشباب معذورون فيما صنعوا. فقد ظهروا أول ما ظهروا في مصر خاصة وفي وقت كان فيه عدد غير قليل من العلماء الثقات ما بين سجين ومشرد وغائب عن الديار. ولم يكن لهم ثقة بكثير من العلماء الرسميين، إما لصلتهم بالسلطان، وإما لاجترائهم على القول في الدين بغير بينة.

ولهذا وجدوا الأموات أوثق وآمن من الأحياء ــ كما قال ابن مسعود رضي الله عنه: «من كان مستناً، فليستن بمن مات، فإن الحي لا تؤمن عليه».

فهذا هو ظرفهم وذلك عذرهم.

٢ ــ عدم الاعتراف بالرأي الآخر:

وقوفهم عند وجهة نظر واحدة، وعدم اعترافهم بالرأي الآخر في المسائل الاجتهادية الظنية، التي من شأنها أن تختلف فيها الأفهام، وتتعدد الاجتهادات، وتتنوع التفسيرات ما بين مضيق وموسع، وما بين أخذ بظاهر النص، وأخذ بروحه وفحواه. ولهذا وجدنا الفقه الإسلامي يتسع لمدرسة الرأي ومدرسة الأثر والمدرسة الظاهرية. ورأينا أن المذاهب المختلفة تتعايش وتتسامح وتتعاون، لعلم أتباعها أن لكل مجتهد وجهته، ولكل أجره ومثوبته، إن أصاب فله أجران، وإن أخطأ فله أجر. ولا إنكار في المسائل الاجتهادية، إلا من باب الحوار الهادىء الذي لا يتجاوز النقد العلمي إلى الطعن والتجريح.

بل نجد بين الأصوليين من لا يكتفي بأن كل مجتهد مأجور حتى يقول: بل كل مجتهد مصيب.

وعذر هؤلاء الشباب في هذا التضييق: أنهم لم يقفوا على وجهات النظر الأخرى، وربما وقفوا على بعضها ولم يجعلوا لها اعتباراً، لأن الكتب التي اعتمدوا عليها، أو المشايخ الذين أخذوا عنهم، يمثلون مدرسة الرأي الواحد، الذي يرى كل ما عداه باطلاً وضلالاً، ولا يقول ما قاله بعض الفقهاء قديماً: رأيي صواب يحتمل الخطأ ورأي غيري خطأ يحتمل الصواب. وهذا أقصى ما يقوله مجتهد عن رأيه. وإن كان هناك من العلماء من يرى في هذا القول نفسه ضرباً من التشدد، لأن الآراء الاجتهادية تتكافأ ما دامت صادرة عن أهلها في محلها.

وكثيراً ما يحتج هؤلاء بأن قولهم يستند إلى النص وإذا وجد النص بطل الاجتهاد.

وهذا غير صحيح، فإن للاجتهاد مجاله مع وجود النص: في تفسيره واستنباط الحكم منه والتوفيق بينه وبين غيره، فكم من نص يحتمل ظاهره التأويل، وكم من عام يحتمل التخصيص، وكم من مطلق يحتمل التقييد، وكم من نص يعارض ظاهرة غيره من النصوص والقواعد الشرعية.

وهذا ما قصده الشارع قصداً، وإلا لجعل كل نصوصه محكمات قاطعات، لا تحتمل الخلاف، ولا تقبل تعدد الأفهام، ولكنه جعل منها المحكمات والمتشابهات، والقطعيات، والظنيات شحذاً لهمم المجتهدين وتوسعة على المكلفين. وحسبي هنا أن أشير إلى واقعة صلاة العصر في بني قريظة وكيف صلى بعضهم في الطريق عملاً بمقصود النص، ولم يصل الآخرون إلا في بني قريظة بعد فوات الوقت، عملاً بحرفية النص ولم يعنف الرسول ﷺ هؤلاء ولا هؤلاء.

٣ ـ الاشتغال بالمعارك الجانبية عن القضايا الكبرى:

ومما أنكر عليهم اشتغالهم بكثير من المسائل الجزئية والأمور الفرعية، عن القضايا الكبرى التي تتعلق بكينونة الأمة وهويتها ومصيرها، فنرى كثيراً منهم يقيم الدنيا ويقعدها من أجل حلق اللحية أو الأخذ منها أو إسبال الثياب، أو تحريك الأصبع في التشهد، أو اقتناء الصور الفوتوغرافية أو نحو ذلك من المسائل التي طال فيها الجدال، وكثر فيها القيل والقال.

هذا في الوقت الذي تزحف فيه العلمانية اللادينية، وتنتشر الماركسية الإلحادية، وترسخ الصهيونية أقدامها، وتكيد الصليبية كيدها، وتعمل الفرق المنشقة عملها في

جسم الأمة الكبرى وتتعرض الأقطار الإسلامية العريقة في آسيا وأفريقيا لغارات تبشيرية جديدة يراد بها محو شخصيتها التاريخية وسلخها من ذاتيتها الإسلامية، وفي نفس الوقت يذبح المسلمون في أنحاء متفرقة من الأرض، ويضطهد الدعاة الصادقون إلى الإسلام في بقاع شتى.

والعجيب أني وجدت الذين هاجروا أو سافروا إلى ما وراء البحار في أمريكا وكندا وأوروبا لطلب العلم أو طلب الرزق قد نقلوا هذه المعارك الجانبية إلى هناك.

وكثيراً ما رأيت بعيني، وسمعت بأذني، آثار هذا الجدل العنيف، وهذا الانقسام المخيف بين فئات المسلمين، حول تلك المسائل التي أشرنا إلى بعضها وما يشبهها من قضايا اجتهادية ستظل المذاهب والآراء تختلف فيها، وهيهات أن يتفق الناس عليها.

وكان الأولى بهؤلاء أن يصرفوا جهودهم إلى ما يحفظ على المسلمين وناشئتهم أصل عقيدتهم ويربطهم بأداء الفرائض، ويجنبهم اقتراف الكبائر، ولو نجح المسلمون في تلك الأقطار الأجنبية في هذه الثلاث، حفظ العقيدة، وأداء الفرائض، واجتناب الكبائر، لحققوا بذلك أملاً كبيراً وكسباً عظيماً.

ومن المؤسف حقاً أن من هؤلاء الذين يثيرون الجدل في المسائل الجزئية، ويؤججون نارها باستمرار، أناساً يعرف عنهم الكثيرون ممن حولهم: التفريط في واجبات أساسية، مثل: بر الوالدين، أو تحري الحلال. أو أداء العمل بإتقان، أو رعاية حق الزوجة، أو حق الأولاد، أو حق الجوار، ولكنهم غضوا الطرف عن هذا كله، وسبحوا بل غرقوا في دوامة الجدل، الذي أصبح لهم هواية ولذة، وانتهى بهم إلى اللدد في الخصومة والمماراة المذمومة.

وهذا النوع من الجدل هو الذي أشار إليه الحديث «ما ضل قوم بعد هدى كانوا عليه إلا أوتوا الجدل».

ويذكرني هذا بما رواه لي بعض الثقات في أمريكا عن أحد الذين ارتفعت أصواتهم بالإنكار على أكل اللحوم المذبوحة من طعام أهل الكتاب، مما أفتى بحله عدد من العلماء قديماً وحديثاً وكان هذا من أعلاهم صوتاً، وأكثرهم تشدداً، وهو في الوقت نفسه ــ كما روى لي الثقات ــ لا يبالي أن تكون الخمر على مائدته، فهذه نقرة، وتلك

نقرة، يعني أنه يتشدد في المشتبه فيه والمختلف عليه، على حين يقتحم حمى المحرمات اليقينية الصريحة بلا توقف ولا مبالاة!!

ومثل هذا الموقف المتناقض ـ الاجتراء على الكبائر والوسوسة في التوافه ـ هو ما أثار الصحابي الجليل عبد الله ابن عمر رضي الله عنهما، حين سأله من سأله من أهل العراق عن دم البعوض ونحوه بعد قتل السبط الشهيد سيد الشباب: الحسين بن علي رضي الله عنهما.

فقد روى الإمام أحمد بسنده عن ابن أبي نعم قال: «جاء رجل إلى ابن عمر وأنا جالس، فسأله عن دم البعوض؟ ـ وفي طريق أخرى للحديث أنه سأله عن محرم قتل ذباباً ـ فقال له: ممن أنت؟ قال: من أهل العراق. قال: ها! انظروا إلى هذا، يسأل عن دم البعوض، وقد قتلوا ابن رسول الله ﷺ (يعني الحسين)! وقد سمعت رسول الله ﷺ ـ يقول: «هما ريحانتاي من الدنيا» (أخرجه أحمد في ثلاثة مواقع من المسند: ٥٥٦٨، ٥٥٧٥، ٦٤٠٦، وقال الشيخ أحمد شاكر: إسناده صحيح).

٤ ـ الجدال بالتي هي أخشن:

ومما أنكر عليهم: الطريقة التي يتعاملون بها مع الناس في السلوك، أو يتحاورون بها مع المخالفين في الفكر. فقد أصبح الطابع الغالب على أسلوبهم في الدعوة ـ إلى ما يعتقدون من حق، وما يريدون من خير ـ هو العنف والشدة، ومواجهة الآخرين بالغلظة والحدة، ولم يعد جدالهم لمعارضيهم في الرأي بالتي هي أحسن، بل بالتي هي أخشن، ولم يفرقوا في ذلك بين الكبير والصغير، ولم يميزوا بين من له حرمة خاصة كالأب والأم ومن ليس كذلك، ولا بين من له حق التكريم والتوقير كالفقيه والمعلم، ومن ليس كذلك، وبين من له سابقة في الدعوة والجهاد ومن لا سابقة له ولا بين من له عذر ـ إلى حد ما ـ كالعوام والأميين والمخدوعين من الجمهور، ومن لا عذر له ممن يقاوم الإسلام عن حقد، أو عمالة، ويقتحم النار على بصيرة. وقديماً فرق أئمة الحديث بين عموم المبتدعين ممن لا يدعو إلى بدعته، وبين من نصب نفسه داعية للبدعة مروجاً لها، فقبلوا رواية الأول، وردوا الآخر.

ولا يخفى أن موقف العنف والخشونة الذي اتخذه هؤلاء الشباب في محاورة من خالفهم في الرأي إنما هو ثمرة طبيعية لما ذكرناه من عدم اعترافهم بالرأي الآخر،

وضيق صدورهم بكل ما يعارضهم وسوء الظن به، مع أن الأصل حمل حال المسلم على الصلاح والخير. وهذا كله نتيجة للمناخ النفسي الذي ظهروا فيه، وللظروف الاجتماعية والسياسية والثقافية التي تمخضت عن هذه الصحوة، التي لم يكن أحد يحسب لها حساباً.

٥ ــ التزام التشدد والتعسير:

ومما أخذ عليهم: أن كثرتهم تبنوا ــ بصورة عامة ــ جانب التشدد والتزمت في تدينه والتزام أشد الآراء تضييقاً، وأقربها إلى التعسير، وأبعدها عن السعة والتيسير، نافرين من أي رخصة رافضين لأي توسعة يفتي بها فقيه متمكن، صارمين في التزامهم إلى حد الغلو والتطرف أحياناً، سواء كان غلواً في الفكر، أم غلواً في السلوك، غافلين عما حفلت به مصادر الإسلام من الأمر بالتيسير والتبشير، والنهي عن التعسير والتنفير، والتحذير من الغلو في الدين، والتنطع فيه.

ولا يكفي هؤلاء الملتزمين أن يتبنوا التشدد في أنفسهم، بل يريدون أن يلزموا به غيرهم، وكل عالم يخالف هذا الخط، داعياً إلى التيسير أو مفتياً بما يرفع الحرج في ضوء نصوص الشريعة ومقاصدها، وضع عندهم في قفص الاتهام.

وعذر هؤلاء الفتية الذين آمنوا بربهم: أنهم برزوا في فترة عصيبة غلب فيها الفجور والطغيان وتنكر الكثيرون لتعاليم الإسلام رجالاً ونساء، شيباً وشباناً، واتبع الناس الغرب شبراً بشبر، وذراعاً بذراع، وشهرت العلمانية سلاحها، وبسطت الإباحية جناحها، وكشفت الشيوعية عن وجهها، فكان من طبيعة الأمور أن يواجهوا الغلو في التحلل من الدين بغلو في الالتزام به، والتطرف يولد تطرفاً مضاداً، والضغط يولد الانفجار، ولا يفل الحديد إلا الحديد.

صحوة يجب أن ترشد وتسدد لا أن تقاوم وتهدد

وإذا كانت هذه هي الظروف التي ولد فيها هذا التيار الإسلامي العارم، وبرز معه هذا الجيل الرباني من قوام الليل وصوام النهار، وقراء القرآن، فإن من واجب أهل العلم والفكر العمل على ترشيد هذه الصحوة المباركة، وتسديد خطاها، وتجنيبها العثار، وهذا ما حاولته منذ سنوات في لقاءاتي ومحاضراتي مع هؤلاء الشباب، وهو ما حدا بي إلى إصدار رسالتي عن «ظاهرة الغلو في التكفير» وفتواي «حول الصلاة في

مساجد المسلمين» وما دعاني إلى إلقاء محاضرتي عن «الإفراط والتفريط في واقع المسلمين».

والذي أود أن أؤكده هنا لكل من يعنيه أمر الشباب، وأمر الإسلام، وصحوة أهله، حقيقتان:

الأولى: أن هذه الظاهرة ظاهرة صحية وطبيعية، ودلالتها واضحة، فهي عودة إلى الفطرة، ورجوع إلى الأصل، والأصل في ديارنا هو الإسلام، مهما شرد عنه الشاردون، أو ضلل عنه المضللون، منه المبتدأ، وإليه المنتهى، وفي ساعة العسرة واشتداد الكربة، والتباس السبل، وغلبة اليأس، لا يجد الناس هنا إلا دينهم، يهرعون إليه، ويلوذون به، يستمدون منه روح القوة، وقوة الروح، وحياة الأمل وأمل الحياة، ونور الطريق، وطريق النور.

وقد جربت مجتمعاتنا الحلول المستوردة من الغرب والشرق، فلم تحقق أملها المنشود في تزكية الفرد، ورقي المجتمع، ولا في صلاح الدين، وعمارة الدنيا، ولم تجن من ورائها إلا النكسات والتمزق الذي نشهد آثاره اليوم.

فلا غرو أن يتجه الرأي العام في أقطار أمتنا إلى التنادي بحتمية الحل الإسلامي، وتطبيق الشريعة الإسلامية في كل مجالات الحياة، وأن يأخذ الشباب في هذا المجال دورهم الذي يمثل القوة والاندفاع ولا يؤمن بلين السياسة ولا بسياسة اللين.

والأخرى: أن ظاهرة التشدد والصرامة عند هؤلاء الشباب لا تعالج بالعنف، ولا تقابل بالتهديد فالعنف لا يزيدهم إلا تشدداً، والتهديد لا يزيدهم إلا إصراراً. كما لا تعالج بالتشكيك والاتهام، فإن أحداً لا يستطيع أن يشكك في إخلاص هؤلاء الشباب، وصدقهم مع ربهم، ومع أنفسهم.

وإنما تعالج حقاً بالاقتراب منهم، وحسن التفهم لمواقفهم وأفكارهم، وإحسان الظن بنواياهم ودوافعهم، والعمل على إزالة الفجوة بينهم وبين المجتمع الذي يعيشون فيه، وإجراء الحوار العلمي بالحسنى معهم، حتى تتضح المفاهيم، وتزول الشبهات، ويتحرر موضع النزاع، ويعرف المتفق عليه من المختلف فيه.

نحو حوار بناء

وفي سبيل هذا الحوار البناء أتقدم لهذا الشباب الطاهر بجملة نصائح أو وصايا، أرجو ألا أبتغي بها غير وجه الله تعالى. والدين النصيحة كما علمنا رسول الله ﷺ، لله ولرسوله ولكتابه ولأئمة المسلمين وعامتهم. والمؤمن مرآة المؤمن. والتواصي بالحق والصبر من أسباب النجاة من خسران الدنيا والآخرة.

ولا أقصد بهذه الوصايا إلا أن أضع علامات على الطريق، تدلنا على الهدف، وتجنبنا العثار وتحول بيننا وبين الانقطاع عن السير، أو الدوران حول أنفسنا، أو الاتجاه إلى غير الغاية.

١ ـ احترام التخصص:

أنصح هؤلاء الشباب أولاً: أن يحترموا التخصص، فلكل علم أهله، ولكل فن رجاله. فكما لا يجوز للمهندس أن يفتي في أمور الطب، ولا الطبيب أن يفتي في شؤون القانون، بل كما لا يجوز أن يفتي طبيب متخصص في فرع أن يقتحم حمى فرع آخر، كذلك لا يجوز أن يكون علم الشريعة كلاماً مباحاً لكل من هب ودرج من الناس، بدعوى أن الإسلام ليس حكراً على فئة من الناس، وأنه لا يعرف طبقة «رجال الدين» التي عرفت في أديان أخرى.

فالواقع أن الإسلام لا يعرف طبقة رجال الدين، ولكنه يعرف علماء الدين المتخصصين، الذين أشارت إليهم الآية الكريمة

﴿فَلَوْلَا نَفَرَ مِن كُلِّ فِرْقَةٍ مِّنْهُمْ طَآئِفَةٌ لِّيَتَفَقَّهُوا۟ فِى ٱلدِّينِ وَلِيُنذِرُوا۟ قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوٓا۟ إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ﴾ (التوبة: ١٢٢).

وقد علمنا القرآن والسنة أن نرجع فيما لا نعلم إلى العالمين من أهل الذكر والخبرة بقوله تعالى: ﴿فَسْـَٔلُوٓا۟ أَهْلَ ٱلذِّكْرِ إِن كُنتُمْ لَا تَعْلَمُونَ﴾ (الأنبياء: ٧).

وقال تعالى: ﴿وَلَوْ رَدُّوهُ إِلَى ٱلرَّسُولِ وَإِلَىٰٓ أُو۟لِى ٱلْأَمْرِ مِنْهُمْ لَعَلِمَهُ ٱلَّذِينَ يَسْتَنۢبِطُونَهُۥ مِنْهُمْ﴾ (النساء: ٨٣)

وقال سبحانه: ﴿فَسْـَٔلْ بِهِۦ خَبِيرًا﴾ (الفرقان: ٥٩)

﴿وَلَا يُنَبِّئُكَ مِثْلُ خَبِيرٍ﴾ (فاطر: ١٤).

وقال النبي ﷺ في صاحب الشجة، الذي أفتاه بعض الناس بوجوب الغسل رغم جراحته، فاغتسل فمات. قال: «قتلوه قتلهم الله! هلا سألوا إذ لم يعلموا؟ فإنما شفاء العي السؤال».

وأن مما راعني أن أجد من يجترىء على الفتوى في أخطر القضايا، وإصدار الأحكام في أهم الأمور، دون أن تكون عنده مؤهلات الفتوى، وقد يخالف جمهور العلماء قديماً أو حديثاً، وربما تطاول فخطأ الآخرين وجهلهم، بزعم أنه ليس مقلداً، وأن من حقه أن يجتهد، وأن باب الاجتهاد مفتوح للجميع وهذا صحيح، ولكن للاجتهاد شروطاً قد لا يملك أي واحد منها.

لقد عاب أسلافنا من محققي العلماء على بعض أهل العلم في أزمانهم، ممن يتسارعون إلى الفتوى دون تثبيت وروية كافية، وكان مما قالوه: «إن أحدهم يفتي في المسألة لو عرضت على عمر لجمع لها أهل بدر» ومن مأثور القول: «أجرؤكم على الفتيا، أجرؤكم على النار».

وكان الخلفاء الراشدون ــ مع ما آتاهم الله من سعة العلم ــ يجمعون علماء الصحابة وفضلاءهم عندما تعرض لهم مشكلات المسائل، يستشيرونهم، ويستنيرون برأيهم، ومن هذا اللون من الفتاوى الجماعية نشأ الإجماع في العصر الأول.

وكان بعضهم يتوقف عن الفتوى فلا يجيب ويحيل إلى غيره أو يقول: لا أدري. قال عتبة بن مسلم: صحبت ابن عمر أربعة وثلاثين شهراً، فكان كثيراً ما يسأل فيقول: لا أدري!

وقال ابن أبي ليلى: أدركت مائة وعشرين من الأنصار من أصحاب رسول الله ﷺ يسأل أحدهم عن المسألة، فيردها هذا إلى هذا، وهذا إلى هذا، حتى ترجع إلى الأول، وما منهم من أحد يحدث بحديث، أو يسأل عن شيء، إلا ود أخاه لو كفاه!

وقال عطاء بن السائب: أدركت أقواماً إن كان أحدهم ليسأل عن شيء فيتكلم وإنه ليرعد.

وإذا انتقلنا إلى التابعين نجد سيدهم وأفقههم سعيد بن المسيب كان لا يكاد يفتي، ولا يقول إلا قال: اللهم سلمني، وسلم مني.

وبعد التابعين نجد أن أئمة المذاهب المتبوعة لا يستنكفون من قول «لا أدري» فيما لا يحسنونه. وكان أشدهم في ذلك مالك رحمه الله، فكان يقول: من سئل عن مسألة، فينبغي له قبل أن يجيب فيها أن يعرض نفسه على الجنة والنار، وكيف يكون خلاصه في الآخرة، ثم يجيب فيها».

وقال ابن القاسم: «سمعت مالكاً يقول: إني لأفكر في مسألة منذ بضع عشرة سنة، فما اتفق لي فيها رأي إلى الآن».

وسمعه ابن مهدي يقول: «ربما وردت علي المسألة، فأسهر فيها عامة ليلي».

قال مصعب: «وجهني أبي بمسألة ــ ومعي صاحبها ــ إلى مالك يقصها عليه، فقال: ما أحسن فيها جواباً، سلوا أهل العلم».

قال ابن أبي حسان: سئل مالك عن اثنتين وعشرين مسألة، فما أجاب إلا في اثنتين بعد أن أكثر من «لا حول ولا قوة إلا بالله». (مجلة المسلم المعاصر، العدد الخامس، مقال: الفتوى بين الماضي والحاضر للكاتب).

ولست أمنع الشباب المسلم أن يدرسوا ويتعلموا، فطلب العلم فريضة، وهو مطلوب من المهد إلى اللحد. ولكني أقول: إنهم مهما درسوا، فسيظلون في حاجة إلى أهل الاختصاص، فإن للعلم الشرعي أدوات لم يتوفروا على تحصيلها، وأصولاً لم يتمرسوا بمعرفتها واستيعابها، وفروعاً ومكملات لا تسعفهم أوقاتهم ولا أعمالهم أن يتفرغوا لها، ولكل وجهة هو موليها، وكل ميسر لما خلق له.

كما أني لا أقر ما يصنعه بعض هؤلاء الشباب من ترك كلياتهم النظرية كالآداب والتجارة، أو العلمية كالطب والهندسة، للتخصص في دراسة الشريعة، بعد أن قطعوا أشواطاً في تخصصاتهم، وكثيراً ما ظهر تفوقهم فيها، وجهل هؤلاء أو تجاهلوا أن طلب هذه العلوم ــ بل التفوق فيها ــ فرض كفاية على جماعة المسلمين، وأن السباق بينهم وبين مخالفيهم في هذه الميادين على أشده، وأن من خلصت نيته في طلب هذه العلوم الدنيوية والتعمق فيها، كان في عبادة وجهاد.

وقد بعث النبي ﷺ وللصحابة مهن وأعمال يتكسبون منها، فترك كل امرىء منهم في حرفته ولم يطلب إليهم أن يدعوها ويتفرغوا للعلم أو الدعوة، إلا من طلب لمهمة، فعليه أن يوطن نفسه على القيام بها.

وأخشى ما أخشاه أن يكون وراء هذا التحول شهوة خفية للظهور والتصدر في المجالس والحلقات، ربما لا يشعر بها صاحبها، ولكنها مستكنة في أعماقه، تحتاج إلى تدقيق وتفتيش، والنفس بالسوء أمارة، ومداخل الشيطان إليها كثيرة ودقيقة، والموفق من توقف عند مفارق الطرق، واجتهد في تحليل خواطره ودوافعه وخطواته: أهي للدنيا أم للآخرة؟ أهي لله أم للناس؟ حتى لا يخدع نفسه، وحتى يمضي على بينة من ربه وبصيرة من أمره.

﴿وَمَن يَعْتَصِم بِٱللَّهِ فَقَدْ هُدِىَ إِلَىٰ صِرَٰطٍ مُّسْتَقِيمٍ﴾ (آل عمران: ١٠١).

٢ ـ الأخذ عن أهل الورع والاعتدال:

وإذا كان لكل علم أهله ورجاله، فنصيحتي للشباب المسلم أن يأخذوا العلم الشرعي من ثقات العلماء الذين يجمعون بين سعة العلم والورع والاعتدال.

وأساس العلم الشرعي هو: الكتاب والسنة، ولكن لا غنى لمن يريد فهمهما عن تفسير المفسرين، وشرح الشراح، وفقه الفقهاء، ممن خدموا الكتاب والسنة، وأصلوا الأصول، وفرعوا الفروع، وخلفوا لنا تراثاً عريضاً، لا يعرض عنه إلا جاهل أو مغرور.

فمن ادعى علم الكتاب والسنة، وطعن في علماء الأمة فليس بمأمون على تعاليم الدين، ومن أخذ عن العلماء وكتب المذاهب، مهملاً دلائل القرآن والحديث، فقد أهمل أصل الدين ومصدر التشريع.

وقد يوجد من علماء الدين من يتخصص في فرع من فروع الثقافة الإسلامية، لا يتصل اتصالاً مباشراً بالكتاب والسنة (كالعلم بالتاريخ والفلسفة والتصوف مثلاً) فهؤلاء يستفاد منهم في مجالهم، ولكنهم ليسوا أهلاً للفتوى، ولا يصلحون لتلقي العلم الشرعي عنهم.

وقد يكون بين هؤلاء من يجيد فن القول والدعوة والخطابة، والقدرة على التأثير في الجماهير وهز أوتار القلوب، ولا يعني هذا أنه من أهل التحقيق العلمي، فكثيراً ما يجمع بين الغث والسمين، وما يخلط بين الأصيل والدخيل، وما يمزج بين الحقيقة والخرافة، وكثيراً ما تشتبه عليه المسائل، فيفتي بغير علم فيضل ويضل، وكثيراً ما تختلط عليه المراتب، فيضخم الصغير، ويصغر الكبير، ويعظم الهين، ويهون العظيم، وكثيراً

ما يعتقد السامعون المبهورون بحسن الأسلوب، وسحر البيان: أن مثله جدير أن يؤخذ عنه، ويتلقى منه.

ولا يخفى أن الوعظ والخطابة فن، وأن الفقه والتحقيق فن آخر، وليس كل من يحسن أحدهما يحسن الآخر.

ولا يقبل العلم من عالم، ما لم يجمع إليه العمل به، وهو ما عبرنا عنه بالورع، وأساسه خشية الله تعالى، التي هي ثمرة العلم الحقيقي ﴿ إِنَّمَا يَخْشَى ٱللَّهَ مِنْ عِبَادِهِ ٱلْعُلَمَٰٓؤُا۟ ﴾.

وهذا الورع أو تلك الخشية هو ما يمنع العالم أن يقول على الله بغير علم، أو يوظف علمه في خدمة نظام أو سلطان، فيبيع دينه بدنيا غيره.

والصفة الثالثة لمن يؤخذ عنه العلم في عصرنا هي: الاعتدال الذي هو خاصة دين الإسلام، وقد ابتلينا في عصرنا بصنفين متقابلين ممن ينتسبون إلى العلم: المفْرِطين والمفَرِّطين أو الغلاة والجفاة، كما قال الحسن البصري رحمه الله: يضيع هذا الدين بين الغالي فيه والجافي عنه.

نجد من هؤلاء من يكاد يحرم على الناس كل شيء، وفي مقابلهم من يكاد يبيح لهم كل شيء.

نجد من هؤلاء من يوجب التقليد لمذهب بعينه ويغلق باب الاجتهاد، وفي الجهة الأخرى من يطعن في المذاهب كلها، ضارباً بجهودها واجتهاداتها عرض الحائط.

نجد هؤلاء الحرفيين المتمسكين بظواهر النصوص، دون نظر إلى المقاصد، أو رعاية للقواعد، ونجد في مواجهتهم المؤولين الذين حولوا النصوص في أيديهم إلى عجينة قابلة لما شاؤوا من معان ومضامين.

والصنف المطلوب المأمون هو الصنف الوسط المعتدل بين الغلاة والمتسيبين، الذي يجمع بين عقل الفقيه وقلب التقي، ويلائم بين الواجب المطلوب، والواقع المعاش، ويميز بين ما يرتجى للخواص وما يعانيه العوام، ويعرف أن لحالة الاختيار والسعة حكمها، وللضرورات أحكامها، ولا يدفعه التيسير إلى إذابة الحواجز بين الحلال والحرام، كما لا يدفعه الاحتياط إلى التشديد والتعسير على عباد الله، ورحم الله إمام الحديث والفقه والورع، سفيان الثوري حين قال: إنما العلم الرخصة من ثقة، أما التشديد فيحسنه كل أحد!!

٣ ـ يسروا ولا تعسروا:

وأنصح هؤلاء الشباب ثالثاً: أن يتخلوا عن التشدد والغلو، ويلزموا جانب الاعتدال والتيسير وخصوصاً مع عموم الناس الذين لا يطيقون ما يطيقه الخواص من أهل الورع والتقوى، ولا بأس أن يأخذ المسلم في مسألة أو جملة مسائل بالأحوط والأسلم، ولكن إذا ترك دائماً الأيسر، واتبع دائماً الأحوط، أصبح الدين في النهاية «مجموعة أحوطيات» لا تمثل إلا الشدة والعسر، والله يريد بعباده السعة واليسر.

والناظر في نصوص القرآن والسنة، وهدي النبي ﷺ وصحابته، يجدها تدعو إلى اليسر ورفع الحرج، والبعد عن التنطع والتعسير على عباد الله.

وحسبنا من القرآن قوله تعالى بعد آيات الصيام

﴿ يُرِيدُ ٱللَّهُ بِكُمُ ٱلْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ ٱلْعُسْرَ ﴾ (البقرة: ١٨٥).

وفي آية الطهارة

﴿ مَا يُرِيدُ ٱللَّهُ لِيَجْعَلَ عَلَيْكُم مِّنْ حَرَجٍ ﴾ (المائدة: ٦).

وعقب آيات النكاح

﴿ يُرِيدُ ٱللَّهُ أَن يُخَفِّفَ عَنكُمْ ۚ وَخُلِقَ ٱلْإِنسَٰنُ ضَعِيفًا ﴾ (النساء: ٢٨).

وفي آية القصاص وإجازة العفو والصلح فيه

﴿ ذَٰلِكَ تَخْفِيفٌ مِّن رَّبِّكُمْ وَرَحْمَةٌ ﴾ (البقرة: ١٧٨).

وحسبنا من السنة ما رواه ابن عباس عنه ﷺ: «إياكم والغلو في الدين، فإنما هلك من كان قبلكم بالغلو في الدين» رواه أحمد والنسائي وابن ماجه والحاكم بإسناد صحيح.

وما رواه ابن مسعود عنه أنه قال: «هلك المتنطعون، قالها ثلاثاً» رواه مسلم. «هو يشمل التنطع في القول أو في العمل أو في الرأي.

وما رواه أبو هريرة قال: «بال إعرابي في المسجد، فقام الناس إليه ليقعوا فيه، فقال النبي ﷺ: دعوه وأريقوا على بوله سجلاً من ماء، أو ذنوباً من ماء، فإنما بعثتم ميسرين ولم تبعثوا معسرين» رواه البخاري.

وما رواه أبو هريرة أيضاً أنه ﷺ قال: «إن الدين يسر، ولن يشاد الدين أحد إلا غلبه، فسددوا وقاربوا وأبشروا» رواه البخاري.

وكان من هديه ﷺ أنه ما خير بين أمرين إلا اختار أيسرهما، ما لم يكن إثماً (متفق عليه) ولما شكا إليه بعض أصحابه أنه يتأخر عن الجماعة، من أجل تطويل الإمام بهم، غضب غضباً شديداً، ثم قال: «أيها الناس، إنكم منفرون، فمن صلى بالناس فليخفف، فإن فيهم المريض والضعيف وذا الحاجة» رواه البخاري.

وقال لمعاذ لما أطال القراءة بالقوم، أفتان أنت يا معاذ؟ وكررها ثلاثاً. ومعنى أن التشديد على الناس وأخذهم بالعزيمة دائماً فتنة لهم.

وإذا جاز للإنسان أن يشدد على نفسه طلباً للأكمل والأسلم، فلا يجوز أن يشدد على جمهور الناس فينفرهم من دين الله من حيث لا يشعر، ومن هنا كان النبي ﷺ أطول الناس صلاة إذا صلى لنفسه، وأخفهم صلاة إذا أم غيره، وقال في ذلك «إذا صلى أحدكم للناس فليخفف، فإن فيهم الضعيف والسقيم والكبير، وإذا صلى أحدكم لنفسه فليطول ما شاء» متفق عليه.

وروى عن أبي قتادة أنه ﷺ قال: «إني لأقوم إلى الصلاة، وأريد أن أطول فيها فأسمع بكاء الصبي، فأتجوز (أي أخفف) من صلاتي، كراهية أن أشق على أمه» رواه البخاري.

وقد بين مسلم في صحيحه صورة هذا التخفيف في رواية له: أنه كان يقرأ السورة القصيرة.

وعن عائشة أنها قالت: نهاهم النبي ﷺ عن الوصال، (وهو وصل يوم بآخر في الصيام) رحمة لهم، فقالوا: إنك تواصل. قال: «إني لست كهيئتكم، إني أبيت يطعمني ربي ويسقيني» متفق عليه.

ولئن كان التيسير مطلوباً في كل زمن، فإنه في زماننا ألزم وأكثر تطلباً، نظراً لما نراه ونلمسه من رقة الدين وضعف اليقين وغلبة الحياة المادية على الناس، وعموم البلوى بكثير من المنكرات حتى أصبحت كأنها القاعدة في الحياة، وما عداها هو الشاذ، وأصبح القابض على دينه كالقابض على الجمر، وكل هذا يقتضي التسهيل والتيسير، ولهذا قرر الفقهاء: أن المشقة تجلب التيسير، وأن الأمر إذا ضاق اتسع، وأن عموم البلوى من موجبات التخفيف.

٤ ـ الدعوة بالحكمة والحسنى:

وأنصح هؤلاء الشباب المتدينين، رابعاً: أن يتبعوا المنهج الذي رسمه القرآن في الدعوة إلى سبيل الله وجدال المخالفين، وهو ما جاء في خواتيم سورة النحل خطاباً للرسول ﷺ، ولكي يهتدي بهديه من بعده

﴿ ٱدْعُ إِلَىٰ سَبِيلِ رَبِّكَ بِٱلْحِكْمَةِ وَٱلْمَوْعِظَةِ ٱلْحَسَنَةِ ۖ وَجَٰدِلْهُم بِٱلَّتِى هِىَ أَحْسَنُ ۚ ﴾ (النحل: ١٢٥).

ومن تأمل الآية الكريمة وجد أنها لا تكتفي بالأمر بالجدال بالطريقة الحسنة، بل أمرت بالتي هي أحسن، فإذا كان هناك طريقتان للحوار والمناقشة، إحداهما: حسنة، والأخرى: أحسن منها، وجب على المسلم أن يجادل بالتي هي أحسن، جذباً للقلوب النافرة، وتقريباً للأنفس المتباعدة.

وفي آية أخرى يقول:

﴿ وَقُل لِّعِبَادِى يَقُولُوا۟ ٱلَّتِى هِىَ أَحْسَنُ ۚ إِنَّ ٱلشَّيْطَٰنَ يَنزَغُ بَيْنَهُمْ ۚ إِنَّ ٱلشَّيْطَٰنَ كَانَ لِلْإِنسَٰنِ عَدُوًّا مُّبِينًا ﴿٥٣﴾ رَّبُّكُمْ أَعْلَمُ بِكُمْ ۖ إِن يَشَأْ يَرْحَمْكُمْ أَوْ إِن يَشَأْ يُعَذِّبْكُمْ ۚ وَمَآ أَرْسَلْنَٰكَ عَلَيْهِمْ وَكِيلًا ﴾ (الإسراء: ٥٣ ـ ٥٤)

فإرجاع الأمر إلى مشيئة الله تعالى في رحمتهم أو عذابهم هو لون من قول التي هي أحسن.

ومن التي هي أحسن ذكر مواضع الاتفاق بين المتجادلين، والانطلاق منها إلى مواضع الخلاف، عسى أن يتفق عليها كما في قوله تعالى:

﴿ وَلَا تُجَٰدِلُوٓا۟ أَهْلَ ٱلْكِتَٰبِ إِلَّا بِٱلَّتِى هِىَ أَحْسَنُ إِلَّا ٱلَّذِينَ ظَلَمُوا۟ مِنْهُمْ ۖ وَقُولُوٓا۟ ءَامَنَّا بِٱلَّذِىٓ أُنزِلَ إِلَيْنَا وَأُنزِلَ إِلَيْكُمْ وَإِلَٰهُنَا وَإِلَٰهُكُمْ وَٰحِدٌ وَنَحْنُ لَهُۥ مُسْلِمُونَ ﴾ (العنكبوت: ٤٦).

أما مواضع الاختلاف فالحكم فيها إلى الله يوم القيامة

﴿ وَإِن جَٰدَلُوكَ فَقُلِ ٱللَّهُ أَعْلَمُ بِمَا تَعْمَلُونَ ﴿٦٨﴾ ٱللَّهُ يَحْكُمُ بَيْنَكُمْ يَوْمَ ٱلْقِيَٰمَةِ فِيمَا كُنتُمْ فِيهِ تَخْتَلِفُونَ ﴾ (الحج: ٦٨ ـ ٦٩).

وإذا كان هذا أسلوب جدال المسلم لغير المسلم، فكيف يكون جدال المسلم المسلم وقد أظلتهما وحدة العقيدة والأخوة في الدين؟

إن بعض الأخوة يخلطون بين الصراحة في الحق والخشونة في الأسلوب، مع أنه

لا تلازم بينهما، والداعية الحكيم هو الذي يوصل الدعوة إلى غيره بألين الطرق، وأرق العبارات، دون أدنى تفريط في المضمون.

والواقع المشاهد يعلمنا: أن الأسلوب الخشن يضيع المضمون الحسن. ولهذا ورد في الأثر: من أمر بمعروف، فليكن أمره بمعروف.

وقال الإمام الغزالي في كتاب «الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر» من «الإحياء»: لا يأمر بالمعروف ولا ينهى عن المنكر إلا رفيق فيما يأمر به، رفيق فيما ينهى عنه، حليم فيما يأمر به حليم فيما ينهى عنه، فقيه فيما يأمر به، فقيه بما ينهى عنه.

ومما ذكره هنا رحمه الله: أن رجلاً دخل على المأمون، الخليفة العباسي، يأمره بالمعروف وينهاه عن المنكر، فأغلظ له في القول، وقسا في التعبير، ولم يراع أن لكل مقام مقالاً يناسبه وكان المأمون ذا فقه فقال له: يا هذا ارفق، فإن الله بعث من هو خير منك إلى من هو شر مني، وأمره بالرفق، بعث موسى وهارون وهما خير منك، إلى فرعون، وهو شر مني، وأوصاهما بقوله:

﴿ اذْهَبَآ إِلَىٰ فِرْعَوْنَ إِنَّهُۥ طَغَىٰ ۝ فَقُولَا لَهُۥ قَوْلًا لَّيِّنًا لَّعَلَّهُۥ يَتَذَكَّرُ أَوْ يَخْشَىٰ ﴾ (طه: ٤٣).

وبهذا حج المأمون ذلك الرجل وخصمه، فلم يجد جواباً.

ومما علمه الله لموسى أن تكون دعوته لفرعون بهذه الصيغة اللينة الرقيقة:

﴿ فَقُلْ هَل لَّكَ إِلَىٰٓ أَن تَزَكَّىٰ ۝ وَأَهْدِيَكَ إِلَىٰ رَبِّكَ فَتَخْشَىٰ ﴾ (النازعات: ١٩).

ومن اطلع على حوار موسى مع فرعون في القرآن الكريم، يجده قد وعى وصية الله له، ونفذها بكل دقة برغم تجبر فرعون واستعلائه وتهجمه واتهامه وتهديده، كما يتبين ذلك من سورة الشعراء.

ومن درس سيرة رسول الله ﷺ وسنته في هذا الجانب رأى في هديه الرفق الذي يرفض العنف والرحمة التي تنافي القسوة، واللين الذي يأبى الفظاظة، كيف لا، وقد وصفه الله بقوله

﴿ لَقَدْ جَآءَكُمْ رَسُولٌ مِّنْ أَنفُسِكُمْ عَزِيزٌ عَلَيْهِ مَا عَنِتُّمْ حَرِيصٌ عَلَيْكُم بِٱلْمُؤْمِنِينَ رَءُوفٌ رَّحِيمٌ ﴾ (التوبة: ١٢٨).

وصور علاقته بأصحابه في قوله:

﴿فَبِمَا رَحْمَةٍ مِّنَ اللَّهِ لِنتَ لَهُمْ وَلَوْ كُنتَ فَظًّا غَلِيظَ الْقَلْبِ لَانفَضُّوا مِنْ حَوْلِكَ﴾ (آل عمران: ١٥٩).

ولوى بعض اليهود لسانه في تحيته ﷺ فقال: السام عليكم (أي الموت) بدل السلام عليكم، فغضبت عائشة وردت عليه رداً عنيفاً، ولم يزد عليه السلام على أن قال: وعليكم. ثم قال لعائشة «إن الله يحب الرفق في الأمر كله» متفق عليه، أي أمر الدين والدنيا، قولاً أو عملاً.

وعنها أنه قال: «إن الله رفيق يحب الرفق، ويعطي على الرفق ما لا يعطي على العنف، وما لا يعطي على سواه» رواه مسلم.

وعنها أيضاً أنه قال: «إن الرفق لا يكون في شيء إلا زانه، ولا ينزع عن شيء إلا شانه» رواه مسلم بهذا التعميم الذي يشمل كل شيء.

وعن جرير بن عبد الله قال: سمعت رسول الله ﷺ يقول: «من يحرم الرفق يحرم الخير كله» رواه مسلم، وأي عقوبة أشد وأقسى من أن يحرم الإنسان الخير كل الخير؟!

وأحسب أن في هذا القدر من النصوص ما يكفي لإقناع أبنائنا ــ الذين اتخذوا التهجم والعنف سمة لهم ــ بالعدول عن طريقتهم الخشنة إلى طريق الحكمة والموعظة الحسنة.

في أدب الدعوة والحوار

وأحب أن أركز هنا على عدة نقاط في أدب الدعوة والحوار، لما لها من أهمية خاصة:

أولاً: يجب مراعاة حق الأبوة والأمومة والرحم، فلا يجوز مواجهة الآباء والأمهات بخشونة، ولا الأخوة ولا الأخوات بغلظة، بدعوى أنهم عصاة أو مبتدعون أو منحرفون، فإن هذا لا يسقط حقهم في لين القول، وبخاصة الأبوان.

وحسبنا أن الله تعالى قال في حقهما:

﴿وَإِن جَاهَدَاكَ عَلَىٰ أَن تُشْرِكَ بِي مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ فَلَا تُطِعْهُمَا وَصَاحِبْهُمَا فِي الدُّنْيَا مَعْرُوفًا﴾ (لقمان: ١٥).

وليس هناك ذنب أعظم من الشرك، إلا المجاهدة لتحويل المؤمن إلى مشرك، ورغم صدور هذا من الوالدين نهى الله عن طاعتهما فيه، وأمر بمصاحبتهما بالمعروف.

ومن قرأ حوار ابراهيم عليه السلام لأبيه في القرآن ــ في سورة مريم ــ رأى كيف يكون أدب الأبناء في دعوة الآباء، ولو كانوا مشركين.

فكيف إذا كان الأبوان مسلمين، وإن عصيا وخالفا، فإن لهما، مع حق الوالدية، حق الإسلام؟

ثانياً: مراعاة حق السن، فلا ينبغي إسقاط هذا الفارق، ومخاطبة الكبير مخاطبة الصغير، ومعاملة الشيوخ كما يعامل الشباب، بزعم أن الإسلام يسوي بين الناس جميعاً، فهذا فهم مغلوط للمساواة التي يراد بها: المساواة في الكرامة الإنسانية، والحقوق العامة. وهذا لا ينافي أن هناك حقوقاً خاصة يجب أن ترعى، مثل حقوق: القرابة والزوجية والجوار وولاية الأمر وغيرها.

ومن أدب الإسلام هنا: أن يحترم الصغير الكبير، كما يجب أن يرحم الكبير الصغير، وفي الحديث النبوي: «ليس منا من لم يرحم صغيرنا، ويوقر كبيرنا، ويعرف لعالمنا» أي يعرف له حقه وأي شيء أشد من هذه البراءة «ليس منا» مهما تأولها من تأول. (رواه أحمد عن عبادة بن الصامت بإسناد حسن بلفظ: ليس من أمتي. والطبراني والحاكم).

وفي الحديث الآخر: «إن من إجلال الله إكرام ذي الشيبة المسلم...» رواه أبو داود عن أبي موسى بإسناد حسن، كما في التيسير للمناوي: ١/٣٤٧.

ثالثاً: مراعاة حق السابقة، فمن كان له فضل سبق في الدعوة إلى الله، وتعليم الناس الخير، أو كان له بلاء حسن في نصرة دين الله تعالى، فلا ينبغي جحود فضله، وإهالة التراب على سابقته، أو الطعن فيه، لفتوره بعد نشاط، أو ظهور ضعف منه بعد قوة، أو تفريط بعد استقامة، فإن رصيده من الخير وسابقته في الجهاد تشفع له.

ولا أقول هذا من عند نفسي، بل هو ما قرره النبي ﷺ في شأن حاطب بن أبي بلتعة، حين زلت قدمه إلى ما يشبه الخيانة، حيث كتب إلى مشركي قريش في مكة، يخبرهم بما أعده النبي ﷺ من عدد وعدة لفتح بلدهم، هذا مع شدة حرصه عليه الصلاة والسلام على سرية التحرك.. وهذا ما جعل عمر بن الخطاب يقول: دعني يا رسول الله أضرب عنقه فقد نافق! فكان الجواب النبوي الكريم «ما يدريكم: لعل الله أطلع على أهل بدر، فقال: اعملوا ما شئتم فإني قد غفرت لكم».

إن سابقة الرجل وجهاده يوم بدر ــ يوم الفرقان ــ جعلت النبي الكريم يقبل منه اعتذاره ويقول لأصحابه عن أهل بدر عامة ما قال.

٥ ــ العلم بقيم الأعمال والأحكام ومراتبها:

وأنصح هؤلاء الشباب الأخيار المتجردين، بعد ذلك، أن يوجهوا اهتماماً خاصاً إلى جانب هام من جوانب التفقه في الدين، قد لا يلتفتون إليه، أو لا يعطونه ما يستحق من عناية، برغم حرصهم على القراءة والتعلم، وأن ينالهم جزء من الخير الموعود في قول النبي ﷺ فيما رواه البخاري: «من يرد الله به خيراً يفقهه في الدين».

هذا الجانب المهم هو ما يتعلق بمعرفة قيم الأعمال ومراتبها الشرعية والاحتفاظ لكل منها بموضعه في سلم المأمورات أو المنهيات، دون خلط أو إخلال بالنسب، أو تفريق بين المتماثلات، أو تسوية بين المختلفات.

لقد جاء الإسلام فوضع لكل عمل قيمة خاصة و«سعراً» خاصاً بحسب تأثيره في النفس والحياة، ما نعلم منها وما لا نعلم.

كما وضع للأمور المحظورة درجات ونسباً أيضاً، حسب ضررها وآثارها المادية والمعنوية أيضاً.

مراتب المأمورات

ومن هنا كانت الأمور المطلوبة في الإسلام مراتب ودرجات، منها: المستحب الذي رغب الشارع في فعله ولا حرج في تركه.

ومنها: المسنون سنية مؤكدة، وهو ما واظب النبي ﷺ على فعله ولم يتركه إلا نادراً، ولم يطلبه طلباً جازماً، وقد كان من الصحابة من يترك مثل هذا أحياناً حتى لا يعده الناس واجباً، فيحرجوا أنفسهم، كما ورد أن أبا بكر وعمر كانا يتركان الأضحية لذلك.

ومنها: الواجب، كما في بعض المذاهب، وهو ما أمر به الشارع وإن لم يصل الأمر به إلى درجة القطع.

ومنها: الفرض، وهو ما ثبت وجوبه بطريق قطعي لا شبهة فيه، ورتب الشارع على فعله الثواب، وعلى تركه العقاب، ويلزم من تركه الفسق، ومن جحده الكفر.

ومن المعلوم أن الفرض نوعان: فرض كفاية، إذا قام به البعض سقط الإثم عن الباقين. . وفرض عين على كل من يلزمه.

وفرض العين كذلك درجات، فهنالك فرائض اعتبرها الإسلام أركاناً أساسية وهي خمسة:

شهادة أن لا إله إلا الله وأن محمداً رسول الله، وإقامة الصلاة وإيتاء الزكاة، وصوم رمضان، وحج البيت لمن استطاع إليه سبيلاً.

وهناك فرائض أخرى دون هذه في الأهمية والمنزلة، وإن كانت مطلوبة في دين الله طلباً جازماً.

والإسلام ولا شك يقدم فرض العين على فرض الكفاية، ولهذا يقدم بر الوالدين وطاعتهما على الجهاد ما دام فرض كفاية، ولا يسمح للابن بالجهاد حينئذ بغير إذن الوالدين، كما صحت بذلك الأحاديث عن النبي ﷺ.

ويقدم فرض العين المتعلق بحق المجموع على الفرض المتعلق بحق فرد أو أفراد، كالجهاد وبر الوالدين، فالجهاد إذا أصبح فرض عين على قوم، كما في حالة هجوم عدو كافر على أهل بلد، مقدم على حق الوالدين في البر والطاعة.

ويقدم الفرض على الواجب، والواجب على السنة، والسنة المؤكدة على المستحبة.

والإسلام كذلك يقدم القربات الاجتماعية على القربات الفردية، ويفضل ما يتعدى نفعه إلى الغير على ما يقتصر نفعه على فاعله.

ولهذا يفضل الجهاد على العبادة الفردية، ويفضل الفقه والعلم على العبادة، والفقيه على العابد، وإصلاح ذات البين على التطوع بالصلاة والصيام والصدقة.

ويفضل عمل الإمام العادل في رعيته على تطوعه بنوافل العبادات بأضعاف مضاعفة:

«ليوم من إمام عادل أفضل من عبادة ستين سنة».

كما أن الإسلام يؤثر أعمال القلوب على أعمال الجوارح، ويقدم العقيدة على العمل ويعتبرها هي المحور والأساس.

ومما وقع فيه المسلمون في عصور الانحطاط أنهم:

١ ــ أهملوا إلى حد كبير، فروض الكفاية المتعلقة بمجموع الأمة كالتفوق العلمي والصناعي والحربي.. ومثل الاجتهاد في الفقه واستنباط الأحكام.. ومثل نشر الدعوة إلى الإسلام.. ومثل مقاومة البدع والمظالم.

٢ ــ وأهملوا بعض الفرائض العينية، أو أعطوها دون قيمتها، مثل فريضة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر.

٣ ــ واهتموا ببعض الأركان أكثر من بعض، فاهتموا بالصوم أكثر من الصلاة، لهذا لم يكد يوجد مسلم مفطر في نهار رمضان ولا مسلمة، ولكن وجد من المسلمين، والمسلمات خاصة، من يتكاسل عن الصلاة، ووجد من ينقضي عمره دون أن ينحني لله راكعاً ساجداً.

كما أن أكثر الناس اهتموا بالصلاة أكثر مما اهتموا بالزكاة، مع أن الله تعالى قرن بينهما في كتابه الكريم في (٢٨) موضعاً، حتى قال بعض الصحابة: من لم يزك فلا صلاة له. وقال الصديق أبو بكر: والله لأقاتلن من فرق بين الصلاة والزكاة.

٤ ــ واهتموا ببعض النوافل أكثر من اهتمامهم بالفرائض والواجبات. كما هو ملاحظ عند كثير من متأخري المتصوفة الذين أكثروا من الأذكار والتسابيح والأوراد، ولم يولوا هذا الاهتمام لكثير من الفرائض الاجتماعية، مثل إنكار المنكر، ومقاومة الظلم الاجتماعي والسياسي.

٥ ــ واهتموا بالعبادات الفردية، كالصلاة والصيام والذكر، أكثر من اهتمامهم بالعبادات الاجتماعية التي يتعدى نفعها، كالجهاد والفقه والإصلاح بين الناس.

٦ ــ وأخيراً اهتم كثير من الناس بفروع الأعمال، وأغفلوا أساس البناء كله، وهو العقيدة والإيمان والتوحيد، وإخلاص الدين لله.

مراتب المنهيات

كما أن الأمور التي ينهى عنها الإسلام تتخذ أيضاً مراتب ودرجات:

منها: المكروه تنزيهاً، وهو ما كان إلى الحلال أقرب.

ومنها: المكروه تحريماً، وهو ما كان إلى الحرام أقرب.

ومنها: المشتبهات التي لا يعلمها كثير من الناس، فمن وقع فيها وقع في الحرام، كالراعي يرعى حول الحمى يوشك أن يقع فيه.

ومنها: الحرام الصريح، الذي فصله الله في كتابه وسنة رسوله

﴿وَقَدْ فَصَّلَ لَكُم مَّا حَرَّمَ عَلَيْكُمْ﴾ (الأنعام: ١١٩).

والحرام نوعان: صغائر وكبائر.

الصغائر: تكفرها الصلاة والصيام والصدقة: (إن الحسنات يذهبن السيئات) وفي الحديث الصحيح: «الصلوات الخمس، والجمعة إلى الجمعة، ورمضان إلى رمضان مكفرات لما بينهن إذا اجتنبت الكبائر».

أما الكبائر، فلا يغسلها ويمحوها إلا توبة، صادرة من قلب كواه الندم، وطهره الدمع السخين.

والكبائر نفسها تتفاوت، فمنها: ما عده النبي ﷺ، أكبر الكبائر، وعلى رأسها الإشراك بالله تعالى، وهو الذنب الذي لا يغفر أبداً إلا بالتوبة:

﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يَغْفِرُ أَن يُشْرَكَ بِهِ وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَٰلِكَ لِمَن يَشَاءُ﴾ (النساء: ١١٦).

ويليه ذنوب أخرى ذكرتها الأحاديث مثل: عقوق الوالدين، وشهادة الزور، والسحر وقتل النفس التي حرم الله، وأكل الربا، وأكل مال اليتيم.

ومما وقع فيه الخلل والاضطراب:

١ ــ اشتغال كثير من الناس بمحاربة المكروهات أو الشبهات أكثر مما اشتغلوا بحرب المحرمات المنتشرة، أو الواجبات المضيعة، ومثل ذلك الاشتغال بما اختلف في حله وحرمته عما هو مقطوع بتحريمه.

٢ ــ وانصراف الكثيرين إلى مقاومة الصغائر مع إغفال الموبقات، كالعرافة والسحر والكهانة واتخاذ القبور مساجد، والنذر والذبح للموتى، والاستعانة بالمقبورين ونحو ذلك مما كدر صفاء عقيدة التوحيد.

مراتب الأحكام

ومن الفقه الذي يغفل عنه بعض المتدينين: معرفة مراتب الأحكام الشرعية، وأنها ليست في درجة واحدة من حيث ثبوتها.

فهناك الأحكام الظنية التي هي مجال الاجتهاد، وتقبل تعدد الأفهام والتفسيرات، سواء كانت فيه أحكاماً فيما لا نص فيه أو فيما فيه نص ظني الثبوت أو ظني الدلالة أو ظنيهما معاً وهذا شأن معظم الأحكام المتعلقة بالعمل، كأحكام الفقه، فهذه يكفي فيها الظن، بخلاف الأحكام المتعلقة بالعقيدة، التي لا يغني فيها إلا القطع واليقين.

والاختلاف في الأحكام الفرعية العملية الظنية، لا ضرر فيه ولا خطر منه، إذا كان مبنياً على اجتهاد شرعي صحيح، وهو رحمة الأمة، ومرونة في الشريعة، وسعة في الفقه، وقد اختلف فيها أصحاب النبي ﷺ ومن تبعهم بإحسان فما ضرهم ذلك شيئاً، وما نال من أخوتهم ووحدتهم كثيراً ولا قليلاً.

وهناك الأحكام التي تثبت بالكتاب والسنة والإجماع، ووصلت إلى درجة القطع، وإن لم تصبح من ضروريات الدين، فهذه تمثل الوحدة الفكرية والسلوكية للأمة، ومن خالفها خالف السنة، ووصف بالفسق والبدعة، وقد ينتهي به الأمر إلى درجة الكفر.

وهناك الأحكام المعلومة من الدين بالضرورة، بحيث يستوي في العلم بها الخاص والعام، وهي التي يكفر من أنكرها بغير خلاف، لما في إنكارها من تكذيب صريح لله ورسوله.

فلا يجوز إذن أن توضع الأحكام كلها في إطار واحد، ودرجة واحدة، حتى يسارع بعض الناس إلى إلصاق الكفر بكل من عارض حكماً ما، لمجرد اشتهاره بين طلبة العلم، أو تداوله في الكتب، دون تمييز بين الأصول والفروع، وتفريق بين الثابت بالنص، والثابت بالاجتهاد، وبين القطعي والظني في النصوص، وبين الضروري وغير الضروري في الدين، فلكل منها منزلته، وله حكمه.

لقد هالني أن أجد من الشباب المتدين من يرتكب الخطأ الأكبر فيكفر الناس بما لا يكفر من الأقوال أو الأعمال، فأحيوا فكر الخوارج بعد أن مات قروناً طويلة، معتمدين على أدلة محتملة كالنصوص التي أطلقت الكفر على بعض المعاصي، أو سلبت الإيمان عن مرتكبيها، مثل «لا ترجعوا بعدي كفاراً يضرب بعضكم وجوه بعض» «من حلف بغير الله فقد كفر» «لا يزني الزاني حين يزني وهو مؤمن، ولا يشرب الخمر حين يشربها وهو مؤمن..» غير مفرقين بين كفر النعمة وكفر الجحود، ولا مميزين بين الكفر الأصغر، كفر المعصية، والكفر الأكبر المخرج من الملة ولا بين الإيمان المطلق ومطلق الإيمان، آخذين بما يوافق أهواءهم من الظواهر، تاركين ما عداها ما هو أولى وأقوى، ضاربين النصوص بعضها ببعض، متبعين للمتشابهات، معرضين عن المحكمات البينات. ﴿فَأَمَّا ٱلَّذِينَ فِى قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَٰبَهَ مِنْهُ ٱبْتِغَآءَ ٱلْفِتْنَةِ وَٱبْتِغَآءَ تَأْوِيلِهِۦ﴾ (آل عمران: ٧).

اختلاف مراتب الناس

وكما أن الأعمال مراتب، والأحكام مراتب، فالناس كذلك مراتب، وأقصد بالناس هنا: أهل الإسلام ولهذا يخطىء من يعامل الناس كل الناس على أنهم في مرتبة واحدة دون تمييز بين العموم والخصوص وخصوص الخصوص، وتفريق بين المبتدىء والمنتهي، ولا بين الضعيف والقوي، مع أن في الدين متسعاً للجميع، حسب مراتبهم واستعداداتهم، ولهذا كان فيه العزيمة والرخصة، وفيه العدل والفضل، وفيه الفرض والنفل، والالتزام والتطوع، وقديماً قالوا: حسنات الأبرار سيئات المقربين.

وقال الله تعالى: ﴿ثُمَّ أَوْرَثْنَا ٱلْكِتَٰبَ ٱلَّذِينَ ٱصْطَفَيْنَا مِنْ عِبَادِنَا ۖ فَمِنْهُمْ ظَالِمٌ لِّنَفْسِهِۦ وَمِنْهُم مُّقْتَصِدٌ وَمِنْهُمْ سَابِقٌۢ بِٱلْخَيْرَٰتِ بِإِذْنِ ٱللَّهِ ۚ﴾ (فاطر: ٣٢).

وقد فسر الظالم لنفسه بأنه: المقصر في بعض الواجبات، والمرتكب لبعض المحظورات.

وفسر المقتصد بأنه: المقتصر على فعل الواجبات وترك المحرمات.

وفسر السابق بالخيرات بأنه: الذي لا يكتفي بفعل الواجبات بل يزيد عليها السنن، والمستحبات، ولا يقف عند ترك المحرمات بل يضيف إليها اتقاء الشبهات والمكروهات، بل يدع بعض ما لا بأس به حذراً مما به بأس.

وهذه الأصناف الثلاثة جميعاً ــ بما فيهم الظالم لنفسه ــ داخل في الأمة المصطفاة التي أورثها الله الكتاب بنص الآية الكريمة:

﴿ثُمَّ أَوْرَثْنَا الْكِتَابَ الَّذِينَ اصْطَفَيْنَا مِنْ عِبَادِنَا﴾.

ولهذا كان من الخطأ والخطل إخراج بعض الناس من الملة والأمة لمجرد أنهم عصاة ظلموا أنفسهم.

وكان من الخطل أيضاً إسقاط هذه المراتب، ومعاملة الناس على أنهم كلهم يجب أن يكونوا سابقين بالخيرات بإذن الله.

ومن المتدينين من يدفعه الحماس الدافق، والحس المرهف، فيسارع إلى رمي بعض المسلمين بالفسوق عن الدين، ويتخذ منه موقف الجفاء أو العداء، لمجرد ارتكابهم لبعض صغائر الذنوب، وربما بعض المشتبهات التي يختلف العلماء في حكمها، وتتعارض فيها الأدلة، ولا ترقى إلى الحرام المقطوع به بحال.

اللمم لا يخرج المسلم من دائرة المحسنين

لقد نسي هؤلاء المخلصون الطيبون أنه لا يجوز لنا أن نسقط اعتبار الآخرين بمجرد إلمامهم ببعض صغائر الذنوب. فإن القرآن الكريم استثنى (اللمم) فلم يعده مسقطاً لإحسان المحسنين، كما أعلن أن اجتناب الكبائر مكفر للصغائر.

يقول تعالى: ﴿وَلِلَّهِ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ لِيَجْزِيَ الَّذِينَ أَسَاءُوا بِمَا عَمِلُوا وَيَجْزِيَ الَّذِينَ أَحْسَنُوا بِالْحُسْنَى ۝ الَّذِينَ يَجْتَنِبُونَ كَبَائِرَ الْإِثْمِ وَالْفَوَاحِشَ إِلَّا اللَّمَمَ إِنَّ رَبَّكَ وَاسِعُ الْمَغْفِرَةِ﴾ (النجم: ٣١ ــ ٣٢).

وفي معنى «اللمم» المستثنى في الآية الكريمة وجهان ذكرهما المفسرون، ينبغي ألا نغفل عنهما، لما فيهما من بيان سعة مغفرة الله تعالى، المذكورة في الآية.

قال الحافظ ابن كثير في تفسير الآية (٤/٢٥٥ ــ ٢٥٦ طبع الحلبي):

«فسر المحسنين بأنهم الذين يجتنبون كبائر الإثم والفواحش أي لا يتعاطون المحرمات الكبائر، وإن وقع منهم بعض الصغائر، فإنه يغفر لهم، ويستر عليهم كما قال في الآية الأخرى:

﴿إِن تَجْتَنِبُوا۟ كَبَآئِرَ مَا تُنْهَوْنَ عَنْهُ نُكَفِّرْ عَنكُمْ سَيِّـَٔاتِكُمْ وَنُدْخِلْكُم مُّدْخَلًا كَرِيمًا﴾ (النساء: ٣١)

وقال ههنا:

﴿ٱلَّذِينَ يَجْتَنِبُونَ كَبَٰٓئِرَ ٱلْإِثْمِ وَٱلْفَوَٰحِشَ إِلَّا ٱللَّمَمَ﴾

وهذا استثناء منقطع، لأن اللمم من صغائر الذنوب ومحقرات الأعمال.

ثم ذكر ابن كثير الحديث الذي رواه أحمد والشيخان عن ابن عباس قال: ما رأيت شيئاً أشبه باللمم مما قاله أبو هريرة عن النبي ﷺ «إن الله تعالى كتب على ابن آدم حظه من الزنا، أدرك ذلك لا محالة. فزنا العين: النظر، وزنا اللسان: النطق، والنفس تتمنى وتشتهي، والفرج يصدق ذلك أو يكذبه».

وهكذا جاء عن ابن مسعود وأبي هريرة تفسير اللمم بنحو النظرة والغمزة والقبلة والمباشرة ما لم يمس الختان الختان، وهو الزنا.

والتفسير الآخر للمم مروي عن ابن عباس أيضاً، قال: هو الرجل يلم بالفاحشة ثم يتوب. وقال: قال رسول الله ﷺ: إن تغفر جماً وأي عبد لك ما ألما؟!

نسبه ابن كثير إلى ابن جرير والترمذي الذي قال عنه: حديث حسن صحيح. وقال ابن كثير: فيه نظر وعن أبي هريرة والحسن نحوه.

ووجه هذا القول: إن اللمم والإلمام ما يعمله الإنسان بعض الأحيان ولا يتعمق فيه ولا يقيم عليه، يقال: ألمت به إذا زرته وانصرفت عنه، ويقال: ما فعلته إلا لماماً وإلماماً، أي: الحين بعد الحين.

وهذا يدل على أن في دين الله متسعاً لكل من لم تصبح الكبائر خطاً ثابتاً في حياته، وأن مغفرة الله تسع كل الذنوب لمن تاب منها.

ومن روائع الدروس التربوية الإسلامية ما جاء عن أمير المؤمنين عمر رضي الله عنه في تعليم الناس كيف يتغاضون عن صغائر الذنوب وتوافه العيوب، إذا وقعت ممن يؤدي الفرائض، ويجتنب الكبائر، فليس هناك إنسان معصوم بعد الرسول ﷺ، وكل بني آدم خطاء، ولم يخلق الله البشر ملائكة مطهرين.

روى ابن جرير بسنده عن ابن عون عن الحسن البصري: أن ناساً سألوا عبد الله بن عمرو بمصر، فقالوا: نرى أشياء من كتاب الله عز وجل، أمر أن يعمل بها، لا يعمل بها، فأردنا أن نلقى أمير المؤمنين في ذلك.. فقدم وقدموا معه.. فلقي عمر رضي الله عنه، فقال: متى قدمت؟

قال: منذ كذا وكذا.

قال: أبإذن قدمت؟

قال الحسن: فلا أدري كيف رد عليه.

فقال يا أمير المؤمنين، إن ناساً لقوني بمصر، فقالوا: إنا نرى أشياء في كتاب الله أمر أن يعمل بها، فلا يعمل بها، فأحبوا أن يلقوك في ذلك.

قال: فاجمعهم لي.

قال: فجمعهم له (قال ابن عون: في بهو) فأخذ أدناهم رجلاً فقال: أنشدك بالله وبحق الإسلام عليك: أقرأت القرآن كله.

قال: نعم.

قال فهل أحصيته في نفسك؟ يعني: هل استقصيت العمل به في تصحيح نيتك وتطهير قلبك، ومحاسبة نفسك؟

فقال: اللهم لا. (ولو قال: نعم، لخصمه) أي لأفحمه وألزمه الحجة.

قال: فهل أحصيته في بصرك؟ فهل أحصيته في لفظك (أي كلامك)؟ فهل أحصيته في أثرك (أي في خطواتك ومشيك)؟

ثم تتبعهم حتى أتى على آخرهم. (يعني وهو يسألهم هل استقصيتم العمل بكتاب الله في أنفسكم وجوارحكم، وأقوالكم وأعمالكم، وحركاتكم وسكناتكم؟ وهم بالطبع يجيبون: اللهم لا).

فقال: ثكلت عمر أمه أتكلفونه أن يقيم الناس على كتاب الله (أي الصورة التي تفهمونها أنتم) ولم تقيموها في أنفسكم باعترافكم؟

قد علم ربنا أن ستكون لنا سيئات.. وتلا: ﴿إِن تَجْتَنِبُوا كَبَآئِرَ مَا تُنْهَوْنَ عَنْهُ نُكَفِّرْ عَنكُمْ سَيِّـَٔاتِكُمْ وَنُدْخِلْكُم مُّدْخَلًا كَرِيمًا﴾ (النساء: ٣١).

ثم قال: هل علم أهل المدينة، أو قال: هل علم أحد بما قدمتم؟

قالوا: لا.

قال: لو علموا لوعظت بكم (**أي لجعلتكم عظة ونكالاً لغيركم**) (ذكره ابن كثير في تفسيره لآية «إن تجتنبوا كبائر ما تنهون عنه» من سورة النساء. عن ابن جرير وقال عقبة: إسناد صحيح ومتن حسن، وإن كان من رواية الحسن عن عمر، وفيها انقطاع، إلا أن مثل هذا اشتهر، فتكتفي شهرته).

وبهذا الفقه العمري الواعي لكتاب الله، حسم أمير المؤمنين هذه القضية في بدايتها، وسد باباً للتشدد والتنطع، ولو كان تساهل فيه لربما هبت منه رياح فتنة لا يعلم إلا الله تعالى عواقبها.

٦ ــ عايشوا جماهير الناس:

وأنصح الشباب ــ سادساً ــ أن ينزلوا من سماء الأحلام والمثالية المجنحة إلى أرض الواقع، ليعايشوا الناس، الجماهير من المواطنين والحرفيين والفلاحين والعمال وغيرهم من الجاهدين والمجاهدين، في الأحشاء الدقاق من المدن الكبيرة، إلى الحارات والأزقة، في القرى الكادحة، وسيجدون هناك الفطرة السليمة، والقلوب الطيبة، والأجسام المكدودة من العمل.

أوصي الشباب أن ينزلوا إلى هؤلاء في مواقعهم، ليسهموا في تعليم الأميين حتى يقرأوا، وفي علاج المرضى حتى يصحوا، وفي تقوية المتعثرين حتى ينهضوا، وفي مساعدة المتبطلين حتى يعملوا، وفي معاونة المحتاجين حتى يكتفوا، وفي توعية المتخلفين حتى يتطوروا، وفي تذكير العصاة حتى يتوبوا، والأخذ بيد المنحرفين حتى يستقيموا، وكشف المنافقين حتى يختبئوا، ومطاردة المرتشين حتى يرتدعوا، وإنصاف المظلومين حتى ينتعشوا.

على الشباب أن ينشئوا لجاناً لمحو الأمية، وجمع الزكاة وتوزيعها، ولإصلاح ذات البين، ولمحاربة الأمراض المتوطنة، ولمعالجة الإدمان على التدخين أو المسكرات أو المخدرات، ولمقاومة العادات الضارة، ونشر العادات الصالحة بديلاً عنها.

وما أكثر الميادين التي تحتاج إلى جهود الشباب، وعزائم الشباب، وحماس الشباب!

يا شباب الإسلام، لا تتقوقعوا على أنفسكم، تاركين الشعب وهم آباؤكم وأمهاتكم وإخوانكم وأرحامكم.. انزلوا إلى الشعب واختلطوا به، وعيشوا في همومه، وشاركوه متاعبه، ربتوا على أكتاف المهمومين، امسحوا دموع اليتامى، ابتسموا في وجوه البائسين، خففوا الحمل عن كواهل المتعبين، أغيثوا الملهوفين، اجبروا كسر المكسورين، داووا جراح القلوب الحزينة، بموقف عملي، أو بكلمة طيبة، أو ببسمة صادقة.

إن القيام بخدمة المجتمع، وتقديم العون له ــ وخصوصاً للفئات الضعيفة منه ــ عبادة رفيعة القدر، لم يحسنها كثير من المسلمين اليوم، برغم ما ورد في الإسلام من تعاليم تدعو إلى فعل الخير، وتأمر به، وتجعله فريضة يومية على الإنسان المسلم.

ولقد بينت في كتابي «العبادة في الإسلام»: أن الإسلام قد فسح مجال العبادة ووسع دائرتها، بحيث شملت أعمالاً كثيرة لم يكن يخطر ببال الناس أن يجعلها الدين عبادة وقربة إلى الله.

إن كل عمل اجتماعي نافع يعده الإسلام عبادة من أفضل العبادات، ما دام قصد فاعله الخير، لا تصيد الثناء، واكتساب السمعة الزائفة عند الناس، كل عمل يمسح به الإنسان دمعة محزون، أو يخفف به كربة مكروب، أو يضمد به جراح منكوب، أو يسد به رمق محروم، أو يشد به أزر مظلوم، أو يقيل به عثرة مغلوب، أو يقضي به دين غارم مثقل، أو يأخذ بيد فقير متعفف ذي عيال، أو يهدي حائراً، أو يعلم جاهلاً، أو يؤوي غريباً، أو يدفع شراً عن مخلوق، أو أذى عن طريق، أو يسوق نفعاً إلى ذي كبد رطبة، فهو عبادة وقربة إلى الله إذا صحت فيه النية.

أعمال كثيرة من هذا النوع جعلها الإسلام من عبادة الرحمن، وشعب الإيمان، وموجبات المثوبة عند الله تعالى.

وإننا لنقرأ أحاديث النبي الكريم ﷺ في هذا الباب، فنرى أنه لم يكتف بفرض هذه العبادة العامة على الإنسان من حيث هو إنسان فحسب، بل يشتد في طلبها، فيفرضها على كل ميسم من مياسمه، أو كل مفصل من مفاصله!

فيروي أبو هريرة عن رسول الله ﷺ «كل سلامى من الناس عليه صدقة كل يوم تطلع فيه الشمس: يعدل بين الاثنين صدقة، ويعين الرجل في دابته، فيحمله أو يرفع عليها متاعه صدقة، والكلمة الطيبة صدقة، وكل خطوة يمشيها إلى الصلاة صدقة، ويميط الأذى عن الطريق صدقة» (متفق عليه).

ويروي ابن عباس نحو هذا عن الرسول ﷺ إذ يقول: «على كل ميسم من الإنسان صلاة كل يوم! فقال رجل من القوم: هذا من أشد ما أنبأتنا به! قال: أمرك بالمعروف ونهيك عن المنكر صلاة، وحملك عن الضعيف صلاة، وإنحاؤك القذر من الطريق صلاة، وكل خطوة تخطوها إلى الصلاة صلاة» (رواه ابن خزيمة في صحيحه).

ونحو ذلك ما رواه بريدة عنه ﷺ قال: «في الإنسان ستون وثلاثمائة مفصل، فعليه أن يتصدق عن كل مفصل منها صدقة. قالوا: فمن يطيق ذلك يا رسول الله؟ ـ ظنوها صدقة مالية ـ قال: النخامة في المسجد تدفنها، والشيء تنحيه عن الطريق...» (رواه أحمد وأبو داود وابن خزيمة وابن حبان).

وقد وردت أحاديث عديدة تجعل تبسم المسلم في وجه أخيه صدقة، وإسماع الأصم، وهداية الأعمى، وإرشاد الحيران، ودلالة المستدل على حاجته، والسعي بشدة الساقين مع اللهفان المستغيث، والحمل بشدة مع الضعيف، وما يدور في هذا الفلك من الأعمال، عده رسول الله عبادة كريمة، وصدقة طيبة.

وبهذا يعيش المسلم في مجتمعه ينبوعاً يفيض بالخير والرحمة، ويتدفق بالنفع والبركة، يفعل الخير ويدعو إليه؛ ويبذل المعروف ويدل عليه، فهو مفتاح الخير، ومغلاق الشر، كما حثه النبي الكريم، كما في حديث ابن ماجه «طوبى لعبد جعله الله مفتاحاً للخير مغلاقاً للشر».

يقول بعض المتحمسين:

ولكن هذه الأعمال الاجتماعية تعطل المشتغل بها عن نشر الدعوة إلى الإسلام، وتوعية الناس بحقيقته، وهذا أوجب ما يجب الاشتغال به.

وأقول لهؤلاء: إن العمل الاجتماعي هو لون من الدعوة، فهي دعوة للناس في مواقعهم، وهي دعوة مقترنة بالعمل.

فالدعوة ليست مجرد كلام يقال أو يكتب، بل الاهتمام بأمر الناس، وحل مشكلاتهم يقربهم من الفكرة، ورحم الله الإمام حسن البنا، فقد وعى ذلك كل الوعي، وأنشأ مع كل شعبة يفتحها قسماً للبر والخدمة الاجتماعية.

ثم إن المسلم مأمور بفعل الخير للناس، مثلما أمر بالركوع والسجود وعبادة الله تعالى. يقول القرآن:

﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ ٱرْكَعُواْ وَٱسْجُدُواْ وَٱعْبُدُواْ رَبَّكُمْ وَٱفْعَلُواْ ٱلْخَيْرَ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ وَجَٰهِدُواْ فِى ٱللَّهِ حَقَّ جِهَادِهِۦ ۚ هُوَ ٱجْتَبَىٰكُمْ ﴾ (الحج: ٧٧/٧٨).

فهذه شعب ثلاث لرسالة المسلم في الحياة: شعبة تحدد علاقته بالله، وتتمثل في عبادة الله تعالى.. وشعبة تحدد علاقته بالمجتمع، وتتمثل في فعل الخير.. وشعبة تتحدد علاقته بقوى الشر، وتتمثل في الجهاد في الله حق الجهاد...

فمن شغل نفسه بفعل الخير في المجتمع لم يشغل نفسه إلا بما أوجب الله عليه، ومن فعل ذلك فهو مأجور عند الله، محمود عند الناس.

ويقول بعض هؤلاء المتحمسين أيضاً:

إن جهود الداعين إلى الإسلام يجب أن تتركز في إقامة الدولة الإسلامية، التي تحكم بما أنزل الله، وتقيم الحياة كلها على أساس الإسلام، تطبقه في الداخل، وتبلغه في الخارج.

وحين تقوم هذه الدولة، ستتولى هي كل ما ذكرت من حاجات المجتمع ومطالبه، ستوفر التعليم لكل جاهل، والعمل لكل عاطل، والضمان لكل عاجز، والكفاية لكل محتاج، والدواء لكل مريض، والإنصاف لكل مظلوم، والقوة لكل ضعيف... وعلينا أن نعمل لإيجاد هذه الدولة، ولا نضيع الوقت في ترقيعات جزئية، وإصلاحات جانبية، أشبه بالأقراص المسكنة للآلام، وليست بالأدوية التي تستأصل الأمراض من جذورها. ونقول لهؤلاء الإخوة:

إن إقامة الدولة المسلمة، التي تحكم بشريعة الله، وتجمع المسلمين على الإسلام، وتوحدهم تحت رايته، فريضة على الأمة الإسلامية، يجب أن نسعى إليها، وعلى الدعاة إلى الإسلام أن يعملوا بكل ما يستطيعون للوصول إليها، متخذين أمثل

المناهج، سالكين أفضل السبل، ليجمعوا الجهود المبعثرة، ويقنعوا العقول المرتابة، ويزيحوا العوائق الكثيرة، ويربوا الطلائع المنشودة، ويهيئوا الرأي العام المحلي والعالمي لتقبل فكرتهم وقيام دولتهم.

وهذا كله يفتقر إلى وقت طويل، وصبر جميل، حتى تتهيأ الأسباب، وتزول الموانع، وتتوافر الشروط، وتنضج الثمرة.

وإلى أن يتحقق هذا الأمل، ينبغي أن يشتغل الناس بما يقدرون عليه، ويتمكنون منه، من خدمة لأهليهم، وإصلاح لمجتمعاتهم، التي يحيون بين ظهرانيها، ولا يكلف الله نفساً إلا وسعها. على أن في ذلك تربية للطلائع المرجوة، وصهراً لها، وامتحاناً لقدرتها على قيادة المجتمع والتأثير فيه.

ولا يجمل بمسلم يرى مريضاً يستطيع أن يقدم له العلاج عن طريق مستوصف شعبي، أو مستشفى خيري، فيرفض ذلك حتى تقوم الدولة الإسلامية، فتتولى هي علاج المرضى!

ولا يحسن بمسلم يرى الفقراء والأرامل والعاجزين، وهو قادر على أن يعاونهم بإنشاء صندوق للزكاة، يأخذها من الأغنياء ليردها إلى الفقراء، فلا يفعل حتى تقوم الدولة المسلمة، فتقوم هي بهذا الدور، عن طريق تكافل اجتماعي شامل.

ولا يليق بمسلم يرى الناس من حوله يختصمون ويقتتلون، فيقف متفرجاً، ونار الخصومة تأكل أخضرهم ويابسهم، منتظراً قيام الدولة الإسلامية، لتصلح بين الناس بالقسط، وتقاتل الفئة التي تبغي حتى تفيء إلى أمر الله.

إنما الذي يليق بالمسلم أن يقاوم الشر ما أمكنه، ويفعل الخير ما استطاع، ولا يقف مكتوف اليدين، وفي قدرته أن يعمل مثقال ذرة من خير، والله تعالى يقول: ﴿فَٱتَّقُواْ ٱللَّهَ مَا ٱسْتَطَعْتُمْ﴾ (التغابن: ١٦) ولقد ضربت مثلاً للدولة المسلمة المنشودة بأشجار الزيتون والنخيل تغرس في بستان، لا ينتظر أن تؤتي ثمارها إلا بعد سنين، فهل يقف صاحب البستان بلا عمل يعمله، ولا ثمرة يقطفها، حتى يثمر النخيل والزيتون؟ كلا، إنه يزرع من الخضروات والزروع ما هو أسرع نتاجاً، وأقرب ثمرة، وبذلك يخصب أرضه، ويعمر وقته، ويشغل نفسه بما ينفعه وينفع من حوله، وفي الوقت ذاته يتعهد زيتونه ونخله بالرعاية حتى يأتي أوان الحصاد بعد حين.

٧ ــ أحسنوا الظن بالمسلمين:

وأنصح أبنائي الشباب ــ سابعاً وأخيراً ــ أن يخلعوا منظارهم الأسود، عندما ينظرون إلى الناس، وأن يفترضوا الخير في عباد الله، ويقدموا حسن الظن، وأن يعلموا أن الأصل هو البراءة، وحمل حال أهل الإسلام على الخير.

ومما يساعد على هذا السلوك المتفائل نظرات ثلاث:

الأولى: أن يعاملوا الناس باعتبارهم بشراً على الأرض، وليسوا ملائكة أولي أجنحة، فهم لم يخلقوا من نور، وإنما خلقوا من حمأ مسنون، فإذا أخطأوا فكل بني آدم خطاء، وإذا أذنبوا فقد أذنب أبوهم الأول:

﴿وَلَقَدْ عَهِدْنَآ إِلَىٰٓ ءَادَمَ مِن قَبْلُ فَنَسِيَ وَلَمْ نَجِدْ لَهُۥ عَزْمًا﴾ (طه: ١١٥).

فلا غرابة إذن أن يعثر الناس وينهضوا، وأن يخطئوا ويصيبوا، وعلينا أن نفتح لهم باب الأمل في عفو الله ومغفرته، بجوار تخويفهم من عقاب الله وبأسه، فالعالم كل العالم من لم يوئس عباد الله من روح الله، ولم يؤمنهم من مكر الله، وحسبنا هنا قول الله تعالى لرسوله ﷺ

﴿۞ قُلْ يَٰعِبَادِيَ ٱلَّذِينَ أَسْرَفُوا۟ عَلَىٰٓ أَنفُسِهِمْ لَا تَقْنَطُوا۟ مِن رَّحْمَةِ ٱللَّهِ ۚ إِنَّ ٱللَّهَ يَغْفِرُ ٱلذُّنُوبَ جَمِيعًا ۚ إِنَّهُۥ هُوَ ٱلْغَفُورُ ٱلرَّحِيمُ﴾ (الزمر: ٥٣)

فانظر إلى إيناسه سبحانه لهم، حين ناداهم «يا عبادي» وأضافهم إلى ذاته المقدسة، تلطفاً بهم، وتقريباً لهم من ساحته، ثم كيف فتح باب المغفرة على مصراعيه لكل الذنوب، فإنها مهما عظمت فعفو الله أعظم منها.

الثانية: أننا أمرنا أن نحكم بالظاهر، وأن ندع إلى الله أمر السرائر، فمن شهد ان «لا إله إلاَّ الله وأن محمداً رسول الله» حكمنا بإسلامه، في ظاهر الأمر، وتركنا سريرته إلى علاَّم الغيوب، يحاسبه عليها يوم تظهر الخفايا، وتنكشف الخبايا، وفي الصحيح «أمرت أن أقاتل النَّاس حتى يقولوا لا إله إلاَّ الله، فإذا قالوها فقد عصموا مني دماءهم وأموالهم إلاَّ بحقها، وحسابهم على الله».

ولهذا عامل النبي ﷺ المنافقين ــ الذين يعلم نفاقهم الباطن ــ حسب ظواهرهم، وأجرى عليهم أحكام الإسلام، وهم يكيدون له في الخفاء، ولما اقترح عليه

بعض الناس أن يقتلهم ويستريح من شرهم ومكرهم، أجابهم بقوله: «أخشى أن يتحدَّث الناس أن محمداً يقتل أصحابه!».

الثالثة: أن كل من آمن بالله ورسوله، لا يخلو من خير في أعماقه، وإن انغمس ظاهره في المعاصي، وتورط في الكبائر. والمعاصي ــ وإن كبرت ــ تخدش الإيمان وتنقص منه، ولكنها لا تقتلعه أبداً من جذوره، ما لم يفعلها من يفعلها متحدياً لسلطان الله تعالى، أو مستحلاً لحرماته، ومستخفاً بأمره ونهيه.

وأسوتنا في ذلك رسول الله ﷺ، فقد كان أرفق الناس بالعصاة، ولا تمنعه معصية أحدهم أن يفتح له قلبه، وينظر له نظرة الطبيب إلى المريض، وليس نظرة الشرطي إلى المجرم.

جاء فتى من قريش إلى النبي ﷺ يستأذنه في الزنى، فثار الصحابة وهموا به، لجرأته على النبي ﷺ، ولكن النبي ﷺ وقف منه موقفاً آخر: قال: ادْنُه... فدنا، فقال: أتحبّه لأمك؟ قال: لا والله جعلني الله فداك! قال: ولا الناس يحبونه لأمهاتهم، ثم قال له مثل ذلك في ابنته وأخته وعمته وخالته.. في كل ذلك يقول: أتحبه لكذا فيقول: لا والله، جعلني الله فداك، فيقول ﷺ: ولا الناس يحبونه... فوضع يده عليه، وقال: اللهم اغفر ذنبه، وطهِّر قلبه، وحصِّن فرجه. فلم يكن بعد ذلك يلتفت إلى شيء» (رواه أحمد والطبراني في الكبير ورجاله رجال الصحيح، كما في مجمع الزوائد: ١/١٢٩)، وإنما عامله ﷺ بهذا الرفق، تحسيناً للظن به، وأن الخير كامن فيه، والشر طارىء عليه، فلم يزل يحاوره حتى اقتنع عقله، واطمأن قلبه إلى خبث الزنى وفحشه، وكسب مع ذلك دعاء النبي ﷺ.

قد يقال: هذا رجل لم يقترف المعصية بعد، فهو أهل أن يعامل بالرفق والملاينة، بدل الفظاظة والمخاشنة.

فإليك هذا المثل، وهو تلك المرأة الغامدية التي زنت، وهي محصنة، وحملت من الزنى، وجاءت إلى النبي ﷺ ليطهرها بإقامة الحد عليها، فما زالت به حتى أقام عليها الحد، ولما بدرت من خالد بن الوليد جملة فيها سبها، قال له النبي ﷺ: «أتسبها يا خالد؟ والله لقد تابت توبة لو قسمت على سبعين بيتاً من أهل المدينة لوسعتهم! وهل ترى أفضل من أن جادت بنفسها لله عز وجل؟» (رواه مسلم وغيره).

قد يقال: هذه عصت، ولكنها تابت..

فإليك هذا المثل الآخر:

هذا الصحابي الذي ابتلي بالخمر وأدمنها، وأتي به عند رسول الله ﷺ أكثر من مرة شارباً، فيضرب ويعاقب، ثم يغلبه إدمانه أو شيطانه، فيعود إلى الشرب، ثم يؤتى به، فيضرب ويعاقب.. وهكذا عدة مرات، حتى قال بعض الصحابة يوماً، وقد جيء به شارباً: ما له لعنه الله؟ ما أكثر ما يؤتى به!

وهنا لم يسكت النبي ﷺ على لعن هذا المسلم، رغم مقارفته لأم الخبائث، وظهور إصراره عليها وإدمانه لها، وقال للاعنه: لا تلعنه فإنه يحب الله ورسوله.

وفي رواية: لا تكونوا عوناً للشيطان على أخيكم!

فانظر رحمك الله وإيانا إلى هذا القلب الكبير كيف وسع هذا الإنسان وأحسن به الظن، رغم تلطخه بالإثم! وكيف لمح كوامن الخير في أعماقه، برغم ظواهر الشر على غلافه! فوصفه بأنه «يحب الله ورسوله» ولهذا نهى عن لعنه، لأن هذا يحدث فجوة بينه وبين إخوانه المؤمنين، فيبتعد عنهم، ويبتعدون عنه، وهنا يقترب من الشيطان ويقترب منه الشيطان، وهذا من أسرار قوله «لا تكونوا عوناً للشيطان على أخيكم» ولم يفصم عروة الإخوة بينه وبينهم، بسبب المعصية، وهي كبيرة تكررت، لأن أصل الإسلام يجمعهم به، ويجمعه بهم.

فليفقه هذه النظرة النبوية العميقة، وهذه التربية المحمدية العالية، أولئك الذين يسيئون الظن بجمهور الناس، ويسقطون عصاتهم من الحساب، وليتعلم من هذا الدرس المنزلقون إلى بدعة التكفير بالمعاصي، فلو فقهوا وتأملوا، لعلموا أن الذين يكفرونهم ليسوا مرتدين يجب أن يقتلوا، بل جاهلين بحقيقة الدين يجب أن يعلموا، أو متورطين في المعصية بتأثير صحبة السوء وبيئة السوء يجب أن ينقذوا، أو غافلين عن الآخرة بمشاغل الدنيا يجب أن ينبهوا ويذكروا، والذكرى تنفع المؤمنين.

إن لعن الناس ولو كانوا عصاة منحرفين، لا يصلحهم ولا يقربهم من الخير، بل هو أحرى أن يبعدهم عنه، وأولى من هذا الموقف السلبي أن تتقدم من أخيك العاصي، فتدعوه أو تدعو له، ولا تدعه فريسة للشيطان.. وقد قال الحكيم: بدل أن تلعن الظلام أضيء شمعة تنير الطريق.

بـــين الاعتـــدال والتطـــرف(*)

الشيـخ الأستاذ محمد الغزالي

مـع أنني حارّ العاطفة، جياش المشاعر، إلا أنني أفضِّل الهدوء والتلطُّف على الشدة والتعسُّف، وأفرض على نفسي منطق العقل، وربما قسرتُها على حكمه وهي له كارهة! وعقبى ذلك حسنة في الدنيا والآخرة!

ولقد دار بيني وبين شاب من العاملين في الميدان الإسلامي حوار قاس، كنت فيه أطيل الاستماع، وأقلُّ التعليق، وفي نهاية المطاف، قلت ما عندي كلَّه..

قال: إنكم تتهموننا بالتطرُّف فهلاّ شرحتم موقف الطرف الآخر منا؟ وكشفتم عن مسلكه معنا، أكان معتدلاً أم متطرفاً؟

إن فلاناً فعل بنا كذا وكذا، من سفك وهتك و...

قلت: إن فلاناً هذا مات من سنين طوال وأفضى إلى عمله، رحمه الله!

فصاح: لا رحمة الله ولا غفر له، لو أن رسول الله ﷺ استغفر له ما قبل منه! ألم تقرأ قوله تعالى لنبيه ﷺ في مثل هذا الشأن:

﴿ ٱسْتَغْفِرْ لَهُمْ أَوْ لَا تَسْتَغْفِرْ لَهُمْ إِن تَسْتَغْفِرْ لَهُمْ سَبْعِينَ مَرَّةً فَلَن يَغْفِرَ ٱللَّهُ لَهُمْ ذَٰلِكَ بِأَنَّهُمْ كَفَرُوا۟ بِٱللَّهِ وَرَسُولِهِۦ ۗ وَٱللَّهُ لَا يَهْدِى ٱلْقَوْمَ ٱلْفَٰسِقِينَ ﴾ (التوبة: ٨٠).

وحاولت الكلام..! ولكنه مضى يهدر: ماذا تقول في رجل أذلَّ العرب ومكَّن اليهود؟ ماذا تقول في رجل ألغى المحاكم الشرعية، والوقف الإسلامي، وحل

(*) نشر هذا المقال في كتاب الأمة رقم (١) الصادر عن المحاكم الشرعية في دولة قطر.

الجماعات الإسلامية، أو وضع نشاطها تحت الحراسة، وقتل مئات المؤمنين في السجون أشنع قتلة، وعذب الألوف عذاباً تشيب له النواصي، وأذل من أعز الله، وأعز من أذل الله، ولم يترك الدنيا إلا بعد أن صبغ وجوه المسلمين بالسواد والخزي؟؟ ومكن لأعداء الله تمكيناً ما رأوا مثله من ألف عام!!

قلت له: لا تجترَّ آلام الماضي، واشتغل بالبناء للإسلام، وليكن ذلك أغلب على فكرك من الانتقام وطلب الثأر.. واستمعوا إلى من يعرفكم بحقائق الإسلام من كبار المربين، وجهابذة العلماء، بدل أن تكتفوا بقراءة مجردة لبعض الكتب..

فقال الشاب في مرارة: كبار العلماء؟ إن أمراً صدر إلى هؤلاء الكبار باستقبال «مكاريوس» جزار الإسلام في قبرص، فاستقبل بحفاوة في الأزهر الشريف..

وإن أمراً آخر صدر بمنح «سوكارنو» وهو شيوعي متبذل، معروف جيداً في أندونيسيا، شهادة الدكتوراه في الفلسفة فاجتمع هؤلاء الكبار ومنحوه من الأزهر الشريف هذه الشهادة!

وأمراً ثالثاً صدر بوضع الحجر الأساسي لكنيسة، فسارع وكيل الأزهر إلى تلبية إشارة السادة الذين أمروه، ولم يقع في تاريخ الفاتيكان نفسه أن كُلِّفَ رجلُ دين كاثوليكي بوضع الأسس لكنيسة تخالف مذهبه!!

وقد سكت أولئك العلماء على مظالم أفقدت الجماهير نخوتها وكرامتها وشجاعتها، ورضوا بمحاربة مظاهر التديُّن والتقوى مع أننا نواجه دولة دينية أقامت كيانها على أنقاضنا!.

قلت:

يا بُنيَّ ليس كل العلماء كما تصف، وإذا مضيت أنت وصحبك في هذه السبيل فلن تعودوا..

قادة الأمة..

إن الخوارج قبلكم ركبوا هذا الشطط، فدفنوا في تراب التاريخ على عجل..

والذين قادوا الرسالة الإسلامية ليسوا ولاة السوء، ولا المعارضين الحمقى! إنما قاد الإسلام العلماء المربون، والفقهاء المخلصون..!

هل أقول: إن اليهود أعقل منكم؟

قال:

كيف؟

قلت:

لما عقدوا أول مؤتمر عالمي لهم في سويسرا كي يقيموا دولتهم، ووصلوا إلى مخطط مدروس، قال رئيسهم «هرتزل»: ستقوم «إسرائيل» بعد خمسين سنة! وقامت بعد خمسين سنة..!

إن الرجل لم يعمل لنفسه ولا لأولاده، إنه يغرس لمدىً بعيد، ربما لا يذوق جناه إلا الأحفاد! ليس مهماً أن يرى هو نتاج ما فعل، المهم أن يصل إلى غايته..

وإنما قدر الرجل نصف قرن لأنه يريد الخلاص من مشكلات تراكمت خلال قرون طوال، لا يمكن الخلاص منها بجرة قلم أو بصيحة حماس!!

ومن الظلم أن أحمل الجيل المعاصر أوزار الهزائم الهائلة التي لحقت بنا، إنها حصاد خيانات اجتماعية وسياسية وقعت من زمان غير قصير، فكيف تفكرون في إزالتها بخطط مرتجلة وجهود قاصرة؟

إن رسولنا ﷺ يوم صاح بعقيدة التوحيد كانت مئات الأصنام صفوفاً داخل الكعبة وحولها، وقد ظل ثلاثاً وعشرين سنة يدعو، تدري متى هَدَمَ هذه الأصنام؟ في السنة الحادية والعشرين من بدء الدعوة!!

إنه ما فكر حتى في عمرة القضاء أن يمس منها وثناً ــ أي قبل فتح مكة بسنة ــ أما أنتم فتريدون الدعوة إلى التوحيد في الصباح، وشنَّ حملة لتحطيم الأصنام في الأصيل! والنتيجة التي لا محيص عنها مصارع متتابعة، ومتاعب متلاحقة، ونزق يحمل الإسلام مغارمه دون جدوى!!

وأريد أن أؤكد للشباب أن إقامة دين شيء، واستيلاء جماعة من الناس على

الحكم شيء آخر، فإن إقامة دين تتطلب مقادير كبيرة من اليقين والإخلاص ونقاوة الصلة بالله، كما تتطلب خبرة رحبة بالحياة والناس والأصدقاء والخصوم، ثم حكمة، تؤيدها العناية العليا في الفعل والترك والسلم والحرب..!

إن أناساً حكموا باسم الإسلام، ففضحوا أنفسهم، وفضحوا الإسلام معهم!!

فكم من طالب حكم يؤزه إلى نشدان السلطة حب الذات، وطلب الثناء، وجنون العظمة!!

وكم من طالب حكم لا يدري شيئاً عن العلاقات الدولية، والتيارات العالمية، والمؤامرات السرية والجهرية!!

وكم من طالب حكم باسم الإسلام وهو لا يعرف مذاهب الإسلاميين في الفروع والأصول، فلو حكم لكان وبالاً على إخوانه في المعتقد، يفضلون عليه حكم كافر عادل!!

ولقد رأيت ناساً يتحدثون عن إقامة الدولة الإسلامية لا يعرفون إلا أن الشورى لا تلزم حاكماً، وأن الزكاة لا تجب إلا في أربعة أنواع من الزروع والثمار، وأن وجود هيئات معارضة حرام، وأن الكلام في حقوق الإنسان بدعة.. الخ، فهل يصلح هؤلاء لشيء؟

إنني أقوم بالعمل أحياناً، ثم أراجع دوافعه في نفسي، فأشعر أني لم أكن فيه مخلصاً كما ينبغي! غلبني حب الدنيا أو الاعتداد بالنفس، فأحسّ الألم والندم، وأرى أني ــ بهذا الخلط ــ لا أصلح لولاية الناس، وجعل كلمة الله هي العليا.. ذلك أن الله عندما يهلك الظلمة لا يستخلف بعدهم ظلمة مثلهم، إنما يستخلف مسلمين عدولاً صالحين، قال تعالى موضحاً سبيل من يؤيدهم من خلقه:

﴿وَمَا لَنَآ أَلَّا نَتَوَكَّلَ عَلَى ٱللَّهِ وَقَدْ هَدَىٰنَا سُبُلَنَا ۚ وَلَنَصْبِرَنَّ عَلَىٰ مَآ ءَاذَيْتُمُونَا ۚ وَعَلَى ٱللَّهِ فَلْيَتَوَكَّلِ ٱلْمُتَوَكِّلُونَ ﴿١٢﴾ وَقَالَ ٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟ لِرُسُلِهِمْ لَنُخْرِجَنَّكُم مِّنْ أَرْضِنَآ أَوْ لَتَعُودُنَّ فِى مِلَّتِنَا ۖ فَأَوْحَىٰٓ إِلَيْهِمْ رَبُّهُمْ لَنُهْلِكَنَّ ٱلظَّٰلِمِينَ ﴿١٣﴾ وَلَنُسْكِنَنَّكُمُ ٱلْأَرْضَ مِنۢ بَعْدِهِمْ ۚ ذَٰلِكَ لِمَنْ خَافَ مَقَامِى وَخَافَ وَعِيدِ﴾ (ابراهيم: ١٢ ــ ١٤).

هناك نصاب من الكمال النفسي والعقلي لا بد من تحصيله لمن يريد خدمة

الدين، وإقامة دولة باسمه، واكتمال هذا النصاب لا يتم بغتة، وإنما يتكون مع سياسة النَّفَس الطويل..

ومعاذ الله أن أتهم غيري بسوء النية، ولكنني أريد تحصين نهضتنا من العلل التي لا تبلغ القصد، ولا تحقق الهدف..

من أسباب التطرف الديني..

للتدين المنحرف أسباب نفسية، وأخرى علمية، تظهر في أقوال المرء وأفعاله، وتلحظ فيما يصدره من أحكام على الأشخاص والأشياء!

وتتفاوت هذه الأسباب قوة وضعفاً، وقلة وكثرة، ولكنها على أية حال ذات أثر عميق في تحديد المواقف والاتجاهات..!

والمفروض في العبادات التي شرعها الله للناس أن تزكي السرائر، وتقيها العلل الباطنة والظاهرة، وتعصم السلوك الإنساني عن العوج والإسفاف، والجور والاعتساف.

وكان هذا يتم حتماً لو أن العابدين تجاوزوا صور الطاعات إلى حقائقها! وسجدت ضمائرهم وبصائرهم لله عندما تسجد جوارحهم، وتَحَرَّكَ أَنْفَسُ ما في كيانهم ـ وهو القلب واللب ـ عندما تتحرك ألسنتهم..

أما إذا وقفت العبادات عند القشور الظاهرة، والسطوح المزوَّرة، فإنها لا ترفع خسيسة ولا تشفي سقاماً.

وقد كتبت يوماً كلمة عن «الحطيئة عندما يشتغل بالدعوة» وتساءلت: ماذا تنتظر من رجل طبيعته شرسة إلا الوعظ بقوارص الكلم وسيء العبارات؟

إن طبائع بعض الناس تحوِّل الدين عن وجهته إلى وجهتها هي، فبدل أن تهدي تصدُّ! وبدل أن تسدي تسلب!

وقد نبه القرآن الكريم إلى خطورة نفر من الأحبار والرهبان، جعلوا الدين كهانة تفسد بها الفطرة، وتصطاد بها المنفعة.

﴿إِنَّ كَثِيرًا مِّنَ ٱلْأَحْبَارِ وَٱلرُّهْبَانِ لَيَأْكُلُونَ أَمْوَٰلَ ٱلنَّاسِ بِٱلْبَٰطِلِ وَيَصُدُّونَ عَن سَبِيلِ ٱللَّهِ﴾ (التوبة: ٣٤).

وهذا النوع من الناس آفة الأديان كلها، وفيه يقول الشاعر:

وهل أفسد الدين إلا الملوك وأحبار سوء ورهبانها..
فباعوا النفوس ولم يربحوا ولم تغل في البيع أثمانها!!

والآفات النفسية تبدأ مع الطفولة، بل قد تنحدر مع خصائص الوراثة، وإذا لم تذهب بها التربية الراشدة، نمت مع المرء شاباً، وبقيت في دمه شيخاً!

وانظر إلى رجل كأبي سفيان، لقد كان قائد مكة وشيخها المقدم في الجاهلية، ولم يفت الرجال الذين يعرفونه أنه يحب الفخر، وأن كلمة تنوِّه بشأنه قد تؤثر في حكمه..

واقترح العباس رضي الله عنه على رسول الله ﷺ أن يجعل له شيئاً يطمئنه على مكانته بعد غلبة التوحيد على أم القرى! واستجاب النبي ﷺ لرأي عمه، فقال:

«نعم، من دخل المسجد فهو آمن، ومن دخل دار أبي سفيان فهو آمن، ومن قعد في بيته فهو آمن» واستراح أبو سفيان أن ذكر اسمه، ومَهَّد لتسليم مكة دون حرب!!

وقد تتستر العلة النفسية وراء الحماسة للقيم والغيرة على الحق، وأوضح مثل لذلك الرجل الذي علّق على تقسيم رسول الله ﷺ للغنائم، فقال: هذه قسمة ما أريد بها وجه الله.

إن الرسول ﷺ قد يتألف بعض الناس بشيء من حطام الدنيا، لأن اليقين لم يستمكن من قلوبهم، وكان على الرجل الذي لم تعجبه القسمة أن يتساءل عن سرها.. أما أن يسارع إلى اتهام أشرف الخلق فهذا مرض باطن!

وقد نبه النبي عليه الصلاة والسلام إلى أن هذا الصنف يطيل الصلاة والقراءة، ولكن عبادته لا تزكي سريرته، ولا تشفي علته..!!

وفي غزوة العسرة تساءل النبي ﷺ عن كعب بن مالك، ما أخره؟ فتطوع رجل باتهامه قائلاً: أهاه النظر في بُرْدَيْه! وهي كلمة محقورة تنبىء عن الحقد! فكعب أحد الثلاثة الذين خُلِّفُوا، وقد عفا الله عنهم، وتاب عليهم.

وفي أثناء أزمة كعب جاءته رسالة من ملك الروم تستحثه على ترك المدينة،

واللحاق معززاً بحاشية الملك، فعدَّ ذلك محنة، وأحرق الرسالة! وارتقب الفضل الأعلى حتى جاءه ــ وهو له أهل ــ بيد أن بعض الناس ينظر إلى غيره بعين المقت التي تبدي المساوىء وتخفي المحامد، وينتهز أول فرصة ليشبع ضغنه..

وجاء وفد إلى رسول الله ﷺ، فيهم رجل ثرثارة دعيٌّ متشدِّق! كلما قال رسول الله كلاماً، طوعت له نفسه أن يقول كلاماً أفصح يحاول أن يسامي به رسول الله ﷺ..!!

وكان التعليق الذي باء به أن هذا ومثله يلوون ألسنتهم بالكلام كما تلوي البقر ألسنتها بالحشائش، لهم النار يوم القيامة..!!

وكم رأينا من سَبَّاق للكلام في الدين لا حصيلة له إلا اللغو الهباء، فالوعظ لا يبلغ هدفه مهما كان بليغاً إذا قارنته نية مغشوشة..

سمع الحسن البصري ناصحاً قوي البيان، لكنه لم يتأثر به، فقال له: يا هذا، إن بقلبي شيئاً أو بقلبك..!

والآفات النفسية تشيع بين ناس كثيرين، فيهم المتدين وغير المتدين، وعلماء التربية يرون هذه العلل أخطر من الرذائل المادية.

ومن المقرر أن معاصي القلوب أخطر من معاصي الجوارح! فالكبر شر من السكْر، وإن كان الشارع أعد عقوبة عاجلة للسكارى، إلا أنه أرجأ المستكبرين ليوم تطؤهم فيه الأقدام..

والسر في ذلك أن السكران يتناول ما يضره وحده غالباً، فهو بالخمر يفري كبده ويحقر عقله، أما المتكبر فهو يجتاح حقوقاً، ويظلم مستضعفين، ولا تقف دائرة عدوانه عند حدّ..

ولا تحسبن الكبر صعر الخدّ وتثاقل الخطو! فهذه مظاهره الطفولية! الكبر بطر الحق وغمط الناس، وانتهاج مسلك يفرض شهوة فرد على جماهير غفيرة.

وتدبر سياسة هؤلاء المرضى العتاة، وهم يقلبون الحق باطلاً والباطل حقاً.

يقول موسى لفرعون:

﴿قَدْ جِئْتُكُم بِبَيِّنَةٍ مِّن رَّبِّكُمْ فَأَرْسِلْ مَعِيَ بَنِيٓ إِسْرَٰٓءِيلَ﴾ (الأعراف: ١٠٥).

ويكون جواب الطاغية وملئه:

﴿إِنَّ هَٰذَا لَسَٰحِرٌ عَلِيمٌ ۝ يُرِيدُ أَن يُخْرِجَكُم مِّنْ أَرْضِكُمْ﴾ (الأعراف: ١٠٨ ــ ١٠٩).

رجل يريد الفرار بقومه من العذاب فيتهم بأنه يريد إخراج المواطنين من أرضهم..

فإذا عرف نفر من الأتباع الحق وآمنوا به، قيل لهم:

﴿ءَامَنتُم بِهِۦ قَبْلَ أَنْ ءَاذَنَ لَكُمْ﴾ (الأعراف: ١٢٣).

سبحان الله! لماذا ينتظر إذنك؟

قديماً وحديثاً وجد أولئك المنحرفون من حملة الأسماء الطنانة، فكانوا بلاء على أممهم، ودفعت الشعوب آلافاً مؤلفة من القتل، ثمناً للمجد الشخصي الذي يزعمه رجل يقول: أنا الدولة..! أو أنا وحدي..!

والاستبداد السياسي هو البيئة الخصبة لإنبات هؤلاء الفراعين، ويؤسفنا القول: إنه في الشرق أكثر منه في الغرب، وهو السَّدُّ الأعظم أمام ارتقاء أمم شتى والسر في انتشار رذائل الملق والصغار في جنباتها..

وعندما أبحث عن جراثيم الانحراف بين المتدينين أجد هذا اللون من الفرعنة وراء جملة من المسالك التي نشجبها، ونضيق بأهلها، فبعض الجماعات نبتت أفكارها في السجون، ونمت أشواكها وراء القضبان، يوم استطاع رجل فرد أن يأمر باعتقال ثمانية عشر ألفاً في عشية واحدة، وأن يدخل الكآبة والذل على ثمانية عشر ألف بيت من المسلمين!!

هل أدافع بهذا القول عن التطرف؟ لا، فأي عالم مسلم يأبى العوج الفكري، والانحرافات النفسية!

إن هذا الشباب مختل المزاج، فصاحب الرسالة ما خيّر بين أمرين إلا اختار أيسرهما، وهؤلاء الشبان ما خيروا بين أمرين إلا اختاروا أصعبهما.

والإسلام يقدم الدليل، ويؤخر العنف، فما يلجأ إليه إلا كارهاً، أما أولئك الشبان فقد نظروا إلى الأسلوب الذي عوملوا به، واستبيحت به دماؤهم وأعراضهم فلم يروا أمامهم إلا السلاح!!

ويوجد بين المتدينين قوم أصحاب فقر مدقع في ثقافتهم الإسلامية، وإذا كان لهم زاد علمي فمن أوراق شاحبة بعيدة عن الفكر الإسلامي الصحيح والأقوال المرجوحة لفقهائه!

وهم يؤثرون الحديث الضعيف على الصحيح، أو يفهمون الخبر الصحيح على غير وجهه، وإذا كانت المدارس الفكرية في تراثنا كثيرة، فهم مع ظاهر النص ضد مدرسة الرأي، وهم مع الشواذ ضد الأئمة الأربعة، وهم مع الجمود ضد التطور، وقد سمعت بعضهم يحارب كروية الأرض ودورانها، فلم تهدأ حربه حتى روي له أن ابن القيم يقول باستدارة الأرض! وما زال البحث جارياً عن رواية أخرى تقول:

إن الأرض تدور!! كي يسكت ويستكين..!!

هل بين أولئك القوم وبين الخوارج القدامى قرابة روحية وفكرية؟ ربما، بيد أن اتهام الخوارج بالافتئات على الأمة يمكن أن يستمع من خليفة راشد أعني من حاكم وليد شورى صحيحة، له مكانته الخلقية النزيهة..!!

أما أن يتوجه بالتهمة حاكم مستبد متسلط على رقاب العباد مثلاً فإن الرد معروف، سيقال له: وما مكانتك أنت من الأمة ومصالحها وقيمها؟

إن الجو الحرّ هو المكان الوحيد الذي يموت فيه التطرف، ويتوارى أهله على بطء أو على عجل، المهم أنهم لا يبقون ولا يستقرون!

على أن الفساد السياسي لا يسيغ الانحراف العقائدي، ولا العوج الفقهي، وليس الدين ستارة لتغطية العيوب، وإنما هو طهارة منها، وحصانة ضدها، وفي تجاربي ما يجعلني أشمئز من التدين المغشوش، وأصيح دائماً أحذِّر عقباه..

إن المنحرفين يسترون ــ بركعات ينقرونها ــ فتوقاً هائلة في بنائهم الخلقي وصلاحيتهم النفسية، وهم لا يظنون بالناس إلا الشر، ويتربصون بهم العقاب لا المتاب، وهم يسمعون أن شُعَب الإيمان سبعون شعبة، بيد أنهم لا يعرفون فيها رأساً من ذنب، ولا فريضة من نافلة، والتطبيق الذي يعرفون هو وحده الذي يقرون.

إفراط.. وتفريط..

والخلاف الفقهي لا يوهي بين المؤمنين أُخوّة، ولا يحدث وقيعة! وهؤلاء يجعلون من الحبة قبة، ومن الخلاف الفرعي أزمة.

والخلاف إذا نشب يكون لأسباب علمية وجيهة، وهؤلاء تكمن وراء خلافاتهم علل تستحق الكشف!

كتب أحدهم ردًّا عليّ جاء فيه أن الدعوة كانت تسبق القتال في صدر الإسلام، ثم نسخ ذلك وأمسى القتال يقع دون حاجة إلى دعوة تسبقه! وساق حديثاً لم يحسن فهمه! وبدت لي خلال السطور المكتوبة صورة المؤلف المتحمس، إنها صورة قاطع طريق يشنُّ الغارات على الناس باسم الدين..!!

ولم يكتف المسكين بتدوين هرائه حتى ضمَّ إليه سعاية إلى أولي الأمر بأني أسأت إلى الملك عبد العزيز رحمه الله (!) هل ذلك مسلك الأتقياء الذين يخدمون التراث النبويّ؟

إن التدين يوم يفقد طيبة القلب، ودماثة الأخلاق، ومحبة الخلائق يكون لعنة على البلاد والعباد.. والغريب أن التطرُّف لا يقع في مزيد من الخدمات الاجتماعية، ولا في مزيد من مظاهر الإيثار والفضل، إنه يقع في الحرص البالغ على الأمور الخلافية كالتنطع في مكان وضع اليدين أو طريقة وضع الرجلين خلال الصلاة!

والاهتمام الهائل هنا تقابله قلة اكتراث ببناء دولة الإسلام الغارية، والإقبال على تجميع العناصر التي لا بد منها لإقامة حضارتنا واستعادة كياننا..

والمجال المستحب للغالين في دينهم ينفسخ عندما ينظرون في ذنوب الناس، إنهم يسارعون إلى الحكم بالفسق أو الكفر وكأن المرء عندهم مذنب حتى تثبت براءته، على عكس القاعدة الإسلامية..

ومنذ أيام ثار جدل حول تارك الصلاة كسلاً، فلم يذكر أحد في شأنه إلا أنه كافر، مستوجب القتل، مخلد في النار!

قلت: إن تارك الصلاة كسلاً مجرم حقاً، ولكن الحكم الذي ذكرتموه هو في تاركها جحداً، وإنكار ما هو معلوم من الدين بالضرورة خروج من الدين، أما الكسول فهو مقر بأصل التشريع!

قالوا: يقتل حتماً.

قلت: لماذا تنسون حديث أصحاب السنن في أن الرجل لا عهد له عند الله ـ بتكاسله ـ إن شاء عاقبه، وإن شاء عفا عنه!

ودخول هذه الجريمة فيما دون الشرك، أعني إمكان العفو الإلهي عنها، هو رأي جمهور المسلمين، ومذهب الأحناف ألا يقتل الكسول..

وعلينا بالتلطف والنصح الحسن، أن نقوده إلى المسجد لا إلى المشنقة..

بيد أن المتطرفين يأبون إلا القول بالقتل، وأن هذا وحده هو الإسلام!! وبمجال آخر هو قضايا المرأة، إن حبسها وتجهيلها، واتهامها هو محور النظر في شؤونها العبادية والعادية جميعاً، ويجب ليُّ النصوص والآثار التي تربطها بالمسجد، وبالأمر والنهي، والتعليم، وإذا خرجت من البيت لضرورة قاهرة فلا ينبغي أن يُرى لها ظفر، هي عورة كلها، لا ترى أحداً ولا يراها أحد!!

ومن هؤلاء المتطرفين ناس لهم نيّات صالحة، ورغبة حقة في مرضاة الله، وعيبهم ـ إن خلوا من العلل والعقد ـ ضحالة المعرفة وقصور الفقه، ولو اتسعت مداركهم لاستفاد الإسلام من حماسهم وتفانيهم..

حدث في إحدى القرى أن أرسل العمدة إلى إمام المسجد يخبره أن المهندس الزراعي قادم، وأنه ينبغي الاجتماع بالأهالي كي يقدم لهم إرشاداً مهماً، ويرجو العمدة إعلام المصلين بذلك حتى يتم اللقاء.

وعندما حاول الإمام الكلام في مكبر الصوت، قال له طالب متدين: إن النبي ﷺ منع نشدان الضالة في المسجد، وقال: إنما بنيت الصلاة لما بنيت لله! ـ يعني العبادة ـ ومنعه من أخذ المكبِّر! ولما اشتد النزاع قال الطالب: لن يؤخذ المكبِّر إلا على جثتي!!

إن قياس الإرشاد الزراعي على نشدان جمل تائه لأحد البدو قياس غير صحيح ولو فرض صحيحاً، فالأمر أهون من أن أتقدم في سبيله جثة!!

المربين والقادة أن يعاملوا هذه الشباب بحكمة، وأن يتعهدوهم بالعلماء الواعين المتجردين، فإن هؤلاء الشبان يكرهون اتباع السلطة، ويزدرون علمهم إن كان لديهم علم...

تحليل للعناصر المكونة للظاهرة الإسلامية بتونس(*)

الأستاذ راشد الغنوشي

لفت نظر كثير من الدارسين لحركة الاتجاه الإسلامي بتونس، خصوصيتها المتمثلة في تفاعلها الإيجابي مع ما شهده المجتمع التونسي من بعض مناحي التطور وذهبوا في تفسير ذلك مذاهب شتى تمحور بعضها حول اتهام نيات الإسلاميين واعتبارهم غير مخلصين لما يدعون إليه وإنما هم تجار سياسة، يلبسون لكل حال لبوسها ويجارون التيار العام بمواقف ظرفية.

وربما ألجأ هؤلاء الدارسين إلى مثل هذا التفسير التآمري ما دعاه الأستاذ الهرماسي بتنكبهم عن المنهج العلمي في دراسة الظواهر الاجتماعية، لأنهم لو فعلوا ذلك لتوصلوا إلى ما توصل إليه الأستاذ عبد الباقي الهرماسي أو قريب منه، في دراسته القيمة «الإسلام الاحتجاجي بتونس».

ويهمّني هنا أن أتناول الظاهرة الإسلامية بتونس من زاوية أخرى غير التي تناولتها دراسة الأستاذ الهرماسي أعني من زاوية الأصول الفكرية المكونة لهذه الظاهرة. فتلك جهة أخرى جديرة بأن تقدم للدارس عوناً كبيراً في عمله التفسيري لخصوصية النزعة الإسلامية التونسية في تفاعلها مع بيئتها وزمانها.

(*) هذا النص قدم كمداخلة في ندوة الصحوة الإسلامية التي انعقدت بتونس أكتوبر (تشرين أول) ١٩٨٤.

تعقد الظاهرة الإسلامية

إنه رغم ما قد يبدو من تلاؤم بين مختلف ضروب النشاط الإسلامي من حيث اتجاهها متساندة نحو هدف واحد هو الإحياء الإسلامي والمجتمع الإسلامي والحكم الإسلامي مما يغري بالاتجاه إلى بساطة الظاهرة ــ إلا أنه ظن خادع، فالظاهرة معقدة وهي ــ في ظننا ــ ثمرة تمازج وتفاعل لعناصر ثلاثة أثمر تفاعلها واشتراكها تكوين الظاهرة بدرجات وأنصبة متفاوتة، ولم يكن تفاعلها يسيراً ولا تأثير كل منها مساوياً دائماً لتأثير الآخر، بل كان مركز الثقل متنقلاً بينها من مرحلة إلى أخرى ــ وكان الصراع الظاهر أو الخفي بينها قائماً دائماً بوعي أو بغير وعي.

العنصر الأول:

التدين التقليدي التونسي: ويتكون من عناصر ثلاثة متآلفة:

التقليد المذهبي المالكي والعقائد الأشعرية والتربية الصوفية، تلك العناصر التي صاغها الفقيه المالكي ابن عاشر: في عقيدة الأشعري وفقه مالك وفي طريقة الجنيد السالك ــ أي المذهب المالكي والعقائد الأشعرية والتربية الصوفية.

العنصر الثاني:

التدين السلفي الإخواني: الوارد في المشرق وهو بدوره تآلف بين العناصر التالية:

١ ــ **المنهجية السلفية**: التي تقوم على رفض التقليد المذهبي الفقهي والعقائدي والعودة في كل ذلك إلى الأصل: الكتاب والسنة وتجربة الخلفاء والأصحاب والتابعين، ومحاربة الوسائط بين الخالق والمخلوق بتقديس الأضرحة والتقرب إليها ومحاربة الطرقية والبدع في الدين، وتقوم هذه المنهجية أساساً على أولوية النص على العقل.

٢ ــ **الفكر السياسي والاجتماعي** الإخواني القائم على تأكيد شمولية الإسلام ومبدأ حاكمية الله سبحانه وتكفير الأنظمة القائمة والعمل على إزالتها.

٣ ــ منهج تربوي يركز على التقوى والتوكل والذكر والجهاد والجماعية والاستعلاء الإيماني والأخوة والتقلل من الدنيا وتحري السنة حتى في الجزئيات.

٤ ــ منهج فكري يضخم الجانب العقائدي الأخلاقي على حساب عقائدي مما ينتهي معه الأمر إلى تقسيم الناس إلى إخوة وأعداء ويغلب جانب الرفض في تعامله مع الواقع والثقافات الأخرى وحتى مع المدارس الإسلامية الأخرى. فهو أحادي النظرة ويكاد يشكل منظومة مغلقة.

العنصر الثالث:

التدين العقلاني: وهذا العنصر وإن لم يعبر عن نفسه بشيء من الوضوح إلا في مرحلة متأخرة نسبياً في النصف الثاني من السبعينات إلا أنه كان موجوداً منذ وقت مبكر دون وعي كاف بنفسه، وقد جرفته في النصف الأول من السبعينات موجة التدين الإخواني السلفي فسار في طريقها فترة ولكن لم يلبث أن توقف متحيراً متسائلاً باحثاً عن نفسه حتى اكتشفها على مراحل اكتملت مع نهاية السبعينات وبداية الثمانينات. ويتألف التدين العقلاني من الأجزاء التالية:

١ ــ التراث العقلاني الإسلامي الذي عمل أيضاً أنصار هذا التيار بعد الوعي بأنفسهم على إحيائه والدفاع عنه بإعادة الاعتبار إلى المنهج الاعتزالي في التعامل مع الإسلام؛ حسب فهمهم لهذا المنهج وبالقدر المحقق لمطالبهم في التحرر من ظواهر النصوص وفق منظومة فكرية محددة كالتوحيد والعدل والإنسانية، وكذلك إعادة الاعتبار للمعارضات السياسية في التاريخ الإسلامي كالخوارج والشيعة والزنج وللتيارات المناوئة للسلفية وأهل السنة عامة.

٢ ــ النقد الجذري الصارم للإخوان ومن هم على شاكلتهم في فهم الإسلام باعتبارهم ممثلين للسلفية في هذا العصر، نقداً لا يرى في الإخوان غير كونهم أكبر عائق في طريق نهضة الإسلام.

٣ ــ إعادة الاعتبار للمدرسة الإصلاحية التي اجتهد الإخوان أو أشهر كتابهم المقروء لهم في الحط من شأنها باعتبارها منهجاً حرّف الإسلام وأوّله بما يناسب المدنية المعاصرة مثل عبده والكواكبي والأفغاني والطهطاوي وقاسم أمين.

٤ ــ اعتماد الفهم المقاصدي للإسلام بدل الفهم النصي، فالنصوص يجب أن تفهم وتؤول على ضوء المقاصد (العدل، التوحيد، الحرية، الإنسانية. . .)[١] ونصوص الحديث يحكم على صحتها أو ضعفها لا حسب منهج المحدثين في تحقيق الروايات وإنما حسب موافقتها أو مخالفتها للمقاصد.

٥ ــ إعادة الاعتبار للغرب وللتيار اليساري فيه بالذات، فخلافاً للفكر السلفي الإخواني الذي لا يرى في الغرب إلا مدنيّة مادية منحلة متداعية إلى السقوط، لا مجال للاستفادة منها إلا في جوانبها العلمية والتقنية البحتة ــ دعا هذا التيار إلى ضرورة الاستفادة من الغرب في تنظيماته وثقافته وعلومه الإنسانية.

٦ ــ وفي مقابل اعتماد التدين الإخواني المقياس العقائدي في تقسيم الناس إلى مؤمن وكافر اعتبر التدين العقلاني ذلك تهميشاً للصراع الحقيقي إذ أن التقسيم الحقيقي يجب أن يكون على أسس سياسية واجتماعية: وطني وخائن / ثوري ورجعي / فلاح وإقطاعي، إذ يمكن أن يكون مسلماً عميلاً وماركسياً وطنياً[٢].

٧ ــ إعادة الاعتبار للمدرسة الإصلاحية في تونس (خير الدين، الحداد) ولمنجزاتها في امتدادها الحديث من خلال ما أنجزته البورقيبة مثل تحرير المرأة والعقلانية في التعليم.

قلنا إن هذا التيار لم يكن واعياً بنفسه في النصف الأول من السبعينات إلا من خلال القلق وعدم الرضا على واقع الحركة. بل كان أحياناً أكثر حماساً في الدفاع عن المواقف السلفية الإخوانية وكان لا بد لنزوعه العقلاني من حوافز لاكتشاف نفسه فكان لما شهدته ساحة البلاد في النصف الثاني من السبعينات من تطورات ولموقع أهم رموزه في مجلة المعرفة الذي أتاح لهم فرصاً أكبر من الاحتكاك بمصادر كثيرة للتلقي، ومنها إن لم يكن أهمها المصدر الغربي، وبسبب ضعف البنية والبضاعة الدينية في المجتمع التونسي عامة ــ بعد إغلاق الجامعة الزيتونية، كان لكل ذلك دوره في إيقاظ النزوع العقلاني لصنع هذا النمط من التدين «العقلاني».

ولا شك أن صورة هذا النمط من التدين لم تتبلور بالشكل الذي عرضناه إلا مع نهاية السبعينات.

---

(١) انظر «زياد كردستان» L'Avenir No 30.

(٢) مجلة ١٥/٢١ العدد ٥.

تفاعل هذه التكوينات

ولم يكن لقاء هذه التيارات في صلب الجماعة الإسلامية بتونس ممكناً دون القيام بتنازلات متبادلة بينها سواء تمت بوعي أو بغير وعي... فكيف تمّ ذلك اللقاء وما هي نتائجه؟ فالتدين التونسي ولئن حافظ على المذهبية المالكية والعقائد الأشعرية ــ إلى حدّ ما ــ كما حافظ على ما ترسّب في المجتمع التونسي من عادات وأدبيات دينية كالاحتفال بالمولد النبوي والأناشيد الصوفية فدخلت تلك المكونات في صلب «الجماعة» ــ فقد تخلّى أمام هجوم الموجة السلفية عن تقديس الأضرحة ووساطة الأولياء وعن الالتزام بالطرق الصوفية كما قبل مبدأ الشمول والتسيُّس ومبدأ الحاكمية، وهي عناصر ليست غريبة عن المذهبية المالكية الأصولية. أما النزعة السلفية ولئن حافظت على هجومها العنيف على عناصر الخرافة والتقليد الجامد في التدين التونسي ودعوة العودة إلى الأصول، فإنها قد خففت من غلوائها أمام ضغط الواقع وخشية العزلة فخف نقدها للتقليد المذهبي المالكي وللمشايخ وللطرق الصوفية وتركت جملة التعرض لمسألة التوسل بالنبي ﷺ وذلك منذ أواسط السبعينات فما بعد، لدرجة تفكير قيادة الجماعة في أواخر السبعينات في التبني الرسمي للمذهب المالكي كأسلوب في التّعبّد.

أما النزعة العقلانية فقد ولدت متأزمة لأنها لم تكن منذ البداية على وعي بنفسها فتجلت بداياتها في شكل تبرم بواقع الحركة وسخط متزايد على الأفكار السائدة والرموز والهياكل والأساليب، مما جعل استمرار رموز هذا التدين ضمن تنظيم الجماعة مع نهاية السبعينات أمراً لا تتحمله البنية النظمية. فلقد كان نزوع الهدم وردود الأفعال التي تحكم تلك الولادة المتأزمة هي المسيطر دونما تمييز رشيد متعقل بين ما يجب أن يهدم في التدين الإخواني السلفي والتدين التونسي التقليدي، وما هو إيجابي يجب الاحتفاظ به، وما يمكن أن يهدم الآن وما يمكن تأجيله. وسرعان ما تطوّر الهجوم على الإخوان إلى الهجوم على السلفية، دون تحديد دقيق للسلفية المراد هدمها ولا إدراك لمنجزاتها على صعيد النهضة والإصلاح في المشرق أو على صعيد التحديث في المغرب[1]. وتدرج الهجوم الشامل إلى نقد مدرسة أهل السنة جملة مما جعل إمكانية التعايش واستمرار

(١) انظر في دراسة: دور السلفية في التحديث في بلاد المغرب الأقصى، بحث الأستاذ عابد الجابري، المقدم لندوة الصحوة الإسلامية المنعقدة بتونس.

التركيب مع اقتراب الثمانينات أمراً غير ممكن فقاد رموز التدين العقلاني حركة انشقاق لم تلبث أن عبّرت عن نفسها في شكل تيّار دعي باسم اليسار الإسلامي ثم اختار صفة الإسلاميين التقدميين وتعتبر مجلة ٢١/١٥ لسان حالهم.

ولكن ذلك لم يمنع استمرار التفاعل في صلب «الجماعة الإسلامية» التي ظلت الإطار الذي يضم القطاع الأوسع من الإسلاميين التونسيين، وفي منتصف سنة ١٩٨١ عبّرت «الجماعة الإسلامية» عن نفسها في تنظيم سياسي تسمى باسم «حركة الاتجاه الإسلامي». ومع ذلك ظل التفاعل في صلب الاتجاه الإسلامي بين عناصر التركيب الثلاثة السابقة رغم ظاهرة الانشقاق التنظيمي، التفاعل عبر الصراع الخفي والمكشوف، ذلك أن التدين السلفي الإخواني ــ مثلاً ــ ولئن استمر عنصراً فعالاً في التركيبة ربما أكثر قوّة من العنصرين الآخرين، إلا أنّ دوره مع اقتراب الثمانينات قد أخذ يتراجع لصالح الواقع وتحت ضغطه أي لحساب العقلانية ضدّ التعامل المثالي أو التاريخي مع الإسلام، فلقد نما النقد داخل الحركة وكان للعقلانية دور مهم في ذلك بالإضافة إلى ضغوط الواقع والشعور بعزلة الحركة نتيجة للانكسارات التي أحدثتها في علاقة الفرد مع وسطه حتى غدا التوتر والعزلة سمتين لأغلب العاملين من أبناء الحركة في علاقتهم بمجتمعهم نتيجة لعنف المنهاج الإخواني السلفي في تعامله وغربته مع الواقع.

ومن جهة أخرى فإن التدين التقليدي رغم ما تعرضت له مؤسساته التاريخية من تدمير على يد النظام القائم قد هبّ أمام هجوم التديّن السلفي يدافع عن نفسه من خلال بقية رموزه فتنامى النقد ــ تحت ضغط الواقع ــ لمناهج الفكر وأساليب الحركة مما هو وارد علينامن المشرق، وبلغ الضغط على القيادة إلى درجة أن التوجيهات التي أخذت تصدر من قيادة الحركة ومؤسساتها إلى القواعد لم تعد تقتصر على دعوة القواعد إلى الانصراف عن التعرّض بالنقد للمذهبية والصوفية بل تجاوزت ذلك إلى التفكير في اعتماد المذهب المالكي. وعلى الرغم من أن الدعوة إلى الالتزام بالمذهب المالكي لم تصبح موقفاً رسمياً إلا أنه قد ساد الاعتقاد في أن الحركة قد زجّت نفسها في كثير من المعارك الهامشية، فلم تنتهِ السبعينات إلا وقد تخلى أغلبية العاملين في الحركة عن الخوض في تلك القضايا كما انقطع أغلبهم عن حركات الرفع وبعضهم عن القبض في الصلاة وانقطعوا جملة عن الخوض في مسألة التوسل والتعرض للصوفية، بل قطعت

الجماعة خطوة أبعد فعملت على تخفيف التوتر مع المشايخ والصوفية وأخذت في تنظيم لقاءات مع هؤلاء وأولئك قاطعة بذلك مع التدين السلفي الوارد علينا من المشرق في صيغة كتابات للشيخ ناصر الدين الألباني وجابر الجزائري.

كما أنه قد نما بتأثير التدين العقلاني وتنامى، دور الجناح الطلابي وحجمه في قاعدة الحركة ومؤسساتها مع نهاية السبعينات، وهو جناح اضطره موقعه في مهب المعارك الإيديولوجية والسياسية في الجماعة إلى تقديم الإسلام لا كدعوة بل كرؤية إيديولوجية عالمية.. نما بفعل ذلك وبفعل التطور السريع للواقع الاجتماعي السياسي في التعامل مع التدين الإخواني السلفي حتى انتهى الأمر إلى اعتبار أن الإخوان تجربة وليسوا النموذج وأنهم اجتهاد إسلامي وليسوا الإسلام، فأعيد النظر في الرؤية التي كانت سائدة عن الغرب (مقالات: من جديد نحن والغرب، مجلة المعرفة، سنة ٧٨). وكان لنمو الحس السياسي والاجتماعي أثره الكبير في التعامل مع الواقع بدل الرؤية العقائدية المسقطة من فوق على المجتمع، فكانت الاتصالات مع المعارضة لدرجة التفكير في التحالف معها، مع أنها تتكون من علمانيين وملحدين وكذلك إعادة النظر في بعض القضايا الاجتماعية كقضية الأسرة والمرأة والملكية ورفض العنف أسلوباً في الصراع الفكري. كان لكل ذلك صلة بتراجع التدين السلفي الإخواني لحساب التفاعل مع الواقع.

ولقد هيأ هذا النقد الداخلي للتدين السلفي الإخواني ـ لما يلي:

(أ) التفاعل مع التجربة الإيرانية في نهاية السبعينات على نحو اختلف نوعاً ما عن تفاعل الحركات الإسلامية السلفية البحتة، فلقد بلغ الحماس هنا لهذه الثورة أوجاً لم يرَ مثله لدى أية حركة إسلامية أو غير إسلامية في البلاد. وكان لهذا التفاعل أثره الكبير في تجذير الفكر السياسي والحركة للجماعة في اتجاه القطيعة، مع ما قد يكون فيه من تجاوز لمقتضيات المصلحة.

(ب) التفاعل مع التجربة السودانية، وهي محاولة من داخل الحركة الإسلامية السنّية لتجاوز الرؤية المعاصرة للسلفية وإقامة نوع آخر من العلاقة بين السلفية الأصولية وبين الواقع الحضاري المعاصر. فقد كان للتجربة السودانية تأثير فعال في تطوير الجماعة الإسلامية بتونس على المستوى الأصولي والاجتماعي وعلى المستوى الطلابي.

(ج) التفاعل الإيجابي مع اختيار التعددية، إذ لم يمض على إعلان النظام إقرار التعددية غير شهرين ــ تقريباً ــ حتى أعلنت الجماعة الإسلامية عن تكوين حركة سياسية «حركة الاتجاه الإسلامي» جوان (حزيران، ١٩٨١). ولا يمكن تفسير ذلك وقبول الحركة منذ الجلوس جنباً إلى جنب مع أحزاب شيوعية وعلمانية والحوار معها من أجل دعم الحريات في البلاد ــ إلا بتراجع التدين السلفي الإخواني ــ بالصيغة التي ارتسمت في أذهاننا وتحت تأثير ضغوط الواقع وحركة النقد الذاتي التي دفع إليها التدين العقلاني.

(د) ولم يقتصر التفاعل بين التدين السلفي والعقلاني مع الواقع بضغوطه واحتياجاته وتياراته وخاصة التيار اليساري ــ رغم الصراع المرير معه ــ على الصعيد السياسي (إعلان موقف إيجابي من التعددية في صيغة: التعددية حق والجماهير هي المحدد لشروطه) ثم الإعلان عن حركة سياسية، مما يمكن تفسيره بأنه موقف ظرفي أملته ظروف الحركة ــ بل تجاوز ذلك إلى التفاعل على صعيد الفكر السياسي والاجتماعي فنمت في صفوف الحركة ــ وخاصة في جناحها الطلابي ــ القراءات الاجتماعية ومحاولة الاستفادة من كل التجارب الثورية الاجتماعية في فهم التناقضات والصراعات الدولية والمحلية بين فئات مجتمعنا، تلك الصراعات والتناقضات التي تزداد حدة بين المستضعفين والتحالف الإقطاعي الرأسمالي السلطوي. فكان ذلك دفعاً آخر لتجاوز المواقف التقليدية السائدة في قطاع عريض من الحركة الإسلامية المعاصرة ولكن مع الحرص كله أن يكون هذا التطور لا حركة هدم متأزمة وإنما احتفاظ مع التجاوز، وأن يتم في إطار سلفية أصولية أي في حدود ما تسمح به النصوص من إمكانيات حتى وإن انتهى الأمر إلى مخالفة اجتهادات سادت قديماً أو حديثاً.

وكان من مظاهر ذلك التطور تحوّل النظرة إلى النظام من مجرد نظرة عقائدية تركز على تكفيره إلى نظرة اجتماعية سياسية عقائدية شاملة تدين ديكتاتوريته وعمالته واغترابه واستغلاله. . . . وهو في الحقيقة ليس تحولاً بقدر ما هو تجذر في الموقف.

وكان من مظاهر ذلك التحول تحوّل الموقف من اتحاد الشغل، من التصدي للإضرابات بحجة أن الشيوعيين هم الذين يقودونها وكأن الله إنما خلقنا لمقاومة الشيوعيين، إلى الدعم القوي لقضية الشغالين وإعلان تحيزنا إليهم لأننا منهم وعدوّنا هو ذاته التبعية في كل أشكالها والقائمون على حمايتها والتعايش منها. وكان أول بيان

أصدرته الحركة في تاريخها دشنت به دخولها الحياة السياسية ــ قد تناول تحديد موقفها من أحداث ٢٦ جانفي (كانون الثاني ١٩٧٨) فأدان بكل شدة النظام الحاكم وحمّله مسؤولية كل ما حدث، وتتالت بعد ذلك مواقف الدعم لقضية الشغالين والنضال من أجل إطلاق سراح قيادتهم. ومنذ سنة ١٩٨٠ غدا الاحتفال في المساجد وتقديم حلول الإسلام للمشكلات العمالية بمناسبة عيد العمال العالمي ماي (أيار) غدا ذلك تقليداً معروفاً في الحركة يقام في عموم القرى والمدن في المساجد. ففي سنة ١٩٨٠ قدم ــ بتلك المناسبة في احتفال حاشد بجامع صاحب الطابع ضم ما يزيد عن ٥٠٠٠ مناضل ــ مجموعة من الأساتذة جوانب من القضايا الاجتماعية من وجهة نظر إسلامية، وفي نفس المناسبة من العام التالي ونفس المكان قدمت محاضرتان حول الملكية الزراعية في الإسلام ومقترحات تطبيقية لإعادة توزيعها على أساس الربط بين العمل والملكية.

أما التدين العقلاني فهو من جهته قد حقق من غلوائه وخفّف من حدة هجماته سواء كان ذلك بفعل ضغط الواقع، واقع التدين السلفي والتقليدي الغالب على القاعدة الإسلامية أو خشية أن تستغل مواقفه في التشهير به ــ خاصة بعد أن أصبح وضعه خارج التنظيم يعرضه لمحاصرة شديدة ويجابهه برفض مسبق لمواقفه، فلم يعد يطرح قضية التخلي عن «الحدود» واتخذ تناوله لرجال الحركة الإسلامية وأقطاب السلفية المعاصرين والقدامى ــ طابعاً أكثر جدية وأبعد عن أساليب الهزء والتحقير التي كانت سائدة لديهم عند تناول القضايا والأشخاص المنتسبين للحركة الإسلامية، كما تخلى عن مقولة اليسار الإسلامي واستعاض عنها باسم أقل إثارة للحساسية السلفية «الإسلاميون التقدميون» ولكنه ظل يحتفظ برؤيته الأساسية حول أولوية العقل على النص، وإن صاغ هذه العلاقة صياغة جديدة: العلاقة الجدلية بين العقل والنص، وهي صياغة لا تغير من العلاقة السابقة شيئاً كبيراً، جلّ ما في الأمر أنها تجعلهما في منزلة واحدة ــ مما لا يمكن للأصولية الإسلامية قبوله بحال. وظل هذا التيار محافظاً على موقفه من تطوير الشريعة بما يتلاءم مع تطور الواقع دون تمييز بين مجال التطور والثبات في الشريعة ــ حتى وإن أدت مقتضيات التطور إلى تجاوز ظواهر النصوص القطعية وتعطيلها تحقيقاً للمقاصد، كما هو الشأن في مسألة تعدد الزوجات، فاعتبرت مجلة الأحوال الشخصية التي أصدرها النظام البورقيبي مكسباً تحررياً واتخاذ العقل لا النص مقياساً للرواية.

ولكن الهجوم على السلفية ــ وإن خفت بعض الشيء حدته ــ قد استمر كمجال رئيسي للتدين العقلاني، ومقابل ذلك بذل هذا التيار أقصى جهده للتقرب من اليسار ــ واليسار الماركسي بالذات ــ على مستوى الفكر والممارسة، سواء بتبني الموقف الماركسي من السلفية القديمة والحديثة أو في الموقف من الملكية، أو على الصعيد السياسي. ففي استجواب مع صحيفة إفريقية ناطقة بالفرنسية ــ إثر الإعلان عن حركة الاتجاه الإسلامي ــ أجاب أحد أشهر رموز هذه العقلانية عند سؤاله هل سيصوت لفائدة الاتجاه الإسلامي؟ أجاب أنه سينتخب الحزب الشيوعي لأنه يملك برنامجاً. وفي الجامعة تحالف الطلبة التقدميون الإسلاميون مع الجبهة المضادة للاتجاه.

ومع كل الصراعات التي حدثت استمر التفاعل (عبر الصراع) بين عناصر تركيب الظاهرة الإسلامية في تونس: التدين التونسي والسلفية الإخوانية والعقلانية، أو بين التراث والنص والواقع ولكنه تفاعل صعب.

والسؤال الذي يطرح نفسه الآن ماذا بقي في بداية الثمانينات بل في بداية القرن الخامس عشر، ماذا بقي في تركيب الاتجاه الإسلامي من عناصر يمكن نسبتها إلى التدين التقليدي أو السلفي وذلك بعد المواقف التي اتخذها الاتجاه خلال مؤتمره الاستثنائي (أفريل «نيسان» ١٩٨١) مثل إقرار التعددية والإعلان عن حركة سياسية ودفع العلاقة مع المعارضة في اتجاه التحالف، والاعتراف بمكانة المرأة لا عضواً ملتزماً في الجماعة بل أصبحت ممثلة حتى في المؤسسات العليا للحركة، وكذلك التطلع إلى توزيع للثروة يخالف جل المواقف التقليدية السلفية والتدين التونسي، وعدم التحرج من نقد التجارب الإسلامية المعاصرة وغيرها.

يبدو أن الذي بقي من التدين التونسي التقليدي هو احترام خصوصياته، احترام المذهبية المالكية كأسلوب في ممارسة العبادات واحترام العادات الدينية في الاحتفال بالمواسم والأعياد وحسن توظيفها مع تخفيف التوتر إلى أقصى حد تجاه بعض البدع في التوسل والزيارات والممارسات الطرقية واعتبارها جزئيات لا تستأهل شن الحرب ضدها، ولا تمنع اللقاء والانتماء للحركة مع ترك حركة التطور الطبيعي تفعل فعلها وهي بالتأكيد ليست لصالح مثل تلك الممارسات.

أما ما بقي من التدين الإخواني السلفي فمنهج أكثر منه تطبيقات ونتائج ويتمثل هذا المنهج في أمور ثلاثة:

(أ) اعتبار أن الملزم بالنسبة للمسلم هو نصوص الكتاب والسنة دون تأويل متعسف أو تعطيل جائر وأن دور العقل ليس منشئاً للحكم الشرعي وإنما هو كاشف عنه إما بشكل مباشر في حالة صحة النص في وروده ووضوح دلالته اللغوية وعدم خصوصيته، أو عن طريق ضرب من ضروب الاستنباط المعروفة وذلك لأن المشرع بإجماع المسلمين هو الله تعالى فالشريعة ثابتة وإن تطّور الفقه بل ينبغي أن يتطور الفقه بتطور أحوال المجتمعات، وأن للمسلم الذي بلغ درجة الإجتهاد أو لولي الأمر أن يختار من المواقف الفقهية قديمها وحديثها ما يناسب أوضاعه بلا اعتراض مشروع من أحد وأن يستنبط من الأصول إذا كان من أهل الاستنباط.

(ب) الإيمان بشمولية الإسلام: طولاً، كل الزمان، وعرضاً، كل البشر، وعمقاً، كل خاصيات الإنسان وطموحاته في عالمي الغيب والشهادة.

(ج) ضرورة العمل الجماعي المنظم من أجل تحويل المنهج الإسلامي إلى نظام فعلي للحياة والحضارة. أما ما بقي من العقلانية كعنصر في مكونات الاتجاه فهو:

- ضرورة التحرر من التقليد للتراث واعتبار أن النماذج الاجتماعية التي عرفها التاريخ الإسلامي ليس فيها ما هو ملزم لنا وأن الملزم هو النص وتفاعله مع الواقع عن طريق الاجتهاد لاستنباط نماذج جديدة للمجتمع والحضارة.
- ضرورة استيعاب الواقع المحلي والعالمي بكل تطوراته ومكاسبه وتوظيف كل المكاسب الإنسانية في عملية البناء الجديد بعقل مفتوح وروح متحررة.
- إقرار حق الاختلاف فيما يجوز الاختلاف فيه وواجب وحدة الصف.

الصحوة الإسلامية والدولة القطرية في الوطن العربي

الشيخ الدكتور حسن الترابي(*)

١ ـ توطئة

الصحوة الإسلامية ظاهرة تاريخية دورية: يصيب المسلمين ذبول في دوافع الإيمان وضوابطه وخمول في الفكر والفقه وجمود في الحركة والجهاد وتضربهم الابتلاءات الداخلية والخارجية فينحط كسبهم التاريخي، ثم تستفزهم أزمة السقوط عن مثلهم العليا ويحضهم الوعي بالانحطاط عن أمجاد سالفة والذل إزاء تحد خارجي فينهضوا من جديد ـ يحيا الإيمان وينتعش الفكر وتنشط الحركة. ولهذه الدورة إشارات في القرآن (مسيرة بني إسرائيل في صدر سورة الإسراء) وفي الحديث (بشارة الرسول بحديث التجديد كل مائة عام)، ولها شواهد في تاريخ المسلمين.

والصحوة التي يدور عنها الكلام هنا إنما هي دورة الوعي المتجدد التي غشيت بوادرها العالم العربي ـ والإسلامي ـ بعد فترة الذل والمسكنة التي أعقبت تمكن الاستعمار، فظهرت قبيل الحرب العالمية الثانية، وتعززت بعدها حتى اشتد وقعها واشتهرت بالترويج الإعلامي البالغ في آخر السبعين وبعدها.

والصحوة الإسلامية تتجسد بوجه سافر في المنظمات الإسلامية التي حملت الوعي المتجدد فقامت داعية للإسلام على الصعيد الفكري تدحض عنه الريب والشبهات وترد الثقة بحقه والعزة بتاريخه، أو نشطة في العمل الاجتماعي تربي

(*) نشر هذا المقال في مجلة الحوار العدد الثامن ١٩٨٧.

الشباب أو تعمر المساجد أو تكافح الرذيلة، أو عاملة في الساحة السياسية لتمكين الدين بالسياسة والجهاد. ولربما ينصرف الانتباه إلى الجماعات الإسلامية ذات البعد السياسي كالجماعات التي تنسب للإخوان المسلمين أو للجهاد الإسلامي، ولكن الصحوة الإسلامية تحملها جماعات كثيرة وإن لم تكن كلها مثيرة للانتباه.

بل أن حركة الصحوة الإسلامية لا يمكن أن ترد إلى محاور النشاط الإسلامي المنظم فقد غدت تياراً فكرياً سائراً. وظاهرة اجتماعية واسعة وشعوراً ممتداً بالتحرر من الفئة تقيم الفكر وأنماط الحياة الأوروبية، وبالعودة إلى أصول الانتماء الإسلامي، وبالتحفز لتمكين قيم في واقع الحياة. ثم أن الأمر لم يقتصر على الحركة الشعبية فالنظم الحاكمة قد انفعلت شيئاً ما هو الصحوة طوعاً أو كرهاً وقد عبرت عنه في بعض تدابيرها السياسية لا سيما في الإعلام والتربية القانونية لا سيما في محاولات تطبيق الشريعة. ويمكن أن ندعي أن الصحوة أصبحت قوة تاريخية كاملة دون أن نبلغ بالادعاء إنها قدر تاريخي محتوم العاقبة، فذلك أمر مرهون بشرائطه الإيمانية والودية.

والصحوة الإسلامية إذ تحدث آثارها على الواقع العربي إنما تستجيب لتحديات وتتعامل مع قوى تاريخية أخرى فاعلة في المنطقة: فهي لا تتفاعل مع مثالات الإسلام فقط وتتفاعل مع الواقع وما يسود، من مذاهب ومواقف. ولذلك لا بد من تعدية كلام الصحوة أحياناً إلى السباق الفكري العربي كله الذي لا يفهم مغزى مواقف الصحوة إلا بالنسبة إليه.

والدولة القطرية التي تعنينا مواقف الصحوة منها أو آثارها عليها إنما نقصد بها مجرد الشكل الإقليمي الذي اتخذه الكيان السلطاني في مجتمع تنازعه عروبته وإسلامه نحو قيم الوحدة المتجاوزة لحدود الإقليم. وذلك يسوق الكلام أحياناً إلى المذهبية الوطنية التي تتجه بالناس إلى العكوف على الوطن القطري، أو المذهبية القومية التي تتجه بهم إلى التوحيد لكن على أساس ذاتهم القومي ليس إلا.

ولئن كففنا الكلام عن موقف الصحوة من النظم الحاكمة في الدول القطرية لأنه لا يعنينا هنا، فيحسن أن نتذكر أحياناً أن الموقف حول قضية الوحدة أو التعدد لا ينفك عن اعتبار يتصل بالنظام. فمهما كان تقدير القيمة القطرية أو الوحدوية نظراً، فإن المواقف تأخذ في الاعتبار آثار الاستقلال القطري أو الوحدة على قيم أخرى يؤمن بها

أهل الصحوة. فقد يكون الأثر المقر مباشرة للوحدة هو إغراق نظام قطري معين محبوب أو مكروه في كيان أوسع سيغلب فيه نظام معين ومقوم أيضاً، ومن ثم تثور خيارات في تغليب المصالح والمفاسد العاجلة أو الآجلة في المشروع المعين الوحدة. وسنرى أمثلة لذلك فيما يلحق من كلام.

والوطن العربي الذي نحاصر الكلام في إطاره ليس بمنقطع عما حوله، كما أن الصحوة الإسلامية بطبيعتها ليست مستوطنة في أرض العرب وحدها. فالإسلام تراث مشترك للأمة الإسلامية عرباً وأفارقة وآسيويين وحركات الصحوة الإسلامية في تاريخه تتداعى ويثير بعضها بعضاً والصحوة الحاضرة ظاهرة عالمية متعددة المحاور لأنها استجابة لظروف غشيت العالم قاطبة: انحسر الاستعمار السياسي وانكسار الغرور الحضاري الغربي، وخيبة النظم اللادينية التي خلفها الاستعمار على المسلمين في تحقيق العزة أو النماء، وثورة الوعي الإسلامي تحمل أخبارها ثورة الاتصال العلية.. الخ. فالصحوة الإسلامية العربية تتفاعل ثورياً وفكرياً مع الصحوات في كل مكان والمواقف بعضاً من بعض. والواقع العربي موصول بالواقع الإسلامي والعالمي، فما يطرح للصحوة من تحديات وما يترتب عنها من مواقف للصحوة لا يمكن أن يفهم إلا والبعد العالمي ملحوظ فيه.

٢ ـ الأمة والقطر في تاريخ الإسلام

الدين توحيد بين المثال المطلق والواقع النسبي: فالمثال ترسمه التعاليم والتكاليف الشرعية التي يخاطب بها الإنسان، والواقع هو الابتلاءات المادية والظرفية التي تحيط بدنيا الإنسان والتدين هو إيمان نفسي بمثال الحق المطلق، ثم كسب تاريخي يجاهد الواقع ليقربه من المثال ويجسد الإيمان في أمثل صورة واقعية، ثم محاولة دائبة للرقي الديني نحو كمالات المثال.

وكانت أول صورة للدولة الإسلامية هي دولة المدينة التي كان يتنزل عليها القرآن ويقودها الرسول (ص). وقد كانت بضرورة واقع النشأة محلية، رسم الرسول (ص) حرمها الاقليمي ووضع دستورها وحدد القرآن (في أواخر الأنفال) حدود ولائها الذي لا يشمل إلا الذي هاجر إليها والذي أوي فيها ونصر، بما يخرج الذي آمن ولم يهاجر فدائرة الدولة (التي ضمت أمة المؤمنين وأمة المعاهدين من يهود) كانت أصغر من أمة المؤمنين الذين تخلف بعضهم بمكة مستضعفاً ومستنصراً بتلك الدولة.

لكن دولة المدينة على محلية واقعها، كانت عالمية التوجه. كانت تتجه لتجاوز واقعها العصري لأن أهلها يؤمنون أنهم حلقة في سلسلة أمة الإسلام التي تعاقب بها المرسلون السابقون. وكانت تتجه لتجاوز واقعها الاقليمي شعوراً لأن أهلها كانوا منفعلين بالصراعات العالمية بين الفرس والروم فضلاً عن صراعاتهم الاقتصادية والسياسية والدينية عموماً مع قريش وحلفائها وعلاقاتهم بالمسلمين الذين لم يهاجروا وبالقبائل المائلة لأن تدخل في حلفهم وسلطانهم والدولة فوق هذا كانت تجسد ارتكازة الانطلاق نحو العرب والناس كافة لأنها كانت دولة رسالة

وكانت الدولة التالية هي دولة الخلافة الراشدة، حيث كان السلطان مركزياً وكان الدفع العام ينطلق من محور واحد. لكن الدعوة انداحت فانتظمت أقاليم متباعدة يقطنها أقوام مختلفون، واقتضت اعتبارات السياسة الشرعية التي يعود بعضها لعهد النبوة أن تكون القطرية هي أساس توزيع الولايات في الإمارة العامة والقضاء والصدقات ونحو ذلك مع وحدة الإمامة الخلافية التي لا تنازع في سلطتها ووحدة الأرض الإسلامية التي لا تعوقها مكوس ولا محاجر داخلية.

ومهما بدرت بوادر التنازع في السلطان والتعصب للاقليم أو القوم ــ بعد أيلولة الخلافة إلى نظام الميراث ــ فقد ظل النمط العام للدولة متماسكاً في وحدته مرناً في لا مركزيته. وظل الفقهاء ــ وهم قادة الشعب وممثلوه ــ مهما تعاطفوا مع بعض الثورات لا يقبلون تعدد الولاية العامة ولا الفتنة المفرقة لكيان المسلمين العام. بينما قبلوا، بل أصروا على تعددية المذاهب المحلية وحريتها.

وأخذ هذا النمط يتداعى بعوامل التباين البعيد الذي اعترى المجتمع الإسلامي في اتساعه العريض الذي تسارع ليحتوي أخلاطاً من الأقوام والثقافات ولم تواكبه وتيرة حركة التوحيد التربوي. حتى أصبحت الخلافة رمزية ونشطت مع انهيار قوة مركز الدولة مطامح المسؤولين على الأقطار استئثاراً أو استلاباً دون الخليفة، وهاجت العصبيات القومية واستبدت الخصوصيات المحلية لتمهد للنمط الجديد في الواقع السياسي الإسلامي.

وكان النمط الذي لازم العالم الإسلامي حتى حاضره هو في بقاء دار الإسلام واحدة بوحدة الأمة وانفراط الوحدة السياسية بانتشار الدول الإسلامية تتقاسم العالم

الإسلامي وتتوارثه. وكانت بعض الدول الإسلامية المخالفة محاور عريضة اتسعت بقوة الفتح لتحل بطوارىء الضعف من بعد.

أما دار الإسلام فقد تمثلت في أن الحدود الاقليمية لم تقسم المسلمين كما قسمتهم الولايات السياسية، فالساحة العلمية واحدة تنساب الثقافة فيها، والسوق الاقتصادية واحدة تتداول الخدمات والسلع، والنطاق الشعبي واحد يتجول الناس غير أجانب ولا محجورين. ومن جانب آخر حفظت الوحدة القانونية سيادة أحكام الشريعة وانتشرت المذاهب الفقهية تحقق وحدة دقيقة في أحكام المعاملات في قاعدة اقليمية قارية أحياناً تنتظم جملة دول قطرية. كما انتشرت الطرق الصوفية تؤكد وحدة الأمة الشعورية بوحدة وثيقة في آخاء الطريقة. ويمكن الزعم بأن دار الإسلام ظلت تزداد توحداً حضارياً بما أدركها من انتشار المذاهب والطرق وتبادل العلم والثقافة وتواصل الناس بالهجرة البشرية والعلمية والدينية. وذلك لعهد طويل بعد انهيار المركزية السياسية واستبداد الولاة القطريين. فقوة الدين وسيادة الشريعة، وانفتاح الساحة كانت عوامل حافظة.

حتى إذا ضعف الدين رابطاً بين قلوب الأمة، ونسخت الشريعة ضابطاً لحياتها وجاء الاستعمار مفرقاً بسلطته وفتنته، وقوي السلطان القطري بوسائله المادية مهيمناً على المجتمع المحلي محيطاً بحدوده، وتميز الشعب القطري فخوراً بخصوصياته غيوراً في وجه ما يجانبه ــ عندها لم تعد دار الإسلام إلا بقية من واقع الأخوة في نفوس المؤمنين وخاطر الحنين إلى الماضي والحلم بالمستقبل.

٣ ــ الأمة والدولة القطرية في أوروبا (مقارنة)

كان انتشار الدول القطرية عند المسلمين انحطاطاً عن مثلهم الدينية بحكم الغفلة المتمادية وبثقل الواقع الفاتن من اتساع رقعة دار الإسلام أو غزو العوامل الدخيلة العادية عليها. ويكاد التاريخ الأوروبي يحكي قصة موازية ــ سوى أنهم لم يتعرضوا لفتنة من تلقاء الواقع بقدر ما اضمحلت عندهم قيم الوحدة ــ لا بعلة الغفلة، بل كفراً بالأصول الدينية الجامعة. وإذا كان للمسلمين أمل متاب وصحوة بما عندهم من كتاب محفوظ، فالغربيون قد أحدثوا بثورتهم اللادينية حدثاً باقياً في التاريخ.

وقد ظلَّ غالب الأوروبيين بأثر المسيحية لبضعة عشر قرناً يرون الأمثل في القومية والحضارة لدولة العالمية. وكانت هذه المثل تتجسد في الامبراطورية أحياناً أو تلطف واقع الملكيات القومية والقطرية. ثم بدأ الشعور القومي يجنح من العام إلى الخاص يوازي تركيز الخصوصية المحلية للسلطان، ويرسخ الدولة القومية القطرية التي سادت أوروبا الحديثة.

أما الدولة القطرية فإن انهيار النظام العالمي القديم قد مهد لنظريات السلطة ذات السيادة المطلقة في الحدود الاقليمية المعلومة (ماكيافلي). وبرزت هذه السيادة في وجه دعاوى الامبراطورية أو البابوية من الخارج وفي وجه الكنيسة أو الاقطاعية من الداخل. وجوزت تلك النظريات للملك والأمير أن يكون مطلقاً، ولكن تطور الفكر السياسي أخذ ينسب السيادة للشعب بأطروحات ليبرالية لصالح الأفراد (لوك ومن بعده من النفسيين والراديكاليين) أو جماعية لصالح الإرادة العامة (روسو) أو تاريخية مجتمعية محافظة (هيجل) أو اشتراكية مادية ضد الدولة (الشيوعيون والفوضويون) أو نحو ذلك...

وأما القومية فقد مهد لها التحيز الاقليمي للدولة، وتركيز ذلك المحور سياسياً واقتصادياً، وبروز عاطفة ولاء مشترك يملأ فراغ الدين، وميل نظريات السيادة المطرد نحو الشعب. هكذا نشأ الشعور بالخصوص القومي وتميزت اللغة القومية عن اللغة العالمية (اللاتينية) وبرزت آدابها الخاصة، وأخذ التاريخ القومي يعزز تلك الخصوصية بالأوهام والحقائق، وظهر الشعور القومي بالفخر على العالمين وبالرسالة القومية الخاصة. هكذا اشتعلت القومية في انجلترا في القرن السابع عشر لتمتد إلى أمريكا وفرنسا في الثامن عشر وينشرها نابليون في أوروبا حتى طبقت أوروبا كلها عند القرن التاسع عشر.

وبرغم سيادة الدولة القومية القطرية وما حققته في صعيد المصالح القومية المادية نماء واستعلاء، فقد أخذت أوروبا أخيراً تخفف من غلواء هذا النمط الدولي. ولعله أثر من التراث الحضاري المشترك، وتطور نظري نحو آفاق إنسانية، واعتبار بويلات الصراع القومي وانحسار المد الأوروبي. فعلى قاعدة القانون الدولي قام نظام دولي أوروبي معروف لم يتجاوز بالطبع الدولة القطرية ولكنه يضارع بعض ما عهد المسلمون في دار الإسلام.

٤ ــ العرب: من الوحدة الخارجية إلى التعدد الداخلي

خرجت الأقطار العربية من إدارة الخلافة العثمانية أو نفوذها ثم خرج غالبها باستقلاله السياسي من الإدارة أو النفوذ الاستعماري. وقد كان الخروج الأول ذريعة للقومية العربية لأنه نوع استقلال عن الهوية والرابطة الدينية العامة باسم رابطة قومية خاصة، ولم يكن ذلك من قبيل ما جرى في أوروبا لأنه لم يكن ثمرة لمثل التطور النظري والمادي الذي وقع في أوروبا ونشأت عنه الدولة القومية القطرية. سوى أن الأمر يمت ببعض الصلة للتجربة والعامل الأوروبي. أما التجربة فقد انفعل بعض المسلمين وكثير من النصارى العرب بتاريخ أوروبا وجنوحه عن الدين والانتماء الديني، وحسبوا أن تجربة أوروبا عبرة مطلقة ــ وهكذا كانت ترى أوروبا نفسها مركز إشعاع ومثال هداية للعالم قاطبة. وأما العامل فمعروف مدى الكيد الأوروبي للرابطة العثمانية عداء في الحرب أو طمعاً في الوراثة من خلال الدعاية والعملاء أو الاتصال السياسي أو التحريض والتغرير الدبلوماسي، ومعروف ما دون ذلك من غزو ثقافي مثاله في الغزوة النابليونية في مصر أو الماسونية في دار الخلافة أو الحركة القومية في الشام. ومهما يكن فإن الموقف العقائدي القومي من الوحدة الإسلامية العثمانية ما كان ليبلغ ما بلغت القومية الأوروبية لما قدمنا من فارق في التطور التاريخي، ولأثر العقيدة الدينية الإسلامية التي لم تنخر فيها اللادينية والتي ظلت توحي بتوجيهات انتماء عالمي استدراكاً لسقوط الخلافة، ولأن الخلاف مع العثمانيين لم يمس إلا طائفة من العرب.

ولم يقدر أن يخرج العرب من العثمانيين ليحققوا وحدة على صعيد قومي ولو دون الأبعاد السابقة، بل مني العرب باقتحام الاستعمار للفراغ الذي خلفه العثمانيون. وصاغ الاستعمار قسمة نفوذه وحدود ولاياته من الواقع المحلي التاريخي الذي كان أساس اللامركزية الإدارية من قبل، وكرس تلك القسمة لأنه ألقى فيها مصالحه العاجلة والآجلة لا سيما تمهيد الساحة للاستعمار الصهيوني وقطع العرب بعضهم عن بعض وعن المسلمين من حولهم.

وعندما استيقظت دواعي الاستجابة للتحدي الاستعماري اتخذت حركة التحرير وجوهاً يمكن أن تتميز فيها تيارات عدة ناشئة عن اختلاط أثر التراث الثقافي الأوروبي. وكان الغالب عليها التيار الوطني الذي يحذو بكفاح الاستقلال حذو النمط الأوروبي للدولة المستقلة ولربما انفعل الوطنيون بتراثهم الديني لاستشعار الهوية المتميزة

ولربما وظفوا رموز الدين في دعايتهم الاستقلالية لتعبئة طاقات الكفاح ضد الأجنبي الكافر. فالإسلام هنا كان عنصراً لتعريف الذاتية الوطنية وتأكيد المجانبة وتأجيج المجاهدة الوطنية. ويمكن أن ينسب المرء قوة العامل الإسلامي بشدة الحاجة إليه حين تكون المجاهدة قاسية. والشمال الافريقي كله خير مثال لذلك لا سيما في الجزائر حيث بلغت محاولات التذويب والفرنسة وسياسات الكبت والبطش أقصى ما بلغت. لكن أصداء الإسلام كانت تسمع حتى في أدبيات الحركة الوطنية السودانية ــ على ضعف الرصيد العربي الإسلامي بالسودان. وبين هذا وذاك ما هو معلوم من شعار الإسلام في الثورة المصرية وخاصة في الحزب الوطني وفي ثورة فلسطين واليمن الجنوبي، وفي دور العلماء في الثورة السورية والعراقية.

وهذا التوظيف المحدود للإسلام ــ بكونه متميزاً ومعبئاً ليس إلا ــ معروف كذلك في الكفاح الوطني خارج العالم العربي، وفي الدول الآسيوية كإيران وأفغانستان وفي باكستان خاصة خشية إغراق المسلمين في القومية الهندية. وهذه المحدودية تظهر في أن الشعار يطرح تماماً بعد الاستقلال، فمهما احترقت أجساد المسلمين في نار الجهاد الوطني فإن الذي يفوز بمائدة الاستقلال حين تنضج هم الوطنيون وحدهم. وقد لا يكون المسلمون إلا عامة، أما ما كان منهم من قيادي فيغلب أن يعزل من الساحة بعد الاستقلال. ولذلك لم يكن للإسلام دور في التأثير الوحدوي على الدولة القطرية المستقلة.

ولئن كانت تيارات التحرر الوطني في العالم العربي قد اتخذت من بعد في الحكم منحىً علمانياً خالصاً، فإنها لم تبلغ بالعلمنة ما بلغ الأتراك الجدد بعزل دار الخلافة، سوى أنها قد ركنت للوطنية أساساً للدولة ولم تحفل كثيراً بالوحدة. بل باعدت بين الدول العربية بمفارقة النظام الشرعي وتطوير نظم قانونية ذاتية للقطر (مثال ذلك في حزب الوفد بمصر والحزب الدستوري بتونس).

وقد سلمت بعض بلاد الجزيرة العربية من الغزو ومن العلمنة الرسمية، ولم يكن قيامها بحدود إلا لدواع فرضتها محاصرات استعمارية أو ظروف تاريخية. لكن استقلالية المذهب الديني الخاص لبعض هذه الدول ركزت الحدود الوطنية المميزة، وجاء التطور ليضفي خصوصية محلية لنظام الحكم تعسر إدراجه في كيان أكبر.

ولعل أعظم ما في نظم الحكم العربية مما يمكن للدولة القطرية، أن غالب النظم السلطانية فردية في آخرة الحساب، والفرد عرضة لشهوة السلطة المطلقة بغير شريك، والوحدة تطرح معادلات الشراكة أو النزول عن السلطة ــ كيف وهو يبخل بذلك على شعبه.

ومهما يكن فإن الدولة القطرية وإن ربت بعض العصبية القومية وغير قطرية لم تؤد إلى قطيعة بين الشعوب، كما حدث في أوروبا. ويرصد التاريخ العربي المعاصر محاولات شتى للوحدة لا يضاهيها في الأرض شيء عدداً. وذلك دليل على أن الشعوب تواقة إلى الوحدة بقوميتها ودينها. فقد حاولت ليبيا محاولات مع خمس دول عربية.، ومصر مع أربع، وسوريا مع أربع أو أكثر، وما من دولة عربية مشرقية أو مغربية إلا جربت ولو وحدة جزئية.

مذاهب الصحوة ومواقفها

١ ــ عطاء الصحوة الفقهي في مسألة القطرية

إذا كانت الصحوة تستمد بعض كسبها من الرصيد المنقول لتضيف إليه بكسب اجتهادي متجدد، فإن التراث الفقهي الإسلامي ــ على ثرائه بوجوه أخرى ــ يفتقر لمعالجات أصولية أجتهادية لمسألة القطرية. ذلك أن الفقه السياسي عامة في الإسلام قد اضمحل مبكراً بينما كانت وجوه الفقه الأخرى تزدهر وقبل أن يطبق الجمود الشامل على الفقه كله. ولعل بؤس الفقه السياسي يعود إلى الفتنة السياسية المبكرة التي خرجت بالسياسة من نيات الدين وضوابط الشرع وباعدت ما بين الفقهاء والسلطان، هكذا تضاءل العمل الإيماني في السياسة وطغى العمل الأهوائي المنبعث بشهوة السلطة وحمية العصبية وصراع القوة، وإذا ضمر العمل الشرعي ضمر العلم، وغفل الساسة عن تحري حكم الدين وزهد الفقهاء في تعرف أقضية الواقع السياسي وعلاجها.

لكن الفقه كله كان قد آل إلى جمود حين ظهرت في الواقع ظاهرة تعدد الدول في دار الإسلام. وظل الفقه ينقل في كتب الأحكام السلطانية ما استقر من وجوب وحدة الإمامة إلا بعض المحاولات لاستيعاب ظاهرة تعدد الأئمة وتأصيلها على ضرورة تباعد الأقاليم. وكما أغفل الفقهاء واقع المفارقة التي حدثت أحياناً بين الإمامة والأمارة

أو السلطنة وكادت تصبح مفارقة علمانية، اغفلوا أيضاً قيام ولايات مستقلة فعلياً واستصبحوا أن الخلافة واحدة حتى سقطت جميعاً.

ويبقى أن أصول القرآن والسنة منذ دولة المدينة كانت تعالج قيام دولة اقليمية لا تطابق حدودها حدود الملة، وطرحت قضايا الموالاة والنصرة والهجرة في هذا السياق. ثم تطرق الفقه لقضايا المحلية بصدد تعدد مذاهب الفقه وقاعدة الإجماع المحلي وبصدد توزيع الزكاة ونحو ذلك من الأحكام. وكفى الفقهاء أن يوغلوا في الإشكالات التي قد تنشأ بين الخاص والعام المحلي بسيادة دار الإسلام التي لم تعرف الحدود إلا بين السلاطين المارقين من الحكم الشرعي تقريباً من حيث أصل ولايتهم التزموها فيما وراء ذلك. ولعل عيب شرعية الولاية هو الداعي لأن يمهل الفقهاء عمداً هذا الواقع، كما أهمل لأجل ذلك دور ولي الأمر في أصول الأحكام والقرآن يقرره.

فالصحوة قد بدأت برصيد قليل، لكنها لم تضف إليه كثيراً، بالرغم من أن قضية العموم والخصوص في الدولة مطروحة بسفور في الواقع الدولي الراهن بل في الواقع المباشر في البيئة السياسية التي نشأت فيها الصحوة.

ولعل مرد ذلك إلى أن الصحوة الأولى في العالم العربي قد قادها علماء لم يطلعوا كثيراً على الرصيد الفكري والواقع السياسي الدولي ليطرقوا قضية الدولة القطرية التي أثارها التاريخ الغربي.

ولعل السبب الآخر هو أن الصحوة لم تشهد مثار هذه القضية في التاريخ العربي الحاضر ــ فهي لم تكن قد ظهرت أيام الخروج من العثمانيين ولم تكن قد اشتدت أيام الخروج من الاستعمار.

ولكنها شهدت حين النهضة الوطنية والتجربة القطرية الغربية ومحاولات العرب لاستدراكها بمشروعات وحدوية وأطروحات قومية. وسنفصل القول بعض الشيء في مواقف الصحوة إزاء ذلك. لكن يجدر أن نتذكر الصحوة لعهد قريب قد كانت تطرح الإسلام طرحاً عمومياً أصولياً. وبديهي أن تبدأ الصحوة بالعموم فأول الدعوة هو دائماً تذكير وعودة وتسليم بالأصول، والمجادلة كانت عندئذ تدور حول كليات شمول الدين للدولة والاقتصاد والحياة العامة وجدواه في مناخ ثقافي مادي يسوده التطلع لمقاصد نهضوية دنيوية. ولذلك كان فكر الصحوة يعمم ولا يفصل في مسألة القطرية والوحدة

وفي كل المسائل المتعلقة بالحكم والاقتصاد ــ إلا أن يكافح المادية العلمانية، ويقرر مجملات في نظام الإسلام السياسي والاقتصادي، ويعزز نظرية الاستقلال والكفاح ضد الاستعمار السياسي والثقافي.

أما في قضية الكفاح الوطني والاستقلال فقد أسهم فكر الصحوة عموماً بأكبر نصيب لأنه ركز مفهومات الهوية العقدية والتاريخية المميزة. وأما في قضية القطرية ــ التي انتهى إليها ذلك الكفاح ــ فلا يعلم هذا الكاتب معالجات تذكر إلا كلمات عامة للشيخ حسن البنا في تعريف الوطنية بما يحقق الولاء القطري لمدى عادل من الحب والحنين والعز والولاء دون إخلال بالولاء للملة (الرسائل الثلاث). وحيثما اشتدت الدعوة الوطنية التي تتخذ الدولة القطرية كياناً خالداً مطلقاً، أو قويت الدعوة القومية تتجاوز القطر إلى العروبة، كان فكر الصحوة ينشغل بمكافحة المضامين التي تضر بالولاء الأممي عن تقديم البديل النظري المتوازن. فتقديم البدائل كما قدمنا مرحلة ما كانت الصحوة قد بلغتها، وحتى حين نضجت الصحوة حال المناخ السياسي القهري دون الحرية التي هي شرط النشأة والحياة والتطور لكل طرح فكري مفصل منزل على الواقع. فالقهر يشغل الصحوة بأصل وجودها ويصرفها عما وراء ذلك، ويحرمها من الحوار الداخلي والخارجي اللازم لتطوير الاجتهاد.

ففكر الصحوة ــ في مواجهة نظم تحمل فكر الوطنية والقومية بمضامين كائدة للإسلام، وتجسد ذلك بمجمل سياسات كائدة لحركة الصحوة كبتاً واضطهاداً ــ يجنح بالضرورة لمواقف المقاومة والمدافعة والاعتصام بأطراف الأصول والثبات عليها. لذلك نشأ وشاع فكر سيد قطب (الظلال والمعالم) الذي يستنكر اتخاذ الوطن وثناً والقومية عصبية، ويجرد مفهومات الحاكمية والتوحيد فوق اعتبارات الحدود والمصالح والواقع، ويسوق الأحكام نحو أطرافها المطلقة.

ويمكن على سبيل المقارنة أن نلاحظ مذاهب الصحوة في القارة الهندية حيث طرح أمامها بوجه حاد إشكال القومية الهندية المنذرة بإغراق المسلمين واحتوائهم، وخيار التمايز الحضاري ثم القطري. فقد عالج المودودي مثلاً قضايا التميز القومي بتفصيل مهتدياً بثقافته الغربية وحاجات واقعه (القومية والإسلام) كما عالج قضايا الدولة القطرية بعد قيام باكستان وعلاقاتها بالمسلمين المهاجرين ودول العالم الإسلامي (الدستور الإسلامي).

ويمكن كذلك أن نرى كيف تطورت الأحوال بفكر الصحوة بعد الدعوة العامة إلى البرامج المنزلة على الواقع في مناخ أكثر حرية، وكيف أخذت الحركة الإسلامية في تونس والسودان مثلاً تعالج قضايا القطرية والعالمية اعتباراً بالأدب الغربي المشاع في هذه المواقع ومجابهة للحاجات السياسية التي طرحتها المرحلة.

٢ ـ جدال الصحوة للوحدوية القومية والقطرية الوطنية

حين ثار العرب وأثيروا ضد العثمانيين كان العالم الإسلامي يشهد المفصل التاريخي بين الصحوة الإسلامية الماضية والحاضرة. وقد كانت الصحوة الماضية رد فعل مباشر للغزو الاستعماري صادمته غالباً بالجهاد ـ عبر العالم الإسلامي كله. وفي العالم العربي قامت حركة المهدية السودانية ـ كما قامت حركات جهاد إسلامية في غرب أفريقيا وشرقها وشمالها ضد الاستعمار. وخرجت المهدية بوضوح على حجة الخلافة العثمانية التي تذرع بها الاستعمار. ولكنها خرجت بحجة إسلامية عالمية ليست للسودان ولا للعرب، وهكذا حاولت المهدية أن تتسع عالمياً نحو البلاد العربية والافريقية، وقد كان للصحوة الإسلامية الماضية بُعد فكري حمله جمال الدين الأفغاني ومحمد عبده وتلاميذهما وبعض شيوخ الدين في الشام. وهذا الفكر كان يدعو لإصلاح الرابطة الإسلامية القائمة ويتجاوب مع العالم الإسلامي ويتطلع لوحدته.

أما الشام وما جاورها فقد احتد الخلاف مع العثمانيين واتخذ منحى انفصالياً وقومياً في بعض وجوهه. وحملت القومية منذئذ بذرة اتجاه للانقطاع عن الرابطة الإسلامية، بل بذرة تجرد عن الدين في الحياة العامة من حيث قاعدة انتماء أو شريعة سلوك سياسي. وكان الفكر القومي يجنح نحو المذاهب والأنماط السياسية الغربية، ومن ثم لم تجد الثورة العربية على العثمانيين فضلاً عن دعاتها القوميين إلا تقويماً سلبياً عند فكر الصحوة.

ثم تطور الفكر القومي بعد ذلك في اتجاهين بسبب إخفاقه في تحديد وحدة قومية، وبسبب طوارىء أخرى في المجال الفكري والسياسي. فاتجاه نحا به منحى يسارياً حتى يضيف إليه مضموناً أشبه بمكافحة العدوان الغربي الصهيوني والامبريالي،

وأفعل في تحريك الواقع بقواه الجذرية نحو الوحدة التي عجز عن تحقيقها دعاة العاطفة القومية. أما الاتجاه الآخر فلم يُمَن بالمنهج الفكري الموضوعي وإنما هو نظام حاكم أضاف إلى القومية قوة سياسية واتخذ الشعار رمزاً للقوة السياسية الدافعة. ولما كان كلا الاتجاهين يحمل عناصر علمانية، ويحمله ساسة تورطوا في عداء لحركة الصحوة وعدوان عليها من حيث هي تحد فكري وسياسي، فإن فكر الصحوة بغالبه قد حاربهما كذلك بموقف فكري مجانب يفند أصول الدعوة القومية ويتهم أغراضها ويفضح إخفاقاتها (وانسحب ذات الموقف على الاشتراكية العربية أيضاً) وقد اتسمت المناظرة بين دعاة القومية ودعاة الإسلام حتى ملأت الساحة الإعلامية والأدبية.

لولا أن انحسار الفكر القومي، وتعثر مشروعات التوحيد القومي، وتعاظم الصحوة الإسلامية قد انتهت إلى ظهور أطروحات قومية وفكرية وسياسية تؤكد على العنصر والعامل الإسلامي دافعاً وهادياً للقومية. ولم يستجب فكر الصحوة بوجه واسع لاستقبال هذه المبادرة التوفيقية. ولم تتقدم هي كثيراً سواء في الجانب النظري أو السياسي (ليبيا).

ولم تكن المناظرة في غالب البلاد العربية الافريقية بين الإسلام والقومية، والعروبة في أفريقيا غالباً لم تتخذ منحى لا دينياً أو شعوبياً. وإنما كانت المناظرة مع الحركات الوطنية التي انفعلت أيضاً بنمط الدولة القطرية الأوروبي وأرادت أن تؤسس عليه نظرية قومية قطرية وحمية وطنية للأرض المحدودة. وقياساً على الغرب ظهرت اتجاهات لمحلية اللغة أو اللهجة ولكتابة التاريخ بما يعزز الفخار بخصوصياته المزعومة والحقيقية ولتأكيد الغيرة الوطنية والدور الوطني الخاص في رسالته العالمية. ظهرت مثل هذه التيارات بشدة في مصر منشدة إلى التاريخ الفرعوني أو إلى الانتساب الأوروبي، وظهر مثلها في السودان ــ عن نزعة افريقية وإيحاء غربي، وفي دول الشمال الافريقي عن ثقافة فرنسية.

وتصدت الصحوة للعصبية الوطنية لما لاحظت فيها من مضامين علمانية وانحيازات لقيم غربية ولما قدرت في مآلها من عصبية منقطعة عن الأمة. ومعروف ما حرر كتاب الصحوة ضد التوجهات المصرية المجافية للعروبة والإسلام والتي عبر عنها أمثال لطفي السيد وطه حسين وسلامة موسى ومن على شاكلتهم.

٣ ـ مواقف الصحوة السياسية من مشروعات الوحدة

مهما كانت الصحوة تؤمن بمثال الوحدة فإنها لم تطرح ولم تدفع مشروعاً وحدوياً بعينه لأنها كما تقدم ما زالت أقرب إلى مرحلة التنظير والمبادىء منها إلى مرحلة التنزيل والبرامج، ولأنها في الصعيد السياسي خاصة ما تزال حريتها منقوصة ووقعها محدود. ولكنها اضطرت لأن تتخذ موقفاً سياسياً من مشروعات للوحدة أو الاستقلال القطري بحسبانها قوة سياسية في الساحة. ويمكن إجمالاً أن نقرر أنها عارضت أغلب مشروعات الوحدة أو لم تدعمها بوجه إيجابي. وكان مرد ذلك غالباً لأنها رأت في مغزى الوحدة ـ لا تحقيقاً جزئياً لأحلامها في وحدة الأمة، ولا تعزيزاً للعروبة التي يرجى أن تعزز الإسلام، بل تطوراً يتهدد الحركة الإسلامية، ويسد عليها أبواب الحرية.

وهكذا عارضت الحركة الإسلامية مشروع وحدة وادي النيل أيام استقلال السودان، لأنه بدا مشروعاً لتعدية إجراءات الاضطهاد التي فرضها النظام الناصري على الحركة الإسلامية المصرية إلى السودان. وبالرغم من أن الحركة الإسلامية السودانية تغذت بمدد من مصر ونشأت من أوساط اتحادية في السودان إلا أنها دعت أخيراً للاستقلال عن مصر وبريطانيا ومالت مع سائر دعاة الاستقلال. وقد اضطرت الحركة الإسلامية السورية أن ترحب بوحدة سوريا ومصر في الجمهورية العربية المتحدة، وهذا الكاتب يعلم أنها فعلت ذلك كارهة، والكل يعلم أنها نعمت بحركة الانفصال عن الجمهورية من بعد لأنها حسبت فيها حريتها. وكذلك قاومت الحركة الإسلامية اليمنية سراً توحيد اليمن لمصلحة دينها وحريتها كما قاومها الطرفان سراً لمصالح مذهبية. ولا نسمع لحركة الصحوة تأييداً لمشروعات القيادة الليبية الوحدوية المشهورة.

وهكذا تصبح النظم الآحادية المطلقة أكبر عائق لمشروعات الوحدة. فالمتمتعون فيها بالسلطة لا يحبون إلا شركة هم فيها غالبون والحركات الإسلامية لا تريد أن تمتد إليها يد الفتنة والقهر، والقيادات اليسارية كذلك، والقيادات الوطنية العلمانية ليست حريصة على وحدة قد تثقلهم بكيان غير متحضر أو يصبح عالة عليهم في الاقتصاد. فلم يبقى للوحدة إلا الحرية طريقاً والشعوب أداة.

٤ ـ مغزى الصحوة الوحدوي

أياماً كانت مذاهب الصحوة ومواقفها من مشروعات الوحدة المعنية، فإن المغزى العام لنشأة الصحوة وتطورها يصب قطعاً في اتجاه الوحدة وتجاوز القطرية.

فالصحوة ذاتها ظاهرة وراء الحدود. فهي بمضمونها الإسلامي ظاهرة مثالية دينية. والدين من عند المطلق لا يعرف حدود الزمان أو المكان أو الجنس أو الطبقة، فالمسلمون منشدون أبداً نحو محور الأمة الواحد من إيمانهم بوحدة الإله ووحدة المبدأ والمصير الإنساني ووحدة مغزى الحياة تكليفاً وابتلاءً من الله وعبادة وجزاءً على العبد، ووحدة برنامجها شريعة، ووحدة حركتها أخوة ومشاركة في العلم والمال والسلطة.

والصحوة بعد إيمانها بالوحدة الدينية ترجع غالباً إلى وحدة تاريخية تصل روافدها في كل الأقطار. فمن مصر انطلقت دعوات الصحوة ممثلة في حركة الإخوان المسلمين وفي الأدب الإسلامي المتجدد. وبأثر الدراسة في مصر أو الاطلاع على المنشورات فيها أو الاعتبار والانفعال بما يجري فيها ترددت أصداء الصحوة وتجاوبت حركاتها في كل العالم العربي على شيء من التراخي منذ منتصف القرن.

ولعل الصحوة اليوم هي أكبر حركة فكرية شعبية عبرت الحدود وشملت الأقطار وشكلت قاعدة وحدة شعورية وفكرية ـ تتجاوب للأحداث القطرية، وتشترك على أدب واحد، ويتعارف فيها الأشخاص في أقطار واسعة. ومهما كانت الحركات اليسارية والقومية، أو تبادل الكتاب والإعلام العربي أو انتشار التعليم والقانون والسينما المصرية والسياحة إليها، فلعل المغزى الوحدوي للصحوة هو أكبر عامل واحد يقرب الشباب والشعوب العربية اليوم بعد الدين واللغة. أما الآلام والآمال المشتركة فهي دواع ولكن لا يحملها ويعبىء بها اليوم عامل شعبي منظم مثل الصحوة ـ ويمكن الزعم بأن الصحوة هي الناظم الخاص الذي يصل مغرب العالم العربي بمشرقه، وكان للمغرب بجنوح وطني يساري أو غربي وبغياب أي فكر قومي عربي يذكر أن يتباعد جداً من المشرق برغم أشكال الجامعة العربية.

ويمكن أن نورد في آثار الصحوة الوحدوية أنها كافحت وقضت تقريباً على خطر الفكر القطري الانفصالي في بعض الأقطار لا سيما مصر والسودان حيث المصرية المتفرعنة والسودنة المتأفرقة تنزعان نحو التميز والانعزال. وفي وقت كانت اليمن منعزلة

معتزة بخصوصيتها وقبل قيام الجمهورية ودخول اليمن في الساحة العربية كانت الصحوة الإسلامية متمثلة في ثورة آل الوزير التحاماً مباشراً مع الصحوة في مصر.

٥ ـ تنظيم الصحوة بين الوحدة والقطرية

لئن كان الإسلام عالمي الوجهة، ولئن كانت الصحوة عربية المدى بل هي أوسع، فإن حركات الصحوة يمكن أن تشكل شبكة تنظيمية موحدة ذات مغزى خاص لمألات الوحدة العربية. وفي العالم العربي تنظيمات قومية ـ كالبعث والقوميين العرب، وأخرى متفرعة في جملة أقطار كحزب التحرير ولكنها ليست ذات شأن. وفيه حركات شيوعية لكنها منجذبة إلى محاور خارج العالم العربي. أما الأحزاب الوطنية فإنها لا تعبر الحدود إلا ضئيلاً.

وتبقى التنظيمات الإسلامية ـ التي تحمل جملة أسماء ـ ويشيع إجمالاً نسبتها إلى الإخوان المسلمين أوسع شبكة يمكن نصبها لربط الشعوب العربية اليوم. وبالفعل كان الإخوان المسلمون قد انتشروا قديماً في البلاد المجاورة لمصر وانتشر أفرادهم ونشأت تنظيمات فرعية تابعة لهم، فكان تنظيمهم عربياً في مداه وإن لم يبلغ أطراف العالم العربي عندئذ. ثم طرأت عليهم ظروف الاضطهاد التي كبتت المحور وقطعت أسبابه، ولكن تطورات حضارية مختلفة حملت دعوة الإسلام نحو التعاظم والاتساع، وأصبح الاسم يشير إلى ظاهرة حضارية مختلفة حملت دعوة الإسلام نحو التعاظم والاتساع، وأصبح الاسم يشير إلى ظاهرة عربية شاملة دون أن يحيط بها تنظيم واحد. ويُسمع عن تنظيم عالمي للإخوان المسلمين، ولكنه أقرب إلى أن يكون رمزاً وأملاً، فهي في الواقع تنظيمات قطرية لا تصلها رابطة عضوية أو إمارة هرمية موحدة ولا تنعقد بينها معاملات وثيقة تؤدي وظائف مشتركة ـ إلا عاطفة الانتماء ورمزية القيادة والاسم الواحد. بل أن الجاليات الإخوانية القطرية التي تقيم في قطر واحد كثيراً ما تتمايز بتنظيماتها. ثم أن الحركات الإسلامية في بعض الأقطار من كثافة تفاعلها مع الواقع القطري ومن منهجيتها الواقعية تستقل صراحة باسمها وتنظيمها ولا تعترف إلا بالانتساب الإسلامي العام لحركة الصحوة في الأمة. وهذه الحركات ـ كالحركة السودانية والتونسية وغيرها في أطراف العالم العربي ـ تتخذ نظرية فقهية تنصب الوحدة غاية والفاعلية القطرية طريقاً لازماً إليها قياساً على عالمية رسالة النبي ﷺ

ومحلية منهجه المتدرج في بسط الدعوة قدماً من العشيرة، إلى أم القرى ومن حولها وإلى العرب كافة، وبسط الدولة من المدينة إلى الجزيرة. ثم إلىَ مخاطبة الذين يحيطون بدار الإسلام ومجاهدة الذين يلونها، ومن ذلك نحو العالم توجهاً حققه الخلفاء.

ومهما كان اتجاه الإسلاميين نحو وحدة الصف الإسلامي فإن جواذب الواقع وفواصل القطرية لا تمكنهم من تحقيق المثال. وكل ما يتصور من مؤامرة إسلامية واحدة في العالم ليست إلا من نوع الأوهام التي ترى وراء أحداث المنطقة مؤامرة ــ مركزية صهيونية أو أمبريالية ــ وما هناك إلا اتساق حركة الإسلام الصادرة تلقاءً عن دين واحد في وجه اتساق العدوان الامبريالي، ثم ما في ذلك إلا وحي الفطرة بالقوة الخفية الجامعة ــ يد الله التي تتحكم وحدها في مجمع الأسباب والأحداث الظاهرة، ووحي الخوف والقصور الذي ينقطع عن الله ويبحث عن السر الناظم للكون من دونه.

نحو ــ أصول فقهية للوحدة والقطرية

١ ــ المعادلة التوحيدية

دين التوحيد هو ــ أصل جمع الشتات وتوازن المتقابلات. فالحرية قيمة ضرورية للتدين، بغيرها لا تنعتق طاقات الأيمان الحرة ولا تبلغ غايتها في الإبداع والعطاء الفعال. والوحدة قيمة لازمة أيضاً، بغيرها لا تجتمع وتنتظم الطاقات لتبلغ أقداراً مقدرة من الكسب الديني. وعلى قاعدة المعادلة الدينية تقوم العلاقة بين الفرد الحر والجماعة المنتظمة توحدهما العقيدة غاية والعبادة منهجاً والشريعة مرجعاً. وعلى مثل تلك المعادلة تتوحد في الإسلام كل المفارقات الأعلى التي يبتلي بها الإنسان بسبب وجوده الطبيعي ــ (كالقبائل في عهد الرسول ﷺ)، أو كسبه التاريخي (كالمهاجرين والأنصار) أو موقعه الوطني (كمؤمني المدينة دون سائر المؤمنين).

فالدين يحفظ المعادلة دون أن يسحق أحد طرفيها. وقد يكون مغزاه التاريخي لأول الأمر توحيدياً لأنه يلقى الواقع الجاهلي المخاطب جانحاً بالظواهر نحو المشاكسة ــ مؤسساً في مواقفه على عقيدة إشراكية لا توحيدية. فالعرق أو الوطن أو التاريخ المشترك قد يغري أهله بالعصبية ويقطعهم عن سواهم، وقد تبقى بعد الإسلام بقية جاهلية تفتن بالشقاق إلى أن يتدارك المسلمون أمرهم اعتصاماً بتمام

التوحيد. فالرسول ﷺ لم يلغ القبلية ولم ينكر رابطة الهجرة أو النصرة ولم يهمل واقع الحدود والوطن ولكنه رقي بهذا كله تطوراً نحو محور أعلى ومصلحة أكبر لأهل الملة. ومتى اعتدل الأمر وعرفت الموازنات والجمع بينها، والأولويات والحكم فيها عند التعارض، فإن الولاء مشروع للأدنى ثم للأعلى: للأسرة ـ وللجيرة، وللقوم وللوطن وللجيل وللأمة الواسعة عبر الأرض والتاريخ، كل ذلك في إطار الحق والعدل ـ محكوماً بالولاء لله الأكبر ومضبوطاً بشرعه الأعلى. (انظر الآيات ٦٢ البقرة، ١٠٢ آل عمران، ١٣٥ النساء، ٧٢ الأنفال، ١١٧ التوبة، ٥١ ـ ٢٥ المؤمنون، ٨ ـ ١٢ الحجرات، ونحوها، وانظر الأحاديث في فضل شتى القبائل والأقوام والمحال والقرون ثم في فضل الأمة ومعاني وحدتها).

فما دام الواقع يشتمل على خصوصيات من طبيعة الأشياء والمجتمعات، فإن التدين يتنزل عليها خصوصاً ليصوب خطابه ويعين تكاليفه ويحقق فاعليته. فالأقاليم إذا تباعدت حتى تؤطر الإنسان في وطنه يمكن أن تكون قاعدة لدعوة الدين تتنزل على ظروف الأرض وتعبىء تعلقات أهلها بها فتوحدها مع الدين ـ وحتى يصبح مثلاً الدفاع عن الديار دفاعاً عن الدين. والأقوام إذا تمايزوا بخصائص خاطبتهم الرسالة بلغتهم ووعظتهم بتاريخهم وسخرت رابطتهم لعبادة الله وكلفتهم بدور في إقامة الدين يناسب ما آتاهم الله. والفئات الاجتماعية إذا تفاوتت حظوظها يبتلون بما أوتوا ويكلفون حسب وسعهم ليقوموا على ثغور الحياة الدينية التي تليهم... الخ.

ولكن هذه المفارقات الطبيعية في الوجود المادي والاجتماعي إنما هي ظروف ابتلاء، فكما يمكن أن تكون فرص عبادة خاصة، يمكن أن تكون ظروف فتنة تحتكر نظر الإنسان وهمة في حصار الطبيعة المحلي أو القومي أو الاجتماعي، فتحول العلاقة إلى عصبية وطنية أو قومية أو تاريخية أو طبقية أو طائفية لقطع المرء عن كل تعلق أرحب وأعلى، فيغدوا الحق عنده نسبياً إلى هواه المحدود والمصلحة في المنفعة المحصورة والصلة بما وراء ذلك صراع وطغيان مطلق. ومن هنا يدخل الإيمان ليفتح آفاق الأزل يوسع دائرة الزمان ـ من عاجلة الدنيا نحو آجلة الآخرة، ودائرة المكان من الأقليم المباشر نحو الأرض جمعاء، ودائرة الوجود البشري من القوم نحو الإنسانية. ويعبىء الدين فاعلياته في الأطر المخصوصة ليجمعها في الأبعاد العامة للوحدة، ويقيم الموازنة بحيث لا تلتمس الوحدة على حساب الحرية في طمس الخصوصيات فتضعف الفعالية، ولا

تلتمس الحرية والفاعلية والعمق في إهدار النظام والقدر والمدى، بل تتحقق المصالح جميعاً بأبلغ كيف وكم.

فالدين يجعل الأمة قاطبة أو دار الإسلام قاعدة للولاء الديني الأعلى ثم يقيم الدولة في أوسع رقعة تتيسر من أرض الأمة ثم ينصب عليها مركز سلطان موحد وإمارة كبرى. على أن تظل الدولة غير منغلقة عن الأمة بل موصولة بالتناصر ومفتوحة بالاستقبال، إلا ما تتحفظ في ذلك لصون كيانها وعهدها. وعلى أن تقدر قدر مراكز الولاء الأدنى والأخص من أقاليمها أو أقوامها أو جماعاتها، وتعدل بين حقها وحق مكوناتها. فالدولة القطرية إذاً كيان أولي ــ إلا أنه قد يشتمل على كيانات فرعية لا مركزية ولكنها ينبغي أن تتجه نحو دولة أوسع قطراً وأشمل قوماً. وليست الدولة القطرية بضرورة مرحلية يتربص بها طور تستأصل فيه وتذوب في دولة الأمة، وإنما يستصحب أصلها ــ كما يستصحب الفرد في الجماعة والأسرة في المجتمع، ويكفكف مغزاها بقدر ما يتوازن مع دولة الوحدة الأكبر.

٢ ــ المنهج التوحيدي

إن الواقع الإسلامي العربي يبدأ من شتات دولة قطرية ذات حدود صلبة يحرسها نظام سلطان منفصل ونسق مصالح خاصة وعصبية أهل وبلد. ومن وراء ذلك إطار عربي قوامه الثقافة والتاريخ والجوار والمصالح والتفاعل. ومن وراء ذلك إطار إسلامي من دول الملة وشعوبها التي تتحد مع العرب في العقيدة والتراث وتحيط بهم وتهوي إليهم بالعاطفة والمصلحة.

إن مغزى حركة البعث الإسلامي هو بالضرورة اقتراب من المثال التوحيدي وتعديل لواقع التجزئة. ولكن يطرح السؤال حول كيفية التوحيد. وقد اتخذت حركات الصحوة الجهادية الإسلامية في القرن التاسع عشر وأول العشرين سبيلاً جهادياً لتوحيد أقطار المسلمين. وأشهر ما تيسر لها من ذلك حركة دانفوديو وحركة عمر الفوتي بغرب أفريقيا ومحاولات مهدي السودان الخارجية. ولعل هؤلاء قاسوا جهادهم وفتوحهم بفتوح المسلمين قديماً، ودفعتهم روح رسالية تحررية لا تريد عدواناً ولا تطلب غرضاً غير الإفاضة بالخير على العالمين. وهذا منهج يمكن أن نقيس عليه ما نسميه حديثاً تصدير الثورة. وقد يقال أن القياس على سابقة صدر الإسلام قياس مع الفارق

فقد أحاطت بالإسلام امبراطوريات توسعية عادية بطبيعتها، ومحض قيام الدولة الإسلامية جوارها يستتبع حالة دفاعية واجباً ويجعل الجهاد والقتال وارداً. لكن هكذا كان الوضع غالبا حول حركات الجهاد الإسلامي السابقة. وهكذا يغلب أن يكون اليوم لأن العالم لا يزداد إلا التحاماً يتفاعل مع كل طارىء في كنفه بدرجة القوة التي يطرأ بها، ولن تثور زوبعة جهادية في بيئة محلية إلا انداحت آثارها تفاعلاً مع أوضاع العالم حولها واستتباعاً لتوترات وصراعات عنيفة.

فحيثما تمكن نظام إسلامي عن ثورة جهاد في قطر معين كان لزاماً أن ينجز لاجتياح الحدود وتوحيد أرض المسلمين من حوله. فمنهج التوحيد من منهج التمكين. وإذ اقتضت ظروف المهد القطري للصحوة الإسلامية أن تلجأ إلى منهج مقاومة جهادية ففي ذلك بالضرورة زلزلة لاستقراره وأمنه باضطراب التوتر والانتقال بين القديم والجديد، وفيه بالتالي زلزلة لأمن العلاقات الدولية المجاورة من جراء تمكن نظام إسلامي تدفعه روح الرسالة وتقاليد المجاهدة ويجذبه تجاوب الشعوب الأخرى وتستفزه عدوانية النظام المجاور الذي يريد أن يئد الظاهرة المعدية في مهدها ويهيمن على النطاق الأمني الاقليمي كله. أما المجادلات النظرية حول تقييم هذه المصادمة ــ التي تقتضيها طبائع الأقدار التاريخية وتبررها أحكام الشرع والوضع لدى الطرفين. وأما الاضطراب في تكيفيها بموازين قانون العلاقات الدستورية والدولية المستقرة وبتسميتها عنفاً أو قوة، وإرهاباً أو جهاداً، وضماً أو فتحاً، وعدواناً أو دفاعاً، وتوسعاً أو تحريراً، فمرد ذلك إلى قصور في ملاحظة مقتضيات الواقع وتفهمه ثم إلى ميول في الأحكام الإضافية إلى طرف دون طرف.

لكن الصحوة لا يلزم أن تمكن قيمها الإسلامية عن جهاد وقوة لا سيما في شعوب إسلامية تقليدية قد تستجيب بيسر حين تذكر ولا تستغرب قيمها المتجددة ولا تصادمها بالتصورات والأهواء المستوطنة كما يحدث في مجتمع جاهلي لم يعهد الإسلام قبلاً. وقد تلامس الصحوة والذكرى قلوب ولاة السلطة فيبسطون سلطان القانون والسياسة في تمكين مقاصد الصحوة لا في مقاومتها. وقد يقدر هؤلاء أن الأحكام سياسة والأحوط لأمن البلاد واستقرارها أن يبيحوا الحرية للصحوة حتى تتطور برفق وتدرج وتبلغ مداها دون معانفة تستنفر الغضب والرفض وتلجىء للقوة والجهاد. وقد تكون البيئة السياسية حرة ثورية تتوطد فيها تقاليد التسامح وتقبل التغير بلطف وعدل من تلقاء الشعب لا بأمر السلطان وقهره.

فإذا تمكنت الصحوة في دولة قطرية دعوة ورفقاً وتدرجاً، كان ذلك داعياً لأن يكون توجهها العالمي بالدعوة لا بالسطوة وبالقدوة أيضاً لا بالقوة. فإذا وافتها علاقات دولية مع نظم مسالمة أو ديمقراطية، تهيأ بذلك ظرف للسعي نحو التوحد تدرجاً وطوعاً. وقد انتشر الإسلام أحياناً بهذا النهج في مجالات جاهلية أمنت من حكم الطغاة وتقبلت الدين بيسر. وانتشار رقعة الصحوة الإسلامية بيسر بين الدول الإسلامية أولى، لو تُرك المسلمون أحراراً في خيارهم السياسي الديمقراطي مستقلين في مشيئة تقرير مصائرهم الدولية الحضارية ــ ولا يفتنهم طاغية أو لا يفرقه كائد أجنبي.

وإذا قدر الله لنا الحسنى من المنهجين: التوحد الدعوي الطوعي المتدرج، دون التوحيد الجهادي الثوري الفوري، فإن خطوات الوحدة ينبغي أن تبدأ من استعادة آخر ما ضيعناه: دار الإسلام، بحيث تنكسر الحدود الحادة ويخلّى ما بين الشعوب الإسلامية لتوطد قاعدة وحدتها الاتصال والالتحام والتبادل والتكافل في بحبوحة من حرية حركة المعلومات والأشخاص والسلع. وعلى الحكومات أن تيسر هذا التقارب بتيسير وسائل النقل والاتصال وأن تعززه بتدابير التعاون وتنسيق المصالح بل بتوحيد أنماط الحياة والتعامل على أساس من الشريعة الواحدة. وعندها تطمئن الثقة في جدوى الوحدة وتتأكد دوافعها الشعبية ويأتي طور محاولة توحيد محاور السلطان بنظام يرقى بالمحور المركزي ليكون الأولى والأعلى ويحفظ بقية للاعتبارات الاقليمية والقومية اللامركزية بمعادلة مناسبة.

وكل الحديث عن التوحيد جهاداً والتوحد طوعاً إنما يساق باستصحاب قاعدة من الصحوة الإسلامية المتمكنة في قطر أو أكثر المنبعثة في أرجاء المنطقة الإسلامية المعنية أو الأمة الإسلامية جميعاً.

٣ ــ الوطن العربي

وإذا صح فقهنا لمعادلة الوحدة والتعدد في التصور الإسلامي ولتوازن الخاص فرداً ومجموعة ووطناً والعام جماعة وأمة وداراً للإسلام، وإذا صحت قراءتنا لمسيرة التوحيد الإسلامي وسنة الدعوة والرسالة من الأدنى عشيرة وجيرة إلى الأعلى قوماً وأمة، فإن العرب قوماً ووطناً حلقة مشروعة الاعتبار في عقد الوحدة من شتات الأقطار إلى شمل الأمة. ذلك أن العرب بعبرة التاريخ وتقدير المستقبل أهل دور في البناء الإسلامي المقدر، وأنهم بطبيعة الواقع الجغرافي والاجتماعي والتاريخي أهل جوار

وقرابة ومحور مخاطر ومصالح خاصة. وقد يستنبط من هذا وذاك أن الوحدة العربية مرحلة مندوبة أو واجبة في طريق بناء الوحدة الإسلامية، ويتنزل ذلك الحكم مجوزاً التوسل للوحدة العربية ــ بوحدات اقليمية بين الأقطار العربية الأقرب والأشبه ــ ما دام ذلك كله لا ينتهي إلى محورية مغلقة دون المدى الأكبر لوحدة العرب والمسلمين.

وينعقد هذا النمط الساذج حين نلاحظ أموراً أخرى في الواقع. منها أن بعض الأقطار العربية تشتمل أقليات مقدرة من غير العرب أو من غير المسلمين، واتخاذ العروبة أو الإسلام أساساً للوحدة أمر لها فيه نظر. ومنها أن بعض الدول العربية الثغور تجاور دولاً إسلامية جيرة وثيقة وتتصل بها سكانياً، فحدود العروبة لا تطابق الحدود القطرية بل تتضاءل أو تمتد حول الحدود، وتلوح من ثم فرص مناسبة لوحدة جانبية منافسة لأولويات التوحيد العربي فالإسلامي. ومنها أخيراً أن حركة الصحوة التي استصحبنا كونها وراء دوافع التوحيد ومناهجه قد تتباين حظوظها في التمكن والحرية فتصبح قوتها في قطر سبباً في المعاداة لا الموالاة مع قطر عربي آخر يسوده ظرف أو نظام غير موات وجاذباً نحو قطر إسلامي مجاور غير عربي.

ثم لا بد لفقه الصحوة التوحيدي في الوطن العربي أن يعقد حواراً مع مذاهب القومية العربية التي تتجه أيضاً نحو الوحدة وقد قدمنا أن المناظرة كانت سلبية في الماضي نظراً لما لاحظ دعاة الصحوة في الدعوة القومية من إدارة الظهر للأمة الإسلامية، ومن الافتتان بالمذهبيات الغربية اللادينية من علمانية ومادية في العقيدة أو السياسية، ومن كيد واضطهاد للحركة الإسلامية. هكذا علقت شبهة العنصرية وتهمة الكفر وصفة العداوة بالقومية العربية المتجسدة في مختلف التيارات والحركات والنظم السياسية.

لكن القومية عاطفة ورابطة توحيدية عبر الحدود القطرية يمكن تسخيرها لتحقيق الوحدة بنحو يسلكها في وحي عبادة الله وتوحيده. والقومية العربية ــ مهما انفعلت بعض أطروحاتها بالأصل العرقي أو الثقافي أو تأثرت بالحضارة الغربية المهيمنة ــ لم تسلم لأي عقائدية عصبية أو لا دينية. فغالب المؤمنين بها شعوب تعبر عن فطرة القربى العربية ولا تتخذها خصماً على دينها بل قد تتحد بها مع دينها، وبعض قادتها ساسة يتخذونها شعاراً نحو مرحلة الوحدة المباشرة المتاحة لقطر عربي مع قطر عربي آخر. وبعض دعاتها قد وصلها بالإسلام صراحة لا سيما في الآونة الأخيرة.

وفي الواقع العربي حاجات لتوحيد القومية إلى الدين. فالعاطفة القومية مهما دعمتها المضامين المبهمة التي تطرح الآن لا تقوى وحدها على مغالبة أهواء الفرقة الوطنية والسياسية ومكائد التفريق الامبريالية. وإخفاق مشروعات الوحدة الكثيرة المتواترة شاهد على قصور دافع التوحيد القومي إلا أن يُعزز بدافع التوحيد الديني الفعال. القومية وحدها لا تطرح مع الوحدة مضموناً هدفياً ومنهجياً شاملاً كالإسلام الذي يبرز معالم الحياة الموحدة المنشودة ومضامينها.، فتكون هذه المضامين محركات زائدة لدفع الوحدة وهاديات لمسالكها واستراتيجياتها ثم تكون متممات لمغزى الحياة تشبع حاجة الإنسان العربي الفطرية للهدف والمنهج الشامل الذي يملأ حياته ويكمل وجوده الروحي والاجتماعي والسياسي والاقتصادي والحضاري عامة. ثم لا تخاطب القومية وحدها المحيط العالمي للعرب، وقد تبلغ مداها الطبيعي لتنقلب انقطاعاً عما حولها بوجه يعزل ويضر، أو طغياناً عادياً يضر بها وبسواها على غرار ما فعل غلو القومية بأوروبا. لكن الإسلام يضيف إليها بعداً يفتحها على العالم بوجه قد يوسع قاعدتها الطبيعية بالتعريب كما جرى في التاريخ ويجذب إليها بالقطع دعماً نافعاً في قوتها المعنوية والمادية ويبسط منها إلى العالم روحاً رسالية ومنهجاً انسانياً يحمل مقومات الإصلاح والعدالة للمسلمين قاطبة وللناس كافة. بل إن الإسلام يعود على العربية ذاتها فيبسط معادلات سمحة للتعايش مع الأقليات غير العربية وغير المسلمة.

وإذا لم يتداع الإسلاميون والقوميون بروح البلاغ الديني والسماحة الإنسانية ــ إلى حوار يتمخض عن توحيد القومية إلى الدين. فإنهم مدعوون لذلك بما يستفز من أزمة الشتات القطري بما يثير من نذر الخطر على العروبة وبما يحض من رجاء المصلحة الكبرى في الوحدة. ولعل القوميين يلاحظون انحسار الدعوات وبوار المخططات الوحدوية وتفاقم الإخفاق والإحباط الراهن فيدركون أنها أعراض لحالة مرضية جذرية لا يجدي فيها إلا علاج حضاري أصيل شامل تلتمسه الأمة في حق قيمها وعبرة تراثها الإسلامي. ولعل الإسلاميين يدركون أن وحدة العرب ــ مهما اختلطت دوافعها الأولية بل حتى لو انطوت على بعض نكسة لحرية الصحوة وتقدمها في المدى القريب ــ ذات مغزى تاريخي كبير للإسلام. فسيذهب الزبد جفاء ويبقى العرب للإسلام وإذا عزوا بالوحدة فسيصب عزهم عاجلاً أو آجلاً في عز الإسلام.

الصحوة الإسلامية والمواطنة والمساواة

الاستاذ فهمي هويدي(*)

هذه مساحة غائمة في فكر الظاهرة الإسلامية المعاصرة، لا هي مظلمة تماماً، ولا هي مضيئة تماماً. ربما لأن الاجتهادات الفقهية متفاوتة بصددها. وربما لأن ظلال التاريخ منذ الحروب الصليبية وإلى الآن ما زالت تحكم رؤية البعض أو تحجبها. وربما لأن الذين يخوضون في القضية أكثرهم من الدعاة، لا هم من أهل السياسة ولا هم من أهل القانون. فضلاً عن أن بعض الذين يتصدون لها من رموز الظاهرة الإسلامية في زماننا، لا هم من الأولين أو الأخيرين!

غير أن ثمة قضايا منهجية أساسية تحتاج إلى جسم، قبل أن تعرض لقسمات ذلك الموقف الغائم للصحوة الإسلامية، من قضية المواطنة أو المساواة. ذلك أن مكونات أو عناصر تلك الصحوة بحاجة إلى تحديد، حتى نعرف ما هو الرأي المعتمد الذي يمكن الاستدلال به والاستناد إليه، وما هو وزن ذلك الرأي أو قيمته، من ناحية أخرى فلا بد أن نعترف بأن الباحث يواجه صعوبات عدة، سواء في الحصول على بعض برامج الفصائل الإسلامية بسبب سرية تلك الفصائل أو لا شرعيتها، أو في التثبت من أن الآراء المتداولة في القضية تعبر بصدق عن مواقف تلك الفصائل.

أعني أننا عندما نشرع في استجلاء موقف الظاهرة الإسلامية من قضية المواطنة أو المساواة فإننا نواجهه ــ في المنهج ــ بعلامتي استفهام كبيرتين هما: من؟ وماذا؟

الصحوة: من؟ وماذا؟

ورغم أن مكونات الظاهرة الإسلامية أو عناصرها ليست هي موضوع هذه

(*) نشر هذا المقال في مجلة الحوار العدد السابع ١٩٨٧.

الدراسة، إلا أن تحديد هذه المكونات يساعدنا في التعرف على طبيعة الطرف الذي نتحدث عنه، وبالتالي، المصدر الذي نستقي منه معلوماتنا في البحث ويكتسب ذلك التحديد المقترح أهمية خاصة، في ظل ما نحسبه لبساً قائماً وشائعاً في الكثير من المعالجات التي تتناول الصحوة الإسلامية.

ذلك أن تلك الكثرة من المعالجات تتحدث دائماً عن جماعات أو فصائل بذاتها، عندما تتعرض لموضوع الصحوة، غير منتبهة إلى أن هذه الجماعات أو الفصائل ليست هي كل الصحوة، وإنما هي جزء منها، ربما كان الأكثر تحديداً أو الأعلى صوتاً أو الأوفر قدرة على الحركة.

وإذا جاز لي أن أعرض بإيجاز تصوراً مبدئياً لذلك الجسم الذي نتحدث عنه، فقد أقول أنه موزع بين قطاعات أربعة، هي:

١ ـ **قطاع منظم ومسيّس**، يتمثل في جماعة الإخوان المسلمين وجماعة الجهاد في مصر، والجبهة الإسلامية القومية في السودان، والاتجاه الإسلامي في تونس، وحزب التحرير الإسلامي. أما في خارج العالم العربي، فإن التجربة الإيرانية تدخل في هذا القطاع، وكذلك برنامج الجماعة الإسلامية في الهند.

٢ ـ **قطاع منظم وغير مسيّس**، يتمثل في الطرق الصوفية، وجماعة التبليغ الهندية الأصل، التي مدت نشاطها إلى العالم العربي في السنوات الأخيرة، والسلفيين الذين يركزون على التوحيد ومحاربة البدع، وأنصار السنة المحمدية في مصر.

٣ ـ **أفراد برزوا في الساحة**، لا ينتمون إلى أية تنظيمات، لكن لهم دورهم الفاعل في تشكيل العقل الإسلامي الراهن، ومن أمثال هؤلاء: الشيخ علي الطنطاوي، والشيخ محمد متولي الشعراوي، والشيخ عبد الحميد كشك، والشيخ أحمد المحلاوي، وقد انضم إلى تلك القائمة الشيخ الدكتور محمد سعيد رمضان البوطي الأستاذ بكلية الشريعة في دمشق، الذي تنتشر بعض كتبه بصورة لاحظتها في محيط المتدينين بمصر، رغم أنه ليس معروفاً على المستوى العام.

٤ ـ **قطاع غير منظم وغير مسيّس**، يتمثل في جموع المتدينين المتنامية، التي ملأت المساجد في السنوات الأخيرة، وتعلقت بمختلف شعائر التعبد ومظاهره من حج وعمرة وحجاب، دون أن يدفعها أحد إلى ذلك، وهو قطاع ينمو تلقائياً ويوجه نفسه

ذاتياً، وليست له أية قسمات مشتركة، لا في فهم الدين ولا في التعبير عن التدين، وإنما يضم جموعاً هائمة في الساحة الإسلامية، الطريق إلى الله بمختلف الأساليب.

وأزعم أن هذا القطاع الهائم والمتشرذم هو القاعدة الحقيقية للظاهرة الإسلامية، التي لا يخاطبها أحد ولا يعنى أحد بترشيدها أو باستثمارها، فضلاً عن ذلك القطاع هو المنبع الذي تستمد منه كافة الفصائل الأخرى عناصرها، سواء كانت تلك الفصائل مسيسة معتدلة أو متطرفة أو غير مسيّسة.

ووفقاً لهذا التصور فليس يكفي من منظور المعالجة الأمثل والأشمل، أن نعتمد في رصد موقف الصحوة من قضية المساواة أو المواطنة على أدبيات الفصائل والتيارات الإسلامية، وإنما يظل من المهم أيضاً أن نتوقف عند معالجات الأفراد الذين يعكسون رؤى تصل إلى الجماهير وتؤثر فيها.

أما الشق المتعلق بالسؤال «ماذا؟» فإنه قد يثار بسبب تفاوت الآراء الصادرة عن التيار أو الفصيل الواحد، وربما كان الشاهد الأوضح على ذلك الأشكال المنهجي هو جماعة الإخوان المسلمين ــ أكبر الجماعات الإسلامية في زماننا ــ التي تعرضت مسيرتها لصنوف من العنت والتشتيت يعلمها الجميع، مما أسفر عن تشرذم بعض أطرافها. وتعدد قنوات التعبير عنها، وتفاوت اجتهادات المتحدثين باسمها، حتى بات الباحث يواجه بالتباس حقيقي في محاولته رصد موقف الجماعة من بعض القضايا، من حيث أنه يحتار في الترجيح بين تلك الاجتهادات، واعتماد أي منها بحسبانه الأصدق تعبيراً عن فكر الجماعة وموقفها.

وأحسب أن هذه نقطة مهمة تحتاج إلى قدر من التفصيل، فضلاً عن أنها قد تشكل مدخلاً لنا إلى صلب الموضوع الذي نحن بصدده.

حسن البنا: المساواة التامة

ففي كتابات الأستاذ حسن البنا موقف واضح من قضية المساواة بين المسلمين وغير المسلمين. فقد عالج الموضوع في رسالته «نحو النور»، التي كانت بمثابة مذكرة موجهة إلى ملك مصر وزعمائها منذ نصف قرن تقريباً، تحت عنوان «الإسلام يحمي الأقليات ويصون حقوق الأجانب»، وفيه دلل على أن الإسلام «قدس الوحدة الإنسانية

العامة... ثم قدس الوحدة الدينية العامة، عندما قضى على التعصب، وفرض على أبنائه الإيمان بالأديان السماوية جميعاً» ثم قال... «هذا الإسلام الذي بنى على هذا المزاج المعتدل والإنصاف البالغ، لا يمكن اتباعه سبباً في تمزيق وحدة متصلة، بل بالعكس، أنه أكسب هذه الوحدة صفة القداسة الدينية، بعد أن كانت تستمد قوتها من نص مدني فقط»[1].

وفي رسالة بعنوان «مشكلاتنا في ضوء النظام الإسلامي» أشار بوضوح إلى أن «الأقلية غير المسلمة من أبناء هذا الوطن، تعلم تمام العلم كيف تجد الطمأنينة والأمن والعدالة والمساواة التامة في كل تعاليمه».

وبلهجة توحيدية وتجميعية أضاف أن «التاريخ الطويل العريض للصلة الطيبة الكريمة بين أبناء هذا الوطن جميعاً ــ مسلمين وغير مسلمين ــ يكفينا مؤونة الإفاضة والإسراف، ومن الجميل حقاً أن نسجل لهؤلاء المواطنين الكرام أنهم يقدرون هذه المعاني في كل المناسبات، ويعتبرون الإسلام معنى من معاني قوميتهم، وإن لم تكن أحكامه وتعاليمه من عقيدتهم»[2].

وفي تحديده للقواعد الأساسية للنظام الاجتماعي الإسلامي ــ كما يراه الإخوان ــ فإنه عرض ١١ بنداً، في رسالته «بين الأمس واليوم» أحدها «إعلان الأخوة بين الناس» يليه «النهوض بالرجل والمرأة جميعاً، وإعلان التكامل والمساواة بينهما، وتحديد مهمة كل منهما تحديداً دقيقاً»[3].

ومما هو جدير بالملاحظة، أنه من مذكراته عندما تعرض للأوضاع العامة في مصر، وحاول أن يحدد وسائل الإنقاذ والخلاص، فإنه وضعها تحت عنوان «المنجِّيات العشر» وكان أول هذه المخارج أو المنجيات مسألة الوحدة، وثانيتها الحرية (العمل بالشرائع الإسلامية كان عنوان البند السادس، وإقامة الحدود احتلت الترتيب الثامن)[4].

---

(١) مجموعة الرسائل (طبعة مؤسسة الرسالة ــ بيروت) ص ٢٠٧.
(٢) المصدر السابق ص ٣٣٦.
(٣) المصدر السابق ص ٢٢٨.
(٤) مذكرات الدعوة والداعية ص ٢٢٤.

هذا التصور الذي طرحه مؤسس جماعة الإخوان ـ والذي التزم به من خلفه في القيادة ـ انعكس على ممارساته طوال الفترة التي قضاها «مرشداً» للإخوان. وقد حاولت أن استجلي بعض تفصيلات ذلك الموقف ووقائعه من خلال أحاديث شخصية مع بعض رفاقه[1]، وكانت حصيلة تلك اللقاءات ما يلي:

ـ منذ وقت مبكر حرص الأستاذ حسن البنا على أن يكسب أقباط مصر إلى صفِّه، وأن يتعامل معهم بحسبانهم جزءاً من الأمة له حقوق الاحترام والمودة. وينقل عنه الأستاذ محمد حامد أبو النصر أنه طلب منه أن يعلن في محافظة أسيوط ـ أحد معاقل الأقباط المصريين ـ أن هدف دعوته هو خلق المجتمع المتديِّن، بحيث يتمسك المسلمون بدينهم، وكذلك المسيحيون، الأمر الذي شجع مطران قنا ـ وهي محافظة تالية لأسيوط في صعيد مصر ـ على أن يوقع على عريضة تأييد البنا ودعوته.

ـ أقام الرجل علاقات شخصية مع بعض الرموز القبطية، حتى كان يدعو صديقه لويس فانوس (عضو مجلس النواب عن دائرة أبنوب في محافظة أسيوط) ليتحدث معه إلى جموع الإخوان في دروسه الأسبوعية كل يوم ثلاثاء. وكان فانوس يطوف مع البنا في بعض جولاته بأقاليم مصر.

ـ أشرك البنا لويس فانوس وقبطي آخر هو المحامي وهيب دوس، وثالث هو كريم ثابت (كان مارونياً) في اللجنة السياسية المتفرعة عن مكتب إرشاد الجماعة.

ـ عندما نقلت حكومة حسين سري باشا حسن البنا ـ وقت أن كان مدرساً ـ من القاهرة إلى محافظة قنا، فإن الذي بادر إلى استجواب الحكومة في البرلمان حول سبب النقل كان قبطياً مصرياً هو توفيق دوس باشا، وعندما اغتيل كان أحد القلائل الذين مشوا في جنازته كان قبطياً آخر هو مكرم عبيد باشا.

ـ اشترك بعض الأقباط في التبرع لجماعة الإخوان أثناء حملتهم لشراء مقر جديد للجماعة في الحلبية الجديدة، وصدر بعد النقل كُتيِّب للإخوان بالشكر للأقباط على موقفهم.

---

(١) اللقاءات تمت مع كل من الأستاذ محمد حامد أبو النصر المرشد الحالي للإخوان، والأستاذ فريد عبد الخالق من أعضاء مكتب الإرشاد السابقين، في عهد الأستاذ البنا رحمه الله والأستاذ صلاح شادي من أوائل القيادات الإخوانية.

ـ يذكر أن بعض الأقباط عرضوا على مؤسس الجماعة أن ينضموا إليها باعتبارهم «إخواناً مصريين»، وقد قبل أحد الأقباط فعلاً في نادي الإخوان، بمدينة طنطا.

ـ يذكر أحمد عادل كمال مؤلف كتاب (النقط فوق الحروف) أن البنا عندما رشح نفسه للانتخابات البرلمانية في مصر سنة ١٩٤٤، عن دائرة الإسماعيلية، فإن وكيله في منطقة الطور بشبه جزيرة سيناء ـ وكانت تتبع الدائرة ـ كان مسيحياً يونانياً متمصراً اسمه باولو خريستو، ويقول أن تصرفه هذا كان موضع تندر من بعض السياسيين المصريين (العلمانيين) الذين استغربوه واستنكروه! (ص ٩١ من الكتاب).

بعد رحيل الأستاذ البنا، تفاوتت اجتهادات رموز حركة الإخوان تجاه القضية، بين ماض على ذات الطريق، وبين مفارق له، وبين أيدينا كتابات تمثل الاتجاهين من نماذجها ما يلي:

ـ التعصب والتسامح بين المسيحية والإسلام، للشيخ محمد الغزالي[١].

ـ غير المسلمين في المجتمع الإسلامي، للشيخ الدكتور يوسف القرضاوي[٢].

والكتابان يمثلان استمراراً لخط الأستاذ البنا وموقفه من غير المسلمين.

ـ في ظلال القرآن، للأستاذ سيد قطب[٣].

ـ المدخل إلى دعوة الإخوان المسلمين للأستاذ سعيد حوا[٤].

وهذان الكتابان يعرضان ـ فيما نحسب ـ موقفاً مغايراً لما انتهجه مؤسس جماعة الإخوان وقدم في ظله دعوته.

---

(١) صادر عن دار الكتب الحديثة بالقاهرة، ط ٣ سنة ١٩٦٥.

(٢) صادر عن مكتبة وهبة بالقاهرة ـ ط أولى سنة ١٩٧٧.

(٣) دار الشروق، بيروت، ط ١٠.

(٤) الناشر مجهول، والكتاب صادر بمناسبة مرور ٥٠ عاماً على تأسيس جماعة الإخوان المسلمين (١٣٩٩هـ ـ ١٩٧٩م).

الغزالي والقرضاوي على طريق البنا

وإذا ما حاولنا أن نستعرض ــ في إيجاز ــ اتجاهات هذه الكتب الأربعة، فإننا قد نسجل الملاحظات التالية:

ــ لا يركز كتاب الشيخ محمد الغزالي ــ الذي صدرت طبعته الثالثة سنة ١٩٦٥ ــ على حقوق غير المسلمين إلا من خلال السرد التاريخي، لكنه معني بالدرجة الأولى برد الشبهات التي أثارها البعض تجاه موقف الإسلام من غير المسلمين، وهو ما عبر عنه بعبارة «تنحية القذى عن طريق الإسلام» ص ٤ من الكتاب.

وهو يقرر في البداية أن «كتاب الله يفرض علينا أن نحقق العدالة حيث كنا، وأن ندعو إلى الإنصاف في كل محفل، لا نبالي بصداقة أو عداوة، بغنى أو فقر» (ص ٣٣) وهو يستند في ذلك إلى الآية الكريمة:

﴿ ۞ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ كُونُواْ قَوَّٰمِينَ بِٱلْقِسْطِ شُهَدَآءَ لِلَّهِ وَلَوْ عَلَىٰٓ أَنفُسِكُمْ أَوِ ٱلْوَٰلِدَيْنِ وَٱلْأَقْرَبِينَ ۚ إِن يَكُنْ غَنِيًّا أَوْ فَقِيرًا فَٱللَّهُ أَوْلَىٰ بِهِمَا ۖ فَلَا تَتَّبِعُواْ ٱلْهَوَىٰٓ أَن تَعْدِلُواْ ﴾

إلى آخر الآية ١٣٥ من سورة النساء.

وهو يعقب على الآيات الثلاث التي يثير البعض من حولها جدل مطول ــ مما سنلحظه لاحقاً ــ وهي الآيات:

﴿ لَّا يَتَّخِذِ ٱلْمُؤْمِنُونَ ٱلْكَٰفِرِينَ أَوْلِيَآءَ مِن دُونِ ٱلْمُؤْمِنِينَ ۖ ﴾ (آل عمران ٢٨).

﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ لَا تَتَّخِذُواْ ٱلْيَهُودَ وَٱلنَّصَٰرَىٰٓ أَوْلِيَآءَ ﴾ (المائدة ٥١).

﴿ كَيْفَ وَإِن يَظْهَرُواْ عَلَيْكُمْ لَا يَرْقُبُواْ فِيكُمْ إِلًّا وَلَا ذِمَّةً ۚ يُرْضُونَكُم بِأَفْوَٰهِهِمْ وَتَأْبَىٰ قُلُوبُهُمْ ﴾ (التوبة ٨).

يقول الغزالي أن الاستشهاد بهذه الآيات للتدليل بها على أن المسلمين مدعوون إلى مقاطعة غير المسلمين وعدم توادهم، إنما هو بمثابة تحريف للكلام عن مواضعه، إذ أنها جميعاً واردة في المعتدين على الإسلام والمحاربين لأهله، وتنفير أفراد الأمة من معاونة خصومها واجب يتجدد في كل عصر (ص ٤٠).

وهو يصف من ينسب إلى الإسلام ظلماً لغير المسلمين أنه «يريد إهانة الإسلام

وتشويه تاريخه واتهام أهله بما هم منه براء» (ص ٤٤). وينبه إلى أن معاملة الإسلام لغير المسلمين قامت منذ العصر الأول على قاعدة أصيلة لم يثر من حولها نقاش كمبدأ مشروع، ولم يضطرب تطبيقها على توالي الأزمنة، إلا فلتات شاذة لا يجوز الاكتراث بها أو الالتفات إليها، هذه القاعدة تقوم على أن «لهم ما لنا وعليهم ما علينا» (ص ٤٨).

ثم يقرر الشيخ الغزالي: إن الإسلام ينظر إلى من عاهدهم من اليهود والنصارى على أنهم قد أصبحوا من الناحية السياسية أو الجنسية مسلمين، فيما لهم من حقوق وما عليهم من واجبات، وإن بقوا من الناحية الشخصية على عقائدهم وعباداتهم وأحوالهم الخاصة.. ومن ثم فهو (الإسلام) يقيم نظمه الاجتماعية على أساس الاختلاط والمشاركة. ولا يرى حرجاً من أن يشتغل مسلم عند أهل الكتاب، أو يشتغل أهل الكتاب عند مسلم (ص ٥٥). على هذا المنوال يمضي الشيخ الغزالي في مؤلفه، الذي يحدد موقفاً أحسبه واضحاً في إنصاف واحترام غير المسلمين.

ـ كتاب الشيخ الدكتور يوسف القرضاوي يكمل المسيرة، وإن صدر بعد حوالي عشرين عاماً من إصدار مؤلف الشيخ محمد الغزالي. وهو أكثر وضوحاً في تحديد حقوق غير المسلمين وواجباتهم، وإن بدأ من نفس المنطلق.

وهو يقرر في مدخل الفصل الأول أن: القاعدة الأولى في معاملة أهل الذمة في دار الإسلام أن لهم من الحقوق مثل ما للمسلمين، كما أن عليهم ما على المسلمين من واجبات، إلا ما استثنى (ص ٩).

ويعدد الدكتور القرضاوي تلك الحقوق فيما يلي: حق الحماية من الاعتداء الخارجي والظلم الداخلي ـ وحماية الدماء والأبدان ـ حماية الأموال ـ حماية الأعراض ـ التأمين عند العجز والشيخوخة والفقرة ـ حرية التدين ـ حرية العمل والكسب (تحت هذا العنوان يقرر الشيخ القرضاوي: لغير المسلمين حرية العمل والكسب، بالتعاقد مع غيرهم أو بالعمل لحساب أنفسهم، ومزاولة ما يختارون من المهن الحرة، ومباشرة ما يريدون من ألوان النشاط الاقتصادي، شأنهم في ذلك شأن المسلمين) (ص ٢١).

وفي مباشرة حق تولي وظائف الدولة، فإن المؤلف يقرر أيضاً أنه: لأهل الذمة الحق في تولي وظائف الدولة كالمسلمين، إلا ما غلب عليه الصبغة الدينية، كالإمامة

ورئاسة الدولة، والقيادة في الجيش (باعتبار أن قيادة الجيش عمل عبادي، لأن الجهاد في قمة العبادات الإسلامية) والقضاء بين المسلمين (إذ يفترض أن الحكم يتم بمقتضى الشريعة الإسلامية، ولا يطلب من غير المسلم أن يحكم بما لا يؤمن به) (ص ٢٣).

أما واجبات أهل الذمة، فإن الشيخ القرضاوي يحصرها في ثلاثة: أداء الجزية والخراج والضريبة التجارية ـ التزام أحكام القانون الإسلامي في المعاملات المدينة وغيرها ـ احترام شعائر المسلمين ومشاعرهم.

وربما تعنينا الجزية بقدر أكبر، باعتبارها تحتل النصيب الأوفر من الجدل واللغط في مختلف الأوساط وهو ينحاز في تفسير آية سورة التوبة التي تتضمن عبارة «حتى يعطوا الجزية عن يد وهم صاغرون»، إلى قول البعض أن الصّغار لا يقصد به المهانة أو الإذلال وأن معنى الصَّغار في الآية: ﴿التسليم وإلقاء السلاح، والخضوع لحكم الدولة الإسلامية﴾ (ص ٣٢) (لاحظ أن السياق القرآني يتحدث عن حالة حرب) وينحاز أيضاً إلى فكرة اعتبار الجزية بدل مالي عن الخدمة العسكرية المفروضة على المسلمين، تسقط عنهم إذا ما أدوا هذه الخدمة (ص ٣٤).

وفي الوقت ذاته، فإنه ينبه إلى أن المسلمين يكلفون بعبء مالي أكبر يتمثل في الزكاة، وأن كتب الفقه المالكي وضعت أحكام الجزية لأهل الذمة في صلب أحكام الزكاة للمسلمين.

وقد أحالنا الدكتور القرضاوي إلى كتابه «فقه الزكاة»، في بحثه لجواز أخذ ضريبة من أهل الذمة بمقدار الزكاة، ليتساووا بالمسلمين في الالتزامات المالية، وإن لم تسم زكاة، نظراً لحساسية هذا العنوان بالنظر إلى الفريقين. ولا يلتزم أيضاً أن تسمى «جزية» ما داموا يأنفون من ذلك. فقد أخذ عمر من نصارى بني تغلب الجزية باسم الصدقة تألفاً لهم، واعتباراً بالمسميات لا بالأسماء (ص ٥٦).

وهو ينضم إلى الشيخ الغزالي في تفسيره لآيات موالاة غير المسلمين، قائلاً أن النهي القرآني منصبة على موالاة غير المسلمين إذا تمت على حساب المسلمين، من ناحية، فضلاً عن أن النهي متجه إلى مواده في أذى المسلمين وأعلن عداءه لله ورسوله (ص ٦٧). وقال أنه إذا كان الإسلام قد أباح للمسلم التزوج من أهل الكتاب، فإن ذلك يدل على أن مودة المسلم لغير المسلم لا حرج فيها (ص ٦٨).

سيد قطب: دعوة إلى المفاصلة

كتابات الأستاذ سيد قطب والأستاذ سعيد حوا، تتعامل مع القضية من منظور مختلف، وبمنطق مختلف، فالأستاذ سيد قطب يحدد رؤيته في تعقيبه على آية سورة التوبة: ﴿قَاتِلُوا الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَلَا بِالْيَوْمِ الْآخِرِ وَلَا يُحَرِّمُونَ مَا حَرَّمَ اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَلَا يَدِينُونَ دِينَ الْحَقِّ مِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ حَتَّى يُعْطُوا الْجِزْيَةَ عَنْ يَدٍ وَهُمْ صَاغِرُونَ﴾.

وهو يسجل تعقيبه في المنطوق التالي: «إن هذه الآية وما بعدها عامة في اللفظ وفي المدلول، وهي تعني كل أهل الكتاب، في الجزيرة العربية وفي خارجها. وهي أحكام نهائية، تحتوي تعديلات أساسية في القواعد التي كانت تقوم عليها العلاقات من قبل بين المجتمع المسلم وأهل الكتاب، وبخاصة النصارى منهم... والتعديل البارز في هذه الأحكام الجديدة هو الأمر بقتال أهل الكتاب المنحرفين عن دين الله، حتى يعطوا الجزية عن يد وهم صاغرون.. فلم تعد تقبل منهم عهود موادعة ومهادنة إلا على هذا الأساس، أساس إعطاء الجزية. وفي هذه الحالة تتقرر لهم حقوق الزمن المعاهد، ويقوم السلام بينهم وبين المسلمين، فأما إذا هم اقتنعوا بالإسلام عقيدة فاعتنقوه فهم من المسلمين».

ويضيف الأستاذ قطب: «إنهم لا يكرهون على اعتناق الإسلام عقيدة. فالقاعدة الإسلامية المحكمة هي «لا إكراه في الدين»، ولكنهم لا يتركون على دينهم إلا إذا أعطوا الجزية، وقام بينهم دين المجتمع المسلم عهد على هذا الأساس»[1].

وفي تعقيبه على آية الموالاة ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَتَّخِذُوا الْيَهُودَ وَالنَّصَارَى أَوْلِيَاءَ﴾ فإن الأستاذ قطب لا يؤيد القول بأنها تنصب على المعتدين على الإسلام المحاربين له منهم، ولكنه يذهب إلى أنها تقرر قاعدة تسري على كل اليهود والنصارى، حيثما كان لهم تعامل مع أي جماعة مسلمة «في أي ركن من أركان الأرض إلى يوم القيامة».

وفي هذا الصدد يقول: إن القرآن يربي الفرد المسلم على إحساس إخلاص ولائه لربه ورسوله وعقيدته وجماعته المسلمة، وعلى ضرورة المفاصلة الكاملة بين الصف

(١) في ظلال القرآن، جـ ٣ ص ١٦٢٠.

الذي يقف فيه، وكل صف آخر لا يرفع راية الله، ولا يتبع قيادة رسول الله، ولا ينضم إلى الجماعة التي تمثل حزب الله[1].

وهو يقرر أن الولاية المنهي عنها تعني التناصر والتحالف معهم «الذي كان يلتبس على المسلمين أمره، فيحسبون أنه جائز لهم، بحكم ما كان واقعاً من تشابك المصالح والأواصر» ثم يقول: إن المسلم مطالب بالسماحة مع أهل الكتاب، ولكنه منهى عن الولاء لهم، بمعنى التناصر والتحالف معهم... ولا ينبغي أن يتميع حسم المسلم في المفاصلة الكاملة بينه وبين كل من ينهج غير الإسلام.

ومع ذلك فلا يفوت الأستاذ قطب أن ينبه إلى أهمية عدم الخلط بين «دعوة الإسلام إلى السماحة في معاملة أهل الكتاب والبر بهم في المجتمع المسلم الذي يعشون فيه مكفولي الحقوق، وبين الولاء الذي لا يكون إلا لله ورسوله وللجماعة المسلمة.

لا يحدد لنا الأستاذ سيد قطب طبيعة تلك الحقوق المكفولة في ظل حالة «المفاصلة» الكاملة التي يتبنى الدعوة إليها، وإن ذكر أنها «لا تنهي السماحة الخلقية». لكن مدلول العبارات وظاهرها يكاد يسد الطريق أمام التعاون أو التفاهم بين المسلمين وبين كافة أهل الكتاب، المسالمين منهم والمحاربين، فضلاً عن أن إصراره على إلزامهم بدفع الجزية كشرط للاستمرار، في محيط المجتمع الإسلامي، يعكس مؤشراً آخر للمعالجة الحادة التي اتسم بها موقفه. وهو ما يختلف اختلافاً بيناً عن توجهات مدرسة الأستاذ البنا، وامتداداتها المتمثلة في الشيخين الغزالي والقرضاوي.

والأمر كذلك، فإن الحديث عن المساواة والتعاون أو حتى المودة بين المسلمين وغير المسلمين، إذا لم يكن مستبعداً في ظل ذلك المنطق الذي يتبناه الأستاذ قطب، فإن إنجاز الهدف المرجو في هذا الصدد لا بد وأن يصبح محل شك كبير. إذ لا مكان لأي علاقات إيجابية بين الطرفين في ظل «المفاصلة الكاملة» التي يلح عليها الأستاذ الجليل.

يعزز استنتاجنا هذا أن الأستاذ قطب يقول عن المفاصلة أنها «لم تكن كاملة ولا حاسمة بين بعض المسلمين في المدينة وبعض أهل الكتاب... فقد كانت هناك

(١) المصدر السابق جـ ٢ ص ٩٠٧ وما بعدها.

علاقات ولاء وحلف، وعلاقات اقتصاد وتعامل وعلاقات جيرة وصحبة... وكان هذا الوضع يتيح لليهود أن يقوموا بدورهم في الكيد لهذا الدين وأهله... ونزل القرآن ليثبت الوعي اللازم للمسلم في المعركة التي يخوضها بعقيدته، لتحقيق منهجه الجديد في واقع الحياة، ولينشىء في ضمير المسلم تلك المفاصلة الكاملة بينه وبين كل من لا ينتمي إلى الجماعة المسلمة (الظلال ــ ج ٢ ص ٩١٠).

على الأرضية ذاتها يقف سعيد حوا حيث عرض رؤيته للموقف من غير المسلمين، وهو يشرح فكر الجماعة في كتابه «المدخل إلى دعوة الإخوان المسلمين»، على النحو التالي: تراوح كلام الفقهاء في شأن غير المسلمين بين متشدد ومتساهل. فبينما منع بعضهم أهل الذمة أن يعملوا في وظائف الدولة، فقد أجاز بعضهم أن يستلموا حتى وزارة التنفيذ. ونحن مبدئياً نأخذ على أنفسنا أن نتعامل مع غير المسلمين بأدنى ما ذكره الفقهاء، وبناء عليه: فإننا ندعو غير المسلمين في كل قطر إلى ميثاق عمل، يعترفون فيه بأن السلطة للإسلام والمسلمين ــ فهذا هو عقدنا معهم منذ قرون ــ ثم بعد ذلك فلهم حقهم في وزارات الدولة بنسبة عددهم. ولهم حقهم في مجالسها النيابية بنسبة عددهم، ولهم حقهم في إنشاء مدارسهم الخاصة، وهم يشتركون في المدارس العامة. ولهم حقهم في محاكمهم أن تكون على مقتضى شرعهم، مع حقهم في الاحتكام إلى المحاكم العامة، وحقهم في الضمان الاجتماعي محفوظ، وفي تصريف شؤونهم الدينية محفوظ.

ثم يضيف: أما الجزية، فهم بالخيار، بين أن يدفعوها ويعفوا من الخدمة الإجبارية، أو يشاركوا في هذه الخدمة. ويقول: إن التعبير الذي استعمل خلال العصور مع أهل الذمة ــ لهم ما لنا وعليهم ما علينا إن أدوا التزاماتهم معنا ــ هو الذي يحكم علاقتنا مع كل مواطن غير مسلم على الأرض الإسلامية.

ويعقب على هذا الكلام قائلاً: إن شعوب الأمة الإسلامية لن تتخلى عن الإسلام. التاريخ شاهد، والواقع شاهد، وبالتالي فغير المسلمين بالخيار: أن يرحلوا أو يتعاقدوا مع المسلمين على صيغة عادلة، فإن أرادوا الثالثة ــ أي أن يتخلى المسلمون عن إسلامهم ــ فهذا لن يكون لهم ولا لغيرهم.

ويستطرد الأستاذ حوا قائلاً: وعلى الجميع أن يعرفوا أن هذا الإسلام لا بد أن

يحكم. فليسارعوا من الآن للبحث عن صيغة التعاقد مع المسلمين، يرضي كل الأطراف، قبل أن يأتي اليوم الذي يفرض فيه هذا التعاقد من طرف واحد. وعلى كل حال لن يكون هذا الفرض إلا لصالح الجميع (ص ٢٨٢ ــ ٢٨٣).

في موضع آخر يعرض الأستاذ حوا ما يسميه جدولاً للتدريب الأخلاقي لعضو الجماعة، يحدد فيه قائمة من العناوين والبنود أحدها (الذلة على المؤمنين) يليه عنوان (العزة على الكافرين) ونفهم من السياق أنه يقصد بهم غير المسلمين ــ ويشرح كيفية تحقيق تلك العزة «بالاعتياد على الترفع عن محاولة التقرب إليهم أو مخالطتهم إلا ضمن مصلحة أو خطة» (ص ٣٤٦).

لا نحتاج إلى جهد لندلل على أن الأستاذ حوا ينطلق من موقف غير ودي تجاه غير المسلمين، وأنه يقبل بهم على مضض، فضلاً عن أنه يتعامل معهم من خلال نظرة فوقية، محكومة برؤية الغالب للمغلوب. الأمر الذي يصادر أي حديث عن المساواة بين الطرفين.

جماعة الجهاد: الإسلام يمنع التسوية

نلمح أصداء وبصمات لفكر الأستاذ سيد قطب، في النهج الفكري لجماعة الجهاد المصرية التي تنطلق من نقطة «جاهلية المجتمع» التي تشكل أحد محاور كتابات الأستاذ قطب منذ أواخر الخمسينات، بالأخص تفسيره «في ظلال القرآن». وكتابه «معالم في الطريق».

ففي دراسة بعنوان «محاكمة النظام السياسي المصري»، نشرتها على ٢٧ صفحة المجلة السرية لجماعة الجهاد، التي تحمل اسم «كلمة حق»، تقرر الجماعة أن الحكم والسلطة في المجتمع الإسلامي لا تكون إلا بأيدي المسلمين (دون مشاركة من أي طرف آخر) وأنه ليس هناك في المجتمع إلا حزبان: حزب الله (المأمور بإقامته) وحزب جماعة المسلمين، وما عداهم يطلق عليه حزب الشيطان، وقيامه ممنوع.

وتنتقد جماعة الجهاد فكرة الديمقراطية من زوايا عدة، أحدها أنها تنادي بالمساواة بين جميع المواطنين، «فتجعل المواطنة هي أساس التسوية بينهم، بغض النظر عن الدين والتقى... ويأبى الإسلام ذلك. يأبى التسوية بين مسلم وكافر (يستدلون في

ذلك بالآية القرآنية:

﴿أَفَنَجْعَلُ الْمُسْلِمِينَ كَالْمُجْرِمِينَ ۝ مَا لَكُمْ كَيْفَ تَحْكُمُونَ﴾

وهي التي تتحدث عن كفار قريش، ومصيرهم في الآخرة!».

ويضيف بحث جماعة الجهاد: «... والحق أن المساواة تكون بين أناس متساوين أصلاً. أما إذا تميزت فئة عن أخرى ــ بإسلام الأولى وكفر الثانية ــ فإنه لمن العبث أن نحاول التسوية بينهما. فالكافر لا تجوز ولايته ولا بد من أن يدفع الكتابي الجزية للدولة المسلمة... وغير ذلك مما هو معروف عند الفقهاء».

وفي سياق نقد النظام البرلماني اعترضت الدراسة على تشكيل مجلس الشعب المصري ودوره التشريعي، واستندت في ذلك ــ أولاً ــ إلى أن المجلس ليس له حق التشريع لأن الدولة الإسلامية مطالبة بتطبيق شرع الله، وما دور الأمة إلا محصوراً في تطبيق هذا الشرع، أو محاولة استنباط الأحكام منه. وفي الرد على مقولة أن البرلمان يجتهد في تطبيق شريعة الله انتقدت الدراسة شروط عضوية مجلس الشعب الواردة في القانون المصري التي لا تشترط أن يكون العضو مسلماً، وبعد أن استعرضت تلك الشروط، تساءلت «أي عقل محتمل هذا الذي يقبل أن يقوم بالاجتهاد والاستنباط في القرآن والسنة أناس لا يشترط فيهم لا الإسلام ولا العلم بالقرآن وللسنة ولا معرفة لغة العرب، ولا الإلمام بمقاصد الشرع، ولا بالأصول، ولا بمواضع إجماع العلماء، ولا يتوفر فيهم الفقه والورع ولا العدالة، ولا أي شرط من تلك الشروط التي وضعها علماء السلف لمن يريد الاجتهاد والاستنباط من القرآن والسنة.

في موضع آخر تسجل الدراسة أن الدستور المصري: «يحرص على إعلاء الهوية الوطنية، ويدفعها دائماً فوق الهوية الإسلامية، بل إنه لا موضع للهوية الإسلامية عنده في الولايات، بينما الوطن عنده صنم يعبد فالمصري وإن كان كافراً أو فاسقاً مقدم على غير المصري، حتى وإن كان مسلماً تقياً صالحاً عالماً قادراً».

وفي نقدهم للأحزاب المصرية، ذكرت الدراسة عن حزب الوفد بأن له «تاريخ أسود في عدائه للإسلام، كما أن للنصارى تغلغلاً شديداً فيه، فمنصب سكرتير عام الحزب محجوز غالباً لهم».

يلاحظ أيضاً في عدد مجلة «كلمة حق»، أن محرر المجلة انتقد تصريحاً للأستاذ

عمر التلمساني المرشد العام السابق للإخوان المسلمين، كان قد أدلى به قبل وفاته، وقال فيه أن «الإخوان جماعة عالمية للمسلم وغير المسلم، والعلاقة بيني وبين الأب شنودة زعيم الأقباط في منتهى الود».

كتب محرر المجلة تعليقه تحت عنوان «كفاك يا أستاذ تلمساني»، وذكر فيه ما نصه: كفاك فقد طف الصاع. كفاك فقد خرج الأمر من دائرة المعقول إلى دائرة اللامعقول. يقول الله تعالى:

﴿ لَّا تَجِدُ قَوْمًا يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ يُوَادُّونَ مَنْ حَادَّ اللَّهَ وَرَسُولَهُ ﴾

ـ بمعنى عاداه ـ وتقول أنك تواد شنودة وتحبه؟

في نقد «الجاهلية المعاصرة»

من إفرازات ذلك الاتجاه (القبطي / الجهادي، إن صح التعبير)، كتاب صدر بالقاهرة في سنة ١٩٦٨ بعنوان «مقدمة في فقه الجاهلية المعاصرة» الذي اختار مؤلفه أن يحاكم «جاهلية المجتمع». وكرس كل فصول الكتاب لنقض ذلك المجتمع بمختلف مكوناته وأطروحاته[1].

في الشق الذي يعنينا يقرر مؤلف الكتاب ما يلي: في دولة الإسلام ينقسم المسلمين إلى قسمين، المسلمين وغير المسلمين. فأما المسلمون فهم أصحاب الدولة والسلطان، والقائمون على أمر الناس بالقسط. وأما غيرهم فهم أهل عهد وذمة إذا رضوا. فلهم عهدهم وعلى المسلمين برهم وهم تحت السلطان. وإن لم يرضوا فهم أهل حرب وعدوان (يستدل المؤلف في ذلك بالآية ٢٩ من سورة التوبة،

﴿ قَاتِلُوا الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَلَا بِالْيَوْمِ الْآخِرِ ﴾ (ص ٥٨)

وهو ينتقد فكرة «الوطنية» حيث المسلم والنصراني واليهودي والملحد سواء بينما الأمر غير كذلك في حكم الإسلام فهم «ليسوا كذلك على إطلاق التسوية. وإنما لهم أحكام في شريعة الإسلام مخالفة لأحكام المسلمين، وإن كانت لهم في ظل الإسلام وحقوق العهد والذمة والبر والإحسان، طالما أنهم لا يقاتلون المسلمين في الدين، ولا يخرجونهم من ديارهم».

(١) الكتاب صادر عن «دار الزهراء» بالقاهرة ـ ومؤلفه قاض شاب اسمه عبد الجواد ياسين.

في هذه النقطة يضيف: «يحلو للأقلية النصرانية في مصر أن تتحدث كثيراً عن الوحدة الوطنية، فهم في ظلها والمسلمون سواء. فلا جزية يعطونها عن يد وهم صاغرون. ولا إحساس بالدينونة لحكم المؤمنين.. وأما في ظل دولة الإسلام أياً كان اسمها، فلا مفر من الجزية، ولا مشاركة في الحكم، ولا اعتماد عليهم في رفع ولا جهاد. وإنما هم دوماً في حالة ينبغي أن تشوههم بقوة الإسلام، وعظمته وسموه، وخيره وكرمه وسماحته. أي في حالة تدفعهم ــ على الجملة ــ للدخول فيه اختياراً (ص ٥٩).

ينعي المؤلف على الدستور المصري نصه في المادة الأربعين الذي يقول: المواطنون لدى القانون سواء، وهم متساوون في الحقوق والواجبات العامة. لا تمييز بينهم في ذلك بسبب الجنس أو الأصل أو اللغة أو الدين أو العقيدة.

ويعقب على النص قائلاً أنه «ترجمة صادقة لعقيدة الدولة العلمانية». ويذهب إلى أنه في دار الإسلام، فإن «الدين والعقيدة هما المعيار الوحيد الذي ينعقد به التمييز بين الخلق» (ص ٩٧). وهو يستند إلى ما كتبه الأستاذ سيد قطب في الظلال وقوله في تفسير آية «الموالاة» أن: «الدولة التي تريد أن توصف حقاً بوصف الإسلام لا تملك إلا أن تجعل الإسلام أساس الجنسية ومقياس المغايرة في الأحكام بين الناس» ويبني على هذا الكلام قوله: إذا كان المجتمع في النصوص الدستورية يتكون من «مواطنين»، فإنه في دار الإسلام يتشكل من «المؤمنين»، وممن يدخل في عهدهم من أهل الذمة، في الأولى ينتسب القوم إلى الأرض الواطئة. وفي الثانية ينتسب الناس إلى الأعيان، أي أنهم ينتسبون إلى الله العلي الكبير... فهي إخوة الأعيان كما سماها ربنا تبارك وتعالى. وليست إخوة الطين والرمال، كما تسميها أهواء الجاهلية البشرية (ص ١٠١).

الجبهة الإسلامية بالسودان وحزب التحرير

في إطار استعراض مواقف التيارات أو الفصائل الإسلامية المعاصرة من قضية المساواة، بقي أمامنا فصلان، هما: الجبهة الإسلامية القومية بالسودان، وحزب التحرير الإسلامي الذي كان نشطاً إلى عهد قريب بالمملكة الأردنية وبين الفلسطينيين، وليست بين أيدينا مراجع معتمدة لرصد موقف حركة الاتجاه الإسلامي في تونس، ولذا فسوف نعلق الحديث عنها مؤقتاً.

فيما يتعلق بالجبهة الإسلامية القومية بالسودان، فإننا نجد في المادة العاشرة من دستورها ـ في الفصل الخاص بالأهداف السياسية والدستورية ـ نصاً يقول: «من مبادىء الجبهة صيانة حقوق الكيانات الدينية غير المسلمة، بما لها من البر والقسط والسماحة في المعاملات الخاصة، والمساواة في الحقوق السياسية والمدنية وحرية الاعتقاد والعبادة، واستقلال نظم الأحوال الشخصية والتعليم الديني»[1].

وفي البيان الختامي الذي صدر عقب اجتماعات تأسيس الجبهة في يوليو ١٩٨٥ إشارة إلى أنها «لا تضيق بمشاركة غير المسلم في مجالات أعمار الحياة الدنيا، فيما يمكن أن يتعاون فيه الناس جميعاً (ص ٢٦).

هذا الموقف عبر عنه الأمين العام للجبهة في خطابه أمام مؤتمرها التأسيسي عندما ذكر: أننا لنرجو أن يطمئن أهلنا ومواطنونا من أهل الكتاب عامة، والمسيحيين خاصة، على أن أصول ديننا، التي هي أقرب إلى أصول دينهم، تسعنا وتسعهم، بما لا يتسع دستور على وجه الأرض، فنحن وهم أهل رسالة سماوية تنتسب إلى سلالة من الرسل الصالحين. . . . ونحن وهم سواء، في الإيمان بمعاني التوحيد والأخلاق، والعبادة لله والمسؤولية أمام الله. . . . ومن شروط الإيمان عند المسلمين أن يراعوا مقومات هذه الوشيجة الدينية، ويحترموا رسالات السماء، ولا يفرقوا بين رسل الله.

وفي شرحه لهذا الموقف، قال الأمين العام للجبهة أنه: تأسيساً على ما تقدم، كفل الإسلام في أصوله وأحكامه حرية العقيدة والثقافة والحياة الخاصة للمسلمين وغيرهم من أهل الكتاب، كل بما تقتضيه عقيدته. . . وكفلت أصول الإسلام وشرائعه للمتواطنين من المسلمين وغيرهم من أهل الكتاب الحقوق العامة المتساوية، ما التزموا بالواجبات العامة في الدولة والموالاة بعضهم لبعض. فلهم ما لنا وعليهم ما علينا. بل إن الإسلام لم يقف عند تفصيل الحقوق والواجبات العادلة، وإنما دعا إلى تجاوز العدل القانوني نحو فضيلة الأخوة والبر والقسط[2]. ﴿ أَن تَبَرُّوهُمْ وَتُقْسِطُوٓاْ إِلَيْهِمْۚ إِنَّ ٱللَّهَ يُحِبُّ ٱلْمُقْسِطِينَ ﴾.

---

(١) دستور الجبهة الإسلامية القومية، ص ٧.

(٢) خطاب الأمين العام للجبهة الإسلامية القومية الدكتور حسن الترابي ـ من مطبوعات الجبهة ص ٩ و ١٠.

نلاحظ في دستور الجبهة وبيانها الختامي وخطاب أمينها العام أنه يركز على المساواة في الحقوق المدنية في السياسة بين الجميع، مسلمين وغير مسلمين، وأن مختلف وثائق الجبهة لا تتضمن أية إشارة سواء إلى عقد الذمة، أو إلى مسألة الجزية.

في أدبيات حزب التحرير الإسلامي نقرأ موقفاً مغايراً، يعبر عنه مشروع دستور الدولة الإسلامية الذي وضعته قيادة الحزب وقالت عنه أنه مأخوذ من كتاب الله وسنة رسوله[1]. تستوقفنا في ذلك المشروع المواد التالية، المتعلقة بموضوع المساواة بين المسلمين وغيرهم:

المادة ٢٠: محاسبة الحكام من قبل المسلمين حق من حقوقهم وفرض كفاية عليهم ولغير المسلمين من أفراد الرعية الحق في إظهار الشكوى من ظلم الحكام لهم، أو إساءة تطبيق أحكام الإسلام عليهم.

المادة ١٠٣: لكل من يحمل التبعية، إذا كان بالغاً عاقلاً، الحق في أن يكون عضواً في مجلس الأمة. رجلاً كان أو امرأة، مسلماً كان أو غير مسلم، إلا أن عضوية غير المسلم قاصرة على إظهار الشكوى من ظلم الحكام، أو من إساءة تطبيق الإسلام.

المادة ١٠٥: الشورى حق للمسلمين فحسب، ولا يحق لغير المسلمين في الشورى. وأما إبداء الرأي، فإنه يجوز لجميع أفراد الرعية، مسلمين وغير مسلمين.

المادة ١٤٠: تجبى الجزية من الذميين، وتؤخذ على الرجال البالغين إذا كانوا يحتملونها، ولا تؤخذ على النساء ولا على الأولاد.

المادة ١٤٢: تستوفى من المسلمين الضريبة التي أجاز الشرع استيفاءها لسد نفقات بيت المال... ولا تؤخذ من غير المسلمين ضريبة مطلقاً، ولا يحصل منهم مال إلا الجزية.

ونحن نلاحظ في مشروع الدستور أنه يحاول الاتجاه ناحية توسيع قاعدة المشاركة السياسية، فيتبنى الحق في إقامة الأحزاب السياسية (المادة ٢١) ويسمح للمرأة بدخول مجلس الشورى، ومباشرة كافة حقوق المشاورة، لكنه يتخذ موقفاً مختلفاً تجاه غير

---

(١) مشروع الدستور قدم إلى القيادة الإيرانية سنة ١٩٧٩، وطبع مع ملاحظات حزب التحرير على مشروع الدستور الإيراني الذي نشر آنذاك.

المسلمين، من حيث أنه يسمح لهم ـ فقط ـ بحق «الجؤار» فقط في مجلس الشورى الإسلامي.

يلفت نظرنا أيضاً في هذا الصدد أن أحد الباحثين الشبان قدم رسالة حول الجماعات الإسلامية المعاصرة إلى الجامعة الإسلامية بالمدينة المنورة، أشار في ثناياها إلى موقف حزب التحرير من تمثيل غير المسلمين في مجلس الشورى، للشكوى من ظلم الحكام، فاستكثر هذا التمثيل واعترض عليه، محتجاً بأن مجلس الشورى من أركان الحكم، فلا يصح أن يتقدم إلى عضويته كافر، حتى لا يحكم كافر مسلماً، وقال أيضاً أن مجلس الشورى تبحث فيه قرارات الحكومة الإسلامية، فكيف يصح أن تعطى أسرار هذا المجلس لكافر، بحكم عضويته فيه[1]؟

الدستور الإيراني والجماعة الإسلامية في باكستان

خارج العالم العربي، هناك نموذجان لا ينبغي إغفال أي منهما، يتمثل أحدهما في موقف الثورة الإسلامية في إيران، والثاني في موقف الجماعة الإسلامية في باكستان وسنحاول هنا أن نستجلي الموقفين بالقدر الذي تسعفنا به المراجع المتاحة.

يعرض الدستور الإيراني موقف الثورة من غير المسلمين على النحو التالي[2]:

ـ تنص المادة الثالثة على أن من أهداف الحكومة «ضمان الحريات السياسية والاجتماعية في حدود القانون» (بند ٧) ورفع التمييز غير العادل. وإتاحة الفرص للجميع في كل المجالات المادية والمعنوية.

ـ تنص المادة ١٢ على أن المذهب الرسمي لإيران هو الجعفري الاثني عشري، وأما المذاهب الإسلامية الأخرى، والتي تضم المذهب الحنفي والشافعي والمالكي والحنبلي والزيدي، فإنها تتمتع باحترام كامل. واتباع هذه المذاهب أحرار في أداء مراسمهم الإسلامية حسب فقههم. ولهذه المذاهب الاعتبار الرسمي في مسائل التعليم والتربية الإسلامية والأحوال الشخصية، وما يتعلق بها من دعاوى المحاكم.

(١) الرسالة للباحث حسين محمد جابر، وقد طبعت في كتاب بعنوان «الطريق إلى جماعة المسلمين» ـ دار الدعوة بالكويت ـ طبعة ثانية ص ٣١٠.

(٢) مرجعنا في ذلك هو الترجمة العربية للدستور الصادرة عن وزارة الإرشاد الإسلامي والصادرة في طهران سنة ١٤٠٣ هجرية.

ـ تنص المادة ١٣ على أن «الإيرانيين الزرادشت واليهود والمسيحيين وحدهم الأقليات الدينية المعترف بها وتتمتع بالحرية في أداء مراسمها الدينية ضمن نطاق القانون. ولها أن تعمل وفق قواعدها في الأحوال الشخصية والتعاليم الدينية».

ـ تشير المادة ١٤ إلى الآية القرآنية ﴿لَّا يَنْهَىٰكُمُ ٱللَّهُ عَنِ ٱلَّذِينَ لَمْ يُقَٰتِلُوكُمْ فِى ٱلدِّينِ وَلَمْ يُخْرِجُوكُم مِّن دِيَٰرِكُمْ أَن تَبَرُّوهُمْ وَتُقْسِطُوٓا۟ إِلَيْهِمْ ۚ إِنَّ ٱللَّهَ يُحِبُّ ٱلْمُقْسِطِينَ﴾ وتقدر بعدها أنه: على حكومة جمهورية إيران الإسلامية وعلى المسلمين أن يعاملوا الأشخاص غير المسلمين بالإخلال بالسنة والقسط والعدل الإسلامي، وأن يراعوا حقوقهم الإنسانية. تسري هذه المادة على الذين لا يتآمرون ولا يقومون بأي عمل ضد الإسلام أو ضد جمهورية إيران الإسلامية.

ـ تنص المادة ٦٤ على تمثيل الزرادشت واليهود، كل على حدة، بنائب واحد في مجلس الشورى الإسلامي، وينتخب المسيحيون الآشوريون والكلدانيون معاً نائباً واحداً، وينتخب المسيحيون الأرمن في الجنوب والشمال كل على حدة نائباً واحداً. وفي حالة ازدياد أفراد أي من الأقليات، فإنه يتم كل عشر سنوات إضافة نائب واحد عن كل ١٥٠ ألف نسمة إضافية.

ـ تنص المادة ٦٧ على أداء النواب لليمين القانونية المتمثلة في القسم بالقرآن الكريم ويشير النص إلى أن «نواب الأقليات الدينية يؤدون اليمين مع ذكر كتابهم السماوي»[1].

والحق أننا لا نجد في البناء الدستوري أو القانوني للثورة الإيرانية ما يتعارض مع مبدأ المساواة بين مواطني الدولة. بل نحسب أن هذا البناء أقام صيغة للمواطنة تظلل الجميع بغير استثناء. غير أن خصوصية الثورة الإيرانية هي التي حجبت بروز هذا الوجه بالشكل الكافي، بحيث يترجم الواقع السياسي التعميم الدستوري أو القانوني الذي تبنته الثورة. أعني أن مشاركة غير المسلمين ليست ظاهرة في العمل السياسي، ولئن كان لهؤلاء وجودهم في مجلس الشورى، بحيث مثلوا بأربعة أعضاء من بين ٢٧٠

(١) التعديلات التي أدخلت على الدستور السوداني في سنة ١٩٨٣ تطبيقاً للشريعة في ظل حكم الرئيس السابق نميري ألزمت الجميع بالقسم على القرآن الكريم بما في ذلك المسيحيين والوثنيين!

نائباً، إلا أن حضورهم ليس ظاهراً في بقية أرجاء المسرح السياسي (الأحزاب أو مجلس الوزراء أو مجلس صيانة الدستور على سبيل المثال).

هنا تمارس خصوصية الثورة الإيرانية دورها، من حيث أنها في الضمير الشيعي أقامت أول دولة للمذهب الجعفري منذ ١٢ قرناً، أي منذ اختفاء الإمام الثاني عشر، ولئن انحاز البويهيون أو بعض ملوك فارس أو الصفويون إلى المذهب الجعفري، إلا أن تلك ممالك لم تقم على أكتاف الفقهاء، ولم تباشر فيها ولاية الفقيه، ولم يستحق أحد من حكامها أن يحمل لقب نائب الإمام. بالمفهوم الفقهي والسياسي معاً، ذلك حدث فقط في ظل ثورة ١٩٧٩، التي نحن بصددها.

في ظل ذلك التعطش التاريخي لإقامة الدولة، وممارسة الفقيه للولاية، يظل مفهوماً ومبرراً إلا يكون الوعي السياسي مهيأً لقبول فكرة مشاركة غير المسلمين في الحكم، رغم أن الدستور والقانون لا يحولان دون ذلك، بل أنه ليس في الدستور نص يشترط الإسلام في رئيس الوزراء أو الوزراء.

ومن خلال دراسة ميدانية قمت بها، فقد تبينت أن هذه الخصوصية لم تفسح المجال ليس فقط أمام غير المسلمين للمشاركة في الحكم، ولكنها أيضاً حالت دون إسهام المسلمين السُّنة في صناعة القرار السياسي، بحيث لا نكاد نجد بينهم وزير أو سفير أو شخصية سياسية بارزة على أي مستوى، رغم أنهم ممثلون في مجلس الشورى بسبعة أعضاء. وربما أسهم في ذلك أيضاً أن الذاكرة الشيعية ما زالت تحت تأثير تجربة الشيعة مع الدولة العثمانية. التي كانت تستبعدهم من وظائفها في الايالات التابعة لها، والعراق في مقدمتها.

مع ذلك فإن الباحث المنصف لا يسعه إلا أن يقرر أن أهل السنة وغير المسلمين يشاركون غيرهم على قدم المساواة في الحياة السياسية والمدنية في ظل الواقع الإيراني الراهن، وأن ما يقال عن سوء معاملة اليهود أو حتى البهائيين لا يقوم على أساس كونهم يهود أو بهائيين، وإنما ما يلحق بهم من ضرر يستند إلى سبب آخر، هو أن بعض هؤلاء وهؤلاء كانوا في مقدمة الذين عادوا الثورة وتآمروا عليها. أما من دونهم من أهل هذه الملّة أو تلك فإنهم يمارسون حياتهم العادية، وإسهامهم واضح في النشاط التجاري بوجه أخص.

مـع ذلك، فينبغـي أن نسجل لتجربة الثورة الإيرانية أنها انحازت في دستورها إلى مبدأ المساواة، بين المسلمين وغيرهم في الحقوق المدنية والسياسية. مما كفل لغير المسلمين حق التصويت والتمثيل في مجلس الشورى الإسلامي، وهو ما تحتفظ إزاءه تيارات إسلامية أخرى، حسبما سنرى.

فيما يتعلق بموقف الجماعة الإسلامية بباكستان، فإن آراء العلامة أبو الأعلى المودودي ــ مؤسسها ــ لا تزال تمثل العمود الفقري لبنائها الفكري، كما أن آراء وكتابات الأستاذ حسن البنا تظل هي المرجـع في المنهـج الفكري لجماعة الإخوان.

وبين أيدينا رسالتان للأستاذ المودودي يتعرض فيهما للموضوع الـذي نحن بصدده، أحداهما بعنوان «تدوين الدستور الإسلامي» كتبها سنة ١٩٥٢، والثانية بعنوان «حقوق أهل الذمة في الدولة الإسلامية»، وقد أصدرها في سنة ١٩٤٨، إبان إعداد دستور دولة باكستان الوليدة، التي لم يكن قد انقضى أكثر من عام على ظهورها في الساحة الدولية، والرسالتان نشرتا ضمن كتاب ضم رسائل أخرى لمؤسس الجماعة الإسلامية انصبت حول موضوع النظام السياسي للدولة الإسلامية[1].

تحت عنوان «المواطنة» كتب الأستاذ المودودي يقول أن الإسلام «ألقى على كواهل المسلمين تبعة حمل نظامه كله، فإنهم هم الذين يسلمون بحقانية هذا النظام، الذي ينفذ فيهم قانونه كله».

ويبنى على كونهم حملة النظام المتمثلين لأحكامه المطالبين بالتضحية دفاعاً عنه، أنه «يخولهم وحدهم الحق في أن ينتخبوا أولى الأمر لهذه الدولة، ويشتركوا في البرلمان ــ مجلس الشورى ــ المدير لشؤونها، وأن توسد إليهم مناصبها الرئيسية لتسير سياسة هذه الدولة الفكرية وفقاً لمبادئها الأساسية» (ص ٣٠٢).

وهو يستند في رأيه هذا على «أننا لا نجد في عهد النبوة ولا في عهد الخلافة الراشدة مثلاً يدل على أن أحداً من أهل الذمة انتخب عضواً لمجلس الشورى، أو ولى حاكماً على قطر من أقطار الدولة أو قاضياً عليه أو وزيراً لشعبة من شعب الحكومة

(١) الرسالتان نشرتا ضمن كتاب الأستاذ المودودي بعنوان نظرية الإسلام وهديه في السياسة والقانون والدستور ــ من إصدارات مؤسسة الرسالة في بيروت سنة ١٩٦٩م.

أو ناظراً عليها أو قائداً في الجنود، أو سمح له بأن يدلي برأيه في انتخاب الخليفة، مع أن عصر النبي لم يكن خالياً من أهل الذمة، بل كان عددهم قد بلغ عشرات الملايين في عهد الخلافة الراشدة. فلو كان الاشتراك في كل هذه الأمور من حقهم، لما بخسهم رسول الله ﷺ شيئاً من هذا الحق، ولا قعد عن أدائه أتباعه وصحابته مدة ثلاثين سنة» (ص ٣٠٣).

ويرى الأستاذ المودودي أن القانون الإسلامي يقسم رعاياه من غير المسلمين إلى ثلاثة أصناف: أولها الذين يدخلون في كنف الدولة بعقد صلح أو معاهدة، وثانيها المغلوبون بعد الهزيمة في الحرب، أي من فتحت بلادهم عنوة، وثالثهم الذين ينضمون إلى الدولة الإسلامية بغير طريقي الصلح أو الحرب.

وهو يقرر بعد ذلك أن الإسلام كفل لهؤلاء كافة الحقوق والحريات، أسوة بالمسلمين، باستثناء بعض الحقوق السياسية، التي سبقت الإشارة إليها في عرض رأيه بخصوص مسألة المواطن. أن كرر القول بأن «الذين لا يؤمنون بمبادىء الإسلام لا يحق لهم تولي رئاسة الحكومة أو عضوية مجلس الشورى بأنفسهم، كما لا يصح لهم أن يشتركوا في انتخاب الرجال لهذه المناصب كغيرهم من الناخبين» لكنه أضاف أنه «يجوز أن يمنح هؤلاء حقوق العضوية والتصويت في المجلس البلدية والمحلية، لأن هذه المجالس لا تتناول المسائل المتعلقة بنظام الحياة، وإنما تكون وظيفتها تدبير الأمور لتحقيق الضرورات المحلية» (ص ٣٥٩، ٣٦٠).

ملاحظات أخيرة

ثمة ملاحظات يجدر التنبيه إليها في ختام هذا العرض، أوجزها في النقاط التالية:

أولاً: إننا نفضل أن يكون مدخلنا إلى بحث موضوع علاقة المسلمين بغيرهم في المجتمع الإسلامي، من باب العدالة وليس من باب المساواة. لأن مقتضى العدالة أن يعطى كل ذي حق حقه كاملاً في ظل الظروف الموضوعية التي تحيط به، بينما مقتضى المساواة يفترض تماثلاً بين الطرفين في الشكل والموضوع. ورفع شعار المساواة بين الأكثرية والأقلية في الحكم ــ مثلاً ــ قد يعد انتهاكاً لمقتضى العدل، وقد تقودنا دعوة المساواة إلى عدم التمييز بين المسلمين والمسيحيين في الوظائف ذات الصبغة الدينية أو وثيقة الصلة بالاعتقاد، بينما العدل ــ والعقل ــ يقتضيان غير ذلك. بالمثل فربما

استجابة لشعار المساواة قد نسمع صوتاً يطالب بإجازة زواج الكتابي من المسلمة، قياساً على السماح للمسلم الزواج من الكتابية (وهي الدعوة التي يرددها البعض في لبنان)، لكننا نحسب أن ذلك مما لا يجيزه مقتضى العدل. من حيث أن المسلم عندما يتزوج من كتابية فهو يرتبط بمن يعترف بدينه ونبيه، ويطالب شرعاً باحترام اعتقاد الزوجة. وفي ذلك ذهب بعض الفقهاء مذاهب شتى، فمن قائل أن الزوج المسلم ينبغي ألا يفاتح الزوجة الكتابية في أمر إسلامها، حتى لا تكون هناك شبهة إكراه، ومن قائل أنه يطالب بتأمين ذهابها إلى الكنيسة ما أرادت ذلك. وقائل أنه لا يحق له أن يمنعها من شرب الخمر الذي يجيزه دينها، وإن جاز له أن ينصحها.. هذا الوضع يختلف إذا ما تم الزواج بين الكتابي والمسلمة، لأن الكتابي لا يعترف بدين المسلمين ولا بنبوة محمد عليه الصلاة والسلام، مما قد يؤدي في نهاية الأمر إلى تعويق التزامها بشعائر الإسلام، أو إلى إخراجها من الملة تماماً.

في مثل هذه الحالات وأشباهها، تصبح دعوة المساواة شعاراً براقاً ومعياراً مغلوطاً، ويظل «العدل» هو المعيار الأكثر موضوعية وإنصافاً.

نحن نتحدث عن تنظيم وتصنيف Classification، ولا نتحدث عن أفضلية أو تمييز Discrimination، وبالتالي فإن تناول التفاصيل ينبغي أن ينطلق من الوعي بهذا المفهوم، وأن يظل الهدف هو احترام كافة الحقوق في التزام كامل بمقتضى العدل والقسط.

ثانياً: من المهم أيضاً ونحن نقرأ اتجاهات الفصائل الإسلامية تجاه غير المسلمين أن نفرق بين ما هو شريعة وبين ما هو فقه. أعني بين ما هو منطلق من دليل شرعي من الكتاب والسنة يلزمنا ويحتج به علينا، وبين ما هو اجتهاد بشري لا يلزمنا في شيء، وإنما يظل منسوباً إلى أصحابه، فضلاً عن أنه ينبغي أن يقاس بمعيار النصوص الشرعية، فإن اتفق مع نصها ومقصودها قبلناه، وإن تعارض مع هذا أو ذاك نحيناه جانباً.

فإذا اعتبر القرآن الكريم أن الحفاظ على كرامة الإنسان، من حيث هو إنسان بصرف النظر عن جنسه أو دينه، أحد محاور الخطاب الإسلامي للبشر، وإذا دعانا البيان الإلهي إلى البر بكل من لا يعتدي على المسلمين أو يفتنهم في دينهم، فإن كل

كلام أو اجتهاد في موضوع غير المسلمين، ينبغي أن يقاس على مثل هذه المعايير والضوابط وبالتالي فإن الكثير من الآراء التي مررنا بها، تصبح قابلة للنقد والنقض، لمجرد أنها قد تمثل مساساً بكرامة الإنسان، أو انتهاكاً لمقتضى البر الذي دعينا إليه بأمر الشارع وحكمه.

ثالثاً: أن محيط الاجتهادات الفقهية في موضوع غير المسلمين واسع وبغير حدود، ويستطيع الباحث أن يرصد في مسيرة الفقه الإسلامي كافة الاتجاهات والاحتمالات الإيجابية والسلبية، وهو أمر لا غضاضة فيه ولا حرج. بل نحسبه من علامات خصوبة الفقه الإسلامي وتراثه غير المحدود، فضلاً عن أنه ينبغي ألا يؤرقنا، طالما أن لدينا معيار للحكم والفرز ــ متمثل في النصوص الشرعية ــ كما أن لدينا ضوابط للاستدلال والاستنباط، مقررة في علم أصول الفقه. غير أن ما ينبغي أن يثير انتباهنا هنا هو: لماذا في ظروف معينة تطفو على السطح أكثر الاجتهادات سماحة واعتدالاً، بينما في ظروف أخرى لا تروج بين الناس سوى أكثر الاجتهادات تشدداً وعسفاً؟

لقد عرضنا تفسيرين لآية الموالاة في سورة المائدة ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ لَا تَتَّخِذُواْ ٱلْيَهُودَ وَٱلنَّصَٰرَىٰٓ أَوْلِيَآءَ﴾ رأى فيها الشيخان الغزالي والقرضاوي دعوة إلى عدم التعاون مع المحاربين الذين يناصبون المسلمين العداء، ورأى فيها الأستاذ سيد قطب حكماً عاماً يدعو إلى المفاصلة بين المسلمين وبين اليهود والنصارى، وتبنت جماعة الجهاد تفسير الأستاذ قطب. وتلقفه باحث آخر، وروج له كما رأينا، وظاهر الأمر أنه التفسير الأكثر انتشاراً وقبولاً بين شرائح الشباب في زماننا.

ألا يدعونا ذلك لأن نتوجه بأبصارنا وباهتمامنا إلى «المناخ» الذي يحتفى بدعوة المفاصلة والقطيعة، ويدير ظهره لنداء البر والمودة والتلاقي على الخير؟

ألا يحثنا ذلك على توسيع دائرة البحث لتناول طبيعة المرحلة الرديئة التي نمر بها، وعناصر السلب التي تستشرى فيها، والتي تشجع أو تعزز أمثال تلك التوجهات المرضية والأفكار التي تهدد سلامة البناء الاجتماعي، ناهيك عن انتهاكها لمقاصد الشريعة وغاياتها.

رابعاً: إننا لكي نضع الأمور في نصابها الصحيح، ينبغي أن نلفت النظر إلى أن تيارات «الصحوة» التي تنحو إلى العسف والقطيعة في التعامل مع غير المسلمين، انطلقت من موقف لا يخلو من عسف أيضاً تجاه بقية المسلمين أنفسهم. فهذه التيارات هي ذاتها التي تتبنى فكرة جاهلية المجتمع بأسره، ومن عبادة الجاهلية خرجت دعوة التكفير. وقسوة هذه المدرسة على المسلمين لا تقل عن قسوتهم على غير المسلمين. من حيث أن مقولات رموزها تطعن في إيمان عامة المسلمين وتجرح سلامة اعتقادهم، في حين يخرجهم البعض من الملة والعياذ بالله. والكتب التي رجعنا إليها في رصد موقف تيارات الصحوة من غير المسلمين، تحاكم المسلمين أصلاً، وماجورهم على غير المسلمين إلا «عطفة» متفرعة عن ذلك الطريق، مما قد يحتاج إلى بحث مستقل.

ما أريد أن ألفت النظر إليه هو أن المشكلة أكبر، وأن الزاوية التي نتحدث عنها جزء من كل، وأن كيفية التعامل مع ذلك الكل وعلاج أمراضه ينبغي أن يظل شاغلاً أساسياً لأهل السياسة والعلم، وليس فقط لأهل الضبط والربط، أو أهل الأمن والقمع، في قول آخر.

ونقطة البدء في ذلك البحث الذي ندعو إليه هو: لماذا ينحو شباب الظاهرة الإسلامية ناحية أكثر الآراء تطرفاً وعسفاً، تجاه كل ما هو قائم؟ وهل هم الجناة الأصليون في القضية أم أنهم مجنى عليهم، بينما الذين يحاكمونهم أو يحكمونهم هم الجناة الحقيقيون؟

خامساً: إن الباحث الذي يتصدى لموضوع غير المسلمين، لا يسعه إلا أن يعترف بالحاجة الملحة إلى معالجة للموضوع أوسع وأكثر عصرية، لا تستهدف فقط تحديد موقف واضح من قضايا المواطنة والجنسية والجزية وعقد الذمة وما إلى ذلك، ولكنها تهدف أيضاً إلى تنقية التراث من بعض الشوائب التي تعتريه في هذا الصدد، ومراجعة بعض الاجتهادات الفقهية التي لا نحسبها أفضل تعبير عن أحكام الشريعة ومقاصدها. أخص بالذكر في هذا الصدد الكثير من الآراء التي وردت في كتاب فقيهنا الجليل ابن قيم الجوزية «أحكام أهل الذمة»، وهو الكتاب الذي ألف «في ظلال» الحروب الصليبية وزحف التتار على العالم الإسلامي، والملابسات المختلفة التي أحاطت بهذين الحدثين الكبيرين.

إننا لا نستطيع أن نغفل جهوداً وبحوثاً قيمة أضاءت الكثير في هذا الميدان، ففضلاً عما كتبه الشيخان الغزالي والقرضاوي، فإن كتاب الدكتور عبد الكريم زيدان حول أحكام الذميين والمستأمنين يحتل مكانة جليلة، وما كتبه الدكتور محمد فتحي عثمان حول حقوق الإنسان في الإسلام، ودعوته التي أطلقها لمراجعة الأحكام الفقهية الخاصة بغير المسلمين. تمثل نقلة هامة في هذا الميدان، ينطبق ذلك أيضاً على كتاب الدكتور صبحي محمصاني حول الإسلام والعلاقات الدولية، وبحث المرحوم الدكتور اسماعيل الفاروقي حول حقوق غير المسلمين في الدولة الإسلامية، وما كتبه الأستاذ محمد جلال كشك بعنوان خواطر مسلم في مسألة الأقليات. واسمحوا لي أن أضيف إلى القائمة كتاباً متواضعاً يتصل بالموضوع بعنوان «مواطنون لا ذميون» ذلك غير ما سقط من القائمة من كتب وأبحاث.

أعني أن ثمة جهداً علمياً يحاول أن يخترق السحابات والغيوم، بالقدر المتاح من الأنوار الكاشفة أو الشموع، لكن كفاءة الإرسال وحدها لا تكفي ــ إن تحققت ــ لأن من المهم أن يكون الاستقبال أيضاً على ذات المستوى من الكفاءة، فضلاً عن كفاءة أخرى تظل مطلوبة في قنوات الوصل بين المرسل والمستقبل!

المحتويات

تقديـــم ٥

مجتمعات تحت سقف واحد

الأستاذ منير شفيق ٧

صحوة الشباب الإسلامي ظاهرة صحية يجب ترشيدها لا مقاومتها

الشيخ الدكتور يوسف القرضاوي ٢٩

بين الاعتدال والتطرف

الشيخ الأستاذ محمد الغزالي ٦٤

تحليل للعناصر المكونة للظاهرة الإسلامية في تونس

الأستاذ راشد الغنوشي ٧٥

الصحوة الإسلامية والدولة القطرية في الوطن العربي

الشيخ الدكتور حسن الترابي ٨٦

الصحوة الإسلامية والمواطنة والمساواة

الأستاذ فهمي هويدي ١٠٩