مُقارَبات

دوريـــة - العـدد الأول / خريف ٢٠١٢ م في الديـــن و الفكر والسيـــاسة

- تجديد الفقيه ..... عبد العزيز العسالي
- الإسلاميون والمستقبل ..... ثابت الأحمدي
- قراءة في جذور الثورة الأولى في الإسلام ..... زايد جابر
- الدين والثـــورة ..... عبد الغني الماوري
- الربيع العربي والمستنقع الطائفي ..... أحمد الكاتب
- سوسيولوجيا الثورة في المجتمع اليمني ..... عبدالله الصنعاني
- الإسلاميون الجدد.. مفاجأة الربيع العربي ..... عبد الله صبري
- السلفيون والثورة .. صنمية النص وحتمية الواقع ..... عبدالقوي حسان
- المرجعية الشرعية للشرعية السياسية ..... مجيب الحميدي
- الآل والأهل في المنظور القرآني ..... عبد الله القيسي
- جودت سعيد .. داعية اللاعنف ..... علي الشريف
- الطائفية في سوريا واليمن بعيون أمريكية ..... أحمد بركات
- مصير الأيديولوجيا ..! ..... عصام القيسي
- إسلاميو الخليج والعملية الديمقراطية ..... نبيل البكيري

مُقارَبات

في الديـــن و الفكر والسيـــاسة

دوريـــة - العـدد الأول / خريف ٢٠١٢ م

صـــادرة عن /

منتدى الربيع العربي للتنمية الفكرية والسياسية

Forum of Arabic Spring for Intellectual & Political Development

مُقارَبات
في الدين والفكر والسياسة

مجلة دورية تصدر عن منتدى الربيع العربي للتنمية الفكرية والسياسية

مجلة مقاربات تعنى بكل ما يتصل بالفكر الديني والإنساني، وتسعى لتقديم رؤى موضوعية، تجاه القضايا والسياسات والأفكار من خلال أطروحات غير متحيزة لأيدلوجية بعينها. والمجلة إذ ترحب بإسهامات الكتاب والمفكرين والمهتمين في مجالات اهتماماتها، فإنها تحيطكم علماً بشروط النشر فيها:

- معالجة القضايا بأسلوب علمي موثق.
- مناقشة الأفكار بعيداً عن كل ما يتصل بمحاكمة النوايا، أو التجريح الشخصي.
- التوثيق يكون بذكر المصادر والمراجع وفق الأسلوب المعمول به في المجلات الرصينة، ويتضمن التوثيق:

  في **الكتب:** إسم المؤلف - عنوان الكتاب - مكان وتاريخ النشر، اسم الناشر.

  في **المجلات:** إسم كاتب المقال - عنوان المقال - رقم العدد وتاريخه، رقم الصفحة.
- يفضل أن يكون النص مطبوعاً على الحاسب الآلي، وأن تعذر ذلك فيمكن إرسال الموضوع مكتوباً بخط اليد على أن يكون بخط واضح.
- أن لا يزيد حجم الدراسة أو البحث على أربعة ألف كلمة كحد أقصى، والمقال على ألفين كلمة، وأن يرفق كذلك بخلاصة للبحث والمقال لا تتجاوز خمسين كلمة، تنشر عند نشره.
- ترحب المجلة بنشر مراجعات الكتب بحدود ٢٠٠٠ كلمة كحد أقصى، ولا يشترط أن يكون قد مضى على صدور الكتاب فترة محددة، ويدون في أعلى الصفحة، عنوان الكتاب واسم المؤلف، ومكان النشر وتاريخه، وعدد الصفحات، وأن تتضمن المراجعة خلاصة مركزية لمحتويات الكتاب، مع الاهتمام بمناقشة أطروحات المؤلف.
- يرفق مع كل دراسة أو بحث أو مراجعة كتاب، تعريف بالكاتب، وعمله الحالي.
- يشترط أن لا يكون المواد المرسلة للنشر قد نشرت في أماكن أخرى.
- في مقابل ذلك، تقدم المجلة مكافآت رمزية، وفق لائحة داخلية تنظم ذلك.
- تحتفظ المجلة بحقها في نشر المادة المجازة وفق خطة التحرير.

تقرأون في العدد

مفتتح ٤

تجديـــد

تجديد الفقيه ٧

وجهـة نظر

الإسلاميون والمستقبل ١٦

ملف العـدد

الدين والثورة ٢٦

المال و السلطة في دولة الخلافة ٣٣

سوسيولوجيا الثورة في المجتمع اليمني ٤٦

السلفيون والثورة .. صنمية النص وحتمية الواقع ٥٥

الربيع العربي والمستنقع الطائفي ٦٢

الطائفية في سوريا واليمن بعيون أمريكية ٧٢

الإسلاميون الجدد.. مفاجأة الربيع العربي ٧٩

المرجعية الشرعية للشرعية السياسية ٨٣

دراسـات

الآل والأهـل في المنظور القرآني ٨٨

تيـــارات

إسلاميو الخليج والعملية الديمقراطية ١٠١

فكـــر

مصير الأيديولوجيـا..! ١٢٦

جســور

جودت سعيد .. داعية اللاعنف ١٣٣

رواق المعرفـة ١٤٠

رئيس التحرير

نبيـل البـكيري

مدير التحرير

عبد الغني الماوري

هيئة التحرير

نجيب اليافعـي

زايـد جابر

علـي الشريـف

طـلال جامل

مجيب الحميـدي

الهيئة الإستشارية

راشـد الغنوشـي

محمد المختار الشنقيطي

سعد الديـن العثماني

أحمـد الكاتـب

ألفت الدبعـي

عيـدروس النقيـب

نصر طه مصطفـى

إخراج وتصميم فني

عبدالحكيم عـارف

للاشتراك والاستعلام

Mobile: 00967 733 988 324
00967 772 014 108
E-mail: Mediaeditor@yahoo.com
Moqarabat@gmail.com

السعـر

اليمـن : ٣٠٠ ريال	عمـان: ٢،٥ ريال	سوريا : ١٠٠ ليـرة	
السعودية: ٢٠ ريـالا	الإمارات: ٢٠ درهما	لبنـان : ٦٠٠٠ ليرة	
قطـر : ٢٠ ريـالا	مصـر : ٧ جنيهات	الأردن : ٣ دنـانير	
الكويـت: ٢،٥ دينار	ليبيـا : ٥ دنـانير	أوروبا : ١٠ دولارت	
البحريـن: ٢،٥ دينار	المغـرب : ٢٥ درهماً	أمريكا وكندا واستراليا: ١٥ دولار	

الإشتـراك السنوي

- **اليمن :**
  للافـراد : ١٥٠٠ ريال
  للمؤسسات : ٥٠٠٠ ريال
- **خارج اليمن :** (مع رسوم الشحن)
  للأفـراد : ٥٠ $
  للمؤسسات : ١٠٠ $

مقاربات لتحولات المرحلة

نبيـل البكيري

تحولات كبرى وعميقة تشهدها مجتمعاتنا العربية لم يكن يتوقع أحدنا حصولها بهذا الشكل المفاجئ والسريع واللحظي. ما أحدثته ثورات الربيع العربي، على كل المستويات لم يكن شيئاً عارضاً ولحظياً ينتهي بعد بعض الوقت، فالثوار في الساحات والميادين لن يهدأ لهم بال إلا بعد تحقيق هدفهم في إقامة دولة القانون، التي ترتكز على أسس الحرية والكرامة والديمقراطية والحكم الرشيد. ولا شك أن هذه التحولات قد طالت كثير من المسلمات الثقافية والاجتماعية، وأنماط السلوك والعادات اليومية كالإعلاء من مكانة العنف، والسلبية في التعاطي مع السياسة.

(٢)

شكّل فشل تجربة الدولة العربية القومية والوطنية، على مدى عقود ما بعد الاستقلال، دافعاً لنواة هذه الثورات العربية، التي ظلت تكبر ككرة الجليد. وفي حين كانت العوامل متوافرة لحركة اعتراضية واسعة ضد أنظمة الحكم السائدة في المنطقة، فإن التطور الهائل الذي شهدته مجالات المعلوماتية والاتصال كالفضائيات والانترنت اليوتيوب، ومواقع الاتصال الاجتماعي مثل فيس بوك وتويتر وغيرها، قد ساهم إلى حد كبير في إشاعة الأفكار المعارضة والداعية للتغيير. إلى ذلك مثلت كتابات كثير من المفكرين والكتاب والباحثين كالجابري والمسيري والغنوشي وعزمي بشارة ومحمد المختار الشنقيطي والمنصف المرزوقي، وكذا المفكر السوري برهان غليون، حول الإنسان والدين والدولة والديمقراطية والحريات، جهداً نظرياً في بث ثقافة واعية بأهمية التغيير وحتميته.

ولا شك أن في سلمية الثورات العربية ما يثبت صحة خيار هؤلاء المفكرين في الانحياز للنضال السلمي

في إحداث التغيير المنشود باعتباره أداة فاعلة وغير مكلفة. ويمكن القول أن هذا الخيار قد انتصر على منطق متخلف يرى في الثورة فتنة ينبغي عدم التورط فيها، وهو ما أفادت منه أنظمة الاستبداد على مدى تاريخنا الإسلامي حتى اليوم.

(٣)

الدين والثورة، ثنائية متلازمة، لكن قد يحدث انفصال بينهما، فيسعى أحدهما للبحث عن الأخر وإعادة الاعتبار له، وهذا ما فعلته الثورات العربية. فقد كان الدين محبوساً في قصور الحكام، فحررته الثورة من قيوده، وأعادت له مكانته التي كان يحتلها كمنظومة من القيم والمثل التي تدعو للثورة والتغيير، وتنشد العدل والحرية والكرامة والمساواة، وتعلي من شأن الإنسان بوصفه إنسان وحسب.

على أن هذه القيم لم تقتصر على الدين وتوجيهاته، إذ عززت هذه الثورات الكثير من القيم الإنسانية المشتركة التي كانت غائبة ومغيبة في مجتمعاتنا العربية بفعل ثقافة السياسة السلطانية المتمثلة بالطاعة المطلقة للحاكم، فجاءت هذه الثورات لتزيل مثل تلك الثقافة الاستبدادية، ولتعلي من شأن قيم الإنسانية المشتركة، وفي مقدمتها حق الإنسان في الحياة والعيش الكريم، وحقه في ممارسة كل معتقداته الدينية والسياسية والثقافية والفكرية.

صحيح أن الأديان كانت تمثل وقوداً للثورات وملهمةٌ للجماهير الثائرة، لكنها وفي غفلة من الناس، اختطفت من قبل الكهنة، ووعاظ السلاطين الذين يحيلونها إلى مادة مخدرة للشعوب كما يرى علي الوردي، أو أفيوناً كما عبر عنه كارل ماركس، كون للدين سطوة على أذهان الناس، ينفذ من خلالها شياطين الاستبداد والطغيان، بحسب الكواكبي عبد الرحمن.

والحاصل، إنه ما لم يتحرر الدين كمقدس من رقّ السياسة كمدنس، كما عبر بذلك عبد الله جول، سيبقى عرضةً للصوص التدين المغشوش، الذين حوّلوا الدين إلى صك وسيف في يد الحكام يدمغون به خصومهم، بذريعة الخروج وإحداث الفتنة، كما هو حال مدرسة "ذيل بغلة السلطان" التي تعاملت مع التاريخ كتشريع للحاضر و المستقبل، وقدر لا يجوز الانفكاك منه، في حين جمدت الإسلام كقيم و مبادئ عامة للعدل والحرية والشورى، في طقوسية شعائرية جامدة وجافة.

(٤)

واقع جديد ومختلف ما نعيشه اليوم بفعل ثورات الربيع العربي؛ واقع يتطلب منا أن نكون عند مستوى

تحولاته ومتطلباته، وأماله وتحدياته، مما يحتم علينا مزيد من التفكير والتأمل والعمل، بعيداً عن قوالب الماضي الجامدة والعاثرة، إننا بحاجة إلى فقه جديد وأصول فقه جديدة أيضا، تبنى على رؤية جديدة ومعاصرة لكل ما حولنا؛ رؤية منبثقة عن التصور الإسلامي الشامل لله والكون والإنسان، حيث يراعي هذا التصور مكتسبات الإنسان المعاصر في كثير من الحقول والمجالات، المدنية و السياسية والفكرية والتقنية والعلمية.

ولا يتسنى أي تأسيس حضاري تجديدي ما لم ينطلق هذا المشروع من أسس وقواعد علمية وعصرية جديدة تعيد صياغة التراث وإعادة إنتاجه بما يتناسب وضرورات هذه اللحظة البشرية المتقدمة في رؤيتها للإنسان وحقوقه وحرياته، التي لا تتعارض مطلقاً مع قيم الإسلام الكبرى في الحرية والعدالة والشورى.

وإيماناً منا في منتدى الربيع العربي للتنمية الفكرية والسياسية، بأهمية الأفكار كوقود للتغيير والثورات وحيويتها الفاعلة في تسريع عجلة التنمية في النهوض بالأوطان، ارتأينا إصدار مجلة "مقاربات" كمحاولة منا للإسهام في رفد اعتمالات السياسة بواقعية الأفكار ومنطقيتها، محاولين وضع مقاربة لكثير من التصورات والأفكار التي تُقدم كمسلمات لا يمكن الاقتراب منها.

ولأننا مدركين لحجم ما أحدثته الثورات العربية من تحولات، قررنا المضي في فهم مسارات الأفكار والنصوص وتحولاتها لإيماننا أنها الأيقونة المفتاحية التي من خلالها يمكننا الدخول إلى عالم الأفكار المدهش الذي نستطيع من خلاله تفكيك كثير من "التابوهات" المقدسة في إطار التفريق بن المقدس والمدنس، والتاريخ والتشريع.

لكن هذه الجرأة التي سوف تطبع موضوعات المجلة وأعدادها المختلفة، لن تجعلنا جزء من حالة صاخبة وحسب، إذ أن جوهر مقاربات يتخلص في قراءة القضايا المتصلة بالدين والحياة بقدر كبير من العقلانية والموضوعية بعيداً عن المبالغات والتصورات التقليدية التي ما تزال تحظى بشعبية لدى عدد كبير من المسلمين.

ختاماً، لا يفوتنا التأكيد على أن المجلة ستحرص على التنوع والانفتاح على كل المذاهب والتيارات والأفكار، بما يسهم في خلق حالة حوارية جادة من خلالها يمكننا تجاوز إرث طويل من الشكوك والتربص.

تجديد الفقيه
بتحريره من ثقافة الإصر

(دعوى الإجماع نموذجاً)

عبد العزيز العسالي *

تحرير الفقيه بتحريره من عبادة الرسوم والحروف، نرى أنها ضرورة ملحة قبل فكرة تجديد الفقيه، ذلك أن تجديد الفقه ستكون أما بإلغاء بعض أبواب الفقه والأقوال الفقهيه، وهنا سيعترض الفقيه .. و النتيجة هي العودة بقوة والتشبث بالماضي دون سماع لأحد بل سيجد من يعاونه من الحكام المتسلطين ومن الدهماء، ذلك أن الحاكم في ظل التراث الفقهي أو الفقه السياسي والثقافة الفقهية هو إله ونصف إله لدى بعض الفقهاء، بل عند عصور التقليد الحاكم مقدمٌ كلامه على القرآن والسنة والإجماع؟! ونائبه أيضاً، ولم الغرابة.. ونحن في القرن الواحد والعشرين، وفي عصر

* كاتب وباحث في مقاصد الشريعة والفكر الإسلامي .

ربيع الثورات العربية، نلاقي الفتاوى الفجة تقف إلى جانب الدخلاء على الفقه يرفضون حقوق الإنسان وحرياته وكرامته وإنسانيته، لأن الإجماع مع الحاكم وكفى ثم أي إجماع هذا؟ قالوا إجماع السلف؟ عجيب وما شأنهم بحياتنا السياسية؟ على افتراض دعوى إجماعهم، الجواب، خير القرون قرني..الخ هكذا قال رسول الله صلى الله عليه وسلم. حسناً: لدينا سؤال آخر يقول: قبل كل شيء: هل الإسلام فكرة سياسية أم فكرة دينية؟ هل هو مصدر تشريعي مستقل، أي هل هو المعتمد كحجة بذاته أم أنه لا بد للإجماع من مستند بمعنى: هل هو مصدر إنشاء الدليل أم هو كاشف للدليل؟ ثم متى ظهرت فكرة الإجماع؟ و ما تعريفها؟ وهل يمكن حصوله وفقاً للشروط الفقهية الصارمة في تعريف الإجماع ؟، وإذا قلنا بأنه حصل فهل هو حجة قطعية ؟ وما هي شروط هذه القطعية؟ كم هي القضايا الفقهية التي قامت على الإجماع؟ هل يجوز رفض الإجماع لدليل أقوى منه؟ هل هناك فقهاء خالفوا الإجماع ؟ منهم رجال الإجماع ؟، هل هم حُفاظ الفروع الفقهية أم أئمة الأصول؟ هل ينعقد الإجماع بغياب فقيه فأكثر من الفقهاء المجتهدين المخالفين لأهل السنة- كالشيعة والأباضية مثلاً؟ لماذا أصبح الإجماع أقوى الأدلة؟ ما حكم جاحد الإجماع أو منكر وقوعه؟ هل دعوى اجماعات ابن عبدالبر والنووي وابن تيمية تتفق مع شروط تعريف الإجماع؟ وإذا خالفت شروط التعريف كيف نفهمها؟ بعض الفقهاء رفضوا الإجماع كمصدر تشريعي في كتبهم الأصولية، ثم يستشهدون به في كتبهم الفقهية؟ كيف! هل هو تناقض أم ماذا؟ ثم أخيراً وليس بأخير: من هم السلف؟ القول بإجماع القرن الثاني والثالث وليس فيهم الصحابة والتابعون، هل هو قول مقبول؟ ما قيمة قيام إجماع لم يعرفه الصحابة ولا التابعون؟ عندما قال الرسول صلى الله عليه وسلم تركت فيكم "كتاب الله وسنتي" كيف نسي أن يذكر لنا هذا المصدر التشريعي الذي أصبح غورا يلتهم العقل والنقل؟ فإن لم تكن هذه هي الكهنوتية الكنسية فما هما إذن؟ وشيء آخر أشد غرابة وهو: لماذا يعترض فقهاء التقليد على العلمانيين القائلين بأن الشريعة الإسلامية هي المصدر الرئيسي للقوانين، في حين جاؤونا بمصدر الإجماع، الذي أضاع الأمة وأضاع

لماذا يعترض فقهاء التقليد على العلمانيين القائلين بأن الشريعة الإسلامية هي المصدر الرئيسي للقوانين ، في حين جاؤونا بمصدر الإجماع ؟

حقوقها السياسية والفكرية وأصبح فقهاء التقليد يسلون في وجه الباحثين سيفاً صدئاً ؟ الموضوع طويل ومتشعب، يحتاج إلى مجلد ضخم فنقول وبالله التوفيق:

منشأ فكرة الإجماع

توفي الرسول صلى الله عليه وسلم ولم يتكلم عن الإجماع ولا ذكره في وصيته.. نعم توفي وقد بنا أمة تسير على مبادئ -العدل والمساواة والشورى- القيادة المؤسسية الجماعية.. وكانت الأمة تسير على مبدأ الشورى كما درّبها الرسول صلى الله عليه وسلم، وبعد وفاته وجد الصحابة أنفسهم أمام قضية (جديدة) هي ضرورة وجود قيادة ترعى مصالح الناس، فكانت بيعة السقيفة بعد صراع وخلاف وتنافس. إنها ديمقراطية بامتياز، فهناك من بايع وهناك من رفض كالزبير وطلحة وعلي وسعد بن عبادة وآخرون، وهناك صحابة لم يحضروا فقد كانوا في جيش أسامة الذي جهزه الرسول صلى الله عليه وسلم. وإذن كانت البيعة باتفاق أغلب الحاضرين.. ولا إشكال ها هنا، ولا في عصر الراشدين أجمع.

صحيح، بذرة الخلاف بدأت بمقتل الراشد عثمان بن عفان، وكانت محدودة محصورة، لكن إجرام الساسة في بني أمية ثم بني العباس كرسوا الصراع، ووسع الهوة، وبرز علم الكلام إلى الموقف، دعماً للنص على خلافة (علي) الذي يدعيه الشيعة، وقوبل بعلم كلام آخر عند أهل السنة ليزج بالعقل الفقهي في متاهة أخرى، وكان علم الكلام عند أهل السنة قد استخدم سلاح الإجماع في ليلة السقيفة .

وسيكون الشيعة بالمقابل قد بلوروا قاعدة الاجتهاد ولا قياس مع النص، قاصدين موقف المبايعين لأبي بكر أنه اجتهاد، وخلافة علي منصوص عليها، في غدير "خُم" حسب زعمهم، ويأتي في إطار هذا السجال، قول أهل السنة: إن الإجماع حجة بذاته، وهو أقوى الأدلة، غير أن هذا الاحتجاج لم يصمد أمام النقد الشرعي والعلمي والعقلي، فلجأ أهلُ السنة إلى احتجاج آخر، وهو أن الإجماع قطعاً لابد له من دليل، ولكن لا يشترط على المتأخرين أن يفهموا تفاصيل الدليل، ومن هنا تكرست لدينا ثقافة التسليم وتحريم النظر، ووصل الأمر إلى القول: لا يجوز نقض الإجماع، وإذا اختلف الأولون إلى قولين فلا يجوز لنا اليوم أن نأتي بقول ثالث، وأن جاحد الإجماع أو الرافض للإجماع أو المشكك بوقوعه: كافر، أو مبتدع ضال منحرف، بل وصل الأمر إلى الاحتجاج بالإجماع السكوتي، وهذا من أغرب الغرائب.

بالمقابل، كان الشيعة قد وجدوا أنفسهم أمام حجة الإجماع، فلجأوا إلى الاحتجاج بالإجماع، بإجماع العترة - يقصدون أهل البيت وقد عززوا توجهه هذا برواية "كتاب الله و عترتي " وكأن

محمد (ص) جاء يستقوي بكهنوت جديد، هو الأسرة الدينية، وعند التأمل العاقل نجد (مفردة) عترة ، لم يكن لها وجود أبداً حتى منتصف القرن الثالث، ظهرت عند الترمذي وبعض كتب السنة-الرواية.

ويلاحظ الباحث، أن الشيعة نجحوا في إدراج هذه المفردة وكثروها في كتب الحديث المعتمدة عند أهل السنة، لكن مسلم أوجد البديل المقابل (سنتي) بدلاً عن (عترتي) والبخاري لم يذكر لا سنتي ولا عترتي فقط ذكر (لن تضلوا بعدي، كتاب الله).

خلاصة القول هنا، أن منشأ فكرة الإجماع لم يكن لأجل الدين، وإنما لأجل السياسة [1] فقط، فلما احتج الشيعة بنصوص دينية ليرجحوا الكفة لصالح دعواهم، أضطر أهل السنة بمن فيهم السلطان أن يجعلوا الإجماع (ديناً) ومصدراً تشريعياً، وبالتالي إذا كان من يخالف النص كافراً عند الشيعة، فإن مخالف الإجماع كذلك عند السنة، وستكون الروايات التي تدور في هذا الإطار، من بيعة خليفتهم، والبغي والخروج على

(مفردة) عترة، لم يكن لها وجود أبداً حتى منتصف القرن الثالث، ظهرت عند الترمذي وبعض كتب السنة.

الإمام والموت على الجاهلية لمن لم يبايع [2] ..الخ. كل تلك الروايات مصطنعة لخدمة هذا الفريق أو ذاك [3] وأشد من ذلك كله تحويل فكرة اختيار الحاكم من قضية دنيوية ليس إلى قضية دينية من فروع الشريعة، وإنما من صميم العقيدة ؟! لقد كان الشيعة هم السباقون إلى هذا الانحراف الفكري، وهدفهم سياسي واضح، وحيث أن الحُكم أصبح وراثياً باسم أهل السنة في أكثر فترات التاريخ الإسلامي فقد انقلب السحر على الساحر، وحُرب الشيعة بسلاحهم وأصبحوا هم المارقين المبتدعين الخارجين عن الجماعة والإجماع.

(١) بهدف إسكات الشيعة.

(٢) تقول الروايات لما كثرت الإنقلابات وكانت الحروب تطول لبعض الوقت فكان بعض عباد الرواية يبيت على فراشه ويقول: اللهم من أصبح منتصراً وقد أدركني الموت على فراشي، فاشهدك أني قد بايعته حتى لا أموت ميتةً جاهلية.

(٣) صناعة الروايات عن طريق حركة الوضاعين كشفت عن غرائب وعجائب -حاشا رسول الله أن يقولها- فمثلاً أحاديث كثيرة في قرابة مجلدين عن فضائل سُكنى الشام ومن سكن فيه، ولا حديث عن من سكن العراق، علماً بأن الفريقين من الصحابة وفي مقدمتهم إبن مسعود وسعد بن أبي وقاص وغيرهم .

الإجماع وجدلية التعريف

تعريف الإجماع، من الجدليات المشهورة في تراثنا الفقهي والأصولي، فالشافعي يقول: الإجماع منعقد على ما هو معلوم من الدين بالضرورة، أي أركان الإسلام والإيمان والحدود الشرعية، وإذن: فلا إجماع ، ويقول في تعريف الإجماع : الإجماع أن يأتي إليك شخصٌ من ذوي العلم فيقول لك قدمت من إقليم كذا فوجدت العلماء قد اتفقوا على كذا- مثل ثلاثة ركعات صلاة المغرب ، ثم يأتي ثاني فيؤكد ذلك ورابع ... إلى العاشر كلهم من إقليم واحد، و هكذا من كل الأقاليم المسلمة، لا ينقص العدد ولا صفة العدالة عن الناقل، وهنا يمكن الاحتجاج بهذا الإجماع.

أما الإمام أحمد بن حنبل، فقوله في غاية الشهرة "من ادعى الإجماع فقد كذب"، بل إنه لم يجعل الإجماع من أصول مذهبه، ومثله مالك رحمه الله. واشتهر عن أحمد قوله: "لا أعلم مخالفاً" وهذا كلام دقيق، وكأن رحمه الله، يخاطب المقلدين في عصرنا، بقوله: إذا كان علماؤكم في

أما الإمام أحمد بن حنبل، فقوله في غاية الشهرة "من ادعى الإجماع فقد كذب"، بل إنه لم يجعل الإجماع من أصول مذهبه.

عصر الفيس بوك والهاتف والفاكس و الإيميل والفضائيات والبلوتوث، لم ولن يتفقوا على حُكم، فإن عصر أحمد ومن سبقه، ماذا سيكون حال اتفاقهم؟ علما بأن الاتفاق غير الإجماع، وكذا قولهم: ذهب الجمهور لا يعني الإجماع الذي نحن بصدده، بل من الغريب أن يصبح لفظ " الجمهور" عند الأصوليين، هم الشافعية ومخالفيهم، أو الأحناف، فأين بقية العلماء؟.

أما تعريف حجة الإسلام الغزالي، الإجماع: "هو اتفاق أمة محمد (ص) في عصر من العصور على أمر من الأمور". وإذن مستحيل إمكان وقوع هذا الإجماع، فإجماع الأمة صعب جداً، وآخر يقول: هو إجماع المجتهدين من أمة محمد في عصر من العصور على أمر من الأمور". وهذا التعريف هو أكثر دقة لأنه خصصه بالمجتهدين، وهو شرط صارم يصعب تحقيقه، لاعتبارات منها أولاً : أتباع المذاهب مهما كانوا مجتهدين فلا عبرة بإجماعهم. ثانياً: صفة الاجتهاد تعني: أنه أصولي من أهل النظر في قضايا الأصول، وأما حُفاظ الفروع وقراء الفقه فلا عبرة لمخالفتهم أو موافقتهم. ثالثاً: يصعب اجتماعهم إلى مكان واحد، فيتناقشوا بحرية تامة، ثم يصلوا إلى قرار واحد، وهذا مستحيل، نظرياً وعملياً. رابعاً: صفة مجتهد تشمل جميع المجتهدين من أهل السنة وغيرهم من أهل الفرق والطوائف، كالمعتزلة

والشيعة و الأباظية والظاهرية والزيدية، لأنهم من أمة محمد (ص) وهنا تكون استحالة الإجماع هي الأصل.

انطلاقا من التعريف عند الغزالي والذي يليه فإذا ما سألنا: كيف ساغ للغزالي ربط الإجماع بالأمة وليس بالمجتهدين؟ الجواب: كل فقيه ينطلق في هذا المجال، يجد نفسه أمام معركة السقيفة، فيستحضر الضوابط والشروط من هناك، لأن بيعة الصديق شملت الحاضرين مجتهدين وعوام. وهكذا ربط التعريف بالأمة، الأمر الذي يؤكدُ ما ذهبنا إليه أنها فكرة سياسية نشأة وممارسة، ثم إن الفقهاء حولوا الإجماع إلى صخرة يختبئون خلفها عند ما يطلب منهم السلطان، إباحة دم مسلم وعرضه وماله، فكانوا يقولون للجلاد: ما الهدف من قتل فلان؟، فتكون الإجابة: من مصلحة الإسلام والمسلمين، فيرفض الفقيه أن في الإسلام مصلحة، وإنما تعبد، فلا مجال للعقل.

وهكذا كان دافعهم طيباً بلا نزاع، لكن كانت الانعكاسات أكثر سلبية، مع مرور الزمان وإغلاق باب الاجتهاد، وحصر الأمة في إطار مذاهب محددة "أربعة" مذاهب فقط.

لقد جاء المتأخرون مقلدين فأخذوا عن سابقيهم بالتسليم المطلق، فتم إغفال -بل تغييب- مقاصد الشريعة، وتم رفض العقل، وضاعت حكمة التشريع، فضاعت معها بطبيعة الحال مصلحة الأمة، فهيمن الفرد المستبد، وتضخم الظلم، ليصبح هو الأصل، وعصر الراشدين عصر مثالي لا داعي لاستدعائه، والمتغلب مهما كان ظالماً وجبت طاعته لحفظ بيضة الأمة !!.

ما هي البيضة، إنه الجلاد، وعلى الأمة الصبر فقط، طيب فمن قال هذا؟، قال هذا السلف، أي عصر من عصور السلف؟ إنه خير القرون، طيب وهل الصحابة والتابعون معهم؟ الجواب: لا، طيب هل هو عصر أئمة المذاهب؟ نعم قلنا: مالك وأحمد لم يجعلا الإجماع من أصول مذهبيهما، فمالك اعتمد عمل أهل المدينة فقط، وقدمه على رواية الآحاد، والشافعي جاء بتعريف يصعب معه التصور بقيام الإجماع ولو نظرياً.

أبو حنيفة أيضاً، احترم عصر الصحابة، والتابعين، وهو ما رفضه أدعياء الفقه اليوم، وما بعد التابعين فقد اشتهر عنه القول: هم رجال ونحن رجال، قالوا هذا مذهب السلف، أهل السنة والجماعة، قلنا من هم الجماعة ؟ تعالوا ننظر، فلفظ جماعة عند أهل الحديث، إذا أطلق هكذا، أي هذا قول الجماعة أو أهل السنة والجماعة، فالمقصود بهم أحمد وأصحابه " ابنه عبد الله، والحربي، والميموني، وأبو طالب الخلال" عجباً، إنهم خمسة من مدرسة واحدة في القرن الثالث الهجري والرابع، لكنهم أصبحوا

طبقة عازلة مانعة أغفلت أزهى وأفضل فترة خصبة للفقه السياسي وغيره، لقد أُهيل التراب على فترة الصحابة والتابعين، واعتمدت أقوال خمسة دعمها السلطان السياسي، وفرضها بالقوة، وأصبح هذا التصرف الأخرق ديناً ملزماً لنا اليوم، بل عقيدة بعد ما كانت أركان الإيمان الستة، هي العقيدة !!.

يا أيها السادة، يا قراء الفقه: قولوا لنا ما هو المذهب الصحيح لنأخذ به، إذا أخرجتم أئمة المذاهب الأربعة والصحابة والتابعين، فمن بقي من الفقهاء؟، و إذا سلمنا جدلاً بقولكم بأن الإجماع وقع، فأين هو المذهب القائل بحرمة الخروج على الظالمين؟، فها هو ابن القيم يقول: لا إجماع إلا في ثلاث عشرة مسألة وهي أركان الإسلام وأركان الإيمان والحدود والقصاص.

وأنا هنا على سبيل المثال، أقول أن ميراث الجدة من حفيدها قال به أكثر الصحابة وخالفهم زيد بن ثابت ومعه عدد غير قليل، وبالتالي فلا إجماع، هذا والصحابة محصورين في المدينة في عصر أبي بكر وعمر وأما بعدهما فلا إجماع عند الصحابة، نظراً لتفرقهم في الأمصار، وإذا ذكر إجماع فيما بعد فإنه إجماع الحاضرين من الصحابة فقط.

فإذا افترضنا صحة وقوع الإجماع من الصحابة والتابعين، ومن بعدهم على حرمة الخروج على الظالمين، وانطبقت الشروط الصارمة في التعريف، وهيهات، فهل قضايا السياسة، واختيار الحاكم وعلاقة الحاكم بالمحكوم .. إلخ ، هل هذه من الثوابت أم من المتغيرات، فإن قيل من الثوابت هو افتراء على الله ورسوله، إنه تشريع الأحبار والرهبان، وإن كان القول بأنه من المتغيرات، فالجواب: لنا أن نخالف الإجماع ونتجه مع ما يحمي حق الأمة وحرياتها وكرامتها، ونستفيد من كل ما هو مشترك إنساني ناجح ومجرب، وليس هذا رفض للإجماع كما يحلوا للمهرجين التلويح بسيوفهم الصدئة في وجه الأمة، إنما نحن نطبق مقاصد الشرع، وإذا طبقنا مقاصد الشرع، في حماية المصالح الكبرى، للأمة والأفراد، فإنه لا يهمنا خرق الإجماع ها هنا، ولا يضرنا جحوده، كما لا ينفعنا وجوده، فلهم عصرهم ولنا عصرنا، والقول بغير هذا فهو الاحتكام إلى مصادر تشريعية ما أنزل الله بها من سلطان، بل ينطبق عليها قول الله "اتخذوا أحبارهم ورهبانهم أرباباً من دون الله". وسؤالنا هنا لقراء الفقه السائرين في ركب الجلادين، ما هو الفرق بينكم وكهنوت الكنيسة ؟ التي قدمت عوجها الفكري على كتاب الله، وأيضاً، لماذا تنقمون على العلمانيين القائلين بأن الشريعة الإسلامية المصدر الرئيسي ؟ وتقولون التشريع لله لا سواه، فكيف سوغتم بوجود مشرعين غير

الله ؟ فجاء جوابهم: القرآن هو مصدر التشريع والسنة قاضية على القرآن- نعوذ بالله، والإجماع مقدم على الكتاب والسنة ورأي الحاكم- سلطانه أو نائبه مقدم على غيره عند الاختلاف !! وهكذا أجمعت الأمة ؟؟ قلنا هذا هو تأليه الحكام الدخيل علينا من ثقافة بني إسرائيل الذين تخلصوا منها في القرن السابع عشر وما بعده.

أما القول بأن السنة قاضية فهو هراء رفضه أحمد والشاطبي وسائر الأئمة البارزين، وقيل بأن القائل بأن السنة قاضية هو الأوزاعي، فإن صح عنه فهو بشر غير معصوم، علما بأن هذا القول قد أُحسن توظيفه لصالح نص "غدير خُم" أولاً، ولصالح الظلمة ثانياً ممن كذبوا على الرسول لصالحهم.

إننا بحاجة لغربلة التراث أولاً ولاسيما في الجانب السياسي والعمل على بلورة نظرية في الحكم مرتكزها حق الأمة وإنسانية الإنسان، ومراعاة مصالحه الأساسية، ودفع المفسدة عنه. بصيغة أخرى، نظرية ترتكز على "الولاء لله و احترام إرادة الأمة"، فيما يتعلق بالشأن السياسي والقضايا المستجدة في حياتنا الاجتماعية سواءً صح وقوع الإجماع أم لا، وسواءً كان إجماعاً ضنياً أو غيره، فنحن أمام متغيرات الحياة.

أما إذا سلمنا باجماعات أبن المنير والنووي وأبن تيمية فإننا سنكون أمام جبل من المحرمات، كيف لا والفقيه السبكي يقول: انعقد الإجماع على عشرين ألف مسألة، ويقول معاصره ابن القيم: وقع الإجماع على ١٣ مسألة، إنها مفارقات عجيبة مذهلة، وفجوة يصعب ردمها بتذاكي.

يقول بعض علماء الحفريات: إن وجود الإنسان على الأرض يعود إلى ٤٠ مليون سنة ويقول البعض الأخر٦ مليون سنة، وآخر يقول مليون سنة، وخرافة بني إسرائيل ٧ آلف سنة، وآخر يقول ١٥آلف سنة وهكذا ، بينما المنطق يقول: إن البحث العلمي يأبى هذه الفروق الفلكية و يعترف بالأرقام المتقاربة، إلى الحد المعقول.

لكن القول بأن المجمع عليها ١٣مسألة أو ٢٠ ألف مسألة لهو من العبث المضحك والمؤسف في آن، فإذا قيل أن استشهاد الفقهاء بالإجماع في كتب الفقه كثيراً جداً، قلنا: إن استشهادهم يأتي في إطار معنى كلام أحمد بن حنبل (لا أعلم خلافاً) وهذا أحسن ما يُحمل عليه كلامهم، علماً بأننا نجد كثيراً من دعاوى الإجماع هذه، وعند البحث العادي نجد عشرات المخالفين، بل نسب إلى بعض العلماء موافقة الإجماع في حين أن المشهور عنهم خلاف دعوى الإجماع، ولقد أورد ابن حزم في أصوله: أن الشافعي خالف الإجماع في ٤٢١ مسألة، ويقول ابن القيم: إن ابن مسعود خالف عمر في ٩٧ مسألة ووافقه في ٤ مسائل، لأنها كانت في إطار إدارة الحياة السياسية، أما في

القضايا الأخرى فكان عمر يتفق مع الصحابة وابن مسعود في الكوفة يخالفهم.

الخلاصـــة :

الإجماع ليس مصدراً تشريعياً في قضايا الدين وإنما كان وجوده سياسياً فألقى بظلاله على بقية الحياة، وأعنى سياسياً جيء به لتبرير السياسة، وإذا افترضنا صحة وقوعه في الجانب السياسي، فإنه غير ملزم لنا، لأن السياسة من القضايا المتغيرة، فلنا ظروفنا الثقافية والاجتماعية.. إلخ، ولا تصح دعوى الإجماع إلا بنقل متواتر وبغير هذا لا يسمى إجماعاً قطعاً -نعم سماه الفقهاء والرجحاء ظناً- لكن يجوز مخالفة الإجماع إذا صح قيامه، وذلك عند تغيير وجه المصلحة، وهذا لا خلاف فيه عند محققي الأصوليين ولا عبرة بإجماع المقلدين وأتباع المذاهب، فالمقلد لا عقل له، و الإمام الأصولي صاحب النظر، مخالفته للإجماع معتبرة، بخلاف حافظ الفروع الفقهية، أو ما نسميهم قراء الفقه.

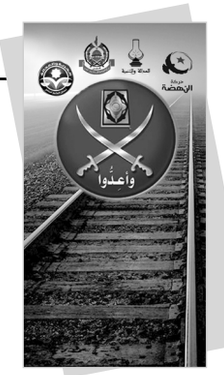
الإجماع صار صخرة يختبئ خلفها الفقهاء هروباً من الظلمة، وهذا دافع طيب لكن انعكس سلباً على إلغاء العقل والمصلحة، في التشريع الإسلامي.

إن صح وقوع الإجماع – وهيهات – فالعبرة ليس بوقوع الإجماع وإنما بدليل الإجماع أي الذي استند عليه الإجماع. إن صح وقوع الإجماع فهو في عصر أبي بكر وعمر قبل أن يتفرق الصحابة وهذا افتراض نظري محض.

لا قيمة ولا كرامة لدعوى إجماع الجماعة فهي دعوى تحمل دساً ومغالطةً والمقصود بها خمسة أشخاص هم أتباع مدرسة أحمد فقط.

عود على بدء، أمام هذه الإشكالية الثقافية والفكرية والسياسية، أو غيرها من الإشكاليات في تراثنا الفقهي والفكري والتي يصعب تجاوزها إلا بشيء واحد هو تجديد عقل الفقيه بإصلاح مناهج تفكيره قبل أن ندعوا إلى تجديد الفقه، فالدعوى إلى تجديد الفقه كمن يصرخ في وادٍ وينفخ في رماد، فلا بد من إعداد الفقيه المتجدد بحيث نجعل نظرته إنسانية، بصيغة أكثر وضوحا، نجعل الإنسان ومصلحته وكرامته وحريته وحقوقه هي محور فقه الفقيه في الجانب الفردي والجماعي، سيما في الجانب السياسي، وليكن منطلق الفقيه من مبدأ الولاء لله و احترام إرادة الأمة.

إننا بحاجة لغربلة التراث أولاً ولاسيما في الجانب السياسي والعمل على بلورة نظرية في الحكم مرتكزها حق الأمة وإنسانية الإنسان، ومراعاة مصالحه الأساسية، ودفع المفسدة عنه.



الإسلاميون والمستقبل ..

ثقل التــركة وتحديــات المصير

ثابت الأحمدي *

تقرر الأحداث الجارية في الوطن العربي ومنذ أشهر أن المنطقة العربية ستشهد تحولا نوعيا في طبيعة الدور القادم الذي يتم رسم وتخطيط أولى ملامحه من اليوم من خلال محددين رئيسيين حتى الآن في عملية التحول الجارية، يتمثل الأول في سقوط الأصنام السياسية والتي تعتبر نفسها امتدادا لحركات التحرر العربي في منتصف القرن الماضي والتي تجاوزها الزمن بحكم العقلية "الدوجمائية" وحالة البارانويا "جنون العظمة" التي أصابت بعضا منهم وتملكت تفكيرهم حتى أصبحت خارج إطار منظومة التحول السياسي والاجتماعي والثقافي والمعرفي الذي يشهده العالم.

* كاتب وصحفي وباحث ، صدر له كتاب (محنة الرأي في التاريخ الإسلامي) - thah71@gmail.com .

أما المحدد الآخر - وهو متصل بالأول - فمن خلال بروز التيار الإسلامي، وأقصد بالتيار الإسلامي هنا التيار الإسلامي الحركي ذات المنشأ الإخواني والذي انتظمت تكويناته في أحزاب سياسية ذات أهداف وبرامج معلنة، وذلك من خلال دورهم الكبير والملفت ميدانيا في عملية إسقاط الطواغيت الأربعة، وآخرون في الدور "لما يلحقوا بهم".

أيضا بروز الإسلاميين سياسيا في هذه المرحلة، سواء على الصعيد المحلي أو الدولي، وهي مؤشرات واضحة وجلية بتبوء هذا التيار مكانا أساسيا ومهما في المرحلة القادمة، قد يستأثر بنصيب الأسد في لعب الدور السياسي القادم.

هذا البروز السياسي والظهور الإعلامي ليس هو النجاح في حد ذاته كما قد يراه البعض من أبناء هذا التيار أو من المتعاطفين معه وليس بفعل تدخل خارجي أيضا كما كان يوحي بذلك إعلام تلك الأنظمة المتهالكة، بل بداية النجاح ونقطة الانطلاق، ما بعده من عقبات التحدي وأسئلة العصر المصيرية أصعب مما قبله على الرغم من المعاناة التي عاشتها هذه الجماعة خلال الحقبة الماضية، وهي كثيرة و أهمها:

١- التيــار التقليدي (المحافظ)

يمثل التيار المتغول داخل منظومة الأحزاب الإسلامية خطرا كبيرا من شأنه أن يثقل الخطوات السريعة، التي ينبغي أن تبدأها هذه الأحزاب خلال الفترة القادمة بحكم الفكر الرجعي الذي لا يزال مسيطرا على كثير من رموزه، سواء كان هذا الفكر ذاتي المنزع والتوجه أم بتأثرات خارجية بفعل البروز الكبير للتيار السلفي الممول منذ عقود من الزمن، مثل ويمثل "أفيونا" للشعوب بحسب المقولة المنسوبة لكارل ماركس التي رمى بها الدين بشكل عام خطأ وسوء تقدير منه.

هذا التحدي الداخلي يضع هذه الأحزاب أمام جبهتين: جبهة الخصوم السياسيين من خارجها وجبهة الجهلة من داخلها، مثل منذ أمد عقبة كأداء أمام أي تقدم أو صياغة أي مشروع حداثي كان له هؤلاء بالمرصاد.

هذا التيار المدعوم إقليميا والمتغلغل داخل أروقة هذه الجماعات في أنحاء المنطقة الذي يشبه وجوده داخلها السرطان الخبيث في الجسد ستنوء بحمله الجماعة في مرحلتها القادمة أكثر من ذي قبل بحكم الأسئلة المطروحة عليها في المرحلة الحرجة والذي يجب أن تكون على مستوى الظهور وعلى مستوى الحدث، وهي - في تقديري - في مستواها وتملك من الكفاءات والقدرات ما يمكنها من صياغة المعادلة باقتدار وثبات، فقط لو استطاعت أن تزيح عن كاهلها عبء هذا النتوء وبأسلوب هادئ حتى لا تطالها شرارة الربيع العربي هي الأخرى.

لقد أحسنت الجماعة الحفاظ على تماسكها في المرحلة السابقة أمام عواصف شديدة استهدفتها لخلخلة صفوفها وشق عصاها لاستثمار ذلك من قبل الأنظمة الحاكمة على طريقتها وعليها أن تحسن التعامل مع هذا التيار في المرحلة القادمة، إما باتخاذ موقف حدي وصارم تجاه "تجديفاتهم" وحذلقاتهم أو بسياسة اللين والمهادنة والحوار على ألا يكون هذا الأسلوب ثقالة تعرقل انطلاقة الجماعة بمشروعها الوطني الجديد.

فمثلا من رواسب الأفكار التقليدية التي لا تزال مسيطرة على فكر وسلوك البعض موقفهم من المرأة من حيث خروجها للعمل ومشاركتها في الحياة العامة (السياسية والثقافية)، وكذا انخراطها في الأنشطة الرياضية أو الوظائف الأمنية ، وغير ذلك من القضايا، وأيضا موقفهم من الفنون بشكل عام كالموسيقى والنحت والتصوير والغناء والتمثيل وغير ذلك، هذه مسائل ظلت مؤجلة وغير محسومة فكرياً خلال الفترة السابقة لكن طبيعة المرحلة القادمة تقتضي البت فيها وعدم التأجيل، والتعامل مع مفرداتها بوعي وانفتاح بعيدا عن التأثير الوهابي الذي لا يزال يعيش خارج حدود العصر.

وأعتقد أن هذه المرحلة، مرحلة البرامج والأفكار لا مرحلة الأيديولوجيات التي طبعت الجماعة خلال الفترة السابقة، وهو تكتيك موضوعي ربما أفادت منه كثيرا في السابق لكن بقاءها في المستقبل مضر، بحكم أن البرامج والأفكار تستدعي كفاءة خالصة أيا كانت هذه الكفاءة، لا ولاء حزبيا، وهي معيار التعامل مع بقية الأطراف الأخرى بشفافية متناهية وبلغة الأرقام والإنجاز.

المرحلة القادمة مرحلة الانتقال من النظري الذي طالما حام على أدبيات الجماعة وساد إلى الجانب العملي على أساس برجماتي سياسي بالدرجة الأولى يخاطب الإنسان على أساس مصلحته الدنيوية قبل الأخروية نموذجه تركيا، بعيدا عن تهويمات الفقهاء ذات النزعة الطهورية غير القابلة للتطبيق العملي وغير المجدية في مخرجاتها ونتائجها، وهي تهويمات مستمدة من فلسفات نظرية تاريخية أكثر منها من جوانب عملية، انتصرت للأشخاص أكثر من المبادئ؛ بل يجب عدم حشر الفتاوى الدينية في أية قضية سياسية من أساسها، ولنميز بين ما هو ديني خالص مرجعيته الفقهاء وبين ما هو سياسي مرجعيته البرلمان ورجالات السياسة والقانون.

٢- تحديات الموقف من الآخر:

ظل موقف الحركة في هذه الجانب مليء بالضبابية في أدبياتها وغير محسومة بحكم التباينات الفكرية بين أبنائها اللهم إشارات طفيفة هنا أو هناك، من قبل بعضهم، وأعتقد أن أمر تجاوزها سهلا في حال تم تجاوز التيار

الوهابي أو قبوله بسياسة الأمر الواقع، ولا أظنه فاعلا! .

أيضا الموقف من العولمة والانتقال من مربع الدفاع والانزواء منها كسياسة احترازية غلبت على فترتهم السابقة إلى مربع الندية والمواجهة والتشارك السياسي "العولمي" بخطى ثابتة مع مراعاة الاستفادة من الجوانب الإيجابية فيها وهي كثيرة.. من الآن وصاعدا لا مبرر لترديد المصطلحات القديمة من مثل "مؤامرة" و "غزو فكري" و "خطر العولمة" وغيرها من الألفاظ المطاطية التي لا تعد إلا هروبا من تحمل المسئولية بجد، ليس إلا، ناهيك عن التوجس من مصطلح الدولة المدنية الذي يتحسس منه البعض معتبرا إياه رديفا للعلمانية الإقصائية التي نادى بها وتبناها بعض المتطرفين اليساريين في فترة من الفترات.

إضافة إلى ذلك، العمل على قبول مبدأ الحوار الإسلامي/ المسيحي الذي ظلت الدعوة إليه نظرية فقط منذ أمد بعيد، والحرص على الخروج منه بأعلى النتائج الإيجابية التي ينعكس تأثيرها بما يفيد على الصعيد الجمعي خاصة على القضية الفلسطينية "أم المعضلات" والتي يجب البدء فورا في معالجتها وبالطرق الدبلوماسية والسياسية بمعادلات مرنة بعيدا عن كل الشطحات التي طفت على مشهد الخمسينات والستينات من القرن الماضي من قبل بعض الشخصيات العربية، ولا تزال حائمة في آفاق البعض اليوم، والتي تلهب العواطف لكنها لا تقدم حلا على الصعيد العملي!!.

هذه القضية التي ظلت أكبر مثلبة تعير بها الشعوب قادتها - وهي بحق كذلك - لعقود من الزمن هاهي قد أصبحت من الآن وصاعدا في أيديهم أو يمسكون بأغلب رهاناتها على أقل تقدير، وبالتالي فالمشهد يقرر البدء من الآن وليس غدا لإيجاد الحلول العاجلة لها لاسيما وأن ثمة توجها أمريكيا بدا في دوائر صنع القرار الأمريكي خلال السنوات الأخيرة لحل هذه المعضلة التي تضررت منها أمريكا نفسها، خاصة وقد أدركت أنه لا سلام في الشرق الأوسط إلا بحل القضية الفلسطينية، وأن دوائر العنف المتواجدة في الوطن العربي أهم أسبابها الرئيسية القضية الفلسطينية.

ثم إن هذا التوجه في السياسة الأمريكية تجاه القضية الفلسطينية هو جزء من توجهها العام تجاه ما يسمى في الدوائر الغربية بـ "الإسلام السياسي" التي انتوت فتح صفحة جديدة معه في الفترة المتأخرة وقد أشارت مؤسسة "راند" للأبحاث والدراسات إلى ضرورة فتح أفق جديد للتعامل مع بعض الحركات الإسلامية في الوطن العربي في العام ٢٠٠٧م، ومؤسسة "راند" إحدى دوائر البحث العلمي المهمة في أمريكا التي تؤخذ نتائج أبحاثها في الاعتبار لدى صناع القرار السياسي في أمريكا.

و لا شك أن الأحداث الأخيرة قد زادت أمريكا اقتناعا بأن الصورة المرسومة لها من قبل الأنظمة العربية خلال العقود السابقة غير دقيقة، وقد كانت هذه الأنظمة تستخدم هذه السياسة كفزاعة أمام الغرب وأمريكا لتحسين صورتها واستدرار عطفها ليس إلا، ثم إن خطاب الرئيس الأمريكي أوباما في القاهرة أثناء زيارته لمصر في العام ٢٠٠٩م مهم لاستذكاره الآن، وقد كشف عن توجه جديد في السياسة الأمريكية للمرحلة القادمة وإن كان الخطاب مفصولا في واقعه عن حقيقة ما جرى مؤخرا في المنطقة منذ بداية هذا العام..

إلى جانب مسألة الموقف من الآخر فيما يخص الآخر الخارجي، أيضا الآخر الداخلي، وأقصد مختلف التيارات والأحزاب والجماعات التي لم تكن على وفاق سابق معها فإن القبول به والتعامل معه كشريك على درجة أهم من الخارجي ومعه تبدأ مسيرة الإصلاح والبناء بصورة تشاركية، لاسيما وقد أثبتت المرحلة السابقة من عمر الأنظمة أن أحد أسباب فشلها وسقوطها كان الازدراء من الآخر والنظر إليه شزرا، إضافة إلى تخوينه واتهامه في وطنيته وولائه في أحايين كثيرة، حتى غدت الوطنية صكوكا تمنح وتوزع لمن اقترب من هذه الأنظمة أكثر وبقدر احمرار اليدين من التصفيق بقدر الوطنية الممنوحة له!!

ثم إن المرحلة القادمة تؤكد من الآن أنه لم يعد بوسع أي فرعون ما أن يتفرعن على شعبه أبدا، وأن عصر الفرعنة قد ولى إلى غير رجعة، وأن القبول بالآخر والتعامل معه لم يعد مجرد خيار ملقى على قارعة المسير بالنسبة للأنظمة القادمة إن شاءت أخذت وإن شاءت تركت؛ بل ضرورة تقتضيها المرحلة وبقدر التراخي في هذا الشأن بقدر الأثر السلبي الذي سيلحق المجتمع والدولة نفسها، ثم إن المرحلة السابقة في حكم الجماعة الإسلامية التي أقصت الآخر وأبعدته عن التشارك السياسي قد ثبت فشلها تماما حتى لقد اختلفت مع نفسها وانقسمت على ذاتها "الحالة السودانية أنموذجا"!

٣- الانطلاق بقوة لإيجاد نظرية اقتصادية بديلة:

يبقى المشكل الاقتصادي، هو التحدي الأكبر على الإطلاق الذي يواجه تيار الحركة الإسلامية، بعيداً عن النظريتين الاشتراكية والرأسمالية السابقتين اللتين أثبتتا فشلهما ميدانيا خلال المرحلة السابقة مستلهمة المقاصد العامة للدين الإسلامي الحنيف بكل أبعادها في صورة جديدة تحقق ولو الحد الأدنى من العدالة والمساواة بعد أن يئس المواطن العربي من كل عمليات الترقيع المستوردة أصلا والتي تبنتها الأنظمة السابقة وفشلت في تأمين الحد الأدنى من ضرورات الحياة.

وباعتقادي أن هذا الجانب يُعد من أصعب التحديات المستقبلية لاسيما وقد نادت طويلا بالشعار القديم/ الجديد "الإسلام هو الحل" بحكم عدم وجود نظرية ثالثة حاليا جاهزة للتطبيق العملي إسلامية أو غير إسلامية على الرغم من أهميتها في الوقت الراهن؛ إلا أن يعتبر البعض كتاب الخراج لأبي يوسف الذي كتبه في العصر العباسي الأول النظرية الاقتصادية المعاصرة!!

٤- تحديات البناء النفسي والمادي للإنسان

أمام الجماعة تحديات البناء.. البناء الإنساني في أجلى معانيه، وقد دمرت فيه الأنظمة عنصر الإبداع وأفقدته الثقة بنفسه أمام الآخر "الغرب على وجه التحديد" وصادرت منه حريته وكرامته، وأصبح عليها الآن إعادة صياغة شخصيته من جديد وفق منهج علمي معاصر غير منحاز وتفعيل مبدأ المواطنة بمفهومه الحضاري المعاصر، لا بالمفهوم السلبي الذي انطبع في وجدان وأحاسيس العربي منذ فترة طويلة بحكم الثقافة المزورة التي رأت في الناس قسمين حاكما لا يُسأل عما يفعل ومحكوما عليه وجوب السمع والطاعة.

هذه الثقافة غذاها تيار ديني إقليمي متطرف ذو أجندة غير بريئة ومعروفة، وساهمت الأحزاب الأيديولوجية في فترة من الفترات في تكريس هذه الثقافة.. الثقافة الدخيلة التي رأت في الأمة مجرد رعايا لا مواطنين لهم حق المشاركة والمساءلة والمراقبة، وفق المبادئ الثلاثة في فلسفة النظام الديمقراطي، وبذا نكون قد وضعنا أولى خطوات البناء في أولى درجات سلم الانطلاق نحو حضارة إسلامية وبدأنا في إيجاد وليد ثالث في العالم له صوته المسموع وكلمته الفاعلة بعد طول شقاء وكثير عناء تسببت فيه الأنظمة الرجعية المستبدة عقودا من الزمن حتى تململ الثائر بعد طول سبات ليستل صبحه الوضاء من عتمات التخلف وظلام الاستبداد..

ولصياغة جيل قادم خال من عقد الدونية والشعور بالنقص يواكب متغيرات الفترة القادمة بتحدياتها العالمية يجب إعادة الاعتبار لنصوص الدستور والقانون الذي استبيح وانتهكت مبادؤه من خلال غرس ثقافة القانون الذي يتساوى أمامه الصغير والكبير حاكما ومحكوما، وإضافة مادة جديدة في المنهج المدرسي تتعلق بحقوق الإنسان مستلهمة الفلسفة الإسلامية في أرقى مبادئها وشمولها إضافة إلى ما أقرته القوانين والأعراف الدولية بهذا الشأن، حتى تكون الديمقراطية سلوكا وثقافة معا في ذهن المواطن العربي يتشربه منذ نعومة أظفاره لا مجرد شعارات جوفاء مفرغة من مضامينها كما هو الشأن في الأنظمة السابقة التي سرقت ماضي الشعوب ودمرت حاضرها وقتلت نصف مستقبلها.

في الشــأن الداخلــي:

إلى حد كبير ما ينطبق على الجماعة على المستوى العام عربيا، ينطبق أيضا على المستوى الداخلي "اليمني" باعتبارها جزءا من التكوين العام في أهدافها العامة وخلفيتها الأيديولوجية مع مراعاة فارق الخصوصية اليمنية التي تشكل عبئا أكثر قياسا إلى غيرها، وربما كانت الصعوبة في الحالة اليمنية أكثر من غيرها، كون الجماعة جزءا من دولة فاشلة أو شبه فاشلة إن أحسنا بها الظن لا تزال متأخرة في كثير من مظاهر مقومات الدولة المعاصرة، ولا تزال بعض أجزائها النائية يعيش حياة بدائية تامة ومجردة من أدنى حقوق المواطنة، ومن هذه التحديات:

١- مراجعة المناهج والخطاب

أمام الجماعة فرصة تاريخية لمراجعة أدبياتها العامة أولا وطبيعة خطابها ومواصلة الانفتاح على الآخر والقبول به كشريك أساسي في البناء والتنمية بصرف النظر عن توجهه الحزبي أو الفكري أو حتى العقائدي، بعيدا عن أية حسابات مستقبلية، أو حساسيات سابقة، ومن كل الأطياف والجماعات، بمن في ذلك الأقلية اليهودية المتواجدة في العاصمة صنعاء ومحافظة عمران، والتعامل معهم كمواطنين بسواسية، كالقبول بهم مثلا أعضاء في حزب الإصلاح نفسه في حال رغب أحدهم ذلك، إضافة إلى وضع التشريعات القانونية التي تساوي بينهم وبين مختلف اليمنيين في مختلف جوانب الحياة السياسية واحترام خصوصياتهم الدينية والثقافية..

٢- تحديات التيار (الوهابي) السلفي

كما إن أمام الجماعة التحدي الداخلي متمثلا في الحفاظ على وحدة الصف وتجاوز الأفكار التقليدية لدى التيار التقليدي الذي بدأ في التمايز إلى حد ما في الآونة الأخيرة داخل تكوين الجماعة الذي يعتبره البعض مخيفا ومفجعا في حال تمكن من التحكم ببعض مفاصل الحكم، ينشدون "الدولة الإسلامية" متوجسين من مشروع الدولة المدنية الحديثة مع أنه لا تعارض مطلقا بين مشروع الدولة المدنية والإسلام من أساسه، إنما يريدون "الدولة الإسلامية" بمفاهيمهم التقليدية، و هي أقرب إلى النموذج السعودي أو الإيراني اللذين أساءا للدين من حيث أرادا له حسنا.

هذا التيار يجب ألا يرتفع له صوت من داخل الحزب خلال الفترة القادمة إلا أن يتبلور في جبهة منفصلة عن الحزب ليكون له آراؤه ومشاريعه في إطار الدستور والقانون، يختلف كثيرا عن جماعة الحوثي تماما، كلاهما إقصائي، وكلاهما تقليدي في مشروعه على المستوى النظري والعملي.

لكن ما يطمئننا هو أن هذا التيار صغير وهامشي وليس له تأثير كبير داخل الجماعة، هذا عدا عن

تأثيرات الربيع العربي السلبية على مكانة هذا التيار وأفكاره.

٣- تحدي القبيلة

تمثل القبيلة بطابعها الاجتماعي واحدا من التحديات القادمة للحركة الإسلامية ، حيث ظلت القبيلة مستعصية على الذوبان في إطار الدولة لأسباب عدة ومتداخلة، بعضها ذاتي متمثلا في بنية العقل القبلي في حد ذاته الذي يعتبر عصيا على التحضر، خاصة في بعض محافظات الشمال والبعض الآخر موضوعي حيث تعمدت السلطة خلال الفترة الماضية أن تبقي القبيلة على جهلها ليكون هذا الجهل عماد بقائها، دفعت الدولة في النهاية ثمن هذه السياسة المتخلفة وإلى الآن.

لا شك، كان للحركة الإسلامية سابقا منذ السبعينيات "الإصلاح من مطلع التسعينيات" وإلى اليوم، دور إيجابي كبير في تمدين القبيلة وتحديثها ربما أكثر بكثير من دور الدولة نفسها التي عملت على خلق الإقطاعيات من جديد وصناعة برجوازية قبلية بل وصمتت عن واحدة من أشنع جرائم الإنسانية في التاريخ المعاصر وهو سكوتها عن قضية العبيد في بعض المحافظات القبلية إلى الأمس القريب، ولولا واحد من أرقى التحقيقات الصحفية، قد كشف النقاب عن هذه الجريمة العام الماضي ٢٠١٠م، والذي عمل على تحرير هؤلاء العبيد لكان الوضع لا يزال على ما هو عليه إلى الآن، وإن كان الفضل يعود هنا إلى نباهة ومهنية الصحفي نفسه بدرجة أولى فالصحيفة بدرجة ثانية لا إلى هذا الحزب أو تلك الجماعة....إلخ.

وإلى جانب الحركة الإسلامية في التحديث والبناء الأحزاب اليسارية والتقدمية التي عملت على تمدين القبيلة ودمجها في إطار الدولة خاصة الحزب الاشتراكي بالدرجة الأولى قبل كل الأحزاب والجماعات.

أمام الجماعة اليوم - ونحن نتكلم عن القبيلة - مهمة ترتيب وصياغة المعادلة من جديد مع رؤوس القبائل وزعمائها الذين مارسوا بالأمس انتهاكات حقوقية وإنسانية أو أساءوا إلى النظام والقانون وهذه الأحزاب ترصد هذه المخالفات لتعير بها السلطة فحسب لا لتقوم بها الاعوجاج، و ها هم اليوم وقد قاربوا مشارف السلطة أن لم يكونوا سلطة بحد ذاتها ، ومن غير المستساغ السكوت عن مثل تلك الممارسات التي كان يمارسها متنفذون قبليون يتم السكوت عنهم لقربهم من الحزب، أو لتعيير الآخرين بأفعالهم إن كانوا منهم!!

٤- تحدي الجوار الإقليمي

لبعض دول الجوار تدخل مباشر وغير مباشر في كثير من تفاصيل الشأن اليمني وعلى أكثر من صعيد، يأتي هذا التدخل وفقا لمصلحته

ومرتبطا بمصالح أنظمة دولية هي - في الواقع - وكيلا حصريا لها في المنطقة، وأي توجه من قبل طرف ما من الأطراف سلطة أو معارضة وله علاقة بالشأن الإقليمي فإن هذا الجار "الصديق اللدود" له بالمرصاد، ولن يدعه يمر، معتمدا في الغالب على "القوة الناعمة" في التأثير "ذهب المعز دون سيفه" كما تقول العرب، ومن الصعوبة بمكان تمرير هدف وطني ما في ظل وجود مراكز هذه القوى الناعمة في الداخل.

ولا شك أن ذلك الوضع ينسحب أيضاً على صعوبة اتخاذ سياسة حادة أو قطعية معها على الرغم من الموقف القطعي من هذه الدولة تجاه كل التيارات التجديدية صاحبة المشروع الحضاري ليس في اليمن فحسب؛ بل وفي كل المنطقة، وكما سمعت من أحد مشايخ اليمن الكبار فإن شخصية كبيرة في القصور المجاورة قد قالت له بالحرف الواحد: "لا يمكن أن نتعامل مع الإخوان المسلمين" وفي الحقيقة فإن هذا من القرارات الإستراتيجية في سياسة هذه العائلة التي لها حساسية مفرطة من أي رؤية حداثية أو مشروع حضاري من شأنه التأثير على ما تراه مصالح سيادية لأسرتها المالكة.

وهي سياسة لا تبتعد كثيرا عن موقف بعض الدول الاستكبارية والمهيمنة في العالم، وتتوجس خيفة من أي بروز للتيار الإسلامي في المنطقة، لكن إن حصل ذلك - وقد حصل - فإن لها القدرة على التكيف والمرونة في التعامل معهم، وسيوكل جزء من صراع هذه الدولة الاستكبارية مع التيار الإسلامي إلى حليفتها في المنطقة لتعادي وتحارب باسمها، وقد كشفت المبادرة الخليجية قبل أشهر قليلة مدى حضور هذه الدولة وتأثيرها على أطراف اللاعبين في الشأن السياسي اليمني سلطة ومعارضة على حد سواء !!

وهناك تحديات أخرى كثيرة في مختلف مجالات الحياة التي طالها عبث النظام السابق ودمر فيها القيم والمبادئ بصورة عبثية ألقت بظلالها على القادم الجديد وهي كثيرة وفوق أن تحتويها إشارة كهذه..

إن الفترة القادمة مرحلة فاصلة في حياة هذه الجماعة كما هي كذلك في حياة كل الجماعات، حيث يتوجب عليها الانتقال من صراخ المعارضة إلى العمل بصمت لتتمكن من تحقيق أدبياتها التي ظلت نظرية لعقود سبقت بعيدة عن ميدان الفعل المباشر، لتحقق بذلك نجاحها الذي هو في الواقع أمل الأمة ورهانها وقد ابتليت بأنظمة فاسدة صادرت عليها أبسط حقوقها في الحياة وعاملتها معاملة القطيع، ولتتجاوز أيضا مرحلة البناء إلى مرحلة التنمية سمة العصر وحقيقته الحضارية كباقي الدول التي سبقتنا في هذا المضمار.

ملف العـــدد

- **الديـن والثـــورة** ..... عبد الغني الماوري
- **المال و السلطة في دولة الخلافة** ..... زايد جابر
- **سوسيولوجيا الثورة في المجتمع اليمني** ..... عبدالله الصنعاني
- **السلفيون والثورة .. صنمية النص وحتمية الواقع** ..... عبدالقوي حسان
- **الربيع العربي والمستنقع الطائفي** ..... أحمد الكاتب
- **الطائفية في سوريا واليمن بعيون أمريكية** ..... أحمد بركات
- **الإسلاميون الجدد.. مفاجأة الربيع العربي** ..... عبد الله صبري
- **المرجعية الشرعية للشرعية السياسية** ..... مجيب الحميدي

ملاحظـات أوليــة حول مسألة

الدين والثورة

عبد الغني الماوري *

بالرغم من الإشارة في كثير من الكتابات التاريخية للدين بوصفه ثورة، إلا أن علاقة الدين بالثورة منذ فجر التاريخ وحتى اليوم لم تكن باستمرار علاقة مثالية. إذ احتوت قدراً هائلاً من الشك أكثر من أي شيءٍ آخر، ومرد ذلك، أن الدين يبدأ ثورياً من خلال مبادئه الأخلاقية والإنسانية، وما يتضمنه من إعلاء قيم الحرية والمساواة، والعدل، وإشاعة التسامح، ثم ما يلبث أن يتحول - بحكم قوانين الواقع وضروراته - إلى مؤسسة، وهنا يتم إنتاج مفهوم آخر للدين، يستوعب فيما يستوعب مصالح المؤسسة المنوط بها حماية الدين من أي اعتداءات مزعومة، وفي الغالب لا يتحقق ذلك إلا من خلال مقاومة التغيير بشكل عام.

* صحفي وباحث في الفكر السياسي والإسلامي

وقد أشار جورج قرم في كتابه (المسألة الدينية في القرن الواحد والعشرين) إلى مخاطر هذا التحول الذي يفقد الدين جوهره وبريقه أيضاً، فالدين (ما أن يتأسس ويُنظم ويُدار، فهو يصبح تالياً معرضاً للترهل التاريخي، وفقدان طابع تساميه الأول، نتيجة وقوعه فريسة اللعبة السياسية، بمعنى أنظمة الحكم ومؤسسات تسيير المجتمع التي تنهشه) [1].

صحيح أن المؤسسية في أحيان كثيرة تبدو فكرة جذابة، لأنها من الشروط الأساسية للنجاح، إلا أن تعميمها على الدين، يجعل من الصعب التأكد من أن هذا الأمر لن يؤدي إلى الافتئات على جوهر الدين بواسطة من يزعم أن على عاتقه تكمن مسؤولية حمايته.

على أن هذه الحالة المشوهة للدين غالباً ما توفر أرضاً خصبةً للاشتباك وبصورة دائمة بين المجتمعات وبين المؤسسات الدينية والتي في العادة ما تكون مؤسسات تقليدية، وكثيراً ما تؤسس لحظة الاشتباك هذه لصياغة جديدة للدين تتلاءم ورغبات وطموحات الشعوب.

الدين بوصفه ثورة مضادة

لعل أكثر الأفكار فداحةً في التاريخ تلك التي تعاملت مع الدين بوصفه أداة قهر يمكن من

لقد تسبب احتكار الدين على ذلك النحو المشين في حدوث ثورات متلاحقة، وشكلت الرسالات السماوية الجزء الأهم في هذه الثورات التي أدت إلى الإطاحة بصيغة الحاكم/ الإله التي بالغت في استبعاد الناس وإذلالهم.

خلالها إخضاع المؤمنين به، فقد تنبه كثير من الملوك والحكام في مراحل تاريخية مختلفة للتأثير الواسع الذي يتركه الدين على سلوك الناس، فأعلنوا أنفسهم ممثلين حصريين عن السماء، وهناك من اعتبر نفسه من نسل الآلهة، وأن ذلك يخوله إنفاذ إرادته على كل شيء بما في ذلك الحق في إزهاق الأرواح دون إبداء الأسباب التي دعته لذلك.

لقد تسبب احتكار الدين على ذلك النحو المشين في حدوث ثورات متلاحقة، وشكلت الرسالات السماوية الجزء الأهم في هذه الثورات التي أدت إلى الإطاحة بصيغة الحاكم/ الإله التي بالغت في استبعاد الناس وإذلالهم.

وقد رسم الأنبياء والرسل طريقاً واضحاً للحياة

(١) أنظر: جورج قرم، "المسألة الدينية في القرن الواحد والعشرين"، دار الفارابي- بيروت، الطبعة الأولى ٢٠٠٧، ص١٧٠.

الكريمة التي ينبغي الدفاع عنها، لذلك يوصفون بأنهم طليعة الثوار الذين كافحوا لإزالة الظلم والظالمين من الأرض.

والواقع أن ظهور الديانات السماوية الثلاث (اليهود-المسيحية-الإسلام) وما اشتملت عليه من قيم تحررية قد أحدث تغيراً جذرياً في تفكير الإنسان وطريقة حياته، وجعلته أكثر سعادةً من أي وقت مضى.

لكن قيام دولة وإمبراطوريات طموحة تعتنق هذه الديانات قد أدى إلى حدوث انحرافات خطيرة حول مفهوم الدين ووظائفه، إذ بدا الدين في كثير من الأحيان بوقاً تحريضياً لحشد أكبر عدد من المحاربين للقيام بما يمكن أن نسميه "حروب استباقية" تحت ذرائع وحجج زائفة.

وتعد "الحروب الصليبية" مثالاً جيداً لتحليل العلاقات المتشابكة بين الدين والحرب والثورة، فإعلان أوربانولس الثاني سنة ١٠٩٥ الحرب المقدسة ضد الإسلام، وتحويل المسلمين إلى مؤمنين حقيقيين، لم يكن هو الدافع الوحيد وراء هذه الحرب الكبيرة التي استمرت حوالي مائتي عام.

لقد مثّل خوف الكنيسة من تقلص دورها ومواردها المالية نتيجة الصراعات العنيفة التي شهدتها الممالك المسيحية، وما يمكن أن يتبع ذلك من ثورات تطيح بنفوذها في أوروبا، أحد الدوافع الأساسية للمضي في خيار الحرب الذي لم يكن صائباً.

إذ لم تفشل الحملات الصليبية في إخضاع المسلمين وحسب، بل إن ثورة المسلمين وعلومهم وفنونهم وثقافتهم لعبت دور المحفز في إثارة الشكوك لدى الصليبيين المنهزمين، والتي سرعان ما أصابت بعدواها الأرثوذكسية المسيحية، وهو ما أدى إلى ظهور فرق وفئات مسيحية تناقض الكنيسة ومفهومها للدين [١]، وتدعو لمراجعة بعض المفاهيم الدينية، لكن الكنيسة اتخذت موقفاً متشدداً من كل مخالفيها، وعاشت أوروبا فترة من أصعب الفترات في تاريخها، حيث تحولت إلى ما يشبه سجن كبير بسبب طغيان محاكم التفتيش أو محاكم الكنيسة.

لقد أدت ممارسات الكنيسة التسلطية إلى قهر كثير من معارضيها، لكن على الجانب الآخر كانت هذه الممارسات عاملاً أساسياً في ظهور التيار الإصلاحي في المسيحية، وهو ما تُوج في نهاية الأمر بانشقاق تاريخي عن الكنيسة الكاثوليكية، ويحلو لكثير من المؤرخين وصف حركة مارتن لوثر مؤسس المذهب البروتستانتي

(١) لمزيد من المعلومات، أنظر: ويل ديورانت"أبطال من التاريخ: مختصر قصة الحضارة"، ترجمة سامي الكعكي وسمير كرم، دار الكتاب العربي-بيروت، ص ٣٤١-٣٤٩.

بأنها كانت ثورة مسيحية.

لكن هذه الجرأة التي أفصح عنها لوثر في مواجهة الكنيسة ومقاومة سطوتها، لم تكن تعبر بدقة عن شخصيته التي كانت أقرب للمحافظة منها للثورية. ويذكر ويل ديورانت في كتابه"أبطال من التاريخ" وهو مختصر كتاب"قصة الحضارة" كيف أن مارتن لوثر اتخذ موقفاً متخاذلاً من ثورة الفلاحين في ألمانيا التي تأثرت بأفكاره وبشجاعته بادئ الأمر في مواجهة الكنيسة.

لقد شجع النجاح الظاهر لتمرد لوثر ضد الكنيسة الكاثوليكية على قيام انتفاضات للكهنة والقساوسة من المراتب الأدنى الذين ذهب بعضهم في إطلاق شعارات بدت طوباوية كالقول أن السماء مفتوحة للفلاحين، لكنها مغلقة بوجه النبلاء ورجال الدين.

لقد ألهمت أفكار لوثر وكذا دعوة توماس مونزر للثورة ضد رجال الدين والرأسماليين أكثر من ثلاثين ألف فلاح مسلح في الجنوب الألماني للبدء في عملية تحرير الفلاحين في جميع أنحاء ألمانيا، معلنين رفضهم دفع الضرائب، وعشريات الكنيسة، أو الرسوم الإقطاعية.

وقد أرسل زعماء الفلاحين لمارتن لوثر نسخة من مطالبهم، وهي عبارة عن إثنتي عشرة مادة من بينها تحرير الفلاحين من نير العبودية، وطلبوا تأييده، وقد رد لوثر عليهم بكتيب"لفت نظر للسلام" يحذرهم من الاستمرار في الثورة، ويدعوهم لطاعة السلطات، مفسراً "حرية الإنسان المسيحي" بأنها حرية روحية تتفق مع العبودية، قائلاً: (ألم يستخدم إبراهيم والآباء والأنبياء الأقربون العبيد)، أقرءوا ما يعلمه القديس بولس عن الخدم، الذين كانوا جميعاً في ذلك الوقت من العبيد، لهذا فإن مادتكم الثالثة خاسرة في مواجهة الكتاب المقدس. إن هذه المادة تجعل جميع الناس سواسية وهذا مستحيل، إذ لا يمكن لمملكة دنيوية أن تتقدم ما لم يكن فيها لا مساواة بين الأشخاص".

لقد اعتبر كثير من الفلاحين أن لوثر قد خانهم، وكان هذا دافعاً لمواصلة الثورة التي استمرت حوالي أربعين عاما، وبالرغم من موت أكثر من ١٣٠ ألف منهم، وفشل ثورتهم في إسقاط سلطة الكنيسة، إلا حركتهم الداعية للتحرر كانت سبباً مباشراً في إجراء إصلاحات اجتماعية في كثير من بلدان أوروبا، وفي زيادة الوعي بفكرة التغيير، وما تبع ذلك من ثورات أطاحت بسلطة الكنيسة والإقطاع، إيذاناً ببدء عهد الحكومات المدنية.

ليس هذا الوقت المناسب لمناقشة لماذا تخلى لوثر عن ثوريته عندما تعلق الأمر بحريات قطاع كبير من الشعب الألماني، لكن التدقيق في انتقاداته التي وجهها لثورة الفلاحين تؤكد أنه كان متعالياً على الشعب، ولا يثق بخياراته على الدوام، فهو

صاحب مقولة " إني لأفضّل أن احتمل أميراً يرتكب الخطأ على شعب يفعل الصواب"[1].

والواقع أن مثل هذه الآراء والأقوال التي تتصف بالتعسف كانت باستمرار تمثل الجزء الأخلاقي في الثورات المضادة التي كان تقودها السلطة في مواجهة الثورات والاحتجاجات الشعبية الحقيقية. فقد أفادت الحكومات المستبدة في أميركا اللاتينية من مواقف الفاتيكان في ستينيات القرن الماضي في محاصرة مدرسة "اللاهوت المسيحي" التي كانت تناضل ضد استغلال الفقراء، معتبرةً أن يسوع المسيح هو محرر الشعوب من الظلم. وبالرغم من أن البابا يوحنا بولص الثاني كان داعماً للثورات في دول أوروبا الشرقية ثمانينيات القرن الماضي، إلا أنه حافظ على نبرة العداء إزاء القساوسة الذين كانوا يقودون الحركة الاجتماعية في دول أمريكا اللاتينية.

ومثلما كانت المسيحية جزءاً من دعاية فجة، فإن التاريخ الإسلامي يزدحم بمثل هذه الدعاية، وبخطاب استعلائي من قبل الكثير من المنتمين لطبقة الفقهاء ورجال الدين، الذين صكوا مصطلح"الرعاع" لوصف جموع الشعب للقول

مثلما كانت المسيحية جزءاً من دعاية فجة، فإن التاريخ الإسلامي يزدحم بمثل هذه الدعاية، وبخطاب استعلائي من قبل الكثير من المنتمين لطبقة الفقهاء ورجال الدين

بعدم أهليتهم في مساءلة السلطة، أو في القيام بثورات ضدها، وذلك على الرغم من أن الإسلام دين لا يعطي الحاكم أي نوع من الامتيازات، وفي مقدمتها التفوق الأخلاقي الذي كان موجوداً في حضارات وأديان أخرى. غير أن هذه الميزة التي يتمتع بها الإسلام لا يجب أن يمنعنا من الاعتراف أن الإمبراطوريات التي نشأت فيما بعد عهد الخلفاء الراشدين كان لها دور كبير في استلاب معنى الدين الحقيقي، وسيكون من الصعب القبول بفكرة خلاف ذلك.

فعلى الرغم من أن الدين الإسلامي كان في بدايته حركة ثورية تمكنت من تحويل الجزيرة العربية من مجتمع قبلي إلى أمة متوسعة ذات عقيدة جديدة، كما يذكر عاطف العقلة غضيبات، وعلى الرغم من أن الإسلام شهد حركات ثورية

(١) حول آراء مارتن لوثر، أنظر:إمام عبدالفتاح إمام،"الطاغية:دراسة فلسفية لصور من الاستبداد السياسي، سلسلة عالم المعرفة، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب-الكويت، الطبعة الثانية ١٩٩٦،ص ١٧٢-١٧٣.

عديدة، إلا أنه ومنذ بدء العهد الأموي، أصبح يوظف بشكل مباشر أو غير مباشر للمحافظة على الأوضاع القاتمة، وإعاقة المحاولات المختلفة للتغيير الاجتماعي والتجديد الثقافي[1].

وإزاء هذه المؤامرة ضد روح الإسلام كان هناك باستمرار من يعلن رفضه المطلق لتحول الإسلام إلى دين سلطوي، ومثّلت حركة الإمام الحسين ذروة هذا الرفض المتسلح بقيم الإسلام، وقيم الإنسانية على حد سواء.

كما كان للخوارج دورٌ حاسمٌ في استمرار حالة الرفض هذه، فقد قاموا بثورات عديدة ضد سلطة بني أمية، واستطاعوا من خلال مجادلاتهم وأقوالهم العميقة أن ينزعوا الشرعية الدينية الزائفة التي استند لها الأمويون ومن جاء بعدهم.

ويمكن الزعم أن الخوارج لو تخلوا عن بعض الممارسات الخاطئة كتوسعهم في التكفير، واعتناقهم مبدأ التغيير بالقوة، لكان أمكن أن يكونوا التيار الرئيسي في الأمة الإسلامية، وهو ما كان سينعكس ايجابياً على المسألة السياسية برمتها، وفي أغلب الظن أننا لم نكن لنرى المشاحنات والصراعات الدائمة على السلطة بين الفرق والطوائف الإسلامية.

استطراداً، وفي ما يتصل بتأثير ثورات الحسين والخوارج على وجه الخصوص على واقعنا اليوم، يمكن الزعم أن كثيراً من التنظيمات الإسلامية الراديكالية التي انتهجت سبيل التغيير من خلال القوة، قد استلهمت تجربة كفاح الخوارج ضد سلطة بني أمية، وقد أخذ الخطاب الإسلامي الرسمي على عاتقه وصف أفراد الحركات الإسلامية المناهضة لأنظمة الحكم بالخوارج، في مقابل ميل كثير من الكتابات الغربية لوصفهم بالثوار.

أما فيما يتعلق بما يمكن تسميته بالإسلام الشيعي، فإن ثورة الحسين هيمنت على عقل وعواطف الشيعة في كل زمان ومكان، وقد اعتبر كثير من الإيرانيين أن ثورتهم التي أطاحت بنظام الشاه، سنة ١٩٧٩، بمثابة انتصار للحسين.

والواقع أن مثل هذه النظرة الرومانسية بقدر ما تعبر عن طوباوية، فإنها تعبر عن أزمة تعيشها الثورة الإيرانية، وتتضح ملامحها في إصرار النظام الإيراني على تقسيم الشعب إلى شهداء وقتلة، وهذا ربما ما يفسر الخطاب المتعالي إزاء المعارضة التي تقول إنها تناضل من أجل ترسيخ قيم الثورة والديمقراطية معا.

(١) أنظر: "الدين في المجتمع العربي"، لمجموعة من المؤلفين، مركز الدراسات الوحدة العربية، الطبعة الثانية ٢٠٠٠، عاطف العقلة غضيبات،"الدين والتغيير الاجتماعي العربي الإسلامي، دراسة سوسيولوجية"،ص١٤٣.

نظرة للمستقبل

لعب الدين أدواراً جوهرية في احتفاظ معظم الشعوب بهويتها الوطنية وفي إبداء تصميم على مقاومة الاعتداءات الخارجية، لكن هذا الحضور المدهش للدين يكاد يكون نادر الحدوث عندما يتعلق الأمر بمقاومة سلطة محلية غاشمة. وقد أثبتت الثورات العربية أن إسقاط الأنظمة المستبدة ممكن بشرط أن تكون الشعارات تنتمي للحداثة والمدنية. لذلك لم يكن موفقاً طارق الزمر أحد قيادات تنظيم الجهاد في مقابلة تلفزيونية بعد خروجه من السجن عندما حاول أن يساوي من الناحية الأخلاقية بين عملية اغتيال الرئيس المصري محمد أنور السادات وثورة ٢٥ يناير التي أسقطت نظام الرئيس محمد حسني مبارك.

على العكس من ذلك، يمكن الزعم أن المؤسسات والتيارات الإسلامية مدينة للثورات العربية بما حصلت عليه من شرعية واستقلالية ناجزتين. وقد لاحظ ناثان ج. براون الباحث في معهد كارينجي للسلام أن الثورة أثرت في الأزهر كثيراً، على الرغم من أن تأثيره على الثورة كان محدوداً.

و يمكن القول أن الأزهر بات لاعباً رئيسياً على الساحة المصرية، وفي الطريق لاستعادة مجده الغابر في المرحلة المقبلة. وبموازة ذلك، فقد حقق التيار الإسلامي نتائج متقدمة في الانتخابات البرلمانية التي جرت في تونس والمغرب ومصر، وهو الأمر الذي لم يكن ليحصل لو ظلت أوضاع ما قبل الثورات على حالها.

لكن هذا الصعود المدويّ للتيار الإسلامي وللمؤسسات الدينية على حد سواء يلقي بمسؤولية هائلة عليهما، إذ يجب أن يقدما تصورات متطورة تتناسب مع العصر الذي نعيشه. والحق يقال، هناك محاولات حثيثة لفعل ذلك، والتعامل مع مشكلات الناس بطرق واقعية بعيدة عن الشعاراتية التي اتسم بها الخطاب الإسلامي في المرحلة الماضية، لكن المعضلة الأساسية تظل في وجود فصيل إسلامي ما يزال يتمسك بالعيش في القرون الغابرة، ويريد فرض تصوراته المتشددة على المجتمعات العربية والإسلامية، وهو الأمر الذي ينذر بصراعات وتصدعات خطيرة، بيد أن هذه المعضلة لا يجب أن تجعلنا نفكر بطريقة لا تمت لمبادئ الثورة بصلة.

بل على العكس من ذلك، سيكون من المهم الاشتباك الثقافي والفكري وحتى الفقهي مع الذين ينتجون فكراً معادياً إزاء الثورة ومضامينها المختلفة، فالدين في حقيقته لا يمكن إلا أن يكون محفزاً للتغيير، ودافعاً لمقارعة الظلم، الأمر الذي يدعونا لمقاومة أية محاولة لجعله جزءاً من السلطة، أية سلطة.

المال و السلطة في دولة الخلافة

قـــراءة في جذور الثورة الأولى في الإسلام

زايد جابر *

لم تكن السلطة في عصر الخلافة الراشدة كياناً مستقلا عن الجماعة المسلمة ولم يكن للخليفة أي ذاتية سياسية أو دينية، بل كانت في بداية تشكلها حاجة دينية وضرورة موضوعية يفرضها نظام الجماعة المؤمنة ونجاح دعوتهم، أي كانت السلطة خاضعة لوصاية الجماعة المتضامنة بوثاق الإيمان وأحكام الدين ولهذا كانت مظاهر المشاركة في تدبير الأمور السياسية واتخاذ القرارات فيها أمراً طبيعياً وملزما،

* كاتب وباحث في الفكر الإسلامي ، نشرت له عدد من الأبحاث والدراسات وشارك بعدد من أوراق العمل في عدد من المؤتمرات والندوات الدولية .. يعمل مستشاراً لمركز البحوث والمعلومات في وكالة الأنباء اليمنية (سبأ).

بل كانت المراقبة على سلوك الخليفة وسياساته على أشدها وإمكانية التدخل لتقويم اعوجاجه أو الاعتراض عليه أو حتى مقتله واردة [١].

والأدلة على ذلك أكثر من أن تحصى، فعبارات مثل "لا سمع ولا طاعة يا عمر حتى تبين لنا من أين لك هذا الثوب" و "لو رأينا فيك اعوجاجا لقومناك بسيوفنا" لا تزال تردد على ألسنة الخطباء والوعاظ حتى اليوم، وهذه العبارات وإن كانت تدل بحق على حيوية المجتمع الإسلامي في العصر الأول ورفضهم لأي انحراف من قبل الخليفة، إلا أنها كانت تكشف عن ثغرة خطيرة في البناء المؤسسي لدولة الخلافة وهي غياب المؤسسية أو الآليات التي يمكن من خلالها تقويم اعوجاج الخليفة أو عزله دون اللجوء لقتله.

إن غياب آلية سلمية لمعالجة ما تراه الجماعة خطاءً من الخليفة ، قد دفع الصحابة والمسلمون من بعدهم ثمناً فادحاً له، إذ " تعسكرت" السياسة منذ مقتل الخليفة الثالث رضي الله عنه وإلى اليوم.

وهو غياب له ما يبرره نظراً لحداثة تجربة المسلمين الأوائل بالدولة وعدم وجود تقاليد سابقة يتكأون عليها، ويبدو أن كثير من الصحابة وعلى رأسهم الخليفة عمر بن الخطاب كانوا يرون أن انحراف الحاكم أو خروجه عن مسار الجماعة المؤمنة خصوصا في تلك الفترة المبكرة من تاريخ الإسلام جريمة كبرى يستحق عليها القتل وليس العزل فحسب، حتى يكون عبرة لمن سيأتي بعده، وهو ما يدل عليه حديث عمر ذات يوم لبعض أصحابه " لوددت أني وإياكم في سفينة في لجة البحر تذهب بنا شرقاً وغرباً فلن يعجز الناس أن يولوا أحداً منهم فإن استقام اتبعوه وإن جنف قتلوه ، فقال طلحة: وما عليك لو قلت وإن تعوج عزلوه ، فقال عمر: رضى الله عنه: لا القتل أنكى لمن بعده " [٢] .

وأياً تكن دوافع ومبررات عمر و من كان يهدده بالقتل إن أعوج، فإن غياب آلية سلمية لمعالجة ما تراه الجماعة خطاءً من الخليفة ، قد دفع الصحابة والمسلمون من بعدهم ثمناً فادحاً له، إذ " تعسكرت" السياسة منذ مقتل الخليفة الثالث رضي الله عنه وإلى اليوم.

(١) دكتور وجيه قانصو ، تكون الفكرة الإسلامية في التاريخ الإسلامي، مجلة المنطلق الجديد ، العدد الثاني ، بيروت ، شتاء وربيع ٢٠٠١م ص ٢٦.

(٢) تاريخ الطبري ج ٤ ، ص ٢٠٨ .

استشهاد الخليفة عثمان

أدت التطورات التي شهدتها دولة الخلافة الراشدة إلى توسع جهاز السلطة وتعقد تكوينها واتساع ثرواتها، الأمر الذي بدأت فيه الأطماع تتجه نحو السلطة وتحاول الاستئثار بها وفصلها عن الجماعة وتحركت العصبيات القبلية وخصوصاً عصبية بني أمية الذين كبح جماحهم عمر، ورأوا فرصتهم سانحة بتولي عثمان الخلافة، حيث تولاها وهو كبير في السن، وزاد أن قرب بني أمية و ولاهم الولايات وأعطاهم الأعطيات، الأمر الذي لم يألفه المسلمون مع أبي بكر وعمر، فثارت ثائرتهم، ولقد كان يرى الصحابة هذه التصرفات الخطيرة العواقب فيتداعون إلى المدينة في محاولة لإنقاذ الخليفة والخلافة معاً، بيد أن الخليفة لم يعد يملك من أمره شيء مع مروان بن الحكم الذي وصل به الحال أن استغل قربه من عثمان وأخذه لخاتمه، فكتب إلى والي مصر أن يقتل الذين ثاروا بينما كان عثمان قد استجاب لمطالبهم وعزل الوالي ورد لهم المظالم وسواء كان مروان هو وراء هذه الرسالة أم بعض رؤساء الثوار الذين ساءهم استجابة عثمان لمطالب أنصارهم، لأنه كان لهم مطالب أخرى. فقد عادت وفود الثوار إلى المدينة ولكن ليس بمطالب الإصلاحات المالية والإدارية التي كانوا يطالبون بها سابقاً وإنما ارتفع سقف مطالبهم إلى مطالبة الخليفة نفسه بالتنحي، وقال: عثمان إنهم أي الثوار "يخيروني بين إحدى ثلاث، إما أن يقيدوني بكل رجل أصبت خطاءً أو عمداً، وإما أعتزل عن الأمر فيؤمروا واحداً، وإما أن يرسلوا إلى من أطاعهم من الجنود وأهل الأمصار"[١].

وحين رفض الخليفة المطلبين الأول والثاني فقد نفذ الثائرون تهديدهم فأرسلوا إلى أنصارهم في الأقاليم فزحف هؤلاء الثوار على المدينة في سنة ٣٥ هجرية حيث جاء من الكوفة مائتا رجل يقودهم مالك بن الحارث النخعي، ومن البصرة مائة رجل يقودهم حكيم بن جبلة العبدي، ومن مصر ستمائة رجل يقودهم عبد الرحمن بن عديس البلوي، وتطورت الأحداث التي انتهت باحتلالهم المدينة وحصار عثمان الذي رفض أن يقاتلهم حتى في الدفاع عن نفسه، ثم تسوروا بيته وقتلوه " [٢].

أسباب الثورة على عثمان

أدت النهاية المأساوية لعثمان الذي ظل حريصا حتى أخر لحظة على عدم سفك قطرة دم في الدفاع عنه إلى تقييم خاطئ لما حدث من قبل كثير من أهل السنة الذين رأوا أن ما حدث مجرد

(١) ابن قتيبة ، الإمامة والسياسة، ج ١ صـ٣١، الطبعة الأولى ، القاهرة.

(٢) المسعودي ، مروج الذهب ، ج١ صـ٥٥٢.

مؤامرة حاكها اليهودي ابن سبأ، وبغض النظر عن وجود إبن سبأ ودوره في هذه الفتنة، إلا أنه لا ينبغي تجاهل الأسباب الحقيقية للثورة على عثمان، والتي دفعت بعض الصحابة للإنخراط في تلك الثورة، أو على الأقل خذلان عثمان وعدم الدفاع عنه، وذلك لأسباب موضوعية كانوا يرونها، وليس لأنهم مجرد مغرر بهم من قبل اللعين ابن سبأ !! ولعل هذا هو ما دفع سيد التابعين سعيد بن المسيب للقول" قتل عثمان مظلوماً ومن قتله كان ظالماً ومن خذله كان معذوراً " [1]، ومن أهم هذه الأسباب كما نعتقد هي سياسته في توزيع الثروة وتولية الأقارب.

سياسة عثمان في توزيع الثروة

لا يمكن فهم أثر سياسة عثمان في توزيع الثروة في إثارة السخط عليه إلا بالتعريج على مبادئ الإسلام في الثروة وتطبيقاتها في عهد النبي وخليفتيه أبي بكر وعمر أولاً.

من المعلوم في نظرة الإسلام للمال العام أنه ملك الجماعة والحاكم مجرد مؤتمن على هذا المال يوزعه في مصارفه الشرعية ولمصلحة الجماعة ولا يحق له أن يأخذ منه لنفسه أو لقرابته شيئاً إلا بحقه، وإذا تجاوزنا مصرف الزكاة الذي كان المورد الأساسي لبيت مال المسلمين بعد هجرة النبي (ص) إلى المدينة باعتبار أن الله قد تولي أمر بيان توزيع أموال هذا المورد في قوله سبحانه" إنما الصدقات للفقراء والمساكين والعاملين عليها وفي الرقاب والغارمين ..... " الآية.

فإن المورد الأخر وهو الغنيمة كان المحاربون يحصلون على أربعة أخماسه وقد وزعه النبي (ص) بطريقه قررت مبدأين أساسيين في توزيع المال، أولهما : مبدأ الرجل وبلاءه ، حيث كان يُعطى الرجل سهما والفارس سهمين وقيل ثلاثة، والثاني مبدأ الرجل وحاجته، حيث كان يعطي الأعزب سهماً والمتزوج سهمين، ثم حدث أن وقع أول فيء في غزوة بني النضير فجعله الرسول (ص) للمهاجرين خاصة ولم يعط إلا رجلين من الأنصار فقيرين. وجاء القرآن ليقرر المبدأ الإسلامي العام في هذا التصرف النبوي بالفيء وذلك " كي لا يكون دولة بين الأغنياء منكم "(سورة الحشر آية ٧) وفي ذلك دلالة خاصة على مبدأ إسلامي صريح وهو كراهة انحباس الثروة في أيدٍ قليلة في الجماعة، وضرورة تعديل الأوضاع التي تقع فيها هذه الظاهرة، بتمليك الفقراء قسطاً من المال ليكون هناك نوع من التوازن ولكي لا يكون دولة بين الأغنياء منكم، وذلك أن تضخم المال في جانب وانحساره في الجانب الأخر مثار مفسدة عظيمة فوق ما يثيره من أحقاد وضغائن"[2] .

(١) السيوطي ، تاريخ الخلفاء ، صـ١٥٢.

(٢) سيد قطب، العدالة الاجتماعية في الإسلام،صـ١١٧ ، الطبعة الثانية ١٩٦٨م.

ومع أن القرآن قد حدد للنبي حقاً في خمس الغنائم إلا أنه (ص) كان يقول لأصحابه " لا يحل لي من غنائمكم هذه إلا الخمس والخمس مردود عليكم " رواه أبو داود والنسائي.

ولم يؤثر النبي (ص) أقرباءه وأحب الناس إليه بالمال رغم فقرهم وحاجتهم ما دام هناك فقراء آخرين، كقوله لعلي وفاطمة إبنته، أحب الناس إليه " لا أعطيكم وأدع أهل الصفة تتلوى بطونهم من الجوع"، وبهذا أسس عليه الصلاة والسلام قاعدة عظيمة في الإسلام وهي " أن ليس للحاكم حق زائد في الأموال وليس لأهله حق فيها غير ما لرجل من عامة المسلمين " [1] .

المـال في خلافـة أبـي بكر

في غزوة حنين غنم المسلمون غنائم كثيرة وقد أعطى منها النبي (ص) لمسلمة الفتح تأليفاً لقلوبهم، فأخذ الأنصار في أنفسهم شيئاً ، فدعا النبي (ص) سعد بن عبادة وسأله عن ذلك فقال، بالفعل أن الأنصار قد وجدوا في أنفسهم شيء ، فقال له النبي (ص) وأنت ؟ قال له سعد : إنما أنا رجل من قومي ، فدعا النبي (ص) الأنصار وخطب فيهم خطبة مؤثره وبليغه وقال:" يا معشر الأنصار إن تأخذون في أنفسكم مال تألفت به قلوب قوم أسلموا، ووكلتكم إلى إيمانكم، والله لو سلك الأنصار وادياً وسلك الناس وادياً أخر لسلكت وادي الأنصار، اللهم ارحم الأنصار وأبناء الأنصار " فبكي الأنصار حتى أخضلت لحاهم، وقالوا رضينا برسول الله قسماً.

هذه الحادثة تبين مدى حساسية المسلمين تجاه تصرف الحاكم في المال والغنائم، فإذا كانوا قد وجدوا في أنفسهم مع النبي (ص) فما بالك بمن سيأتي بعده، وهو خليفة اختاروه بأنفسهم وليس نبيٌ يوحي إليه، هذا عن المؤمنين الأوائل كالأنصار فما بالك بالأعراب الذين كان بعضهم يأتي إلى النبي (ص) ويقول بجفاء وغلظة" يا محمد اعدل " أو " أن هذه قسمة ما أريد بها وجه الله " ويرد عليه النبي (ص) " ويحك من يعدل إن لم أعدل ؟ " دون أن يمسه أحدٌ بأذى.

لقد ظل المسلمون مراقبون لأول خليفة بعد رسول الله (ص) في التصرف بالأموال التي سار بها تحت رقابتهم ورضاهم، إذ ظلت الزكاة تتوزع على مصارفها المعهودة ، أما خمس الغنائم فقد وقف أبو بكر يستشير أصحابه ليقرروا مصير مصرفين منها كانا لرسول الله (ص) .

سهم الله والرسول، وسهم ذوي القربى، وطرحت في النقاش أراء عدة قال أحدهم تظل في قربى الرسول، وقال أخر بل سهم رسول الله للخليفة، وذوي القربى قربى الخليفة، ورفضت هذه الآراء الفردية إدراكاً لما يترتب عليها من مخاطر، ولا تتفق مع المبدأ الإسلامي العام، " كي لا يكون دولة بين الأغنياء منكم ".

(١) المرجع السابق، ص ١٠٥.

واستقر رأي الصحابة بعد ذلك، أن يعود سهم الله ورسوله وذوي القربى لبيت المال، ويتم إنفاقه في تجهيز الجيوش، والجهاد، وأما توزيع الغنائم فقد أخذ بمبدأ المساواة بين السابقين الأولين والمتأخرين في الإسلام، ورفض رأي عمر وبعض الصحابة، أن يأخذ بمبدأ الرجل وبلاءه مع أن هذا المبدأ له أصل في الإسلام، وهو التعادل بين الجهد والجزاء، لكن ما أخذ به أبو بكر كان حجته أقوى حيث قال: "إنما أسلموا لله وعليه أجرهم يوم القيامة، وإنما هذه الدنيا بلاغ".

لم يكن أبو بكر يرى لنفسه فضلا عن قرابته، أي حق أو زيادة في بيت المال إلا كواحد من المسلمين، بل لقد احتار كيف سيكسب قوته بعد اختياره خليفة فقرر أن يعود إلى تجارته ليعول نفسه وأسرته فأمسكه المسلمون وقالوا له إن هذا الأمر لا يصلح مع التجارة، وعقد مجلس الشورى في المسجد وتداولوا في الأمر ثم قرروا أن يجعلوا له راتباً من بيت المال، ما يمكنه وعائلته من العيش كأوسطهم وليس أغناهم، نظير تفرغه لمنصب الخلافة، ومع هذا فقد أوصى عندما حضرته الوفاة أن يحصى ما أخذه من بيت المال فيرد من ماله و أرضه، تورعاً وتعففا عن مال المسلمين.

تصريف المـال في عهـد عمر

على نفس النسق سار عمر بن الخطاب، فقد سؤل بعد توليه الخلافة عما يحل له من مال الله، فقال " أنا أخبركم بما استحل منه، يحل له حلتان: حلة في الشتاء، وحلة في الصيف، وما أحج عليه وأعتمر من الظهر، وقوتي وقوت أهلي كقوت رجل من قريش ليس بأغناهم ولا بأفقرهم، ثم أنا رجل من المسلمين، يصيبني ما أصابهم و كذلك عاش ولكنه كان كثيراً ما يتورع حتى ما لنفسه، وقد قال في حجة حجها وقد أنفق ستة عشر ديناراً هو ومن معه " ما أرانا إلا وقد أجحفنا ببيت المال " ![1].

أما المساواة بينه وبين أفراد رعيته فقصصها أشهر من أن تروى كما في عام الرمادة، ومع ذلك فقد كان المجتمع مراقباً يقظاً لتصرفات عمر في المال، فعندما غنم المسلمون أبراد يمانية وصلت إلى الخليفة فوزعها بالتساوي بين المسلمين، وخصه كما خص أبنه عبد الله برداً لكل منهما، ولأنه كان بحاجه إلى ثوب وهو رجل طويل تبرع له أبنه عبد الله ببرده، ليصنع منهما ثوباً، ثم وقف يخطب بالناس وعليه هذا الثوب وما إن قال: "أيها الناس اسمعوا وأطيعوا " حتى وقف سلمان يقول :"لا سمع لك علينا و لا طاعة " قال عمر: لم؟ قال سلمان: من أين لك هذا الثوب وقد نالك برد واحد وأنت رجل طوال، فنادى عمر لابنه عبد الله قائلا: أناشدك الله البرد الذي أثرت به أهو بردك؟ قال نعم : قال سلمان: الآن مر نسمع ونطع.

(١) سيد قطب ، العدالة الاجتماعية في الإسلام ، ص ١٨٦.

ولهذه القصية دلالة صريحة أن الصحابة كانوا يرون أن لا طاعة للخليفة إن لم يعدل في المال ، وهذا ما أقر به الخليفة نفسه، إذ أقر بسقوط طاعته حتى يثبت عدله !!

المأخذ علـى عثمـــان

من خلال ما سبق يتضح لنا حجم الصدمة التي صدم بها المسلمون وهم يرون الخليفة عثمان يجزل العطايا لأقربائه وغيرهم ويجعل لهم المنح العظيمة، فقد نقل مروان خمس خراج أفريقيا، ومنح الزبير ذات يوم ستمائة آلف ، ومنح طلحة مائتي ألف.

لقد كان لعثمان رضي الله عنه، فهمه الخاص في توزيع المال فهو لم يوقف حقوق الناس التي كانت لهم في عهد عمر بل ربما زادها، لكنه فهم أنه في حل بعد اتساع المال عن المقررات للناس، في أن يتصرف فيه بما يراه، لقد رد على من عاتبه،على تصرفاته تلك"هل تفقدون من حقوقكم وأعطياتكم شيئاً، فإني إلا أفعل في الفضل ما أريد، فلمَ كنت إماماً إذن؟ أما والله ما عاب عليّ من عاب منكم أمراً أجهله، وأتيت الذي أتيت إلا وأنا أعرفه" ![1].

كما كان يبرر عطائه لأقاربه بأنه صلة رحم، فقد عاتبه ناس من الصحابة على رأسهم علي بن أبي طالب، فأجابهم " إن لي قرابة ورحماً " فأنكروا عليه وسألوه" أفما كان لأبي بكر وعمر قرابة ورحم ؟" فقال " إن أبا بكر وعمر كانا يحتسبان في منع قرابتهما، وأنا أحتسب في إعطاء قرابتي" فولوا عنه غاضبين يقولون: " فهديهما والله أحب إلينا من هديك" وواضح هنا أن معظم المسلمين بما فيهم كبار الصحابة قد رفضوا تبريرات واجتهاد عثمان، وقد اتخذ بعضهم مواقف صارمة منه، كما فعل خازن بيت المال زيد بن أرقم، فقد جاءه ذات يوم أمر من عثمان بمنح زوج إبنته الحارث بن الحكم يوم عرسه مائتي آلف درهم من بيت المال، وهو ما رفضه زيد واضطره أن يأتي لعثمان في الصباح وقد بدا في وجهه الحزن وترقرقت في عينيه، سائلا الخليفة أن يعفيه عن عمله، ولما علم منه السبب وعرف أنها عطيته لصهره من بيت مال المسلمين، قال: مستغرباً " أتبكي يا ابن أرقم أن وصلت رحمي ؟" ، فرد الرجل الذي يستشعر روح الإسلام المرهف " لا يا أمير المؤمنين، ولكن أبكي لأني أظنك أخذت هذا المال عوضاً عما كنت أنفقته في سبيل الله في حياة رسول الله، والله لو أعطيته منه درهما لكان كثيراً !" فغضب عثمان على الرجل الذي لا يطيق ضميره هذه التوسعة من مال المسلمين على أقارب خليفة المسلمين،

(١) القلقشندي ، صبح الأعشى ، منشورات وزارة الثقافة دمشق ١٩٨١م ، ج١ ص ١٩٧.

وقال له : الق بالمفاتيح يا ابن أرقم فإنا سنجد غيرك". [1]

تولية الأقارب

تولية الأقارب مسألة ذات حساسية بالغة في مجتمع حديث عهد بجاهلية كانت العصبية القبلية فيها هي أساس تضامن الجماعة وحربها وسلمها، وقد جعل النبي (ص) الكفاءة والأمانة أساس التولية وليس القرابة، ورفض عليه الصلاة والسلام، أن يولي أحد من أقاربه على جمع الزكاة وعندما سأله العباس أن يوليه شيئاً من ذلك كما يولي غيره قال:" يا عم أنا لا نولي هذا الأمر أحداً سأله أو حرص عليه" ويكفي أن نعلم حساسية المجتمع آنذاك من عصبية قريش أن بعضهم رفض الاستجابة لدعوة النبي (ص) لا لشيء سوى أنه من غير قبيلتهم ، أو خشية أن يتحول الأمر بعد النبي (ص) وراثة في أسرته، ولقد كان الصحابة على وعي تام بهذا الأمر، وهم يؤخرون عليّ في الخلافة " و يكون علي قد غبن في تأخره وبخاصة بعد عمر ، ولكن هذا التأخير كان له فضله في التقرير العملي لنظرية الإسلام في الحكم حتى لا تقوم عليها شبهة من حق الوراثة، الذي هو أبعد شيء عن روح الإسلام ومبادئه وأياً كان الغبن الذي أصاب شخص الإمام علي كرم

تولية الأقارب مسألة ذات حساسية بالغة في مجتمع حديث عهد بجاهلية كانت العصبية القبلية فيها هي أساس تضامن الجماعة وحربها وسلمها، وقد جعل النبي (ص) الكفاءة والأمانة أساس التولية وليس القرابة

الله وجهه فإن تقرير هذه القاعدة كان أكبر منه على أي حال "! [2].

وبعد وفاة النبي (ص) وأثناء الجدل في سقيفة بني ساعده، وبرغم أن المهاجرين الذين التجوا بالقرشية باعتبار أن العرب لا يمكن أن تخضع لغيرهم – كأمر واقع وليس ديناً كما حدث بعد ذلك – إلا أنهم قالوا " منا الأمراء ومنكم الوزراء " أي أنهم تعهدوا بعدم احتكار السلطة والقرار في قريش فضلا عن قبيلة تيم التي ينتمي إليها أبو بكر الصديق، ورغم ذلك فإن قبائل أخرى كانت قد أسلمت رفضت بيعة أبي بكر خشية أن يؤدي ذلك إلى قيام حكم ملكي في أسرته وأبناءه وقال شاعرهم:

أطعنا رسول الله ما دام بيننا
فيـــا لعباد الله ما لأبي بكر

(١) سيد قطب ، العدالة الإجتماعية في الإسلام، ص ٢٠٣، الطبعة الثامنة ١٩٦٨م.

(٢) سيد قطب ، المرجع السابق .

أيورثها بكراً إذا مات بعده

وتلك لعمر الله قاصمة الظهرِ؟

وقد كان أبو بكر وعمر من بعده حريصان في اختيار ولاتهما، ثم مراقبتهم ومحاسبتهم فلما جاء عثمان تساهل في هذا الأمر وأحدث تعديلات في الولاية لصالح قريش عامة وبني أمية خاصة، وكان ذلك مثار سخط كثير من المسلمين ولو قارنا الأنساب القبلية لولاة الأقاليم في عهد عمر وقارنا ذلك بأنساب الولاة في عهد عثمان لأدركنا حجم التحول الذي حصل، "فمكة كان واليها في عهد عمر نافع بن عبد الله الخزاعي وهو ليس من قريش، والطائف كان واليها سفيان بن عبد الله الثقفي، وهو ليس من قريش، والكوفة كان واليها المغيرة بن شعبة وهو ثقفي وليس قرشي، وكذلك البصرة كان واليها أبو موسي الأشعري وهو ليس بقرشي طبعاً، وحمص أيضا كان واليها عمير بن سعد وهو من الأنصار لا من المهاجرين، وفلسطين كذلك كان واليها عبد الرحمن بن علقمة وهو كناني، وكذلك البحرين كان واليها عثمان بن أبي العاص وهو ثقفي وليس قرشي".

وأما الولاة في عهد عمر من قريش فكانوا ثلاثة وهم والي دمشق معاوية بن أبي سفيان، ووالي مصر عمرو بن العاص، ووالي الجند في اليمن وهو عبد الله بن ربيعة المخزومي، وأما والي صنعاء فقد كان قرشيا بالحلف لا بالعصبية وهو يعلي بن أمية الليثي من بني نوفل بن عبد مناف. فمن بين إحدى عشر ولاية لم يكن لبني أمية سوى ولاية واحدة، ولم يكن لقريش سوى ثلاث ولايات، أما عدي فرع عمر فلم يكن لها ولاية واحدة في هذه الولايات، وكان عمر قد أوصى أن تظل الولايات دون تغيير في أشخاص ولاتها عاما من خلافة الخليفة الجديد، وبعد هذا العام حدثت تغييرات في عهد عثمان لصالح قريش، والأمويين بالذات، فمعاوية بعد أن كان والياً على دمشق ضمت إليه الشام كلها، (دمشق وحمص والأردن) فغدت في أمية الولايات الثلاث، وغدت الكوفة تحت ولاية الوليد بن عقبة الأموي، كما ولي البصرة عبد الله بن عامر الأموي، وولي مصر عبد الله بن أبي السرح الأموي، وفضلا عن أن هؤلاء الولاة من أمية، فقد كان منهم أخو عثمان لأمه، وأخوه في الرضاعة، وأهم من ذلك تولي مروان بن الحكم الأموي، لزمام الأمور عندما عمل كاتباً لعثمان، أي وزيره الأول، ومصرف الأمور نيابة عن الخليفة الصالح الضعيف " [1].

ولم تكن الإشكالية في هذا التعيين فحسب، وإنما أيضا في ضعف الخليفة عن محاسبة الولاة وعدم خوفهم منه مقارنة بما كان عليه الحال في عهد عمر، الذي أنصف مواطن قبطي من إبن عمرو

(١) محمد عمارة ، الإسلام وفلسفة الحكم، طبعة دار الشروق الأولى ١٩٨٩م ، ص ٩٣.

بن العاص، بل وحاسب أباه وقال قولته المشهورة "متى استعبدتم الناس وقد ولدتهم أمهاتهم أحرارا ؟ " .

أما محاسبتهم في المال فكانت شديدة حتى أنه كان يقاسمهم الثروة فتصادر نفسها لبيت المال وإنه كانت خاصة للوالي خشية أن يكون قد استفاد من بيت المال في تحصيل هذه الثروة بل إنه عاتب معاوية ورماه بالحصي حينما رأه يلبس لباسا متميزاً عن الرعية.

هذه السياسية العمرية افتقدها الناس في عهد عثمان واصحبوا يسمعون تباهي بعض ولاته بالأموال التي أخذوها من بيت المال حتى قال والي الكوفة " السواد بستان قريش" ويعني بني أمية، وعندما كانوا يشتكون إلى عثمان كان يعدهم بالإنصاف ويطلب ولاته الذين كانوا يجيبونه،

هذه السياسية العمرية افتقدها الناس في عهد عثمان واصحبوا يسمعون تباهي بعض ولاته بالأموال التي أخذوها من بيت المال حتى قال والي الكوفة " السواد بستان قريش" ويعني بني أمية

أنما يحدث هو بسبب بعض دعاة الفتنة والذين يطلبون منه نفيهم، فإذا عادوا للشكوى كما حدث من أهل الكوفة، يستجيب لهم في استبدال واليهم سعيد بن العاص، ولكن بأموي أخر هو الوليد بن عقبة، الذي لم يكن يقل سوءاً عن سلفه وهو ما زاد السخط على عثمان وبني أمية بل وقريش بأسرها، كما يعبر عن ذلك شاعر الكوفة، بقوله:

فررت من الوليد إلى سعيد
كأهل الحجر إذ فزعوا فثاروا
بلينا من قريش كل عـــام
أميراً مُحــدثُ أو مستشـــارُ
لنا نار تحرَّقنـــا فنخشـى
وليس لهم ولا يخشون نـــــارا!

وعندما استجاب لمطالب الثائرين المشروعة كما حدث مع أهل مصر يفسد الاتفاق مروان كاتبه، قال ابن قتيبة" ترك عثمان خاتمة لمروان بن الحكم لكي يكتب إلى عامل مصر أن يقتل الذين ثاروا بينما وعدهم عثمان خيراً وحملهم وعوداً برفع المظالم التي يشكون منها، ثم يختم مروان الكتاب، بخاتم عثمان، ويرسله على راحلته، ومع غلامه عند ذلك طلب الثائرون من عثمان، اعتزال الخلافة، لأنه إن كان قد علم بنبأ الكتاب، فقد فسق، وإن لم يكن يعلم فقد ضعف عن تولي ما فوض له المسلمون من المهام [1].

(١) ابن قتيبة ، الإمامة والسياسة ، القاهرة، الجزء الأول ص ٣٣.

وبغض النظر عن صحة هذه الرواية من عدمها أو صحة الرواية الأخرى التي ترجع اللوم على بعض الشخصيات التي وفدت إلى المدينة ورفضت العودة أو حتى أن ذلك كان من تدبير ابن سبأ، إلا أن ذلك لا يحجب حقيقة أن تولية عثمان لأقاربه وعجزه عن محاسبتهم كان أحد أسباب النقمة والثورة عليه.

تقييم الثورة على عثمان

كان مقتل عثمان بوابة لدخول المجتمع الإسلامي مرحلة الفتنة والصراع على السلطة نتج عنها المذاهب والتيارات الفكرية والعقدية المختلفة، والتي اختلفت وتنازعت بأثر رجعي حول عثمان ومقتله، وما يلاحظه الباحث هو ابتعاد الموضوعية عند الحديث عن عثمان، لقد عمد خصومة من الخوارج والشيعية إلى إحصاء عثراته وأخطاءه، والتي أخرجوه بسببها من الملة، بل لقد اعتبروا حسناته سيئات مثل جمعه للقرآن وتغيبه عن بيعة الرضوان مع أن ذلك كان بأمر رسول الله، كما بالغوا بإدانة بعض اجتهاداته الفقهية مثل الأذان الثاني يوم الجمعة، وإكمال الصلاة في موسم الحج .. إلخ.

وهذا هو التاريخ "يسطر ما يمليه عليه المجتمع وكان مجتمع عثمان ساخطاً ثائراً فأحصيت عليه هذه التوافه، وجعلت أحداثاً جساماً وقع من أجلها أخطر انقلاب عرفه التاريخ" [1].

وهذا لا شك ظلم كبير وبعد عن الإنصاف، فعثمان رضي الله عنه من كبار الصحابة ومن العشرة المبشرين بالجنة وله فضائل كثيرة، لا يمكن إنكارها، ويكفي أنه ضحى بنفسه رافضاً كل من تقدم حاملاً السلاح ليدافع عنه "فهو الذي صبر حتى قتل فكان صبره من أعظم فضائله عند المسلمين" كما يقول ابن تيمية بحق ، بل إن بعض المستشرقين، كجولد شهير قد لاحظ الظلم الذي أصاب عثمان من قبل بعض المؤرخين فقال منصفا له : " من الإجحاف أن نتهم عثمان بضعف الإيمان أو بفتور الحماس للإسلام " وهذا حق، لكن بالمقابل أخطأ بعض أصحاب السنة من المتحمسين لعثمان في إضفاء الشرعية على بعض سياساته، التي أدت إلى الثورة عليه

كان مقتل عثمان بوابة لدخول المجتمع الإسلامي مرحلة الفتنة والصراع على السلطة نتج عنها المذاهب والتيارات الفكرية والعقدية المختلفة

(١) محمد الصادق عرجون، الخليقة المفترى عليه، ص ١٠١.

خصوصاً سياسته في توزيع المال وتولية الأقارب كما تناولتها آنفاً، ففي إعطاء عثمان الأموال لأقربائه قالوا : أنه كان اجتهاد ودافعوا عن هذا الاجتهاد، وأما كونه اجتهاداً فهذا صحيح، فقد كان عثمان يرى في ذلك صلة رحم.

و كان يرى أن توزيع الفائض من المال كما يريد من اختصاصه كخليفة كما مر معنا، بيد أن الدفاع عن هذا الاجتهاد كان خطأً فادحاً أعطى مبرراً للحكام حتى اليوم ليعبثوا بأموال الأمة كما يريدون فإذا إعترض أحد، قال علماء "ذيل بغلة السلطان"، لقد فعلها عثمان وهو من الخلفاء الراشدين الذين قال فيهم النبي (ص) "عليكم بسنتي وسنة الخلفاء الراشدين من بعدي عضوا عليها بالنواجذ" وهذا تضليل كبير، إذا كان يكفي أن نقر بالاجتهاد لعثمان ونقول أنه أخطأ وما ضره ذلك، دون أن يعني ذلك أيضا نسف سابقته وفضله في الإسلام.

وقد قال له الصحابة مثل هذا القول، فعندما عاتبه عدد منهم وعلى رأسهم علي بن أبي طالب، وأجابهم "إن لي قرابة ورحماً" أنكروا عليه وسألوه " أفما كان لأبي بكر عمر قرابة ورحم ؟" فقال : " إن أبا بكر وعمر كان يحتسبان في منع قرابتهما، وأنا أحتسب في إعطاء قرابتي" فقاموا عنه غاضبين، يقولون " فهديهما والله أحب إلينا من هديك!! " .

وقل مثل ذلك عن توليته لأقاربه، قالوا إن التولية اجتهاد وأي حرج على المرء أن يولي أخاه أو قريبه[1]، و التولية اجتهاد بكل تأكيد بيد أن العبرة بالنتائج، وتولية الأقارب مثار شبهه على الأقل وهو ما تجنبه الرسول (ص) وهو المعصوم فما بالك بمن سواه، كما أن هذا التبرير قد استخدم من علماء السلطان لتبرير احتكار السلطة في أسرٍ بعينها، منذ العصر الأموي وحتى اليوم.

المفارقة أن بعض علماء أهل السنة قد دافعوا عن تولية عثمان لأقاربه مستدلين بما فعله الإمام علي بن أبي طالب، من بعده، إذا اعتمد هو الآخر على أقاربه في معظم الولايات، وهذا ليس دليلاً شرعياً، إذ لا أحد معصوم بعد رسول الله (ص)، وهو ما يقر به أهل السنة، نظرياً على الأقل، والأولى أن تقاس تصرفات الخلفاء الراشدين على ضوء مبادئ الإسلام، فنعرف الحق لنعرف أهله وليس العكس، وقد تنبه أبن تيمية إلى خطورة إضفاء الشرعية على بعض الأفعال السياسية لبعض الخلفاء الراشدين كعثمان وعلي، مع ما سببته من كوارث فقال: "إن

(١) أبو بكر بن العربي ، العواصم من القواصم ، المكتبة السلفية القاهرة ، الطبعة السابعة ٢٠٠٠م ، ص ٩٩.

ما فعله عثمان وعلي من الاجتهاد – الذي سبقهما بما هو أفضل منه أبو بكر وعمر ودلت النصوص و موافقة جمهور الأمة على رجحانه – وكان سبب افتراق الأمة لا يؤمر بالاقتداء بهما فيه إذ ليس ذلك من سنة الخلفاء" [1].

وبغض النظر عن الاتفاق أو الاختلاف مع بعض أو كل ما طرحه ابن تيمية إلا أن الأهم هو ضرورة الفصل بين المبادئ والأشخاص وأننا يجب أن نحاكم الأشخاص أيا كانت منزلتهم في الإسلام إلى المبادئ وليس العكس، دون أن يعني ذلك الانتقاص من حقهم أو الإساءة اليهم وهذا فقط هو ما يجعلنا نقرأ ما حدث بين الصحابة بموضوعية لنستفيد من تجارب التاريخ ونتجنب الأخطاء التي حدثت وهذا ما حاوله الشهيد سيد قطب رحمه الله، فقد قيَّم ما حدث في عهد عثمان بشكل غير مألوف لدى علماء أهل السنة أو معظمهم فهو يقول : " إنه لمن الصعب أن نتهم روح الإسلام في نفس عثمان ولكن من الصعب كذلك أن نعفيه من الخطأ الذي نلتمس أسبابه في ولاية مروان الوزارة في كِبر عثمان " [2] .

بل يذهب أبعد من ذلك في تقييمه للثورة التي قامت على عثمان فيصفها بقوله: "لا بد لمن ينظر إلى الأمور بعين الإسلام ويستشعر الأمور بروح الإسلام أن يقرر أن تلك الثورة في عمومها كانت فورة من روح الإسلام وذلك دون إغفال لما كان وراءها من كيد اليهودي؟! بن سبأ عليه لعنة الله"[3].

المفارقة أن بعض علماء أهل السنة قد دافعوا عن تولية عثمان لأقاربه مستدلين بما فعله الإمام علي بن أبي طالب، من بعده، إذا اعتمد هو الآخر على أقاربه في معظم الولايات

,,,

" إن ما فعله عثمان وعلي من الاجتهاد - الذي سبقهما بما هو أفضل منه أبو بكر وعمر ودلت النصوص و موافقة جمهور الأمة على رجحانه – وكان سبب افتراق الأمة لا يؤمر بالاقتداء بهما فيه إذ ليس ذلك من سنة الخلفاء"

(٢) ابن تيمية ، مجموعة الفتاوى ج٣٥/ ص ٢٣.
(٣) سيد قطب ، المرجع السابق ص ٢١١.
(١) المرجع السابق ، صـ١١٢.

بـــين

"إسلام السلطة" و"إسلام الشعب"

سوسيولوجيا الثورة في المجتمع اليمني

عبدالله هاشم الصنعاني *

أحدثت ثورة الربيع العربي الراهنة التي انفجرت في أكثر من بلد عربي زلزالا عنيفاً في البنية التكوينية للسلطة العربية، وكأنه كان مختبئاً في تمفصلاتها ينتظر لحظة الانفجار الذي ما إن حصل حتى كشف عن اضطراب في بنيتها وأزمة في علائقها ، وزيف في شرعيتها. الأمر الذي أدى إلى انهيارها، فخارت أمام الطوفان الثوري العارم بعد أن كانت قد صمدت إزاء كثير من العواصف والتحديات. هذا الزلزال الذي أحدثته الثورة، ووصل إلى بنيات المجتمع التي كانت داعمة للسلطة، دل على أن الرابط البنيوي قد اختل فلم يعد يؤدي دوره الوظيفي المعهود. ولأول مرة، وبهذا الشكل المريع، تنتكس هذه الأنظمة وتخيب رهاناتها، وهذا يعني أن دعائمها وأعمدتها قد تآكلت واهترأت.

* صحفي وباحث في الاجتماع الديني .

فهي - أي الأنظمة - لم تكن تراهن في بقائها على مشروعها السياسي إن كان في الأصل قد وجد، غير أنها راهنت على أمر واحد كان مصدر شرعيتها ومكمن دوامها وسرّ استمراريتها وقوتها، لقد راهنت على "إسلام السلطة" إن صح التعبير. وهو إسلام يقوم على "إيديولوجيا الحاكم"، الذي يمثل بدوره الركن الأساسي، بل والوحيد في هذا النوع من الإسلام. إذ يؤكد على ضرورة وجوب طاعة ولي الأمر، ويشدد على حرمة عصيانه ومناهضته، ناهيك عن الخروج أو الثورة عليه. من هذا الركن انطلقت مؤسسات السلطة كافة (دينية وإعلامية وتربوية وثقافية وسياسية و..و..) في عملياتها التبشيرية بـ"إسلامها" فهو دينها وديدنها، ساعدتها في ذلك التيارات الدينية المتحالفة معها، بل إن السلطة قد سخّرت كل ما يمكن تسخيره من أجل "إسلامها" الذي تحول إلى أساس للمجتمع، بعد أن تغلغلت اشتغالات الأول إلى مستويات تتعلق ببناء الأخير، فغدا عامل انصهار واندماج وتماسك داخل المجتمع. في هذا المستوى يصبح "إسلام السلطة" أشبه بإسمنت يشيد البناء الاجتماعي كله، فهو من يقدّم للأفراد هويتهم وللجماعات أيضا، بل إنهم من دونه في مغبات التيه والضلال.

من هنا جاء رهان السلطة على "إسلامها"، بل واستمر، لاسيما أنه محل اهتمام بالغ، فما انفكت السلطة تعيد إنتاجه وتجميله، إذ هو في الأصل متجذر في قعر عصور الاستبداد. كيف لا، وهو قد أمسى بكل مكوناته هو الإسلام عينه الذي لا يُقبل من أحد سواه، بل لقد برز سيف "الردة" مصلتاً يحصد رؤوس كل من يحاول أن يفرق بين "إسلام السلطة" الذي لا يغدو أكثر من نزعة إيديولوجيا بشرية، وبين الإسلام بما هو دين منزل من الله، وما حدث –مثلا- لنصر حامد أبو زيد ليس ببعيد.

ومن ثمّ فقد أصبحت السلطة مفردة مقدسة لا يجوز المساس بها ومعارضتها ناهيك عن الثورة ضدها. غير أن ثورة الربيع العربي قد أحدث قطيعة ابيستيمولوجية بين "إسلام السلطة" وبين ما يمكن تسميته بـ"إسلام الشعب"، الذي ينطلق من الواقع المتغير والمتجاوَز. وهنا لابد من التأكيد على البعد الاجتماعي والتاريخي لهذه القطيعة، التي ما هي إلا نتاج لتمثلات ثقافية ومعرفية متراكمة، بل ومرافقة لـ"إسلام السلطة" المتجذر في تاريخ الفكر الاجتماعي، أفضت في النهاية -ضمن ما أفضت- إلى الثورة ضد السلطة و"إسلامها"، بخلاف الثورات التي كانت تحدث سابقاً ضد شخوص السلطة لا ضد

إن أدبيات "إسلام السلطة" تعيش الآن حالة من التكشف والاضطراب، ولعل ذلك يقوده نحو التحول والتجديد.

منظومتها الفكرية السلطوية إلى حد كبير، إلا أن ذلك لا يعني أن المجتمع قادماً سيصبح بلا سلطة، على الإطلاق، لكن يمكن القول إن أدبيات "إسلام السلطة" تعيش الآن حالة من التكشف والاضطراب، ولعل ذلك يقوده نحو التحول والتجديد.

انهيار "إســلام السلطة"

جاء "إسلام السلطة" كنتيجة موضوعية لهزيمة "إسلام الشعب"، وهو الذي استمر حتى نهاية الخلافة الراشدة. ويجدر هنا أن نلفت إلى أن من أهم ما يميز بينهما هو أن هذا الأخير يقوم على "العقيدة" في المقام الأول، بينما يتحرك الثاني تبعاً لـ"الغنيمة" و"القبيلة" بحسب تعبير الجابري.

برغم أن "إسلام السلطة" كان ما يزال لتوّه، إلا أنه حمل في مكوناته أدوات انهياره منذ نشوئه في العصر الأموي، وهو العصر الذي وصلت السلطة إلى أنضج صورها متمثلةً في صورة الدولة، وما إن نشأ "إسلام السلطة" حتى أخذ يؤسس ويفرض في الوقت نفسه منطقه الخاص الرامي لخدمة مصالح القائمين عليه، فنشأ الخطاب الجبري كتوجه فكري يحمل ما يحمل من دلالات وتبعات، كما برز مبدأ وجوب طاعة ولي الأمر، غير أن "إسلام السلطة" بأفعاله تلك أحدث شرخاً بينه وبين المجتمع المسلم، أفقده الثقة ولم يستطع تقديم نفسه بصورة مقنعة، غير أنه بات أمراً واقعاً، برغم بقائه شعبياً مغضوباً عليه، بغض النظر ما إذا كان –أي "إسلام السلطة"– هو من ابتكر أيضا فقه "طاعة المتغلب" و غيرها من المفردات أو الأدوات التي تؤيده، أو أن الضرورة بالفعل هي التي أجبرت النخبة الدينية على اعتبار ذلك ضرورة، حفاظاً على الدين والدنيا وتطبيقاً للشريعة، فسلموا بذلك وإن كان على مضض، إلا أن المهم هنا هو أن ثمة حالة تذمر شعبية ضد "إسلام السلطة" رافقته منذ نشوئه، بل لم تكن تلك الحالة خافية على مؤسسيه الذين ما برحوا في تقديم "المضادات" لها إن جاز التعبير. ألم يقل معاوية في أول خطبة له: "فإني والله ما وليتها بمحبة علمتها منكم ولا مسرة بولايتي"، ولذا نجده محذراً في نهاية الخطبة نفسها من النتيجة الطبيعية والمتوقعة لذلك التذمر بقوله: "إياكم والفتنة فإنها تفسد المعيشة وتكدر النعمة" [1]. ومن ثم فقد كانت حالة التذمر هذه هي البذرة الأكثر أهمية في تشكيل وعي ثوري، لما اضطلعت به من دور تكويني في بنية الوعي الجمعي، فغدا يتخلّق طيلة عصور "إسلام السلطة" الذي مثّل الحاضن التاريخي والاجتماعي والسياسي لهذه البذرة. أما "إسلام

(١) محمد عابد الجابري، العقل السياسي العربي، ط٦ (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية،٢٠٠٧)، ص٢٣٦.

الشعب" فلم يكن يحرك حملتَه شيءٌ أكثر من "العقيدة"، كما سبق الذكر، من أجل ذلك خرجوا رافعين شعار "الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر" لمّا رأوا ما رأوا من منكرات تمفصلت في جنبات "إسلام السلطة" وأركانه وتجلياته لم يكونوا يعهدونها قبل الآن، لاسيما بعد الانتصار الذي حققه، وبعد إيغاله أو إيغال حامليه في سلوكيات لم تكن إلا لتزيد التذمر شدة في صفوف حاملي "إسلام الشعب"، فأخذت جذوة الصراع تزداد لهيباً بأشكال مختلفة معلنة ومخفية تجلت بشكل كبير بعد أن جاء معاوية طالباً أخذ البيعة لابنه يزيد، فأجبر الناس على البيعة مجسداً مقولته: "إن أمر يزيد قضاء من القضاء وليس للعباد الخيرة من أمرهم"، فبايعوه عدا الحسين بن علي وعبد الرحمن بن أبي بكر وعبد الله عباس، وعبد الله بن عمر، وعبد الله بن الزبير[1]، وهؤلاء يمثلون نخبة من جماعة "إسلام الشعب" وهذا يدل على أن هوة كبيرةً بين "إسلام السلطة" و"إسلام الشعب"، وأن تسليم الأخير للأول ليس بالأمر المقبول ولا باليسير، بل إن مرتكزات "إسلام السلطة" المتمثلة في السلطة المطلقة للحاكم والتفويض الإلهي والعنصرية والتوريث وصورية البيعة [2] وغيرها من المسائل

وما إن نشأ "إسلام السلطة" حتى أخذ يؤسس ويفرض في الوقت نفسه منطقه الخاص الرامي لخدمة مصالح القائمين عليه، فنشأ الخطاب الجبري كتوجه فكري يحمل ما يحمل من دلالات وتبعات، كما برز مبدأ وجوب طاعة ولي الأمر.

التي كانت وظلت مبعث غضب شديد في صفوف حاملي "إسلام الشعب" فكانت تلك المرتكزات هي الجذوة التي أشعلت نيران سلسلة طويلة من الفعل الثوري، ومن الفلسفة الثورية على حد سواء، خاصة بعد واقعة "كربلاء"، تلك الواقعة التي أرادها "إسلام السلطة" مصيرية ومفصلية من خلال محاولة القضاء على "إسلام الشعب"، بعد أن رأى تذمراً كبيراً في صفوف الناس الذين التفوا حول الحسين بن علي بن أبي طالب. غير أن ذلك الالتفاف لم يكن متمحوراً حول الحسين بوصفه شخصاً بقدر ما كان التفافاً حول "إسلام الشعب"، بيد أن تلك الواقعة رغم ما أسفرته من مقتل الكثير من طلائعه، بل والشخصية التي قد تكون هي الأكبر والأهم فيها وهو الحسين إلا أنها

(١) علي عبدالكريم الفضيل شرف الدين، الزيدية: نظرية وتطبيق (عمان: جمعية عمال المطابع التعاونية، ١٩٨٥)، ص١٢٩.

(٢) سامح محمد اسماعيل، إيديولوجيا الإسلام السياسي والشيوعية (بيروت: دار الساقي، ٢٠١٠)، ص٤٣.

كانت بمثابة الملهم الثوري والنضالي في تاريخ "إسلام الشعب"، الذي بات زخّاراً بالشخصيات والجماعات والمذاهب التي صارت أعلاماً ورموزاً للثورة والنضال عبر العصور.

زيد بن علي والزيدية

مثلت واقعة كربلاء نقطة الانطلاقة في الفعل الثوري لدى حاملي "إسلام الشعب"، فتوالت عقبها كثير من الثورات منها ثورة أهل المدينة الذين طردوا منها بني أمية وعامل يزيد، وثورة عبدالله بن الزبير واستيلائه بعد ذلك على العراق والحجاز واليمن، وثورة التوابين الذين ثاروا للأخذ بثأر الحسين، وكذا ثورة المختار بن أبي عبيد الثقفي، ثم قامت عدة ثورات أخرى منها أيضا ثورة عبادة الرعيني في اليمن، وثورة البربر والخوارج في أفريقيا، وأشهر تلك الثورات كانت ثورة زيد بن علي بن الحسين بن علي بن أبي طالب الذي تنسب إليه "الزيدية"، وكان معارضاً للحكم الأموي بزعامة هشام بن عبد الملك الذي كان يقف على رأس "إسلام السلطة".

إذ كان زيد بن علي يحظى بمكانة اجتماعية مرموقة وشعبية واسعة لما عرف عنه من العلم والفضل، ناهيك عن انتمائه إلى أسرة عرفت بمقارعتها الظلم والاستبداد والجور، وتالياً فقد وجدت الجموع العامة من أهل "إسلام الشعب" فيه الأمل المخلص من تلك المعاناة التي كانت تتوسع كلما زاد "إسلام السلطة" انتشاراً ونفوذاً، وحينما رأى هشام ما رأى من أمر زيد أخذ يشن على شخصه حرباً نفسية وسياسية واجتماعية واقتصادية شعواء، في محاولة منه لشخصنة الصراع والانحراف بحقيقته، بما هو بين "إسلام الشعب" و"إسلام السلطة"، محاولاً تفريق جموعه وهز شعبيته والقيام بثورة مضادة ضده، إلى الحد الذي كاشفه العداء في مجلسه وطرده منه مهاناً [1]، فتوجه للعراق فوجد لدى أهلها ترحابا به فزوجوه وأصروا على بقائه فيهم وبايعه أربعون ألفاً من أهلها [2]، فقام بالثورة. ذلك أن زيد بن علي كان يرى أن ثمة شروط لابد من توفرها في الإمام قبل الثورة أو الخروج حيث يقول إنه "إذا كان الإمام في قلة من العدد لم يجب عليه قتال أهل البغي وإذا كان أصحابه ثلاثمائة وبضع عشرة –عدد أهل بدر– وجب عليه وعليهم القتال ولم يعذروا بترك القتال فإنه ليس من الأعمال شيء أفضل من جهادهم" [3] ولعل ذلك هو السبب الذي جعله لا يأبه لتلك

(١) علي عبدالكريم الفضيل شرف الدين، الزيدية: نظرية وتطبيق ، مرجع سابق، ص١٣٥.

(٢) ابن الأثير، الكامل في التاريخ ، ج٤(بيروت: دار إحياء التراث، ٢٠٠٤)، ص٣٤٣.

(٣) زيد بن علي بن الحسين ، مسند الإمام زيد (بيروت: مشورات دار مكتبة الحياة، ١٩٩٦)، ص٣٦٠.

التحذيرات التي تؤيد رجوعه لما هو معلوم من أهل العراق الذين نكثوا البيعة مع جده الحسين وكانوا أكثر ممن بايعوه [1]، ومن ثم فقد كرّس زيد بن علي لدى أتباعه في الزيدية بشكل خاص ذلك المبدأ الذي أصبح سلوكاً مألوفاً، بل وأصلاً من أصول الدين لديهم على الأقل، وباتت الثورة تمثل الظاهرة الأكثر التصاقاً باسم الزيدية، غير أن جل هذه الثورات قد تميزت بأنها تنطلق من "إسلام الشعب" ضد "إسلام السلطة" بدايةً من ثورة الحسين بن علي مروراً بثورة حفيده زيد بن علي وثورة ابنه يحيى ثم من تلاهم، حيث كان الباعث الأساسي لها هو الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ونصرة المظلومين وإنقاذ المستضعفين، تحقيقاً لإرادة الشعب وحقه في الحرية والعدالة والمساواة [2]. فكانت هذه الثورات في معظمها هي إجابة لدعوات شعبية تدعو إماماً لمبايعته للثورة ضد استبداد "إسلام السلطة"، فتأسست هكذا عدد من الدول الزيدية كان أولها الدولة الزيدية في طبرستان (٢٥٠هـ) كما تأسست دولة أخرى في اليمن وهي الأطول عمراً، حيث استمرت أكثر من ألف عام (٨٩٧ – ١٩٦٢) وكان تأسيسها على يد يحيى بن الحسين بن القاسم بن إبراهيم الملقب بالهادي إلى الحق، والذي توجه إلى اليمن قادماً من المدينة المنورة بدعوة من بعض زعماء القبائل اليمنية ليقوم بحل النزاعات والحروب التي استشرت بينهم [3]. ومثلت الثورة في فكر يحيى بن الحسين واجباً إذا أمكن وقُدر عليها، حيث قال في إحدى رسائله: "فنصرة المظلوم فرض والأخذ على يد الظالم فرض إذا أمكن ذلك (...) ولا يخرجنا من هذه الفريضة إلا أداؤها والقيام بها بالسلاح وغيره إذا أمكننا ذلك" [4]. ولم يقف يحيى بن الحسين عند هذا الحد فكان يرى أنه "يجب على المؤمنين إنكار المنكر على الظالمين بأيديهم إن استطاعوا ذلك، فإن لم يستطيعوا وجب عليهم إنكاره بألسنتهم، فإن لم يمكنهم ذلك وجبت عليهم الهجرة عنهم

(١) كان من بين من نصحه سلمة بن كهيل الذي قال له: ننشدك الله كم بايعك قال أربعون ألفاً. قال: فكم بايع جدك؟ قال: ثمانون ألفا. قال: فكم حصل معه؟ قال: ثلاثمائة. قال: نشدك الله أنت خيرٌ أم جدك؟ قال: جدي. قال: فهذا القرن خير أم ذلك القرن؟ قال: ذلك القرن. قال: أفتطمع أن يفي لك هؤلاء وقد غدر أولئك بجدك؟ قال: قد بايعوني ووجبت البيعة في عنقي وأعناقهم. انظر: ابن الأثير، الكامل في التاريخ، ج٤، مرجع سابق، ص٣٤٣.

(٢) علي عبدالكريم الفضيل شرف الدين، الزيدية: نظرية وتطبيق، مرجع سابق، ص١٣٤.

(٣) زبد علي الفضيل ، "الزيدية: علامات وأفكار"، مجلة الكلمة، العدد٦١ (بيروت: منتدى الكلمة للدراسات والأبحاث، ٢٠٠٨)

(٤) عبدالله محمد الشاذلي (تحقيق)، مجموع رسائل الإمام الهادي: الرسائل الأصولية، ط٢ (عمّان: مؤسسة الإمام زيد بن علي الثقافية، ٢٠٠٢) ص١٥٥.

والإنكار والمعاداة للظالمين بقلوبهم، وترك المقام بينهم والمجاورة لهم، فمن لم يستطع ذلك من المؤمنين لكثرة عياله وحاجتهم إليه ولم يكن يستطيع أن يشخص بهم معه فليقم عندهم فينة من دهره حتى يكتب لهم ما يجزيهم فينة من دهرهم، ثم يشخص مهاجراً في أرض الله عن قرب الظالمين حتى إذا خاف الضيعة على عياله عاد عند حاجتهم إليه ثم يوشك ما يشخص عنهم، كذلك ينبغي أن لا يكون مقيماً مع الظالمين ولا مضيعاً لمن معه حتى يجعل الله له من أمره مخرجا" [١].

لقد مثل فكر يحيى بن الحسين الحاضر الأكبر في الفكر الزيدي في اليمن بكونه هو المؤسس، غير أن ذلك لا يعني على الإطلاق أن أحداً لم تكن له اجتهادات يخالفه فيها، بل على العكس فالتقليد عند الزيدية "جائز لغير المجتهد لا له"[٢] ومن ثم فإن "العَلَمَ المميز للمذهب الزيدي على امتداد التاريخ الإسلامي هو التجديد المستمر دون التقيد باجتهاد فردٍ من أئمته أو علمائه أو التمحور الفكري حولَ ما توصلوا إليه من اجتهادات"[٣] ومع ذلك كله فمن الملفت للنظر أنه لم يُعرف -على حد علم الكاتب على الأقل- أن أيّاً من علماء الزيدية عبر طبقاتهم كافة [٤] قد خالف الرأي القائل بوجوب الخروج والثورة. بعبارة أخرى، لقد نشأت جماعة الزيدية في كنف "إسلام الشعب" وانطلقت منه، غير أنها

(١) يحيى بن الحسين بن القاسم (تحقيق)، كتاب الأحكام في الحلال والحرام، ج٢، ط٣ (صعدة: مكتبة التراث الإسلامي، ٢٠٠٣) ص٤٧٩.

(٢) علي عبدالكريم الفضيل شرف الدين، الزيدية: نظرية وتطبيق، مرجع سابق، من تقديم الكتاب.

(٣) هذه من أول وأهم المسائل الواردة في الفقه الزيدي وأصوله، حيث يرون بعدم جواز التقليد للمجتهد فالتقليد لا يكون إلا للعوام بمعنى أن ثمة ضوابط في المقلد وضوابط في المجتهد الذي يتم تقليده وضوابط في مسائل التقليد. أنظر المقدمة كتاب الأزهار لأحمد بن يحي المرتضى.

(٤) للمذهب الزيدي أربع طبقات هي : طبقة المؤسسين وهم مؤسسي المذهب وتظم زيد بن علي بن الحسين و القاسم بن إبراهيم وحفيده الهادي يحيى بن الحسين والناصر الأطروش وهو مؤسس المذهب والدولة في خراسان. وطبقة المخرجين وهم الذين استخرجوا من كلام المؤسسين أو احتجاجاتهم بواسطة القيام أو المفهوم أحكاماً لا تتعارض مع الكتاب والسنة لا جملة ولا تفصيلا .وطبقة المحصلين: وهم الذين اهتموا بتحصيل أقوال المؤسسين وما استخرج منها ونقلوها إلى تلاميذهم . وطبقة المذاكرين: وهم الذين راجعوا أقوال من تقدمهم بلغتهم بالرواية وفحصوها سندا ومتنا وعرضوها على أصول المذهب وقواعده المستمدة من القرآن والسنة ثم أقروا ما توافق معها واعتبروه هو المذهب وما سواه رأي لصاحبه. انظر: علي عبدالكريم الفضيل شرف الدين، الزيدية: نظرية وتطبيق ، مرجع سابق، ص١٦.

حين تحولت إلى الحكم وأصبحت تمثل "إسلام السلطة" عندما حكمت اليمن لم تحارب هذه الفكرة، ولعل محاربتها يعني -ضمن ما يعني- عدم مشروعية الإمام، ولا يمكن لأي منهم أن يصل إلى الحكم من خلال الثورة، ومن ثم يتنصل لمبدأ الثورة لأن ذلك يعني عدم شرعية حكمه. ولذا، لم نجد عبر تاريخ الزيدية من يقول بذلك، بل لقد أجمعوا على مبدأ الثورة ورأوا أن الطرق السلمية هي الأمثل لذلك أولاً، فإن لم تنجح ووُجد المناصرون على الظالمين لسيادة الحق والعدل بين الناس فبطريقة الفعل الحازم والحاسم طالما كانت الثورة تمثل إرادة الشعب في أهدافها ومبادئها [١].

سوسيولوجية "دينية" الثورة في اليمن

لمّا كانت البيئة اليمنية تعددية التضاريس (سهول وسواحل وجبال وأودية وصحارى) فإنها بالمقابل لابد أن تكون تعددية الثقافات ذلك أن لكل بيئة ثقافتها الخاصة ومن ثم فإن الاختلاف يولد التنوع والتعدد، وبالتالي يولد ضرورة التكامل والتصارع لكنه لا يمكن أن يولد الإلغاء أو النمطية والواحدية فذلك أمر غير وارد في المجتمع اليمني مقارنةً بغيره من بقية الأقطار وهو الأمر الذي تؤكده أحداث التاريخ، فقد جاء في القرآن الكريم على لسان ملكة سبأ قولها: (يا أيها الملأ أفتوني في أمري ما كنت قاطعة أمراً حتى تشهدون)[٢] وهذا يعني أن ثمة عوامل جعلت ذلك المجتمع بيئة غير صالحة للإلغاء والاستئثار والاستبداد. فبالإضافة إلى التنوع البيئي الذي يعني التعدد الثقافي فإن البيئة الطبيعة الصعبة قد فرضت على المجتمع والأفراد واقعاً شاقاً وبالغ الصعوبة لم يجدوا أمامهم بُداً من أن يرفضوه، فكانت الشراكة هي المبدأ الذي فرض نفسه على المجتمع لقهره وتطويعه، فنشأت ثقافة الرفض وثقافة الشراكة كثقافتين متلازمتين تخلقتا وتكرستا في الوعي الجمعي والسلوك المجتمعي، وبالتالي فقد وجد كل فكر يحضّ على الثورة ويرفض الخضوع في البيئة والمجتمع اليمني، أرضية خصبة للازدهار والاستمرارية بمعزل عن بقية العوامل المختلفة بين هذه الأفكار إلى حد كبير، فالفكر

لقد نشأت جماعة الزيدية في كنف "إسلام الشعب" وانطلقت منه، غير أنها حين تحولت إلى الحكم وأصبحت تمثل "إسلام السلطة" عندما حكمت اليمن لم تحارب هذه الفكرة.

(١) علي عبدالكريم الفضيل شرف الدين، الزيدية: نظرية وتطبيق، مرجع سابق ،ص٨٩.

(٢) سورة النمل ٣٢ .

الزيدي ازدهر في اليمن قديماً كما لم يزدهر في أي بقعة غيرها ، بالمقابل وجدت الأيديولوجيا الاشتراكية في اليمن حديثاً -بوصفها أيديولوجية ثورية- زخماً لم تجده في كثير من غيرها، فكانت في اليمن أول دولة اشتراكية في الوطن العربي بشكل عام. ولعل المتأمل أو المتتبع لتاريخ اليمن -كل اليمن- عبر التاريخ والجغرافيا يجد أنها لم تعرف الاستقرار بما هو استكانة وخضوع. إذ لم يرضخ اليمانيون لأحد ولم يقبلوا الضيم من أحد، أكان قريبا أو غريبا مهما كانت ديانته أو قوميته أو جنسيته، فلقد ثار الشعب ضد ظلم "إسلام السلطة" العثمانية، وثار ثانية على ظلم الإمامة الكهنوتية، وثار ثالثة على ظلم القوى الاستعمارية، وهو يثور اليوم على ظلم الاستبدادية الجملوكية.

ما يمكن التأكيد عليه هنا هو أن اليمن مجتمع لا ينتشر فيه ولا يستمر إلا الفكر الثوري بمعزل عن مرجعيته ومعياريته، سواءً انطلق ذلك الفكر من مرجعية دينية وتبنى تالياً شعاراً ثورياً دينياً ينطلق منه، كالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر -على سبيل المثال- أو كان إنسانياً ينطلق من مرجعية مدنية تتبنى شعاراً ثورياً، كالكرامة والحريةوالعدالة والديمقراطية والتداول السلمي للسلطة. معنى ذلك، إن موقف الخطاب الديني في اليمن أياً كان شكله من الثورة لن يكون ذا أثر أكثر من الواقع الذي يفرض نفسه ويحتم الثورة كضرورة اجتماعية وحاجة ملحة. وهذا يعني أن الفكر التسليمي الذي يدعو للخضوع والخنوع وإن حاولت قوى "إسلام السلطة" أن تدخله وأن تستثمره وأن تروج له، فإنه لن يلاقي قبولاً، بل سيجابه ويقاوم. وما تاريخ اليمن المليء بالصراعات والثورات إلا خير شاهد على أن "ثقافة الطاعة" لم تستطع أن تجد لها مرعى ومأوى يمنياً. وهذا يعني أن "إسلام السلطة" في الوقت الحاضر على وجه الخصوص مهما قام بمحاولات ليوهم السامع بأن ثمة أكثر من رأي إزاء الثورة إنما هو في حقيقة الأمر خطاب لا واقع له ولا وجذور، لكن ذلك لا يعني عدم فاعلية الخطاب الديني كمحدد للسلوك الاجتماعي، لكنه ليس المحدد الأول فهو فاعل ضمن المحددات الاجتماعية، إما إذا كان معارضاً لها فإن فاعليته لا تغدو أكثر من لحظية وانفعالية ليس أكثر. وهنا يصح القياس، فإذا كان خطاب "إسلام السلطة" في المجتمعات التي لم تتشرب ثقافة الثورة أصلاً وعاشت فترة ليست بالقليلة تنتهج من أدبيات "إسلام السلطة" هي اليوم تلفظ كل "إسلام سلطة" بكونه خضوع وخنوع ومذلة فإن مجتمعات هي في بنية تكوينها ثورية لهي من باب أولى وأجدر.

السلفيون والثورة ..

صنمية النص وحتمية الواقع

عبد القوي حسان *

ومع وضوح المرجعية العامة للسلفية، إلا أن السلفيين المعاصرين ينقسمون إلى تيارات متباينة، فمنهم من يقف في الفهم عند ظواهر النصوص، ومنهم من يُعمل العقل في الفهم، ومن الذين يُعْمِلون العقل: مسرف في التأويل، أو متوسط، أو مقتصد (١).

* كاتب وباحث في الفكر الإسلامي، متخصص بشؤون الحركة الإسلامية .

(١) محمد عمارة في كتابه السلف والسلفية ص (١١).

السلفية العقلانية والسلفية التقليدية

يمثل محمد عبده ورشيد رضا، (السلفية العقلانية)، كما وصفها محمد عمارة. إذ تجمع بين الالتزام بمنهج السلف في الأمور الثابتة، والعبادات التي لا تتغير، ورفض جميع أشكال البدع، والزيادات التي لا تمت إليها بصلة، لكن في الوقت نفسه، إعمال العقل في شؤون الدين، والتأكيد على أن أحد مقاصد الشريعة وغاياتها، استعمال العقل في شؤون الحياة الدنيا وعمارتها. كما يمثل الشيخ محمد بن عبد الوهاب، (السلفية التقليدية)؛ متخذاً من الدرعية عاصمة له، حيث قام بالاتصال بعلماء المسلمين في مواسم الحج، يعرض عليهم أفكاره في التوحيد، ويجري معهم الحوارات، موضحاً للعيان أن شبة الجزيرة قد شهدت قيام نمط من الفكر الديني الذي يتحدى فكرية العصور الوسطى.

السلفية من حركة إصلاحية إلى المذهبية

كان هناك قاسم مشترك بين الدعوتين، تَمَثَّل في محاربة البدع والخرافات، لاسيما بدع المتصوفة؛ فراجت كلمة السلف والسلفية بين أقطاب المذهب الوهابي[1]، ولقيت هوى في نفوس كثير منهم، ممن كانوا يتبرمون بكلمة الوهابية، التي توحي بأن ينبوع هذا المذهب يقف عند الشيخ ابن عبد الوهاب، فدعاهم ذلك إلى أن يستبدلوا بكلمة الوهابية كلمة السلفية. وهكذا تحولت الكلمة من شعار أطلق على حركة إصلاحية، إلى لقب ارتبط بمذهب، يرى أصحابه أنهم على حق، وأنهم دون غيرهم الأمناء على عقيدة السلف.

والجماعات السلفية في اليمن امتدادا لسلفية محمد بن عبد الوهاب، فنشأت تحت تأثير ظاهرة الإحياء السلفي في السعودية والخليج، مع عودة الشيخ مقبل بن هادي الوادعي- رحمه الله- إلى اليمن قادماً من مكة المكرمة، بعد تبرئته من حادثة فيما عُرف حينها بفتنة جهيمان العتيبي، الذي استولى على الحرم المكي عام ١٩٧٩م، وأعلن ظهور المهدي المنتظر.

ونتيجة لأرائه المتشددة التي تأثر بها من المدرسة السلفية المنتشرة في السعودية والخليج، في تحريم تشكيل الجمعيات، باعتبارها شكلاً من أشكال العمل الحزبي؛ كانت مبرراً وسبباً رئيسياً للانقسام الكبير في هذا الجماعة، بداية من تسعينيات القرن الماضي. هذا الانقسام كان بداية لتباين ثلاثة تيارات رئيسية، هي: تيار الشيخ مقبل الوادعي، وتيار جمعية الحكمة اليمانية الخيرية، وتيار جمعية الإحسان الخيرية. شهد التيار السلفي انتشاراً وازدهاراً واضحاً في

(١) فهمي هويدي في أزمة الوعي الديني ص (٣٩).

اليمن، بفعل المد الآتي من الكتب السلفية، وكتب التراث التي أعيد نشرها وإحياؤها، من شيوخ السلفية، وجمعيات عادت إلى الحياة. كما زاد من تأثير وانتشار الدعوة السلفية، تشجيع الحكومة اليمنية لمشايخ السلفيين[1]. على أن يحلّوا مكان الدعاة التابعين لجماعة الإخوان المسلمين في مختلف المساجد. إذ كان هدف الحكومة ذا شقين: الأول، الحد من سيطرة الإخوان (التجمع اليمني للإصلاح) على المساجد، والتي ساعدت الحزب في بناء جمهور ناخبيه وفي التعبئة الانتخابية؛ والثاني، تعميق الشرخ داخل التجمع، بين الإخوان المسلمين وبين السلفيين.

التناقض السلفي في التعاطي مع العمل السياسي

يلحظ المراقب بصورة واضحة ومباشرة، المفارقات والتناقضات التي يقع فيها التيار السلفي، من حيث تبنيه مفهوماً شاملاً ومهيمناً للإسلام، يجعل السياسة جزءاً لا يتجزأ منه، إلا أنه في الوقت نفسه يتبرأ من العمل السياسي، ومن أهميته[2].

ويؤكد الباحث الاردني محمد أبو رمان بقوله : لو وقف السلفيون عند هذا الحد، لكان بالإمكان تفسير موقفهم بالاستنكاف عن المشاركة

إعمال العقل في شؤون الدين، والتأكيد على أن أحد مقاصد الشريعة وغاياتها، استعمال العقل في شؤون الحياة الدنيا وعمارتها.

في العمل السياسي، والالتزام برؤية مختلفة للإصلاح، تقوم على تصحيح المعارف الدينية، وتربية الناس عليها؛ لكنهم في الوقت نفسه لا يتوانون عن التعاون مع حكومات عربية، ضد خصومها السياسيين، وبصورة خاصة الحركات الإسلامية الجهادية والإصلاحية. بل وتعتمد المؤسسات الرسمية العربية توصية قدمتها مؤسسة راند الأمريكية المعروفة، وتتضمن هذه ضرورة استخدام وتوظيف (الإسلام التقليدي) في مواجهة (الإسلام الجهادي) [3].

كما أنه في الوقت الذي يُحرِم فيه التيار السلفي المعارضة والتعددية السياسية، فإنه لا يبين لنا كيف يمكن مواجهة الحكام (الفاسقين) أو (الفاسدين)، ونتيجة لذلك فإن رؤية التيار تقتصر على ضرورة (النصيحة السرية) للحاكم غير المعلنة، والتي لا تتخذ صورة المعارضة (حتى لو كانت سلمية)، مع التزام التأكيد على طاعة

(١) عمرو حمزاوي في سلسلة أوراق كارنيغي (لعدد ١٨).

(٢) محمد أبو رمان في كتابه الإصلاح السياسي في الفكر الإسلامي ص (٢٤٧).

(٣) المصدر السابق.

الحاكم ما دام يعلن أنه مسلم.

وتبرز المشكلة والتناقض السلفي يمنياً، بصورة أوضح أنهم مع تحريمهم للعمل السياسي، يقف بعض قادة العمل السلفي مع الرئيس علي عبدالله صالح في حملته الانتخابية، كفتوى أبي الحسن المأربي المصري، الذي أفتى في حضور الرئيس صالح إبان حملته الانتخابية الرئاسية في سبتمبر ٢٠٠٦م، بعدم جواز منافسته من قبل مرشح أحزاب المعارضة (اللقاء المشترك).

و هو الموقف الذي أعلنته جمعية الحكمة اليمانية الخيرية رسمياً دعم حملة مرشح المؤتمر علي عبدالله صالح، لكونه ولي الأمر الذي تجب على الجميع طاعته. ودعا مجلس إدارة الجمعية -في تعميم صادر عنه- إلى التنفير ممن ينافس الرئيس ويخالفه، والتحذير من دعواتهم الهدامة؛ ذلك لأن البلد لا تحتمل مزيداً من الشقاق والاختلاف، ولأن المتحالفين هم في الحقيقة متخالفون، بينهم من الأحقاد والتنافر ما لا يعلمه إلا الله [١].

لم يقف الأمر عند هذا، بل تمادى البعض في الوقوف مع الحاكم، إلى إضفاء الشرعية السياسية على كل ممارساته، حتى وإن تباينت مع بعض المقررات والأحكام التي كانت عنده مما يُعرف في مدرسته بالمعلوم من الدين بالضرورة. وبهذا يظهر التناقض جلياً، والذي تعجب منه الدكتور صلاح الصاوي، من الذين يترخصون في شيء من ذلك (يقصد العلاقة مع الحاكم) تراهم شديدي النكاية على إخوانهم، ممن يخالفونهم في بعض الفروع، فلم يبلغ حظ إخوانهم من سعة صدورهم، والتجاوز عن أغلاطهم ما بلغه منهم هؤلاء الطواغيت [٢].

و تجدر الإشارة إلى أن لبعض السلفيين - مع قلتهم - موقفاً مغايراً لمفهوم طاعة ولي الأمر، فعبد الرحمن عبد الخالق يؤكد، أن الحاكم في الإسلام ليس حاكماً مطلقاً، ولكنه حاكم مقيد بدستور الشرع ونصوص الكتاب والسنة، وقد أعطى الله سبحانه وتعالى لكل مسلم حق الإنكار للمنكر، سواءً صدر هذا من عامة الناس أو خاصتهم، فالقائد والإمام في الإسلام معرض للنقد والإنكار عليه متى خالف نصاً من كتاب الله وسنة رسوله صلى الله عليه وسلم [٣].

ونتيجة لحرمة العمل السياسي عند أغلبية السلفيين، فالموقف نفسه من كل مفردات العملية السياسية، كالتعددية والديمقراطية، التي تمثل

(١) أحمد أمين الشجاع في اليمن مشاهد وأحداث ص (١١٤).

(٢) صلاح الصاوي في مدخل إلى ترشيد العمل الإسلامي ص (١٦٩).

(٣) صلاح الصاوي في مدخل إلى ترشيد العمل الإسلامي ص (١٦٩).

عند مقبل الوادعي "ردة سافرة وكفر بواح"[١]، و عند عبد المجيد الريمي أحد أبرز قادة جمعية الإحسان الخيرية ، تعتبر الديمقراطية "من المنكرات العظيمة التي شاعت في هذا الزمان؛ ما استورد إلى بلاد الإسلام من المذاهب الفكرية، والنظم السياسية، وعلى رأس هذا البلاء مذهب الديمقراطية المشتمل على مفاسد عظيمة، ونواقض للإيمان متعددة في جوانب مختلفة من الحياة [٢]. والموقف نفسه مع العلمانية، فهي: "نظام طاغوتي جاهلي كافر، يتنافى ويتعارض تماماً مع شهادة (لا إله إلا الله)، سواء على مستوى الجماعات أو الأفراد الذين يتبنون هذا المنهج" [٣].

إن الحديث عن اعتبار العمل السياسي والانتخابي الديمقراطية التعددية، حالة غير إسلامية، كلام غير دقيق، حسب محمد حسين فضل الله[٤].؛ لأنه من الممكن اعتباره مظهراً للشورى الإسلامية، وفقا لمحمد عمارة [٥]. التعددية في العمل السياسي غير الفُرقة في الدين، فإذا كانت الأخيرة مذمومة، لوحدة الدين، وثبات عقائده وأصوله، واكتمالها، ولحرمة القول فيها بالرأي، وإخضاعها للتطور والاجتهاد. فأن شؤون سياسة الأمة، وعمران المجتمعات لا تستقيم عادة بوحدانية الفكر، والفردية في الاجتهاد. وعند يوسف القرضاوي، أن الأحزاب هي مذاهب في السياسة، كما أن المذاهب أحزاب الفقه [٦].

السلفيون والثورة ... رجل في السلطة وأخرى في الثورة

وفي الموقف من الثورة الشعبية الشبابية السلمية ٢٠١١م تبدو مواقف السلفيين متباينة إلى حد كبير، فمنهم من أيَّدها وشارك في فعالياتها، وهؤلاء يمثلون مجموعة كبيرة من شباب جمعية الحكمة وجمعية الإحسان. ومنهم من عارضها، وهم من يمثلون بشكل عام تيار مقبل الوادعي. حيث يرون أن المظاهرات لإسقاط دول وإقامة دول أخرى، حفر قبور للمسلمين، وفتح لأبواب السجون، وتمكين للأعداء الطامعين في احتلال للبلاد والعباد.

وبين الاتجاهين السابقين برز اتجاه ثالث، فضلوا البقاء في الوسط، وهم يمثلون خليطاً من جمعية

(١) عائض بن علي في كتابه رسالة إلى الإخوان ص (٦).

(٢) عبد المجيد الريمي نظرات في مسيرة الحركة الإسلامية في اليمن ص (٥).

(٣) محمد عبدالهادي المصري في كتابه أهل السنة والجماعة معالم الانطلاقة الكبرى ص (١٩٥).

(٤) محمد حسين فضل الله، الحركة الإسلامية: هموم وقضايا ص (٥٠).

(٥) الإسلام وحقوق الإنسان ص (٩٨).

(٦) الدكتور يوسف القرضاوي، فقه الدولة في الإسلام ص (١٥٣).

يعود السبب في هذا التباين في الموقف من الثورة إلى نوعية العلاقة والتبعية للتيارات السلفية في اليمن

الحكمة والإحسان، فالريمي مثلاً وهو أحد قيادات جمعية الإحسان يقول:إن المتناطحين في ساحات التغيير أمام الجامعة في صنعاء (شباب الثورة) وفي ميدان التحرير (التابعين للنظام)، إنما يتناطحون على المصالح والمواقع.

وفي الملتقى الثاني للقيادات السلفية الذي عقد في مدينة تعز، بتاريخ ٢ جمادي الثاني ١٤٣٢هـ/ الموافق ٥ مايو ٢٠١١م، تحت شعار (نحو كيان موحد للدعوة السلفية في اليمن). جاء البيان الختامي للملتقى بصيغة عامة، لم يعترف بالثورة من حيث المبدأ، بل اعتبرها فتنة ومحنة. مطالباً الجميع إلى تنفيذ بنود المبادرة الخليجية.

يعود السبب في هذا التباين في الموقف من الثورة إلى نوعية العلاقة والتبعية للتيارات السلفية في اليمن، فجمعية الحكمة مرتبطة بعلاقة وثيقة وعميقة مع جمعية إحياء التراث بالكويت، فلا ينبغي التقليل من حجم التأثير الفكري والسياسي الذي تركه المؤسس الأول لجمعية إحياء التراث، الشيخ: عبد الرحمن عبد الخالق، سواء على جمعية إحياء التراث في الكويت، أو جمعية الحكمة في اليمن، فهو"الذي فجّر منذ أكثر من ثلاثة عقود قنبلة مدوّية في الوسط السلفي العام، حين خرج بكتابه (المسلمون والعمل السياسي) الذي دعا فيه الإسلاميين السلفيين -بوجه خاص- إلى المشاركة في العمل السياسي بكل مجالاته وشئونه، دونما تردّد أو استحياء.

وإذا كان عبدالرحمن عبدالخالق هو الشخصية الأبرز تأثيرا على جمعية الحكمة؛ فإن (محمّد بن سرور بن نايف زين العابدين) ذو الجنسية السورية، الشخصية التاريخية الأبرز تأثيراً في ذهنية تيار جمعية الإحسان ومسارها العملي، على الرغم من حدوث بعض التباينات في بعض المسائل الاجتهادية في الآونة الأخيرة.

أما تيار مقبل الوادعي، فيعود بعلاقته مع ربيع المدخلي، الشيخ السلفي السعودي. المعروف بمدى تقديسه وتعظيمه لقضية ولي الأمر ووجوب طاعته وإن ضرب ظهرك وأخذ مالك. ظل هذا التيار معروفاً بجموده، وحرفيته في الفقه، وتعسيره في الفتوى، مع غياب التوازن الواضح لديه بين النصوص الجزئية والمقاصد الكلية للشريعة. فهم "الظاهرية الجدد" حسب الوصف الذي استخدمه القرضاوي [1].

(١) يوسف القرضاوي، مستقبل الأصولية الإسلامية ص (٣١).

خلط بعض السلفيين -ضمناً- بين الوحي والتاريخ في المرجعية، جراء نقص في الوعي بالتاريخ لا يميز بين صورته ومعناه

إشكالية المرجعية في الفكر السلفي

خلط بعض السلفيين -ضمناً- بين الوحي والتاريخ في المرجعية، جراء نقص في الوعي بالتاريخ لا يميز بين صورته ومعناه، وتقصير في دراسة حياة السلف دراسة استقصائية تلم بكل جوانبها المضيئة والقاتمة. فتزداد الصورة قتامةً، بـ"استيراد المذهبية الحنبلية باسم الكتاب والسنة [1].

كما وقع الخطاب السلفي بإشكالية أخرى، تجلت بعدم إعطائه الأهمية للفكر المقاصدى الشرعي، الذي يذهب إلى ما وراء الألفاظ، ويبحث في معانيها في إطار المكان والزمان، والحياة الاجتماعية والاقتصادية، وغير ذلك من مناحي الحياة. وللشيخ البوطي، كلام دقيق في هذا السياق، يقول: "إن اتباع السلف لا يكون بالانحباس في حرفية الكلمات التي نطقوا بها، أو المواقف الجزئية التي اتخذوها ... وإنما يكون بالرجوع إلى ما احتكموا إليه، من قواعد تفسير النصوص وتأويلها، وأصول الاجتهاد، والنظر في المبادئ والأحكام [2].

كما لاحظ محمد مهدي شمس الدين، إشكالية أخرى، تقع فيها كثير من التيارات السلفية، عند نظرتهم للنص التشريعي باعتباره نصاً مطلقاً من جميع الجهات، من غير فرق بين الكتاب والسنة[3] ، ... ولعل منشأ هذا الخلل في المنهج، هو الخلط وعدم وضوح الرؤية في وظيفة النبي صلى الله عليه وسلم، فكما أنه مبلغ عن الله بالوحي، كان أيضاً "حاكم دولة، وقائد مجتمع، ورب أسرة؛ إنه عضو في مجتمع، وإنسان يتفاعل مع محيطه وحياته، ومع معاشريه من الناس، ومن هذه المنطلقات، وفي هذه الأطر كلها، كان الرسول يقول ويفعل ويقرر؛ فاعتبار أن قول الرسول وفعله وتقريره سنة صحيحة، ولكن تصنيف هذا القول وهذا الفعل وهذا التقرير بحسب جوانب الحياة التي كان الرسول الأكرم صلى الله عليه وسلم يتفاعل معها. التيارات السلفية عموما بحاجة ماسة وآنية من الخروج من عباءة الأنظمة الحاكمة، الذي طالما ركب الموجه السلفية لتحقيق مأربه.

(١) فريد الأنصاري ، الأخطاء الستة للحركة الإسلامية ص (٤٠).

(٢) محمد سعيد رمضان البوطي، السلفية مرحلة زمنية مباركة لا مذهب إسلامي ص (١٢).

(٣) محمد مهدي شمس الدين، الاجتهاد والتجديد في الفقه الإسلامي ص (٨٧).

الربيع العربي والمستنقع الطائفي

أحمد الكاتب *

يحمل الزمن موجات فكرية وسياسية متلاحقة، والمفروض أن تحل كل موجة محل أختها السابقة وتفرض نفسها على الساحة، ولكن يبدو أحيانا أن الزمن يتوقف فتصد الموجة القديمة الموجات اللاحقة وتفرض نفسها عليها. قصتنا مع الطائفية قد تكون شبيهة بالموجة التي تتحدى الزمن.

فالمفروض أن تكـــون الطائفيـــة موجة قديمة قبـــل الموجـــة الديمقراطية، والمفروض أن تذهب مع التاريخ لتحل الموجة الديمقراطية محلها اليوم، ولكن الطائفية لا تزال متشبثة بالعقل العربي أو العقل العربي متشبثا بها، وبالتالي فان الطائفية تكاد تكسر الموجة الديمقراطية الحديثة وتلغيها.

* مفكر وباحث عراقي مهتم بالفكر الإسلامي، يقيم في العاصمة البريطانية لندن، صدر له عدد من الكتب التي أحدثت ضجة فكرية وثقافية كبيرة ككتابه (تطور الفكر السياسي عند الشيعة) وكتاب (تطور الفكر السياسي السني ، نحو خلافة ديمقراطية) وكتاب (التشيع السياسي والتشيع الديني) وكتاب (السنة والشيعة، وحدة الدين وخلاف السياسية والتاريخ) .

إن السر الذي يكمن وراء عصيان الطائفية يحتاج إلى جهود كبيرة لحله ومعالجته، وسوف أحاول هنا في هذه المقالة المختصرة أن أسلط شيئا من الضوء على تناقض الطائفية مع الديمقراطية محاولاً المساعدة في تحقيق العبور من الأولى إلى الثانية.

ولنحاول أن نستعرض نشوء الطوائف في صدر الإسلام باختصار شديد، لكي نسبر غور ذلك الأمر ونتعرف إلى أطره وقشوره.

من المعروف أن صراعاً سياسياً حدث بين المسلمين في زمن الخليفة الثالث عثمان بن عفان أدى إلى مقتله، ثم حدثت فتنة كبرى تقاتل فيها الصحابة في معركة الجمل وصفين، أدت أيضا إلى مقتل الخليفة الرابع علي بن أبي طالب وسيطرة معاوية بن أبي سفيان على الخلافة ثم توريثها إلى ابنه يزيد، وهو ما أشعل الفتنة مرة أخرى، عندما ثار الإمام الحسين بن علي، وقتل في كربلاء، ثم ثار أهل المدينة وبعدهم أهل مكة بقيادة عبد الله بن الزبير الذي قتل أيضا على أيدي الأمويين الذين حكموا المسلمين حوالي مائة عام. ومعروف أيضا أن الأمويين لقوا معارضة قوية من الهاشميين والعلويين الذين قادوا عدة ثورات ضدهم إلى أن سيطر فريق منهم وهم العباسيون على السلطة سنة ١٣٢ هجرية .

ولم يكن المسلمون خلال القرن الأول الهجري

ولم يكن المسلمون خلال القرن الأول الهجري منقسمين إلى طوائف دينية، وإنما كانوا أحزابا وكان الشيعة حزباً سياسياً يوالي الإمام علي بن أبي طالب وأبناءه. وقد انقسم الشيعة خلال القرن الثاني الهجري إلى فرق سياسية ودينية عديدة

منقسمين إلى طوائف دينية، وإنما كانوا أحزابا وكان الشيعة حزباً سياسياً يوالي الإمام علي بن أبي طالب وأبناءه. وقد انقسم الشيعة خلال القرن الثاني الهجري إلى فرق سياسية ودينية عديدة.

وأسفرَ الصراع السياسي بين الفرق المختلفة خلال القرون الهجرية الثلاثة الأولى عن ولادة تيار فكري سياسي يلتف حول الحكام وخاصة العباسيين، عرف بالمذهب السني، في مقابل تيار آخر فكري سياسي عرف بالشيعة، أو الشيعة الإمامية، وكان يلتف حول الأئمة المعارضين من ذرية علي وفاطمة، سواء في زمن الأمويين أو العباسيين.

وفيما استمر المذهب السني إلى قرون متأخرة متحلقاً حول الأنظمة الحاكمة المختلفة، تفرق الشيعة إلى ثلاث فرق رئيسة هي: الزيـــدية،

الذين كانوا يؤمنون بحق أبناء الحسن والحسين بالخلافة، وقد نجحوا بإقامة عدة دول لهم في التاريخ وخاصة في اليمن، والفرقة الثانية، هم الإسماعيلية، الذين كانوا يؤمنون بحصر الخلافة في أبناء الحسين وفي أبناء إسماعيل بن جعفر الصادق، وقد نجحوا أيضا في إقامة دولة خاصة بهم في شمال أفريقيا ومصر والشام، وهي الدولة الفاطمية.

وأما الفرقة الثالثة فهم الشيعة الاثنا عشرية، الذين كانوا يؤمنون بحق موسى بن جعفر بالخلافة دون أخيه إسماعيل، وان ذلك الحق يستمر في الأعقاب وأعقاب الأعقاب إلى يوم القيامة.

ولكن أئمة هذه الفرقة لم يستطيعوا إقامة أية دولة لهم حتى توفي الإمام الحادي عشر الحسن العسكري في منتصف القرن الثالث الهجري دون عقب ظاهر فقال بعضهم بوجود ولد له في السر هو الإمام الثاني عشر وأنه المهدي المنتظر، وقالوا بغيبته واستمرار حياته إلى أن يظهر في المستقبل. ولم يكن الفكر السياسي للأنظمة الحاكمة أو الحركات المعارضة ليختلف كثيراً عن بعضه البعض، فقد كان يتسم بصورة عامة بالاستبداد والوراثة وادعاء الحق الإلهي المباشر أو غير المباشر.

وربما كان الشيعة يتميزون أحياناً بملامح إيجابية اكتسبوها من ثورة الحسين ضد الظلم والباطل. في حين كان يتميز الفكر السني غالباً بتبرير السيطرة على السلطة بالقوة وتحذير الناس من الثورة والخروج على الحكام.

وعندما أتيحت الفرصة للشيعة بمختلف فرقهم ليقيموا دولا لهم لم تكن تلك الدول لتختلف عن الدول السنية في الوراثة والاستبداد، سواء في الدولة الفاطمية أو الدولة الصفوية في إيران، أو الدولة الزيدية في اليمن.

ومع ما أصاب المسلمين من انحطاط ومع تدهور الحضارة الإسلامية، تخلف فكرهم السياسي عن ركب الحضارة البشرية عموما، وتحولت الأحزاب السياسية الشيعية والسنية إلى مذاهب عقدية دينية، انغمست في صراعات هامشية، وأصبحت أدوات بيد السياسيين يستغلونها في تدعيم حكوماتهم ومحاربة خصومهم، ويستخدمون لغة التكفير في تعبئة جيوشهم وأنصارهم.

المسلمون في مواجهة الحضارة الغربية

ظل المسلمون طوال قرون يعانون من حالة ركود سياسي لا يعرفون التطور والتقدم، إلى أن فتحوا عيونهم على الغرب وهو يتحداهم في عقر دارهم عسكرياً وسياسياً وعلمياً واقتصادياً، ويبهرهم بنظامه الديمقراطي الذي يوفر العدل والمساواة ويقوم على الشورى، ويمارس الحكم على أساس الدستور المتفق عليه بين الحكام والشعوب،

ويحل عقدة الصراع على السلطة بشكل سلمي عبر صناديق الاقتراع. فانطلقت على إثر ذلك موجات من الدعوة للديمقراطية والدستورية في العالم الإسلامي خلال القرن التاسع عشر، ونجحت بإجبار الحكام في الدولة العثمانية والدولة القاجارية في إيران، بالخضوع لإرادة الشعوب وسن دساتير، وإجراء انتخابات، عرف منها دستور ١٩٠٦ في إيران، ودستور ١٩٠٨ في الدولة العثمانية.

وكان يفترض بهذه الموجة الديمقراطية أن تشكل بديلاً عن الفكر السياسي السني الشيعي القديم، ولكن بعض المسلمين من الطائفتين ظل متشبثاً بذلك الفكر القديم رافضاً للفكر الديمقراطي، ومنطوياً على النظريات الطائفية المنقرضة والبائدة، ومتحزباً لأئمة وحكام مضوا في أعماق التاريخ، يخوض الجدل بحيوية حول أشخاص لا وجود لهم اليوم.

مع أن بعض المسلمين آمن بالديمقراطية والتزم بها ودعا إليها، ووجد فيها بعض ملامح الشورى الإسلامية القديمة، إلا انه لم يستطع أن يحلِّل بعمق جوهر الخلاف الطائفي المتكلس وأن يتخلص من عناصره التاريخية الزائلة فظل أسيراً له.

في حين أن الديمقراطية في الواقع تشكل بديلاً جوهرياً وثورياً ضد الفكر السياسي القديم الطائفي السني والشيعي معا، وذلك لأنها تعطي السلطة للناس في مقابل الحكام، وتدور حول قضايا معاصرة بدلاً من التاريخ، وتعمل في المجال العرفي الإنساني المدني في إزاء المجال الديني العقدي الغيبي.

وكانت هناك محاولات عديدة خلال القرن العشرين لتجاوز العقد الطائفية قام بها عدد من الحركات والأحزاب والشخصيات الليبرالية واليسارية والقومية، في محاولاتهم لمعالجة قضايا التحرر والعدالة والوطن بصورة عامة، وقد نجح بعض هؤلاء في حين فشل بعضهم الآخر

مع ما أصاب المسلمين من انحطاط ومع تدهور الحضارة الإسلامية، تخلف فكرهم السياسي عن ركب الحضارة البشرية عموما، وتحولت الأحزاب السياسية الشيعية والسنية إلى مذاهب عقدية دينية، انغمست في صراعات هامشية، وأصبحت أدوات بيد السياسيين يستغلونها في تدعيم حكوماتهم ومحاربة خصومهم، ويستخدمون لغة التكفير في تعبئة جيوشهم وأنصارهم.

وسقط في وهدت العصبيات العائلية والحزبية والطائفية في محاولة للحفاظ على السلطة أو السعي من أجلها.

وهو ما أثار موجة جديدة من الروح الطائفية المضادة لدى الطوائف المسحوقة والمظلومة، أشبه ما تكون بروح العصبية القومية أو القبلية ولا تقوم بالضرورة على مبادئ وأفكار الطوائف القديمة، بل قد تكون أبعد ما تكون عنها، ولا تحتفظ إلا باسمها وعنوانها.

وقبل أن نصل إلى مناقشة زمن الربيع العربي، لا بد أن نشير إلى الثورة الإسلامية في إيران والتي قامت رداً على نظام ملكي استبدادي عميل للغرب وموال لإسرائيل، على أسس إسلامية وشيعية ثورية، بقيادة الإمام الخميني ورجال الدين الشيعة والحركة الإسلامية الإيرانية ، لكنها تخلت عن كثير من ملامح الفكر الشيعي القديم كنظرية الإمامة واشتراط العصمة في الإمام أو حصر الخلافة والحكم بسلالة معينة علوية حسينية، وأقامت نظاماً جمهورياً ديمقراطياً على أساس نظرية ولاية الفقيه، وهي النظرية التي اقتبستها من الفكر السني (تحديدا من الإمام الجويني) ومبدأ الشورى، حتى ليمكن القول أنها كانت ثورة في الفكر الشيعي قبل أن تكون ثورة على نظام الشاه.

المهم أنها تبنت القضايا العربية وعلى رأسها قضية فلسطين في الوقت الذي كان العرب بقيادة مصر يوقعون اتفاقية كامب ديفيد مع إسرائيل.

وقد شكلت الجمهورية الإسلامية الإيرانية تحدياً للغرب ولأنظمة عربية مختلفة بعضها كان يدعي اليسارية والتقدمية كنظام صدام حسين وحزب البعث، وبعضها كان يدعي الإسلام كالمملكة العربيـــة السعوديـــة وأنظمة الخليـج الوراثية، فاجتمع هؤلاء جميعاً على محاربة الثورة ومنعها من الامتداد إلى دول عربية مجاورة، وكان أن استخدموا شعار الطائفية في محاصرتها وضربها، ولم تتوان قوى رجعية طائفية في داخل إيران بتعزيز الصورة الطائفية لإيران، مما أشعل حرباً طائفية في المنطقة بين السنة والشيعة، هي في حقيقتها بين دول عربية (من جهة) كانت إلى وقت قريب متحالفة مع نظام الشاه، وإيران الثورة الإسلامية (من جهة ثانية)، وليست بين الشيعة والسنة ولم تكن أبداً حول قضايا مذهبية قديمة.

لقد كانت الأنظمة العربية أنظمة ديكتاتورية عسكرية تقوم على فكرة الحزب الواحد سواء أكان قبيلة أو عائلة أو حزباً، وكانت مهيأة لتفجر الثورة في أية لحظة فجاءت الثورة الإيرانية الشعبية لتحرك المشاعر الشعبية في تلك البلاد، وكان أقرب بلد تأثر بالثورة الإيرانية هو العراق المجاور لإيران، الذي يضم أغلبية شيعية، لكنه

كان يعاني من حاكم ديكتاتور علماني يقمع السنة كما الشيعة والعرب كما الأكراد، لكنه استطاع أن يحشد القبائل العربية السنية خلفه ليصور لها أنـــه قائدها وقائد العرب عموماً في مواجهة الشيعة وإيران، وأوحى بذلك حتى عندما خاض حرباً أخرى ضد الكويت والسعودية عام ١٩٩٠ – ١٩٩١ ولذلك نجح في ضمان ولاء بعض المحافظات "السنية" عندما ثار معظم الشعب العراقي ضده في أعقاب هزيمة الكويت، ونجح مرة أخرى بالتحالف مع الغرب في سحق انتفاضة الشعب العراقي تحت شعار محاربة "الشيعة الموالين لإيران" وحظي بدعم السعودية وأميركا في تلك المعركة.

ثم سقط نظام صدام سنة ٢٠٠٣ بقوة الاحتلال الأميركي الذي استغل معاناة الشعب العراقي وبشر بإقامة نظام ديمقراطي. ومع أن النظام الجديد شارك فيه السنة والشيعة والعرب والأكراد وسائر القوميات، إلا انه برز كنظام شيعي بسبب الأكثرية الشعبية الشيعية، وسمح للأحزاب الشيعية التي كانت تتخذ من طهران مقراً لها أيام المعارضة لتتولى السلطة في بغداد، وهو ما أثار موجة جديدة من رد الفعل الطائفي داخلياً وإقليمياً.

داخلياً من قبل الطائفـة السنيـــة التي كانت مسيطرة على الحكم منذ نشأة الدولة العراقية الحديثة، وإقليمياً من قبل دول الخليج وخاصة المملكة العربية السعودية وبعض الدول العربية الأخرى التي رأت في قيام النظام العراقي الجديد المنبثق عن انتخابات ديمقراطية، نظاماً شيعياً موالياً لإيران، بالرغم من أن النظام العراقي كان نظاماً علمانياً وليس نظاماً دينياً ولا يتبع نظرية ولاية الفقيه أو أية نظرية شيعية أخرى، وإنما ينتمي فقط طائفياً وتاريخياً إلى من يسمون بالشيعة، وبالرغم من أن السنة والشيعة كانوا يتقاسمون السلطة والمناصب العليا فيه.

وتعرض هذا النظام إلى حرب سلفية طائفية شنتها القاعدة المدعومة من دول الخليج والتي أعلنت الحرب السافرة ضد الجماهير الشيعية، وهو ما عزز المخاوف الشيعية من محاولات انقـــلاب طائفية سنيـــة وعودة البعثيـــين إلى السلطة، مع ما تحمل هذه المخاوف من ذكريات مؤلمة وكوابيس دموية رهيبة.

وذهب العراق ضحية الفتنة الطائفية والأفعال وردود الأفعال. وبدلا من أن يمضي في طريق الحرية والديمقراطية والعدالة والمساواة بين جميع أبنائه، إذا به يرتكس في مستنقع الفتنة الطائفية التي بلغت ذروتها سنة ٢٠٠٦ وبالكاد يمكن القول بأنه بدأ بالخروج منها اليوم.

الربيع العربي والمستنقع الطائفي

لقد كانت الثورة الإسلامية في إيران ثورة في

ذهب العراق ضحية الفتنة الطائفية والأفعال وردود الأفعال. وبدلا من أن يمضي في طريق الحرية والديمقراطية والعدالة والمساواة بين جميع أبنائه، إذا به يرتكس في مستنقع الفتنة الطائفية التي بلغت ذروتها سنة ٢٠٠٦ وبالكاد يمكن القول بأنه بدأ بالخروج منها اليوم.

"

مضت عقود قبل أن ينفجر الربيع العربي سنة ٢٠١١ وهو يشكل ثورة ضد أنظمة مستبدة طاغية لا علاقة له بالطائفية الشيعية أو السنية، وإنما بهدف إقامة الديمقراطية والعدالة والحرية في البلاد العربية،

الفكر الشيعي وضد حاكم شيعي هو الشاه، ولم تكن ثورة ضد السنـــة أو الأنظمة السنية، ولكنها حركت المشاعر العربية وقدمت للحركات الإسلامية والديمقراطية زخماً شديداً في مواجهة الأنظمة المستبدة، التي استخدمت شعار الطائفية لمحاصرة تلك الثورة والقضاء على آثارها النفسية في البلاد العربية المختلفة.

وبدلاً من أخذ الأنظمة العربية العبرة من ثورة إيران والمبادرة إلى القيام بإصلاحات سياسية فإنها قامت على العكس بقمع الحركات الشعبية والإسلامية المطالبة بالديمقراطية.

ومضت عقود قبل أن ينفجر الربيع العربي سنة ٢٠١١ وهو يشكل ثورة ضد أنظمة مستبدة طاغية لا علاقة له بالطائفية الشيعية أو السنية، وإنما بهدف إقامة الديمقراطية والعدالة والحرية في البلاد العربية، ويفترض أن يكون هذا الربيع المتفجر بديلاً عن الطائفية أو حلاً جذرياً لها، وقد مضى في طريقه في عدد من البلاد كتونس ومصر وليبيا والأردن والمغرب، وحقق انجازات كبيرة بصورة كلية أو جزئية، وذلك لأن تلك الدول تعيش وحدة طائفية بين الشعوب والحكام ولا يوجد فيها تناقض بين الاثنين، ولكن كان واضحاً منذ البداية أن مسيرة الربيع العربي ستتعثر في دول أخرى تختلف فيها الأنظمة عن الشعوب أو تنطوي على تناقضات طائفية على مستوى الشعب.

ومع أن الثـــورة العربية الديمقراطية تعثرت في السعودية التي ينتمي الحكم فيها إلى طائفة الغالبية "السنية" من أبناء الشعب، إلا أنها تعثرت بشكل كبير في البحرين التي يحكمها

حاكم ينتمي إلى الطائفية السنية التي تشكل أقلية عددية في مقابل غالبية السكان الشيعة بالرغم من رفع الجماهير لمطالب ديمقراطية غير طائفية، وذلك لأن النظام شعر بأنه خاسر أمام قوة الثورة الشعبية عاجلاً أم آجلاً إن لم يحم نفسه بوسائل أخرى، فاستخدم الشعار الطائفي متهماً الأكثرية البحرينية الشيعية بأنها موالية لإيران، وهي فعلا شيعية ولكن مطالبها لم تكن تختلف عن المطالب التي يرفعها شعب مصر أو تونس أو ليبيا أو اليمن أو سوريا أو سائر البلدان التي تعاني من الظلم والديكتاتورية.

وساهم تدخل السعودية وقوات درع الجزيرة الخليجية "السنية" في تأجيج المشاعر العاطفية الطائفية في كل المنطقة تأييداً لثورة البحرين أو معاداة لها.

وبعد قليل من ذلك كله تفجرت الثورة السورية، وهذه المرة كانت ثورة شعب في غالبيته "سنية" في مواجهة نظام ينتمي رئيسه تاريخياً إلى إحدى الطوائف الشيعية وهي الطائفة العلوية، ورغم محافظة العلويين على الطابـــع السنـــي للدولة السورية ودعم المفتين ورجال الدين السنة، وحتى التظاهر بالصلاة خلف أئمة السنة على الطريقة السنية، إلا إنهم لم ينجحوا في إبعاد الاتهام عنهم بأنهم يسيطرون على مقاليد السلطة، ويستخدمون حزب البعث العربـــي الاشتراكي العلماني ذي الأكثرية السنية كأداة لفرض سيطرتهم، كما كان صدام حسين يستخدم نفس الحزب في السيطرة على العراق وبنفس الطريقة.

لقد كان النظام السوري نظاما ديكتاتورياً مستبداً جمهورياً بالاسم فقط، فهو في حقيقته نظام عسكري وراثي يقوم على فكرة الحزب الواحد، وكان من الطبيعي أن تنفجر الثورة الشعبية في سوريا بعد عقود من القمع والاستبداد، وأن يشارك في تلك الثورة جميع فصائل الشعب وطوائفه وقومياته، ومع أن الشعب السوري بصورة عامة ينتمي إلى الطائفة السنية، إلا إن انخراطه في الثورة يشكل ثورة على الفكر السني المتمثل في المؤسسات الدينية الرسمية التي حاولت الدفاع عن النظام باعتباره ولياً للأمر،كما دافعت سائر المؤسسات الدينية في مصر والسعودية وليبيا عن

كان النظام السوري نظاما ديكتاتورياً مستبداً جمهورياً بالاسم فقط، فهو في حقيقته نظام عسكري وراثي يقوم على فكرة الحزب الواحد، وكان من الطبيعي أن تنفجر الثورة الشعبية في سوريا بعد عقود من القمع والاستبداد.

الأنظمة المستبدة، ويقترب الشعب السوري في ثورته من روح ثورة الحسين بن علي الذي حاول أن يقف بوجه حاكم جائر مستبد (يزيد) ورث الحكم عن أبيه (معاوية بن أبي سفيان) فالشعب السوري اليوم يحاول أن يختار نظامه السياسي وحكامه الجدد بصورة ديمقراطية حرة.

وكان من المفروض أن يقف الشيعة (وخاصة إيران وحزب الله) إلى جانب الثورة السورية، كما وقفوا إلى جانب الثورات العربية في كل مكان، ولكن القراءة السياسية للنظام والثورة اختلفت بعض الشيء عن قراءة الثورات الأخرى، كما اختلفت قراءة بعض القوى الثورية العربية من نظام صدام حسين، الذي كان ينظر إليه البعض على أنه يتحدى أميركا وإسرائيل، وبالتالي فانه جدير بالدعم والتأييد بغض النظر عما ارتكبه من جرائم بحق الشعب العراقي ومن طبيعة نظامه الاستبدادية المطلقة والدموية، فنظر بعض الشيعة وبعض السنة أيضا سواء في داخل سوريا أو خارجها وخاصة في لبنان وفلسطين (كحماس والجهاد والجبهة الشعبية وغيرها) إلى النظام السوري على أنه نظام مقاوم وممانع ومستهدف من قبل أميركا والدول العربية الرجعية كالسعودية ودول الخليج.

ونظر إليه حزب الله بصورة خاصة على أنه شريان المقاومة في لبنان والداعم الرئيسي له في لبنان في مواجهة الغطرسة الإسرائيلية، وأن غيابه سيشكل خطراً على وجود حزب الله والمقاومة في لبنان ويقلب المعادلات السياسية والإستراتيجية في المنطقة، ومع أن حزب الله رحب بوعود النظام السوري في التغيير والإصلاح، وطالب بإعطائه مهلة زمنية، إلا انه من الواضح أنه اتخذ موقفاً دفاعياً عن النظام.

وهذا ما عزز الاتهامات الجاهزة ضد حزب الله اللبناني بالتعاطف معه على أسس طائفية، وأضيف إلى ذلك موقف النظام العراقي بقيادة رئيس الوزراء نوري المالكي (الشيعي) المؤيد للنظام السوري، على خلفية التحالف العراقي الإيراني، الأمر الذي خلط الأمور كثيرا بين الدوافع الطائفية والمصالح الإستراتيجية، وأجج المشاعر الطائفية السنية في العالم العربي وفي سوريا بالخصوص من الموقف الإيراني العراقي اللبناني أو الشيعي المؤيد للنظام السوري.

وحصلنا على صورة طائفية فاقعة التلوين تمتد من إيران إلى عراق صدام حسين وما بعد صدام، إلى الثورة البحرينية والثورة السورية والمنطقة عموما.

ولم يسلم من النيران الطائفية حتى الآن إلا اليمن حسب الظاهر، بالرغم من أن الرئيس علي عبد

الله صالح ينتمي إلى الطائفة الزيدية كما ينتمي بشار الأسد أو نوري المالكي إلى التشيع، إلا أن الثورة اليمنية لم ترفع شعاراً طائفياً ولم تهدد بتحويل الثورة إلى معركة طائفية بين "الشوافع" و"الزيود"، حيث يشترك في الثورة كل الجماهير من مختلف الطوائف كما يلتف حول النظام من ينتمي إلى طوائف متعددة.

وربما كان السبب في نجاة الثورة اليمنية من المستنقع الطائفي أن المملكة العربية السعودية تقف إلى جانب النظام والرئيس اليمني (الزيدي) وبالتالي لم تجد مبرراً لإثارة الهوية الطائفية الباهتة للرئيس أو صب الزيت على نار الثورة، التي لا تخدم مصالحها الإستراتيجية حاليا، كما لم يستطع الرئيس اليمني أن يحرك المشاعر الطائفية أو يتحصن بطائفته كما تحصن صدام حسين، لأن الزيود وخاصة الحوثيين كانوا أول من بادر إلى معارضته والثورة عليه، فسقط المنطق الطائفي داخلياً وخارجياً في اليمن.

وهذا ما سيساعد اليمن على مواصلة الثورة حتى تحقيق الأهداف في أجل أقرب من تلك البلاد التي تعيش تناقضاً حاداً وصراعاً بين الطوائف والأنظمة.

إن الربيع العربي بشعاراته الديمقراطية يفترض أن يلعب دوراً كبيراً في القضاء على الطائفية، ويستبدل أجواء الكبت والقمع والاستبداد بأجواء الحرية والعدالة والمساواة والديمقراطية، وأن يشكل بديلاً جذرياً عنها، لكن التعقيدات التاريخية والطائفية والنفسية والسياسية لعبت وتلعب دور المعوق لمسيرة الربيع الثوري العربي، وتهدد بإغراق المنطقة في مستنقع جديد من الفتن التي يصعب على الناظر أن يتبين فيها الخيط الأبيض من الخيط الأسود.

وهكذا تستطيع موجة الطائفية القديمة أن تحطم موجة الديمقراطية الحديثة وتقضي عليها. نأمل أن يكون الوعي العربي أقوى من الحسابات الطائفية وأكثر تطلعاً إلى غد مشرق.

وربما كان السبب في نجاة الثورة اليمنية من المستنقع الطائفي أن المملكة العربية السعودية تقف إلى جانب النظام والرئيس اليمني (الزيدي) وبالتالي لم تجد مبرراً لإثارة الهوية الطائفية الباهتة للرئيس أو صب الزيت على نار الثورة.

ترجمات

الطائفية في سوريا واليمن

بعيون أمريكية *

أحمد بركات

تبذل الولايات المتحدة جهدا كبيرا في الفهم والتوظيف السياسي للحالة الطائفية في المنطقة العربية لخدمة مصالحها الإستراتيجية العليا، ولذا تتعامل مع الطائفية بنوع من الازدواجية خدمة لمصالحها مثلما يجري في التعامل الأمريكي مع الحالتين اليمنية والسورية.

وفي هذا الإطار أصدرت مدرسة الدراسات العسكرية المتقدمة، التابعة لـ"كلية القيادة والأركان العامة" في الجيش الأميركي بقاعدة ليفنوورث، في ولاية كنساس، دراسة هامة في ١٧ مايو ٢٠١١، بعنوان Exploring Sectarian Opportunities in the Middle East، للباحث العسكري "برنارد ك. هيل" ترمي إلى تزويد القادة والجنود الأميركيين بجذور الصراع الطائفي بين السنة والشيعة، مما يعينهم على فهم العديد من الصراعات الآنية في المنطقة" على اعتبار أن "التدخل العسكري الناجح في الشرق الأوسط يتطلب أن يكون جندي المشاة أو الطيران أو المارينز الأميركي أكثر ثقافة؛ فمن دون المعرفة الواعية ستسقط قواتنا في شرك الجهل بالرموز الثقافية" (ص ٨).

وخلصت تلك الدراسة أن فهم الصراع الطائفي

* هذه المادة تنشر بالتعاون والتنسيق مع موقع إسلام أون لان .

الإسلامي وتوظيفه استراتيجيا وعملياتيا، من شأنه أن يعيد صياغة العلاقات بين القوى المتصارعة على النحو الذي يفيد المصالح الغربية في المنطقة. فالمصالحة بين الحوثيين الشيعة والحكومة السنيّة في اليمن يحقق للغرب مصالحه في المنطقة، وذلك بعكس الحالة السورية، ففقه المصلحة الأميركية يقتضي التعاون مع الأقلية العلوية والتوطيد لها في الحكم للأخذ بيدها نحو مزيد من العلمانية والتعاون مع الغرب.

لا يوجد مرجع عربي

تبدأ الدراسة بتقديم سرد تاريخي للانقسام الطائفي للأمة الإسلامية منذ وفاة النبي محمد، صلى الله عليه وسلم، وحتى يومنا هذا، وما ترتب عليه من صراع بين السنّة والشيعة، لتنتقل الدراسة بعد ذلك من الإطار النظري التاريخي إلى الإطار العملي التطبيقي عبر دراسة حالتي اليمن وسوريا اللتين تعانيان صراعات سياسية تحمل في جوهرها، بحسب الدراسة، خلفية طائفية أصيلة.

وتسعى الدراسة من خلال بحث هاتين الحالتين إلى تقديم توصيات لصانع السياسة والاستراتيجية الغربية وقيادات المؤسسة العسكرية للوصول بأدائهم إلى أرقى مستوى لخدمة المصالح الغربية في المنطقة.

كان لافتا للنظر منذ البداية أن الغالبية الغالبة من المراجع التي استعان بها الباحث في سرده للتاريخ الإسلامي تنتمي إلى سلسلة الكتب الاستشراقية التي تدندن حول النظرية الإمبراطورية الإسلامية، وشخصنة أسباب الصراع في الدولة، كالصراع في موقعة الجمل، ولم تسجل الدراسة مرجعا عربيا واحدا في ثبت مراجعها حتى عند روايتها للحديث النبوي.

الطائفية الإسلامية .. إطلالة تاريخية

يبدأ السرد التاريخي منذ وفاة النبي في ٨ يونيو ٦٣٢، والذي أطر للانقسام الطائفي للأمة؛ حيث تؤكد الدراسة أن مبعث هذا الانقسام في بداياته كان يكمن في التصور السياسي لقضية الحكم لدى كل من السنّة والشيعة، حتى أنهما استمدا اسمهما من هذا التصور. فكلمة "سنّة" في العربية تعني العادة المتوارثة والتقليد المتبع؛ وكانت سنّة العرب إذا عرض لهم عارض أن يجتمع زعماء القبائل ليتشاوروا حتى يحزموا أمرهم على رأي واحد. ومع وفاة النبي، اجتمعت "القيادات العربية" في سقيفة بني ساعدة، وانتهت مشاوراتهم بتولية أبي بكر الصديق منصب الخلافة؛ ومن هنا جاءت تسميتهم بالسنّة.

وتذهب الدراسة أن الشيعة تعني عند العرب الحزب، والشيعة اختصار لـ"شيعة علي"، وهم الذين ارتأوا أن خلافة النبي ينبغي أن تكون في أهل بيته، وهم بناته الأربع، وعلي بن أبي طالب، وولداه الحسن والحسين، مستندين في ذلك إلى

حديث "غدير خم"، أثناء عودة النبي من الحج في ١٠ مارس ٦٣٢.

وترى الدراسة أن الخلافة صارت، عبر سنّة الشورى، في أبي بكر الصديق، الذي عين على المسلمين من بعده عمر بن الخطاب، ثم جاء عثمان بن عفان بالشورى، وبعدها آلت الخلافة لعلي بن أبي طالب. وبذلك يتفق السنّة والشيعة فيما بينهم على القائدين الأول "النبيّ"، والخامس "علي بن أبي طالب"؛ ويختلفون على من بينهما، فيعتبرهم السنيون خلفاء راشدين بينما يعتبرهم الشيعة مغتصبين للسلطة.

ثم سردت الدراسة بعضا من تاريخ الشيعة، ذكرت أنه مع مقتل علي بن أبي طالب تولى معاوية بن أبي سفيان الخلافة، وتنازل له الحسن بن علي في الكوفة في العراق. وأكدت أنه حتى ذلك التاريخ لم يكن الخلاف بين السنّة والشيعة أكثر من خلاف سياسي حول قيادة الأمة بعد النبي؛ إلا أنه بعد موت معاوية عام ٦٨٠، أقنع الشيعة الحسين بن علي بالذهاب إلى العراق لاسترداد حقه في الخلافة من يزيد بن معاوية، فوقعت موقعة كربلاء التي تمثل علامة فارقة في تاريخ الأمة الإسلامية، ولم يبق من أهل البيت إلا الإمام زين العابدين "علي بن الحسين"، الذي يعتبره الشيعة الإمام الرابع، والذي يمتد نسله حتى الإمام الثاني عشر، أو الإمام الغائب، "محمد المهدي".

ومع مضي السنوات تحول الخلاف بين السنة والشيعة، بحسب الدراسة، من خلاف في النظرية السياسية في الحكم، إلى خلاف عقدي، تبعه اختلاف في الممارسة الدينية. وبرغم المنشأ العراقي للشيعة على المستويين السياسي والديني، وبرغم وجود جثامين ستة من الأئمة الاثني عشر بأراضيها، إلا أن المذهب الشيعي دائما ما ينظر إليه باعتباره غريبا عن البيئة العربية، وأنه مذهب فارسي، برغم أنه لم ينتشر في بلاد فارس إلا مع بداية القرن السادس عشر الميلادي. ووطد لهذه الأكذوبة التاريخية مؤخرا قيام دولة ثيوقراطية في إيران على أساس شيعي اثني عشري في أعقاب الثورة الإسلامية عام ١٩٧٩.

ويستوطن المذهب الشيعي اليوم، جغرافيا، أطراف العالم العربي في قلب الخليج الفارسي، ويمتد على شكل جاليات تقطن المنطقة الأغنى في العالم في شرق المملكة العربية السعودية وجنوبي العراق والكويت والبحرين، وأقليات في قطر والإمارات وعمان واليمن.

وأوضحت الدراسة أن الشيعة يشكلون أقلية تتراوح بين ١٠ إلى ١٥ ٪ من بين ٣،١ بليون مسلم في العالم الإسلامي، بينما يشكلون ٥٠ ٪ من مسلمي الشرق الأوسط بين لبنان وباكستان، و٨٠ ٪ من سكان أطراف منطقة الخليج التي تعد الجزء الأغنى من العالم بما تحتويه من ثروة

نفطية، والتي كانت تعد في السابق منطقة عربية، إلا أن تحولات الهوية بها، بحسب الدراسة، تجعلها غير ذلك، حيث أن عناصر الهوية لا بد أن تؤخذ في الاعتبار عند إطلاق الأسماء على المناطق الجغرافية.

الحالــة اليمنيــة

ثم تناولت الدراسة الحالة اليمنية، فذكرت أن دخول الإسلام اليمن جاء على يد "علي بن ابي طالب"، الذي تأثر اليمنيون كثيرا بخطبه وفصاحته، ومن ثم، كانوا أكثر ميلا واستعدادا للتشيع. أما الشيعية الزيدية فقد دخلته عام ٨٩٣ على يد "يحيى بن الحسين"، الذي ذهب لليمن للإصلاح بين القبائل المتناحرة، فأقام فيها بعد نجاحه وأسس للحكم الزيدي باليمن منذ ذلك التاريخ، ليمتد طويلا حتى عام ١٩٦٢.

وأوضحت الدراسة اختلاف الشيعة الزيدية - أو الخمسية- عن الشيعة الاثني عشرية، في أن الإمامة عند الأولى تتوقف عند الإمام الخامس "زيد بن علي"، ويعد الزيديون، بحكم أيديولوجيتهم التي لا تقوم على عصمة الأئمة، أكثر تسامحا وقبولا للمذاهب السنية، لا سيما المذهب الشافعي، مما ساعد على وجود بيئة مشتركة على أرض اليمن يعيش فيها الشيعة الزيديون جنبا إلى جنب مع السنّة.

وأكدت الدراسة أنه على الرغم من طول الفترة التي حكم فيها الزيديون اليمن، والتي امتدت أحد عشر قرنا من الزمان، وتملكوا فيها ناصية المشهد السياسي اليمني، إلا أن ثمة قوى أخرى برزت في هذا المشهد، ولعبت فيه أدوارا تاريخية، مثل البيزنطيين والخلفاء المسلمين ومصر وبريطانيا، التي قسمت، كعادة الاحتلال البريطاني، اليمن إلى اليمن الشمالي "الجمهورية العربية اليمنية" واليمن الجنوبي، وأججت الصراع بين قبائلهما ليسهل لها السيطرة على ميناء عدن، والحقيقة أن هذا التقسيم البريطاني المتكلف كان هو السبب المباشر لعمليات التناحر التي دارت رحاها بين الشماليين والجنوبيين قبل التوحد.

وأخيرا برز السوفييت في المشهد السياسي الجنوبي ليملأوا الفراغ الذي نتج عن الجلاء البريطاني عام ١٩٦٧؛ وأصبح اليمن الجنوبي جمهورية اليمن الديمقراطية الشعبية، وأول دولة شيوعية دينها الرسمي الإسلام. وبرغم قصر الفترة التي ظهر فيها السوفييت في المشهد الجنوبي إلا أن جلاءهم عنه عام ١٩٨٦، كان سببا مباشرا لعملية التوحد في ٢٢ مايو ١٩٩٠.

وترجع الدراسة بعد عرض تاريخـــي مسهب انتفاضة الحوثيين في شمال البلاد إلى عوامل عدة يمكن إجمالها فيما يلي:

١- **الاستبداد الاقتصادي:** حيث رأى الشماليون الزيديون أن القبائل الجنوبية ذات الأغلبية السُّنية تتمتع بمستوى اقتصادي يفوقها بمراحل كبيرة بفضل ميناء عدن الذي يعد مصدرا ثريا للدخل بالجنوب.

٢- الاستبداد السياسي: عمد نظام علي عبدالله صالح إلى ممارسات إقصائية ضد القادة الإماميين الذين حكموا البلاد على مدى إحدى عشر قرنا من الزمان، خوفا من مساعيهم لاستعادة نفوذهم وسلطانهم التاريخي.

٣- الاستبداد الاجتماعي: كان الموقف السياسي لنظام علي عبدالله صالح من غزو العراق للكويت يميل إلى تأييد العراق، مما دعا السعودية إلى طرد قرابة مليون يمني من أراضيها؛ ومثل اليمنيون العائدون من السعودية ضغطا على اليمن، تلاقى مع نشاطات تنظيم القاعدة في شبه الجزيرة العربية وغيرهم من الإسلاميين المسلحين، مما جعل الشيعة الزيدية تشعر بوجود معركة هوية ضدها.

٤- التحالف اليمني الأميركي: والذي أعقب تفجيرات سبتمبر ٢٠٠١ للقضاء على الإرهاب؛ فالحوثيون ينظرون إلى الولايات المتحدة باعتبارها الداعم الرئيســي لإسرائيــل، ومن ثــم، أصبح النظام اليمني متهما بالخيانة والعمالة من قبل الحوثيين "حتى إن الشعار الذي يردده الحوثيون بعد خطبة الجمعة هو: الموت لأميركا، الموت لإسرائيل، اللعنة على اليهود، النصر للإسلام". من هنا تنطلق الدراسة لتقديم الحل، والذي تحصره في نقطة واحدة، هي ما أسماها "مايكل موسير" الأستاذ المساعد بكلية القادة والأركان العامة، "المصالح المسلحة".

فالعسكريون الأميركيون الموجودون على أرض اليمن (خمسون مستشــارا عسكريــا يقــومون بتدريب قوات مكافحة الإرهاب اليمنية) يكتفون بدور عملياتي لا يسهم كثيرا، بحسب الدراسة، في التأثير على عملية الإصلاح؛ ومن ثم، فتثقيف هؤلاء بتاريخ الطائفية الإسلامية في اليمن للقيام بدور فعال للتأثير على الحكومة اليمنية لإصدار عفو عام عن الحوثيين والتصالح والتعاون معهم من شأنه أن يكون أكثر تأثيرا على عمليتي التغيير والإصلاح في البلاد، لا سيما أن هؤلاء المستشارين يمتلكون علاقات طيبة مع قادة النظام اليمني.

وترى الدراسة أن مجرد الاكتفاء بالدور العسكري فإنه يضيف إلى جبال الجليد بين الحوثيين والحكومة اليمنية من جانب، وبين المسلمين والغرب من جانب آخر، حيث ينظر الأول إلى الثاني على انه داعم لنظم سلطوية تستبد بشعوبها، مما يسهم بشكل كبير في حالة عدم الاستقرار التي تنعكس بلا شك على المصالح الغربية في المنطقة.

من جانب آخر، فإن التعاون بين الحكومة اليمنية وقبائل الحوثيين في الشمال سيسهم بشكل كبير في مواجهة التنظيمات الإسلامية المتطرفة التي تهدد الوجود الحوثي، والمصالح الغربية جميعا.

الحالة السورية

وعرضت الدراسة الأمريكية لحالة العلويين في سوريا، وذكرت أن الشيعة العلويين كانوا يمثلون أقلية مضطهدة من قبل السنّة والصليبيين والمغول والأتراك العثمانيين.

وأشارت الدراسة أن العلويين، أو النصيريين، عاشوا خلف جبال النصيرية الممتدة على طول الحدود الغربية لسوريا من عكار جنوبا إلى طوروس شمالا؛ واستطاعوا في عزلتهم أن يكونوا لأنفسهم هويتهم الدينية والثقافية الخاصة؛ وتعد هذه الطائفة، كما تصفها الدراسة، من أكثر طوائف الشيعة تشددا، وأكثرها دهاء، ورغبة في الانتقام من السنّة والمسيحيين في الشام جراء الظروف الاقتصادية والاجتماعية القاسية التي عاشوها، وأكثرها قدرة على المثابرة والإتيان من الصفوف الخلفية على مهل حتى يتمكنوا من إدراك أهدافهم.

وقد اضطرت الظروف المعيشية العلويين-حسب الدراسة- إلى التنازل عن الغيتو الذي بنوه لأنفسهم خلف الجبال، فبرحوا موطنهم إلى العمل في حواضر سوريا كأجراء تابعين عند الأثرياء السنّة والمسيحيين. وكانت الشخصية العلوية بطبيعتها قادرة على التحمل والتربص حتى تحين الفرصة للانقضاض والتمكن.

ومع سقــوط الخلافــة العثمانيــة، ومع نكوص الإنجليز عن عهدهم مع "فيصل بن الحسين"، حاكم سوريا آنذاك، وتسليمها للفرنسيين بدأ العلويون رحلة البحث عن مكانتهم كشعب مختار، كما يعتقدون. وجاءت الفرصة مواتية في أعقاب الحرب العالمية الثانية، حيث أيقنت فرنسا دنو رحيلها عن سوريا، فبدأت بناء جيش في المنطقة. وذكرت الدراسة أنه لم تكن الحياة العسكرية القاسية لتجذب الأثرياء السنة والمسيحيين، وإنما كانت ملاذا لسكان الجبال من العلويين الذين كانوا يبيعون بناتهم كخادمات عند الأثرياء من سكان المدن. كان الجيش بداية طريق العلويين الطويل للسيطرة على البلاد سياسيا وعسكريا وتولي مقاليد السلطة في وطن لا يشكلون فيه إلا أقلية منبوذة. فالتحق العلويون بزخم شديد في الجيش السوري الوليد، وأخذوا يتدرجون في المناصب حتى شكلوا على مدى جيلين أغلب وأهم القيادات العسكرية.

لكن المؤسسة العسكرية أيقنت حاجتها إلى مؤسسة سياسية لتملأ معها الفراغ الذي خلفه جلاء الفرنسيين في ١٧ ابريل ١٩٤٦، فتشكل حزب البعث ليكون بمثابة السلطة السياسية إلى جانب السلطة العسكرية للدولة الجديدة، وأخذ الجيش "العلوي" على عاتقه دعم هذه المنظومة، وبدأت حملة تطهير واعتقال تدريجية وبطيئة للعناصر السنية والدرزية والإسماعيلية، وجمع العلويون في أيديهم كل مقاليد السلطة بالبلاد، حتى كان لهم ما أرادوا في ٢٢ فبراير ١٩٧١، عندما أعلن حافظ الأسد كأول رئيس علوي للبلاد.

حلـول أمريكيــة

وترى الدراسة أن هذه النماذج من الزعامات، كالأسد في سوريا وصدام حسين في العراق قد أعاقت العمل الدبلوماسي الغربي في المنطقة. فهذه الزعامات البعثية قد وصلت للسلطة بالتآمر والانقلاب وحكمت شعوبها بالحديد والنار، ووظفت علاقاتها القبلية والعشائرية لدعم سلطانها.

كذلك تؤكـد على أن السيــاسات الإقصــائية الأميركية ضد سوريا في عهد إدارة الرئيس السابق "بوش"، هو ما دفعها للتحالف مع إيران، برغم ما بينهما من خلاف أيديولوجي وقومي.

أما الحل فتقدمه الدراسة في صورة التوظيف الواعي من المؤسسة العسكرية الغربية عامة والأميركية خاصة للصراع الطائفي الإسلامي. فالتعاون العسكري الذي بدأت خطواته بالفعل على يد الرئيس أوباما بين سوريا والولايات المتحدة الأميركية من شأنــه أن يمهد لدعم أميركي لوجود العلويين على مقاعد السلطة في سوريا.

لقد فقدت المنظومة العسكرية السورية الحليف السوفييتي في بداية تسعينيات القرن الماضي، والآن يمكن للمنظومات العسكرية الغربية إذا استوعبت النزاع الطائفي في سوريا من جانب، والفروق الجوهرية بين النظامين الثيوقراطي الإيراني والعلماني السوري من الجانب الآخر، أن تدعم حكم الأقلية العلوية، وأن تأخذ بيده نحو مزيد من العلمانية، مقابل تقديم الدعم الفني التدريبي والمادي التسليحــي اللازمين للجيش العلوي السوري، ومن ثم تحويل سوريا إلى حليف استراتيجي في عملية السلام مع إسرائيل، والحد من القوة الإقليمية الإيرانية بالمنطقة.

إن فهم الصراع الطائفي الإسلامي وتوظيفه استراتيجيا وعملياتيا، بحسب ما خلصت إليه الدراسة، من شأنه أن يعيد صياغة العلاقات بين القوى المتصارعة على النحو الذي يفيد المصالح الغربية في المنطقة. فالمصالحة بين الحوثيين الشيعة والحكومة السنيّة في اليمن يحقق للغرب مصالحه في المنطقــة، وذلك بعكس الحالة السورية، فالتاريخ يؤكد أن الدافع الطائفي دائما كان وراء المساعي العلوية للوصول إلى السلطة، ومن ثم ففقه المصلحة الأميركية يقتضي التعاون مع الأقلية العلوية والتوطيد لها في الحكم للأخذ بيدها نحو مزيد من العلمانية والتعاون مع الغرب.

الإسلاميـون الجـدد..
مفاجأة الربيع العربي

عبد الله علي صبري *

عرفت الحركات الإسلامية المعاصرة حالة زخم سياسي منذ تهاوي المد القومي العروبي إثر نكبة ١٩٦٧م، فغدت خلال أربعة عقود من الزمن أحد أهم حقائق المشهد السياسي في الدول العربية والإسلامية، كما حظيت باهتمام دولي بالغ مع انخراطها في الصراع الدولي في ظل الحرب الباردة، لصالح المشروع الرأسمالي الغربي.

* باحث في الفكر الإسلامي ورئيس تحرير صحيفة صوت الشورى - Abdullah.sabry@gmail.com

من المآخذ الكبرى على هذه الحركات، أنها تتعامل مع الديمقراطية من منطلق برغماتي لا يدل على التزام حقيقي بالقيم الملازمة للديمقراطية الليبرالية

بيد أن تسييس الحركات الإسلامية وانخراطها في العمل العام وفق ما تسمح به ظروف الدول التي تنشط فيها، وإن كان قد منح الإسلاميين فرصة الولوج إلى السلطة والمشاركة في الحكم، بأقدار متفاوتة، إلا أنها كشفت فيما بعد عن أزمة حقيقية تعيشها حركات الإسلام السياسي، تتعلق ابتداءً بالبرنامج العام الذي يكتنفه الغموض ، وتحيط به الشكوك وعلامات التعجب.

ومن المآخــذ الكبرى على هذه الحركــات، أنها تتعامل مع الديمقراطية من منطلق برغماتي لا يدل على التزام حقيقــي بالقيم الملازمة للديمقراطية الليبرالية، وإن كانت بعضها قد قطعت خلال العشرية الأخيرة خطوات مهمة على صعيد التكيف مع الديمقراطية والقبول بآلياتها المتعلقة بطريقة الوصول إلى السلطة، وإمكانية تداولها سلمياً.

كذلك فإن الزخم الذي رافق الإسلام السياسي، واعتباره البديل لأنظمة الحكم العربية الاستبدادية، دخل حالة من الارتباك والتراجع، إثر الحادي عشر من سبتمبر ٢٠٠١، الحدث التاريخي الذي فرض على معظم الحركات الإسلامية حالة دفاعية تتبرأ فيها من الإرهاب و رفض الآخر.

طوال العقد الماضي كانت كل المؤشرات تذهب إلى تراجع الحركات الإسلامية مع تصاعد القبضة الاستبدادية لأنظمة الحكم العربية، ولم يتنبأ أحد بالربيع العربي الذي أعاد الروح للشعوب مبشراً بانتصار القيم الديمقراطية و إن تصدر الإسلاميون المشهد السياسي.

تحول إجباري

فرضت تداعيات الحادي عشر من سبتمبر، على الحركات الإسلامية خطاباً دفاعياً، يتنصل من أية علاقة لها بالإرهاب، ووفقاً للخطاب الذي يتبناه الإسلاميون، باتت الحركات المصنفة بالاعتدال أقرب إلى تفهم سياسات الولايات المتحدة الأمريكية، التي نسجت بدورها علاقات منظورة وغير منظورة مع عدد من جماعات الإسلام السياسي في العالم العربي.

تزامنت هذه العلاقات مع النجاح المضطرد للتجربة التركية بقيادة حزب العدالة والتنمية، الذي غدا ملهماً للإخوان المسلمين في دول الربيع العربي.

ففي مصر اضطرت جماعة الإخوان المسلمين العريقة إلى تجديد آليتها السياسية، بالإعلان

عن حزب الحرية والعدالة المنبثق عن الجماعة و هو الحزب الذي تشير النتائج الأولية للانتخابات البرلمانية أن الأخوان في مصر على موعد مع أول تجربة لهم في السلطة منذ نحو ثمانين عاماً.

الثورات العربية التي انخرط فيها الإسلاميون بزخم لافت رفعت شعار الحرية والدولة المدنية، في الوقت الذي لا يزال موقف الإسلام السياسي غامضاً و ملتبساً بشأن الحريات و حقوق المرأة وغير المسلمين، لذا سارع حزب النهضة في تونس إلى طمأنة الداخل والخارج بخصوص علمانية المجتمع التونسي، وفعل حزب العدالة والتنمية في المغرب الشيء نفسه، عندما أكد احترام الحريات الشخصية للمواطنين المغاربة، وينتظر من إخوان مصر واليمن مواقف مماثلة.

وحال نجحت الحركات الإسلامية في دول الربيع العربي، فإن تجربتها ستنعكس بسرعة على حالة دول أخرى تعيش مأزق الاختيار بين العلمانية والإسلاموية، كما في العراق وفلسطين والأردن والجزائر.

فالعراق الذي تحكمه الطائفية في ظل الاحتلال الأمريكي، قد لا يخرج من أزمتــه إلا بتثبيت أسس الدولة المدنية/ العلمانية، التي تكفل الحق في الحرية الدينية، دون أن يكون الحكم دينياً مذهبياً طائفياً، تتجدد في ظله الحرب الأهلية والمذابح الدموية التي اكتوى العراق بنيرانها ولا يزال.

انبعــاث مغــاير

للإسلاموية كثير من الإيجابيات التي يمكن الاستفادة منها و البناء عليها مستقبلاً، ذلك أنها أعادت الاعتبار للهوية الدينية للمجتمعات العربية، وبشرت بنهوض جديد على أنقاض انتكاسة القومية العربية، وعلى هامشها بزغ فكر إسلامي تجديدي، يواكب العصر وينفض غبار التقليدية التي يعاني منها الخطاب الديني السائد، وكما أن الإسلاموية قد لامست هموم الناس من خلال الدور الاجتماعي الذي تضطلع به مؤسساتها، فإنها منحت معارضة الاستبداد في شقه السياسي بعداً شعبياً، يستند إلى رؤية دينية تناهض الظلم وتحث على الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وتلتزم الوسائل السلمية في النضال والتغيير.

طوال العقد الماضي كانت كل المؤشرات تذهب إلى تراجع الحركات الإسلامية مع تصاعد القبضة الاستبدادية لأنظمة الحكم العربية، ولم يتنبأ أحد بالربيع العربي الذي أعاد الروح للشعوب مبشراً بانتصار القيم الديمقراطية و إن تصدر الإسلاميون المشهد السياسي.

فوق ذلك احتلت القضية الفلسطينية مكانة كبيرة في خطاب الإسلاموية، وبرامجها اليومية، وبفضلها استمدت المقاومة في لبنان وفلسطين المحتلة العنفوان الذي ظهرت عليه خلال العشرية الأخيرة.

لذا ليس غريبــاً أن تخشــى "إسرائيل" من المد الثوري العربي و ما قد ينتج عنه على صعيد العلاقات مع الدول العربية، بل وبشأن مستقبل الكيان الصهيوني ذاته، وهذه النتيجة كافية في حد ذاتها لدحض ما تروج له أجهزة الأنظمة المستبدة التي تقدم الثورة الشعبية العربية وكأنها مؤامرة تدار من واشنطن وتل أبيب.

الثورات العربية التي رفعت شعار الدولة المدنية، اضطرت معها الحركات الإسلامية إلى القبول بالخيار الشعبي، والإفصاح في برامجها السياسية و الانتخابية عن أجندة تلبي طموحات المواطنين في الحرية والمساواة والعدالة الاجتماعية و حقوق الإنسان، في انتصار (إسلامي) للقيم الليبرالية إن جاز التعبير. هنا يمكن القول أن الليبرالية انتصرت و إن فشل الليبراليون.

ومع ملاحظة أن الحركات الإسلامية ليست وجهاً واحداً، فإن الحركات التي اقتاتت في خطابها على تعبئة عامة عنوانها محاربة التغريب و الغزو الفكري و الحفاظ على السلفية الماضوية، اضطرت هي الأخرى للتقدم نحو المربع السياسي، فانخرطت في التعددية الحزبية و الانتخابات النيابية (حزب النور السلفي المصري نموذجاً)، الأمر الذي سيلقي بظلاله على أداء الحركات الإسلامية السلفية في بقية دول الربيع العربي.

وبالمشاركة السياسية للحركات الإسلامية، وبوصول بعضها إلى سدة الحكم يدخل الإسلاميون مرحلة جديدة تلفها تحديات تتعلق بإدارة الدولة و تنمية المجتمع الذي ينتظر حلولاً عملية لمشاكل متفاقمة و متزامنة أحالت نسبة كبيرة من أبنائه إلى دائرة الفقر و دياجير البؤس و التخلف.

لن تسعف الإسلاميين الشعارات التي لامست عواطف شعوب متدينة ترى في دعمها لما هو إسلامي قارب نجاة في الدنيا والآخرة، ذلك أن "الحل الإسلامي" على المحك و الفشل هنا يعني النجاح لقوى أخرى تقدم نفسها كبديل أفضل في ظل اللعبة الديمقراطية و تداول السلطة سلمياً.

قد يجد الإسلاميون الجدد في التجربة التركية نموذجاً يحاكونه و يسيرون على ضوئه، لكن المجتمع العربي غير المجتمع التركي، ما يعني أهمية ابتكار طريق عربي جديد بالاستفادة من تجارب الذات و تجارب الآخرين، مع مراعاة أن المنطقة العربية تتعرض لحالة تجاذب إقليمي/ دولي لن تكون مجتمعاتنا بمأمن من مخاطرها، ما لم يبرز من داخلها مشروع نهضوي جديد، تغدو الحركات الإسلامية – بثوبها الجديد- أحد مكوناته الفاعلة والمتفاعلة.

مراجعات في الفقه السياسي

المرجعية الشرعيــة للشرعية السياسيــة

مجيب الحميدي *

في أجواءِ ملبدةٍ بغيومِ الاستبدادِ والحكمِ الجبري أنقلبَ بعضُ فقهائنا على الفقهِ السياسي الإسلامي المقررِ في عصرِ السلفِ الأولِ وصاغوا فقهاً سياسياً يسميه الدكتورُ فؤادُ البنا "فقهَ الطوارئ".

فقد تمت صياغتَه تحت سياطِ الحجاجِ وخالد القسري وغيرهما من الحكامِ المتغلبين الذين فرضوا الأمرَ الواقعَ على حينِ غفلةٍ من الأمةِ فأصبحَ الأمرُ الواقعُ ديناً استنبط منه فقهاؤنا الأحكامَ السلطانيةَ فأطلق هذا الفقهُ السلطاني لسيفه العِنان ليتجولَ في رقابِ الخارجين والمتمردين على طاعةِ ولي الأمر، وقدم الكثيرُ من العلماء الصادقين الأجلاء رؤوسَهم وظهورَهم ضحيةً لهذا الواقعَ المعوج.

* صحفي وباحث في الفكر الإسلامي والتربوي .. alhomedi@gmail.com

ومن هؤلاء العلماء الأجــلاء، سعيــد بن جبير والجعد ابن درهم وأحمد ابن حنبل وأحمد بن نصر الخزاعي وغيرهم، وتطايرت بعدهم رؤوسٌ كثيرة. وبنى حكامُ الجور من جماجم العلماء الصادقين فقهاً سياسياً يُوجب الطاعةَ والصبرَ للحاكم ولو جلد ظهورَنا ونهب أموالَنا.

وتوسع الفقهاءُ مُجْبرين لا مختارين في إطلاق صلاحياتِ الحاكم وحشدِ التبريرات لتصرفات السلاطين وفجورِهم وتماديهم في أموالِ وأعراضِ الرعية ودمائهم بالباطل.

ومن حينها انقسمت مدارس الفقه السياسي في التعامل مع شرعية السلطة السياسية إلى ثلاث مدارس هي:

مدرسة المقاومة المسلحة للظلم

نشأت هذه المدرسة للتأكيد على فرضية الشورى والعدل. وقد مثل هذا المدرسة الكثير من أهل السنة الذين خرجوا لمواجهة الحجاج ابن يوسف، مع الحسن وابنِ الزبير وجميعِ أهلِ المدينة وأعدادٍ غفيرةٍ من التابعين والصدرِ الأول.

كما ينتسبُ إلى هذه المدرسة الإمامُ زيد وأتباعُه من بعده الذين تبنوا نظرية الخروج على الظالم. وممن يحسبون على هذه المدرسة أيضا، المعتزلة والخوارج والجهمية الذين خرجوا مع الجهم ابن صفوان والإمام يحيى بن زيد بن علي في مواجهة النظام الأموي الذي استباح دماء المسلمين في خراسان، واستشهد في هذه المعركة الجهم بن صفوان ويحيى بن زيد.

وترى هذه المدرسةُ -وتحديداً المعتزلة والخوارج- أن الشعبَ هو مرجعيةُ السلطةِ السياسية، وأن الحاكمَ يختاره الناسُ وهذا الاختيارُ مجردُ ترشيح لا يُصبح الحاكمُ بموجبِه شرعياً إلا بعد مبايعةِ أغلبية الناس له، ،ولا يشترط بالضرورة أن يكون الحاكمُ أعلمَ الناس أو أفضلَهم، لأن إمامةَ المفضول تجوز مع وجودِ الفاضل، وهذا هو رأي الإمام زيد الذي أقر بخلافة الشيخين أبي بكر وعمر.

ويرى بعضُ الباحثين أن إقرار الإمام زيد ببيعة أبي بكر وعمر،لا ينطلق فقط من مبدأ جواز ولاية المفضول، بقدر ما يتعلق بإدراك زيد للظروف التي تم فيها ترشيحُ الشيخين ومبايعتُهما والإجماعُ عليهما.

ومما يعيبُ هذه المدرسة أنها غلبت النزعة المثالية، ودائماً نجد التيارات التي تتغلب عليها النزعة الطهورية المثالية تتورط في ممارسة العنف.

يرى بعضُ الباحثين أن إقرار الإمام زيد ببيعة أبي بكر وعمر،لا ينطلق فقط من مبدأ جواز ولاية المفضول، بقدر ما يتعلق بإدراك زيد للظروف التي تم فيها ترشيحُ الشيخين ومبايعتُهما والإجماعُ عليهما.

مدرسة المعارضة السلمية

وتمثلت هذه المدرسة بالمذاهب الأربعة، و فضلت هذه المدرسة المقاومة السلمية للظلم، و رأت أن المقاومة المسلحة غير مجدية وتؤدي إلى إدخال المجتمع في حلقات غيرِ متناهية من العنف المتبادل، ورأت أن الواجبَ هو التربيةُ للمجتمع والإذعان لسلطة الأمر الواقع ، مع التأكيد على عدم جواز الطاعة في المعصية وشرعيةِ الخروج عند القدرة.

و مارست هذه المدرسة المعارضة السلمية من خلال مجانبة مسايرة السلطة ورفض العمل في أجهزتها، حتى أن أحمد ابن حنبل وصف من يحيك ملابس السلاطين بأنه من الظلمة أنفسِهم وليس من أعوانهم.

وكان علماءُ نقدِ الحديث يقدحون في روايةِ من يدخل في عملِ السلطان. ومن أبرزِ رموزِ هذه المدرسة فقهاءُ المذاهب الأربعة، الذين جُلدت ظهورهم لممارستهم المعارضةِ السلمية.

فأبو حنيفة جلد لرفضه تولي القضاء، وجلد الإمامُ مالك لأنه أفتى ببطلان ما يترتب على بيعةِ الإكراهِ السياسي، وجلد أحمدُ ابن حنبل لأنه رفض التنازل عن رأيه في محنة خلق القرآن وعذب بعضُ أتباعه حتى الموت كالشيخ أحمد بن نصر الخزاعي.

والذي يبدو لي أن هذه المدرسة السنية الواسعة اعترفت بالشرعية السياسية- شرعية الطاعة والأمر في القضايا ذات العلاقة بالتحاكم في قضايا الدنيا- للأنظمة المتغلبة ولكنها لم تعترف بالشرعية الدينية المثالية التي يشترط لها تحقيق العدل والنزاهة ونحو ذلك. وهناك فارق مهم للغاية بين الشرعيتين؛ لأن شرعية المتغلب كانت في الأخير تستمد مصدرَ قوتِها من الأغلبية المقاتلة وهم تقريباً أغلبية الأمة، لأن الأمة كانت كلها جيوش مقاتلة، وفي هذه الحالة فإن الإقرار بشرعية الأغلبية كان إقراراً منطقياً ينسجم مع الموقف الإسلامي من مصدر الشرعية السياسية،

بل إن كلمة المتغلب قد تعني التغلب العددي.

ولهذا ذهب الإمام مالك إلى أبعد من ذلك حين أكد شرعية طاعة المتغلب ولو كان لا يحكم بما أنزل الله، إذا كان هذا المتغلب صاحب أغلبية عددية وهذه قمة الديمقراطية، فقد روي أن عبدَ الله بن عبد العزيز ابن عبد الله ابن عمر سأل مالكاً بن أنس فقال: (يا أبا عبدِ الله أيسعُنا التخلفُ عن قتال من خرج عن أحكام الله عز وجل وحكم بغيرها ؟) فقال مالك: (الأمر في ذلك إلى الكثرة والقلة).

مدرسة علماء السلاطين

وكان يطلق عليهم تاريخيا "علماء السوء"، وكان الكثير من علماء السلف يعتقدون أن تحالف هؤلاء العلماء مع سلاطين الجور هو سبب فساد الدين والدنيا .. يقول ابن المبارك في ذم تحالف ثنائية الطاغوت السياسي والكهنوت الديني:

وهل أفسد الدينَ إلا الملوكُ

وأحبـــارُ سـوءٍ ورهبـــانُها ؟!

هذا الصنف من العلماء موجود في جميع المذاهب القديمة والحديثة. ويقوم علماء هذه المدرسة التي يسميها بعض المعاصرين كإسماعيل الشطي بـ"مدرسة ذيل بغلة السلطان" بتبرير جميع انحرافات السلطة السياسية، ويجهدون أنفسهم في تسويغ خوض السلطة في أموال ودماء المعارضين للسلطة.

وهذا الوصف لا ينطبق بالضرورة على جميع العاملين في مؤسسات السلطة، فقد يوجد ممن يعمل في القضاء والأوقاف من المخلصين والصادقين وإن قلوا، وليس جميع علماء السلاطين من الفاسدين المتهافتين على المصالح المادية، فقد يظهر منهم من يتظاهر بالورع والتقوى، ولكنه يعاني من فهم سقيـم لأولويات التدين، فيقبل أن يكون الثمن الزهيد الذي يقبضه مقابل تخليه عن مصالح الأمة هو التحكيم الشكلي

قد يكون لدى بعض علماء مرجعية مدرسة "ذيل بغلة السلطان" قدر من المصداقية والورع المالي، ولكنهم لا يتورعون عن ظلم مخالفيهم.

إذاً أليس من حقنا وحق الشعب أن يخاف على مصالحه ومستقبله، من تخاذل من يقدمون مصالحهم الصغيرة مذهبية كانت أو مادية على المصلحة العامة.

لبعض فرعيات الشريعة المحدودة، والدعم المالي لمؤسسات تعليمية مذهبية.

وقد نقل ابن الجوزي عن ابن عقيل ما يؤكد أن النزوع نحو الطغيان ليس خاصاً بالسياسيين ولكنه يشمل العلماء "رَأَيْت النَّاسَ لَا يَعْصِمُهُمْ مِنْ الظُّلْمِ إلَّا الْعَجْزُ، وَلَا أَقُولُ الْعَوَامُّ، بَلْ الْعُلَمَاءُ، كَانَتْ أَيْدِي الْحَنَابِلَةِ مَبْسُوطَةً فِي أَيَّامِ ابْنِ يُوسُفَ، فَكَانُوا يَتَسَلَّطُونَ بِالْبَغْيِ عَلَى أَصْحَابِ الشَّافِعِيِّ فِي الْفُرُوعِ، حَتَّى لَا يُمَكِّنُوهُمْ مِنْ الْجَهْرِ وَالْقُنُوتِ، وَهِيَ مَسْأَلَةٌ اجْتِهَادِيَّةٌ".

وقد يكون لدى بعض علماء مرجعية مدرسة "ذيل بغلة السلطان" قدر من المصداقية والورع المالي، ولكنهم لا يتورعون عن ظلم مخالفيهم.

وقديماً، بارك علماء المعتزلة طاغوتية بعض الحكام مقابل جلد ظهر أحمد ابن حنبل،وإعدام أحمد الخزاعي، وبارك علماء السنة طاغوتية جبارين آخرين مقابل إعدام غيلان الدمشقي والجعد بن درهم.

إذاً أليس من حقنا وحق الشعب أن يخاف على مصالحه ومستقبله، من تخاذل من يقدمون مصالحهم الصغيرة مذهبية كانت أو مادية على المصلحة العامة.

إذا كان العلماء لا يمنعهم من الظلم إلا العجز،فإن الحيلولة القانونيـــة بينهم وبين ممارسة هذا الظلم من أوجب الواجبات.

أصول الشرعية السياسيـــة:

الشورى في الاختيار، والبيعة في إسناد الولاية، والعدل في ممارسة السلطة.

استعرضنا في التناولات التمهيدية مسارات علاقات علماء الدين بالشرعية السياسية للسلطة، وأكدنا إجماع أهل السنة والجماعة والمعتزلة والخوارج على أن مرجعية الشرعية السياسية للسلطة في دولة المسلمين مرجعية شعبية، وأن الجماعة هي مصدر الشرعية السياسية.

صحيح اختلفت طرق تجسيد هذه الشرعية، لكن فإن الخلاف ينحصر في طرق الاختيـــار والترشيح، مع إقرار الجميع أن الشورى هي الوسيلة المثلى للترشيح والاختيار، ومهمة الشورى لا تتجاوز الاختيار والترشيح أما أصل إسناد التولية فلا يثبت إلا بأغلبية المبايعين،لأن البيعة التعاقدية هي مصدر السلطة والشورى هي وسيلة الاختيار، والعدل أساس الحكم.

دراســـات

الآل والأهــل
في المنظور القرآني

عبدالله القيسي *

إن المتأمل في الأبحاث والدراسات التي كتبت حول آل النبي وأهله وأقاربه وذريته سيجد - كما يلخصه أحد الباحثين [1] - أنها في الغالب الأعم لا تخرج عن نوعين:

النوع الأول: دراسات وأبحاث وكتابات تنطلق من رؤيــة مذهبيــة وعنصرية مغاليــة، وتعتمد على التأويــل المتعسف للنصوص الصحيحــة، وعلى الروايــات البــاطلة، والأحاديث المكذوبة، والقصص الموضوعة.

والمتأمل في هذا النوع من الدراسات يجد أنها تختزل الدين كله في أشخاص بعينهم، وتقوم بتوظيف مصطلح الآل توظيفاً مذهبياً وسياسياً وعنصرياً يجافي الحقيقة، ويتنافى مع مبادئ الإسلام، وروح الشريعة،وهذا هو حال أغلب الدراسات والأبحاث والكتابات الشيعية عن «آل النبي» إن لم نقل إنها كلها كذلك.

النوع الثاني: دراسات وأبحاث واقعة تحت تأثير الإرهاب الفكري الذي يجّرم كل من يقترب

* باحث في الفكر الإسلامي.

(١) أمين الصلاحي في كتابه (آل البيت إشكالية المصطلح).

بموضوعية وعقلانية من موضوع «آل النبي»، وتعتمد أحيانا على روايات ضعيفة تخالف القرآن الكريم. وهذا النوع من الدراسات ينطلق من منطلق دفاعي، غايته التأكيد على محبة الآل، وعلى مكانتهم، وعلى أن أهل السنة والجماعة هم الذين يتولون الآل ويحبونهم على الحقيقة وليس غيرهم، وهذا النوع من الطرح هدفه قطع الطريق على المزايدين في محبة الآل من الشيعة. لكن نقطة ضعف هذا النوع من الأبحاث والدراسات أنها تبتعد عن الحقائق أحيانا و أنها تجبن عن مواجهة أنواع التوظيف العنصري والسياسي والمذهبي لمصطلح الآل، ربما فراراً من تهمة النصب ، وهذا هو حال أغلب الدراسات والأبحاث السنية عن الآل.

وهذه الدراسة التي أقدمها اليوم تخرج عن ذلك الحديث المألوف والمتكرر لدى السنة والشيعة عن الآل، وهدفي منها وضع النقاط على الحروف، وسأتناول فيها قضيتين:

القضية الأولى : من هم أهل الرجل ؟ ومن هم آله؟وما الفرق بين الأهل والآل ؟ ومن هم ذوو قربى الرجل؟ ومن هم ذريته ؟ وما الفرق بين الذرية والآل ؟.

القضية الثانية : هل جاء في القرآن الكريم ما يميز أو يخص أهل النبي عليه الصلاة والسلام أو أهل بيته أو آله أو أقربائه أو ذريته بشيء خاص غير المؤمنين ؟ .

وقد قمت بجمع ودراسة الآيات المتعلقة وقسمتها كما يلي :

الأهل في القرآن :

يقول الخليل بن أحمد : أهل الرجل زوجه وأخص الناس به ، والتأهل التزوج، وأهل البيت سكانه، وأهل الإسلام من يدينون به [1].

وأهل الرجل من يجمعه وإياهم مسكن واحد[2].

و الأهل في القرآن الكريم ورد ١٢٦ مرة مضافا إلى مفرد أو ضمير ، يكون قرينة لمعرفة معنى الأهل في الآية.

فأهل الشيء: هم أصحابه الملازمون له ، أو الأولى بهذا الشيء من غيرهم. يقول الشيخ ابن عاشور: (الأهل هم الفريق الذين لهم مزيد اختصاص بما يضاف إليه اللفظ) [3] .

وما جاء في القرآن يؤكد ذلك؛ فأهل القرية وأهل المدينة وأهل البلد وأهل الأرض وأهل مدين وأهل يثرب وأهل النار؛ هم أصحابها وساكنوها المقيمون فيها الملازمون لها .

(١) كتاب العين (٤/ ٨٩) وانظر معجم مقاييس اللغة (١/ ١٥١). تهذيب اللغةج٦/ص٢٢٠

(٢) المفردات في غريب القرآن ج١/ص٢٩.

(٣) التحرير والتنوير ٢/ ٣٣٠.

وأهل الكتاب وأهل الإنجيل وأهل الذكر وأهل التقوى وأهل المكر؛ هم أصحابه وحملته.

وأهل السفينة هم ركابها الذين تجمعهم.

وأما أهل الرجل في القرآن فقد جاء ذكر الأهل مع الزوجة ومع الأبناء والأبوين والإخوة، (انظر القصص:٢٩، يوسف:٩٣، طه٢٩، هود٨١).

وأما أهل بيت الرجل فهم من يسكن معه من المذكورين أعلاه ، فإن غاب عنه أحدهم ولم يسكن معه في نفس البيت فهو من أهله لا من أهل بيته . وأما لفظ « أهل البيت » فقد ورد في القرآن مرتين، الأولى مع إبراهيم وزوجته :

يقول تعالى (قَالُواْ أَتَعْجَبِينَ مِنْ أَمْرِ اللّهِ رَحْمَتُ اللّهِ وَبَرَكَاتُهُ عَلَيْكُمْ أَهْلَ الْبَيْتِ إِنَّهُ حَمِيدٌ مَّجِيدٌ) هود٧٣.

وخلاصة معناها: قالت الملائكة لزوجة إبراهيم : أتعجبين من أن يأتيكما ولد على كبركما، وهو من أمر الله الذي لا يعجزه شيء؟ رحمة الله وبركاته عليكم أهل بيت النبي إبراهيم، إنه سبحانه وتعالى حميد مجيد.

ومن يخرجها إلى غير أهل بيت إبراهيم فإنه يخالف اللغة وسياق الآيات والعقل. **وأما الآية الثانية:** فيقول تعالى (وَقَرْنَ فِي بُيُوتِكُنَّ وَلَا تَبَرَّجْنَ تَبَرُّجَ الْجَاهِلِيَّةِ الْأُولَى وَأَقِمْنَ الصَّلَاةَ وَآتِينَ الزَّكَاةَ وَأَطِعْنَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ إِنَّمَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيُذْهِبَ عَنكُمُ الرِّجْسَ أَهْلَ الْبَيْتِ وَيُطَهِّرَكُمْ تَطْهِيراً) الأحزاب٣٣.

وهذه الآية رغم وضوح معناها وبساطته وسهولته إلا أن الروايات التي جاءت أثناء الصراع المذهبي بين السنة والشيعة ، قد ابتعدت عن هذا المعنى السهل لتجعل له معنى آخر لا يحتمله السياق ، بل وحملت هذه الآية ما لا تحتمله من المعاني.

فالبعض أخرج أزواج النبي وهن المخاطبات في الآية ومن أول السورة. والبعض الآخر كان أحسن حالاً فقال أنهن المقصودات ولكن ندخل بجوارهن من ذكرتهم الروايات.

ولن أطيل على القارئ في معنى الآية بل سأتركه إلى عالم موسوعي يقول عن نفسه أنه «علوي فاطمي، حُسيني الأب حَسني الأم عالم بالأخبار والآثار الواردة... ولكن كتاب الله –كما قال– فوق كل شيء ، وحكمه فوق كل حكم» ، إنه العلامة رشيد رضا :

يقول رحمه الله: (اعلم أن بعض الناس قد تكلموا في هذه الآية بالرأي فزعموا أن المراد بأهل البيت جميع ذرية فاطمة... والحق الذي لا محيد عنه إلا إلى الهوى ، أن المراد بالبيت في الآية بيت النبي صلى الله عليه وسلم الذي كان يسكنه وهو جنس، والمراد بأهله هو ونساؤه. وذكر ضمير الجمع المذكر تغليبًا للأشرف إيذانًا بأن العناية به ثم بهن تبعًا له أو رعاية للفظ الأهل، والعرب تستعمله ومنه: (إِذْ قَالَ مُوسَى لِأَهْلِهِ إِنِّي

آنَسْتُ نَارًا سَآتِيكُم مِّنْهَا بِخَبَرٍ ..) (النمل:٧) وقوله:(فَقَالَ لِأَهْلِهِ امْكُثُوا ..) (طه :١٠) ونحو هذه الآية قوله تعالى: (قَالُوا أَتَعْجَبِينَ مِنْ أَمْرِ اللَّهِ رَحْمَةُ اللَّهِ وَبَرَكَاتُهُ عَلَيْكُمْ أَهْلَ الْبَيْتِ) (هود:٧٣) والخطاب لامرأة إبراهيم عليه السلام . هذا ما يقتضيه السياق ويتبرأ من كل ما يخالفه ، فإن العبارة جاءت في آية معطوفة على عدة آيات فيهن بالنص الذي لا يحتمل التأويل . والمراد بالإرادة فيها ما يقصد ويراد من شرع تلك الأحكام الخاصة بهن لا إرادة الخلق والتكوين ابتداءً. فقوله: (إِنَّمَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيُذْهِبَ عَنكُمُ الرِّجْسَ) (الأحزاب:٣٣) .. الخ، هو كقوله عزوجل في آخر آية الوضوء والغسل والتيمم من سورة المائدة: (مَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيَجْعَلَ عَلَيْكُم مِّنْ حَرَجٍ وَلَكِن يُرِيدُ لِيُطَهِّرَكُمْ وَلِيُتِمَّ نِعْمَتَهُ عَلَيْكُمْ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ) (المائدة:٦)، وقوله بعد ذكر أحكام الصيام وما فيها من الرخصة: (يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلاَ يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ)(البقرة:١٨٥) كل ذلك بيان لحكمته تعالى في تلك الأحكام، وما فيها من الفائدة للأنام إذا هم عملوا بها، لا يفهم منها إرادة الخلق والتكوين ابتداءً.

وفي رده على الروايات التي جاءت متعلقة بالآية كحديث الكساء وغيره:

«أعلم أن ما ورد من الروايات في تخصيصها بفاطمة وعلي وولديهما مما يتبرأ منه سياق الآية ؛إذ يصير معنى الآيات يا نساء النبي لا تفعلن كذا ومن يفعل منكن كذا فجزاؤه مضاعف ضعفين، يا نساء النبي افعلن كذا وكذا، إن الله لا يريد بهذه الأوامر والنواهي إلا إذهاب الرجس عن علي وزوجته وولديه وتطهيرهم من كل ما يفضي إلى اللائمة تطهيرًا كاملاً. وإن رواية تفضي إلى هذا مما يُقْطَع ببطلانها، وإن صحح بعض المحدثين سندها، بل أقول: إنه لا معنى لإدخالهم في عموم الآية فضلاً عن تخصيصها بهم ولا مزية في ذلك لهم ، وهم غير مخاطَبين بتلك الأحكام التي شرعت لأجل إذهاب الرجس بالعمل بها ، وإنما كان يكون في ذلك مزية لو كانت الإرادة للتكوين وكان الإخبار بها ابتدائيًا غير معلق بشيء» .

ويتعجب من تقديم القوم روايات على كتاب الله فيقول :

« وإنني لأعجب أشد العجب كيف عظم افتتان الناس بالرواية في الصدر الأول وإن كانت مخالفة لصريح القرآن حتى قال من قال في هذه الآية: إنها خاصة بأهل الكساء أو عامة لبني هاشم و بني المطلب لحديث الترمذي والحاكم في الأول، وحديث الحكيم الترمذي والطبراني وابن مردويه وأبي نعيم في الثاني، ولا يصح في ذلك شيء خلافًا للترمذي والحاكم . ولله در عكرمة إذ كان يقول: (من شاء باهَلْتُه أنها نزلت في أزواج النبي صلى الله عليه وسلم) وهو ما

يرويه عكرمة عن ابن عباس رضي الله عنهما كما رواه ابن أبي حاتم و ابن عساكر. وروى ابن جرير أن عكرمة كان ينادي في السوق أن قوله تعالى : (إِنَّمَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيُذْهِبَ عَنكُمُ الرِّجْسَ أَهْلَ الْبَيْتِ) (الأحزاب: ٣٣) نزل في نساء النبي صلى الله عليه وسلم.

ولا يحتاج إلى شيء من الروايات في فهم الآية فإنها في سياقها لا تحتمل غير ما قلنا كما هو ظاهر لكل قارئ له معرفة باللغة.

وقد علمت أن الآية لا تدل على عصمة أهل البيت، وإنما معناها أن الله تعالى شرع لهن تلك الأحكام التي منها أن جزاءهن على الفاحشة وعلى الطاعة يضاعَف ضعفين لأجل إذهاب الرجس عنهن وتطهيرهن تطهيرًا إذا هن امتثلن وأطعن الله ورسوله ، ولا معنى لوعيد المعصوم من الذنب بمضاعفة عذابه عليه) .انتهى مجلة المنار ٢٨٩/٩.

واعتقد أن هذا كافٍ لمن يطلب الحق وحده لا غيره.

الآل في القرآن :

قال الجوهري : آل الرجل أهله وعياله، و آله أيضا أتباعه [١] .

والآل: هم القومُ الذي يَؤولُ أمرهم إلى المضافِ إليه؛ كذا قال سَيبَوَيْهِ [٢]. وقال الرازي: الآل هم خاصة الرجل الذين يؤول أمرهم إليه [٣] .

و قد يؤول أمرهم إليه للقرابة تارة، وللموافقة في الدين تارة أخرى.

والأصل في ذلك قولنا آل وهو بمعنى رجع وبمعنى صار. تقول آل الشيء يؤول أولا، ومن ذلك قيل لما يؤول فيه ظاهر اللفظ في حقيقته أنه تأويل لأن الأمر رجع فيه إلى غير ما هو ظاهره [٤] .

ولا يستعمل الآل إلا فيمن له خطـر وشـرف، وإضافته مقصورة على إعلام الناطقين دون النكرات ودون الأزمنة والأمكنة [٥].بخلاف لفظ أهل فيمكن إضافتها لما سبق .

وقد ورد لفظ الآل في القـرآن الكريم ٢٣ مرة مخصوصا بالإضافة إلى أعلام الناطقين فجاء: آل فرعون (١٣) مرة.آل لوط (٤) مرات.آل إبراهيم مرتين. آل عمران مرة واحدة.آل داود مرة واحدة.آل موسى و آل هارون مرة واحدة. آل يعقوب مرتين. ولم يرد في القرآن الكريم ذكر لآل محمد .

(١) مختار الصحاح ج١/ص١٣.
(٢) المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيزج٣/ص٣٦٦.
(٣) تفسير الرازي ١٥٤/٢١.
(٤) نزهة الأعين النواظر ج١/ص١٢١
(٥) تاج العروس ج٢٨/ص٣١..

نلاحظ أنه لفظ الآل لم يرد في القرآن مضافا إلى غير الناطقين كآل البيت ، لأن الإنسان يؤول إلى عاقل والبيت غير عاقل فلا يصح هذا اللفظ بناء على ما ذكره أهل اللغة.

وأما معنى آل الرجل في القرآن فهو نفس المعنى السابق فهم من يؤول إليه أمرهم بقرابة وهو المعنى الخاص له ، ومن يستقرئ الآيات المتعلقة بهذا المعنى يجد أن القرآن حددهم بالزوجة والأولاد والأحفاد[١] . كما سيأتي معنا.

أو من يؤول إليه أمرهم بموالاة وهو المعنى العام له وهم أتباعه .

وقد جاء لفظ الآل في القرآن بالمعنى الخاص عند ذكر آل إبراهيم وآل لوط وآل يعقوب وآل داوود وآل عمران، مع اختلاف بين المفسرين أحيانا وخاصة في « آل لوط» ولكني رجحت ما رجحه السياق ولا مجال للتفصيل هنا.

وهذان المعنيان هما اللذان جاءا في القرآن الكريم ولم يخرج معنى الآل عنهما. أما من يجعل من معاني الآل الذرية فلم أجد آية تدل على هذا المعنى بوضوح. وقد فرق القرآن بين معنى الآل والذرية فلا ترادف في اللفظين ، فكل لفظ له مدلوله وكل مبنى له معنى، وقد جاء اللفظان في سياق إبراهيم مرة يذكر آله ومرة أخرى يذكر ذريته وهذا يدل على اختلاف اللفظين. يقول تعالى:

(وَإِذِ ابْتَلَى إِبْرَاهِيمَ رَبُّهُ بِكَلِمَاتٍ فَأَتَمَّهُنَّ قَالَ إِنِّي جَاعِلُكَ لِلنَّاسِ إِمَاماً قَالَ وَمِن ذُرِّيَّتِي قَالَ لاَ يَنَالُ عَهْدِي الظَّالِمِينَ) البقرة١٢٤، وقال تعالى (رَبِّ اجْعَلْنِي مُقِيمَ الصَّلاَةِ وَمِن ذُرِّيَّتِي رَبنَا وَتَقَبَّلْ دُعَاء) إبراهيم٤٠. وذكر آل إبراهيم كما سيأتي. والذين وسعوا معنى الآل ليشمل الذرية نسوا بأنهم أخرجوا علي بن أبي طالب من الآل لأنه قطعا ليس من ذرية النبي (ص) ولذا فإن اللغة لا تسعفهم في هذا.

ذوو القربى في القرآن:

القريب و القريبة ذو القرابة، والجمع من النساء قرائب، ومن الرجال أقارب، ولو قيل قربى لجاز. والقرابة والقربى الدنو في النسب و القربى في الرحم وهي في الأصل مصدر [٢] .

وقد ورد لفظ القربى ومشتقاته في القرآن الكريم ١٦ مرة، بمعنى القرابة في الرحم التي تشمل الأعمام وأولادهم والأخوال وأولادهم والعمات والخالات وأولادهن وكل من بينه وبينهم رحم.

(١) ولا يدخل الأبوين في آل الرجل لأن الرجل يؤول إلى أبويه وكذلك الأخوة يؤولون إلى أبيهم، بينما يدخل الأبوان والإخوة في معنى الأهل.
(٢) لسان العرب ج١/ص٦٦٥- تاج العروس ج٤/ص٧.

أما لفظ الأقربين فصيغة تفضيل خص بمزيد من القرب، فالقربى تشمل القرابة القريبة والبعيدة. أما الأقربون فلا يشمل إلا القرابة القريبة فقط. وما يتعلق بموضوعنا في هذا البحث هو ثلاث آيات نجد أن في تفسيرها ابتعاد عن سياقها ومقصدها عند بعض المفسرين.

الآية الأولى:

قوله تعالى: (قُلْ لاَ أَسْأَلُكُمْ عَلَيْهِ أَجْرًا إِلاَّ الْمَوَدَّةَ فِي الْقُرْبَى) (الشورى/٢٣).

خلاصة معنى الآية:

«قل -أيها الرسول- للذين يشكون في الساعة من مشركي قومك: لا أسألكم على ما أدعوكم إليه من الحق الذي جئتكم به عوضًا من أموالكم، إلا أن تَوَدُّوني في قرابتي منكم، وتَصِلوا الرحم التي بيني وبينكم». وهذا المعنى موافق لسياق الآيات وسياق القرآن واللغة وهو الذي عليه أغلب المفسرين، وما جاء من تفسير آخر فهو مخالف للسياق واللغة.

موافقته للغة:

فالآية من الأساس لا علاقة لها بالأشخاص :

لأن كلمة (القربى) في لغة العرب معنى ذهني هو القرب في النسب، وليس ذاتاً أو شخصاً. مثلها مثل كلمة الشجاعة والعلم. فكلمة الشجاعة لا تدل إلا على معنى ذهني، وكذلك كلمة العلم. ولا تدل - بأي حال من الأحوال - على شخص أو ذات خارج الذهن. فإذا أريد التعبير بهذه الألفاظ عن الشخص، فإما أن تضاف إلى كلمة (ذي) فيقال: ذو قربى وذو شجاعة وذو علم. وإما أن يتغير بناؤها الصرفي فيقال: قريب أو أقارب، وشجاع وعالم. وإلا بقيت معانيَ ذهنية لا علاقة لها بالتعبير عن الأشخاص أو الذوات.

إذاً لو أراد الله تعالى الحديث عن أحد بعينه لكان قد قال: (إلا الْمَوَدَّةَ في ذوي الْقُرْبَى)، وليس (فِي الْقُرْبَى) مجردة. كما جاء ذلك في مواضع عديدة من القرآن . فجميع ما في القرآن من التوصية بحقوق ذوي قربى الإنسان، إنما قيل فيها (ذوي القربى)و لم يقل (في القربى) . فلما ذكر هنا المصدر دون الاسم، دل على أنه لم يرد (ذوي القربى) .

موافقتها للسياق القرآني :

أن النبي صلى الله عليه وسلم وسائر الأنبياء لم يكونوا يسألون على دعوتهم أجراً وذلك أمر مقطوع به بنص الكتاب. يقول تعالى:(قُلْ مَا أَسْأَلُكُمْ عَلَيْهِ مِنْ أَجْرٍ وَمَا أَنَا مِنْ الْمُتَكَلِّفِينَ) (ص/٨٦).

وإذا لم يكن النبي صلى الله عليه وسلم يسأل أحداً على دعوته أجراً إلا الله، بطل التفسير الثاني لأنه مبني على أن النبي صلى الله عليه وسلم كان يسألهم أجرا هو محبة قرابته. وهذا مخالف لما ثبت قطعاً في القرآن من أنه لم يكن

يسأل على دعوته أجراً. هذا من ناحية.

وما طلبه النبي من قومه في رعاية حق القرابة بينه وبينهم وأن لا يؤذوه في تبليغ دعوته، ليس أجراً على الدعوة، وإنما هو حق مشروع مترتب على القربى، لا قدح ولا عيب في سؤاله، أو المطالبة به؛ لأن سؤال الحق حق، لأن مودة القربى وصلة الرحم واجبة على الأقارب وذوي الأرحام. وذلك ما لم تكن قريش ترعاه مع رسول الله صلى الله عليه وسلم .

وعلى هذا فإن الاستثناء هنا منقطع غير متصل: وهو الذي لا يكون المستثنى داخلا ضمن المستثنى منه، كقوله تعالى: (لاَ يَسْمَعُونَ فِيهَا لَغْوًا إِلاَّ سَلاَماً) (مريم/٦٢). والسلام (وهو المستثنى) لا يدخل ضمن (المستثنى منه) وهو اللغو. فيكون معنى الآية: لا يسمعون فيها لغوا، لكن يسمعون سلاما.

وكذلك (المودة) لا تدخل ضمن الأجر. ومعنى الآية: لا أسألكم عليه أجرا، لكن أسألكم المودة في القربى. لأن النبي صلى الله عليه وسلم لا يسأل على دعوته أجراً.

فالاستثناء منقطع إما بناء على أن المودة له عليه الصلاة والسلام ليست أجراً أصلاً بالنسبة إليه صلى الله عليه وسلم، أو لأنها لازمة لهم ليمدحوا بصلة الرحم فنفعها عائد عليهم، والانقطاع اقطع –ممن قال بالاستثناء- لتوهم المنافاة بين هذه الآية والآيات المتضمنة لنفي سؤال الأجر مطلقاً.

موافقتها لسياق الآيات :

سياق الآيات يبين أن الخطاب عام موجه إلى المشركين بصفة خاصة، الذين يحاجهم القرآن، ويتهددهم بالنار، ويعرض لهم في مقابلها الجنة، وما يلقى المؤمنون فيها.. «أَمْ لَهُمْ شُرَكَاءُ شَرَعُوا لَهُمْ مِنَ الدِّينِ ما لَمْ يَأْذَنْ بِهِ اللَّهُ وَلَوْلا كَلِمَةُ الْفَصْلِ لَقُضِيَ بَيْنَهُمْ وَإِنَّ الظَّالِمِينَ لَهُمْ عَذابٌ أَلِيمٌ تَرَى الظَّالِمِينَ مُشْفِقِينَ مِمَّا كَسَبُوا وَهُوَ واقِعٌ بِهِمْ وَالَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحاتِ في رَوْضاتِ الْجَنَّاتِ لَهُمْ ما يَشاؤُونَ عِنْدَ رَبِّهِمْ ذلِكَ هُوَ

وما طلبه النبي من قومه في رعاية حق القرابة بينه وبينهم وأن لا يؤذوه في تبليغ دعوته، ليس أجراً على الدعوة، وإنما هو حق مشروع مترتب على القربى، لا قدح ولا عيب في سؤاله، أو المطالبة به؛ لأن سؤال الحق حق، لأن مودة القربى وصلة الرحم واجبة على الأقارب وذوي الأرحام. وذلك ما لم تكن قريش ترعاه مع رسول الله صلى الله عليه وسلم .

الْفَضْلُ الْكَبِيرُ ذلكَ الَّذي يُبَشِّرُ اللَّهُ عِبادَهُ الَّذينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحاتِ قُلْ لا أَسْئَلُكُمْ عَلَيْهِ أَجْراً إِلَّا الْمَوَدَّةَ فِي الْقُرْبى».

الآية مكية:

فالآية مكية باتفاق ، وكونها مكية فإن هذا يرجح ما ذهبنا إليه؛ لأن أقارب النبي في بداية دعوته كان معظمهم على الكفر، فيعقل أن النبي يرى ياسر وأهله يعذبون ويقتلون ويقول للمشركين أو لأتباعه المؤمنين أجري مودة قرابتي من أبي لهب الكافر أو حمزة القوي المنيع أو علي وفاطمة اللذين لا زالا صغيرين أو أبنيهما اللذين لم يولدوا بعد .. إنه لأمر مستغرب!

فهذا الطلب (مودة أقاربه) لا يصح طلبه من المشركين لأنهم ما ودوه هو فكيف يودون أقاربه؟!

ولا يصح الطلب من المؤمنين، لأن المودة فيما بينهم واجبة دون تخصيص فئة ما ، فالمؤمنون كما يقول الله تعالى: «بَعْضُهُمْ أَوْلِياءُ بَعْضٍ» .. وهم بهذا الولاء متوادّون، أو ينبغي أن يكونوا متوادين..

وحبّ أقارب النبي المؤمنين يدخل ضمن الحب لكل مؤمن ، ولا يحتاج إلى ذكر خاص..

ولأن النبي لا يطلب أجرا على دعوته كما بيّنا، ولو أنه طلب شيئا لكان ينبغي أن يكون لحساب الدعوة الإسلامية، لا لشخصه، ولا لذي قربى منه.

وأما من قال أن الخطاب موجه للأنصار فكون الآية مكية أقوى رد عليه، وما ورد في ذلك من روايات تخصصها فقد ضعفها ابن حجر والسيوطي و هي تناقض روايات أقوى منها ورودا جاءت عن ابن عباس [1] .

الآية الثانية والثالثة :

ذوو القربى في آيتي الغنائم والفيء من المقصود بهم ؟

يقول تعالى: (وَاعْلَمُواْ أَنَّمَا غَنِمْتُم مِّن شَيْءٍ فَأَنَّ لِلّهِ خُمُسَهُ وَلِلرَّسُولِ وَلِذِي الْقُرْبَى وَالْيَتَامَى وَالْمَسَاكِينِ وَابْنِ السَّبِيلِ إِن كُنتُمْ آمَنتُمْ بِاللّهِ وَمَا أَنزَلْنَا عَلَى عَبْدِنَا يَوْمَ الْفُرْقَانِ يَوْمَ الْتَقَى الْجَمْعَانِ وَاللّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ) الأنفال٤١.

و يقول تعالى: (مَّا أَفَاء اللّه عَلَى رَسُولِهِ مِنْ أَهْلِ الْقُرَى فَلِلَّهِ وَلِلرَّسُولِ وَلِذِي الْقُرْبَى وَالْيَتَامَى وَالْمَسَاكِينِ وَابْنِ السَّبِيلِ كَيْ لَا يَكُونَ دُولَةً بَيْنَ الْأَغْنِيَاء مِنكُمْ وَمَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانتَهُوا وَاتَّقُوا اللّه إِنَّ اللّه شَدِيدُ الْعِقَابِ) الحشر٧ .

وذي القربى في هاتين الآيتين هم أقرباء المقاتلين المخاطبين في السياق «اعلموا أنما غنمتم» ومن قال بأنهم أقرباء النبي فقد خالف السياق العام في القرآن للفظ ذي القربى؛ فقد ذكر هذا اللفظ في القرآن ثماني مرات سوى هذين الموضعين،

(١) تفسير الآلوسي ١٨/٢٦٣.

وكلها -عدا موضعا واحداً كان في سياق بني إسرائيل- كانت خطاباً لجميع المؤمنين تقرر فيه الآيات الإحسان لأقربائهم وإعطائهم حقهم من المال، فكيف نستثني هذين الموضعين من هذا العموم ونجعله خاصاً بأقرباء النبي فقط دون قرينة واضحة.

فأقارب المسلمين لهم حق في أموال من يقربهم ذكرها الله تعالى «وآت ذا القربى حقه» ،فهؤلاء يرون الغنائم تقسم أمامهم ولا يصلهم شيء منها لعدم مشاركتهم في المعركة لسبب من الأسباب المؤقتة أو الدائمة، وهذا قد يجعل في نفوسهم شيئا، خاصة إذا كانت الغنائم كبيرة، ولأن لفظ ذي القربى يشمل فئة كبيرة من أقارب الرجل فإن جميع أهل المدينة سيصلهم من هذا السهم.

وكما قال تعالى: (والأقربون أولى بالمعروف).

و النبي (ص) وجميع الأنبياء قبله كان شعارهم في دعوتهم (وَمَا أَسْأَلُكُمْ عَلَيْهِ مِنْ أَجْرٍ إِنْ أَجْرِيَ إِلَّا عَلَى رَبِّ الْعَالَمِينَ) الشعراء١٠٩، علق الآلوسي على الآية بقوله: « إنه لا يناسب شأن النبوة لما فيه من التهمة فإن أكثر طلبة الدنيا يفعلون شيئاً ويسألون عليه ما يكون فيه نفع لأولادهم وقراباتهم ، وأيضاً فيه منافاة لقوله تعالى:(وَمَا تَسْأَلُهُمْ عَلَيْهِ مِنْ أَجْرٍ) يوسف:١٠٤» (روح المعاني)،

ومن القرائن كذلك أن آية الغنائم نزلت بعد بدر في أول العهد المدني كما يشير سياق الآيات، وكان أغلب أقرباء النبي (ص) في ذلك الوقت لا زالوا بمكة بعضهم مستضعف والآخر شارك مع قريش في القتال كالعباس و عقيل، فإن قلنا أن السهم يشمل الجميع فقد أعطينا مكافأة لمن قاتل النبي، وإن قلنا أن السهم فقط لأقرباء النبي بالمدينة، فإن عددهم قليل جداً، وسيكون خمس الخمس (أي ٤٪ عند السنة)، أو الخمس (أي٢٠ ٪ عند الشيعة) زائداً عليهم، وسنخالف مقصداً مهماً في الإسلام في تقسيم المال وهو أن لا يكتنز المال لدى فئة قليلة، يقول تعالى: (كَيْ لَا يَكُونَ دُولَةً بَيْنَ الْأَغْنِيَاء مِنكُمْ)، خاصة إذا كان هؤلاء الأقارب قد شاركوا في المعركة وأخذوا نصيبهم من الأربعة الأخماس المتبقية التي للمقاتلين.

وقد ثبت أن النبي (ص) مات ولم يخلف ثروة من المال، بل كانت حالته أقرب إلى الفقراء كما تروي كتب السير، كما ثبت أنه كان يصرف سهمه لصالح المسلمين ولم يختلف على ذلك أحد ، وإذا كان النبي يصرفه في مصالح المسلمين فلا بد أن يعطي في أقاربه كونهم جزءا منهم وقد يعطيهم من باب صلة ذي القربى عملاً بالآيات التي تحض كل مسلم على إكرام أقاربه (وَآتِ ذَا الْقُرْبَى حَقَّهُ وَالْمِسْكِينَ وَابْنَ السَّبِيلِ وَلاَ تُبَذِّرْ تَبْذِيراً) لإسراء٢٦، فتصوروا معي إذا كان أقارب النبي سيحصلون على سهم خاص بهم

إضافة إلى سهم المقاتلين منهم فوق ما يحصلون عليه من النبي، فإن معظم مال المسلمين سيذهب إلى أقارب النبي وهذا ما لم يحدث، فقد روى لنا التاريخ دون مخالف أن معظم أقاربه مات فقيراً، وعلى رأسهم علي بن أبي طالب الملقب لفقره بأبي تراب، رغم كثرة الغنائم التي غنمها النبي (ص) في غزوة حنين وغيرها، مما يعني أنه لم يكن هناك سهم خاص بأقارب النبي. وأما من جعل هذا السهم في ذرية النبي بعد موته فقد أبعد كثيرا عن السياق وعن اللغة ، بل ووقع في إشكالات وتناقضات كثيرة أخرى منها:

أنه لم يفرق بين الذرية والأقارب رغم اختلافها لغة وشرعا. ومنها أنه جعل السهم بين فقير قرابة النبي وغنيهم بشكل متساوٍ، وهذا يخالف مقاصد الإسلام في توزيع المال وتقريب الهوة بين الفقراء والأغنياء، ويخالف ما قالوه من أنها

بعض المذاهب يجوزون للهاشمي أكل الميتة عند الضرورة، ولا يجوزون له الأكل من الزكاة، فيقدمون وجوباً -للمضطر- أكل الميتة على الزكاة، رغم أن ثبوت تحريم الميتة بنص قطعي وتحريم الصدقة بنص ظني، ولكنه التعصب.

بديل عن تحريم الصدقة عليهم ، فإن قلنا إنها تعويض للفقير فكيف تكون للغني !!

ومنها أنه -الشافعي- جعل للذكر مثل حظ الأنثيين، قياساً على الميراث، رغم الفارق بين الميراث والغنيمة، إضافة إلى مخالفة عموم النص، ولذا خالفه الآخرون لعدم صحة القياس.

أما آية الفيء فإنها قد جاءت تخاطب المقاتلين الذين حصلوا على غنيمة من دون قتال ، ومن ثم فلن يحصلوا على أربعة أخماسها كما في الغنائم التي جاءت بعد قتال.

وعليه فإن توزيع الفيء سيكون على أسس مختلفة، إذ سيحصل المقاتل على نصيب يحدده النبي (القيادة) ويوزع بقية الفيء على من ذكرتهم الآية من أقرباء المقاتلين وفقراء المسلمين واليتامى والمساكين وأبناء السبيل عملا بالآية (وَمَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانتَهُوا).

وقرينة « كَيْ لَا يَكُونَ دُولَةً بَيْنَ الْأَغْنِيَاء مِنكُمْ» تبين فلسفة توزيع المال في الإسلام، وكانت كفيلة ببيان معنى آيتي الفيء والغنائم بدون تكلف.

وأخيراً فإن هذا المعنى لذي القربى يوافق روح الإسلام ومقاصده من العدل والمساواة بين أفراده وإعطاء كل ذي حق حقه ،كما يدفع عن ديننا أي شبهة قد يستغلها أعداؤه بأنه يحابي أحداً بدون حق .

ومما يتعلق بهذا الموضوع تحريم الصدقة على بني هاشم فقيل فيه أن بني هاشم في زمنه لم يكونوا ممن يستحقون الصدقة وكانوا ميسورين ، أقول ولا يصح تخصيص عموم الآيات بخبر ظني ، إضافة إلى ما في هذا الخبر من المخالفة لمعاني الإسلام من العدل والمساواة ، فالرواية تبين السبب بحرمة الصدقة عليهم بأنها « أوساخ الناس « وهل يقبل الأوساخ النبي (ص) لبقية المسلمين، هل جاء لتطهير الناس أجمعين أم تطهير فئة معينة؟ ولماذا تسمى أوساخاً وهي حق واجب على الغني؟! ألم يقل الله أن هذا حق للفقير والمسكين، وأن المال مال الله استودعه عندنا، وجعل جزءا منه لهؤلاء، فكيف يقول نبينا أنها أوساخ؟! حاشا نبينا أن يقول ذلك.

ومن العجائب أن بعض المذاهب يجوزون للهاشمي أكل الميتة عند الضرورة، ولا يجوزون له الأكل من الزكاة، فيقدمون وجوباً -للمضطر- أكل الميتة على الزكاة، رغم أن ثبوت تحريم الميتة بنص قطعي وتحريم الصدقة بنص ظني، ولكنه التعصب.

ومن التناقض قول فريق كبير من الفقهاء بجواز الصدقة للهاشمي الفقير، وعدم جواز الزكاة عليه، فكيف يكون مال الزكاة أوساخاً ولا يكون مال الصدقة كذلك،رغم أن الرواية ذكرت لفظ الصدقة لا الزكاة؟!

كل هذه التناقضات تبين أن هناك أياد خفية اصطنعت هذه التخصيصات لفئـــة ما. والله أعلم.

الذرية في القرآن:

و الذرية: اسم يجمع نسل الإنسان من ذكر وأنثى وأصلها الهمز لكنهم حذفوه لم يستعملوها إلا غير مهموزة وتجمع على ذريات وذراري مشدداً وقيل أصلها من الذر بمعنى التفريق لأن الله تعالى ذرهم في الأرض (١) .

ورد لفظ الذرية في القرآن ٣٢ مرة وكلها جاءت بمعنى نسل الرجل وما تَوَالَد منه ومن أبنائه وبناته.

الخلاصـــة :

نلخص من هذا البحث إلى نتيجتين:

الأولى: هناك فرق بين الألفاظ المذكورة في البحث (الأهل ، الآل ، ذي القربى ، الذرية) ولا يوجد تطابق بينها بناء على قاعدة عدم الترادف التي قال بها كبار علماء اللغة.

وباستقراء الآيـات القرآنيـة التي جاءت بهذه الألفاظ وجدت أن:

أهل الرجل: هم زوجه وأبويه وأولاده وإخوته.

وآل الرجل: هم زوجه وأولاده وأحفاده الذين يعيشون معه في زمن واحد هذا المعنى الخاص،

(١) تاج العروسج١١/ص٣٦٨.

المعنى العام للآل وهم الأتباع فيدخل فيه كل من آمن بمحمد بمن فيه ذريته إلا من كفر به منهم

أما المعنى العام فهم أتباعه.

وأقرباء الرجل: هم من بينه وبينهم رحم.

وذرية الرجل : هم نسله من الذكور والإناث.

وبنـاء عليه: فإن علي بن أبي طالب من أقارب النبي وليس من آله -بالمعنى الخاص- ولا من أهله وهو من آل أبي طالب، وفاطمة تدخل في أهل النبي وفي آله، وزوجات النبي يدخلن في أهل النبي وفي آله، ولا يدخل في أهل بيته إلا من سكن معه من أهله، والحسن والحسين يدخلون في الآل ولا يدخلون في الأهل، والعلويون أو الهاشميون الموجودون في زمننا الآن يسمون ذرية وليسوا من أهل بيت النبي ولا من آله بالمعنى الخاص لهذين اللفظين .

أما المعنى العام للآل وهم الأتباع فيدخل فيه كل من آمن بمحمد بمن فيه ذريته إلا من كفر به منهم، ولذا رجح النووي هذا المعنى للآل في كل ما جاء في الروايات.

الثانية: لا يوجد في كتاب الله ما يميز أحدا من أهل النبي أو أقاربه أو ذريته إلا ما جاء مخصصا لنساء النبي فقط، وفكرة الحكم للبطنين لا تمت إلى الإسلام بصلة. وأما الحب والرفعة فمعياره كسبي يمكن أن يتسابق الناس عليه وهو الإيمان والتقوى والعلم والعمل الصالح ،فمن تحقق بهذه الصفات فنحن نواليه ونحبه وننـاصره ويرتفع في الدنيا والآخرة، (يَرْفَعِ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا مِنكُمْ وَالَّذِينَ أُوتُوا الْعِلْمَ دَرَجَاتٍ وَاللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ خَبِيرٌ) المجادلة١١، (يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُم مِّن ذَكَرٍ وَأُنثَى وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوباً وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِندَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ) الحجرات١٣، وليس المعيار في ذلك نسب الرجل كونه قريبا من النبي (ص) أو ليس قريبا منه فبعض أقربائه كادوا للإسلام أكثر من غيرهم ، وبسبب ما عمله إبليس في رفضه لأمر الله نتيجة ترفعه على آدم كونه من نار وآدم من طين كان من إبليس من الصاغرين وكانت اللعنة عليه إلى يوم الدين.

وأخيرا: هل نجح أهل الغلو من المتشيعين لما يسمى آل البيت في نشر الإرهـاب الفكري في الأمة، بحيث أصبح الحديث عن «الآل» له مسار واحد، وهو مسار المدح والثناء والإغراق في الحديث عن الفضائل حقيقة كانت أم متوهمة، ومن خرج عن هذا المسار وحاول أن يتناول موضوع «الآل» بموضوعية وتجرد اتهموه بالنصب وبالكفر؟!

إسلاميو الخليج والعملية الديمقراطية

برجماتية السيـاسة في الواقـع المُر*

نبيل البكيري

تُحاط المجتمعات الخليجية كغيرها من المجتمعات العربية بخصوصيات اجتماعية وسياسية وثقافية دينية معقدة ساهمت طوال العقود السابقة كحواجز صد وعوامل ممانعة وإعاقة أمام موجات التغيير السياسي والتحديث الثقافي والاقتصادي التي شهدتها المنطقة على امتداد النصف الثاني من القرن الماضي والعقد الأول من القرن الحالي بفعل فورة النفط التي جلبت كل عوامل التغيير والحداثة لمجتمعات مقيدة ومأسورة بإرث ماضوي اجتماعي وديني صارم.

* هذه الدراسة نُشرت ضمن كتاب (إسلاميو الخليج: القضايا) العدد ٤٤ صادرة عن مركز المسبار للدراسات والبحوث - دبي ، وايضاً صدرت هذه الدراسة قبل هبوب رياح الربيع العربي، التي غيرت كثير من المفاهيم والأحكام السياسية عند السلفيين تحديداً.

وبالتالي فـ"إن الحديث عن الديمقراطيـة في الخليج العربي لا بد أن يأخذ في الاعتبار موضوع التحولات الاجتماعيـة الطارئـة علـى البيئـة الخليجية، والمكونات المختلفة لتلك المجتمعات، كوحدات في البحث والفهم والتفسير؛ من أجل فهم أفضل للواقع الخليجي، وللتحديات التي تقف في وجه الديمقراطية في الخليج العربي"(١).

لكن تبقـى إشكالية المجتمعات الخليجيـة في أن هذه الخصوصية السياسية والاجتماعية والثقافية والدينية تبدو أكثر تجذراً وتماسكاً من غيرها في وجه عمليات التحديث المتسارعة، بفعل عوامل موضوعية وذاتية عدة خارجية وداخلية، جعلت هذه المجتمعات تبدو عصية على محاولات التغيير السياسـي والثقافي جراء البنية التقليدية المحافظة بتراثها القبلي والبدائي في نظرتها للمجتمع والدين والدولة.

تجليات الخصوصية الخليجية التي تقف كعوامل إعاقة وممانعة قوية لدمقرطة هذه المجتمعات كامنة بحسب المفكر والأكاديمي الكويتي عبد الله النفيسي في خمسة عوامل رئيسية ممثلة بالتحدي القبلي والتحدي الطائفي والتحدي الخارجي وتحدي الثقافة العربية القائمة على الولاء لا التعدد فضلا عن التحدي الأكبر ممثلاً بتحدي العائلات الحاكمة(٢).

ويأتي تحدي العائلات الحاكمة في مقدمة أهم "عدة عوامل تعيق عملية الإصلاح الحقيقي، ولعل أهم هذه العوامل تتمثل في وجود أنظمة فردية أو أنظمة عوائل، وهذا بلا شك لا يوفر ثقافة التعددية والاختلاف فى الرأي، وهذا قد يؤخر عملية الإصلاح بلا شك"(٣).

أما بالنسبة للعوامل الخارجية التي ساعدت على تكريس هذا الواقع السياسي الموجود "فإن تعارض المصالح الأمريكيـة والبريطانية في المملكة العربية السعودية مثلا، مع الديمقراطية يجعل من السياسات الأمريكية والبريطانية أكبر التحديات في وجه الديمقراطية في المملكة وفي الخليج عامة، بالنظر لثقل المملكة السعودية في الخليج العربي"(٤).

وبالتالي فإن علاقة هذه القوى الدولية مع أنظمة المنطقة العربية عموماً والخليجية على وجه الخصوص "تقوم على أساس تفاهم مع الأسر الحاكمة ومقايضة ضمان استمرار حكم الأسر وحماية السلطة المطلقة للحاكم مقابل أخذ الحكام -بنصيحة- القوى العظمى في الغرب

(١) عبد الله النفيسي " القبيلة توارت خلف مؤسسات الدولة الحديثة في الخليج " ، وكالة قدس برس- نور الدين العويديدي .
(٢) عبد الله النفيسي المرجع السابق.
(٣) ناصر الصانع: الخليج يشهد عملية إصلاح.. لكنها بطيئة، حوار منشور على www.eslaah.net ٢٠مايو ٢٠٠٦م.
(٤) عبد الله النفسي المرجع السابق.

والانسجام مع رؤيتها الإستراتيجية، في ظل الوجود العسكري والنفوذ الاقتصادي وإعطاء الأفضلية للمصالح الاقتصادية والتجارية للدول الأجنبية الحامية"(١).

وتلعب هذه العوامل الخارجية المؤثرة المتمثلة بالدعم المطلق من الحكومات الغربية لأنظمة هذه المنطقة دورا رئيسيا "في مواجهاتها لحركات الإصلاح ومساعي التغيير السياسي، ومن ثم استمرار المواقف السلبية بل المعيقة، لكل إصلاح لأوجه الخلل المزمنة في المنطقة، حيث نرى مزيدا من الاعتماد على نظم الحكم القائمة وتعزيز السلطة المطلقة للحكام، لسهولة التفاهم معهم على حساب طموحات الديمقراطية والتنمية والأمن الحقيقي في المنطقة"(٢).

ويرى الكاتب الكويتي أحمد شهاب أن هناك أسباباً موضوعية أخرى تعيق دمقراطة المجتمعات الخليجيـة "وتتعلق بغياب، أو تغييب مراكز الأبحاث والدراسات ومؤسسات المجتمع المدني، والتضييق على الحركة الفكرية في المجتمع، والتشكيك في نوايا وأهداف الحركات الديمقراطية النشطة، ولاسيما في علاقاتها مع الخارج، وتفاعلها مع الأطروحات الحديثـة، ونقدها اللاذع للواقع القائـم، والذي ينطلق من اعتبـار «الحالـة الديمقراطية» ليست مجرد عنوان حداثوي تنقله المجتمعات المتخلفة عن المجتمعات المتقدمة، وإنما هي موارد ومناهج وأساليب عمل جديدة ومختلفة بصورة كلية عن الموارد والمناهج وأساليب العمل السائدة"(٣).

وهكذا تشكل كل هذه العوامل مجتمعة كوابح بل عوائق ممانعة متصلبة للمشروع الديمقراطي في المجتمعات العربية ككل والخليجية على وجه الخصوص، حيث تمثل هذه العوامل تحدي حقيقي يجمع عليها ويتفق حول وجودها مُعظم نخب المشهد الخليجي بمختلف توجهاتها الفكرية ورؤاها السياسية، بما فيهم الإسلاميون محور دراستنا هذه، التي سنحاول فيها البحث عن علة الموقف الغائم لهذه الشريحة الأكبر من الديمقراطية.

تنقسم الحالة الإسلامية الخليجية إزاء الديمقراطية إلى ثلاثـة توجهات رئيسيـة بين راديكالـي مُحرم، وبرجماتي مراوغ، وواقعي مكبل بشروط واقعه السياسي بصبغته"العلماني ثيوقراطي" الوهابية التي دشن صاحبُها (الشيـخ محمد بن عبدالوهاب) بقوة بداية المشروع العلماني هذا في

(١) على خليفة الكواري ، مخاطر السياسة الأمريكية وتحديات مواجهتها، ٢٠١٠/٣/٢٣م، الجزيرة نت
(٢) الكواري ،المرجع السابق.
(٣) أحمد شهاب، إبداع الديمقراطية في الخليج موقع العربية نقلا عن القبس الكويتية.

شبه الجزيرة العربية عندما ارتضى التفريق بين الزعامة السياسية وتركها لـ"الأمير" والزعامة الدينية التي اختصها لنفسه "الإمام" [1].

وكنتيجة طبيعية لهذا التوجه لما بات يُعرف اليوم بالسلفية الوهابية تجاه الشأن السياسي والقاضي بالفصل والتفريق بين الديني والسياسي في توجه مماثل للقاعدة اليسوعية الشهيرة التي أسست للمفهوم العلماني في الفكر الغربي مبكراً "ما لله لله وما لقيصر لقيصر" وسيطرت مثل هذه الرؤية على أفق المشهد الديني للتيار السلفي حتى اليوم، وما بُني عليها من قاعدة إفتائية تنطلق منها فصائل سلفية كثيرة محرمة للعمل السياسي جملة وتفصيلا كالجامية – نسبة للشيخ محمد أمان الجامي – وتفرعاتها هذا عدا عن الارتباك الكبير الذي تعيشه فصائل سلفية أخرى جراء الأسس العقدية السلفية التي بنت عليها توجهاتها ورؤاها، التي ما فتأت تحاول التحرر من أسرها حتى الآن.

البيئة الفكرية لإسلاميي الخليج

مثلت الوهابية بيئةً فكرية تضخمت في إطارها القطيعة بين الدين والسياسة أكثر وتعاظُم روح الحنين نحو الماضي ومخاصمة العصر بكل تجلياته، لتكون هذه الإشكالية الكبرى التي أعاقت وتعيق أي محاولة فردية أو جماعية لنخب التيار الإسلامي من السعي نحو التحديث والحداثة السياسية والثقافية والاجتماعية في هذه المجتمعات جراء رؤى وتصورات مدرسة الإسلام الوهابي -إذا صح التعبير- أي المدرسة الوهابية السلفية ورؤيتها المتشددة والمنغلقة نحو كل جديد ووافد من الأفكار والأشياء باعتباره بدعة منكرة إن لم يكن مروقا وخروجا عن الدين.

النظرة المريبة لكل جديد من الأفكار والأشياء الوافدة والعداء للتطورات البشرية، زاد من سطوتها الفكرية هو تحالف هذه المدرسة بقيادة مؤسسها الشيخ محمد بن عبدالوهاب مع مؤسس الدولة السعوديــة الأولــى محمد بن سعود عام ١٧٤٤م[2].

طبعت هذه المدرسة السلفية نسختها ورؤيتها للدين والتدين المعادي لكل قيم الحداثة من الحرية والديمقراطية وحقوق الإنسان والتعديدية السياسية، والمجتمع المدني وساعدها في هذا كله طبيعة المجتمعات الخليجية حيث "البيئة الخليجية المغلقة من الناحيتين الاجتماعية والثقافية، إذ ارتدت عُزلتهم الاجتماعية والثقافية على هيئة

(١) فتحي العفيفي "الثيوقراطية العلمانية في الدولة الخليجية المعاصرة: دراسة في التاريخانية الحداثية، مجلة المستقبل العربي، العدد ٣٥٠ – نيسان / أبريل ٢٠٠٨م / ١٥٤.

(٢) يالمملكة العربية السعودية: من هم الإسلاميون؟ التقرير رقم ٣١ للمجموعة الدولية لمعالجة الأزمات (الشرق الأوسط) أيلول ٢٠٠٤م.

عزلة فكرية وعلمية وحضارية قاتمة، فالكثير منهم لا يعترف بالآخر، لأنهم لا يعرفون الآخر من الأساس، ولم يكتب لهم أن يحتكوا به إلا بصورة سطحية، ولم يتفهموا دواعي اختلافه، وهم لا يرغبون بذلك أصلا"[1].

الصورة النمطية للتدين الوهابي الذي يكاد يشكل مجمل الحالة الدينية للمجتمعات الخليجية بفعل الدعم الكبير الذي حضي به هذا التيار على مدى عقود ما بعد النفط، من قبل بعض الأنظمة الحاكمة في الخليج مما عكس صورة سيئة ليس لحالة التدين في هذه المجتمعات فحسب بل للإسلام ككل بفعل الرؤية المنغلقة والجامدة التي تبنتها الوهابية تجاه العديد من القضايا الفكرية والسياسية المعاصرة.

لقد سيطرت ذهنية التحريم الوهابية على كل مناحي الحياة الفكرية والسياسية والثقافية، بصورة ربما استفادت منها بعض الأنظمة الحاكمة ضد خصومها ومناوئيها السياسيين من الإصلاحيين اللبراليين والإسلاميين على حد سواء ، الذين يُعتبرون بحسب المفهوم الوهابي "عُصاة خارجون عن طاعة ولي الأمر"، وبمثل هذه الذهنية تشكلت حالة من التشدد والكبت المدعومة بروح الإرهاب الفكري الذي أضاف بدوره أزمة أخرى مضافة إلى فائض الأزمات الفكرية المتراكمة في المخزون التاريخي للتراث السياسي والثقافي الإسلامي مذ أزمات القرن الهجري الأول السياسية.

شكلت سلفية ابن عبد الوهاب -طوال العقود الماضية- خارطة الأفكار والتصورات الفكرية والعقدية لشريحــة كبيرة من أبنــاء المجتمع الخليجي والعربــي عموما وفي مقدمة هؤلاء الإسلاميون، ورسمت تصوراتهم حول مفهوم الحاكم "ولي الأمر" والمحكومين "الرعية" والسلطة السياسية "الدولة" وصبت كل هذه الأفكار في قالب عقائدي يرقى إلى مرتبة المسلمات التي لا جدال فيها.

وهكذا "مكث الخطاب الديني بالسعودية ردحا من الزمن غير قليل، وهو يعبر عن موقف واحد في رؤيته تجاه الكون والحق والحياة، متذرعا بكونه الناطق بحجة الله، مستخدما سيف السلطان، لا يسمح أن يخالطه غيره إطلاقا، فهو خطاب يأخذ بما فهمه من منهج أهل السنة والجماعة بقراءة ابن تيمية (ت ١٣٢٨م – ٧٢٨هـ)، مع إضافة مذهبيّة حنبليّة في الفروع الفقهية والأحكام القضائية. مسألته الأساسيــة هي "التوحيد" التي يتفق معه عليها أكثر المسلمين، لكنه يضيف إلى ذلك تكفير المخالفين من المسلمين، وإباحة قتلهم، وأخذ أموالهم دون التعرض للنساء

(١) أحمد شهاب، الإسلام الخليجي...رؤى رجعية ومنطلقات إقصائية، موقع قنطرة ٢٠٠٩م.

للحساسية الاجتماعية من ذلك[١].

ولقد لعبت المؤسسة الدينية السلفية دورا كبيرا في عموم المجتمعات الخليجية للتبشير بالمذهب السلفي الوهابي وأفكاره المضادة والمكفرة لكل قيم الحداثة السياسية والثقافية والاجتماعية من الديمقراطية والحرية والانتخابات والتعددية والدستور، والمجتمع المدني باعتبارها أفكاراً غربية لا تمت للإسلام ومجتمعاته بصلة وهو ما انعكس على ثقافة هذه المجتمعات سلباً تجاه هذه القيم ومدلولاتها مما أدى إلى تشويش مبكر أعاق كثيرا المسيرة الحداثوية في هذه المجتمعات. وهكذا تمدد نفوذ الوهابية لمدى أبعد بكثير من الدور الرسمي للمؤسسة الدينية، فمنذ تأسيس الدولة صاغت الوهابية ثقافتها الدينية والتعليم والقضاء نتيجة لذلك فقد كان لها -بدرجة أو بأخرى- تأثير على جميع الاتجاهات الإسلامية السّنية في المملكة [٢]بما فيهم الإخوان المسلمون في المملكة والخليج ونسختهم الإخوانية المنقحة بحسب الدكتور أحمد الدغشي[٣]، والتي باتت تُعرف اليوم في أوساط الإسلاميين "بالسرورية" نسبة للشيخ السوري والإخواني السابق محمد سرور بن نايف زين العابدين، التي مزج فيها بين حركية الإخوان وسلفية محمد بن عبد الوهاب وثورية سيد قطب[٤].

المفارقة هنا في ضوء هذا الجو الملبد بأفكار المدرسة الوهابية التي طغت على كل الأصوات الأخرى لإسلاميي الخليج أي إخوان الخليج "مهاجريهم أو أنصارهم"[٥] هو اصطباغ الفكر الإخواني بصبغة الوهابية المتشددة التي حقنت ديناميكية الإخوان الحركية بحالة من الجمود الفكري والحركي في مفارقة عجيبة فعلا تمثلت بانتقال ديناميكية الإخوان الحركية إلى تنظيمات

(١) عبد الله بن بجاد العتيبي" السرورية، كتاب المسبار حول السرورية صفحة ٥ .

(٢) المملكة العربية السعودية: من هم الإسلامويون؟ مرجع سابق .

(٣) حوار لكاتب هذه الدراسة مع الباحث والأكاديمي اليمني الدكتور أحمد الدغشي، موقع الإسلام اليوم وإسلام أون لاين ٢٠٠٨م.

(٤) نبيل البكيري ، السرورية خارطة التواجد والانتشار، إسلام أون لاين ٢٠١٠م.

(٥) استخدام هاتين المفردتين، ذواتي المدلول التاريخي في التراث الإسلامي هو استخدام إستعاري والمقصود هنا بمهاجري الأخوان هم أولئك القادميون من مصر والشام طوال عقود النصف الثاني من القرن الماضي والذين توافدوا بشكل كبير ومنظم إلى الخليج- والسعودية تحديداً،هرباً من بطش نظامي عبد الناصر في مصر والبعث في سوريا، جراء الصراع الدائر بين الإخوان وهذين النظامين، وقد ساهمت هذه الهجرة في نشوء وتبلور مشروع ما يسمى بـ"السلفية الحركية" بشقيها السروري واليوسفي نسبة للشيخ عبد الرحمن عبد الخالق اليوسف (١٩٣٨م- .....) الشيخ المصري المقيم في الكويت، أما الأنصار هنا فهم من تم استقطابهم وتأطيرهم فكريا وتنظيميا في إطار الحركة الإخوانية من أبناء هذه المجتمعات الخليجية

سلفية أخرى كالسرورية أو حتى تنظيمات السلفية الجهادية وفي مرحلتها القاعدية.

عاش الإخوان المسلمون في الخليج في حالة غيبوبة فكرية مميتة، وقد خبت جذوتهم الفكرية كثيرا في الخليج وتماهت أفكارهم مع الطابع السلفي العقائدي العام بذهنيته التحريمية، فانكفئوا على أنفسهم، وعملوا ضد قناعاتهم، ولا أدل على ذلك مما تعانيه الحالة الإخوانية في اليمن التي شهدت مع قيام الوحدة في مايو ١٩٩٠م تعددية سياسية وديمقراطية، شارك فيها الإخوان بقوة بتشكيلهم حزباً سياسياً ممثلاً بالتجمع اليمني للإصلاح.

دخل الإصلاحيون الإخوان حينها البرلمان وشاركوا في السلطة، عن طريق العملية الديمقراطية والانتخابات، ومع هذا كان هناك في أوساطهم بل من قياداتهم ممن درسوا في الجامعات السعودية أو تأثروا بالمد السلفي القادم من هناك، فعملوا على تكفير الديمقراطية والتعددية والبرلمان والانتخابات ولكن كان من هؤلاء من شارك في الانتخابات الأولى عام ١٩٩٣م بل وأصبح عضوا في البرلمان الذي يكفره [١].

من هم الإسلاميون في الخليج؟

في هذه الدراسة التي عنْوَنّاهَا بـ"إسلاميي الخليج وموقفهم من الديمقراطية" محدداً المحور الذي ستدور حوله الدراسة وهم هنا هؤلاء الإسلاميون، متسائلين من هم؟ وما هي أهدافهم التي يسعون إلى تحقيقها؟ ورؤية هؤلاء الإسلاميين للديمقراطية، من حيث هل منظومة فكرية متكاملة أم هي مجرد آلية إجرائية تقتصر على العملية الانتخابية في اختيار ممثليهم فقط؟ وما هو موقع الديمقراطية في مخيال هؤلاء الإسلاميين: هل هي خيار إستراتيجي لديهم أم هي مجرد تكتيك مرحلي وخيار مر لا بد منه كسلم للوصول إلى السلطة والحكم؟ يتم بعدها التخلص منها، كما يتهمهم خصومهم السياسيون.

في البدء لا شك أن تحديد المصطلح هو المدخل الرئيسي للتعرف على مرتكز هذه الدراسة وهم الإسلاميون، هذه اللفظة الاصطلاحية التي يعود أصلها إلى أبرز متكلمي القرن الرابع الهجري أبو الحسن الأشعري في كتابه الشهير "مقالات الإسلاميين" (ت ٣٢٤هـ) والذي يُعد أول مَنْ استخدم مصطلح الإسلاميين، للإشارة إلى

(١) أبرز مثال على هذا هي حالة الشيخ اليمني محمد الصادق مغلس عضو مجلس شورى التجمع اليمني للإصلاح والذي كان وما يزال يكفر بالديمقراطية والانتخابات بل ويحمل تصورات السلفية جملة وتفصيلا فيما يتعلق بالمنظومة الديمقراطية، في الوقت الذي ترشح فيه في انتخابات ١٩٩٣م لعضوية البرلمان ونجح فيها وترشح في إنتخابات ١٩٩٧م وسقط .

الجماعات التي انتظمت في حركات وأحزاب وفرق داخل الإسلام، وبذلك ميزها عن بقية المسلمين[١].

ولو أن الإخوان المسلمين في عصرنا، لم يستخدموا ما وضع أبو الحسن الأشعري، إلا أن المنظمات والأحزاب التي أتت بعدهم اعتمدوا المصطلح بقوة، فأصبحت الحركة السياسية بين المسلمين تعرف بالحركة الإسلامية، و بطبيعة الحال كان الأشعري محقاً في وضعه للمصطلح، الذي لم يأت في القرآن ولا في الحديث، ولم يتداول من قبله في مجلس أو يورد في خطبة ما، عدا ما أشرنا إليه عند البلخي، فأبو الحسن في كتابه «مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين» ميز بين المسلمين، الذين اتخذوا الإسلام ديناً وحضارة وتاريخاً وبين الذين اتخذوه سياسة وتحزباً[٢].

ومن هنا بدأنا نقترب أكثر في تحديد المقصود من مصطلح الإسلاميين، والذي يقترب معناه كثيراً عند أبي الحسن الأشعري مع ما يُقصد به اليوم، والذي يُراد منه تلك الجماعات التي سعت نحو تحويل الإسلام كدين إلى أيدلوجيا سياسية مثلها مثل غيرها من الأيدلوجيات كالماركسية وغيرها مما يعني أن أبا الحسن الأشعري كان دقيقا جداً وموفقا في هذا التحديد المبكر لهذه النخبة السياسية، والتي سعت نحو أهدافها بتحويل الإسلام إلى أيدلوجيا فكرية سياسية عبرت عنه من خلال أدبياتها وشعاراتها كشعار "الإسلام دين ودولة" و"مصحفُ وسيف".

ومن المستشرقين المعاصرين من توقف عند هذه التسمية في توصيفه للظاهرة الإسلامية أي تسمية "الإسلاميين" كـ"جاك بيرك" بينما يميل زميله الفرنسي فرانسوا بورغا نحو استخدام مصطلح "الإسلام السياسي" على عكس روجر أوين الذي يسميه بـ"الإسلام الراديكالي"[٣] ومهما يكن من اختلاف المسميات فالمعنى والمقصود واحد هم هؤلاء الإسلاميون.

أما مفهوم الحركة الإسلامية التي تطلق إعلاميا كمرادف للإسلاميين فهي الأخرى مصطلح يحوم حوله الكثير من الجدل في حقل ما يطلق عليه بـ"الإسلامولوجيا" حقل الاستشراق في مجال الحركات والجماعات والتيارات الإسلامية.

فبحسب الباحث المصري حمدي عبد العزيز فإنه يمكن تحديد الظاهرة (الحركة الإسلامية) عمليًا من خلال التمييز بين مستويات ثلاثة هى: الدعوة والحركة والتنظيم على ما بينهم

(١) رشيد خيوان ، الأشعري واضح مصطلح الإسلاميين ، الشرق الاوسط ، ١٠ نوفمبر ٢٠٠٤ العدد ٩٤٧٩.

(٢) رشيد خيوان ، مرجع سابق.

(٣) حمدي عبد العزيز الاتجاهات الغربية نحو الحركة الإسلامية، إسلام أون لاين ، التاريخ: ١٠-٧-١٤٢٥ هجرية.

من تداخل وتشابك فالدعوة في الإسلام واجب فردى في الأساس يفترض أن يمارسه كل مسلم قولاً وعملاً، ويتحول إلى حركة وتيار حين ينتقل هذا الواجب من قناعة فردية إلى سلوك جماعي، وهذا ما يُطلق عليه التعبير الاجتماعي للحركة أو الجسد الاجتماعي وهو الرصيد المتدين الذي يعتبر المجال الحيوي أو المعين الذي تتشكل منه الحركة في مستواها الثالث، والذي يظهر للوجود حين تحاول الحركة الانتقال بالدعوة ومحاولة تجسيدها في إطار دولة ونظام سياسي[١].

ويضيف حمدي عبد العزيز أنه بعد ذلك "تصبح الحركة الإسلامية هي التعبير السياسي عن هذه الحركة المجتمعية، وتنطلق من فهم معين ومحدد للإسلام كدعوة، ويريد تحويله أو تجسيده في دولة ونظام سياسي محدد عبر مجموعة من الوسائل والأدوات التي تدور في إطار المشروعية الإسلامية وتتوافر لأي حركة إسلامية فعالة سبعة عناصر هي: القيادة والرؤية والتوجيه، والمشروع الإصلاحي، والبرنامج، والإرادة السياسية، الحركة أو التنظيم[٢].

وبهذا أعتقد أنه تكون قد تشكلت الصورة النهاية لمقصودنا بمصطلح الإسلاميين تحديداً أو الحركة الإسلامية وهي التي يمكن أن نعرفها بقولنا هي تلك الجماعة من الناس التي تسعي وفق تنظيم حركي ذي برنامج سياسي ثقافي واجتماعي وفكري و تسعى من خلال وسائل مرحلية تحددها نحو تحقيق أهداف إستراتيجية نهائية لها، تتمثل بإقامة ما تسمية "دولة إسلامية" وفق تصوراتها ومناهجها التي صاغتها لنفسها وتؤمن بها[٣].

وبهذا التعريف نكون قد ميزنا بين هذه الحركات وبين بقية الجماعات الإسلامية الأخرى التي لا يربط أفرادها ومنتسبيها رابط تنظيمي محدد، فضلا عن عدم امتلاكها لأي رؤية سياسية، وأغلبها تتمحور حول شخصية ما، تتخذ منها مرجعية علمية وإفتائية، لتغدو بصورة هي أكثر شبهاً بالجماعات الطُرقية الصوفية، كما هو الحال بالنسبة لما بات يُعرف اليوم بجماعة السلفية المشيخية كالجامية ووريثتها المدخلية وكذالك المقبلية وفصائلها في اليمن أو حتى جماعة العدل والإحسان في المغرب العربي

(١) حمدي عبد العزيز، مرجع سابق.

(٢) حمدي عبد العزيز ، المصدر السابق.

(٣) لا يخفى على أحد من الباحثين والمهتمين بالظاهرة الإسلامية مدى الضبابية والارتباك الذي تعيشه هذه الظاهرة بحركاتها وتياراتها المختلفة في رؤيتها وتصوراتها للدولة التي تنشد في ظل الحلم الليوتوبي الجارف لديها بالعودة إلى الصورة الأولى للحالة الإسلامية المتمثلة بالخلافة.

مراكش تحديداً.

وانطلاقا من هذا نستطيع القول أن إسلاميي الخليج هما تياران إسلاميان حركيان الأول هو جماعة الإخوان المسلمين بفروعها الخليجية، والثاني هو تيار سلفي حركي جديد لا يتجاوز عمره الحركي والتنظيمي ثلاثة عقود من الزمن على أقل تقدير، وهو ما بات يُعرف بتيار السلفية الحركية، أو السلفية السياسية كما يحب البعض أن يسميها.

ويتكون هذا التيار من فصيلين ،الأول هو ما يُطلق عليه بالتيار السروري، وهناك من يطلق عليه بالتيار القطبي نسبة إلى المفكر الإسلامي سيد قطب (١٩٠٩-١٩٦٦م) والبعض الآخر يطلق على هذا التيار السلفية الإخوانية أو الإخوانية السلفية وكلها مسميات تصب في اتجاه واحد هو هذا التيار الذي بات يشكل رقما مهما في خارطة الحركة الإسلامية الحديثة وخاصة في منطقة الخليج والسعودية تحديداً.

والفصيل الآخر في هذا التيار هو فصيل يُنسب للشيخ السلفي عبد الرحمن عبد الخالق اليوسف (١٩٣٨م-...) وهو مصري يقيم في الكويت وينسب إليه هذا التيار الذي يعرف في الأوساط السلفية بـ"السلفية السياسية" أو "السلفية العلمية" ويتبع هذا التيار جمعية إحياء التراث الإسلامي في الكويت، ولهذا التيار حضور سياسي كبير على الساحة الكويتية ويشارك في الحياة السياسية والديمقراطية في الكويت وله كتلة برلمانية كبيرة وهو أقرب في رؤيته السياسية من جماعة الإخوان المسلمين.

ويحسب على هذا الفصيل السلفي بعكس الفصيل الأول، كل الجماعات السلفية التي تخوض العملية السياسية في البحرين والكويت ويمثل هذا التيار جمعية الحكمة اليمانية الخيرية في اليمن، والتي يرأسها الشيخ عبد العزيز الدبعي، ولكنها لم تشارك في العملية السياسية والانتخابات في اليمن حتى اللحظة بعكس نظيراتها الخليجية في البحرين والكويت.

ونستطيع القول أن الإسلاميين في الخليج اليوم يعبرون عن أنفسهم من خلال واجهتين الواجهة الأولى خيرية اجتماعية ثقافية في الدول الخليجية التي لا تُقام فيها انتخابات برلمانية كالإمارات والسعودية وقطر وعُمان والثانية هي واجهة سياسية بحتة بجانب الواجهة الخيرية والثقافية كما هو الحال في الكويت والبحرين كدولتين يجرى فيهما انتخابات برلمانية، ويمثل الإخوان في البحرين جمعية المنبر الوطني الإسلامي وفي الكويت من خلال الحركة الدستورية الإسلامية[١].

(١) نبيل البكيري، إخوان الخليج والمخاض الصعب في الظهور من الخفاء إلى العلن، إسلام أون لاين.

أما بالنسبة لنظرائهم من الجانب السلفي الذين يمارسون العمل السياسي فهم "تيار الجماعات التي تسمي نفسها سلفية مثل اتجاه الشيخ عبد الرحمن عبد الخالق والشيخ عبد الرزاق الشايجي وحامد العلي في الكويت"[١] ويمارس هذا التيار نشاطه السياسي من خلال جماعة الحركة السلفية العلمية التي يديرها الدكتور عبد الرزاق الشايجي، ويمكن تسمية هذا التيار جدلا بتيار السلفية العلمية وأما في البحرين فيمثلهم سياسيا جمعية الأصالة السلفية.

وهكذا تبين لنا من هي التيارات -التي تمارس العمل السياسي في الخليج- من الإخوان والسلفيين الحركيين بشقيهم لكي يتسنى لنا هنا معرفة موقفهم من الديمقراطية، وأما غيرهم من الإسلاميين التقليدين الذين ليس لديهم أي رؤية سياسية أو فكرية فيما يتعلق بالعمل السياسي فلن نتناولهم هنا، باستثناء رؤية وفتوى الجهات الرسمية التي مثلت في البيئة الخليجية مرجعية لا يمكن تجاوزها كاللجنة الدائمة للبحوث العلمية والإفتاء في المملكة وخاصة في فترة الشيخ عبد العزيز بن باز وكذا تاوى الشيخ ابن عثيمين كمرجعية علمية بارزه وهذه ما يمكن أن نطلق عليها بالسلفية الرسمية أو التقليدية.

السلفية الرسمية والديمقراطية

تمثل هذه المدرسة مرجعية علمية إفتائية مهمة ظلت على مدى فترة طويلة تمثل مصدر الفتوى الوحيد على الساحة الخليجية ومصدرا معتبراً لدى ما يسمى تيارات الإسلام السياسي في هذه المنطقة، ومن خلال تتبع بعض فتاوى هذه المرجعية فيما يتعلق بالديمقراطية سندرك جيداً الفصل في الحكم بين الديمقراطية كمنظومة فكرية فلسفية متكاملة لا يجوز العمل تحتها فضلا عن الاعتقاد بنجاعتها في حلحلة مشاكل المجتمع السياسية والاقتصادية وبينها -أي الديمقراطية- كآلية إجرائية تتمثل بالترشيح والانتخاب.

ففي موقع "الإسلام سؤال وجواب" المشرف عليه الشيخ المنجد، ورد سؤال لسائل يقول فيه "ما حكم الديمقراطية، وشغل منصب بارز في البرلمان، أو شغل منزلة أخرى في حكومة ديمقراطية ؟ وما حكم الاقتراع وانتخاب شخص بطريقة ديمقراطية؟ حيث وأن الإجابة عنه كانت على شقين نوردها نصا:

أولاً: الديمقراطية نظام أرضي، يعني حكم الشعب للشعب، وهو بذلك مخالف للإسلام، فالحكم لله العلي الكبير، ولا يجوز أن يُعطى حق

(١) د سعد راشد الفقيه ، تحفظات السلفيين على الديمقراطية /٣/ ، موقع منتديات ليبيا الحره.

التشريع لأحدٍ من البشر كائناً من كان.

وقد جاء في "موسوعة الأديان والمذاهب المعاصرة" (٢/ ١٠٦٦، ١٠٦٧): ولا شك في أن النظم الديمقراطية أحد صور الشرك الحديثة ، في الطاعة، والانقياد، أو في التشريع، حيث تُلغى سيادة الخالق سبحانه وتعالى، وحقه في التشريع المطلق، وتجعلها من حقوق المخلوقين، والله تعالى يقول: "مَا تَعْبُدُونَ مِنْ دُونِهِ إِلَّا أَسْمَاءً سَمَّيْتُمُوهَا أَنْتُمْ وَآبَاؤُكُمْ مَا أَنْزَلَ اللَّهُ بِهَا مِنْ سُلْطَانٍ إِنِ الْحُكْمُ إِلَّا لِلَّهِ أَمَرَ أَلَّا تَعْبُدُوا إِلَّا إِيَّاهُ ذَلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ) يوسف/٤٠، ويقول تعالى: (إِنِ الْحُكْمُ إِلَّا لِلَّهِ) الأنعام، ٥٧" انتهى.

ثانياً: من علم حال النظام الديمقراطي وحكمه ثم رشح نفسه أو رشح غيره مقرّاً لهذا النظام، عاملاً به، فهو على خطر عظيم، إذ النظام الديمقراطي منافٍ للإسلام، وإقراره والعمل به من موجبات الردة والخروج عن الإسلام.

وأما من رشح نفسه أو رشح غيره في ظل هذا النظام، حتى يدخل ذلك المجلس وينكر على أهله، ويقيم الحجة عليهم، ويقلل من الشر والفساد بقدر ما يستطيع، وحتى لا يخلو الجو لأهل الفساد والإلحاد يعيثون في الأرض فساداً، ويفسدون دنيا الناس ودينهم، فهذا محل اجتهاد، حسب المصلحة المتوقعة من ذلك.

بل الغريب في الأمر هنا أن بعض علماء هذه الاتجاه التقليدي في المدرسة السلفية من يرى أن الدخول في هذه الانتخابات واجبة.

ففي نفس هذا السياق سُئل الشيخ محمد بن عثيمين رحمه الله عن حكم الانتخابات، فأجاب: "أنا أرى أن الانتخابات واجبة ، يجب أن نعين من نرى أن فيه خيراً، لأنه إذا تقاعس أهل الخير، مَنْ يحل محلهم؟ سيحل محلهم أهل الشر، أو الناس السلبيون الذين ما عندهم خير ولا شر، أتباع كل ناعق، فلابد أن نختار من نراه صالحاً[1].

ومن خلال هذه الفتوى نلاحظ وندرك جيداً أن مدخل التعامل مع الديمقراطية من قبل المنظومة السلفية ككل هو مدخل برجماتي بامتياز ينطلق في تعامله من الديمقراطية كآلية إجرائية فقط بينما ينطلق في شقه الثاني مكفرا ومشنعا عليها وهذا الأسلوب التمييزي بين الديمقراطية كمنظومة فكرية والديمقراطية كآلية إجرائية بحسب هذه التيارات يأتي في سياق ما يُعرف في الفقه الإسلامي بالمصالح المرسلة أو باب جلب المصالح ودرأ المفاسد.

وهذا على اعتبار أن "الديمقراطية لا تعني بحال:

(١) موقع الإسلام سؤال وجواب، حكم الديمقراطية والانتخابات والعمل في أنظمتها ؟، الثلاثاء ٢١ ربيع الثاني ١٤٣١ - ٦ أبريل ٢٠١٠ م.

الانتخابات النيابية، وهكذا الانتخابات النيابية: لا تعني أيضا. الديمقراطية بمفهومها الغربي؛ إن الانتخابات النيابية هي مظهر واحد من مظاهر الحياة الديمقراطية؛ وأما الديمقراطية الغربية التي نتكلم عنها، ونتكلم عن مصادماتها لشرع الله، فهي تصور علماني لا ديني، شامل للحياة السياسية، وهذا أبرز وجوهه الذي يعرفه أكثر الناس من خلاله، والحياة العقدية: حيث يقوم على العلمانية والحرية المطلقة في قضايا الإيمان والكفر، والحياة الاقتصادية التي تتبنى الرأسمالية الغربية، والحياة الاجتماعية، والثقافية، وبدون هذا التصور الشامل: لا تكون ديموقرطية"[1].

ولا شك أن مثل تلك الفتوى المنطلقة عن مثل هذه الرؤية شكلت مرجعية واضحة في النظر إلى الديمقراطية لدى تيارات الإسلام السياسي في الخليج وفي مقدمتهم الفصائل السلفية ذات المرجعية السلفية كالسرورية والتيار العلمي في الكويت، وهو ما نلاحظه في أدبيات هذه التيارات التي باتت تميز بين الديمقراطية كمنظومة فكرية متكاملة ترفضها جملة وتفصيلا وبينها كآلية إجرائية "انتخابية" لا تمانع هذه التيارات من التعامل معها، وهو ما سنتناوله ممثلاً بالتيار السلفي الأول في خوض العمل السياسي وهو تيار السلفية العلمية.

السلفية العلمية والديمقراطية

يُعتبر هذا التيار السلفي من أوضح التيارات السلفية في نظرته السياسية لا الفكرية تجاه الديمقراطية رغم ما "هو سائد ومشهور، يرى معظم السلفيين أن الديمقراطية مرفوضة مبدئياً كمشروع فكري لأنها لا تمثل إلا إحدى تجليات العلمانية على مستوى الدولة وذلك من خلال كون المنهج الديمقراطي حاكما على الأديان وليس العكس"[2].

ويتفاوت وضوح هذه الفكرة لدى التيارات السلفية ففي حين يذكر بعض السلفيين ذلك على شكل تنظير واضح ودقيق فإن الكثير منهم يعبرون عنه بشكل كلي دون أن ينظّروا له مباشرة وبعضهم لا يذكره بتاتاً[3].

ومن ثم يأتي الحديث عن موقف السلفيين الحركيين من الديمقراطية من قبيل تحصيل حاصل باعتبار الرأي السائد حول الديمقراطية

(١) موقع الإسلام سؤال وجواب " يعترض على ترجيحنا جواز التصويت في الانتخابات مع قولنا بمضادة الديمقراطية للإسلام، فتوى رقم ١٢٥٨٥٣. إشراف الشيخ محمد صالح المنجد.

(٢) د/ سعد راشد الفقية ، المرجع السابق.

(٣) د/ سعد راشد الفقية ، المرجع السابق.

من قبل السلفية المعاصرة ذي المرجعية الوهابية، التي لا تكتفي بمجرد التوضيح عن رأيها في هذه القضية، بل يذهب بعيداً في القول أن الديمقراطية، "بضاعة مستوردة من ديار الكفر، وعملة غربية لا تصلح لحياة المسلمين، وأن أهم ما تحتوي عليه من عناصر، وأفضل ما تتميز به من صفات، يشتمل عليه الإسلام أصلا، وأنها ما هي إلاّ وسيلة لحرب الإسلام والمسلمين[1].

وبمثل هذا التسطيح والارتباك سيكون الحديث عن استثناء سلفي في قضية "الموقف من الديمقراطية" هو حديث عن واقعية سياسية وحديث عن ما يمكن أن نطلق عليه "حداثة إسلاموية" بحلة سلفية كمفارقه غير متوقعة في هذا المربع التراثي الماضوي، لا يضاهيها إلا مفارقة شيوعية روسيا بالنسبة لبلاشفة موسكو[2].

الحديث عن ديمقراطية بتأصيل سلفي، لا جدال أنه يمثل مفارقة للكثيرين، كون ما عُرف عن صلابة جدار هذه المنظومة الفكرية المتشددة، فضلا عن الخصوصية السياسية الأسرية الوراثية لجغرافيا تمدد هذا "المنظومة الفكرية الوهابية" التي لا يتراجع البعض عن وصفها "بتيار ذيل بغلة السلطان"[3] بحكم ما عُرف عن هذه المدرسة من ارتباطها بالحكام والملوك والسلاطين، وتحولها إلى حشوية دينية في بلاط الحاكم.

لكن الحديث عن مفارقة هنا ربما قد يخفف منها القول أن رجال هذا التحول داخل المنظومة السلفية، قد أتوا من بيئات جغرافية وفكرية مغايرة عاشت تحولات فكرية وثقافية وسياسية كبرى وتميزت بالديناميكية الدينية والسياسية، بحكم مركزيتهما التاريخية والسياسية والحضارية في العالم العربي، أي مصر والشام، بلدي عبدالرحمن عبدالخالق ومحمد زين العابدين

(١) محمود حسن جناحي، الإسلاميون وموقفهم من الديمقراطية، ١٥ مارس ٢٠٠٨م، موقع الكاتب الشخصي Maqalati.com.

(٢) المفارقة هنا هو أن المفكر الشيوعي ماركس كان يتنبأ أن تظهر الشيوعية في المجتمعات الغربية ذات النهضة الصناعية الرأسمالية التي طحنت فيها طبقة العمال في عجلات الأنانية الرأسمالية الصناعية، وأن الشيوعية سيكون من الصعب ظهورها في المجتمعات الزراعية البدائية كروسيا والصين، بينما الذي حدث هو العكس تماما.

(٣) ينسب هذا الوصف للإسلامي الكويتي إسماعيل الشطي أطلقه على شيخ الأزهر حينها في إحدى مقالاته في مجلة المجتمع الكويتية منذ أزيد من عشرين عاماً وبحثت عن هذا المقال ولم أجده، وقد أثار هذا الوصف للسلفيين مؤخراً جدلا محتدماً في اليمن بين الشيخ أبي الحسن المأربي وتيار جمعية الحكمة من جهة وكل من نخبة من الإسلاميين الحداثيين كالكاتب زايد جابر والباحث مجيب الحميدي وكاتب هذه الدراسة والصحفي ثابت الأحمدي.

بن سرور، اللذان قاما بهذه الاختراقات الفكرية في جدار الوهابية المتصلب، هذا فضلا عن خلفيتهما الفكرية وخاصة الشيخ سرور ذي الخلفية الإخوانية.

فالشيخ عبدالرحمن عبدالخالق، يُعد أحد أبرز رجالات عصرنة ودمج السلفية في القرن العشرين، ولا شك أنه يمتلك من الشجاعة الفكرية ما دفعه نحو هذا الـ"تابو" الذي كان يدمغ المقترب منه بالكفر والظلال.

لذا ينطلق الرجل بكل ثقة ووضوح، يغيب عن زميله في مهمة تحديث السلفية، أي الشيخ سرور، الذي يتخفى ويراوغ كثيراً، على عكس الشيخ عبد الخالق الذي يؤصل وينظر ليس للإيمان بالديمقراطية ولكن للتعامل معها كواقع -لا مفر منه- كنظام يسمح للمؤمنين أن يمارسوا معتقداتهم في ظله ويسمح لقيم الخير والحرية والعدالة والحقوق أن تنمو وتذوي شهوة الاستبداد والتسلط.

ويقول "إن النظام الذي يسمح للمخالف أن يعلن، ويسمح للمسلمين بأن يؤلفوا حزباً لدعوتهم أو جمعية لتحقيق بعض أهداف دينهم كنشر العلم والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر وإنشاء الجامعات والمدارس والمعاهد والعناية باليتامى والمساكين ..الخ أقول:النظام الذي يسمح بذلك يجب التمسك به والحرص عليه لان البديل هو الحكم الاستبدادي عسكرياً كان أو غيره وهذا يضطر المسلمين إلى الدعوة سراً وفي هذا من العسر والمشقة ما فيه[1].

ويضيف عبدالخالق "وإذا كان النظام الديمقراطي الحر يسمح لأعداء الدين ومخالفي الإسلام بإظهار مخالفاتهم ومعتقداتهم وآرائهم، وتغيير المجتمع بوسائلهم، فإن الحق دائما أقوى، والمسلمون في بلادهم بوجه عام يستندون إلى قاعدة عريضة من البشر، وعقيدة قائمة في النفوس، ولا شك أنهم إذا استطاعوا أن يستخدموا إمكاناتهم بشكل طيب فإنهم سيصلون إلى أهدافهم في صبغ الحياة بصبغة الإسلام في وقت قليل جداً"[2].

من خلال هذين النصين نستطيع الاقتراب أكثر في فهم المنطلق الفكري للشيخ عبد الرحمن عبد الخالق في رؤيته للديمقراطية والتي يرى فيها أنها أقرب إلى آلية إجرائية سياسية بحته وليست منظومة فكرية ثقافية اجتماعية متكاملة، ومن ثم يناور الشيخ في المساحات التي ينطلق منها عن منزع فقهي تأصيلي، منطلقاً مما يسميه الفقهاء والأصوليون بالمصالح المرسلة، حيث

(١) عبد الرحمن عبد الخالق، المسلمون والعمل السياسي ، ص ١٦ ، الطبعة الأول ١٩٨٥م.

(٢) عبد الرحمن عبد الخالق ، المرجع السابق .

لا نص فيها تحليلاً أو تحريماً، وبذا يرى أن ما توفره الديمقراطية من جو حر للعمل الإسلامي هو الذي ينبغي بل يجب الحفاظ عليه.

صحيح أن هناك نظرة تجزيئية لمسألة الديمقراطية، من قبل هذا المرجع السلفي للديمقراطية، تجعل رؤيته تنطلق من زاوية برجماتية مصلحيه بحته، لا تلتزم بل لا تؤمن بالديمقراطية كإطار فكري عام بقدر التعامل معها كواقع مفروض بل ومجبر على التعايش معه وفق إرادة الناظم السياسي لهذا الواقع بحيث "أن جماعات من الإسلاميين ارتأت المشاركة في عملية الإصلاح السياسي للوصول إلى المجالس النيابية عن طريق صناديق الاقتراع بسبب انتهاج القيادة السياسية فيها سبيل النزاهة والجدية لتنفيذ الإصلاح السياسي"[1].

وبالتالي تنطلق هذه الجماعات في مشاركاتها السياسية - بحسب أحد أبرز رموزها السياسية في البحرين الدكتور عادل المعاودة - من خلال مفهومها للديمقراطية -رغم الاختلاف حول هذا المفهوم- من أنها إقرار الأغلبية لما تراه من اجتهادات سياسية فيما لا يخالف نصاً شرعياً تراه من مجمعاً عليه بالحل أو الحرمة[2].

ومن هنا نستطيع إدراك هذه الازدواجية والانتقائية السلفية في المجال الديمقراطي ليس باعتبارها مطلبا وخيارا شعبياً عاما بقدر ما هي منحة أو بالأحرى مكرمة ملكية أو أميرية، حيث ترى هذه الجماعات الإسلامية أن التعاون مع "ولي الأمر" في الإصلاح السياسي فيما لا يمس ثوابت الإسلام مع نشدان التغيير بالإصلاح السلمي[3] هدفاً لها تسعى من أجله.

إننا هنا أمام ديمقراطية مغايره للديمقراطية المتعارف عليها، إننا أمام ديمقراطية خاصة وخصوصية جدا تناسب مجتمعات سلطة ولي الأمر والحاكم بأمر الله، أي أننا ديمقراطيون بقرار ملكي أو أميري أو حتى جمهوري، ومثل هذه الديمقراطية السلفية التي جعلت أحد أبرز أبنائها الدكتور حاكم المطيري يفتح عليها نيرات تساؤلاته في مقدمة كتابه "الحرية أوالطوفان" في حالة أشبه بالمحاكمة منها إلى التساؤل والاستفسار، لا يُعول عليها جماهيرياً في السعي نحو الإصلاح السياسي في المجتمعات ليس الخليجية فحسب بل العربية قاطبة لما تمتاز

(١) د عادل عبد الرحمن المعاوده، نائب رئيس مجلس النواب البحريني، "نموذج التجربة البحرينية، الجماعات الإسلامية والإصلاح السياسي" مجلة المنار الجديد – العدد ٢٥ شتاء ٢٠٠٤م.

(٢) د عادل المعاودة المرجع السابق.

(٣) د عادل المعاودة المرجع السابق.

به هذه الجماعات من سلوك متأصل في ترسيخ قيم الاستبداد وتأصيله تحت ذريعة مفهوم الفتنة والطاعة لولي الأمر.

ففي كتابه تساءل المطيري محاكماً، كيف بدأ الإسلام دينا يدعو إلى تحرير الإنسان من العبودية والخضوع لغير الله إلى دين يوجب على أتباعه الخضوع للرؤساء والعلماء مهما انحرفوا وبدلوا بدعوى طاعة ولي الأمر؟[1].

وهذا لا شك اعتراض جرئ ينبع من داخل المنظومة السلفية المستنيرة كدليل على ضبابية رؤيتها للمسألة الديمقراطية كمنظومة متكاملة، تنتقي منها ما يتناسب مع رؤيتها السياسية والفكرية وترفض ما يتعارض معها، وهو موقف سيظل بمثابة ثغرة للمتشكين بجدية التوجه الديمقراطي لهذه الجماعات.

التيار السروري والديمقراطيـة

لا يختلف التيار السروري، عن نظيره تيار السلفية العلمية في رؤيته للديمقراطية كثيراً إلا من خلال أن هذا التيار لم يقرر بعد خوض تجربة العمل السياسي رغم تبنيه للعمل الحركي والتنظيمي داخل المربع السلفي العام بجانب ما يُعرف بالسلفية السياسية، فنظرا للمنحى السري الذي تسير عليه هذه الجماعة في عملها التنظيمي والحركي مما أدى إلى ضبابية في معرفة توجهاتها السياسية كموقفهم من الديمقراطية خاصة وأن هذا التيار إلى هذه اللحظة لم يدخل كتيار السلفية السياسية في لعبة العملية الديمقراطية، عدا عن غياب تام لرؤية مكتوبة توضح موقفهم هذا الغائم والملتبس من الديمقراطية.

وعلى كلٍ يبقى "موقفهم من الديمقراطية، موقف متناقض، فالخطاب النظري لديهم يحرّم الديمقراطية ويعتقد أنها كفر ومنازعة للخالق، ولكنهم مؤخراً بدأوا في التفريق بين فلسفة الديمقراطية وآليتها، مثلما عبّر أحدهم في مقالة نشرت بعد انتهاء الانتخابات البلدية، في موقع "المسلم" الذي يشرف عليه ناصر العمر، وكذلك كتب سفر الحوالي وناصر العمر وغيرهما يؤيدون المشاركة في الانتخابات البلدية، مع تحذيرهم من أن هذه الآلية يجب أن يسيطر عليها الإسلاميون، وأن الأمر يجب أن يسند لأهله كما هو تعبير ناصر العمر، وأن يكون لهم حق الاحتساب على مؤسسات المجتمع المدني والأعضاء الذين ينتخبهم الناس، كما صرح بذلك إبراهيم الناصر في ذات الموقع[2].

صحيح أن الجماعة اقتحمت مجال العمل الحركي

(١) د حاكم المطيري ، الحرية أو الطوفان ، دراسة موضوعية للخطاب السياسي الشرعي ومراحله التاريخية ص .

(٢) عبد الله العتيبي " السرورية " مرجع سابق.

والتنظيمي، لكن هذا لا يعني أنها قد وصلت إلى مرحلة القبول بالعمل السياسي التعددي في إطار المنظومة الديمقراطية، وبالتالي لم تقرر النزول بعد إلى ساحة العمل السياسي كما هو حال امتداد هذا التيار في اليمن ممثلاً بجمعية الإحسان الخيرية ، حيث يتوفر لأصحابها حق الممارسة السياسية دستورياً، بعكس بقية البلدان التي يتواجد فيها هذا التيار كالسعودية وقطر والإمارات حيث لا يسمح فيها بالممارسة السياسية كالانتخابات.

أما في الحالة اليمنية المسموح فيها بالعمل الديمقراطي دستورياً فلم يفكر هذا التيار حتى مجرد التفكير بالعمل السياسي والترشح والانتخاب، بعكس تيار الحكمة السلفي المقرب من السلفية العلمية والذي رغم عدم مشاركته أيضا إلا أنه لا يُحرم على أفراده الترشح والانتخاب[1].

أما بخصوص المشاركة في الانتخابات البرلمانية عند هذا التيار فيتفاوت في تقديره لهذه المسألة لكن يقبل من حيث المبدأ بجواز العمل في البرلمانات تحت مبرر جلب المصالح ودرء المفاسد.

فهذا التيار السروري الذي نشأ وترعرع في الخليج فإنه حتى اللحظة لم يمارس عملا سياسيا كتيار عبد الرحمن عبد الخالق وهذا يرجع إما إلى كون ظروف البلدان التي يتواجدون فيها وخاصة السعودية مركزهم الرئيسي لم تسمح أوضاعها السياسية والقانونية على تبني هذه التجربة السياسية الديمقراطية وإلا فإنهم لا شك سيشاركون في أي عملية سياسية قد تقوم في المنطقة وتجربة الانتخابات السعودية البلدية في ٢٠٠٥م خير شاهد على الترقب الشديد والمراهقة السياسية للتيار السروري لخوض هذه التجربة.

ففي تلك الانتخابات التيُ عدت حينها أول انتخابات بلدية تقريبا في المملكة والتي شارك فيها التيار السروري بقوة وبرغم خسارته في المرحلة الأولى في منطقة الرياض أمام الإخوان حيث يرجع بعض المراقبين هزيمتهم كان نتيجة ترددهم في خوض تلك الانتخابات وخبرة الإخوان الطويلة فيها، لكنهم نزلوا بقوة في مرحلتها الثانية واستطاعوا أن يحققوا نجاحا ما فيها، وبتالي يرى البعض هنا أن هذا التيار لا شك يقف موقفا مواربا وبرجماتيا سياسيا من

(١) أبرز مثال على هذا التخبط هو حالة الشيخ عبد المجيد الريمي أحد أبرز المحسوبين على التيار السروري في اليمن والذي يكفر الديمقراطية والأنظمة التي تقوم على أساسها وله كتابان في هذا الخصوص، بل الأغرب أن الرجل كان يوما ما في بداية تسعينات القرن المضي ضمن قائمة أبرز خمسين شخصية أعلنت تأسيس التجمع اليمني للإصلاح.

الديمقراطية، ومحرماً لها ومرتبكاً فكريا والذي ظهر من خلال تلك الانتخابات بشكل كبير.

وبخلاف الإخوان والسلفية العلمية يمتاز التيار السروري بالبرجماتية الشديدة في تحولاته السياسية والفكرية التي يمكن له الانتقال في مواقفه ورؤاه من الشيء إلى نقيضه، ويمتلك خطابا هلامياً وضبابياً غائم يدغدغ به مشاعر الجميع في الساحة الإسلامية، ليصل به الأمر إلى درجة لا ينضبط معها في تحديد موقعه، في أغلب القضايا التي يعبر عن رأيه فيها، فلا تستطيع أن تحدد موقعه أو هو مع أو ضد.

ففي قضايا الجهاد تجد له خطاباً قاعدياً بامتياز وفي قضايا الديمقراطية تجده سلفيا علميا أيضا بامتياز وفي قضايا التغيير السياسي فتجده إخوانياً لا يختلف عنهم كثيرا، هذه البرجماتية هي التي لا يستطيع معها المتابع لقضايا هذا التيار أن يحدد توجها ما وهو ما يبقى الباب مشرعاً للتنبؤ والتحليل.

لكن الغريب في أمر هذا التيار هو مواقف بعض المحسوبين عليه كأمثال الدكتور محمد الأحمري الذي يُعد من أشرس المطالبين والداعيين إلى الديمقراطية في المملكة من خلال كتاباته من على صفحات مجلة العصر الالكترونية المحسوبة على تيار السروريين.

ففي مقالة لها في مجلة العصر يقول الأحمري "دولة الإسلام متكاملة حرة ديمقراطية، ديمقراطية وأعني منها "حرية المجتمع في انتخاب الأكفأ لقيادته"، وكانت الفتنة هي الخروج على ديمقراطية دولة الرشد، ولم تزل هذه الفتنة قائمة حتى تعود الحكومة في المجتمع الإسلامي حكومة ديمقراطية حرة، أي عادلة [1].

ويضيف قائلاً: " حكومة فيها رقابة الشعب على الحاكم كما على الشيخ، وتترفع عن العنصرية الوثنية، فليس فيها وثنية أوروبا التي أعطت "حق الملوك المقدس"، وليس فيها وثنية الشيخ المنحدرة من البابوية، وتترفع عن التخلف، أي التقليد هنا بشتى أشكاله الذي أوهى روح الحياة الإسلامية" [2].

ويبدو من خلال هذا التوجه الواضح من قبل الدكتور الأحمري بالدعوة صراحةً إلى الديمقراطية بكل معانيها، بحيث لا يُعد هذا مجرد اجتهاد في إطار السرورية، بقدر ما يُعبر عن حالة مفاصلة وخروج عن رؤية هذا التيار الملتبسة للديمقراطية، وهو ما يمكن أن يضع

(١) د محمد الأحمري" التراجع عن نهج المدينة وعن الضروريات المدنية" مجلة العصر الالكترونية " ١٥-٤-٢٠١٠م.

(٢) د محمد الأحمري المرجع السابق.

الدكتور الأحمري في خانة ما يُعرف سعودياً بالتيار"اللبروإسلامي"[1] أو الإسلاميون الجدد -الذي يقف على رأسه كلاً من الدكتور عبد الله الحامد والقاضي عبد العزيز القاسم - أقرب من أن يكون ضمن خانة السروريين، بالإضافة للكاتب نواف القديمي صاحب كتاب "أشواق الحرية" الذي كان يُحسب على السروريين هو الأخر.

موقف إخوان الخليج من الديمقراطية

لا يمكن الحديث عن موقف إخوان الخليج من الديمقراطية بمعزل عن السياق العام للمدرسة الإخوانية ككل بتفرعاتها التنظيمية والفكرية في عدد من الدول العربية والإسلامية، فضلا عن التجربة التاريخية لهذه الحركة التي بادر مؤسسها الأول الأستاذ حسن البناء إلى المشاركة في الانتخابات في أربعينيات القرن الماضي.

ومع هذا الانفتاح المبكر للمدرسة الإخوانية نحو العملية السياسية والممارسة الديمقراطية إلا أن إخوان الخليج تأثروا كثيرا بالجو العام السائد في الخليج، حيث أنهم تعايشوا مع هذا الجو الراكد دون أن يحدثوا شيئا ذي قيمة فكرية تؤصل لحداثة سياسية فكرية والأغرب أن أغلب التأصيل الفقهي للعمل السياسي والممارسة الديمقراطية في الخليج كانت تأتي من قبل السلفيين لا الإخوان، حاكم المطيري وحامد العلي أنموذجاً.

ربما هذا يرجع بشكل خاص للحساسية السياسية تجاه الإخوان من قبل الأنظمة الخليجية التي اشترطت عليهم عدم ممارسة أي نشاط سياسي أو حركي على أراضيها كما حصل في المملكة العربية السعودية، وأما في الدول الخليجية التي يسمح فيها بالممارسة السياسية كالبحرين والكويت فقد سجل الإخوان نشاطا سياسيا وممارسة ديمقراطية جيدة لا تقل عن ممارسات نظرائهم في الدول العربية الأخرى كالأردن واليمن والجزائر.

وجاءت فتوى الشيخ يوسف القرضاوي حول مسألة الديمقراطية في بداية التسعينات من القرن الماضي لتحسم هذا النقاش الدائر لدى هذه الشريحة الكبرى من الإسلاميين على الأقل

(١) ستيفن لاكرويس "الليبروإسلاميون.. الدعاة الجدد في السعودية" إسلام أون لاين ١٧-٢-٢٠٠٥م ، نقلا عن شبكة راصد الأخبارية / وستيفين لا كرويس هو أستاذ العلوم السياسية بجامعة باريس، ويُعد لاكرويس هو أول باحث يُطلق هذه التسمية على النخبة الإسلامية التي خرجت من رحم الحالة الإسلامية المختلفة في المملكة والتي يعود ظهورها إلى فترة النصف الثاني من عقد التسعينيات الماضية حسب الأستاذ منصور النقيدان الذي يُعد أحد أبرز رموز هذا التيار الإسلامي الجديد في المملكة.

من ذوي الفكر الإخواني أو المتأثرين بفكر هذه المدرسة، فقد كانت من خلال الفتوى الشهيرة للشيخ الدكتور يوسف القرضاوي[1] في بدايات التسعينات الماضية، والتي قال فيها "تقترب الشورى الإسلامية من روح الديمقراطية، وإن شئت قلت: يقترب جوهر الديمقراطية من روح الشورى الإسلامية"[2].

وهذا المعنى كرره القرضاوي كثيرا في خطبه ومحاضراته بقوله "إن الديمقراطية من روح الإسلام وتعاليمه"[3] وهو ما يُعد موقفا فقهيا حاسماً في نظر الإسلاميين الحركيين الإخوان للديمقراطية، باعتبار الشيخ القرضاوي مرجعية فقيه عليا لما بات يعرف بتيار المدرسة الإخوانية، بعد أن كثُر الجدل واشتد في وجه هذه النخبة الإسلامية التي لا تشعر بأي تناقض أو شكوك في قبولها للديمقراطية كآلية ناظمة للعمل السياسي، وضمان لها من استمرار مسلسل الحضر والمنع والاعتقال المضروب حولها.

لكن ما لا يمكن تجاهله في هذه القضية بالذات هو أن التوجه الخاص للتيارات الإسلامية الحركية في الخليج تبقى محكومة بإطارها الفكري العام الذي تحرص كل الحرص على ألا تخرج عنه حتى لا تقع تحت طائلة الخروج عن المجمع عليه سلفيا باعتبار السلفية مرجعية يتسابق الجميع على القول إن لم يكن احتكار مرجعيتها له خليجياً.

ومن ثم لا تكاد تجد خروجاً عن التصور العام لمفهوم الديمقراطية من قبل أي طرف من أطراف العمل الإسلامي في الخليج سلفيين أو إخوان، عن ذلك التصور الذي عُبر عنه بفتوى الهيئة العامة للإفتاء والبحوث التي أصدرت تحت توقيع الشيخ عبد العزيز بن باز والتي أجازت المشاركة في العملية الانتخابية ودخول البرلمان -كعملية ديمقراطية- شريطة أن يكون في ذلك مصلحة راجحة من المشاركة.

وترتكز هذه الفتوى على مقاربة فكرية لدى الإسلاميين في الخليج تقول: لا جدال أن "الديمقراطية هي وافد أو منتج غربي -لكن- لها جانبان، أحدهما فلسفي يجعل حق التشريع للبشر وهو مرفوض، والآخر آلي ينظم عملية اختيار الأمة لحكامها وممثليها والتعبير عن آرائها وهذه القضية ليس في الإسلام ما يرفضها، والشورى يمكن أن ينظر إليها من خلال هذه الطريقة، والذي يظهر لي أن الإسلاميين في العالم كله يقولون بالموقف الأخير الذي هو

(١) فهمي هويدي ، الإسلام والديمقراطية، ، صفحة ١٣٥، الطبعة الأولى مركز الأهرام لترجمة والنشر.

(٢) فهمي هويدي، المرجع السابق صفحة ١٥٠.

(٣) الشيخ يوسف القرضاوي، خطبة جمعة : هل يرفض الإسلام الديمقراطية ؟ ٢٠٠٥م .

التفصيل، فالجانب الفلسفي في الديمقراطية مرفوض عند جمهور الإسلاميين"[1].

ويضيف "وبالمناسبة لا يوجد نموذج واحد في الديمقراطية، هناك عشرات أو مئات النماذج لكنها تتفق جميعا في أن الشعب يعبر عن إرادته من خلال التصويت والاختيار لممثليه، واختيار البرامج في إطار فلسفة هذا الشعب وهذه الأمة، وهذه القضية لا محظور عليها من الناحية الشرعية"[2].

ومن خلال هذين النصين للدكتور عوض القرني كأبرز شخصية محسوبة على التيار الإخواني في السعودية يمكننا أن ندرك أمرين في موضوع موقف الإخوان الخليجيين من الديمقراطية ...

الأول: هو عدم الخروج عن الإطار العام المجمع عليه من معظم المراجع السلفية الكبار كالشيخين ابن باز وبن عثيمين كممثلين للمرجعية الرسمية والتقليدية للسلفية -في عهدهما- والتي ترى جواز المشاركة في الانتخابات ودخول البرلمانات متى ما تحقق من هذه المشاركة مصلحة راجحة للإسلاميين.

والثاني: وهو الأهم هنا تأكيد الدكتور عوض على أن الإسلاميين -يقصُد بهم الإخوان هنا تحديدا- في العالم مجمعين على قضية التفصيل في الحديث عن الديمقراطية والتفصيل هنا بمعنى التفريق بينها كمنظومة فلسفية متكاملة والديمقراطية كآلية إجرائية للانتخابات واختيار ممثلي الأمة.

وانطلاقاً من ذلك فإن تنظيمات الإخوان الخليجية وخاصة في الكويت والبحرين لا تُمثل لها المشاركة السياسية والقبول بالديمقراطية، والتعددية ومتطلباتها أي مأزق أو تحدي ما لم يتعارض ذلك مع صريح الدين بالضرورة، فضلا عن أن هذا القبول لا ينطلق من رؤية فكرية حاولت "أسلمة"[3] الديمقراطية وتكييفها مع هذه المجتمعات، وهو ما يؤدي للكثير من الأزمات السياسية التي تكاد أحياناً أن تعصف بهذه التجربة من الوجود.

(١) عوض القرني : الحركة الفكرية أقوى من التنظيمية في السعودية، حوار ياسر باعامر ، إسلام أون لاين، نوفمبر ٢٠٠٨م.

(٢) عوض القرني المصدر السابق.

(٣) مصطلح الأسلمة هذا من المصطلحات الفضفاضة التي سعى الإسلاميون الإخوان من خلال معهد الفكر الإسلامي في أمريكا إلى ترويجه في كل شيء من الفن وحتى الاقتصاد و أصدروا باسمها مجلة إسلامية المعرفة الشهيرة، ولكن لا يزال أمام هذه الفكرة الكثير من التعقيدات الفلسفية والاجتماعية والفكرية التي حدت من اطراد تطبيقه في كثير من المجالات الفكرية التي لا شك تقف فكرة الديمقراطية أبرز مثال على ذلك.

الإشكالية في موضوع الإخوان والديمقراطية تكمن في أن الإخوان ليس في الخليج فحسب، بل في بعض الأقطار العربية حيث انطلقوا في ممارساتهم الديمقراطية من رؤى سياسية مجردة عن أي تأصيل فكري، كما هو الحال في الحالة الإخوانية في اليمن الأكثر شبهاً بالخليج وإشكالاته.

وقد شارك التيار الإخواني في الكويت من خلال الحركة الدستورية الإسلامية في كل الانتخابات البرلمانية التي أجريت في الكويت منذ ما بعد الغزو العراقي وحتى آخر انتخابات أجريت في الكويت فقد شارك الإخوان في انتخابات ١٩٩٢م وفازوا فيها بثلاثة مقاعد وفي انتخابات ١٩٩٦م شاركوا فيها وحصلوا على مقعدين وكذا مشاركتهم في انتخابات ١٩٩٩م التي حصدوا فيها خمسة مقاعد وتراجعت مقاعدهم خلال انتخابات ٢٠٠٣م إلى مقعدين واستمر مشاركتها حتى آخر انتخابات معززة بذلك مصداقية توجهاتها الديمقراطية.

وطول كل هذه المحطات الانتخابية شارك الإخوان من خلال الحركة الدستورية مؤكدين بذلك مصداقيتهم في تعزيز العملية الديمقراطية ، حيث "استطاع التيار الإسلامي الظهور بمظهر الطرف الأكثر دعماً للأُسس الديمقراطية، حيث شهدت المدة الأخيرة عدة تحولات ذكية في هذا الاتجاه قصد بها تجاوز نقطة التفوق لدى التيار الليبرالي الخاصة بدعم الحريات، ومن هذه التحولات دعوة الحركة الدستورية إلى تشريع الأحزاب وطرحها في إبريل من عام ٢٠٠١م في إطار برنامج متكامل"[1].

ومن خلال هذه النظرة التاريخية لمسيرة العمل السياسي للإخوان الخليج، فإن إيمانهم بالعمل الديمقراطي لم يقتصر بهم عند تجذير هذه التجربة في ممارساتهم بل ربما أدى حماسة الإيمان بالديمقراطية لديهم إلى تحولها إلى عدوى سرت إلى فصائل العمل الإسلامية الأخرى التي كانت لديها فتاوى محرمة للانتخابات والديمقراطية.

لكن الإشكالية في موضوع الإخوان والديمقراطية

(١) خليل العناني "الإسلاميون والتجربة الديمقراطية في الكويت"، موقع المسلم اليوم، ١٤٢٤/٥/٨ هجرية.

تكمن في أن الإخوان ليس في الخليج فحسب، بل في بعض الأقطار العربية حيث انطلقوا في ممارساتهم الديمقراطية من رؤى سياسية مجردة عن أي تأصيل فكري، كما هو الحال في الحالة الإخوانية في اليمن الأكثر شبهاً بالخليج وإشكالاته.

صحيح أن إخوان الخليــج استوعبــوا دروس نظراءهم أو إخوانهم بحسب مفهومهم الحركي والفكري حيث عانوا كثيرا في أجواء الاستبداد والقمع التي عاشوها في أوطانهم من المحيط إلى الخليج كتجربة إخوان سوريا وتونس ومصر التي تشير إلى أن الديمقراطية الحقيقية هي المدخل الذي باستطاعته حل هذا الإشكال بين الإخوان والأنظمة الحاكمة وهو ربما ما دفع إخوان الخليج بشكل عام وخاصة من سمحت لهم ظروف بلدانهم الدستورية والقانونية بممارسة العمل السياسي فيها إلى السعي والعمل على ترسيخ هذه التجربة والحفاظ عليها.

ومن خلال هذا العرض لموقف إسلاميي الخليج من الديمقراطية نستطيع القول أن حالة من الارتباك الفكري لا السياسي لا تزال قائمة في رؤية الإسلاميين جميعا منها، من خلال غياب أي محاولة تأصيل فكري للديمقراطية ومحاولة تبيئتها في فكر وثقافة هذه المجتمعات هو ما أدى إلى بزوغ نخبة إسلامية خرجت من رحم هذه الحالة الإسلامية عموماً حاولت أن تكسر حالة الارتباك الفكري هذه للإسلاميين، من خلال طرح رؤيتها بكل صراحة ووضوح في الديمقراطية باعتبارها تمثل مخرجاً من الأزمات التي تكبل واقع هذه المجتمعات، التي ترسخ تحت وطأة الاستبداد السياسي والقمع الفكري الذي يُجابه به دعاة الإصلاح السياسي والثقافي والديني.

فكان أن برزت هذه النخبة من الإسلاميين الإصلاحيين خلال النصف الثاني من التسعينات والتي يمكن أن نطلق عليها بتيار "الإسلاميين الجدد" أو ما يحبذ البعض أن يطلق عليهم بتيار "الليبروإسلامي" الذي رفع سقف مطالبه عاليا بالدعوة إلى الديمقراطية حقيقة كمنقذ لهذه المجتمعات من أزماتها، بعيداً عن أي ارتباك في هذه القضية كما هو حال بقية تيارات الإسلام السياسي في الخليج من إخوان وسلفيين على حدٍ سواء.

الإسلاميون الجدد والديمقراطية

لا شك أن نشوء تيار الإسلاميين الجدد أو ما يُطلق عليه بالتيار الليبروإسلامي في السعودية كان كردة فعل للإخفاقات التي لحقت مسيرة الإصلاح السياسي التي بدأت بذرتها بنمو عقب أزمة الخليج الثانية ١٩٩١م "محدثة حركة إصلاحية وَحْدوية تسعى إلى حل وسط بين الديمقراطية والإسلام يمثل تطورا مهما نحو

حقبة ما بعد الإسلامية"، وهي ظاهرة ليست مقتصرة على السعودية فقط [١].

وعلى كل حال فهناك -كما رأينا- عنصر مبتكر في حركة الإصلاح الليبروإسلامي، وبالفعل فبينما ركزت التيارات الإصلاحية السابقة في السعودية بشكل أساسي على التغيير السياسي؛ فإن الصفة الرئيسية للحركة الإصلاحية الجديدة هي أنها تعتبر أن الإصلاح السياسي لا ينفصل عن الإصلاح الديني[٢].

وبالنظر إلى خارطة تركيب هذا التيار الذي يُعد خليطاً من الإسلاميين الصحويين وغير الصحويين والليبراليين سنة وشيعه سنجد أن هذا التيار في سعيه إلى تحقيق أهدافه المتمثلة بالإصلاح الشامل سياسيا وفكريا واجتماعيا قد نَحَّى إن لم يكن جمد انتماءاته الطائفية والأيدلوجية واضعاً نصب عينيه منظومة الإصلاح الشامل الذي يعني أن ديمقراطية المجتمع هي حجر الزاويــة في هذا الإصلاح شريطة أن يتزامن مع إصلاح منظومة الأفكار للوهابية كمرجعية دينية حاكمة.

وبعبارة أخرى فإن التحول الديمقراطي بالنسبة للإصلاحيين الليبروإسلاميين لن يحدث بدون إعادة نظر شاملة بالمذهب الوهابي ولهذا فإن هذه النزعة الليبروإسلامية ليست فقط "ما بعد الإسلامية"، ولكن يمكن أن تكون أيضا "ما بعد الوهابية"[١].

ويُعد الخطاب الذي قدمه هذا التيار الجديد على الساحة السعودية في يناير ٢٠٠٣م والذي عنونــوه بـ"رؤيـــة لحاضر الوطن ومستقبله" والذي تم صياغته من قبل عدد من المفكرين الليبروإسلاميين من السُّنة والشيعة بمثابة الرؤية الإصلاحية لهذا التيار التي تناولت كل المشاكل السياسية والثقافية والاجتماعية والفكرية التي يعاني منها المجتمع السعودي.

إلا أن الملاحظ أن مثل هذا التيار الذي وُجد في المجتمع السعودي كنتيجة طبيعية للتشدد الوهابي وفشل مشروع الإصلاح السياسي لا يكاد يوجد له امتدادات فكرية في أيٍّ من المجتمعات الخليجية الأخرى وأنه حالة خاصة تُعبر عن حالة خصوصية يعيشها المجتمع السعودي.

---

١) ستيفن لاكرويس التيار "الليبروإسلامي" في السعودية .. تساؤلات المستقبل الضبابي، ٢٠٠٥/٢/١٧م، إسلام أون لاين نقلا عن نشرة الراصد الإخبارية.

(٢) ستيفن لاكرويس المصدر السابق.

(١) ستيفن لا كرويس المصدر السابق.

مصير الأيديولوجيا ..!

عصام القيسي *

عن أي أيديولوجيا نتحدث؟

تعود كلمة أيديولوجيا إلى الحقل الدلالي الفلسفي. وقد ظهرت لأول مرة على لسان الفيلسوف الفرنسي أنطوان دي تراسي، في محاضرة له سنة ١٧٩٦. ثم في كتابه «عناصر الأيديولوجيا» الذي ظهر سنة ١٨٠١. وهي كلمة منحوتة من البادئة اليونانية «ideo» وتعني «فكرة»، واللاحقة اليونانية «logea» وتعني «علم»، ومجموع المعنى «علم الأفكار».

* كاتب وأديب وباحث في الفكر الإسلامي ، نشرت له عدة دراسات ، أثارت جدلا واسعا .

وقد خطرت هذه الفكرة برأس دي تراسي عقب الثورة الفرنسية مباشرة. فضمن سعي الثورة إلى تغيير البنى الثقافية والفكرية للمجتمع الفرنسي، تقرر إنشاء ما يسمى بالمعهد القومي للعلوم، بدلاً عن أكاديميات العلوم التي كانت قائمة قبل الثورة. وقسم ذلك المعهد على أقسام، كان من بينها قسم خاص بعلوم الأخلاق والسياسة. وتحت هذا القسم اندرجت فروع عديدة، كان منها فرع خصصوه لدراسة الطريقة التي تتكون بها الأفكار. وهنا اقترح أحد الأعضاء أن يطلق على هذا الفرع من الدراسة اسم "أيديولوجيا". وقد أخذت الكلمة تتقلب بعد ذلك بين دلالات مختلفة، ومتعارضة، منذ ذلك الوقت. وإن كانت دلالتها قد استقرت إلى حد كبير منذ تناولها لينين في كتابه «المادية والنقد التجريبي». ولعل أوضح ما قيل في تعريفها ما ورد مختصراً في مستهل مقالة دائرة المعارف البريطانية، حيث جاء فيها: «الأيديولوجيا هي شكل من أشكال الفلسفة السياسية أو الاجتماعية، تظهر فيها العناصر التطبيقية بالأهمية نفسها التي تظهر فيها العناصر النظرية؛ فهي إذن منظومة فكرية تدعو إلى تفسير الدنيـــا وإلى تغييرهـــا في آن واحد». أ هـ. وغالباً ما تترجم في العربية إلى كلمة «مذهب» أو كلمة «عقيدة» . (١)

وبالنظر إلى ما ورد في التعريف السابق يتضح أن الأيديولوجيا عقيدة نظرية تعمل بآليتين أساسيتين هما آلية التفسير وآلية التغيير. تفسير الوجود وتغيير بعض بنياته، وفق ما تمليه فلسفة العقيدة. وهذه الحقيقة الأولية هي التي يصح عندها طرح سؤال مصير الأيديولوجيا في المستقبل. وإذا شئنا موضعة السؤال بصورة أدق، فسيكون على النحو الآتي: هل سيأتي اليوم الذي يتخلى فيه الإنسان عن الرغبة في تفسير وجوده، وبقية الوجود من حوله تفسيراً شمولياً؟ وبالتبعية، هل سيأتي اليوم الذي يتخلى فيه الإنسان عن رغبته في تغيير الواقع بصورة شمولية كما هو طابع التغيير الأيديولوجي الراديكالي؟!.

الأيديولوجيا وفلسفة التاريخ:

إن محاولة الإجابة عن مصير فكرة ما يدخل في دائرة التنبؤ التاريخي. وهذا بدوره يقودنا إلى مشكلة في فلسفة التاريخ، تتجلى في السؤال الآتي: هل بالإمكان فعلاً التنبؤ بمجرى التاريخ؟ وإلى أي مدى يمكن ذلك؟. وهناك بالطبع أكثر من إجابة على السؤالين الماضيين عند المختصين بفلسفة

(١) مجلة فصول / العدد الرابع / ١٩٨٥م.

التاريخ. وبشيء من الاختزال غير المخل يمكننا التعرف على اتجاهين رئيسين في هذا الصدد. الأول يتبنى طريقة في معالجة العلوم الاجتماعية تفترض أن التنبؤ التاريخي هو الغاية الرئيسية لهذه العلوم. بهدف التحكم في سير التاريخ أو تعديل مساره. كما تفترض إمكان الوصول إلى هذه الغاية من خلال الكشف عن «القوانين» أو « الأنماط» أو «الاتجاهات» أو « الإيقاعات» التي يسير التاريخ وفقاً لها. ويطلق كارل بوبر على هذا الاتجاه اسم التاريخانية (Historicism). [٢]

أما الاتجاه الآخر المضاد فينفي جازماً إمكانية التنبؤ بمجرى التاريخ، و يعد كارل بوبر نفسه أحد أبرز فلاسفة هذا الاتجاه. كما يعد أحد أهم فلاسفة العلم في العصر الحديث. وصاحب إضافات نوعية في مجال المنطق والمنهج على وجه الخصوص. وفي كتابه «بؤس الأيديولوجيا»، يوجه بوبر نقداً علمياً مفصلاً لمبدأ الأنماط في التطور التاريخي الذي تعتقده التاريخانية. ويفتتح بوبر كتابه بجملة يقرر فيها أن الاعتقاد بالمصير التاريخي مجرد خرافة، إذ يستحيل بالطرق العقلية والعلمية التنبؤ بسير التاريخ.

ثم يقدم دليله على ما يعتقد، في النقاط الخمس الآتية:

١- يتأثر التاريخ الإنساني في سيره تأثراً قوياً بنمو المعرفة الإنسانية.

٢- لا يمكن لنا، بالطرق العقلية والعلمية، أن نتنبأ بكيفية نمو معارفنا العلمية.

٣- إذن فلا يمكننا التنبؤ بمستقبل سير التاريخ.

٤- وهذا معنـــاه أننا يجب أن نرفض إمكـــان قيام تاريخ نظري، أي إمكان قيام علم تاريخي اجتماعي يقابل علم الطبيعة النظري. ولا يمكن أن تقوم نظرية علمية في التطور التاريخي تصلح أن تكون أساساً للتنبؤ التاريخي. [٢]

ويدرك بوبر أنه بالرغم من أن المذهب التاريخاني يؤمن بإمكانية التنبؤ التاريخي عن طريق محاولة الكشف عن قوانين التطور التاريخي، إلا أنه ينفي تماماً إمكانية تطبيق مناهج العلوم الطبيعية على العلوم الاجتماعية، وبالتالي فإنه يسلم ابتداءً بأن الغايات التي يسعى إليها لا تأخذ صفة القطع العلمي، كما هو الحال في نتائج العلوم الطبيعية. ذلك أن القوانين الطبيعية - كقوانين الفيزياء مثلاً- هي قوانين صادقة في كل زمان ومكان. أما القوانين الاجتماعية فتختلف باختلاف المكان والزمان.

(١)(٢) بؤس الأيديولوجيا / كارل بوبر / ت: عبد الحميد صبرة / ١٩٩٢م.

«وباختصار فحجة المذهب التاريخاني، ضد المناهج الكمية والرياضية هي كما يأتي: إن علم الاجتماع مهمته الحصول على تفسير عليّ (من العلة) للتغيرات التي تعانيها، على مرّ التاريخ، كائنات اجتماعية كالدول، والنظم الاقتصادية، وأنواع الحكومات. ولما كنا لا نعلم طريقة واحدة للتعبير عن كيفيات هذه الكائنات تعبيراً كمياً، فليس من المستطاع لنا صياغة القوانين الكمية. إذن فالقوانين العلمية في العلوم الاجتماعية، إن فرضنا وجودها، لا بد وأن تخالف القوانين الفيزيقية خلافاً بيناً، لأن الطابع الكيفي غالب فيها على الطابع الكمي والرياضي... ويظهر أن الكيفيات لا يمكن إدراكها إلا بالحدس». [١]

والمفارقة أن بوبر يعارض الحجج التاريخانية، التي تقدم للبرهنة على عدم إمكانية تطبيق المناهج الطبيعية على العلوم الاجتماعيـــة، ويفندها بأسلوبه العلمي المألوف، حتى يقع في روع القارئ أنه من القائلين بإمكانية تقنين العلوم الاجتماعية، وهو ما يتناقض مع دعواه بعدم إمكانية التنبؤ بسير التاريخ. ثم لا تلبث أن تكتشف أن بوبر لا يهدف من ذلك التفنيد الإقرار بإمكانية تطبيق المناهج الطبيعية على العلوم الاجتماعية بصورة مطلقة. وإنما يهدف إلى تقرير مذهبه الخاص في هذا الشأن. المذهب الذي يطلق عليه اسم « الهندسة الاجتماعية الجزيئية «.[٢]

وخلاصة هذا المذهب هي أن بالإمكان تطبيق مناهج العلوم الطبيعية على بعض مجالات العلوم الاجتماعية بشروط خاصة، منها أن يتم التعامل مع الجزئيات لا مع الكليات، وأن يتم النظر إلى هذه النظم الجزئية بوصفها وسائل لا كائنات عضوية. وأن يكتفى فيها بوضع الفروض الناتجة عن المقارنات والدراسات، والإفادة من هذه الفروض في تطوير النظم الجزئية، كما هو الحال في مجال علمي الاقتصاد والإدارة. وهذا الاتجاه التكنولوجي لا يعنيه التنبؤ بسير التاريخ من خلال مراقبة الأنماط الكلية له، وإنما يعنيه مراقبة النظم الجزئية ومحاولة تقنينها. وذلك أجدى للمجتمعات من طريقة الهندسة الاجتماعية الكلية، التي يصفها بالطوباوية (المثالية). فضلاً عن أنه ممكن التحقق، في مقابل استحالة تحقق غايات الاتجاه الكلي.

نقد نظرية بوبر:

يخيـــل لمن اطلع على دراســـة بوبر في نقد

(١)(٢) بؤس الأيديولوجيا / كارل بوبر / ت: عبد الحميد صبرة / ١٩٩٢م.

التاريخانية أن الرجل قد عصف بالمذهب التاريخاني عصفاً. خاصة وقد التزم بأخلاق الفارس النبيل تجاه خصمه، فعرض التاريخانية في أقوى حججها الممكنة، التي لم يخطر بعضها حتى على بال أصحابها، قبل أن يكر عليها بالنقد والتفنيد!. لكن القارئ المحقق لا يلبث أن يتكشف ضعف الناتج الإجمالي لتلك النقود القوية. وذلك للاعتبارات الآتية:

١- استعرض بوبر حجج وبراهين التاريخانية في عدم إمكانية تطبيق مناهج العلوم الطبيعية على العلوم الاجتماعية، وكنا نتوقع أن يأتي نقده لها ليثبت العكس، لكنه بدلاً من ذلك ذهب يثبت أن بالإمكان تطبيق هذه المناهج على العلوم الاجتماعية بشروط وقيود أخرجت العلوم الاجتماعية من غاياتها المثالية إلى غايات جديدة. وهذا يعني بلغة المسكوت عنه أمرين اثنين، الأول أن بوبر يتفق مع التاريخانية في القول بعدم إمكانية تطبيق تلك المناهج على هذه العلوم في غاياتها المثالية التي تطلبها التاريخانية. والآخر أن التاريخانية لم تنف إمكانية تطبيق تلك المناهج على هذه العلوم بالشروط الخاصة التي وضعها بوبر. وغاية ما هنالك أن التاريخانية تعتقد أن الغاية الرئيسية من علوم الاجتماع هي محاولة اكتشاف الأنماط الكلية لغاية أكثر مثالية مما يطرحه بوبر.

٢- الغاية الأساسية من دراسة بوبر العميقة والماتعة هي كما أعلن في مفتتحها، إثبات استحالة التنبؤ بسير التاريخ كما تعتقد التاريخانية. غير أن التاريخيانية نفسها، كما يتضح من بين سطوره، لا تقول بقطعية هذه التنبؤات، بدليل أنها تعتمد الحدس في التنبؤ لا القوانين الكمية. ومن ثم فإن الفارق بين العقيدتين هو فارق في الدرجة لا في النوع. فليس هناك فارق جوهري بين القول إن التنبؤ بالمستقبل غير ممكن أو أنه ممكن نسبياً، إذا علمنا أن القول بنسبية التنبؤ أكثر اتساقاً مع منطق العلم من القول بالاستحالة. لأن القول بالاستحالة قد بني على أساس نسبي أيضاً. أعني ذلك البرهان الذي قدمه بوبر للقول باستحالة التنبؤ. فقوله إن سير التاريخ مرتبط بنمو معارف الإنسان، وأن التنبؤ بكيفية نمو هذه المعارف غير ممكن، هو قول إجمالي لا يختلف كثيراً عن أقوال خصومه التاريخانيين المجملة!. بدليل أننا نستطيع امتحان هذا البرهان بأسئلة من نحو: هل تتساوى تأثيرات المعارف المختلفة في سير التاريخ؟ وأي المعارف أكثر تأثيراً من غيرها؟ وهل نمو هذه المعارف يأخذ شكل الطفرة أم شكل النمو المتدرج؟ وهل تأثير هذا النمو سيطال نسبية تحقق النبوءة، أم سيطال إمكانيتها من

حيث الأساس؟.

إن نقدنا لنظرية بوبر لا يعني عدم اتفاقنا معه مطلقاً، بل المقصود أن بالإمكان الجمع بين عقيدته وعقيدة المذهب التاريخاني في التنبؤ، في صيغة تكاملية تتفق في إمكانية التنبؤ العلمي في النظم الجزئية من الحياة الاجتماعية كما يعتقد بوبر، وإمكانية التنبؤ نسبيا بالتحولات والأنماط الكلية لسير التاريخ كما تعتقد التاريخانية، حتى لو قاربت هذه النسبة الـ ٥٠ ٪ فقط. لأن هذه النسبة ستظل مرشحة للتزايد مع الزيادة المطردة في دقة مناهج العلوم الاجتماعية.

ولنا أن نفترض أن بوبر لا ينكر مبدأ النسبية هذا في مجال التنبؤ، ولكنه ينكر أن تكون لها جدوى معرفية واجتماعية. وهذا قول يحمل الكثير من الوجاهة، غير أن السؤال الذي يمكن أن يوجه إليه هو: ألا يمكن أن تتساند نتائج الهندسة الاجتماعية الجزيئية كما يراها بوبر، مع حدس التاريخانيين، في تضييق نسبة الخطأ في التنبؤ بسير التاريخ، عبر اكتشاف أنماطه الرئيسية؟. ثم من قال إن العلوم الاجتماعية قد فشلت تماماً في هذا المضمار؟ ألا يمكن تقسيم هذه التنبؤات بحسب صلابتها إلى دوائر مختلفة، يمكن تمييز الأكثر صلابة من الأقل صلابة؟. وألا تشهد التنبؤات التي أصابها الفلاسفة حتى الآن على شيء من ذلك؟.

لا نهاية للأيديولوجيا:

خلاصة القول، أني لا أجد نفسي مطمئناً إلى القول بنهاية الأيديولوجيا، كما زعم المتفائلون بعد سقوط الأيديولوجيا الشيوعية في نهاية الثمانينيات من القرن الماضي. إذ لا يبدو أن لهذا القول وجاهة علمية كافية. وهو بالطبع قول يدخل في باب التنبؤ التاريخي. وهو ما كان يؤخذ على الأيديولوجيين أنفسهم!. وما دام الأمر كذلك فإن من حق الجميع أن يتنبأ. ويصبح الفرق بين نبوءة وأخرى هو فرق في قوة الحجج والقرائن المثبتة أو النافية، وفق معيار الثبات والنسبية. وبهذا المنطق الصوري يمكنني تسجيل أبرز الحجج والقرائن المؤيدة لبقاء الأيديولوجيا على قيد الحياة مستقبلاً في النقاط الآتية:

١- جاء في تعريف الأيديولوجيا أنها «منظومة فكرية تدعو إلى تفسير الدنيا وإلى تغييرها في

لا أجد نفسي مطمئناً إلى القول بنهاية الأيديولوجيا، كما زعم المتفائلون بعد سقوط الأيديولوجيا الشيوعية في نهاية الثمانينيات من القرن الماضي. إذ لا يبدو أن لهذا القول وجاهة علمية كافية.

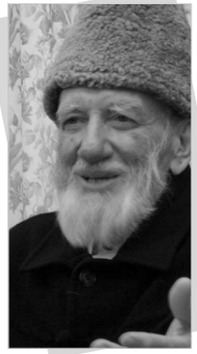
آن واحد». وهذا التعريف ينطوي على حقيقة أولية تقول إن الرغبة في تفسير العالم وتغييره هي رغبة نفسية قارة في الإنسان. وسؤال المصير هنا سيأخذ الصورة الآتية: هل ستأتي لحظة على الإنسان يكف فيها عن الرغبة في تفسير العالم وتغييره؟!. وعلى الرغم من كون الإجابة على هذا السؤال من اختصاص علماء النفس، إلا أن الجواب عليه يعد من بدهيات المعرفة التي لا تحتاج إلى تجارب ومختبرات. فالإنسان هو الإنسان من قديم الأزمان، لم يطرأ عليه تغيير جوهري في طبيعته الخاصة. وهذا وحده كاف للتدليل على أنه سيظل كذلك في المستقبل. ومن ثم فستبقى رغباته الحميمية ما بقي على وجه الأرض.

٢- قد يقول أحدهم إن الأيديولوجيا في شكلها الذي تحدثنا عنه قبل قليل مظهر فردي، لتعلقها بعلم النفس، ونحن بصدد الحديث عن الأيديولوجيا في مظهرها الاجتماعي، فماذا عن هذه الأخيرة؟. وللإجابة على السؤال يمكننا تقديم أشهر حالات اللا أيديولوجيا المعاصرة، وهي الرأسمالية الديمقراطية، أمام محكمة السؤال الآتي: هل الرأسمالية الديمقراطية حالة مناقضة للأيديولوجيا حقاً، أم أنها شكل من أشكال الأيديولوجيا الرخوة / السائلة؟!.

والجواب عندي أنها حالة أيديولوجية رخوة. والفروق بين الأيديولوجيا الصلبة (الماركسية مثلاً) والأيديولوجيا الرخوة كثيرة، من أبرزها: أن الأيديولوجيا الصلبة تصرّح بالأسئلة الأساسية في تفسير الوجود وتغييره، والأيديولوجيا الرخوة تستبطن هذه الأسئلة. كما أن الأيديولوجيا الصلبة تتسم بالتطرف والاستبداد، وعكسها الأيديولوجيا السائلة.

٣- توجد حالة أيديولوجية وسطية بين الحالة الصلبة والحالة السائلة، سأسميها الأيديولوجيا المرنة، وأعني بها الأيديولوجيا الإسلامية في صورتها الأصيلة، التي لم تتلبس بالزوائد الدودية التي ألصقتها المذاهب بالإسلام.

وهذا النموذج الأيديولوجي المتوازن لم يأخذ حقه بعد في الظهور، إذا ما استثنينا العقود الإسلامية القصيرة في ظل الفترتين النبوية والراشدية. وسيكون الحكم بنهاية الأيديولوجيا متسرعاً قبل تجريب هذا النموذج. خاصة وأنه يشق طريقه بثبات في صفوف النخب الفكرية والسياسية المعاصرة. وليس من المؤمل أبداً أن يتراجع أو يزهد في الوصول!.



جودت سعيد ..
داعية اللاعنف

علي الشريف *

عندما التقيتـه في الأردن، لمست في خطابـــه حســاً تصالحياً مع العـالم، وتفاؤلاً بمستقبل الإنسانية بعكس ما عُرف في خطاب الجماعات والتيارات الإسلامية المعاصرة [١]. منذ تلك اللحظة قررت أن أفهم كيف يفكر جودت سعيد المفكر السوري ذو الأصول الشركسية، فقد كنت أعرف أنه رجل غير عادي، فهو إذ يتسم بقصر القامة، يجمع بين تصوف الصوفية وصرامة العلمانية.

* ناشط سياسي وباحث في الفكر الإسلامي .

(١) كان ذلك بمناسبة استضافته من قبل مؤسسة شومان في عمان صيف ١٩٩٦، لإلقاء محاضرة (كيف نصنع السلام بيننا).

يتبنى جودت سعيد فكرة "اللاعنف" مؤمناً أن هذه هي الفكرة المناسبة التي يمكنها إعلاء شأن الحق وإزهاق الشر الذي يثقل كاهل العالم، من خلال قدرة اللاعنف على هزيمة العنف، وقدرة الحب على مواجهة الكراهية، ذلك أن الشر بما يتضمنه من قيم ومؤسسات لا يمكن مواجهته إلا بواسطة قيم ومؤسسات الخير والجمال.

يعد جودت سعيد المفكر الوحيد الذي عُرف بالدعوة لرفض العنف من منطلق تأصيلي ديني، وظل ينظّر لهذه الفكرة، ويدعو لها ويبشر بفتوحات من العلم والسلم والتعايش والتقدم العلمي. وقد يكون من المناسب القول أن فكر جودت سعيد قد شكّل مقدمة منطقية للنضال السلمي ولثورات الربيع العربي، ولذلك لم يكن مفاجئاً أن يؤيد الثورة السورية، فعلى الرغم من أنه يناهز السبعين عاماً من عمره، إلا أنه يشارك بفاعلية في الاحتجاجات التي تطالب بإسقاط النظام السوري، فهو يرتاد الساحات ليثبت الناس، ويبشرهم بالنصر، مطالباً إياهم بالتمسك بسلمية الثورة قائلاً لهم" لا تقطعوا شجرة ولا تخربوا ولا تقتلوا واثبتوا ولا تفروا وقولوا لا اله إلا الله. وقد حاول النظام السوري استمالته إلى جانبه، فأرسل إليه أفراد من ضباط الأمن يطلبون منه ترشيح مجموعه من

قد يكون من المناسب القول أن فكر جودت سعيد قد شكّل مقدمة منطقية للنضال السلمي ولثورات الربيع العربي

"

على الرغم من أن جودت سعيد يُعرف بغاندي العالم العربي، إلا أنه يلاحظ أن هناك تعتيم على أفكاره واجتهاداته المختلفة

الشباب وإقناعهم بالحوار مع النظام السوري، فقال لضابط الاستخبارات: اذهب من حيث أتيت ولا ترجع إلا لاعتقالي.

وعلى الرغم من أن جودت سعيد يُعرف بغاندي العالم العربي، إلا أنه يلاحظ أن هناك تعتيم على أفكاره واجتهاداته المختلفة. وقد سئل ذات مرة عن أسباب ذلك، فقال أن السبب يعود إلى موقفي من قضيتين أساسيتين، قضية الآبائية، والدعوة إلى نبذ العنف، مضيفاً: "عليّ أن أعترف أن الصعوبة التي تواجه هذه الأفكار تكمن في قضية الصراع العربي الإسرائيلي وقضية فلسطين بدرجه رئيسية، فالناس يعتقدون أن دعوةً من هذا القبيل في ظل وجود إسرائيل هي ضرب من

الجنون"، منبهاً إلى أن المعركة الأساسية تكمن في قدرة العالم العربي والإسلامي على إرساء ثقافة السلم ونبذ العنف. ويذهب جودت سعيد إلى أبعد من ذلك، فيعتبر أن قضية إسرائيل جاءت في الأساس لمنع ظهور هذه الفكرة العظيمة وللحفاظ على إنتاج العنف وترسيخ جذوره، مشبهاً قضية إسرائيل كأداة في أيدي الكبار بلعبة مصارع الثيران الإسباني الذي يلوح بمنديله الأحمر للثور الهائج الذي ينطلق باتجاه المنديل بينما يقوم المصارع بغرس السهم في ظهره.

البدايات والمؤثرات

في مدينة القنيطرة السورية أتم جودت سعيد دراسته الابتدائية،ثم أرسله والده لمتابعة دراسته في مصر "الأزهر الشريف"، وذلك عام ١٩٤٦، فأتم المرحلة الثانوية والتحق بكلية اللغة العربية ليحصل على إجازة في اللغة العربية. وهناك في مصر بدأت تتشكل ثقافة جودت سعيد، فبدأ حياته الفكرية متأثراً بالمدرسة السلفية المصرية، وقرأ للإمام محمد عبده ورشيد رضا وكانت هذه محطته الأولى. ثم تعرف على مالك بن نبي في أواخر دراسته في مصر من خلال كتابه "شروط النهضة"، فلاحظ نكهة جديدة تقدمها كتب مالك ثم واتته فرصة لقاء به والتعرف عليه شخصياً قبل مغادرته مصر، ولقد تأثر بفكر مالك بن نبي وهو يذكر ذلك في كتبه ومحاضراته حتى أن أحد الباحثين سأله قائلاً: يُلاحظ أنك في أفكارك تتماهى مع مالك بن نبي، فقال: إن فضل مالك عليّ أكثر من فضل أي أب فكري ومن حقه عليّ أن أعترف بذلك، وأن أغري الناس بفكره، وإن أهم ما تأثرت به من مالك هو أنه "خلصني منه" ولكن عرف عني الدعوة إلى نبذ العنف وعُرفت بداعية اللاعنف، وإنني قد نذرت حياتي الفكرية للربط بين هذه الأفكار وبين القرآن الكريم، ولم يُعرف ذلك عن مالك وليس هذا تنكراً لدور مالك وتأثيره عليّ، ولكني استطيع القول، إنني ومالك أشبه بقزم يقف على رقبة عملاق، فأرى ما رآه العملاق وأرى شيئاً لم يره العملاق. كذلك تأثر جودت سعيد بالفيلسوف محمد إقبال وبفكره عن مغزى ختم النبوة وكتابه تجديد التفكير الديني، وهو من قاده إلى فكر جلال الدين الرومي، الذي قرأه جيداً. كما تأثر أيضا جودت سعيد بمفكرين كبار أمثال توينبي وميشل فوكو صاحب فلسفة الخطاب، وتوماس كون صاحب كتاب بنية الثورات العلمية.

وبالإضافة إلى ذلك، فإن جودت سعيد قرأ فكر ابن تيمية والغزالي وطوف على الفكر الإنساني وأصاب فيه بحظ وافر، ويبدو ذلك في لغته وفكره وفي نصوص كتاباته وكتبه التي تتسم بطابع اللغه القوية الواضحة والسهلة في آن وفي التحليل والفهم الذي تشير له مؤلفاته.

عالم جودت الفكري

تنطلق الأفكار المفتاحية في العالم الفكري لجودت سعيد من باب التوحيد حيث يرى أن التوحيد مسالة سياسية اجتماعية وليس مسالة ميتافيزيقية إلهية؛ بمعنى أن توحيد الله في السماء يعني المساواة بين البشر على الأرض، وهو يساوي بين العبارات الثلاث في الآية القرآنية الكريمة" ألا نعبد إلا الله ، ولا نشرك به شيئا، ولا يتخذ بعضنا بعضا أربابا من دون الله". وهو ينطلق في ذلك كله من الآية الكريمة (سنريهم آياتنا في الأفاق وفي أنفسهم حتى يتبين لهم أنه الحق) فيفهم منها أن آيات الله في الأفاق والأنفس وسنن الله في الكون وتجارب البشر والأحداث والتاريخ البشري، كل هذه ستكون دليل صحة وصدق القرآن، ما يعني أن التاريخ وتجارب البشر مرجع القرآن ودليل صدق ما فيه من قوانين، وهذا ما دفع بالبعض لاعتباره مفكراً مادياً يبشر بمذهب مادي.

ومن الأفكار المفتاحية في عالمه الفكري فكرة "الزيادة في الخلق"، فالعالم في القرآن حسب ما يراه أو ما يفهمه جودت سعيد لم يخلق وانتهى؛ ولم يكتمل خلقه، وإنما هو لا يزال يتسع ويزداد خلقه، فالقرآن يقول: (يزيد في الخلق ما يشاء) ويقول (ويخلق ما لا يعلمون)، واعتماداً على ذلك وضع جودت سعيد مرتبة جديدة من مراتب الوجود هي (الوجود السنني)؛ أي وجود الشيء كقانون وسنة حتى قبل وجوده بالفعل، ويستشهد بالآية القرآنية (يا أيها الإنسان إنك كادح إلى ربك كدحاً فملاقيه) أي ملاقيه في ثنايا التاريخ وسنن الاجتماع، وهو يعتقد أن الإمام الغزالي قد تحدث عن أربع مراتب للوجود هي (حقيقة الشيء في ذاته؛ صورته الذهنية؛ ثم لفظ؛ ثم رمز) ولكنه يرى أن الإمام الغزالي كان يظن أن الصورة الذهنية تلتقط الواقع كما هو عليه "فوتوغرافيا"، وهذا في رأيه غير صحيح، فتجربة الإنسان وتحيزاته الثقافية تؤثر في تصوراته وأحكامه وأن الذهن خادع لا يوثق به، فالقرآن يشير إلى ذلك بوضوح في قوله تعالى (ذلكم ظنكم الذي ظننتم بربكم أرداكم فأصبحتم من الخاسرين) وقوله (يظنون بالله غير الحق ظن الجاهلية) بمعنى أننا لا يمكن أن نفهم الله والإنسان والتاريخ والكون إلا وفقاً (للوعي السنني) الذي يتم مقاربته من خلال التنقل في النظر بين الواقع على امتداده الزماني والمكاني وبين القرآن كوجود سنني في الواقع الخارجي قبل أن يتحول إلى وجود فعلي.

ويتكرر مفهوم "النفعية" في فكر جودت سعيد بكثرة، معتمداً على النص القرآني (كذلك يضرب الله الحق والباطل فأما الزبد فيذهب جفاءً وأما ما ينفع الناس فيمكث في الأرض)،

من أفكاره المفتاحية في نبذ العنف فكرة (العلاقة بين السلم والعلم والعلاقة بين العنف وثقافة الخوارق)

وهو يرى أن النافع هو المقدس وأن الحق والباطل إذا ما أعطيا فرصاً متكافئةً فإن الباطل سيزول والحق سيبقى.

ومن أفكاره المفتاحيـــة في نبذ العنـف فكرة (العلاقة بين السلم والعلم والعلاقة بين العنف وثقافة الخوارق)، فهو يرى أن العلم والوجود السنني يخضع لعملية كشف للقانون وتسخيره من خلال عملية اتصال وترابط منطقي تفضي فيه المقدمات إلى النتائج، محكوماً بقوة الفكر والمعرفة وليس بالقوة المادية، ويرى العنف فعلاً خارج القانون وخارج الوجود السنني متجاوزاً لشروطه، وموانعه وهو عنده أشبه بالتَّماس الكهربائي الذي يقطع التيار والانتظام في دورة الكهرباء، ويؤدي إلى إشعال الحرائق وانطفاء النور.

وفي إطار تأسيس جودت سعيد لفكرة اللاعنف، فإنه ينطلق من أساس فلسفي قرآني يقوم على الثقة بالإنسان والثقة بالحق وقوة العلاقة بينهما، ويحيلنا إلى الحوار الذي دار بين الله وبين الملائكة عند خلق الإنسان (وإذ قال ربك للملائكة إني جاعل في الأرض خليفة، قالوا: أتجعل فيها من يفسد فيها ويسفك الدماء ونحن نسبح بحمدك ونقدس لك.. قال إني أعلم ما لا تعلمون)،، بمعنى أن الله يعلم أن في الإنسان ما يجعله قادراً على التخلص من الفساد وسفك الدماء كأعظم تجل للمشكلة الإنسانية.

ومن القضايا التي أولاها جودت سعيد اهتماماً خاصاً، وقام بدراستها، قضية المرأة، فهو يعتقد أن مشكلة المرأة هي مشكلة ثقافة ومفاهيمية، وأن النصوص لا تحلها، فهو يعتقد تاريخياً أن البشرية مرت بعصورها المتمثلة في الغابة والكهف، ثم عصر الصيد والرعي، ثم عصر الزراعة ثم عصر الصناعة، وأخيراً عصر المعلومات، وإن كل عصر تاريخي كان يحدد طبيعة العلاقة والموقف من المرأة، ففي بداية تاريخ الإنسان كانت السلطة للعضلات وللقوة، فالرجل كان هو الأقدر على مواجهة قسوة الغابة وشراستها، بينما المرأة تقطن الكوخ لرعاية أطفالها، ثم تدريجيا بدأت المرأة تشارك الرجل في العمل خارج المنزل بداية بعصر الزراعة ثم الصناعة، حتى جاء عصر المعلومات، ويرى أن عصر المعلومات هو عصر تكون فيه السلطة للمعرفة، وأن هذا الأمر لا يجب أن يترتب عليه فروق، في الأدوار الوظيفية من حيث الجنس،

إلا بما تقتضيه الموهبة والتخصص، وفي إحدى المرات، استوقفته قضية قتل من أجل الشرف، حيث تتفشى هذه الظاهرة في العديد من المجتمعات العربية. وقد تم قتل الفتاة التي وقعت في هذا الخطأ بينما نجا الفاعل بفعلته، وكتب عن هذا الموضوع في إحدى الجرائد، وكان مما قاله، أنه التقى بالصدفة بوالد الفتاة، وكان متردداً هل يعزيه أم ماذا يفعل؟، فسلم عليه وعزاه، وكان سلاماً عابراً لم يتم الوقوف عنده كثيراً، قال فتذكرت مشكلة الثقافة في المجتمعات العربية، ولاحظت أن الصينيين، ضمن تقاليدهم عندما تبلغ الفتاة سناً معيناً، يضعون قالباً في أقدامها حتى لا تكبر أكثر مما ينبغي كنوع من الحالة الجمالية، ثم قال هل أستطيع أن أقول أن ما يحدث للثقافة والتقاليد في مجتمعاتنا هو أشبه بهذه القولبة، ثم قال هل يحق لي أن أقول، هذه الموءودة بأي ذنب قتلت؟، ولماذا لا ينظر للخطأ في حجمه الطبيعي بالتساوي بين الجنسين، ثم لماذا لا نلجأ في البحث في الأسباب دون اللجوء إلى العنف والقتل بهذه الطريقة.

فلسفة خاصة

كثيرةٌ هي مزايا جودت سعيد، لكن أكثرها وضوحاً ذلك التمازج المدهش بين التسامح والاستقلالية، وقد اكتشف مبكراً أهمية ذلك في تكوين شخصيته وقناعاته ومواقفه في الدين

وفي إطار تأسيس جودت سعيد لفكرة اللاعنف، فإنه ينطلق من أساس فلسفي قرآني يقوم على الثقة بالإنسان والثقة بالحق وقوة العلاقة بينهما

والحياة والسياسة، وفي هذا الصدد يتذكر في أحدى المقابلات الصحفية كيف أنه عندما كان في المراحل الأولى من الدراسة وفي مراحل الطفولة، كانت والدته تقرأ له من الكتاب المدرسي، نصين للتشهد، متطابقين، أحدهما للإمام أبي حنيفة والأخر للإمام مالك أو الشافعي، وكان مذهبها حنفي، وعندما قرأت عليّ نص التشهد الذي لأبي حنفياً، أضافت عليه ألقاباً كعبارة الإمام الأعظم أبو حنيفة، وانتهى الأمر. ولكن هذا قادني إلى التفكير في أن من هم على مذهب مالك أو الشافعي، سيضيفون ألقاباً مماثلة من التمجيد عليهما، فبدأت لديّ فكرة أين يكمن الصواب، وما هي مرجعية الصواب والخطأ ؛ فقادني ذلك إلى المقارنة بين المذاهب، ثم المقارنة بين الأديان والإلحاد.

وفي أثناء حرب الخليج الثانية قابله أحد الصحفيين وسأله عن موقف العلماء وموقف الإسلام مما يحدث؟ وهل هم مع العراق أم

مع الكويت؟، فأجاب أنتم معشر الصحفيين تسخرون من العلماء، ما دخل الإسلام فيما يحدث ؟، هناك من يريد أن يوسع ملكه والآخر يريد أن يحافظ على ملكه، وعندما يتغير موقف أحدهم بالتخلي عن الملك، وترك الأمر للأمة، سنحدد موقفنا حينها [1].

وانطلاقاً من فكرة أن من يملك قوته يملك قراره، فقد اتخذ جودت سعيد قراراً حاسماً بالاعتماد على نفسه في كسب الرزق، فهو يربي النحل في قريته بئر عجم في محافظة القنيطرة من مقاطعة الجولان حيث يعيش هو وأسرته، من هذه المهنة. ويذكر المفكر السوري خالص جلبي كيف أن مجلة "المجلة" السعودية طلبت من جودت سعيد فتح حساب بنكي حتى تتمكن من إرسال مكافأة مالية له نظير المقالات التي كان يكتبها لها،

ولما كان ليس لديه اهتمام بالبنوك والمصارف، تجاهل الأمر ولم يطالب بمكافأته تلك.

ختاماً، إن جودت سعيد حالة تستحق القراءة والتأمل، والوقوف أمامها بجدية، ولا أزعم أني في هذه القراءة قد أوفيت هذا المفكر حقه، ولكن أردت لفت الانتباه إلى هذه القامة الفكرية السامقة والإغراء بقراءتها، حيث أن هذا الرجل قد تحدث عن مشكلة العنف، وقضايا السلم والتعايش، منذ فترة مبكرة، حيث لم تكن المناخات الثقافية والاجتماعية قد تهيأت بعد، ولم ينتابه يأس ولم تثنيه عراقيل، بسبب الحضور القوي للعنف الذي كان ينتظم المنطقة على كل الصعد، وظل يبني أفكاره ويتعهدها، ويتخذ من الأحداث والمواقف أدلة تعضد فكرته وقناعاته، حتى غدا تياراً فكرياً له أتباع ومريدون، تزدان به اللوحة الدمشقية بين جملة المدارس الفكرية هنالك.

إن جودت سعيد حالة تستحق القراءة والتأمل، والوقوف أمامها بجدية

(١) يمكن الإشارة في هذا الصدد إلى قدرة جودت سعيد في قراءة المستقبل، ففي حرب الخليج الأولى اتصلت هيئة الإذاعة البريطانية (بي بي سي) بأحد الباحثين في المنطقة وباشرته المذيعة بالقول: إن أمامي كتاب لجودت سعيد ألفه في مطلع الستينات وخلال قراءتنا لهذا الكتاب نلاحظ أن المؤلف قد تنبأ بالمشكلة قبل عقود من الزمن، فهو إذن كالنبي الذي يرى الزهرة في البرعم قبل تفتحها" في إشارة إلى باكورة مؤلفاته "مذهب ابن ادم الأول" الذي عالج فيه مشكلة العنف في العمل الإسلامي.

إعداد: إدارة التحرير

- الكتاب: أزمة الحضارة العربية المترددة
- المؤلف: أبو يعرب المرزوقي
- الناشر: مركز الجزيرة للدراسات + الدار العربية للعلوم السنة: ٢٠٠٩

شرع العرب والمسلمون في عمليـــة النهـــوض الحضاري منذ ما ينيف على القرنين. لكن تخلفهم الاقتصادي والاجتماعي لايزال من المسائل التي لا يختلف فيها اثنان. ولاتزال الأزمة التي تعاني منها الأمة أزمة حرجة ليس للعرب والمسلمين فحسب، بل تعم آثارها الإنسانية بالعلل.

وأهم هذه العلل دور الموروث الثقافي الذي يبدو فقدانه للحيوية الذاتية متصاعدا، حيث يهدد تصاعده مفعلات التطور الاجتماعي وحيوية الإبداع الحضاري.

ولما كانت هذه المحاولة تستهدف فهم الراهن بتحليل علله البعيدة، فإن الورقة اعتمدت فيها على التشخيص النظري والعملي الذي قدمه أربعة مفكرين كبار عالجوا مسألة الحيوية الحضارية العربية الإسلامية من منظور فلسفة التاريخ وفلسفة الدين علاجا بدأت نسقيته تتضح رغم بقائها في المراحل الأولى من النشأة الجديدة لمثل هذه الدراسات في الحضارات القديمة والوسيطة.

- الكتاب: إنها الثـــورة يا مولاي
  " القرن الواحد والعشرين قرن الثورة العربية"
- المؤلف: أبو منصف المرزوقي
- الناشر: دار البحر المتوسط للنشر

يرى المنصف المرزوقي في كتابه "إنها الثورة يا مولاي" أنه من الثوابت التي تتردد عبر التاريخ حتى تكاد تكون قوانين أنه لا تقوم ثورة إلا وقامت لها ثورة مضادة، وأنَّ لكل ثورة ثمن باهظ، وأن الثوار ليسوا من يجنون ثمار الثورة، وأنه لا بد أحيانًا من زمنٍ طويل حتى تحقق الثورة أهدافها.

ويروي المنصف المرزوقي علاقته بديكتاتورية الرئيس المخلوع زين العابدين بن علي منذ أن كشفت الديكتاتورية عن وجهها ابتداءً من العام ١٩٩١ والقمع الذي وقع عليه كآلاف التونسيين وأن هذا الاضطهاد لم يتوقف يومًا، وكم كانت شرسة وخطيرة تلك المواجهة مع الاستبداد في إطار الرابطة التونسية للدفاع عن حقوق الإنسان التي ترأسها من ١٩٨٩ إلى ١٩٩٤ والمجلس الوطني للحريات من ١٩٩٨ الى ٢٠٠٠ أو المؤتمر من أجل الجمهورية الذي أسسه مع نخبة من أكثر المناضلين صلابة في العام ٢٠٠١.

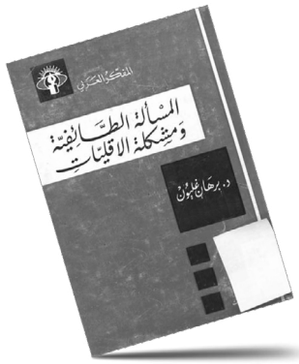
كما يتعرض في الكتاب لتجربة السجن ورسائل التهديد بالقتل، التي تلقاها، إضافة إلى طرده من منصبه الأكاديمي كأستاذ في الطب بكلية سوسة ومنعه من السفر والحكم عليه بالسجن لمدة عام مع تأجيل التنفيذ، إضافة إلى محاصرته في بيته مع إقامة جبرية غير معلنة.

- الكتاب: في الثورة والقابلية للثورة
- المؤلف: عزمي بشارة
- الناشر: المركز العربي للأبحاث ودراسات السياسات

صدر حديثًا عن "المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات" كتيّب للدكتور عزمي بشارة بعنوان "في الثورة والقابلية للثورة". وهذه الدراسة تنتمي إلى ميدان الفكر السياسي الذي يهدف إلى صوغ نظرية نقديَّة تتصدّى لتعريف مصطلح الثّورة تعريفًا علميًّا معاصرًا، وتأصيله في الفكر العربي. ولهذه الغاية عاد الكاتب إلى كلمة "ثورة" كما وردت في المصادر التاريخية العربية، فلاحظ أنّ العرب لم يستخدموا كلمة "ثورة" بالمعنى الذي تحمله هذه الكلمة في عصرنا الرّاهن، بل استخدموا كلمات من قبيل "خروج" و"فتنة"، فكان يُقال "خروج القرامطة" أو "فتنة الزّنج". ويلفت الكاتب إلى أنّ الخروج على الجماعة أمر مذموم، أمّا الخروج على السّلطان ففيه آراء. والخروج يعني الخروج لطلب الحقّ. وفي هذا الحقل من الفكر التاريخيّ السياسيّ يعرض الكاتب لآراء ابن خلدون والماوردي وابن تيمية وأبو مجاهد البصري وغيرهم.

يقدّم الكاتب هنا بحثًا معمّقًا في القضايا التي شغلت جانبًا مهمًّا من الفكر العربي، قديمه وحديثه، مثل الخروج والتغلب ومصدر الشرعية، وأثارت نقاشًا في تمثّلات هذه المفاهيم في العصر الحديث. وفي هذا السياق يضع تخومًا مرسومة بدقة بين مصطلحي "الثورة" و"الإصلاح"، ويحاول اكتشاف ما هو مشترك بينهما وما هو مفترق بحسب ما كشفت عنه التجربة الأوروبية في الإصلاح والثورة، ولا سيَّما في الثورتين الفرنسية والروسية، لينتقل إلى معالجة قضيَّتي الحرية والثورة بالتحديد، وكيف تطور معنى الحرية من نقيض الرق أو العبودية إلى أن استقرَّ هذا المعنى على مضمونه السياسي المعاصر.

إنّه مرجع مهم للباحث والمثقف والناشط السياسي ورجل الإعلام، وحتى صاحب القرار السياسي، الذين بات فهم الثورات العربية والقابلية للثورات، بدوافعها ومصائرها، أمرًا ضروريًا لهم كالخبز اليومي.



- الكتاب: المسألة الطائفية ومشكلة الأقليات
- المؤلف: برهان غليون
- الناشر: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات

كتاب لبرهان غليون عنوانه "المسألة الطائفيّة ومشكلة الأقلّيات". وكان الكتاب صدر أوّل مرّة، عن دار الطّليعة في بيروت سنة ١٩٧٩، وهذه هي الطّبعة الثّالثة تصدر مزوّدة بمقدّمة جديدة كتبها المؤلّف خصّيصًا لهذه الطّبعة. والفكرة الرّئيسة في هذا الكتاب هي فصل المسألة الطائفيّة عن المسألة الدينيّة، وربطها بالعلاقات الاجتماعيّة والسياسيّة ولا سيّما ببنية السّلطة، ونقض المقولة الشّائعة عن أنّ التعدديّة المذهبيّة والأثنيّة هي إحدى علل المجتمعات العربيّة، بدلًا من أن يكون هذا التعدّد ثروة روحيّة وفكريّة.

يتناول الكاتب مسألة "الفتنة النّائمة"، وكيف استخدمتها النّظم السياسيّة العربيّة، واستغلّتها إلى أبعد حدّ، في فرض دكتاتوريّتها وحرمان الشّعوب العربيّة من الحريّات السياسيّة. ورأى المؤلّف أنّ النّزاعات الطائفيّة ليست ناجمة عن التعدديّة الدينيّة، بل عن غياب دولة المواطَنَة المتساوية، أو الدّولة - الأمّة التي تتجاوز الرّوابط الأهليّة الدينيّة والأثنيّة، إلى رابطة الوطنيّة. وفي سبيل برهان النّتائج التي توصّل إليها تناول الكاتب مفهوم الأقلّية والأغلبيّة فأوضح الفارق بين الأغلبيّة الاجتماعيّة والأغلبيّة السياسيّة، ثمّ تطرّق إلى مشاريع توزيع السّلطة، وعقد مقارنة وافية بين التّحديث في أوروبا والتّحديث في الشّرق، ثمّ تحوّل إلى مفهوم "النّزاع الطائفيّ"، وتساءل: هل هناك حلّ لمشكلة الأقلّيات؟ وفي ختام الكتاب عاد المؤلّف إلى المفاهيم العامّة التي تساعد على دراسة "المجتمع الطائفيّ" كمفهوم الأمّة والجماعة، ومفهوم "الثّقافة العليا والإجماع الثقافيّ" علاوةً على مفهوم "الدّولة والإجماع السياسيّ"، ليخلص إلى نتيجة أساسيّة هي أنّ قضيّة الأقلّيات الثقافيّة والجنسيّة والدينيّة لا يمكن فهمها إلا في سياق الانتقال من الإجماع القوميّ التقليديّ المبنيّ على الإجماع الثقافيّ ووحدة العقيدة، إلى الإجماع القوميّ القائم على وحدة السّلطة وعلى الإرادة العامّة.

- الكتاب: تاريخ التاريخ ، إتجاهات ، مدارس ، مناهج
- المؤلف: وجيه كوثراني
- الناشر: المركز العربي للأبحاث ودراسات السياسات

صدر حديثًا عن المركز العربيّ للأبحاث ودراسة السّياسات كتاب للدّكتور وجيه كوثراني عنوانه: "تاريخ التأريخ: اتّجاهات، مدارس، مناهج". ويبحث هذا الكتاب في فكرة المعرفة التاريخيّة في ضوء طرائق التّفكير العلميّ، وفي إشكاليّة وصف التّاريخ بـ "العلم". والكتاب رصدٌ تأريخيّ لفكرة التّاريخ والكتابة التاريخيّة عند العرب، وكيف تطوّرت منذ طريقة الإسناد في رواية الحديث ونقل الخبر في السِّير والتّراجم والمغازي إلى اعتماد مناهج البحث الأكاديميّة الحديثة. وكانت نواة هذا الكتاب صدرت، أوّل مرّة، في سنة ٢٠٠١ في صورة كتيّب بعنوان "التّأريخ ومدارسه في الغرب وعند العرب"، غير أنّ هذا الكتاب يُعدّ جديدًا تمامًا، ومتكاملًا، فهو يجول في المدارس التاريخيّة الغربيّة كالمدرسة الوثائقيّة والمنهجيّة التي انبثقت من المدرسة الوضعانيّة، والمدرسة الماركسيّة، ومدرسة الحوليّات الفرنسيّة. وفوق ذلك فالكاتب يناقش، من خلال قراءات ومراجعات نقديّة، منهجيّة ومفهوميّة، مؤرّخين عربًا وباحثين معروفين في ميدان تاريخ الأفكار والفلسفة السياسيّة والاجتماع السياسيّ أمثال قسطنطين زريق وعبد العزيز الدوري ونقولا زيادة وزين نور الدّين زين وطريف الخالدي ورضوان السيّد ومحمد عابد الجابري وناصيف نصار.

إحتوى الكتاب مدخلًا منهجيًّا وثلاثة أقسام وخاتمة، فضلًا عن قائمة المراجع والفهرس، وجاء في ٤٤٨ صفحة. أمّا المدخل فقد تضمّن بحوثًا في أصل مفردة التّاريخ، وفي تطوّر معناها الاصطلاحيّ في الثّقافتين اللاتينيّة والعربيّة، ومقارنة وافية بين مصطلح "أسطوريا" اليونانيّ ومفردة "أسطورة" العربيّة. ثمّ يناقش المؤلّف، من بين الموضوعات المختلفة، الأفكار التي عرضها المؤرّخ اللبنانيّ أسد رستم في شأن قواعد الجرح والتّعديل، وكذلك تحفّظ ابن رشد عن طريقة الجرح والتّعديل، ويعقد مقارنة بين الاثنين، ليخلص إلى نتائجَ واضحة عن عمليّة التّاريخ، ومدى استقلاليّته، وعلاقته بالعلوم الاجتماعيّة والإنسانيّة.

- الكتاب: المجتمع المدني
- المؤلف: عزمي بشاره
- الناشر: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات

على الرّغم من صدور خمس طبعات متتالية (ثلاث في بيروت واثنتان في فلسطين)، فإنّ هذا الكتاب في طبعته السّادسة الصّادرة حديثًا عن المركز العربيّ للأبحاث ودراسة السّياسات، لا يزال يحتفظ بأهميّته النظريّة ككتاب مرجعيّ. وتكمن أهميّة هذا الكتاب اليوم في أنّه يصدر في خضمّ الثّورات العربيّة الرّاهنة التي أعادت الاعتبار إلى مفهوم المجتمع المدنيّ وفاعليّته ودوره.

يبحث الكتاب في فكرة المجتمع المدنيّ، والشّروط التاريخيّة لظهور هذه الفكرة خصوصًا انفصال المجتمع المدنيّ عن الدّولة، وكذلك مفاهيم الأمّة والقوميّة والمواطنة والدّيمقراطيّة، وهو كتاب نظريّ بالدّرجة الأولى حاول المؤلّف من خلاله مراجعة تاريخ الفكر السياسيّ الغربيّ في سياق التطوّرات الاجتماعيّة التي واكبته وأثّرت فيه. والكتاب، إلى ذلك، تفكيك نقديّ لمفهوم المجتمع المدنيّ، بعدما صار رائجًا وشائعًا في الكتابات اليوميّة، الأمر الذي أدّى إلى انتزاع قدرته التفسيريّة وتأثيره النقديّ منه، وجعله متطابقًا مع المجتمع الأهليّ. ويبيّن الكاتب في كتابه هذا وظائف المجتمع المدنيّ التي تؤدّي، بالضّرورة، إلى الديمقراطيّة، ويؤكّد أنّ للمجتمع المدنيّ تاريخًا مرتبطًا بالسّياسة والاقتصاد، وبتطوّر نشوء فكرة المجتمع والدّولة، في مقابل "الجماعات الوشائجيّة" من جهة، وآليّات القسر التي تستخدمها الدّولة لتثبيت سيطرتها. ويصل الكاتب إلى الاستنتاج التّالي: إنّ هذا المجتمع هو صيرورة فكريّة وتاريخيّة نحو المواطنة والديمقراطيّة.

- الكتـاب: الدين والدولة والطائفية .. مساهمة في نقد الخطاب المزدوج
- المؤلف: نبيل عبد الفتاح
- الناشر: الدار اللبرالية السعودية

صدر للباحث الدكتور نبيل عبدالفتاح طبعتة الثانية من كتابه القيم "الدين والدولة والطائفية .. مساهمة في نقد الخطاب المزدوج".

ود. نبيل عبدالفتاح من الأسماء الأكاديمية المهمة في مجال السياسة والفكر وهو باحث معروف له عدة مناصب ومسئوليات في مركز الأهرام للدراسات الاجتماعية والتاريخية بالإضافة لإصداره عدة كتب عن الدين والسياسة والطوائف باللغة العربية والفرنسية اتخذتها الجامعات ومراكز البحث كمصادر مهمة لها.

في هذا الكتاب يحاول الباحث أن يحلل ثلاثية الدين والدولة والطائفية ويخصص فصولا مطولة لكل جزئية فيها مستعرضا تاريخ المشكلة منذ بدايتها وإلى ما وصلت إليه الآن. يقول في مقدمة كتابه هذا:

"الحياة الدينية والمذهبية في مصر مترعة بالتوترات المستمرة والاحتقانات الحاملة لعنف سلوكي ورمزي ولفظي باللغة العربية ومجازاتها وعليها، بل وتتبدى مظاهرها ومضمراتها من خلال الإيماءات والإشارات والعلامات التي تنطوي على تميز بين المصريين على أساس الانتماء الديني. والأخطر أنها تبدو على ملامح بعض من أبناء الأمة الواحدة التي اعترتها تغيرات مست بنياتها النفسية والرمزية والسياسية وأثرت سلبا على تماسكها الاجتماعي ومعناها الحداثوي ورمزياتها ورأس مالها السوسيو – سياسي، والسوسيو – ثقافي والسوسيو – ديني، الذي راكمته عبر تجاربها وخبراتها التاريخية حول الدولة القومية الحديثة.

والكتاب ينقسم إلى تسع فصول عناوينها كالتالي: تراجع دور المسيحين في المشرق العربي. مدخل لدرس الحالة المصرية. مقاربة لخطاب الأسباب. القيادات الإسلامية وإحياء الدور المسيحي العربي: الحالة المصرية. الدين والدولة في مصر: الصراعات والسجالات في المجال السياسي. الحالة الدينية المصرية: من التوتر الديني إلى التحول نحو الطائفية. المؤسسة الدينية المسيحية وقضايا المواطنة والوحدة الوطنية. ثقافة الفتاوي والحسبة السياسية وحرية التعبير. الحوار الديني الإسلامي – المسيحي .. الضرورات، الأطراف، والموضوعات. المرأة والحوار الديني. مسألة التجديد في الفكر الديني الإسلامي: ملاحظات أولية.

بالإضافة إلى بعض ملحقات الكتاب من مقدمة الطبعة الأولى ومقدمة الطبعة الثانية، وسيرة ذاتية للكاتب تتضمن أهم إصداراته ومشاركاته السابقة في الحراك الثقافي العربي والعالمي.

- الكتاب: رجب طيب أردوغان: قصة زعيم
- المؤلف: حسين بسلي، عمر أوزباي
- ترجمة: طارق عبد الجليل - رمضان يلدرم
- الناشر:الدار العربية للعلوم ناشرون، بيروت، سنة الإصدار: ٢٠١١

هذا الكتاب بحسب الناشر "لم أتغير؛ ولكنني تطورت"، بهذه الكلمات الموجزة دشّن "رجب طيب أردوغان" مرحلة جديدة في مسار حركة الإسلام السياسي، وارتاد تياراً وسطاً بين ثنائية (العلمانية/الإسلام)، عُرف بتيار "الأردوغانية". الكتاب الذي – بين أيدينا – يحكي لنا قصة واقعية بطلها هو رئيس وزراء تركيا الحالي "رجب طيب أردوغان". ومؤلفا هذا الكتاب شخصيتان قريبتان من أردوغان، كتبا فصول هذا الكتاب من داخل الأحداث، واستنطقا الكثير من شهود العيان وأبطال هذه القصة الواقعية.

ما يميز هذا الكتاب أن القارئ سيجد نفسه أمام أسلوب جديد للسرد، ونمط مختلف إلى حد ما، على ثقافتنا العربية؛ فهو يمزج بين السرد القصصي والشواهد التوثيقية، والتحليل السياسي، ويعرض كذلك لآراء وتصريحات ساسة وعلماء أتراك، يمكن اعتبار كل واحد منهم شاهداً على عصر أردوغان، ومشواره السياسي، وتطوراته الفكرية والإيديولوجية. ويتناول الكتاب حياة أردوغان الشخصية ومشواره السياسي، وتطوره الفكري من خلال عرض تاريخي متسلسل، وكذا جهوده في العمل السياسي داخل حزب السلامة الوطني وحزب الرفاه انتهاءً بحزب الفضيلة. ويعرض الكتاب بالتفصيل لتجارب أردوغان في رئاسة بلديات اسطنبول المختلفة، ثم رئاسته لبلدية مدينة اسطنبول الكبرى، وما استحدثه من برامج انتخابية ووسائل وأدوات في الدعاية الانتخابية، وما قدمه من خدمات وحققه من مشروعات من أجل خدمة الوطن والمواطنين. ثم يعرض الكتاب بنوع من التفصيل التضييقات والضغوط التي تعرض لها أردوغان من داخل حزبه ومن خارجه، فضلاً عن التهديد بالقتل والفترة التي قضاها في السجن السياسي. كما يُفرد الكتاب جزءاً كبيراً لمرحلة الانشقاق عن حركة الفكر الوطني وتأسيس حزب العدالة والتنمية، والجهود التي بذلها أردوغان ومجموعته من أجل تشكيل الحزب، وصوغ برنامجه ولائحته الداخلية.

يمكن القول إن هذا الكتاب بمثابة سيرة ذاتية وعملية، لم يكتبها أردوغان بنفسه بل شارك العديد من رفقاء دربه في كتابتها وتوثيقها، من أجل تدوين قصة أردوغان لتصبح نموذجاً يحتذى للأجيال الشابة في الثبات على المبادئ، والمرونة في التخطيط، والقدرة على تطويع الاستراتيجيات لتطوير الأفكار وتجديدها بشكل مستمر، وهي مهمة لا ينوء بحملها إلا الشباب المجددون في كل عصر.

دعوة

إيماناً منا في مجلة مقاربات بحرية الرأي والرأي الآخر والحوار العلمي البنـاء فإنها ستفتح مجالاً للردود والتعقيبـات حول ما ورد فيها من أبحاث ودراسات ومقالات، شريطة التزام الردود بشروط الكتابة في المجلة.

وإن المجلة هنا ستعمل على فتح ملفات قادمة حول كثير من القضايا والأفكار المعاصرة للنقاش والحوار، وإبتداءً من العدد القـادم سنفتح ملف الدين والدولة جدلية العلاقة، وإننا هنا نهيب وندعو كل الكتّاب والباحثين المهتمين بهذه القضايا للمشاركة معنا في إثراء هذا الموضوع.

Forum of Arabic Spring for Intellectual & Political Development

منتدى الربيـــع العربـي للتنمية الفكرية والسياسيـة

منظمة مجتمع مدني أهلية، غير ربحية تسعى إلى تنمية الأفكار و رفد السياسة بها، وإكساب أفراد المجتمع قدرات ومهارات التواصل الفاعل والبناء مع محيطهم الاجتماعي والسياسي والثقافي كشركاء فاعلين في تشكيل الرأي العام حول مختلف القضايا المجتمعية وفي مقدمتها قضايا التنمية والديمقراطية وحقوق الإنسان.

الأهـــداف:

- بناء القدرات الفكرية وتنمية المهارات السياسية للأفراد في المجتمع.
- تعزيز ثقافة الحوار وقيم التسامح وخلق مناخ أفضل للعمل السياسي والتنمية المستدامة.
- تمكين ثقافة الحرية والديمقراطية وحقوق الإنسان و ترسيخ ممارساتها في المجتمع.
- مد جسور التواصل والحوار مع مختلف الأطراف والجهات لتقريب وجهات النظر و خلق مناخ أفضل للتعايش المشترك.

الوسائـــل:

- إصدار المجلات والكتب والدوريات.
- إقامة الندوات والمؤتمرات وورش العمل.
- دورات التدريب والتأهيل والتوعية السياسية و الثقافية.
- إجراء الدراسات والأبحاث وتقديم الاستشارات.

مُقارَبات
في الدين والفكر والسياسة