





الإيداع القانوني : 2021MO2416

ردمك : 0-3-9035-9920-978

الطبعة الأولى : 1446 هـ / 2024 م

مطبعة الإيسيسكو الرقمية



تنسيق: د. عبد الصمد غازي - د. محمد المنتار

الإخراج الفني : إبراهيم كوزا

تطلب منشوراتنا من :

• ايسيسكو

العنوان : شارع الجيش الملكي - حي الرياض
ص. ب. 2275 - ر. ب. 10104 - الرباط - المملكة المغربية
الهاتف : 537.56.60.52 (212) - الفاكس : 537.56.60.12/13 (212)
البريد الإلكتروني : contact@icesco.org

• مصلحة النشر والطبع وتنظيم المعارض

العنوان : الرابطة المحمدية للعلماء، شارع لعلو، لوداية - الرباط
الهاتف والفاكس : 0537.70.15.85
البريد الإلكتروني : manchoratarrabita@gmail.com

• المعرض الدائم لإصدارات الرابطة المحمدية للعلماء

العنوان : شارع فيكتور هيكو رقم 53 مكر، الأحباس، الدار البيضاء
الهاتف : 0522.44.86.57 - الفاكس : 0522.54.20.51
البريد الإلكتروني : manchoratarrabita@gmail.com

• دار الأمان للنشر والتوزيع الرباط

العنوان : رقم 4، ساحة المامونية، الرباط - المملكة المغربية
الهاتف : 0537.72.32.76 - الفاكس : 0537.20.00.55
البريد الإلكتروني : darelamane@menara.ma

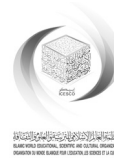


جميع حقوق الملكية الأدبية والفنية محفوظة للناسر



• الرابطة المحمدية للعلماء: شارع لعلو، لوداية الرباط

الهاتف : 0537.70.57.48 - الفاكس : 0537.70.57.49
البريد الإلكتروني : info.arrabita@gmail.com
الموقع الإلكتروني : www.arrabita.ma



• ايسيسكو

العنوان : شارع الجيش الملكي - حي الرياض
ص. ب. 2275 - ر. ب. 10104 - الرباط - المملكة المغربية
الهاتف : 537.56.60.52 (212) - الفاكس : 537.56.60.12/13 (212)
البريد الإلكتروني : contact@icesco.org

يُمنع طبع أو تصوير أو ترجمة أو إعادة تنضيد الكتاب كاملاً أو مجزأً أو تسجيله على اشربة كاسيت أو إدخاله على الكمبيوتر أو برمجته على أسطوانات ضوئية أو نشره رقمياً على الانترنت إلا بموافقة الناسر خطياً





موسوعة تفكيك خطاب التطرف



(في محورية المداخل العلمية والأسس المعرفية
لمواجهة التطرف ونقض مقولاته)



الإشراف العام

أ. د. أحمد عبادي - أ. د. سالم بن محمد المالك

تنسيق

د. عبد الصمد غازي - د. محمد المنتار

الأساتذة المساهمون

د. عبد الله عبد الموهن - د. خالد ميار الإدريسي - د. محمد الناصري
د. محمد الحافظ الروسي - د. عبد الله معصر - د. عبد الصمد غازي - د. الحسان شهيد
د. محمد المنتار - د. خالد زهري - د. جمال البختي - د. عبد القادر بيطار - د. إدريس غازي
د. عبد الرحمن بودرع - د. عبد السلام طويل - د. محمد إقبال عروي - د. عبد اللطيف شهبون.

فهرس

المحور الأول مرتكزات الفكر المتطرف وآليات الدحض والتفنيد

- 13 حديثُ الفرقة الناجية: رفعُ إشكالِ رواية، ودراية. [د. عبد الله عبد الموهمن]
- 77 الولاء الوطني في الخطاب المتطرف - نقد دعاوى تكفير «الانتماء للوطن» - . [د. خالد ميار الإدريسي]
- 111 في نقد مقولات التطرف الديني: آية السيف، دار الحرب ودار الإسلام. [د. محمد الناصري]
- 155 مداخل بلاغية لفهم ظاهرة التطرف. [د. محمد الحافظ الروسي]



المحور الثاني في محورية المداخل العلمية والأسس المعرفية لمواجهة التطرف ونقض مقولاته

- 187 تقريب القول في تفكيك خطاب التطرف الديني - مداخل منهجية وموضوعية - . [د. عبد الله معصر]
- 201 العمل التزكوي ونقض مقولات التطرف. [د. عبد الصمد غازي]
- 219 الأسس الفقهية والمقاصدية لنقد خطاب التطرف. [د. الحسان شهيد]
- 245 وظيفية مسالك الصناعة المقاصدية في تفكيك خطاب التطرف. [د. محمد المنتار]

المحور الثالث

خطاب التطرف.. تفكيك المرجعية، وتحليل الخطاب

- 279 [د. خالد زهري] الخطاب التكفيري المعاصر: تفكيك المرجعية، وتحليل الخطاب.
- 327 [د. جمال البختي] التأسيس العقلي لجدلية الإيمان والكفر في الفكر الأشعري.
- 365 [د. عبد القادر بيطار] مقاصد الأسماء والأحكام في المذهب الأشعري -تقريب مصطلح الإيمان والكفر-.
- 415 [د. إدريس غازي] في تفكيك مفهوم البدعة: نحو رؤية استثنائية.



المحور الرابع

استراتيجيات التحصين والوقاية من التطرف

- 477 [د. عبد الرحمن بودرع] التطرف وخطاب الفهم والتحليل.
- 511 [د. عبد السلام طويل] محددات المواجهة الثقافية والفكرية لظاهرة العنف والتطرف.
- 549 [د. محمد إقبال عروي] قواعد حضارية في معالجة الثقافة الإسلامية للتطرف والإرهاب.
- 579 [د. عبد اللطيف شهبون] التربية على المواطنة أساس وأفق للحماية من التطرف والإرهاب.









المحور الأول

مرتكزات الفكر المتطرف وآليات الدحض والتفنيد



حديثُ الفرقَةِ النَّاجِيَةِ رفعُ إشكالِ رِوَايَةٍ، وَدَرَايَةٍ

د. عبد الله عبد المومن

[أستاذ أصول الفقه والمقاصد جامعة ابن زهر، الكلية المتعددة التخصصات، السمارة]



سبق لي تعريف التطرف في بعض الدراسات بـ: مجاوزة حدّ التوسط والاعتدال لعارض^[1]،
والعارضُ إما شبهة قائمة على التياث في الفكر والمعتقد مردّها إلى الجهل وعمى التقليد،
أو شهوة تنفذ عبر مداخل كاتباع الهوى وفراغ المحتوى... والأولى في الفكر، والثانية في
السلوك، والتداخل بينهما أكد، إذ آخر الفكرة أول العمل، كما يقال.

ولعل أهم ما يلفت الانتباه في نقض أسس التطرف وتفكيك مقولاته ما يشوبها بإطلاق
من شائبة الاعتقاد الجازم بامتلاك ناصية الحق، والصواب المطلق في أصول الدين والتعبد
والسلوك، وتخطئة كل المخالفين، بل والزجّ بهم في مصاف التكفير والتفسيق والتبديع
والخروج من الملة والجماعة، وهو إنما ناشئ مثل هذا الاعتقاد القلبي والسلوك العملي

[1] أصول التدبير الوقائي والعلاجي لظاهرة التطرف في الفقه النوازلي المالكي، عبد الله عبد المومن، مجلة

الإحياء، عدد 45، 46: 86

عن الفهم السيء للتصنيف الشرعي الوارد في حديث (الفرقة الناجية)، والذي فهم إطلاقه بما يُقدَّر على الأمة من الافتراق بالتعيين الذي لم يرد به الشرع، فصار هذا التعيين لازماً بل لزم منه تصنيف الناس بناء عليه إلى ناج وهالك، وهذا ما يحتاج إلى بيان إشكالات أمكن تحديدها من جانبين:

1. جانب الرواية، لاسيما والمسألة تتعلق باصطلاح مروي في كتب السنن، تتضمنه أحاديث ينظر إلى أسانيدھا أولاً قبولاً ورداً، ثم إلى تحقيق القول في ألفاظها، وهو إشكال قديم حديث، فحين نمعن النظر في العدد الوارد من أحاديث الباب لا بد وأن نتيقن الحكم عليها من منطلق أسانيدھا وتعداد طرقھا، فالباب كما ورد عن علي بن المديني: إذا لم تجمع طرقه لم يتبين خطؤه^[2]، وهذا كما تسنى به الحكم على الحديث بالتواتر من جهة الكثرة، قد يتسنى به أيضاً الحكم عليه بالصحة أو الحسن أو الضعف بناء على إمعان النظر في قيمة الأسانيد من حيث العدالة والضبط وانتفاء الشذوذ والعلل، ومن ثم يتبين الحكم عليها دون اغترار بكثرة روايتها فالواحد حينها كالألف، والألف كأف كما يقال.

وحين أطلتُ النظر في مصادر الخبر، وأشد الناس عناية به، ألفت أن أرباب الفرق والطوائف منذ العصور الأولى إلى عصرنا الحالي احتفوا به أيما احتفاء، وعقدوا له فصولاً مليحة لتصحيح إسناده وسبر معانيه، وجعلهُ أهل كل طائفة مستمسكهم المبين، وحبّ لهم إلى النجاة المتين، ولو لم يكن له هذا الاهتمام وتلك العناية بين الفرق الإسلامية إلى يومنا هذا لما احتيج بين الحين والآخر إلى تحقيق إسناده وكشف مراده، وهو قصدنا اليوم من تفكيك خطاب الجماعات المتطرفة وقوفاً عند دعوى الفرقة الناجية...

2. جانب الدّراية، ويعنى بفقه الحديث وفهمه واستنباط دلالاته ومعانيه، وهو محط إشكال من حيث عباراته المشكّلة، ومنها: حقيقة الافتراق وقياسه على افتراق الأمم من قبل، ثم ماهية العدد في تعداد الفرق هل للحصر أم للكثرة؟، ثم إشكالية الوعيد في استحقاق

[2] علل الدارقطني، 46/1

أغلب الفرق العذاب، وهو ما يردُّ عليه الخلود فيه أو عدمه.. وغيرها، مما يتوقف عنده فيفتقر إلى بيان وتفصيل.

وقد أقمْتُ بينانَ المدارس على مقارنة إشكالات الرواية ومدارسها، والأيلولة بعدها إلى قول فصل ورأي جزل، ثم تلاهُ بيان الحق في الفقه المستنبط من الحديث، وسبر معانيه المشكلة، وهو وإن توصلت الدراسة إلى الحسم في روايات الحديث إما قبولاً وإيثارة، أو ردّاً وإنكاراً، فإن الحديث عن فقهه رفعٌ لإشكال وارد وفهم متوارث يجدرُ الوقوف عنده، تمييزاً بين ما يُثبَّت من معانيه إن صحَّت وتوثِّقت أسانيده، وبين ما لا يستوثق معناه لضعف مبناه، والله أعلم وأحكم.

المبحث الأول: إشكالات الرواية ومدارسها

المطلب الأول: وصف الألفاظ وتحديد المخارج

روي حديث الافتراق من طرق مستفيضة تعددت ألفاظها وتبيانت مخارجها، وهو حديث كبير في الأصول كما عبر عنه الحاكم^[3]، واختلف حكم المحدثين عليه بين التواتر والاشتهار، والقبول والرد والإنكار، وهو في حد ذاته إشكال يحتاج إلى دفع ورفع، لما يعترضه من التعارض بين القبول والرد في أعلى صورته، والإمعان في ذلك يفتقر إلى تحديد مخارج الحديث التي أراها ثلاثية المباني والمعاني:

- أولها، ما ورد من الافتراق المطلق دون تقييد، والقصد ذكر الافتراق دون تحديد مصير الفرق الخارجة أو الناجية:

ولفظه ما ورد عن النبي ﷺ: «افترقت اليهود على إحدى أو اثنتين وسبعين فرقة، وتفرقت النصارى على إحدى أو اثنتين وسبعين فرقة، وتفرق أمتي على ثلاث وسبعين فرقة».

- ثانيها، ما ورد من الافتراق المقيد بالوعيد بالنار لأهله، وبالوعد بالنجاة للفرقة الواحدة:

[3] المستدرک: 1 / 47

ومن ألفاظه ما ورد عن النبي ﷺ: افترقت بنو إسرائيل على إحدَى وسبعين ملةً، ولكن تذهب الأيَّام والليالي حتَّى تفتَرَق أُمَّتِي على مثلها أو قال: عن مثل ذلك، وكلُّ فرقةٍ منها في النَّارِ إلَّا واحدةٌ وهي الجماعةُ.

وتوصف الفرقة الناجية المستثناة من الوعيد في روايات بما يأتي:

1- ما عليه النبي صلى الله عليه وسلم وأصحابه.

2- الجماعة.

3- الإسلام وجماعتهم.

4- السواد الأعظم.

- ثالثها، ما ورد من الافتراق المقيد بالنجاة لأغليته والهلاك لأقليته:

ومن ألفاظه، ما ورد مرفوعاً: «تفترق أمتي على ثلاث وسبعين فرقة، كلهم في الجنة إلا فرقة واحدة».

وتوصف الفرقة الهالكة المستثناة من الوعيد في روايات بما يأتي:

1- الفرقة الهالكة الواحدة.

2- الزنادقة.

3- أهل القياس.

المطلب الثاني: طرق الحديث وأسانيده

على حسب التسلسل الوارد في التشجير السابق تحديداً لمخارج الحديث يمكن استقصاء طرقه حتى يتبيّن وجه الحكم عليها، مع العلم أن الحديث في مجمل ألفاظه روي من طرق عن جماعة من الصحابة، وعن كل صحابي جم غفير من الرواة، فقد ورد من حديث أبي هريرة، وعبد الله بن عمرو، ومعاوية بن أبي سفيان، وسعد بن أبي وقاص، وعمرو بن عوف

المزني، وعلي بن أبي طالب، وأبي الدرداء، وابن عباس، وجابر بن عبد الله، وأبي أمامة، ووائل بن الأسقع، وعوف بن مالك، وعبد الله بن مسعود، وعبد الله بن عمر وقتادة مرسلا، وستين ألفاظها من خلال ما سيأتي، مع استيعاب أغلبها، وسأترك تفصيل غيره إلى دراسة مستقلة بحول الله.

ويمكن استيعابها من خلال دلالاتها ومعانيها فيما يأتي:

- أولها، ما ورد من الافتراق المطلق دون تقييد، والقصد ذكر الافتراق دون تحديد مصير الفرق الخارجة أو الناجية:

1. ولفظه ما ورد عن أبي هريرة رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ عن النبي ﷺ، قال: «افترقت اليهود على إحدى أو اثنتين وسبعين فرقة، وتفرقت النصارى على إحدى أو اثنتين وسبعين فرقة، وتفترق أمتي على ثلاث وسبعين فرقة»^[4].

والحديث بهذا اللفظ رواه أحمد وأبو داود والترمذي وقال: وفي الباب عن سعد وعبد الله بن عمرو وعوف بن مالك، ثم قال: حديث أبي هريرة حديث حسن صحيح^[5].

ورواه ابن ماجه، وابن حبان في صحيحه، ويعدّ من طريق أبي هريرة من أقوى الروايات على الجملة دون لفظة: «كلهم في النار»، ومع ذلك لا يرقى إلى درجة الصحيح، ففي إسناده محمد بن عمرو، وليس لحديث أبي هريرة إلا سند واحد من رواية محمد بن عمرو عن أبي سلمة عنه، وقد تكلم فيه.

قال يحيى بن معين: ما زال الناس يتقون حديثه، قيل له وما علة ذلك؟ قال: كان يحدث مرة عن أبي سلمة بالشيء من روايته، ثم يحدث به مرة أخرى عن أبي سلمة عن أبي هريرة.

[4] رواه أحمد (8377)، وأبو داود، كتاب السنة، باب شرح السنة، 4596، والترمذي، كتاب الإيمان، باب ما جاء في افتراق هذه الأمة، 2640، وابن ماجه، كتاب الفتن، باب افتراق الأمم، 3991، وابن حبان (6247)، (6731) من طريق محمد بن عمرو به.. والآجري في الشريعة (21) (22)

[5] سنن الترمذي، 322 / 4

وقال النسائي: ليس به بأس، وأجمل الحافظ الحكم عليه بقوله: صدوق له أو هام^[6].
وقال الحاكم عقب حديثه: وَقَدْ احْتَجَّ مُسْلِمٌ بِمُحَمَّدِ بْنِ عَمْرٍو، عَنْ أَبِي سَلَمَةَ، عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ.

وعلق الذهبي: ما احتج مسلم بمحمد بن عمرو منفردا بل بانضمامه إلى غيره^[7].
قلت، فاحتج إلى انضمامه إلى غيره حتى يصح نقله، وقد انفرد هنا بالحديث عن أبي سلمة عن أبي هريرة ولم يتابع عليه، ومن ثم فالحديث بروايته لا يرقى إلى درجة الحسن بله الصحيح إلا لمن صححه بشواهده.

- ثانيها، ما ورد من الافتراق المقيّد بالوعيد للفرق الهالكة، بزيادة لفظة ((كلها)) أو (كلهم) في النار إلا واحدة):

ومن ألفاظه ما ورد عن النبي ﷺ: «افْتَرَقَتْ بَنُو إِسْرَائِيلَ عَلَى إِحْدَى وَسَبْعِينَ مِلَّةً، وَلَنْ تَذْهَبَ الْأَيَّامُ وَاللَّيَالِي حَتَّى تَفْتَرِقَ أُمَّتِي عَلَى مِثْلِهَا أَوْ قَالَ: عَنْ مِثْلِ ذَلِكَ، وَكُلُّ فِرْقَةٍ مِنْهَا فِي النَّارِ إِلَّا وَاحِدَةً وَهِيَ الْجَمَاعَةُ».

وإشكال الرواية في زيادة لفظة: «كلها في النار»، وقد رويت من طرق بهذه الزيادة - دون رواية أبي هريرة - عن أنس بن مالك، وعبد الله بن عمرو، وعمرو بن عوف المزني، وأبي أمامة، ومعاوية، وسعد بن أبي وقاص، وأبي الدرداء، ووائل بن الأسقع، وعوف بن مالك، وغيرهم، وكل أسانيدنا لا تخلو من ضعف، ولا يفرح بها، وفيما يأتي تفصيل أسانيدنا:

2. فأما حديث أنس بن مالك فقد ثبت من رواية سعيد بن أبي هلال، وزياد النميري، وقتادة بن دعامة السدوسي، ويحيى بن سعيد الأنصاري، وزيد بن أسلم، ويزيد الرقاشي، وعبد العزيز بن صهيب، وسليمان بن طريف، والزيبر بن عدي، ويمكن الحديث عن بعض طرق للحديث حسبما توصلت إليه.

[6] ميزان الاعتدال، 3/ 673، 674، تهذيب التهذيب، 9/ 376، تقريب التهذيب، 1/ 499

[7] المستدرک، 1/ 47

وأغلب هذه الطرق ضعيفة واهنة، وقد وصلت بالتبع إلى تسعة، قال الألباني: ولحديث أنس طرق كثيرة جدا تجمع عندي منها سبعة، وفيها كلها الزيادة^[8]، وسارع إلى تصحيحها، مع تصريحه عند كل طريق بضعفه إلا ما استشكل عليه في اسم ابن طريف، وجعله مدار رواية عبد العزيز بن صهيب على سويد بن سعيد وقد ضعفه، وفيها ما هو أدهى في أصل روايته مبارك بن سليم، كما تقدم.

3. وأما حديث عبد الله بن عمرو^[9]، «لَيَأْتِيَنَّ عَلَى أُمَّتِي مَا أَتَى عَلَى بَنِي إِسْرَائِيلَ مِثْلُ بِمِثْلٍ، حَدُّو النَّعْلَ بِالنَّعْلِ، حَتَّى لَوْ أَنَّ فِيهِمْ مَنْ أَتَى أُمُّهُ عَلَانِيَةً كَانَ فِي أُمَّتِي مَنْ يَصْنَعُ ذَلِكَ، وَإِنْ بَنِي إِسْرَائِيلَ تَفَرَّقُوا عَلَى ثِنْتَيْنِ وَسَبْعِينَ مِلَّةً، وَسَتَفْتَرِقُ أُمَّتِي عَلَى ثَلَاثٍ وَسَبْعِينَ فِرْقَةً، كُلُّهَا فِي النَّارِ إِلَّا مِلَّةً وَاحِدَةً»، قالوا: وَأَيُّ مِلَّةٍ تَنْفَلِتُ مِنَ النَّارِ؟ قَالَ: «مَا أَنَا عَلَيْهِ وَأَصْحَابِي».

قال الترمذي: حديث حسن غريب مفسر.

وقال الحاكم في المستدرک: تفرد به عبد الرحمن بن زياد، ولا تقوم به حجة. وَقَدْ رُوِيَ هَذَا الْحَدِيثُ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عَمْرٍو بْنِ الْعَاصِ وَعَمْرٍو بْنِ عَوْفٍ الْمُزَنِيِّ بِإِسْنَادَيْنِ تَفَرَّدَ بِأَحَدِهِمَا عَبْدُ الرَّحْمَنِ بْنُ زِيَادٍ الْإِفْرِيقِيُّ، وَالْآخَرُ كَثِيرُ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ الْمُزَنِيِّ، وَلَا تَقُومُ بِهِمَا الْحُجَّةُ^[10].

والمدار في رواية عبد الله بن عمرو على عبد الرحمن بن زياد الإفريقي، قال الترمذي: ضعيف عند أهل الحديث، ضعفه يحيى القطان وغيره، ورأيت محمد بن إسماعيل يقوي أمره ويقول هو مقارب الحديث، وقال النسائي: ضعيف، وقال ابن خزيمة: لا يحتج به، وقال ابن القطان: الحق فيه أنه ضعيف لكثرة روايته المنكرات وهو أمر يعترى الصالحين^[11].

[8] الصحيحة، 405 / 1

[9] عند الترمذي (2832)، والآجري في الشريعة (23) (24)

[10] المستدرک، 218 / 1

[11] تهذيب التهذيب، 174 / 6

4. وأما حديث عمرو بن عوف المزني عن أبيه عن جده قال: كُنَّا قُعُودًا حَوْلَ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فِي مَسْجِدِهِ، فَقَالَ: «لَتَسْلُكُنَّ سَنَنَ مَنْ قَبْلَكُمْ حَذَوِ النَّعْلِ بِالنَّعْلِ، وَلَتَأْخُذَنَّ مِثْلَ أَخَذِهِمْ إِنْ شَبَّرَا فَشَبَّرُ، وَإِنْ ذَرَاَعًا فِذْرَاعُ، وَإِنْ بَاعًا فَبَاعُ، حَتَّى لَوْ دَخَلُوا جُحَرَ ضَبٍّ دَخَلْتُمْ فِيهِ، أَلَا إِنْ بَنِي إِسْرَائِيلَ افْتَرَقَتْ عَلَى مُوسَى عَلَى إِحْدَى وَسَبْعِينَ فِرْقَةً كُلُّهَا ضَالَّةٌ إِلَّا فِرْقَةً وَاحِدَةً الْإِسْلَامُ وَجَمَاعَتُهُمْ، وَإِنَّهَا افْتَرَقَتْ عَلَى عِيسَى ابْنِ مَرْيَمَ عَلَى إِحْدَى وَسَبْعِينَ فِرْقَةً كُلُّهَا ضَالَّةٌ إِلَّا فِرْقَةً وَاحِدَةً الْإِسْلَامُ وَجَمَاعَتُهُمْ، ثُمَّ إِنَّهُمْ يَكُونُونَ عَلَى اثْنَتَيْنِ وَسَبْعِينَ فِرْقَةً كُلُّهَا ضَالَّةٌ إِلَّا فِرْقَةً وَاحِدَةً الْإِسْلَامُ وَجَمَاعَتُهُمْ»^[12].

مدار الحديث على كثير بن عبد الله المزني وقد تقدم كلام الحاكم قبله. وقال ابن حبان: منكر الحديث جدا يروي عن أبيه عن جده نسخة موضوعة لا يحل ذكرها في الكتب ولا الرواية عنه إلا على جهة التعجب^[13].

وقال الحافظ الغماري: كثير ضعفه، ولكن حسن له الترمذي^[14].

قلت، ولا يعادل تحسين الترمذي لحديث واحد تضعيف جمهور المحدثين، وهو ما عبر عنه الهيثمي أيضا بقوله: وَقَدْ حَسَّنَ التِّرْمِذِيُّ لَهُ حَدِيثًا^[15].

وقد أورد الحافظ شك الترمذي في روايته عن أبيه عن جده لحديث الساعة التي ترجى في يوم الجمعة وسؤاله لأبي عبد الله عنه، فأجابه: بأنه حديث حسن، وقال الحاكم: حدث عن أبيه عن جده نسخة فيها مناكير، وقال ابن عبد البر: مجمع على ضعفه^[16].

[12] رواه الحاكم في المستدرک، 1/ 219

[13] انظر المجروحین، 2/ 221

[14] فك الریقة، ورقة: 9

[15] مجمع الزوائد، 7/ 258

[16] تهذیب التهذیب، 8/ 423

5. وأما حديث أبي أمامة، قال: «افترقت بنو إسرائيل على إحدى وسبعين فرقة، أو قال: اثنتين وسبعين فرقة، وتزيد هذه الأمة فرقة واحدة، كلها في النار إلا السواد الأعظم». فقال له رجل: يا أبا أمامة من رأيك أو سمعته من رسول الله صلى الله عليه وسلم؟ قال: إني إذا لجريء، بل سمعته من رسول الله صلى الله عليه وسلم غير مرة ولا مرتين ولا ثلاثة.. الحديث.

مدارُه على أبي غالب قال عنه الذهبي: صويلح ضعفه النسائي^[17]، وقال الحافظ: صدوق يخطيء^[18]. وفي روايته اشتباه، إذ روي موقوفا ومرفوعا وتضمن الافتراق^[19]، وروي موقوفا ومرفوعا وفيه قصة الخوارج^[20]، والجمع بينهما أنه روي موقوفا عن أبي أمامة في قصة الخوارج ثم رفعه أثناء القصة عند حديثه عن الافتراق، أو روي عنه موقوفا ومرفوعا في ذكر الافتراق لكن روايته لا تصح بهذا اللفظ، والحمل في ذلك إما على أبي غالب وقد تكلم فيه، أو من روى عنه وسيأتي.

قال أبو نعيم: حَدَّثَ بِهَذَا الْحَدِيثِ عَنْهُ الْحَمَّادَانِ، وَمَعْمَرٌ، وَسُفْيَانُ بْنُ عُيَيْنَةَ، وَمُبَارَكُ بْنُ فَضَالَةَ، وَالرَّبِيعُ بْنُ صُبَيْحٍ، وَأَشْعَثُ بْنُ عَبْدِ الْمَلِكِ، وَسَلَامُ بْنُ مَسْكِينٍ، وَأَبُو مُرِّيٍّ قَطَنُ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ، وَعِمْرَانُ بْنُ مُسْلِمٍ، وَحُمَيْدُ بْنُ مِهْرَانَ، وَعُمَرُ بْنُ أَبِي خَلِيفَةَ، وَعَبْدُ اللَّهِ بْنُ شَوْذَبٍ، وَدَاوُدُ بْنُ سُلَيْكٍ، وَسَلَمُ بْنُ زُرَيْرٍ، وَخُلَيْدُ بْنُ دَعْلِجٍ، وَالْحُسَيْنُ بْنُ وَاqِدٍ مِنْهُمْ مَنْ طَوَّلَهُ وَمِنْهُمْ مَنْ اخْتَصَرَهُ^[21].

[17] المذهب في اختصار السنن الكبير، 3304 / 6

[18] التقريب، 460 / 2

[19] عند ابن أبي شيبة 307 / 15 - 308، والحاثر بن أبي أسامة (706 - زوائده)، وابن أبي عاصم في «السنن» (68)، ومحمد بن نصر المروزي في «السنن» (55)، والطبراني في «الكبير» (8035) موقوفا و(8053) مرفوعا، والأوسط (7202)، والبيهقي 70 / 17، وتاريخ أصبهان، 339 / 1.

[20] أخرجه في الكبير (8035)، وابن أبي شيبة (7 / 554)

[21] تاريخ أصبهان، 339 / 1

وأغلب هذه الروايات وليست كلها تخالف لفظ الترجمة، وهي عند أحمد والترمذي وابن ماجه وغيرهم. قال الحافظ الغماري: ورواه أحمد والترمذي في التفسير وابن ماجه في ذكر الخوارج من رواية أبي غالب أيضا لكنهم اختصروه^[22].

ومدار أغلب رواياته في الافتراق على من يأتي، وهي على صنفين: منها ما روي في الافتراق خاصة، ومنها ما زاد حديث الافتراق على قصة الخوارج، فممن روى حديث الافتراق عن أبي غالب عن أبي أمامة مجرّدا:

- قطن بن عبد الله عن أبي غالب وقد تكلم فيه بالجهالة، وإسناده ضعيف، وإسناد الحديث حسن في الشواهد، قاله أحمد شاكر^[23]، وقال أحمد الغماري: رجاله ثقات^[24].

- سلم بن زرير رواه عن أبي غالب عن أبي أمامة مرفوعا^[25]، قال الطبراني: ولم يرو هذا الحديث عن سلم إلا أبو علي الحنفي. وسلم بن زرير ضعفه ابن معين، وقال أبو داود: ليس بذلك، وقال أبو حاتم: ثقة ما به بأس، وقال ابن عدي: أحاديثه قليلة^[26].

- قريش بن حيان عن أبي غالب عن أبي أمامة مرفوعا^[27].

وممن رووا الزيادة في الافتراق بعد ذكر قصة الخوارج عن أبي غالب عن أبي أمامة:

- حماد بن زيد عن أبي غالب^[28]، رواه الطبراني في الكبير.

[22] فك الربقة، ورقة، 12

[23] تخريج مسند أحمد، 242 / 19

[24] فك الربقة، ورقة 7

[25] رواه الطبراني في الكبير (8054)، والأوسط (7202)

[26] تهذيب الكمال، 223 / 11

[27] المعجم الكبير، (8053)

[28] المعجم الكبير، (8035)

- داود بن السليك عن أبي غالب عن أبي أمامة^[29].

قلت، فتبين بناء على ذلك كله أن أصل حديث أبي أمامة في الخوارج، وفي إلحاق رواية الافتراق به وهم واضطراب، والمدار فيه على من روى عن أبي غالب ممن وهم فجمع بين الروايتين أو روى حديث الافتراق كقطن وسلم بن زريق وغيرهما، أو الحمل فيه على أبي غالب نفسه وقد تكلم فيه كما سبق.

6. وأما حديث معاوية بن أبي سفيان^[30]، كما عند أبي داود وهو من طريق أبي المغيرة، وبقية بن الوليد عن صفوان بن عمرو، قال: حَدَّثَنِي الْأَزْهَرُ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ، قَالَ: حَدَّثَنِي عَبْدُ اللَّهِ بْنُ لُحَيٍّ أَبُو عَامِرٍ الْهُوزَنِيُّ عَنْ مُعَاوِيَةَ بْنِ أَبِي سَفْيَانَ، أَنَّهُ قَامَ فِينَا، فَقَالَ: أَلَا إِنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ قَامَ فِينَا، فَقَالَ: «أَلَا إِنَّ مَنْ قَبْلَكُمْ مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ افْتَرَقُوا عَلَى ثِنْتَيْنِ وَسَبْعِينَ مَلَّةً، وَإِنْ هَذِهِ الْمَلَّةُ سَتَفْتَرِقُ عَلَى ثَلَاثٍ وَسَبْعِينَ: ثِنْتَانِ وَسَبْعُونَ فِي النَّارِ، وَوَاحِدَةٌ فِي الْجَنَّةِ، وَهِيَ الْجَمَاعَةُ - زَادَ ابْنُ يَحْيَى وَعَمَرُو فِي حَدِيثِهِمَا: - وَإِنَّهُ سَيُخْرِجُ فِي أُمَّتِي أَقْوَامَ تَجَارَى بِهِمْ تِلْكَ الْأَهْوَاءُ كَمَا يَتَجَارَى الْكَلْبُ لِصَاحِبِهِ - وَقَالَ عَمَرُو: «الْكَلْبُ بِصَاحِبِهِ - لَا يَبْقَى مِنْهُ عِرْقٌ وَلَا مَفْصَلٌ إِلَّا دَخَلَهُ».

ورواه ابن بطة من طريق إسماعيل بن عياش عن صفوان به مختصراً.

وروي عند الطبراني وابن بطة من طريق الحكم بن نافع عن صفوان به بلفظ «حججنا مع معاوية بن أبي سفيان فلما قدمنا مكة أخبر بقاص يقص على أهل مكة مولى لبني مخزوم فأرسل إليه معاوية فقال: أمرت بهذا القصص؟ قال: لا قال: فما حملك على أن تقص بغير إذن؟ قال: نشر علما علمناه الله فقال معاوية: لو كنت تقدمت إليك قبل مدتي هذه لقطعت منك طائفاً، ثم قام حتى صلى الظهر بمكة ثم قال: إن رسول الله ﷺ قال وذكر الحديث..».

[29] المعجم الكبير، (8051)، (8052)

[30] عند أحمد (16937)، وأبي داود (4597) والمروزي في السنة (50) والآجري في الشريعة (29) والطبراني في الكبير (884) (885) وابن بطة في الإبانة (266) (268)

قال الحاكم عقب حديثي أبي هريرة ومعاوية: هذه أسانيد تقام بها الحجة في تصحيح هذا الحديث ووافقه الذهبي^[31]، وقال أحمد شاكر: وإسناده محتمل للتحسين^[32].

قلت، ومدارّه على أزهر بن عبد الله الحرازي وقيل ابن سعيد، والأصح أنهما واحد كما حققه البخاري، وقد تُكَلِّم فيه للنصب، قال ابن الجارود في كتاب الضعفاء: كان يسب عليا. وقال أبو داود: إني لأبغض أزهر الحرازي، وذكر عنه بإسناده أنه كان في الخيل الذين سبوا أنس بن مالك وأتوا به الحجاج.

قال الذهبي: تابعي حسن الحديث، لكنه ناصبي، ينال من علي رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ^[33].

ثم مما يستوقف من علله مع النصب أنه قليل الحديث، وقد تفرد بحديثه هذا، ولم يتابع عليه، ولو لم يكن إلا التفرد لكفى، كيف وقد تكلم فيه؟!

7. وأما حديث سعد بن أبي وقاص^[34]، فقد روي عَنْ مُوسَى بْنِ عُبَيْدَةَ الرَّبَذِيِّ، عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عُبَيْدَةَ، عَنْ بِنْتِ سَعْدٍ، عَنْ أَبِيهَا قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «افْتَرَقَتْ بَنُو إِسْرَائِيلَ عَلَى إِحْدَى وَسَبْعِينَ مِلَّةً، وَلَكِنْ تَذْهَبَ اللَّيَالِي وَلَا الْأَيَّامُ حَتَّى تَفْتَرِقَ أُمَّتِي عَلَى مِثْلِهَا - أَوْ قَالَ: عَنْ مِثْلِ ذَلِكَ - وَكُلُّ فِرْقَةٍ مِنْهَا فِي النَّارِ إِلَّا وَاحِدَةً، وَهِيَ الْجَمَاعَةُ».

في سنده موسى بن عبيدة الربذي عن عبد الله بن عبيدة عن ابنة سعد عن أبيها سعد مرفوعا، وموسى بن عبيدة ضعيف، قال البزار: هذا الحديث لا نعلمه يروى عن سعد إلا من هذا الوجه ولا نعلم روى عبد الله بن عبيدة، عن عائشة، عن أبيها إلا هذا الحديث.

[31] المستدرک، 218 / 1

[32] مسند أحمد، 242 / 19

[33] تهذيب التهذيب: 203 / 1، ميزان الاعتدال، 173 / 1

[34] عند البزار (1199) والآجري في الشريعة (28)

قَالَ يَحْيَى بْنُ مَعِينٍ لَمَّا سُئِلَ عَنْ مُوسَى بْنِ عُبَيْدَةَ: لَيْسَ بِشَيْءٍ، وَقَالَ عَلِيُّ بْنُ الْمَدِينِيِّ: مُوسَى بْنُ عُبَيْدَةَ الرِّبْذِيُّ ضَعِيفٌ يَحْدُثُ بِأَحَادِيثٍ مَنَاقِيرَ، وَقَالَ أَبُو زُرْعَةَ: لَيْسَ بِقَوِيِّ الْحَدِيثِ، وَقَالَ أَبُو حَاتِمٍ: مَنكَرُ الْحَدِيثِ^[35].

قلت، وحديثه عن أخيه عبد الله فيه نظر، وقد تكلم فيه أيضاً^[36]، وأغلب مروياته عنه مراسيل، وقد حدث عنه وبينهما ثمانون سنة.

8. وأما حديث أبي الدرداء ووائلته بن الأسقع^[37]، فمداره على كثير بن مروان الفلسطيني عن عبد الله بن يزيد الدمشقي قال حدثني أبو الدرداء وأبو أمامة ووائلته بن الأسقع وأنس بن مالك قالوا: «خرج رسول الله ﷺ يوماً علينا ونحن نتمارى في شيء من أمر الدين فغضب غضباً شديداً لم يغضب مثله.. وفيه، فإن بني إسرائيل افترقوا والنصارى على اثنتين وسبعين فرقة وإن أممي ستفرق على ثلاث وسبعين فرقة، كلها على الضلالة، إلا السواد الأعظم» قالوا: يا رسول الله، ما السواد الأعظم؟ قال: «من كان على ما أنا عليه وأصحابي، من لم يمار في دين الله تعالى ولم يكفر أحداً من أهل التوحيد بذنب»... الحديث.

قال الهيثمي: رواه الطبراني، وفيه كثير بن مروان وهو ضعيف جداً^[38].

وقال الذهبي: كثير بن مروان: كذاب ساقط^[39].

9. وأما حديث عوف بن مالك^[40]، رواه ابن ماجه واللفظ له من طريق عباد بن يوسف حدثنا صفوان بن عمرو عن راشد بن سعد عن عوف بن مالك مرفوعاً: «افترقت اليهود على إحدى وسبعين فرقة فواحدة في الجنة وسبعون في النار، وافترقت النصارى على ثنتين وسبعين

[35] تهذيب الكمال، 11 / 29

[36] انظر، ميزان الاعتدال، 459 / 2

[37] عند الطبراني في الكبير (7659)، والآجري في الشريعة (111)

[38] مجمع الزوائد، 259 / 7

[39] ميزان الاعتدال، 409 / 3

[40] عند ابن ماجه (3992)، والسنة لابن أبي عاصم (63)، والمعجم الكبير (129).

فرقة فإحدى وسبعون في النار وواحدة في الجنة، والذي نفس محمد بيده لتفترقن أمتي على ثلاث وسبعين فرقة واحدة في الجنة وثلثان وسبعون في النار، قيل يا رسول الله من هم؟ قال الجماعة».

قال البوصيري: «هذا إسناد فيه مقال راشد بن سعد قال فيه أبو حاتم: صدوق، وعباد بن يوسف لم يخرج له أحد سوى ابن ماجة، وليس له عنده سوى هذا الحديث. قال ابن عدي: روى أحاديث تفرد بها، وذكره ابن حبان في الثقات، وباقي رجال الإسناد ثقات»^[41].

وقال ابن كثير^[42]: إسناده لا بأس به. قلت، ومداره على عباد بن يوسف، -وهو الكندي الحمصي- قال ابن عدي: روى عن صفوان بن عمرو وغيره أحاديث ينفرد بها، وقال الذهبي: وقد وثقه ابن ماجة، ولم يخرج له سوى هذا الحديث^[43]، وقال عنه في الكاشف: صدوق يغرب، وقال أيضا: ليس بالقوي^[44].

ولعل هذا الانفراد مما يشكل فيما روي عن صفوان بن عمرو من قبل جمع من الحفاظ وقد تقدمت رواياتهم في ذكر حديث معاوية في الافتراق، وهو مما يؤيد مخالفة عباد بن يوسف للثقات، والمخالفة تضر الثقة فضلا عن اعتاد التفرد ورؤمي حديثه بالنكارة والضعف، فيكون حديث عوف بن مالك مما انفرد به عباد عنه، بينما المحفوظ أنه من رواية معاوية، والله أعلم. - ثالثها، ما ورد من الافتراق المقيد بالوعيد للفرقة الهالكة، بزيادة لفظة (كلهم في الجنة إلا واحدة):

ومن ألفاظه، ما ورد مرفوعا: «تفترق أمتي على ثلاث وسبعين فرقة، كلهم في الجنة إلا فرقة واحدة».

[41] مصباح الزجاجة، 4 / 179

[42] النهاية في الفتن والملاحم، 1 / 35

[43] ميزان الاعتدال، 2 / 380

[44] الكاشف في معرفة من له رواية في الكتب الستة: 2582، المغني في الضعفاء، 3059

وتوصف الفرقة الهالكة المستثناة من الوعد في روايات بما يأتي:

1. الفرقة الهالكة الواحدة.

رواه الشعراني في الميزان من حديث ابن النجار وصحّحه الحاكم بلفظ غريب، وهو: ستفترق أمتي على نيفٍ وسبعينَ فرقةً، كلها في الجنة إلا واحدة، وفي رواية عند الديلمي: الهالك منها واحدة^[45].

2. الزنادقة.

عن أنس قال قال رسول الله ﷺ: تفترق أمتي على سبعين أو إحدى وسبعين فرقة كلهم في الجنة إلا فرقة واحدة قالوا يا رسول الله من هم؟ قال: الزنادقة وهم القدرية. أورده في ترجمة معاذ بن ياسين الزيات وقال: رجل مجهول وحديثه غير محفوظ.

قال العقيلي: هذا حديث لا يرجع منه إلى صحة ولعل ياسين أخذه عن أبيه أو عن أبرد، وليس لهذا الحديث أصل من حديث يحيى بن سعيد، ولا من حديث سعد.

وقد أورده ابن الجوزي في الموضوعات في كتاب السنة وتبعه في اللآلي، وقال ابن تيمية: لا أصل له بل هو موضوع كذب باتفاق أهل العلم^[46].

والحديث من المنكر المقلوب، وروايته باطلة مقلوبة^[47]، ولعل المدار فيه على أبرد بن أشرس، قال الألباني: فإنه روى الحديث عن يحيى بن سعيد وقلب متنه، قال الذهبي، أبرد بن أشرس قال ابن خزيمة: كذاب وضاع^[48].

[45] كشف الخفاء، 1/ 169

[46] نظم المتناثر، 47

[47] فك الرقة، ورقة 4

[48] الصحيحة، 1/ 408

3. أهل القياس.

عَنْ عَوْفِ بْنِ مَالِكٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ، عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: «تَفْتَرِقُ أُمَّتِي عَلَى بَضْعٍ وَسَبْعِينَ فِرْقَةً، أَكْثَرُهَا فِتْنَةٌ عَلَى أُمَّتِي قَوْمٌ يَقِيسُونَ الْأُمُورَ بِرَأْيِهِمْ فَيُحِلُّونَ الْحَرَامَ وَيُحَرِّمُونَ الْحَلَالَ»^[49].

قَالَ أَبُو عُمَرَ: هَذَا عِنْدَ أَهْلِ الْعِلْمِ بِالْحَدِيثِ حَدِيثٌ غَيْرُ صَحِيحٍ، حَمَلُوا فِيهِ عَلَى نَعِيمِ بْنِ حَمَادٍ، وَقَالَ أَحْمَدُ بْنُ حَنْبَلٍ وَيَحْيَى بْنُ مَعِينٍ: حَدِيثُ عَوْفِ بْنِ مَالِكٍ هَذَا لَا أَصْلَ لَهُ، وَأَمَّا مَا رُوِيَ عَنِ السَّلَفِ فِي ذِمِّ الْقِيَاسِ فَهُوَ عِنْدَنَا قِيَاسٌ عَلَى غَيْرِ أَصْلِ، أَوْ قِيَاسٌ يُرَدُّ بِهِ أَصْلٌ^[50].

وَقَالَ أَيُّضًا: وَرُوِيَ عَنْ يَحْيَى بْنِ مَعِينٍ أَنَّهُ قَالَ: حَدِيثُ عَوْفِ بْنِ مَالِكٍ الَّذِي يَرَوِيهِ عِيسَى بْنُ يُونُسَ لَيْسَ لَهُ أَصْلٌ، وَنَحْوُهُ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ حَنْبَلٍ رَحِمَهُ اللَّهُ^[51].

وَقَالَ الْبَيْهَقِيُّ: تَقَرَّدَ بِهِ نَعِيمُ بْنُ حَمَادٍ، وَسَرَقَهُ عَنْهُ جَمَاعَةٌ مِنَ الضُّعَفَاءِ، وَهُوَ مُنْكَرٌ^[52].

وَقَدْ ضَعَّفَهُ الْحَافِظُ الْعِرَاقِيُّ^[53]، وَقَالَ ابْنُ الْقِيمِ: حَدِيثُ عَوْفٍ هُوَ الَّذِي تَكَلَّمَ فِي نَعِيمٍ لِأَجْلِهِ^[54].

المطلب الثالث: درجة الحديث

يمكن حصر آراء المحدثين في حديث الافتراق ضمن فريقين:

[49] المستدرک: 6325

[50] جامع بيان العلم وفضله: 89/2

[51] جامع بيان العلم وفضله: 1038 / 2

[52] المدخل إلى السنن الكبرى، 188

[53] تخريج أحاديث الإحياء، 4 / 1880

[54] حاشية ابن القيم على سنن أبي داود، 12 / 222

1. قائلون بتصحيحه بل اشتهاره وتواتره:

- وممن صححه الترمذي من حديث أبي هريرة، والحاكم في المستدرک، قال عن بعض أسانیده: «هذه أسانيد تُقامُ بها الحجةُ في تصحيح هذا الحديث...»^[55]

وقد قالها الحاكم عقب ذكر حديثي أبي هريرة وهو عنده صحيح على شرط مسلم دون ذكر لفظه: «كلهم في النار»، وحديث معاوية بن أبي سفيان مع ذكر الزيادة.

- وقال ابن تيمية: الحديث صحيح مشهور في السنن والمسانيد^[56]، وقال أيضا دون إقرار بصحته: وحديث «الثنتين والسبعين فرقة» ليس في الصحيحين، وقد ضعفه ابن حزم وغيره، لكن حسنه غيره أو صححه، كما صححه الحاكم وغيره^[57].

- وقال ابن كثير عند تفسير قوله تعالى: ﴿وَلَا يَزَالُونَ مُخْتَلِفِينَ﴾ [هود: 118]: حديث مروي في المسانيد والسنن من طرق يشد بعضها بعضا. وقال أيضا: وحديث افتراق الأمم إلى بضعة وسبعين مروي من طرق عديدة^[58].

- وصححه كذلك العراقي فقال: أسانیده جیاد^[59].

- وقال الحافظ الجورقاني: هذا حديث عزيز حسن مشهور، ورواته كلهم ثقات أثبت كأنهم بدور وأقمار^[60].

- وقال أبو إسحاق الشاطبي وقد عين هذه الفرق وعددها: وهذا التعدد بحسب ما أعطته المنة في تكلف المطابقة للحديث الصحيح. وقال أيضا: صح من حديث أبي هريرة^[61].

[55] المستدرک، 1/ 218

[56] الفتاوى، 3/ 345

[57] منهاج السنة، 5/ 249

[58] تفسير ابن كثير، 3/ 136

[59] تخريج أحاديث الإحياء 4/ 1879

[60] الأباطيل والمناكير والصحاح والمشاهير، 1/ 466

[61] انظره، 2/ 220

- وحكى صحته كذلك محمد بن إسماعيل الصنعاني بقوله: وَلَا شَكَّ أَنَّهُ قَدْ ثَبَتَ فِي كُتُبِ السُّنَنِ كَمَا سَمِعْتَهُ^[62].

- وقال المقبلي: رواياته كثيرة يشد بعضها بعضها بحيث لا يبقى ريبة في حاصل معناها^[63].

- وصححه الألباني في السلسلة الصحيحة^[64]، قال: تبين بوضوح أن الحديث ثابت لا شك فيه، ولذلك تتابع العلماء خلفا عن سلف على الاحتجاج به حتى قال الحاكم في أول كتابه «المستدرک»: «إنه حديث كبير في الأصول» ولا أعلم أحدا قد طعن فيه، إلا بعض من لا يعتد بتفرده وشذوذه. وقال عن زياداته: زيادة صحيحة، وردت عن غير واحد من الصحابة بأسانيد جيدة كما قال بعض الأئمة^[65].

- وحكم بتواتره الحافظ السيوطي، قال المناوي: وعدّه من المتواتر^[66]. وذكره في الدرر المنتشرة في الأحاديث المشتهرة^[67].

- وحكم أيضا بتواتره أبو عبد الله محمد بن جعفر الكتاني^[68].

- وحكم أيضا بتواتره الحافظ أحمد بن الصديق الغماري في جزء أسماه: «فك الربة» بتواتر حديث تفرق أمتي على ثلاث وسبعين فرقة^[69].

[62] افتراق الأئمة، 94، 95

[63] العلم الشامخ، 414

[64] السلسلة الصحيحة، 1/ 408

[65] نفس المصدر، 1/ 402

[66] فيض القدير 2/20

[67] انظر، حديث: 488

[68] نظم المتنائر من الحديث المتواتر، حديث رقم 18.

[69] فك الربة، مخطوط خاص، ورقة: 2، وانظر له أيضا، الأجوبة الصارفة لإشكال حديث الطائفة، 74، 75

وبنى تصحيحه للحديث على تعدد طرقه وكثرة مخارجه، كما ألمح إلى ما قد تقرر - وهو عنده مُسَلَّم - من الاستدلال على صحة الحديث بمطابقته للواقع، فما أصيب الدين إلا بكثرة الفرق والطوائف^[70].

- وتابعه على حكمه بالتواتر، شقيقه عبد العزيز الغماري في جزء خرج فيه أحاديث تفسير الفخر الرازي^[71].

والحكم في نظري بالتواتر لحديث الافتراق لا لبس فيه لتعدد المخارج وكثرة الطرق، وقد أثبت الحفاظ التواتر برواية ستة من الثقات حسبما نقله الغماري^[72]، وهذا لا يقدح أيضا في ادعاء التواتر لما كان في بعض طبقاته غير عدل ضابط، فهو وإن كان غير صحيح اصطلاحا، فهو صحيح بمعنى أنه مطابق للواقع باعتبار أمن تواطئ نقلته على الكذب، وعبرة التقريب فيه صريحة فيما ذكرناه إذ جعله قسما من المشهور وقسمه إلى صحيح وغيره أي حسن وضعيف فتبصر هذا!^[73] وإنما ذكرته هنا لتبين الإشكال حول الحكم على الحديث بالتواتر مع اختلاف درجته فتأمل، والله أعلم.

2. قائلون بتضعيفه، بل ردّه وإبطاله:

- قال ابن حزم: ذكروا حديثاً عن رسول الله - صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ - أن القدرية والمرجئة مجوس هذه الأمة، وحديثاً آخر: «تفترق هذه الأمة على بضع وسبعين فرقة، كلها في النار حاشا واحدة، فهي في الجنة»، فقال: هذان حديثان لا يصحان أصلاً من طريق الإسناد^[74].

- وقال الحافظ زين الدين، أبو حفص، عُمَرُ بْنُ بَدْرِ الْمُؤَصِّلِي: لم يصح شيء في هذا الباب.

[70] فك الرتبة، ورقة، 15

[71] كشف الريب عن أحاديث مفاتيح الغيب، ورقة 2

[72] انظر، فك الرتبة، ورقة 9

[73] جزء في الأحاديث المتواترة، محمد المدني ابن جلون الكومي، ورقة: 2

[74] الفصل في الملل والأهواء والنحل: 3/ 138

- ونقل عنه الإمام الحافظ العلامة: ابن النحوي الشافعي، في كتاب له، اختصر فيه - كتاب الحافظ زين الدين - وفي كليهما نقل عن المحدثين، حيث قالوا بقولهم: لم يصح شيء في هذا الباب^[75].

- ضعف زيادة (كلها في النار) الشوكاني فقال: زيادة لم تصح لا مرفوعة ولا موقوفة^[76]. وقال أيضا: أمّا زيادة كونها في النار إلا واحدة، فقد ضعفها جماعة من المحدثين، بل قال ابن حزم: إنها موضوعة^[77]، وفي نقله نظر، وقد تقدم كلام ابن حزم أن إسناده لا يصح أصلا. - وقال المجد صاحب القاموس: وباب افتراق الأمة إلى اثنتين وسبعين فرقة لم يثبت فيه شيء^[78].

- وقال المباركفوري في تبين موقف وسط بعد إيراد قول ابن حزم، إن هذا الحديث لا يصح عن طريق الإسناد: وأيضا نفي الصحة لا يلزم منه ثبوت الضعف أو الوضع، فيمكن أن يراد به نفي الصحة مع ثبوت الحسن رتبة بين الصحيح والضعيف، وكذا لا يدل قول المجد: أنه لم يثبت فيه شيء على ثبوت العدم أو الضعف، لاحتمال أن يراد بالثبوت الصحة، فلا ينتفي الحسن، وعلى التنزل فيقدم تصحيح الترمذي والحاكم ومن وافقهما على قول ابن حزم والمجد^[79].

- ضعف الإمام محمد بن إبراهيم الوزير زيادة (كلها في النار إلا واحدة) فقال: «إياك والاعتراض بـ «كلها هالكة، إلا واحدة» فإنها زيادة فاسدة، غير صحيحة القاعدة لا يؤمن أن تكون من دسيس الملاحدة^[80].

[75] العواصم والقواصم، 1/ 187، والحق أني لم أقف على نقليهما عن ابن حزم في المغني والبدر المنير حسبما أثبتته ابن الوزير.

[76] فتح القدير، 2/ 294

[77] نفس المصدر، 2/ 68

[78] سفر السعادة، 279

[79] مرعاة المفاتيح، 1/ 277

[80] العواصم والقواصم، 1/ 186

- وحكى المقبلي تضعيف زيادة «كلها في النار» وأنها غير ثابتة^[81].

3. خلاصة الأقوال

يتبين مما تقدم بعد جمع طرق الحديث واستقصاء أسانيده، أن الحديث بمجموع طرقه ومجمل شواهده ومتابعاته لا يحتمل التحسين بله الصحة على الإجمال دون الزيادات الواردة كلفظة «كلها في النار» وما يعقبها، أما على التفصيل فيعتري أغلب طرقه كما رأينا الضعف والنكارة إلا النزر اليسير، ويبقى أقواها رواية أبي هريرة مع ما اعتراها من ضعف راويها محمد بن عمرو، لعله تفرده مع كلام أهل العلم فيه.

وهذا فيما يتعلق بخبر الافتراق دون ذكر الزيادات المتعلقة بمصير الفرق الهالكة (كلها في النار)، أو صفة الفرقة الناجية (الجماعة، الإسلام وجماعتهم، ما أنا عليه وأصحابي، السواد الأعظم)، فلو تتبعناها لما وجدنا بين أسانيدنا إسناداً قوياً أو ذا بال، وهو ما يجعل تصحيح الحديث بزياداته محل نظر وإمعان، بل أقوى الأسانيد في الباب محتمل للتحسين مع ترجيح ضعفه، ويتعلق الأمر بحديث معاوية بن أبي سفيان وفي إسناده ناصبي تُكلم فيه، بل قل ما تجد إسناداً رواه ثقات لتجد نفسه روي من طريق آخر واهناً، فلم يبق بعد هذا في المجمل إلا التقوية بكثرة الطرق، والتي كما تبين في مجموعها على سبيل المثال من شواهد ومتابعات رواية أنس بن مالك فقط أنها ضعيفة، أو شديدة الضعف، وقس على ذلك.

وتضعيف بعض المعاصرين للحديث فيه تمسك شديد برأي ابن الوزير، إضافة إلى ما ساقه القرضاوي من عدم اشتغال الصحيحين على الحديث رغم أهمية موضوعه ورغم اقتصارهما في الجملة على جل أبواب العلم^[82]، وهذا فيه نظر، وقد عناه ابن الوزير نفسه حين قال: وليس فيها شيء على شرط الصحيح ولذلك لم يخرج الشيخان شيئاً منها^[83].

[81] العلم الشامخ، 415

[82] أحاديث في الميزان، 19

[83] العواصم والقواصم، 172 / 3

قلت، وكم من الأحاديث على شرطيهما ولم يخرجها، وكم من صحيح تركاه أيضا ولم يخرجاه؟! ^[84]

ونفس الأمر لمن صححه فقد استوقفه كلام ابن الوزير كالألباني، قال: أما ابن الوزير، فكلامه الذي نقله الكوثري يشعر بأنه لم يطعن في الزيادة من جهة إسنادها، بل من حيث معناها... ^[84]

قلت، وهذا غير صحيح فقد فُتد أغلب أسانيد، فقال عن حديث معاوية فيه ناصبي، وعن حديث ابن عمرو: حديث غريب، وحكم أن ليست جميعها على شرط الشيخين، وحكى تصحيح حديث أبي هريرة دون لفظ الزيادة من طريق محمد بن عمرو بن علقمة ^[85].

وذكر الألباني أيضا أن ابن الوزير في كتاب آخر له قد صحح حديث معاوية هذا، ألا وهو كتابه القيم: «الروض الباسم في الذب عن سنة أبي القاسم» فقد عقد فيه فصلا خاصا في الصحابة الذين طعن فيهم الشيعة وردوا أحاديثهم، ومنهم معاوية رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ، فسرد ما له من الأحاديث في كتب السنة مع الشواهد من طريق جماعة آخرين من الصحابة لم تطعن فيه الشيعة، فكان هذا الحديث منها! ^[86]

قلت، وكلامه في الروض الباسم مجمل مختصر والعواصم أصله كما لا يخفى، كيف وقد فصله كما تقدم تفصيلا؟، وذكر ما عند معاوية من الأحاديث في السياق لا يستدعي التحقق من أسانيد، لذا ذكر أغلبها مقترنة بطرقها وشواهد كحديثنا هذا، بل شرط ذكر الشواهد فلينظر!. قال: حديث افتراق الأمة إلى ثَيف وسبعين فرقة، رواه عنه أبو داود، وروى الترمذي مثله عن ابن عمرو، وروى الترمذي وأبو داود مثله عن أبي هريرة ^[87].

[84] السلسلة الصحيحة، 410 / 1

[85] انظر، العواصم، 3 / 171، 172

[86] السلسلة الصحيحة، 408 / 1

[87] الروض الباسم، 528 / 2

والمراجع بدقة لقول العلماء في تصحيحه يجدهم استندوا إلى تعدد الطرق وكثرة الشواهد والمتابعات لا غير، دون الاعتماد على أصل واحد ثابت، والتقوية بكثرة الطرق غير مطّرد، لا سيما إن وهنت، أو سيمت بالضعف الشديد، قال المعلمي: هو الحق الذي لا ريب فيه، بل أزيد على ذلك أن بعض الأخبار يزيده تعدد الطرق وهنا، كأن يكون في كل طريق من طرقه كذاب، أو متهم، أو مغفل، أو مجهول^[88].

كما ينبغي تصحيحه عند بعض المعاصرين كالشيخ الألباني عن تسليمهم بحجته عند من تقدم، والقول بتتابع العلماء على الاحتجاج به، وغير ذلك مما لا يفيد في الاستقلال بالنظر والاجتهاد في تتبع الطرق والخلوص بعدد إلى الحكم عليها بالحجة والبرهان.

ويكفي ما قمّت به في هذه المدارس حجة على ضعف الحديث بمجموع طرقه، إثر جمعها وتبّعها وتنقيحها، مع سوق كلام أهل الشأن في أسانيدها، ولن تجدها بهذا الاستقصاء في غير هذا الموضع، وتعزيز هذا النظر بتجاوز الشيخين روايته وإيراده في الصحيحين شاهد ودليل على عدم قيامه على شروط الوثاقة والاتصال، كما تصحيح الأغلبية إما المقيّد باعتبار حديث أبي هريرة دون غيره، أو المتوقف بحكاية تصحيحه، أو المطلق بتغليب اشتهاه كلاً مما ينبغي التوقف عنده، مع عدم التساهل في النقل بناء على التساهل في الحكم، والله أعلم وأحكم.

المبحث الثاني: إشكالات الدراية ورفعها

المطلب الأول: حصر الإشكالات الواردة على الألفاظ، وبيانها

وردت على حديث الافتراق إشكالات متعددة من جهة اللفظ والمعنى، والاختلاف حُيَالها قديم حديث، لما لها من أثر على البعد العقدي والتنزيل الفقهي الواقعي والتطبيق العملي، إذ يتجاذبها جانب من الخبر الغيبي الذي لا يصدر إلا عن الشارع، والارتباط الواقعي

[88] الأنوار الكاشفة، 248، 249

بحال الملل والنحل في الواقع، ثم ما يترتب عليها من تقسيم له أبعد الأثر على العمل والجزاء من ثواب وعقاب وهو ما يرتبط أيضا بالجانب الأخروي، ومن ثم كان لهذا النص النبوي قيمة علمية كبرى، ودلالات عميقة جُلّى، ويمكن تبين أهم الإشكالات فيما يأتي:

أولا. استشكال المقصود بالخطاب في لفظ «أمّتي»

ويتعلق الأمر بالمقصود من خطاب (الأمة) بين الدعوة والإجابة، وتقديمه هنا لكونه من ألفاظ الحديث المشكّلة، وهو حقيق بالإشكال إذ له وجه تعلق باللفظ الزائد (كلها في النار)، وكذا تعلقه بمسألة الافتراق، وعدد الفرق، وعدد الهالكين والناجين، وهو ما اقتضى البيان، فكل ما ارتبط بالإشكالات الواردة على فهم اللفظ دائر بين اختصاص هذه الأمة به أو غيرها من الأمم، ولا يخفى أن المقصود الحق خطاب أمة الإجابة، وهو موافق لما ورد في نصوص القرآن الكريم ونصوص السنة النبوية من حصول الافتراق بين الحق والباطل عموما، ومنها قوله تعالى: ﴿وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ لَجَعَلَ النَّاسَ أُمَّةً وَاحِدَةً وَلَا يَزَالُونَ مُخْتَلِفِينَ إِلَّا مَن رَّحِمَ رَبُّكَ وَلِذَلِكَ خَلَفَهُمُ وَتَمَّتْ كَلِمَةُ رَبِّكَ لَأَمْلَأَنَّ جَهَنَّمَ مِنَ الْجِنَّةِ وَالنَّاسِ أَجْمَعِينَ﴾ [هود: 118]، ومنه ما ورد عن أبي سعيد الخدري مرفوعا: «تَفْتَرِقُ أُمَّتِي فِرْقَتَيْنِ، فْتَمْرُقُ بَيْنَهُمَا مَارِقَةٌ، فَيَقْتُلُهَا أَوْلَى الطَّائِفَتَيْنِ بِالْحَقِّ»^[89]. والمراد منه أن التعبير عن التفرّق بالعدد سواء أكان قليلا أو كثيرا إنما هو تشبّه طائفة واحدة بالحق، سواء كثروا أم قلوا، وكلا الطائفتين من الأمة كما هو بين، كما أن كل الفرق المذكورة من الأمة، وهو ما رجّحه أبو سليمان الخطابي رحمه الله قال: فيه دلالة على أن هذه الفرق كلّها غير خارجين من الدين؛ إذ النبي ﷺ جعلهم كلّهم من أمّته، وفيه أن المتأوّل لا يخرج من الملة وإن أخطأ في تأويله^[90].

وقد عبر عنه الصنعاني بقوله: ولما كان حديث الافتراق مُشكّلا كما ترى أجاب بعضهم بأن المراد بالأمة فيه أمة الدعوة لا أمة الإجابة، يعني أن الأمة التي دعاها رسول الله صلى الله

[89] رواه أحمد (11750) وإسناده صحيح

[90] معالم السنن، 4 / 295

عَلَيْهِ وَسَلَّمَ إِلَى الْإِيمَانِ بِاللَّهِ وَالْإِقْرَارِ بِوَحْدَانِيَّتِهِ هِيَ الْمَفْتَرَقَةُ إِلَى تِلْكَ الْفِرْقِ، وَأَنَّ أُمَّةَ الْإِجَابَةِ هِيَ الْفِرْقَةُ النَّاجِيَةُ يُرِيدُ بِهَا مَنْ آمَنَ بِمَا جَاءَ بِهِ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَلَا إِشْكَالَ، وَهَذَا جَوَابٌ حَسَنٌ لَوْلَا أَنَّ يَبْعُدُهُ وَجُوهُ: الأول، أَنَّ لَفْظَ أُمَّتِي حَيْثُ جَاءَ فِي كَلَامِهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ لَا يُرَادُ بِهِ إِلَّا أُمَّةُ الْإِجَابَةِ غَالِبًا، كَحَدِيثِ أُمَّتِي أُمَّةٌ مَرْحُومَةٌ، وَحَدِيثُ لَا تَزَالُ طَائِفَةٌ مِنْ أُمَّتِي...^[91]

ثانياً. استشكال المقصود بلفظ «الافتراق»

حسب ما يقتضيه اللفظُ فالحديث ينه على حصول الافتراق وهو بمعنى الشقاق واقتطاع الجزء من الكل، وكان من أهم الإشكالات التي اعتورت فهم الحديث، والباعث عليه وروده في مجمل خطاب الشرع مورد الذم قال تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ بَرَّفُوا دِينَهُمْ وَكَانُوا شِيعًا لَسْتُ مِنْهُمْ فِي شَيْءٍ﴾ [الأنعام: 160]، بل فهم المراد منه بحسب ما اعتيد من سياقه، يقول الكلاباذي في معنى الحديث: وَكَانَتِ الْأُمَّةُ عَلَى ذَلِكَ فِي حَيَاةِ أَصْحَابِ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، فَلَمَّا ذَهَبَ أَصْحَابُهُ ظَهَرَتِ الْأَهْوَاءُ وَالْبِدْعُ، وَاخْتَلَفُوا فِي الدِّينِ، وَتَفَرَّقُوا فِي الْأَرَائِ وَالذِّيَانَاتِ، فَكَفَرَ بَعْضُهُمْ بَعْضًا، وَتَبَرَّأَ بَعْضُهُمْ مِنْ بَعْضٍ، فَصَارُوا فِرْقًا شَتَّى، وَهُوَ الَّذِي وُعِدُوا، ثُمَّ ساق الحديث^[92].

وهذا يحيل على معنى الافتراق، ويسند ما انتهى إليه الشاطبي وهو يقارب المعنى المراد ببيان أسباب التفرق والبواعث عليه بين الشبهات والشهوات، أو البدع في الرأي والمعاصي في الجوارح، حين أسماه بـ«الافتراق المقيد»، ورجح في الاعتبار الافتراق بسبب الابتداع في الشرع على الخصوص^[93].

[91] افتراق الأمة إلى نيف وسبعين فرقة، 56

[92] معاني الأخبار، 146

[93] الاعتصام، 704، 701/2

وَيَشْكَلْ بَعْدَ هَذَا اسْتِمْرَارُ الْاِفْتِرَاقِ أَوْ حِينِيَّتِهِ، وَيَرْجَحُ الصَّنْعَانِي أَنَّ الْقَضِيَّةَ حِينِيَّةٌ يَعْنِي أَنَّ ثُبُوتَ الْاِفْتِرَاقِ لِلْأُمَّةِ وَالْهَلَاكِ لِمَنْ يَهْلِكُ ثَبَتَ فِي حِينٍ مِنَ الْأَحْيَانِ وَزَمَنٍ مِنَ الْأَزْمَانِ، يَدُلُّ عَلَى أَنَّ الْمُرَادَ ذَلِكَ وَجُوهٌ:

الأول، قَوْلُهُ سَتَفْتَرِقُ الدَّالُّ عَلَى الْاِسْتِقْبَالِ لِتَحْلِيَةِ الْمُضَارَعِ بِالسَّيْنِ. الثَّانِي، قَوْلُهُ: لِيَأْتِيَنَّ عَلَى أُمَّتِي فَإِنَّهُ إِخْبَارٌ بِأَمْرٍ مُسْتَقْبَلٍ. الثَّلَاثُ، قَوْلُهُ مَا أَنَا عَلَيْهِ وَأَصْحَابِي: إِنَّ أَصْحَابَهُ مِنْ مُسَمًى أُمَّتِهِ بِلَا خِلَافٍ وَقَدْ حَكَمَ عَلَيْهِمْ بِأَنَّهُمْ أُمَّةٌ وَاحِدَةٌ وَأَنَّهُمْ النَّاجُونَ وَأَنَّ مَنْ كَانَ عَلَى مَا هُمْ عَلَيْهِ هُمُ النَّاجُونَ، فَلَوْ جَعَلْنَا الْقَضِيَّةَ دَائِمَةً مِنْ حِينٍ التَّكَلُّمُ بِهَا لِلزِّمِّ أَنْ تَكُونَ تِلْكَ الْفَرْقُ كَائِنَةً فِي أَصْحَابِهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَهَلُمَّ جَرَاءً، وَقَدْ صَرَحَ الْحَدِيثُ نَفْسَهُ خِلَافَ ذَلِكَ فَإِذَا ظَهَرَ لَكَ أَنَّ الْحَكْمَ بِالْاِفْتِرَاقِ وَالْهَلَاكِ إِنَّمَا هُوَ فِي حِينٍ مِنَ الْأَحْيَانِ وَزَمَنٍ مِنَ الْأَزْمَانِ لَمْ يَلْزَمْ أَكْثَرِيَّةُ الْهَلَاكِ وَأَقْلِيَّةُ النَّاجِينَ^[94]. وَهُوَ مَا تَرْجَحُ عِنْدَ الْبَعْضِ إِطْلَاقَهُ عَلَى فِتْنِ آخِرِ الزَّمَانِ الْمَقْتَرَنَةِ بِالْاِنْقِسَامِ عِنْدَ طَائِفَةٍ وَالاِلْتِزَامِ عِنْدَ أُخْرَى، وَهِيَ الْمَوْسُومَةُ بِالْغَرْبَةِ وَالظُّهُورِ عَلَى الْحَقِّ وَالْقَبْضِ عَلَى الدِّينِ وَالتَّزَامِ الْجَمَاعَةِ... كَمَا وَرَدَ فِي أَحَادِيثٍ ثَابِتَةٍ.

فَيَتَبَيَّنُ مِمَّا تَقْدَمُ أَنَّ الْحَدِيثَ نَبَهَ عَلَى الْاِفْتِرَاقِ الْمَذْمُومِ فِي حِينٍ مِنَ الْأَحْيَانِ أَوْ كَلِمَا حَصَلَتْ دَوَاعِيهِ، وَتَوَعَّدَ أَهْلَهُ وَفَرَقَهُ وَطَوَائِفَهُ، وَالاِفْتِرَاقِ الْمَقْصُودِ مُتَعَلِّقٌ بِالْأَصُولِ الْاِعْتِقَادِيَّةِ وَالْمَبَادِئِ الْكَلِمِيَّةِ.

ثَالِثًا. اسْتَشْكَالُ حَقِيقَةِ الْعَدَدِ فِي لَفْظِ «السَّبْعِينَ وَمَا قَارِبَهُ»

فَإِمَّا أَنْ يَكُونَ الْعَدَدُ مَقْصُودًا لِدَاثِهِ، فَلَا يَتَجَاوَزُ الْحَصْرَ الْمَذْكُورَ، وَهُوَ مَا أَبْلَى الْمُتَكَلِّمُونَ فِي إِسْقَاطِهِ عَلَى الطَّوَائِفِ وَالْفِرَقِ الْبَلَاءَ الشَّدِيدَ، بَلْ جَعَلُوا الْحَدِيثَ مَنْطَلِقًا لِتَعْدَادِهَا فَتَكَلَّفُوا وَتَعَسَّفُوا وَأَخْرَجُوا مَا زَادَ عَلَيْهَا مِنَ الْمَلَةِ حَتَّى يَحْصَلَ التَّوَافُقُ، وَانْظُرْ إِلَى صَنِيعِ الشَّهْرِسْتَانِيِّ فِي الْمَلَلِ، وَالبَغْدَادِيِّ فِي الْفَرْقِ^[95] وَغَيْرِهِمَا.

[94] افتراق الأمة، 74

[95] انظر على سبيل المثال، الفرق بين الفرق، 16

وإما أن يكون المقصود معنى الشعب والاختلاف وليس الكثرة العددية، وهذا هو المطابق لفهم النص وواقع تنزيله لكثرة الفرق والملل التي مرت في تاريخ البشرية منذ نزل الوحي إلى ما شاء الله، وهو سديد في رأي الصنعاني: لَيْسَ ذَكَرُ الْعَدَدِ فِي الْحَدِيثِ لِبَيَانِ كَثَرَةِ الْهَالِكِينَ وَإِنَّمَا هُوَ لِبَيَانِ اتِّسَاعِ طُرُقِ الضَّلَالِ وَشُعْبِهَا وَوَحْدَةِ طَرِيقِ الْحَقِّ نَظِيرَ ذَلِكَ، ذَلِكَ مَا ذَكَرَهُ أَئِمَّةُ التَّفْسِيرِ فِي قَوْلِهِ: ﴿وَلَا تَتَّبِعُوا السَّبِيلَ فَتَقَرَّقَ بِكُمْ عَنْ سَبِيلِهِ﴾ [الأنعام: 154]^[96]، ويؤيد هذا النظر أبو زهرة على أن كلمة سبعين ليست للإحصاء، وإنما العدد للكثرة، وقد تكون فوق السبعين، فإن عدد السبعين يذكر في اللغة للتكثير، قال تعالى: ﴿إِسْتَغْفِرْ لَهُمْ أَوْ لَا تَسْتَغْفِرْ لَهُمْ إِنْ تَسْتَغْفِرْ لَهُمْ سَبْعِينَ مَرَّةً فَلَنْ يَغْفِرَ اللَّهُ لَهُمْ﴾ [التوبة: 81]^[97].

ويشكل أيضا بناء على التعداد قضية التعيين، وإني لأراها مما لا طائل تحته لاسيما والعدد غير مقصود كما تبين، وتحقيق القول فيه بناء على صحة ما بعده من الوعيد، وهو ما عناه الشاطبي بقوله: أَمَّا مَا صَحَّ مِنْهُ فَلَا دَلِيلَ عَلَى شَيْءٍ، لِأَنَّهُ لَيْسَ فِيهِ إِلَّا تَعْدِيدُ الْفِرَقِ الْخَاصَّةِ^[98]، ومفهومه أن الباعث على التعيين تقدير صحة «كلها في النار» أو نفيها، ومع ذلك فلا فائدة منه تذكر، وقد اختلف فيه وتضاربت الأقوال منذ سالف العهود وذكر ابن تيمية أن أقدم من بلغنا عنه أنه تكلم في تضليلهم يوسف بن أسباط ثم عبد الله بن المبارك، وهما إمامان جليلان من أجلاء أئمة أهل المسلمين، قالوا: أصول البدع أربعة: الروافض، والخوارج، والقدرية، والمرجئة...^[99]، ونبه المقبلي على أن تعيين الفرق وتعداده فرقة فرقة، وأنها هي التي أراد رسول الله ﷺ مما لا سبيل إليه ألبته^[100].

[96] افتراق الأمة، 67

[97] الوحدة الإسلامية، 169

[98] الاعتصام، 708 / 2

[99] الفتاوى، 350 / 3

[100] العلم الشامخ، 416

وأصل كل بلية وشرّ الدخول في متاهات التعيين، لأنه إن كان المراد من الحديث التنبيه على ذم الافتراق، وكان العدد غير مقصود، فلم الاجتهاد فيما بعده من التعيين أو عدمه؟!، ولأنه مظنة الفرقة الحقيقية، فكيف للشارع الحكيم أن يُنبّه على شر الافتراق ويُرغب في أسبابه تعالى عن ذلك علوا كبيرا؟!

وقد اعتبر الشاطبي أنه يفهم من الشريعة أنها تشير إلى أوصاف أهل البدع من غير تصريح ليحذر من البدعة، وليبقى الرجاء في رجوع أهلها عنها، وإنما ورد التعيين في النادر، وهم الخوارج. وفي عدم التعيين حكمة أخرى، وهي الستر على الأمة كما سترت عليهم قبائحهم، فلم يفضحوا في الدنيا في الغالب، وقد أمرنا أن نستتر على المذنبين، فليس حال الأمة كحال بني إسرائيل الذين كانوا إذا أذنب أحدهم أصبح ومعصيته مكتوبة على بابه^[101].

ومرد التعيين وعدمه إلى الاجتهاد بحسب المصلحة التي تقتضيه أو تركه بالمرّة وهو الأولى، ويراعى في الباب ترجيح مقصد الوحدة ما أمكن، وحفظ الودّ والأخوة الإيمانية بوصفه مقصدا شرعيا كذلك، وسيأتي بيانه.

رابعاً. استشكال الوعيد في لفظة (كلها في النار)

اعتباراً لما بيناه من ضعف الزيادة، ورفعاً للإشكال الوارد عليها عند من قال بصحتها، وهي في كل من متعلّق الخبر الغيبي الذي لا يصدر إلا عن توقيف، ولا تسعفه إلا أوثق وأصحّ الأسانيد على القطع، فلا يبعد أن الوعيد على الإطلاق حال المتخلف عن السنن الأبين والصراط المستقيم، وهذا مقتضى خطاب الشرع، وقد نبه الإمام أبو زهرة إلى منزع لطيف مرتّب على شقين يحسن إيرادُه في الباب، قال:

الأمر الأول: أن الجزاء بجهنم كما في عرف القرآن، وكما هو العقل - يكون للعصاة.

الأمر الثاني: أن الناس مختلفون، فذكر الله تعالى أهل الطاعة، وتفضل عليهم برحمته، فقال فيما سلف ﴿إِلَّا مَنْ رَجِمَ﴾ [هود: 118] والمخالفون لهم هم العصاة، وكان بمقتضى التقسيم أن تكون لهم جهنم، وقد تأكد أنهم يملأونها^[102].

وهذا ما ينبغي التسليم به، لكن النظر المليح المستبصر بمشكاة الوحي وبصائر الرحمة والعدل يتوقف عند إنفاذه في حال حصول التفرق داخل الأمة الواحدة، وهو ظاهر لفظ الحديث، ولكم يروق رأي الصنعاني وهو يقارب هذا الإشكال المستعصي على من لم يدرك السر وأخفى من مدارك رحمة الله تعالى بعباده، فلزم الباب وما جاوز الأعتاب، قال رحمه الله: «الحكم على تلك الفرق بالهلاك والكون في النار حكم عليهما باعتبار ظاهر أعمالهما وتفریطها كأنه قيل كلها هالكة باعتبار ظاهر أعمالهما محكوم عليهما بالهلاك وكونها في النار، ولا ينافي ذلك كونها مرحومة باعتبار آخر من رحمة الله لهما وشفاعة نبيها، وشفاعة صالحها لطالحيها...»^[103].

ثم إن المشكل أيضا تعلق الوعيد بالعدد، وتوهم استفظاع أكثريته، وهو كما بيناه ليس مقصودا لذاته وإنما هو دليل على التشعب والاختلاف، وقد يمثل أقلية بالنسبة للجماعة والأمة، لأن الناظم للاجتماع من الاستئناس والاتباع والتوسط والاعتدال أقوى وأدعى للانخراط في سلكها والدخول في جماعتها وحزبها.

المطلب الثاني: الإشكالات الواردة على المعاني، وبيانها

أولا. إشكال القول بتعيين الفرقة الناجية

إن أهم ما يشكل في فهم الحديث تعيين الفرقة الناجية، والتي تعدّ قطب رحاه وعصارة معناه، وتعيينها صادر عن عقيدة الإيمان باليوم الآخر وصدق النجاة فيه، وهذاديدن كل مؤمن بالله حقا، لكن هذا التعيين من عدمه مع ما قيل في إسناد الحديث لاسيما في الزيادات التي

[102] زهرة التفاسير، 7 / 3775

[103] افتراق الأمة، 68، 69

جاوزت حديث الافتراق وهو منها، محيل على مناقضة معنى الحديث الإجمالي في التنبيه على شر الافتراق، إذ لما جعلته الفرق دليل مشروعتها في الاستئثار بالحق وامتلاك ناصيته صارت (كل فرقة تزعم أنَّها هي الفرقة الناجية، ثمَّ قد تقيم بعض الفرق على دَعَوَاهَا برهانا أَوْهَى من بَيْت العنكبوت، وَمِنْهُمْ من يَشْتَغِل بتعداد الفرق الْمُخَالَفَةُ لما هُوَ عَلَيْهِ، ويعمد إلى مَا شذت بِهِ تِلْكَ من الْأَقْوَال فينقله عَنْهَا ليبين بذلك أَنَّهَا هالكة لاعتمادها على تِلْكَ الْأَقْوَال، وَأَنَّهُ نَاجٍ بخلوصه عَنْهَا، وَلَوْ فَتَش مَا انطوى عَلَيْهِ لوجد عِنْدَهُ من المقالات مَا هُوَ أَشْنَع من مقالاتٍ من خالفه)^[104].

وهذا لعمرى نفور من افتراق إلى افتراق أشدَّ، إذ لا تزال الدعاوى على نجاة الفرق والطوائف تحرق بالأمة منذ الزمن السالف إلى زماننا هذا، وكل يدعي وصل ليلي، وقد رأيت من عجيب ذلك في مصنّف معاصر^[105] إيراد مؤلفه جميع الأدلة على نجاة فرقته وعشيرته ومشايخها، وختم كتابه، والسلام.

وقد نتج عن التعيين التكلف في الإسقاط، عند من اعتبر لفظ الاستثناء على الفرق الهالكة توقيفياً فسارع البعض إلى إخراج جملة من الفرق والطوائف من ملة الإسلام حتى يبقى العدد منحصراً، والجلبة فيه من اعتبار العدد مقصوداً لذاته، وقد رجح الشاطبي أن التعيين ليس عليه دليل، والعقل لا يقتضيه، فالأولى عدم التعيين^[106].

وذهب قوم إلى التعيين على أقوال، منها:

1. أهل السنة والجماعة كما عند البغدادى وعبر عنه في بيان تحقيق النجاة لأهل السنة والجماعة^[107].

[104] افتراق الأمة، 78

[105] انظر على سبيل المثال، كتاب «دفع المراء عن حديث الافتراق».

[106] الاعتصام، 724 / 2

[107] الفرق بين الفرق، 304

2. أهل الحديث والسنة كما رجحه ابن تيمية وهم أحق الناس بأن تكون هي الفرقة الناجية^[108].

3. الغرباء، أو صالحو كل فرقة، قال الصنعاني: وأحاديث الغرباء قد دلت أوصافهم بأنهم هم الفرقة الناجية في ذلك الزمان وليسوا بفرقة مشار إليها كالأشعرية أو المعتزلة مثلاً، بل هم النزاع من القبائل كما في الحديث، وهم متبعو الرسول صلى الله عليه وسلم اتباعاً قولياً وفعلياً من أي فرقة كانت، ونقل أيضاً الصنعاني: أنهم صالحوا كل فرقة^[109].

4. السَّوَادُ الْأَعْظَمُ مِنْ أَهْلِ الْإِسْلَامِ وَهُمْ النَّاجُونَ مِنَ الْفِرَقِ، فَمَا كَانُوا عَلَيْهِ مِنْ أَمْرِ دِينِهِمْ فَهُوَ الْحَقُّ، وَمَنْ خَالَفَهُمْ مَاتَ مِيتَةً جَاهِلِيَّةً، سَوَاءٌ خَالَفَهُمْ فِي شَيْءٍ مِنَ الشَّرِيعَةِ أَوْ فِي إِمَامِهِمْ وَسُلْطَانِهِمْ، فَهُوَ مُخَالِفٌ لِلْحَقِّ، وَهَذَا الرَّأْيُ سَاقَهُ الشَّاطِطِيُّ وَنَقَلَهُ عَنْ بَعْضِ الصَّحَابَةِ وَبَعْضِ أَهْلِ الْعِلْمِ^[110]، وهو ما عناه أيضاً المقبلي في تقسيمه العجيب حيث جعل العامة من الناجين^[111].

5. جَمَاعَةُ أَيْمَةِ الْعُلَمَاءِ الْمُجْتَهِدِينَ، فَمَنْ خَرَجَ مِمَّا عَلَيْهِ عُلَمَاءُ الْأُمَّةِ مَاتَ مِيتَةً جَاهِلِيَّةً، لِأَنَّ جَمَاعَةَ اللَّهِ الْعُلَمَاءُ، جَعَلَهُمُ اللَّهُ حُجَّةً عَلَى الْعَالَمِينَ، وَهُمْ الْمَعْنِيُّونَ بِقَوْلِهِ عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ: «إِنَّ اللَّهَ لَنْ يَجْمَعَ أُمَّتِي عَلَى ضَلَالَةٍ» وَذَلِكَ أَنَّ الْعَامَّةَ عَنْهَا تَأْخُذُ دِينَهَا، وَإِلَيْهَا تَفْزَعُ مِنَ النَّوَازِلِ، وَهِيَ تَبْعُ لَهَا. فَمَعْنَى قَوْلِهِ: لَنْ تَجْتَمَعَ أُمَّتِي لَنْ يَجْتَمَعَ عُلَمَاءُ أُمَّتِي عَلَى ضَلَالَةٍ، وَمِمَّنْ قَالَ بِهَذَا عَبْدُ اللَّهِ بْنُ الْمُبَارَكِ، وَإِسْحَاقُ بْنُ رَاهُوَيْهِ، وَجَمَاعَةٌ مِنَ السَّلَفِ وَهُوَ رَأْيُ الْأُصُولِيِّينَ، وَهَذَا الرَّأْيُ أَيْضاً سَاقَهُ الشَّاطِطِيُّ^[112].

[108] الفتاوى، 347 / 3

[109] افتراق الأمة، 91، 94

[110] الاعتصام، 770 / 2

[111] العلم الشامخ، 416

[112] الاعتصام، 771 / 2

6. العامة والخاصة، وهو رأي المقبلي وأضاف قيد الابتداع للتفريق بين العامة - الذين آخروهم كأولهم، كالنساء والعبيد والفلاحين والسوقة ونحوهم ممن ليس من أمر الخاصة في شيء، فلا شك في براءة آخروهم من الابتداع كأولهم، - وبين الخاصة العارفين، والذين منهم: - المبتدع المخترع المحدث، وهذه درجة المبتدعة حقا.

- المتبع لهم من أهل التحقيق وأهل التقليد، والمحقق منهم قد عرف الحق من الباطل، وتخطى في تصرفاته، وحسابه على الله سبحانه، إما أن يحشره مع من أحب بظاهر حاله، أو يقبل عذره، وما تكاد تجد أحدا من هؤلاء النظائر إلا قد فعل ذلك، لكن شرهم والله كثير... أما المقلدون لهم الذين ليسوا من أهل التحقيق فهم الأكثرون عددا، والأرذلون قدرا، فإنهم لم يحظوا بخصيصة الخاصة، ولا أدركوا سلامة العامة. فالقسم الأول من الخاصة مبتدعة قطعاً. والثاني، ظاهره الابتداع، والثالث، له حكم الابتداع.

- الخاصة وهو قسم رابع ثلثة من الأولين، وقليل من الآخرين، وهم السنية حقا، وهم الفرقة الناجية، وإليهم العامة بأسرهم، ومن شاء ربك من أقسام الخاصة الثلاثة المذكورين، بحسب علمه بقدر بدعتهم ونياتهم^[113].

وهذا التقسيم أخاله قد طاله نوع من التكلف والدخول في النوايا، وإرادة توكيد النجاة للطائفة الواحدة مع إدانة غيرها، وقد كان يكفي ضبط الفرقة الناجية بالسواد الأعظم ليشمل جميع خلق الله الموحدين، دونه التمييز بين المخترع الخالص والمتبع له المحقق أو المقلد، ثم المتبع الملتزم، لتعذر دركه، ثم لفظ السنية أو أهل السنة والجماعة في حد ذاته مخترع إذ لم يصدق النعت به في القرون الأول، وقد سئل مالك رحمه الله: من أهل السنة؟ قال: أهل السنة الذين ليس لهم لقب يعرفون به، لا جهمي، ولا قدري، ولا رافضي^[114]، فمفهوم مصطلح السنة كان له أبعد الأثر معنويا على وحدة الرؤية وسداد الوجهة، وهو ألزم في الجمع

[113] العلم الشامخ، 417، 418، 419

[114] الانتقاء في فضائل الأئمة الثلاثة الفقهاء، 35

دون الفرق، وقد تطور مفهوم المصطلح من معنى الموافقة والاتباع إلى كيان معرفي حصين ساد فيه الفكر المتزن، وأسس بنيانه على التوسط المنهجي حتى صار علماً على مخالفة الرأي السائب والغلو السالب^[115].

وإني لأرى والله أعلم في هذا التقسيم نوع اختراع لم يعرج عليه من سبق ولا من لاحق، إلا من راقه من أهل الطائفة الواحدة، وقد زكاه الشيخ الألباني فعده مستمسك النجاة في تصحيح الحديث سنداً ومتناً وأنى ذلك؟ إذ الغرض عنده كان ولا ريب التوفيق بين ابن الوزير والمقبلي، والحق لا يعرف أبداً بالرجال. ولذا صرح عقب إيراد كلامه بتمامه: وهذا آخر كلام الشيخ المقبلي رحمه الله، وهو كلام متين يدل على علم الرجل وفضله ودقة نظره، ومنه تعلم سلامة الحديث من الإشكال الذي أظن أنه عمدة ابن الوزير رحمه الله في إعلاله إياه. والحمد لله على أن وفقنا للإبانة عن صحة هذا الحديث من حيث إسناده، وإزالة الشبهة عنه من حيث متنه^[116].

قلت، والذي روي في كتب السنن بخصوص ألفاظ الحديث الزائدة، أن معانيها واحدة وإن اختلفت أسانيدھا بين القبول والرد، قال الآجري: ثُمَّ إِنَّهُ سُئِلَ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «مَنِ النَّاجِيَّةُ؟» فَقَالَ فِي حَدِيثٍ: «مَا أَنَا عَلَيْهِ وَأَصْحَابِي» وَفِي حَدِيثٍ قَالَ: «السَّوَادُ الْأَعْظَمُ» وَفِي حَدِيثٍ قَالَ: «وَاحِدَةٌ فِي الْجَنَّةِ، وَهِيَ الْجَمَاعَةُ» قُلْتُ أَنَا: وَمَعَانِيهَا وَاحِدَةٌ إِنْ شَاءَ اللَّهُ تَعَالَى^[117].

والذي تطمئن إليه النفس في الجمع بين الأقوال ثبوت النجاة للسواد الأعظم وجماعة الإسلام، ويشمل أهل البدع من العوام وحتى المخترعين وكل من لقي الله من أهل التوحيد سالماً، ومن شابهته بدعة في الأصول أو الفروع مع الثبات على التوحيد فهو إلى النجاة مع الخطأ أقرب منه إلى الهلاك مع الكفر والعياذ بالله.

[115] نبذ التعصب والعنف من خلال علوم السنة ومناهجها، عبد الله عبد المومن، 26

[116] الصحيحة، 413 / 1، 414

[117] الشريعة، 302 / 1

ثانيا: الافتراق ودواهيته، والاختلاف ودواعيه

هنالك وجه دقيق للربط بين الافتراق والإحداث والخروج عن السنن الأبين، والسبيل الأوضح، والجامع بينهما أمور أربعة، وهي: الْجَهْلُ بِأَدَوَاتِ الْفَهْمِ، وَالْجَهْلُ بِالْمَقَاصِدِ، وَتَحْسِينُ الظَّنِّ بِالْعَقْلِ، وَاتِّبَاعُ الْهَوَى ^[118].

كما أن هناك أيضا وجهها دقيقا للتفريق بين الافتراق بهذا المعنى والاختلاف القائم على النظر والاجتهاد، إذ لا يستقيم الجمع بينهما لما يقتضيه خطاب الشرع أولا، ثم بالنظر إلى معانيهما في ظاهر الوجود، ويمكن تبين القضيتين من خلال ما يأتي:

- الافتراق كما يتبين من أصله اللغوي انتقال من حال إلى حال، ولذا شبه الافتراق في الأقوال بالتفرق في الأبدان، وهو يحيل على اختيار يتبناه صاحبه ويفارق به غيره، وقد رجح أغلب العلماء من معانيه الإحداث في أصول الدين ما ليس منه، وهو ما عناه القرطبي بقوله: وَالْإِفْتِرَاقُ الْمُحَدَّرُ مِنْهُ فِي الْآيَةِ وَالْحَدِيثِ إِنَّمَا هُوَ فِي أَصُولِ الدِّينِ وَقَوَاعِيدِهِ، لِأَنَّهُ قَدْ أُطْلِقَ عَلَيْهَا مِلًّا، وَأَخْبَرَ أَنَّ التَّمَسُّكَ بِشَيْءٍ مِنْ تِلْكَ الْمِلَلِ مُوجِبٌ لِدُخُولِ النَّارِ. وَمِثْلُ هَذَا لَا يُقَالُ فِي الْفُرُوعِ، فَإِنَّهُ لَا يُوجِبُ تَعْدِيدَ الْمِلَلِ وَلَا عَذَابَ النَّارِ ^[119].

- لما كان الافتراق يحيل على الشعب، والاستئثار بمذهب أو رأي معين يعد معه قائله ومن اتبعه أهل فرقة أو طائفة مخصوصة، فإنه مفض إلى الاختلاف لا محالة، حتى عدّ كل افتراق آيلا إلى اختلاف وليس كل اختلاف آيلا إلى افتراق، إذ الاختلاف حاصل بمقتضى البواعث الإنسانية والاجتماعية وتراه من السنن الثابتة في الكون والإنسان لكن لا يبعث على الافتراق إذ له شروطه وضوابطه وإعماله توافقي في أغلب الأحوال، ومن ضوابطه الفقهية: - لا يعتبر من الخلاف إلا ما كان له حظ من النظر، ولا خير في خلاف يفضي إلى المشاحنة:

[118] الاعتصام، 804 / 2

[119] الجامع لأحكام القرآن، 130 / 12

قال مالك لا تخالف فإن الخلاف شر^[120]، والخروج من الخلاف مستحب حيث وقع أفضل من التورط فيه، والخروج من الخلاف مستحب^[121]، وغير ذلك.

وقد زجر الشرع الحكيم عن التفرق وأسبابه، روى الطبري بإسناد حسن عن قتادة، قال: إن الله تعالى كره لكم الفرقة، وقدم إليكم فيها، وحذركموها، ونهاكم عنها ورضي لكم السمع والطاعة والألفة والجماعة، فارضوا لأنفسكم ما رضي الله لكم إن استطعتم، ولا قوة إلا بالله^[122].

ولعل الحديث بمعناه الجامع زاجر عن الافتراق، منبه على شر وقوعه، لتأثيره السلبي على روح الجماعة ومقصد الوحدة، والتي جعلها الله تعالى من خصائص هذه الأمة، بل من النكت الفريدة في الحديث التنبيه على شر الافتراق بعد قيام أسباب العلم بالحق، وهو وجه الجمع بين الافتراق في أمة الإسلام وفي الملل الأخرى، ثم رغم حصوله عبر الأزمان بعد انقضاء العصر النبوي ومراحل زاهرة من الخلافة الراشدة، ووقوعه في الأمة بين الحين والآخر، وما ندري ماذا يفعل الله غدا، فإنه لم يتحصل الاتفاق سلفاً أو خلفاً على تكفير الطوائف المفترقة أو إخراجها من الملة حرصاً على إيمانها وخدمتها لدينها وإن أحدثت في أصول الدين ومبادئه الكلية بتأويلها البعيد عن ضوابطه وقيوده، حتى ليقول ابن تيمية «من كفر الثنتين والسبعين فرقة كلهم، فقد خالف الكتاب والسنة، وإجماع الصحابة، والتابعين لهم بإحسان»^[123]. وهذا ما يُفیده ظاهر الحديث من دخولهم تحت لفظ «أمتي»، وهو الذي عليه عمل جمهور علماء السلف والخلف.

[120] المعيار، 2/ 230

[121] الأشباه والنظائر للسيوطي، 1/ 136

[122] تفسير الطبري، 7/ 74

[123] مجموع الفتاوى، 7/ 218

بل يدقق الشاطبي في نوع الإحداث فيضفي مزيد بيان على مخالفات الفرق ووعيد الحديث في لفظة «كلها في النار» بقوله: وَهَذَا وَإِنْ تَفَاوَتْ مَرَاتِبُهَا فِي الْإِخْلَالِ بِالْدِّينِ فَلَيْسَ ذَلِكَ بِمُخْرِجٍ لَهَا عَنْ أَنْ تَكُونَ كَبَائِرَ^[124].

وكل طائفة أو فرقة ظهر من بعض أهلها ما لا يليق بالشرعية وما لا يوافق أحكامها فلا ينبغي إثر ذلك أن ترد لأجل ذلك الفرقة أو الجماعة كلها من أهل كل قرن من المسلمين، فما من جماعة سنية ظهرت في قرن من القرون أو عصر من الأعصار إلا وبرز بينها وظهر من أتباعها أهل فقه أو حديث أو كلام أو تصوف أو غيرهم، فلا يعمم الحكم ولا يستعجل في شأنه.

وإن الذي يجدر الوقوف عنده في الجمع والفرق العملي الواقعي بين الافتراق والاختلاف، ولم أر من نبه عليه هو ما تحصل في الأمة من سوء فهم لهذا الحديث وما أفضى إليه من تصديق قام على تصور خاطئ تجلّى في مظهرين:

1. توسيع دائرة الافتراق حتى شمل مسالك الخلاف المشروع، ومذاهب الرأي والاجتهاد. ويُشكل في الأول إدخال المذاهب الفقهية ومذاهب الرأي والاجتهاد والطوائف المذهبية الفروعية الدينية أو الدنيوية - ومنها المجتمعة على المنافع والأغراض الوقتية المتغيرة كالفرق والتكتلات السياسية والاجتماعية الموسومة بـ (الجمعيات) وكل ما قام عليه هاجس المصالح الدنيوية بين الناس - في باب التفرق المذموم، وهو مما لا يؤبه به، ولا تلين مدارك النصوص للاستدلال عليه، وحسبك للإجابة عن أهم الإشكالات ما يأتي:

- لا يستساغ اجتماع الآراء على رأي واحد في الفروع، بل يتعذر وجوده، ومدرّك ذلك خلاف البيان الراجع إلى تباين الأفهام الدائرة على اختلاف وتشعب اللسان، وهذا من أسباب اختلاف المذاهب في الفروع..

[124] الاعتصام، 2/ 540

- عدم التوارد على مورد واحد باعتبار نصوص السنة النبوية، واستحالة اطلاع الأئمة بالكلية على آحادها، وقد تكفل ببيان ذلك جمع من العلماء ومنهم ابن السيد البطليوسي في «الإنصاف في أسباب الاختلاف»، وابن قتيبة في «تأويل مختلف الحديث»، والدهلوي في «الحجة البالغة»، وابن تيمية في «رفع الملام عن الأئمة الأعلام»، وكتب من المعاصرين عبد الحي بن الصديق «إقامة الحجة على عدم إحاطة أحد من الأئمة بالسنة»...، وهذا وغيره كاف لحصر أسباب الاختلاف المشروع...

- اختلاف الأئمة رحمة بالأمة، وهو اختلاف مستساغ، قال البيهقي: وَمَا اخْتَلَفُوا فِيهِ فَصَاحِبُ الشَّرْعِ هُوَ الَّذِي سَوَّغَ لَهُمْ هَذَا النَّوعَ مِنَ الْاِخْتِلَافِ حَيْثُ أَمَرَهُمْ بِالِاسْتِنْبَاطِ وَبِالْاجْتِهَادِ مَعَ عِلْمِهِ بِأَنَّ ذَلِكَ يَخْتَلِفُ، وَجَعَلَ لِلْمُصِيبِ مِنْهُمْ أَجْرَيْنِ وَلِلْمُخْطِئِ مِنْهُمْ أَجْرًا وَاحِدًا، وَذَلِكَ عَلَى مَا يُحْتَمَلُ مِنَ الْاجْتِهَادِ، وَرَفَعَ عَنْهُ مَا أَخْطَأَ فِيهِ^[125].

وكان بعض علماء السلف كسفيان الثوري وغيره يسمون اختلاف العلماء بالفروع توسعا، فيقولون توسع العلماء، لما فيه من التوسعة على الناس، ولولا أنه تعالى رضي لعباده التوسيع لأنزل الشريعة كلها بالنصوص الصريحة القاطعة، التي لا مجال للاختلاف فيها، لكنه جلت حكمته، وعمت رحمته جعلها ذات اتساع، لكونها خاتمة الشرائع، فاختلف المذاهب خصيصة لهذه الأمة، وتوسيع في هذه الشريعة السمحة السهلة^[126].

- وأما ما سوى ذلك من التكتلات المصلحية الدنيوية فيقتضيه في الشق السياسي مبدأ الشورى، والذي يفسح المجال للتعددية السياسية داخل الأمة، وقيمه على مبدأ احترام الحريات العامة والحقوق الفردية والجماعية، ويقتضيه فيما سواه نظام التعارف، واختلاف الألوان، فلا تجمل الحياة وتينع ولا تتحرك وتموج إلا بالتفرق والاختلاف، «فوحدة الأمة لا

[125] الاعتقاد، 1/ 233

[126] عمدة التحقيق في التقليد والتلفيق، محمد سعيد الباني، 97، 99

تنفي التعددية في إطار الوحدة، مع مراعاة مبدأ الخلافة الخاصة والتنظيم الجماعي والشورى والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر^[127].

2. تضيق مجالي الاختلاف حتى صار كل مختلف مفترق، واستبدلت الأمة الواحدة بالطائفة الواحدة.

وهذا الأمر شاع وذاع في زماننا المعاصر، وعُدّ من آفته، حين جعلت بعض الطوائف حديث الفرقة الناجية حصنها الحصين، وحبلها المتين، في التفريق بين الخلق، وادعاء امتلاك ناصية الحق، فتوسعت هوة الافتراق بين أهل الملة الواحدة، واستمسك هؤلاء بدعوى التمسك بمذهب السلف، ولم يقبلوا مخالفا لدعواهم، فكفروا وفسقوا وبدّعوا، وبأن لكل لبيب من أول وهلة مناكدة تلك الدعوى لنصوص الشرع ومقاصده، التي دعت إلى حفظ مقصد المحبة والمودة والوحدة بين الخلق، دون تنافر أو تباغض أو تناحر، بله التكفير والتقتيل، يقول أبو زهرة: والوحدة ائتلاف فكل ما ينافي الائتلاف، ويوجد النفور إنما هو سير في طريق الفرقة^[128]، ولم يدل من عموم الشريعة لفظ أو معنى على مخالفة الجماعة، والشذوذ والفرقة، قال الشيخ المحدث عبد الله بن الصديق الغماري: والواقع أن السلف ليس له مذهب معروف له أصول وقواعد كما هو الحال في المذاهب الإسلامية مثل المالكية والحنفية والشافعية، ولكن الصحابة والتابعين وتابعيهم كانوا يعرفون القرآن والحديث حسب المذكورات اللفظية التي يعرفون بالسليقة، ولم يذكروا لعملهم هذا قاعدة ولا أصولا ساروا عليها، وكانوا يختلفون فيما فهموه من النصوص الشرعية كما كانوا يتفقون...، وإذن فدعوى من يدعي أنه سلفي على مذهب السلف كذب بحت، والسلف بريئون منه، لأنه لا مذهب لهم في العقيدة ولا في الفقه^[129]، وهو نفسه ما يُسندُه شيخ العلوم محمد المرير التطواني والذي رد بعض أسباب تفشي هذا الفكر إلى التعلق بالمادة، والإعراض عن المعاني الروحية، وجلّى

[127] رؤى معرفية في الأصول والمقاصد، عبد الله عبد المومن، 207

[128] الوحدة الإسلامية، 162

[129] النقد المتين لكتاب الفتح المبين، ضمن موسوعة العلامة المحدث عبد الله بن الصديق، ج 2 / 55

ذلك بقوله: وابتدأت دعائها بالاستظهار بإنكار البدع والمحدثات، وإرجاع الناس بزعمهم إلى عقيدة السلف، وإصلاح ما أدخل في الدين الإسلامي مما ليس منه، ليتوصلوا بذلك إلى تغيير عقائد العامة، واستخفافهم بأئمتهم وعلماء دينهم، ورفع الثقة بهم، واستدراجهم بتلك التلفيقات الباطلة^[130].

ويمكن تبين أهم مظاهر الانزلاق الفكري الذي عانت منه الأمة الإسلامية في العقود الأخيرة في اقتحام الشذوذ باب الاعتقاد، والترشق بألفاظ التكفير التي تعدى فيها الحكم من الأفراد إلى الجماعات، دون وازع ولا رادع، واستحكم التعيين في التكفير، وقوبل التكفير بالتكفير، حتى حصلت لمة هذا الرأي في فئات استحسنت الاسم والرسم، ونبذت نبذ النواة رأي كل علم لم ينجر إلى أقاويلها ولم يتبن آراءها، وفي المقابل دعت إلى تقديس الرجال ومعرفة الحق بهم، وقدمت كما يعبر الأستاذ الدكتور محمد سعيد رمضان البوطي الاقتداء بالأعلام والآراء على قواطع النصوص، فثار في الواجهة علم الرجوع إلى الأصل بلا أصل^[131]، وانجر أولئك إلى سد ذرائع كثير من المسائل التي تحتل الخلاف بتكفير أهلها وإخراجهم من الملة، ومعاداتهم داخل المجتمع الواحد، ففرقوا بين المرء وزوجه والأب وابنه، وهكذا حتى انعكس الأمر على عدوانية مستحكمة آلت إلى تكفير المجتمع ثم إلى الاقتتال الداخلي والحروب الطائفية^[132].

ثالثاً، حقيقة الزجر عن الافتراق، ونسبية تعيين الناجين والهالكين:

إن القول المطلق بحصول الافتراق على طوائف وتسميتها وإن اجتهد فيه من تقدم من علماء الكلام، مما لا طائل تحته، ولا ينبني عليه عمل، إذ ذلكم الوقوع وإن حصل لا محالة، لكنه مشوب بنسبية أشبه ما تكون بنسبية أولية القول في مسائل التفرق والابتداع،

[130] النعيم المقيم في ذكرى مدارس العلم، ومجالس التعليم، 72 / 2

[131] انظر، السلفية مرحلة زمنية مباركة لا مذهب إسلامي، 231 فما بعدها

[132] أثر الذرائعية والواقعية في المسالك الاجتهادية عند المالكية وتفعيله في القضايا المعاصرة، عبد الله عبد

المومن، 964 / 2

ومن ثم ففحوى الحديث دون الزيادات التنبيه على شر الافتراق مطلقا والاحتراز منه ما أمكن والاجتماع على كلمة سواء، ومما يؤيد نسبية التعيين:

- عدم الانضباط في حصر آراء موحدة في الفرق الإسلامية مع احتمال ورود الدخيل على آرائهم، قال ابن تيمية: لَيْسَ النَّاسُ فِي التَّجَهُّمِ عَلَى مَرْتَبَةٍ وَاحِدَةٍ بَلْ انْقِسَامُهُمْ فِي التَّجَهُّمِ يُشَبِّهُ انْقِسَامُهُمْ فِي التَّشْيِيعِ، فَإِنَّ التَّجَهُّمَ وَالرَّفْضَ هُمَا أَعْظَمُ الْبِدْعِ أَوْ مِنْ أَعْظَمِ الْبِدْعِ الَّتِي أُحْدِثَتْ فِي الْإِسْلَامِ، وَلِهَذَا كَانَ الزَّانِدُ الْقَدْ مَحَضَهُ مِثْلُ الْمَلَا حِدَةِ مِنَ الْقَرَامِطَةِ وَنَحْوِهِمْ إِنَّمَا يَتَسَتَّرُونَ بِهَذَيْنِ بِالتَّجَهُّمِ وَالتَّشْيِيعِ...، فَإِنَّ الرَّافِضَةَ الْقَدَمَاءَ لَمْ يَكُونُوا جَهْمِيَّةً، بَلْ كَانُوا مُثَبِّتَةً لِلصِّفَاتِ وَغَالِبُهُمْ يُصَرِّحُ بِلَفْظِ الْجِسْمِ وَغَيْرِ ذَلِكَ، كَمَا قَدْ ذَكَرَ النَّاسُ مَقَالَاتِهِمْ، كَمَا ذَكَرَهُ أَبُو الْحَسَنِ الْأَشْعَرِيُّ وَغَيْرُهُ فِي كِتَابِ الْمَقَالَاتِ وَالْجَهْمِيَّةِ لَمْ يَكُونُوا رَافِضَةً، بَلْ كَانَ الْإِعْتِزَالُ فَاشِيًا فِيهِمْ وَالْمُعْتَزِلَةُ كَانُوا ضِدَّ الرَّافِضَةِ وَهُمْ إِلَى النَّصَبِ أَقْرَبُ^[133].

- نشأة الآراء على المخالفة والمنابذة، ورد القول بالقول، وهذا نسبي إلى حد ما وموقوف على زمن انتعاش الكلام، وهو ما قد عناه ابن قتيبة في قضية تناسل وتسلسل الآراء، فأما الجبرية فقابلو غلو القدرية بالقول بمحض الجبر، وأما نفاة الصفات فردوا على المشبهة وهم يزمعون تصحيح التوحيد بنفي التشبيه، ولما رأى قوم من الناس إفراط هؤلاء في النفي عارضوهم بالإفراط في التمثيل فقالوا بالتشبيه المحض، وهؤلاء هم المشبهة. وقابل النواصب غلو الرافضة في حب علي وتقديمه بتأخير كرم الله وجهه وبخسه حقه...^[134]، وهكذا.

- مدرك الخلاف نسبي، وهذا يظهر من عرض ما سبق، أضف إلى أن الخلاف ينبغي تحقيق مناطه، للتوصل إلى أن معظمه من قبيل الاجتهاد في الرأي لا غير، وهو وإن زاحم الأصول وادعى صاحبه تعدد إصابة الحق فقد أشرف على الهلاك، إذ المصيب فيها واحد، غير أن داعي كلام السلف في الحمل على الفرق لا يخرج عن مدارك يجدر تحسين مأخذها،

[133] الفتاوى الكبرى، 6/ 368، 369

[134] الاختلاف في اللفظ والرد على الجهمية والمشبهة، 30 فما بعدها

والتماس مخارجها، وقد حصر القاسمي شدة حملهم على الجهمية في سببين: إما شدة تمسكهم بالظواهر وإعظام تأويلها، سدا لذريعة التعطيل، أو للانتحال والالتباس لتستر الزنادقة والملاحدة بالتجهم والتشيع، وهذا ما يكشف أن في الفرق الصالح والطالح كما في الأمة كلها، ويعبر عنه أيضا بقوله: أما صالحو الجهمية والشيعة فبمعزل عن هذا الجرح كما لا يخفى^[135].

ويستعاض عن تعيين الناجين والهالكين، بإدخال الفريقين معا في جامعة الإسلام، وهو رأي أبي الحسن الأشعري: اختلف الناس بعد نبينهم ﷺ في أشياء كثيرة ضلل فيها بعضهم بعضاً وبرئ بعضهم من بعض فصاروا فرقا متباينين وأحزابا متشتتين إلا أن الإسلام يجمعهم ويشتمل عليهم^[136].

والمحقق بعد التمهيص التوصل إلى كمال الانتساب، إذا علم قيام الاختلاف على اجتهد باعته تباين الأنظار دون التفات إلى شغل الهوى والأغيار.

رابعا، إشكال التعارض بين الجزئي والكلي:

يثير تعارض الحديث بين المعنيين الجزئي والكلي استشكالا يؤيد موقفا حازما بين القبول والرد حيال الزيادات في ألفاظه كلفظة (كلها في النار) ولفظة (إلا فرقة واحدة) أو ما قاربها، وما دمنا أثبتنا من جهة الرواية ما يتأتى مقارنة الحكم به عليه، فإن قواعد الأصول ومبادئه تأبى إسناد وتثبيت فهم ألفاظ النصوص بإزاء عارض أو معارض لها، إذ يعد الأخير حائلا دون توثيق الأسانيد ولو تعددت المخارج والطرق.

ومما يستشكل بالحاح في فهم معاني الحديث ما يتحصل من التعارض بقسميه: أي التعارض الجزئي مع ألفاظ الأحاديث الأخرى والتي يقتضي معناها ما يعارضه صورة، وكذا

[135] تاريخ الجهمية والمعتزلة، 46، 47

[136] مقالات الإسلاميين، 2

التعارض مع كليات الشريعة وقواطعها التي أفادت معان لا يحتملها لفظه وسياقه، إلا إذا استنجدنا بالتأويل أداة لصرف الألفاظ عن ظواهرها.

يقول الصنعاني: قد استشكل من جهتين الجهة الأولى ما فيه من الحكم على الأكثر بالهلاك والكون في النار وذلك يُنافي الأحاديث الواردة في الأمة بأنها أمة مَرْحُومَة وبأنها أكثر الأمم في الجنة منها حديث أنس عنه صلى الله عليه وسلم أمّتي أمة مَرْحُومَة مَغْفُور لَهَا متاب عَلَيْهَا وَغَيْرِهِ مِمَّا ملّيت بِهِ كتب السنة من الأحاديث الدالة على سَعَةِ رَحْمَةِ الله لَهَا وَلَوْ سرَدناها لطال الْكَلَامُ^[137]، وأما الجهة الثانية فلخصها في دعوى نجاة كل فرقة وإقامتها الحجب والبراهين على ذلك...

ولعل هذا ما دفع بعض أهل العلم إلى محاولة التوفيق بالجمع بين الروايات مع تعذره، من مثل توقع النجاة في المآل، بمعنى أن الهالكين في حديث الباب، هم الناجون في الحديث الثاني وقد أوردته في مسالك الرواية، ولفظه: «...كلهم في الجنة إلا واحدة هالكة» أو كما قال، وهذا الحديث كما تقدم من المنكر المقلوب الذي أجمع أهل العلم على إنكاره وإبطاله، وهو مقتضى قول العجلوني: ولعل وجه التوفيق أن المراد بأهل الجنة في الرواية الثانية ولو مآلاً^[138]..

ومن المعاني الكلية المناكدة للفهم المجتزأ للحديث القائم على التقسيم والتصنيف للفرق بين ناج وهالك حفظ مقصد الألفة والود والوحدة بين الخلق، إذ هو مراد الحق منهم، والود أعطف من الرحم^[139]، وقد عناه الشاطبي رحمه الله في ترجيح عدم التعيين والدخول في متاهاته، إذ قال: فَلِلَّسْتَرِ حِكْمَةٌ أُخْرَى، وَهِيَ أَنَّهَا لَوْ أُظْهِرَتْ مَعَ أَنَّ أَصْحَابَهَا مِنَ الْأُمَّةِ لَكَانَ فِي ذَلِكَ دَاعٍ إِلَى الْفُرْقَةِ وَعَدَمِ الْأُلْفَةِ الَّتِي أَمَرَ اللَّهُ وَرَسُولُهُ بِهَا، حَيْثُ قَالَ تَعَالَى: ﴿وَاعْتَصِمُوا

[137] افتراق الأمة، 55

[138] كشف الخفاء، 170 / 1

[139] المعيار، 108 / 3

يَحْبِلُ اللَّهُ جَمِيعاً وَلَا تَبْرَفُوا» [آل عمران: 103] وَقَالَ تَعَالَى: ﴿بَاتَّفُوا اللَّهَ وَأَصْلِحُوا ذَاتَ بَيْنِكُمْ﴾ [الأنفال: 1] وَقَالَ تَعَالَى: ﴿وَلَا تَكُونُوا كَالَّذِينَ تَبَرَفُوا وَاخْتَلَفُوا مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَهُمُ الْبَيِّنَاتُ﴾ [آل عمران: 105] وَفِي الْحَدِيثِ: «لَا تَحَاسِدُوا وَلَا تَدَابَرُوا وَلَا تَبَاغَضُوا وَكُونُوا عِبَادَ اللَّهِ إِخْوَاناً»، «وَأَمَرَ عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ بِإِصْلَاحِ ذَاتِ الْبَيْنِ»، وَأَخْبَرَ أَنَّ فَسَادَ ذَاتِ الْبَيْنِ هِيَ الْحَالِقَةُ الَّتِي تَحْلِقُ الدِّينَ^[140].

ثم قد تواترت نصوص الشريعة على ترك المتشابه، والاستمسك بالواضح البين، ومنها نهي النبي ﷺ عن التهوك أي الحيرة والالتباس^[141]، وضرب عمر لصبيغ لخوضه في الشبهات^[142].. وغير ذلك كثير، ولله در الشاطبي حين قال: وَكُلُّ فِرْقَةٍ وَكُلُّ طَائِفَةٍ تَدَّعِي أَنَّهَا عَلَى الصِّرَاطِ الْمُسْتَقِيمِ وَأَنَّ مَا سِوَاهَا مُنْحَرِفٌ عَنِ الْجَادَةِ وَرَاكِبٌ بَنِيَاتِ الطَّرِيقِ. فَوَقَعَ بَيْنَهُمُ الْاِخْتِلَافُ إِذَا فِي تَعْيِينِهِ وَبَيَانِهِ، حَتَّى أَشْكَلَتِ الْمَسْأَلَةُ عَلَى كُلِّ مَنْ نَظَرَ فِيهَا، حَتَّى قَالَ مَنْ قَالَ: كُلُّ مُجْتَهِدٍ فِي الْعَقْلِيَّاتِ أَوْ النَّقْلِيَّاتِ مُصِيبٌ، فَعَدَّدَ الْأَقْوَالِ فِي تَعْيِينِ هَذَا الْمَطْلَبِ عَلَى عَدَدِ الْفِرَقِ، وَذَلِكَ مِنْ أَعْظَمِ الْاِخْتِلَافِ، إِذْ لَا تَكَادُ تَجِدُ فِي الشَّرِيعَةِ مَسْأَلَةً يَخْتَلِفُ الْعُلَمَاءُ فِيهَا عَلَى بَضْعٍ وَسَبْعِينَ قَوْلًا إِلَّا هَذِهِ الْمَسْأَلَةُ، فَتَحْرِيرُ النَّظَرِ حَتَّى تَتَّضِحَ الْفِرْقَةُ النَّاجِيَةُ الَّتِي كَانَ عَلَيْهِ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَأَصْحَابُهُ مِنْ أَعْمَضِ الْمَسَائِلِ^[143].

والشاهد هنا ذم الاشتغال بتقديم المهم على الأهم، من الخلاف في تعيين الفرق، وما يترتب عليه من النجاة والهلاك، مع ترك ما هو أهم من ذلك كبناء شخصية الإنسان وتركيبته، وخدمة قضايا الدين والأمة والأخلاق والعمران، وتشيت دعائم سيادة أمة الخيرية وغيرها، هذا لو اتفق على صحة الحديث.

[140] الاعتصام، 724/2، 725

[141] ويشهد له حديث جابر، في قصة عمر لما أتى النبي ﷺ بكتاب أصابه من بعض أهل الكتب، فقال له النبي ﷺ بعدما غضب: «أمتهوكون فيها يا ابن الخطاب». رواه أحمد، (15156)

[142] رواه مالك في الموطأ (974)

[143] الاعتصام، 801/2

ومن ثم فهذا مما لم يتعبّدنا به الشرع ولم يأمرنا بالخوض فيه، كيف ومآله إلى الخلاف والتشاحن؟!، وكيف وهو يناكّد سعة الرحمة الإلهية التي وسعت كل شيء، فيمتنع ادعاء هلاك طائفة دون أخرى، وكيف وهو أيضا يناكّد تزكية النفس وادّعاء النجاة وامتلاك ناصية الحق، والأمة بمجموعها موسومة بالخير، والنجاة، والسعادة في الدارين؟!.

المطلب الثالث: ربط المعاهد برباط المقاصد

إن مقاصد الشريعة الإسلامية الغراء هي المنزغ الوحيد إذا تضاربت الفهوم وتناعت عن القصد المعلوم، وإن معاني الوحدة التي تشدّها في هديها وسراجها المنير حائلة دون استيعاب أي وجه للتفريق بين أفراد الأمة بله فرقتها وطوائفها، وبناء على الفهم السليم يمكن الأيلولة حسماً لمادة الافتراق والتدابير إلى ما يأتي:

أولاً، التقريب والتواصل بين المذاهب

إن ما تقتضيه سنن الخلق والاجتماع وتسلمه الفطر السليمة وكليات الشرع وقواطعه الجمع دون الفرق، والالتئام دون الشتات، وجوهر الهدى النبوي في الذود عن مجتمع الإيمان والجمع على كلمة سواء بين في قوله تعالى: ﴿حَرِيصٌ عَلَيْكُم بِالْمُؤْمِنِينَ رَءُوفٌ رَحِيمٌ﴾ [التوبة: 129]، لكن، قد يكون التعارض أحيانا مقصودا ليستقيم الجمع، فمع التسليم بحصول الافتراق السني المقيد فإن الرجوع أولى، ومع صدق تربص الاختلاف بالخلق فالوحدة أوضح وأجلى، ولكن ما يفتقر إلى بيان هو عدم الحكم على تلك الحال بالاطراد، وعدم التسويغ بها للتفريق بين الأمة، وزرع الحواجز دون الاتفاق، لا سيما وقد جزم جلة أهل العلم والتحقيق أن بواغث الافتراق في الأمة كان القصد منها دس الخلاف وخرم سياج الائتلاف، واقرأ إن شئت العوامل والأسباب في رأي ابن حزم في الفصل، وابن العربي في العواصم من القواصم، والشاطبي في الاعتصام، كما أجاد عياض في الشفا في رد أصول الخلاف إلى التأويل والاجتهاد، والخطأ المفضي إلى الهوى والبدعة، فليراجع...

ويبقى التحقيق الفقهي في المسألة حسبما قرره الفقيه القاضي محمد المرير من المتأخرين رهين بالاطلاع على كل فرقة من الفرق، وتحقيق عقائدهم، فمن كانت مقالاتهم فيها صريحة في الكفر والردة، فلا معنى لإدخالهم في الإسلام، والمقالات التي تخرج من الملة محررة في باب الردة من أبواب الفقه^[144].

ومنهج أهل الحديث أنه لا يُردُّ كُلُّ مُكْفَرٍ ببدعته؛ لَأَنَّ كُلَّ طَائِفَةٍ تَدَّعِي أَنَّ مَخَالَفَهَا مَبْتَدِعَةٌ، وَقَدْ تَبَالُغَ فُتُكْفَرُ مَخَالَفَهَا، فَلَوْ أَخَذَ ذَلِكَ عَلَى الْإِطْلَاقِ؛ لاسْتَلْزَمَ تَكْفِيرَ جَمِيعِ الطَّوَائِفِ، فَاَلْمُعْتَمَدُ أَنَّ الَّذِي تُرَدُّ رَوَايَتُهُ مَنْ أَنْكَرَ أَمْرًا مُتَوَاتِرًا مِنَ الشَّرْعِ، مَعْلُومًا مِنَ الدِّينِ بِالضَّرُورَةِ، وَكَذَا مَنْ اعْتَقَدَ عَكْسَهُ.

فَأَمَّا مَنْ لَمْ يَكُنْ بِهَذِهِ الصِّفَةِ، وَانْضَمَّ إِلَى ذَلِكَ ضَبْطُهُ لِمَا يَرَوِيهِ مَعَ وَرَعِهِ وَتَقْوَاهُ؛ فَلَا مَانِعَ مِنْ قَبُولِهِ أَصْلًا^[145].

ولعلي أجد منهج المحدثين واقعيًا في التعامل مع طوائف الأمة المفترقة دون إفراط ولا تفريط، وقد عد القاسمي من رواة المعتزلة في الصحيحين نحواً من اثنتين وثلاثين راويًا^[146]، وفيهم خلق كثير من العباد والزهاد، ولم يلتفت جلة علماء السلف إلى ما اشتغل عليه من خلف من التفريق بالابتداع واللمز بالمخالفة، لتعويلهم على مقياس العدالة والصدق والضبط والأمانة، وترك ما بطن وخفي لله، قيل لمالك بن أنس، كيف رويت عن داود بن الحصين، وثور بن زيد الديلي وكانوا يرون القدر؟ فأجاب: كانوا لأن يخرّون من السماء إلى الأرض أسهل عليهم من أن يكذبوا كذبة^[147]. وقد خرج الشيخان بهذا الضابط أحاديث هؤلاء، وكذا بقية الستة، ومنهم عدي بن ثابت الأنصاري، قال الذهبي: تابعي كوفي شيعي جلد ثقة مع ذلك، وكان قاصّ الشّيعَة وإمام مسجدهم، قال المسعودي: ما أدركنا أحداً أقول

[144] النعيم المقيم، 4/ 197

[145] نزهة النظر، 103

[146] تاريخ الجهمية والمعتزلة، 75، 76

[147] تهذيب التهذيب، 2/ 32

بقول الشيعة من عدي بن ثابت، وفي نسبه اختلاف. وقال ابن معين: شيعي مفرط، وقال الدارقطني: رافضي غال^[148]...

فانظر إلى كمال الموضوعية في التزام منهج العدالة والأمانة والضبط، في القبول والرد، دونه التعمق في آراء الطوائف، وبواطن حالها، مما لا يغني ولا يفيد في الرواية أو الدراية شيئا ذا نفع أو بال.

ولعل السابقين من أهل العلم قد أدركوا أن الغرض الخفي في الخلاف كان إقامة مراسم الدين، وإدامة مناهج الشرع القويم، والمُسْلِمُونَ - كما يقرر ابن عاشور - وَإِنْ اِخْتَلَفُوا فِي أَشْيَاءَ كَثِيرَةٍ لَمْ يَكُنْ اِخْتِلَافُهُمْ إِلَّا اِخْتِلَافًا عِلْمِيًّا فَرَعِيًّا، وَلَمْ يَخْتَلَفُوا اِخْتِلَافًا يَنْقُضُ أَصُولَ دِينِهِمْ بَلْ غَايَةُ الْكُلِّ الْوُصُولُ إِلَى الْحَقِّ مِنَ الدِّينِ، وَخِدْمَةُ مَقَاصِدِ الشَّرِيعَةِ^[149].

وهذا كما أراه معصم التقريب بين الفرق في جعل الاختلاف مستساغا والقصد من ورائه سائغا، وهو مما يستدعي أكثر من أي وقت مضى التباحث في أصول الفرق جمعا وفرقا، تباحثا تنأى به مجامع البحث العلمي عن الخلاف الأيديولوجي، والنظرة القاصرة، بل تجعل المنطلق وحدة الأمة، وآصرة العقيدة والأخوة الدينية، حينذاك ستتغير الرؤى، ويدرك مدرك الخلاف، ويستيقن أن «الخلاف أعم من الضد لأن كل ضدين مختلفان، وليس كل مختلفين ضدين»^[150]، بل لربما سيرز دور ريادي لتلك الفرق في حماية بيضة الدين، والذود عن دستوره المبين، إذ من جملة الحقائق والمعاني ما تتكفل الألوان والأطياف بإظهاره وتبيين عن أسرارها، وسيتجاوز ذلك لا محالة تراث أعلامنا الذين وقفوا موقفا جدليا أحاديا فقبول بمثله فعمر الخلاف مُددا وزاد شتات الأمة طرائق قdda. وليس ذلك بقليل في وصف بعض الفرق بالكفر والزندقة والخروج من الملة، حتى قال ابن حجر الهيتمي عن جار الله الزمخشري:

[148] المغني في الضعفاء، 2 / 431

[149] التحرير والتنوير، 3 / 199، 200

[150] الموسوعة القرآنية، إبراهيم الأبياري، 8 / 175

حامل راية المعتزلة إلى النار^[151]، ولا يُسلم مثله، وهو من غيره وفي غير الزمخشري كثير يستدعي المراجعة والتصويب.

واحتواشا لمنطق التقريب لابد من مقارنة البواعث على الافتراق، إذ كلما حصل التحقق منها إلا ووضعنا اليد على الداء، وقد أجملها الأستاذ الدكتور محمد الكتاني في عاملين:
- العامل السياسي المصلحي والذي نشأ عقبه التنظير الفكري والعقدي لتلك المواقف السياسية...

- العامل العقلي المعرفي والذي نشأ من صميم الرغبة في الدفاع عن العقائد الإسلامية الأساسية في التوحيد...، لكن تم هذا الدفاع من خلال استخدام المنطق والفلسفة، فظهر تأثيرهما في علم الكلام^[152].

فإن علم ذلك فلا مدعاة للخلاف المستعصي زواله، في ماضي الأمة وحاضرها، بله وراثته في زمن التنوع والاختلاف، وتمييز الخلق بالأوصاف والألقاب من منطق الوصاية التي لن تخرج من رحم الجدل إلا جدلاً، فلأنه خلاف اقتضته البيئة سارع الناس إلى تسنيده بالنصوص والفصوص، وواقع الأشخاص والأحوال، قال ابن الجوزي:

ما رأيت أحق من جمهور قصاص زماننا، فإنه يحضر عندهم العوام الغشم، فلا ينهاهم عن خمر وزنا وغيبة، ولا يعلمونهم أركان الصلاة، ووظائف التعبد، بل يملؤون الزمان بذكر الاستواء، وتأويل الصفات، وأن الكلام قائم بالذات، فيتأذى بذلك من كان قلبه سليماً^[153].

إن سمة التصنيف والتفريق في حاضر فكرنا الإسلامي لا تزال متأثرة إلى حد بعيد بالمذهبية الكلامية، وبالمذاهب الخلافية الكبرى، والتي دأب التعليم المعاصر على تقديم

[151] الزواجر عن اقتراف الكبائر، 1/ 167

[152] بتصرف، عن منشأ الاختلاف ومرجع الائتلاف بين المسلمين، د محمد الكتاني، 166، سلسلة الدروس الحسنية، 1992م.

[153] صيد الخاطر، 360

مادتها العلمية بمعزل عن أصول الحوار، ونظرية الاختلاف، فتخلو صيغ الأداء والتلقين من المناقشة والمدارسة لكل ما يقدّم من المعارف مسلماً، وهذا له أكبر تأثير في صياغة فكر أحادي، ينشد الافتراق والطائفية في أولى مراحل ومداركه، ناهيك عن الأغراض الخارجية والتشويش المقصود من قبل أعداء الإسلام ووحده، وكل هذا لا ينكره ولا يختلف فيه اثنان، وتلك القواصم المشتركة ليست لها إلا العواصم الباعثة على الوحدة والاتفاق، وبنه على مثل ذلك الدكتور عبد الكبير العلوي المدغري في سياق التقريب بين السنة والشيعة بقوله: وأما ما ذكره المستشرقون، فإننا لو أخذنا به واعتبرناه حجة عليهم، واعتبر الشيعة كلام المستشرقين فينا حجة علينا، لما بقي من الإسلام شيء، لأنهم قالوا فينا أسوأ مما قالوه فيهم^[154].

• بين السلفية والصوفية:

وأودّ في سياق التقريب بصورة مقتضبة التمييز بين الفرق في نشوئها وتطورها وتأثيرها وتأثرها، وهو ما ينطبق خلافه بين الأمس واليوم على الصوفية والسلفية، مع أنه بالإمكان اعتبار التصوف أبعد نشأة وألزم اتصالاً بالإسلام وهدى النبوة، ومبادئه لا تخرج عن الأصول الهادية والشرعة النقية الصافية... لكن تأثر كغيره من المذاهب بمؤثرات خارجية فانشطر إلى تصوف أخلاق وتصوف أذواق، وكان الأخير منعزلاً عن ركب الواقع بتأملاته ونظراته الفلسفية الخاصة، ومع ذلك فأهله أهل خير وإحسان، وعلم وعمل، ولا ينبغي التجرؤ عليهم لا بتكفير ولا بتفسيق أو غيره، وقد نحا هذا المنحى كبار أعلام الجرح والتعديل، كصنيع الذهبي في الكلام عن ابن العربي الحاتمي قال: كان عالماً بالآثار والسنن، قوي المشاركة في العلوم، وقولي أنا فيه: إنه يجوز أن يكون من أولياء الله الذين اجتذبهم الحق إلى جنبه عند الموت، وختم له بالحسنى^[155].

وقد تعدى ذلك في حياة الأئمة الكبار رضوان الله عليهم إلى التفاعل والتواصل والتعارف، أورد البغدادي بسنده عن محمد بن الحسين السلمي قال: سمعت محمد بن الحسن البغدادي

[154] التقريب بين الفرق الإسلامية، 35

[155] ميزان الاعتدال، 3/ 660

يحكي عن ابن الأعرابي، قَالَ: قَالَ أَبُو حمزة كَانَ الْإِمَامُ أَحْمَدُ بْنُ حَنْبَلٍ يَسْأَلُنِي فِي مَجْلِسِهِ عَنْ مَسَائِلَ وَيَقُولُ: مَا تَقُولُ فِيهَا يَا صَوْفِي؟^[156]، واستقصاء مثل ذلك يطول.

أما فريق السلفية، وإن كان في الأمر بعض التحفظ على التسمية وتاريخية الاصطلاح وقد ذُكر بعضها آنفاً، وأردنا الحديث عن منهجه بما يقوم عليه من دعوى الإصلاح والرجوع إلى هدي السلف، فإن أبرز رموزه الذين يعتد بهم وبآرائهم بعض الحنابلة ومنهم ابن تيمية وبعض تلامذته ومحمد بن عبد الوهاب، وهذا الفكر انتشر في المشرق أولاً ثم تسلسل إلى المغرب وقد ذكر الفقيه محمد المرير بعضاً من ذلك في النعيم المقيم، وابن تيمية إمام من الأئمة له وزنه وخطورته، وقد اجتهد في أمور فأصاب وأخطأ، وكل يؤخذ من قوله ويرد إلا صاحب الشريعة عليه الصلاة والسلام، وأورد العلامة الكبير محمد سعيد الباني الحسيني 1351هـ ما يُقرب بعض صور هذا الانتساب المذهبي وردّه إلى متأخري الحنابلة، قال: لأن متأخريهم ينهجون مناهج سلفية، ونحن مع احترامنا السلف، لا نركن إلى هذه الطريقة، التي طفق يذيعها بعض علماء هذا العصر، خصوصاً مروّجي مذهب ابن تيمية، لأن صدورنا تنقبض، وقلوبنا تنكمش من أغلب أقواله وأقوال تلميذه ابن القيم...، وبالنظر إلى تقادم عهد السلف، لا نطمئن إلا إلى نصوص الفقهاء المتأخرين، الناهجين طريق الخلف، الذين سبقونا إلى عالم الخلود، لارتباط سلسلتنا بهم، وانقطاعها بيننا وبين السلف..^[157]

قلت، والباعث على النقد فيما أرى واستقصاؤه يطول عند جلة الأعلام، تقديس الآراء والأقوال وعدها مذهبا لازماً الاتباع، فلا يمكن أن تحمل آراء الرجال على الحق دائماً، والقاعدة أن اعرف الحقّ تعرف أهله، ومن عرف الحق بالرجال فهو في غاية الضلال.

لكن فيما يتعلق بإمكانية التقريب بين الطائفتين سنجد لا محالة آراء هادية من قلب المذهبين يجدر قراءتها دون تعصب أو تعسف لنهتدي إلى أن الحق بينهما واحداً. فيقول ابن تيمية: فَطَائِفَةٌ ذَمَّتْ «الصُّوفِيَّةَ وَالتَّصَوُّفَ». وَقَالُوا: إِنَّهُمْ مُبْتَدِعُونَ خَارِجُونَ عَنِ السُّنَّةِ وَنَقَلَ

[156] تاريخ بغداد، 2/ 274

[157] عمدة التحقيق في التقليد والتلفيق، 202، وانظر، مثله في شواهد الحق للنبهاني، 20

عَنْ طَائِفَةٍ مِنَ الْأَئِمَّةِ فِي ذَلِكَ مِنَ الْكَلَامِ مَا هُوَ مَعْرُوفٌ، وَتَبِعَهُمْ عَلَى ذَلِكَ طَوَائِفٌ مِنْ أَهْلِ الْفِقْهِ وَالْكَلامِ. وَطَائِفَةٌ غَلَتْ فِيهِمْ وَادَّعَوْا أَنَّهُمْ أَفْضَلُ الْخَلْقِ وَأَكْمَلُهُمْ بَعْدَ الْأَنْبِيَاءِ وَكِلَا طَرَفِي هَذِهِ الْأُمُورِ ذَمِيمٌ. وَ«الصَّوَابُ» أَنَّهُمْ مُجْتَهِدُونَ فِي طَاعَةِ اللَّهِ كَمَا اجْتَهِدَ غَيْرُهُمْ مِنْ أَهْلِ طَاعَةِ اللَّهِ فِيهِمْ السَّابِقُ الْمُقَرَّبُ بِحَسَبِ اجْتِهَادِهِ وَفِيهِمْ الْمُقْتَصِدُ الَّذِي هُوَ مِنْ أَهْلِ الْيَمِينِ وَفِي كُلِّ مِنَ الصَّنَفَيْنِ مَنْ قَدْ يَجْتَهِدُ فَيُخْطِئُ وَفِيهِمْ مَنْ يُذْنِبُ فَيَتُوبُ أَوْ لَا يَتُوبُ. وَمِنْ الْمُتَسَبِّبِينَ إِلَيْهِمْ مَنْ هُوَ ظَالِمٌ لِنَفْسِهِ عَاصٍ لِرَبِّهِ^[158]، ثم ذكر تقسيمهم إلى أقسام، وهم صوفية الحقائق الذين عناهم، وصوفية الأرزاق، وصوفية الرسم..

وهذا كلام وجيه من إمام متبوع في هذا السياق، وازن بين ذكر المحامد والمثالب، وهو نفسه ما درج عليه علماء السلف والخلف فقد شنع أهل العلم على أدعياء التصوف ومنتحليه في كل زمان ومكان، ومن ذلك ما ذكره ابن الخطيب عن ابن المرأة، قال: وكان الكلام أغلب عليه، فصيح اللسان والقلم، ذاكرة لكلام أهل التصوف، يطرز مجالسه بأخبارهم، ونقل عن ابن الزبير الغرناطي قال: وكان صاحب حيل ونوادر مستظرفة، يلهمي بها أصحابه، ويؤنسهم، ومتطلعا على أشياء غريبة من الخواص وغيرها، فتن بها بعض الجهلة، واطلع كثير ممن شاهده على بعض ذلك، وشاهد منه بعضهم ما يمنعه الشرع من المرتكبات الشنيعة، فنافره وباعده بعد الاختلاف إليه، منهم شيخنا القاضي العدل المسمى الفاضل، أبو بكر بن المرباط، رحمه الله؛ أخبرني من ذلك بما شاهد مما يقبح ذكره، وتبرأ منه من كان سعى في انتقاله إلى مرسية، والله أعلم بغيبه وضميره^[159].

وللقول الفصل في التفريق بين وجه الحق والانتحال عند الطائفة ذهب أستاذنا الدكتور إبراهيم بن الصديق إلى أن الصوفية الحقيقيين لا يدخلوا من جهة تصوفهم في أبحاث الجرح والتعديل، نعم يدخلون من باب روايتهم، وكل من انسلخ عن الشريعة وفرط في ركن واحد من أركانها، فهم ليسوا صوفية، ولا أرباب أحوال، وإنما استغلوا اصطلاحات الصوفية

[158] الفتاوى، 11/17، 18

[159] الإحاطة في أخبار غرناطة، 1/168

وعباراتهم التي تحتل وجوها من التأويل فانتسبوا إليهم واتخذوا ذلك ذريعة ووقاية لستر إلحادهم وزندقتهم وانحلالهم، قصد التمويه على العامة وإيهامهم أنهم من الصوفية^[160].

إذن، فكل فريق يؤخذ من حال أهله ويرد، ولكل فرقة صالحوها ولا ريب، لكن الجمود على الرأي الواحد والحكم الواحد ضلال في الدين، وخروج عن سنن السلف الماضين، وهذا للأسف ديدن الأتباع في إذكاء نار الخلاف والفرقة، يقول الدكتور عبد الكبير العلوي المدغري: ولكن السلفية اليوم يخالفون إمامهم ويبالغون في ذم التصوف وتضليل رجاله، فإذا اقتدى السلفية بإمامهم شيخ الإسلام ابن تيمية انتهت هذه المواجهات بينهم وبين الصوفية، والتفتوا إلى ما في الصوفية من موافقة للكتاب والسنة، ورعاية للباطن، وعدم الإخلال بشيء من آداب الديانة...، كما أن الصوفية إذا اقتدوا بأئمتهم وتمسكوا بالكتاب والسنة وطهروا طريقتهم من الشعوذة، وكل ما يتنافى مع العقيدة الصحيحة...، وصلوا إلى تصوف نقي^[161].

فهذا وجه بديع لإحقاق الحق عند الطائفتين، إذ لا يقبل كلا الطرفين من اندس أو لبس على الناس، وأئمتهم أقرب إلى الحق إن دنوا من حماه، ولا يقبل تعصب الأتباع بعد ذلك، واتخاذهم الهوى دينهم، وهذا السبيل الأوحى إلى التقريب بين جميع الفرق، إذ يستعاض عن الخلافات والتدقيق في الأقوال بالجمع على كلمة سواء.

ثانياً، مقصد الوحدة

إن حفظ الأمة باعتباره مقصداً، ولتحقيق التوحيد وصيانة الوحدة أصلاً ومحتداً، لا موارد في عناية الشارع به حيث ركز القرآن الكريم على الاحتفاء بهذا المصطلح وتعددت إطلاقاته التي تدل في غالبية الاستعمال على الوحدة والجماعة والترابط والتماسك، وقد ربط الشرع في غير ما سياق بين التوحيد والوحدة، ففي الحديث: «إِنَّ اللَّهَ يَرْضَى لَكُمْ ثَلَاثًا. وَيَسْخَطُ

[160] بتصرف، عن الجرح والتعديل في المدرسة المغربية للحديث، 1/ 173، 175

[161] بتصرف، عن التصوف الفلسفي، سلسلة الدروس الحسنية 2001، 37

لَكُمْ ثَلَاثًا: يَرْضَى لَكُمْ أَنْ تَعْبُدُوهُ وَلَا تُشْرِكُوا بِهِ شَيْئًا، وَأَنْ تَعْتَصِمُوا بِحَبْلِ اللَّهِ جَمِيعًا، وَأَنْ تَنَاصَحُوا مَنْ وَلَّاهُ اللَّهُ أَمْرَكُمْ. وَيَسْخَطُ لَكُمْ قِيلَ وَقَالَ، وَإِضَاعَةَ الْمَالِ، وَكَثْرَةَ السُّؤَالِ»^[162].

قال ابن تيمية: معلوم أن جهة الافتراق جهة ذم لا جهة مدح، فإن الله تعالى أمر بالجماعة والائتلاف، وذم التفريق والاختلاف^[163].

وهذا ما يحيل عليه صدق المزج بين علم الكلام وفقه الكلام من خلال ترجيح مقصد الوحدة^[164] في الدعوة إلى التوحيد، وانظر إلى التعليل القرآني الذي أقره موسى في كلام أخيه، قال تعالى: ﴿قَالَ يَبْنَؤُمْ لَا تَأْخُذْ بِلِحْيَتِي وَلَا بِرَأْسِي إِنَّهُ خَشِيتُ أَنْ تَقُولَ بَرَأَيْتُ بَيْنَ بَنِي إِسْرَءِيلَ وَلَمْ تَرْفُبْ قَوْلِي﴾ [طه: 92]، وقد قرر الرازي أن موسى عليه السلام لما فرغ من مخاطبة هارون عليه السلام وعرف العذر له في التأخير أقبل على السامري^[165]. وفي الآية تعارض رعي مصلحة حفظ العقيدة وحفظ الأمة من الفرقة والانقسام، والمسألة محل اجتهاد إذ أنزلت المظنة هنا منزلة المنة، والمفسدة الغالبة منزلة المحققة، حفظا للغاية من قول موسى لأخيه ابتداء ﴿أَخْلَفْنِي فِي قَوْمِي وَأَصْلِحْ وَلَا تَتَّبِعْ سَبِيلَ الْمُفْسِدِينَ﴾ [الأعراف: 142].

وتتسلسل تلك الوحدة من أصل الرسالة، ومن وحدة الحق الذي لا يتجزأ، فنجد في تفسير الشيخ المكي الناصري بعدا رمزيا لتلك الوحدة المقصودة بالحفظ والرعاية، إذ قال مبينا قوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ آتَيْنَا مُوسَى الْكِتَابَ لَعَلَّهُمْ يَهْتَدُونَ * وَجَعَلْنَا ابْنَ مَرْيَمَ وَآلَهُ عَائِدَةً﴾ [المؤمنون: 51-50]: أكد كتاب الله بشكل قاطع وصريح وحدة الرسالة الإلهية، ووحدة الرسل الذين جاؤوا بها، تبعا لوحدة مصدرها وهو الله الواحد الأحد، الذي أوحى بها إليهم جميعا، فقال تعالى: ﴿وَأَنَّ هَذِهِ أُمَّتُكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً وَأَنَا رَبُّكُمْ فَاتَّقُونِ﴾ [المؤمنون: 53].

[162] رواه مالك في الموطأ، 3632

[163] منهاج السنة، 3/ 467

[164] والقصد وحدة الجماعة بوصفها الأصل في الخطاب التشريعي عقيدة وعبادة ومعاملة، وباقي المخاطبين فيه إنما هو شأن من شؤونها لا غير.

[165] مفاتيح الغيب: 94/22

وضمن كتاب الله في هذا الربع حقيقتين من الحقائق الجوهرية والأساسية في سير الحضارات والعمران، وفي انتظام العوالم والأكوان: الحقيقة الأولى؛ أن الجماعات الإنسانية لها آجال وأعمار، وبداية ونهاية، بالنسبة لبقائها وفنائها، ورقبها وانحطاطها، تبعاً لتمسكها بالنواميس الخلقية والعمرانية التي جاءت بها الهداية الإلهية...، وإلى هذه الحقيقة الأولى يشير قوله تعالى في سورة الأعراف: ﴿وَلِكُلِّ أُمَّةٍ أَجَلٌ فَإِذَا جَاءَ أَجْلُهُمْ لَا يَسْتَحْزِرُونَ سَاعَةً وَلَا يَسْتَفِيدُونَ﴾ [الآية: 32].

والحقيقة الثانية؛ أن الحق في جميع الأشياء واحد لا يتعدد، وأن الحق في جميع الظروف ثابت لا يتغير، وعلى هذا الأساس قامت النواميس الطبيعية التي تنظم الأكوان، والنواميس الخلقية والعمرانية التي تنظم حياة الإنسان: ﴿سَنَّةَ اللَّهِ الَّتِي قَدْ خَلَتْ مِنْ قَبْلُ وَلَنْ تَجِدَ لِسَنَّةِ اللَّهِ تَبْدِيلًا﴾ [الفتح: 23]؛ فبالحق المنبثق عن إرادة الله قامت السماوات والأرض، لا بالهوى الذي تمليه الشهوات والأغراض ﴿بَذَلِكُمْ اللَّهُ رَبُّكُمُ الْحَقُّ﴾ [يونس: 32] اهـ^[166].

فإن علم ذلك تبين وجه الحق فيما يقتضيه تباحث مثل هذه القضايا من التفريق واعتقاد الحق والنجاة وغيرها والحكم بذلك على بعض الفرق جزماً وانعكاسه على الشتات والفرقة بخرم مقصد عظيم من مقاصد الشريعة السمحاء، وهو ما نبه عليه الشاطبي بقوله: فَإِذَا كَانَ مِنْ مُقْتَضَى الْعَادَةِ أَنَّ التَّعْرِيفَ بِهِمْ عَلَى التَّعْيِينِ يُورِثُ الْعَدَاوَةَ بَيْنَهُمْ وَالْفُرْقَةَ، لَزِمَ مِنْ ذَلِكَ أَنْ يَكُونَ مِنْهُمْ عَنْهُ، إِلَّا أَنْ تَكُونَ الْبِدْعَةُ فَاحِشَةً جِدًّا كَبِدْعَةِ الْخَوَارِجِ، وَذَكَرَهُمْ بِعَلَامَتِهِمْ حَتَّى يُعْرِفُوا، وَيُلْحَقَ بِذَلِكَ مَا هُوَ مِثْلُهُ فِي الشَّنَاعَةِ أَوْ قَرِيبٌ مِنْهُ بِحَسَبِ نَظَرِ الْمُجْتَهِدِ، وَمَا عَدَا ذَلِكَ فَالْسُّكُوتُ عَنْهُ أَوْلَى^[167].

وحتى نستوفي هذا الباب حقه فإنه من أهم الثغرات التي نغفل عنها في واقعنا تفشي بعض البدع المنهجية والضلالات المعرفية المتشذرة عن منطق المذهب الواحد أو الرأي

[166] التيسير في أحاديث التفسير، 132/2.

[167] الاعتصام، 725/2.

السائد أو الفرقة الناجية، والتي تحكمت في دواوين أهل العلم والباحثين وأحكام الوعاظ والدعاة على غيرهم جزماً بالحكم على الناس من خلال عقائدهم وآرائهم وقد أفضوا إلى ما عملوا أو مازالوا أحياء، وهذا الأمر فرضته أيديولوجيات ومذاهب حسبت جهلاً للأسف أنها امتلكت ناصية الحق واستأثرت به وبدأت توزع الصكوك على صاحب المنهج، والبعيد عن المنهج، ومن سلم، ومن لم يسلم، ظناً منهم أنهم يحترزون من الابتداع فسقطوا وانهوا في أمهات البدع والرزايا لأمر:

- اعتقاد النجاة وامتلاك الحق ليس من منهج الإسلام واسمع قول النبي ﷺ وفيه إقرار لكمال الأدب مع الله: «لَنْ يُنْجِيَ أَحَدًا مِنْكُمْ عَمَلُهُ» قَالَ رَجُلٌ: وَلَا إِيَّاكَ؟ يَا رَسُولَ اللَّهِ قَالَ: «وَلَا إِيَّايَ، إِلَّا أَنْ يَتَغَمَّدَنِي اللَّهُ مِنْهُ بِرَحْمَةٍ، وَلَكِنْ سَدُّوا»^[168]، والسداد عدم الغلو أو التقصير.

- تضليل الناس أو تبديعهم من منطلق فكرهم لم يتعبدنا الشرع به ولا حقيقة له ولا عمل عليه في ظاهر الوجود، بل فيه جناية على صاحبه لما فيه من التآله وادعاء الوصاية على الخلق، ثم لعدم الجزم بخاتمة فلان وما ختمه الله عليه من حسن الإيمان وكماله، ولا يعلم الغيب إلا الله.

- الباعث على مثل هذا وقوع الناس فيما تراه أنت ابتداعاً أو إحداثاً ويراه غيرك أمراً خلافاً، وهب أنه وقع فلا سبيل للحكم عليه إلا بعد تمحيصه، والكل يعلم أنه حتى الإحداث في الأصول لم يجزم السلف بهلاك أو تكفير أهله وعدوهم من أهل الإيمان إجماعاً وليراجع، نقل السيهقي عن الخطابي قال قَالَ أَبُو سُلَيْمَانَ الْخَطَّابِيُّ رَحِمَهُ اللَّهُ فِيمَا بَلَغَنِي عَنْهُ قَوْلُهُ: «سَتَفْتَرِقُ أُمَّتِي عَلَى ثَلَاثٍ وَسَبْعِينَ فِرْقَةً» فِيهِ دَلَالَةٌ عَلَى أَنَّ هَذِهِ الْفِرَقَ كُلَّهَا غَيْرُ خَارِجِينَ مِنَ الدِّينِ، إِذِ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ جَعَلَهُمْ كُلَّهُمْ مِنْ أُمَّتِهِ، وَفِيهِ أَنَّ الْمُتَأَوَّلَ لَا يَخْرُجُ مِنْ

[168] رواه مسلم، (71)

الْمِلَّةِ وَإِنْ أَخْطَأَ فِي تَأْوِيلِهِ. ثُمَّ عَلَّقَ رَحِمَهُ اللَّهُ: وَمَنْ كَفَرَ مُسْلِمًا عَلَى الْإِطْلَاقِ بِتَأْوِيلٍ لَمْ يَخْرُجْ بِتَكْفِيرِهِ إِيَّاهُ بِالتَّأْوِيلِ عَنِ الْمِلَّةِ^[169].

- وأما الإحداث في الفروع فليُنظر إلى أهله وتحقيق مناطه وعدم التسرع في الحكم عليه إذ لا يعدو الأمر حينها أن يعد من مسائل الخلاف وأكثر ما تجري عليه هذه الأحكام من قبيله، بله إن كان أهله من سدنة العلم والاجتهاد..

- الطامة الكبرى والجهالة العمياء أن يبث مثل هذا الخطاب بين العوام وعموم الناس، فينقلون أحكام فلان على إعلان من خلال عقيدته، في مجالس الوعظ والإرشاد؛ وتهوي القمم بين ألسن من يعرف ومن يهرف بما لا يعرف، ولا حول ولا قوة إلا بالله...

والنصيحة الخالصة لمن هو على طريق المعرفة وسائر في مسالكها إن كان قد وقع مثل هذا عند من سلف من الأعلام، فليحمل على تحسين الظن بهم، والتماس أحسن المخرج، وليستحضر القصور والتقصير والمعاصرة وغير ذلك، والأولى الاحتراز منه إذ لا ينبني عليه عمل ألبتة، بل يزيد في توسيع الهوة والفجوة بين أهل العلم من ملة الإسلام الواحدة.

ثالثاً، رباط المحبة

إن مثل هذه النصوص على اختلاف وتباين درجتها، واحتمال صحتها أو ضعفها، ليؤسس فحواها ومباني ألفاظها ومعانيها على ذم الافتراق والاختلاف المفضي إلى مفارقة مسالك النجاة، بل ليُعلم علم يقين أن من مقاصد هذا التنبيه كمال عناية ورحمة الحق بالخلق، فلا يجعل فهمه ذريعة إلى ترسيخ الخلاف، أو إلى التمييز بين الناس لاختلاف مشاربهم، حتى يشتهر كنار على علم خبر هلاك الأمة وبقاء الفرقة الواحدة، التي يسعى الجميع إلى التفيؤ بظلها وهم لا يريدون غيرهم محتماً بحماها، ويُفتح باب الفتن التي هي أشد على الخلق من ترك أمر أخراهم لله والاجتماع على محبته والالتحام في مرضاته.

ولنا الأسوة الحسنة في سيد الوجود عليه الصلاة والسلام بإنجاده وإسعاده الخلق، والجمع على رباط الخير والإحسان والمحبة، ويقرر العلامة الحجوي الثعالبي في ذم التكفير أن أهون شيء على ألسنة الناس نسبة المسلم للكفر بأدنى شبهة، وذلك سلاح القاصر العاجز عن الحجة، أول ما يريد أن يدهش خصمه أو ينفر منه قلوب العامة أن ينسبه إلى الكفر أو إلى الابتداء، مع أن خلقه عليه السلام أنه حريص على إيمان الكافرين لا على تكفير المسلمين، وكذلك وصفه الله بقوله ﴿حَرِيصٌ عَلَيْكُمْ﴾ [التوبة: 129]، وقوله: ﴿لَعَلَّكَ بَخِيعٌ نَفْسَكَ﴾ [الشعراء: 2]، وهكذا كان شأن السلف الصالح المهتدين بهديه عليه السلام^[170].

وقد صار سوء فهم هذا الحديث دليلاً مُدداً على تفريق الناس طرائق قديداً، فخالف فهمه معناه، وحاد عن مقاصده وفحواه، فحال ولله الحمد رباط الأخوة الدينية عقيدة وفقها وسلوكاً دون التشاحن والنبذ، قال الإمام الخطابي: أجمع علماء المسلمين على أن الخوارج مع ضلالتهم فرقة من فرق المسلمين، وأجازوا مناكحتهم وأكل ذبائحهم، وأنهم لا يكفرون ما داموا متمسكين بأصل الإسلام، وقال القاضي عياض: كادت هذه المسألة تكون أشد إشكالاً عند المتكلمين من غيرها حتى سأل الفقيه عبد الحق الإمام أبا المعالي عنها، فاعتذر بأن إدخال كافر في الملة وإخراج مسلم منها عظيم في الدين. قال: وقد توقف قبله القاضي أبو بكر الباقلاني، قال: لم يُصرح القوم بالكفر، وإنما قالوا أقوالاً تؤدي إلى الكفر.

وقال الإمام الغزالي في كتاب «التفرقة بين الإيمان والزندقة»: والذي ينبغي الاحتراز عن التكفير ما وجد إليه سبيلاً، فإن استباحة دماء المصلين المقرين بالتوحيد خطأ، والخطأ في ترك ألف كافر في الحياة أهون من الخطأ في سفك دم لمسلم واحد^[171].

[170] صفاء المورد في عدم القيام عند سماع المولد، له: 17، 18.

[171] انظر، فتح الباري، 300/12.

ولكم يصقل رباط المحبة داعي الوحدة بالقوة والتلاحم، ولكم أيضا يكشفان أثرهما في صد العدوان بالمخالفة والمقاطعة والمناذرة، من أجل رعاية الوحدة المجتمعية. والمحبة بمفهومها الشامل أمر معلوم من الدين بالضرورة، والتأنيس والتأكيد في الود شعار أهل الإيمان، قال ابن عبد البر تعليقا على حديث الموطأ أن رسول الله ﷺ نادى أبي بن كعب وهو يصلي فلما فرغ من صلاته لحقه فوضع رسول الله ﷺ يده على يده وهو يريد أن يخرج من باب المسجد.. إلخ الحديث: وفيه وضع الرجل يده على يد صديقه إذا حدثه بحديث يريد أن يحفظه وهذا يستحسن من الكبير للصغير لما فيه من التأنيس والتأكيد في الود^[172].

فلا يمكن أن يسود المجتمع المسلم دون هذا الرباط، ودون نفص غبار العصبية والتشاحن، بين أهل الملة الواحدة، يقول الدكتور الدريني: وإذا كانت الفضائل مناط الوحدة، فإن الوحدة نفسها مناط السيادة، والنتيجة المنطقية أن الفضائل مناط السيادة، ومن هنا ندرك السر في قوله ﷺ «إنما بعثت لأتمم مكارم الأخلاق». فطبيعة الوحدة روحية أو إن شئت قل عقدية. وهي قائمة على وحدة الفطرة، ووحدة الدين ووحدة الغاية^[173].

خاتمة:

لا يخلو حديث افتراق الأمة من علل قادحة في جل رواياته سنداً ومتنا، وهي في مجملها باعثة على التوقف عند أصله المروي في بطون دواوين السنن والمسانيد، والتي إما درج أصحابها على براءة العهدة من الرواية بالإفصاح عن أسانيدها، أو أنهم تساهلوا لكثرة الروايات التي يشد بعضها بعضاً كما هو ظاهر، لكن وجه الشك والارتياب لائح في ضعف ونكارة مروياته ثم مخالفة ومعارضة معاني الحديث لكليات الشرع وقواطعه وحتى جزئياته، وهو ينبغي أيضاً عن إدلاء بعضهم استباقاً بفهوم ودلالات مُستوحاة من ظواهر لفظه قد تصدُّ ما يستشكل من معناه.

[172] الاستذكار: 1/ 718 والحديث أخرجه مالك: 83/1، وأحمد في المسند: 24/ 506 (15730).

[173] دراسات وبحوث في الفكر الإسلامي المعاصر لفتحي الدريني: 123

والدينُ مبني على التبصر، وكل حقائقه وقضاياه مقاصد ووسائل تنحو منحى الصفاء
والجلاء في الدلالة على معانيه، وبصائره، فلا يحتاج ابتداء إلى ما يشكل ويشوش على تلك
المعاني، لاسيما وقد عمّر الخلاف بشأن فهم الحديث مُددا، بل لا يزال من ينشدُ الفرقة في
الأمة يستنجد به، ويستمدّ من دلالته، وكنْتُ أتوخي ممن سلّم بتصحيح الحديث بدلالة
الواقع، أن يرده أيضا بدلالة الواقع، - دونه تتبع أسانيده كما حققتُ الدراسة، وإن لم تستوعب
جميع طرقه إذ يقتضيها التفصيل المرجو نشره مستقبلا بحول الله، - إذ كيف يُستوعبُ ما أدلى
به العلماء كل في فنه وميدانه من التمسك بظاهر الحديث في شمول الفرقة الناجية لمذاهبهم
ونحلهم، ونبذهم غيرهم من الفرق والطوائف، وهو مدعاة إلى التفرق والخلاف؟!، فهذا
وغيره مما يعينُ على الردّ بالواقع لا على القبول بالواقع، عند من ابتغاه، وأعمله.

إن القراءة المقصدية التي آلت إليها الدراسة بعد التحقيق في مجالي الرواية والدراية
كفيلة ببيان الحق الأبلح فيما تستبطنه كليات الشرع ومقاصده من معاني الوحدة والمحبة
والتأنيس والتأكيد في الود، وتلك معالم الأمة الناجية، الموسومة بالخيرية، والمشمولة
بالرحمة الربانية.

والحمد لله أولا وآخرا، افتتاحا واختتاماً.



المصادر والمراجع

- العلل الواردة في الأحاديث النبوية، الدارقطني، أبو حسن علي بن عمر بن دينار البغدادي، تحقيق: محفوظ زين الله السلفي، نشر دار طيبة، الطبعة الأولى 1405هـ 1985م.
- «السنة»، ابن أبي عاصم، أبو بكر أحمد بن عمرو الشيباني، تحقيق، محمد ناصر الدين الألباني، المكتب الإسلامي، 1400
- «السنة»، المروزي، أبو عبد الله محمد بن نصر بن الحجاج، تحقيق: سالم السلفي، نشر مؤسسة الكتب الثقافية، الطبعة الأولى 1408هـ.
- المحلى بالآثار، أبو محمد، علي بن محمد ابن حزم، الأندلسي، نشر دار الفكر، بيروت.
- افتراق الأمة إلى نيف وسبعين فرقة، الصنعاني أبو إبراهيم عز الدين محمد بن محمد الحسيني الكحلاني، تحقيق سعد بن عبد الله سعدان نشر دار العاصمة الطبعة الأولى 1415هـ.
- بغية الباحث عن زوائد مسند الحارث ابن أبي أسامة، أبو محمد الحارث التميمي البغدادي، تحقيق: حسين أحمد الباكري، نشر مركز خدمة السنة أو السيرة النبوية المدينة المنورة، الطبعة الأولى 1413هـ 1992م.
- تاريخ أصبهان، الأصبهاني، أبو نعيم، أحمد بن عبد الله، تحقيق، سيد كسروي حسن، بيروت، دار الكتب العلمية، 1990م
- التاريخ الأوسط، البخاري أبو عبد الله محمد بن اسماعيل، تحقيق: محمد إبراهيم زايد، نشر دار الوعي مكتبة دار التراث حلب، الطبعة الأولى 1397هـ 1977م.
- تاريخ الجهمية والمعتزلة، القاسمي، جمال الدين، مؤسسة الرسالة، ط1، 1399هـ، 1979م.
- تفسير القرآن العظيم ابن كثير، أبو الفداء اسماعيل بن كثير القرشي البصري، تحقيق: سامي بن محمد بن سلامة دار النشر للتوزيع الطبعة الثانية 1420هـ 1999م.
- القرآن الكريم برواية ورش عن نافع.
- المخطوطات:
- جزء في الأحاديث المتواترة، محمد المدني ابن جلون الكومي مخطوط خاص.
- فك الرقة بتواتر حديث تفرق أمتي على ثلاث وسبعين فرقة، أحمد بن الصديق الغماري، مخطوط خاص.
- كشف الريب عن أحاديث مفاتيح الغيب، عبد العزيز بن الصديق الغماري، مخطوط خاص.
- المطبوعات:
- الأباطيل والمناكير والصحاح والمشاهير، الجورقاني، عبد الله بن الحسين بن جعفر، نشر دار الصميعي، الرياض، 2002.
- أثر الذرائعية والواقعية في المسالك الاجتهادية عند المالكية وتفعيله في القضايا المعاصرة، د. عبد الله عبد المومن، دار ابن حزم بيروت، الطبعة الأولى، 2014م
- أحاديث في الميزان، د يوسف القرضاوي، د.ت.
- الإحسان في تقريب صحيح ابن حبان، أبو حاتم، محمد بن حبان، البستي، تحقيق شعيب الأرنؤوط، نشر مؤسسة الرسالة، بيروت، الطبعة الأولى، 1408هـ - 1988م.
- الإحكام في أصول الأحكام، الآمدي، أبو الحسن علي بن أبي علي، الثعلبي، تحقيق: عبد الرزاق عفيفي، نشر المكتب الإسلامي، بيروت
- البدع والنهي عنها، ابن وضاح، أبو عبد الله، محمد بن وضاح، القرطبي، تحقيق عمرو سليم، نشر مكتبة ابن تيمية، القاهرة، الطبعة الأولى، 1416هـ.
- التيسير في أحاديث التفسير، محمد المكي الناصري، دار الغرب الإسلامي، 1985م.

- التقريب والإرشاد، الباقلائي أبو بكر محمد بن الطيب بن القاسم، تحقيق: عبد الحميد أبو زيد، نشر مؤسسة الرسالة، الطبعة الثانية 1418هـ - 1999م.
- تهذيب التهذيب ابن حجر، أبو الفضل أحمد العسقلاني، مطبعة دائرة المعارف النظامية الطبعة الأولى 1326هـ.
- جامع البيان عن تأويل آي القرآن، الطبري أبو جعفر محمد بن جرير، تحقيق محمود شاكر، نشر دار التبرية والتراث، مكة المكرمة.
- جامع بيان العلم وفضله، أبو عمر يوسف بن عبد الله، النمري، تحقيق أبو الأشبال الزهيري، نشر دار ابن الجوزي، الطبعة الأولى، 1414هـ - 1994م.
- حاشية ابن القيم على سنن أبي داود ابن القيم، أبو عبد الله محمد بن أبي بكر الزرعي الجوزي، نشر دار الكتب العلمية، سنة النشر 1415هـ - 1995م.
- حلية الأولياء وطبقات الأصفياء، الأصبهاني أبو نعيم، أحمد بن عبد الله، نشر دار السعادة.
- الدرر المنتشرة في الحاديث المشهورة، السيوطي، تحقيق: محمد بن لطفي الصباغ، المملكة العربية السعودية، الرياض، منشورات جامعة الملك سعود.
- رؤى معرفية في الأصول والمقاصد، د عبد الله عبد المومن، منشورات الرابطة المحمدية للعلماء، الطبعة الأولى، 2014م.
- زهرة التفاسير، أبو زهرة محمد بن أحمد، نشر دار الفكر العربي.
- الزواجر عن اقتراف الكبائر، ابن حجر الهيثمي، دار الفكر، الطبعة الأولى، 1987م.
- سفر السعادة، الفيروز آبادي، أبو طاهر مجد الدين محمد بن يعقوب، د.ت.
- سلسلة الأحاديث الصحيحة وشيء من فقهها وفوائدها، الألباني أبو عبد الرحمن محمد ناصر الدين الأرنؤوطي، الرياض، مكتبة المعارف.
- السلفية مرحلة زمنية مباركة لا مذهب إسلامي للدكتور محمد سعيد رمضان البوطي. دار الفكر: طبعة / 1422هـ، 2001م.
- السنن، أبو داود سليمان بن الأشعث السجستاني، تحقيق: محمد عبد الحميد، نشر المكتبة العصرية، بيروت.
- سنن ابن ماجه، ابن ماجه، أبو عبد الله، محمد بن يزيد، القزويني، تحقيق محمد عبد الباقي، نشر دار إحياء الكتب العلمية.
- سنن الترمذي، أبو عيسى، محمد بن عيسى، تحقيق أحمد شاكر، ومحمد عبد الباقي، وآخرون، نشر مكتبة مصطفى البابي الحلبي، الطبعة الثانية، 1395هـ - 1975م.
- الشريعة، الآجري أبو بكر، محمد بن الحسين، البغداد، تحقيق: عبد الله الدميحي، نشر دار الوطن، الرياض، الثانية، 1420هـ - 1999م.
- شعب الإيمان، البيهقي أبو بكر الحسن الخراساني، تحقيق: عبد علي حامد وأحمد الندوي وآخرون نشر دار الرشد للتوزيع والطباعة بيروت، الطبعة، الأولى 1421هـ - 2000م.
- صفاء المورد في عدم القيام عند سماع المولد للعلامة محمد الحجوي الثعالبي ورسائل أخرى. د.ت.
- صيد الخاطر، أبو الفرج ابن الجوزي، دار القلم، دمشق، الطبعة الأولى، 2004م.
- الضعفاء الكبير، العقيلي أبو جعفر، محمد بن حماد، تحقيق: عبد المعطي أمين قلعجي، نشر دار الكتب العلمية بيروت، الطبعة الأولى 1404هـ - 1984م.
- العلم الشامخ في تفضيل الحق على الآباء والمشايخ، المقبل صالح بن مهدي، الطبعة الأولى بمصر 1328هـ.
- عمدة التحقيق في التقليد والتلفيق، الباني محمد سعيد بن عبد الرحمن، عناية حسن السماحي

- المداوي لعلل الجامع الصغير وشرحي المناوي، الغماري أبو الفيض أحمد بن الصديق الحسني، نشر دار الكتبي القاهرة.
- مرعاة المفاتيح في شرح مشكاة المصابيح، المباركفوري أبو الحسن عبيد الله بن محمد الرحماني، نشر إدارة البحوث العلمية والدعوة والإفتاء الجامعة السلفية بنارس، الطبعة الثالثة 1404هـ-1984م.
- المستدرك على الصحيحين، أبو عبد الله، الحاكم محمد بن عبد الله، النيسابوري، تحقيق مصطفى عطا، نشر دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى، 1411هـ - 1990م.
- مسند الإمام أحمد بن حنبل ابن حنبل، أبو عبد الله، أحمد بن محمد، الشيباني، تحقيق شعيب الأرناؤوط، وعادل مرشد، وآخرون، نشر مؤسسة الرسالة، الطبعة الأولى، 1421هـ - 2001م.
- مسند البزار (البحر الزخار)، البزار أبو بكر، أحمد بن عمرو، العتكي، تحقيق: محفوظ زين الله، نشر مكتبة العلوم والحكم، المدينة المنورة، الطبعة الأولى، بدأت 1988م وانتهت 2009م.
- المصنف في الأحاديث والأثر، ابن أبي شيبة، أبو بكر عبد الله بن محمد الخواستي العسبي، تحقيق كمال الحوت، نشر مكتبة الرشد الطبعة الأولى 1409هـ.
- معالم السنن (شرح سنن أبي داود)، الخطابي، أبو سليمان حمد بن محمد بن الخطاب البستي، نشر مطبعة علمية حلب، الطبعة الأولى 1351هـ-1932م.
- معاني الأخبار أو بحر الفوائد، الكلاباذي، أبو بكر محمد بن يعقوب البخاري، تحقيق: محمد حسن إسماعيل وأحمد المزيدي، نشر دار الكتب العلمية بيروت، الطبعة الأولى 1420هـ-1999م.
- المعجم الصغير، الطبراني أبو القاسم سليمان بن أحمد اللخمي، تحقيق محمود الحاج أمير،
- سويدان، تقديم عبد القادر الأرناؤوط، دمشق، بيروت، دار القادري، ط 2، 1997م.
- العواصم والقواصم في الذب عن سنة أبي القاسم ابن الوزير، أبو عبد الله محمد بن المفضل الحسني القاسمي، تحقيق: شعيب الأرناؤوط، نشر دار الرسالة للتوزيع والطبع بيروت، الطبعة الثالثة 1415هـ-1994م.
- الفتح السماوي بتخريج أحاديث القاضي البضاوي، المناوي زين الدين محمد المدعو بعبد الرؤوف بن تاج العارفين بن علي، تحقيق: أحمد المجتبي نشر دار العاصمة.
- فتح القدير، الشوكاني محمد بن علي بن عبد الله، نشر دار ابن كثير دمشق الطبعة الأولى 1414هـ.
- الفصل في الملل والأهواء والنحل ابن حزم، أبو محمد علي بن أحمد الأندلسي القرطبي الظاهري، تحقيق: مكتبة الخانجي.
- فيض القدير، والمناوي زين الدين محمد المدعو بعبد الرؤوف بن تاج العارفين بن علي، المكتبة التجارية الكبرى مصر، الطبعة الأولى: 1356.
- كشف الخفاء ومزيل الإلباس عما اشتهر من الأحاديث على ألسنة الناس، إسماعيل بن محمد العجلوني الجراحي، نشر مكتبة القدس، طبعة: 1351هـ.
- لسان الميزان، ابن حجر أبو الفضل أحمد العسقلاني، تحقيق المعارف النظامية، نشر مؤسسة الأعلمي المطبوعات، الطبعة الثانية 1390هـ-1971م.
- المجروحين من المحدثين والضعفاء والمتروكين ابن حبان، أبو حاتم محمد بن حبان الدارمي البستي، تحقيق: دار الوعي، الطبعة الأولى 1396هـ.
- مجموع الفتاوى ابن تيمية، أبو العباس أحمد تقي الدين النميري الحراني، طبعة الأوقاف السعودية.

- الوحدة الإسلامية، محمد أبو زهرة، دار الرائد العربي، بيروت.
- أصول التدبير الوقائي والعلاجي لظاهرة التطرف في الفقه النوازلي المالكي، عبد الله عبد المومن، مجلة الإحياء، عدد: 45.
- التصوف السلفي، د عبد الكبير العلوي المدغري، سلسلة الدروس الحسنية، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، 2001
- التقريب بين الفرق الإسلامية، سلسلة الدروس الحسنية، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، 1992م
- منشأ الاختلاف ومرجع الائتلاف بين المسلمين، د محمد الكتاني، الدروس الحسنية، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، 1412هـ، 1992م.
- نشر المكتب الإسلامي دار عمار بيروت، الطبعة الأولى 1405هـ 1985م.
- المعجم الكبير، الطبراني، أبو القاسم سليمان بن أحمد اللخمي، تحقيق: حمدي السلفي، نشر دار ابن تيمية القاهرة، الطبعة الثانية.
- المغني عن حمل الأسفار في الأسفار تخريج أحاديث الإحياء من الأخبار أبو الفضل، زين الدين عبد الرحيم بن الحسين بن إبراهيم العراقي، نشر دار ابن حزم بيروت، الطبعة الأولى 1426هـ 2005م.
- مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين، الأشعري، أبو الحسن، دار فرانز شتايز، ألمانيا، 1980م.
- موسوعة العلامة المحدث السيد عبد الله بن الصديق الغماري. دار السلام، مصر، الطبعة الثانية، 1338هـ.
- ميزان الاعتدال في نقد الرجال، الذهبي أبو عبد الله محمد قايمز شمس الدين، تحقيق: علي البجاوي دار المعرفة الطباعة بيروت الطبعة الأولى 1382هـ 1968م.
- نبذ التعصب والعنف من خلال علوم السنة ومناهجها، د عبد الله عبد المومن، منشورات جامعة محمد الخامس أبو ظبي، دار القلم، دمشق، الطبعة الأولى، 2018م.
- نظم المتناثر من الحديث المتواتر، الكتاني محمد بن جعفر، تحقيق: شرف حجازي، دار الكتب السلفية، مصر.
- النعيم المقيم في ذكرى مدارس العلم ومجالس التعليم، محمد بن محمد المرير، منشورات جمعية تطاون أسمير، 2006.
- النهاية في الفتن والملاحم ابن كثير، أبو الفداء اسماعيل بن عمر القرشي، تحقيق: محمد عبد العزيز نشر دار الجيل بيروت طبعة 1408هـ 1988م.



الولاء الوطني في الخطاب المتطرف ~ نقد دعاوى تكفير «الانتماء للوطن» ~

د. خالد ميار الادريسي

[أستاذ باحث بمركز مسارات للدراسات والأبحاث الاستشرافية والمالية بالرابطة المحمدية للعلماء]



يسعى الفكر المتطرف إلى تقويض أسس الانتماء الوطني ونسف مشروعية التعلق بالوطن من أجل حمل الشباب والناس عامة على مواجهة أوطانهم والزج بهم في حروب داخلية وبالتالي التمكين لمرتزقة الإرهاب، المستترين بعباءة الدين، الظفر بهذه المجتمعات بعد تخريبها والسطو عليها.

ونتوخى من هذه الورقة المتواضعة بيان تهافت «المقاربة الشرعية» لدعوى تكفير الانتماء الوطني؛ وكذلك التهافت الأخلاقي لتحريض الشباب على العصيان والخروج على أوطانهم والتمرد على أهاليهم والتنكر لجميل أوطانهم وكذلك التهافت الجيوسياسي الذي يكمن في التوظيف السياسي الماكر، لنسف الولاء الوطني، والذي يخدم مصالح أصحاب «الارتزاق

الحربي الديني»، الطامعين في خلق الفوضى الجيوسياسية، لإشاعة الرعب والدمار وعدم الأمان في البلاد الإسلامية خصوصاً والعالم بأسره عموماً.

وتعتمد الدراسة على استعراض النصوص المتضمنة لبعض خطابات المتطرفين حول الوطن والوطنية والمواطنة وكذلك النصوص الشرعية الداعمة لمحبة الوطن وأقوال العلماء وبعض الباحثين الداحضة لمزاعم المتطرفين.

إن الانتماء إلى «وطن» معين، هو ظاهرة متجذرة في التاريخ، وأمر من صميم الفطرة الإنسانية.

وقد تطورت أشكال «الوطن» عبر التاريخ، من جماعة إلى قبيلة أو مجموعة من القبائل إلى إمارات إلى إمبراطوريات إلى دولة حديثة لها حدود معلومة». وفي الأشكال السابقة كانت لها حدود ومعالم وقواعد وأعراف... لكن في العقود الأخيرة والتي تميزت بانتشار الفكر المتطرف، راجت ولازالت دعوى مفادها أن القول بالولاء للوطن هو بدعة وكفر وتنافي مع الشرع الذي لا يعترف سوى بوطن واحد هو الإسلام!

وهذه الدعوى لا ينحصر خطرها في مرتكزاتها الفكرانية الفاسدة وإنما يتعدى ذلك إلى تأثيرها على وضع المسلمين وكياناتهم الجيوسياسية.

وتسعى الورقة بيان تهافت هذه الدعوى والإشارة إلى النصوص التي تتأسس عليها، وتداعيات ذلك على واقع المسلمين ومستقبلهم.

تمهيد - سياق رفض الانتماء الوطني

إن انتشار فتاوى وخطابات طاعنة في الانتماء إلى الوطن مرتبط بسياقات قديمة وجديدة، وهي خطابات تتغذى من الأوضاع الحالية ومن ذلك:

- سقوط الخلافة^[1].
- الاستعمار.
- استحواذ «الحركات الوطنية» على الحكم بعد جلاء الاستعمار.
- فشل الايديولوجية القومية^[2].
- تعثرات الدولة القطرية وتبعيتها السياسية والاقتصادية^[3].
- فشل الدولة «الوطنية»^[4].

[1] سقوط الخلافة أدى ولازال إلى تكاثر الدعوات إلى إحياء الخلافة وذلك من منظورات متعددة، كما كان مبررا للحركات القتالية لإعلان تمردا على بلدانها وأوطانها وانتقاد «فكرة الوطن»؛ بل تشكيل تيارات سياسية تزعم أنها مؤهلة لإحياء الخلافة؛ مثل الإخوان وحزب التحرير الإسلامي وداعش. ويمكن الرجوع إلى كتاب ديفيد فرومكين حول سقوط الدولة العثمانية، وهو كتاب موثق، لفهم ملابسات السقوط وتشكل الشرق الأوسط: ديفيد فرومكين، نهاية الدولة العثمانية وتشكيل الشرق الأوسط، ترجمة: وسيم عبدو، دار عدنان، ط.1، 2015م. ويمكن الرجوع إلى دراسة الدكتور محمد عفيفي «التاريخ والأسطورة: الإسلام السياسي وإحياء الخلافة» ضمن كتاب جماعي، تحرير: السيد يسين، الخرائط المعرفية لطواهر العالم المعاصر، المركز العربي للبحوث والدراسات، 2014م.

[2] انظر رسالة: عبد العزيز بن عبد الله بن باز، نقد القومية العربية على ضوء الإسلام الواقع، دون دار نشر، د.ت. انظر كذلك: هاني عواد، تحولات مفهوم القومية العربية: من المادي إلى المتخيل، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، ط.1، 2013م.

[3] انظر: إصدارات مركز الوحدة العربية.

[4] انظر: عمر حمزاوي، في تشريح أزمة الدولة الحديثة: ملاحظات على النقاش العالمي، مركز كارنيغي، 16 ديسمبر 2010م.

www.carnegie-mec-org

حسام بيرو، الإسلام السياسي وفشل الدولة الوطنية، شبكة جيرون الإعلامية، غشت 2016م. (www.geron.net). يقول صاحب المقال: وإذا كان ظهور الإسلام السياسي لنسخته القاعدية أو الداعشية، إضافة إلى عودة الحراك الإخواني، هو أحد سمات تراجع الدولة الوطنية، فإن قراءة تجليات الإسلام السياسي في تلك النسخ، ومقاربة دورها الراهن أو المستقبلي غير ممكنة عمليا، من دون مقاربة الدولة الوطنية وإعادة دراستها في سياقها التاريخي (سياق تطورها منذ الاستقلال عن الانتداب الأجنبي) وصولا إلى حالة التفكك الراهن.

الإعلان عن مخطط الشرق الأوسط الجديد^[5].

- ظهور إمارة طالبان^[6].

- انتشار الفكر المتطرف وتكفير الحكام والجيش والمؤسسات الوطنية.

- نزاعات حول زعامة العالم الإسلامي، وارتكاز ذلك على الفارسية الجديدة والعثمانية الجديدة.

- التشكلات الإقليمية الجديدة.

(...) لقد تغذى الإسلام السياسي - بعد الربيع العربي - على فشل الدولة الوطنية، وإذا كانت السيادة هي أحد مؤشرات قوة الدولة الوطنية، فإن سقوط سادة الدولة الوطنية على منافذها الحدودية، كما في المثال السوري، فإن سقوط تلك السيادة جعل من الممكن عملياً نقل السيادة إلى القوى الإسلامية التي بنت وجودها على أنقاض الدولة الوطنية. وللتوسع بخصوص النقاش حول الدولة الوطنية، انظر: مأزق الدولة بين الإسلاميين والعلمانيين، تحرير: معتز الخطيب، جسور للترجمة والنشر، ط.1، 2016م.

[5] طرحت أفكار وأطروحات حول تقسيم الشرق الأوسط مثل خطة بينون 1982م ولبننة العالم الإسلامي، وخرائط برنارد لويس 1992م وحدود الدم 2016م لرالف يترز وخريطة أتلاتيك 2008م لجفري جولد برج، وهناك توقعات حول انتشار الدولة المدنية وظهور دويلات وتقسيم باكستان وغيرها. انظر: ياسر نجم، سايكس بيكو 2016م، خرائط تقسيم المنطقة بين الواقع والأساطير، 26 مارس 2015م في موقع: (www.sasapost.com)

Ralph Peters, **Blood borders: How a better Middle East would look**, Armed Forces Journal (AFJ), juin 2006. www.armedforcesjournal.com

Jean Pierre Filiu, **Le nouveau Moyen Orient: Les peuples à l'heure de la révolution syrienne**, Fayard 2013.

ويمكن الرجوع إلى كتاب شمعون بيريس، الشرق الأوسط الجديد، ترجمة: محمد حلمي، الأهلية للنشر والتوزيع، ط.1، 1994م. انظر كذلك: - محمد بن سعيد رسلان، الشرق الأوسط الجديد دار القرآن الكريم، ط.1، 2011م. - عادل الجوجري، برنارد لويس سيف الشرق الأوسط ومهندس سايكس بيكو 2، دار الكتاب العربي، 2013م. - كارل إي ماير، صناعات الملوك، اختراع الشرق الأوسط الحديث، ترجمة: فاطمة نصر، سطور الجديدة، 2015م.

[6] انظر: عمران فيروز، «الدولة الإسلامية» مقابل «إمارة طالبان»، موقع قنطرة، www.ar.quantara.de 2015

- ظهور الدولة الفاشلة^[7].
- تدني مؤشرات التنمية البشرية في العالم الإسلامي.
- احتلال العراق.
- احتدام النزاع السني - الشيعي^[8].
- الحروب بين الدول الإسلامية.
- الحرب على الإرهاب وتأثير ذلك على السيادة الوطنية^[9].
- الإسلاموفوبيا^[10] وتنامي المد اليمني المتطرف.
- النزاع بين الحركات «الجهادية» والانشقاقات داخل «السلفية»^[11].

[7] انظر: موقع مؤشرات الدولة الفاشلة: www.ffp.stateindex.org

[8] انظر: برنابي روجرسون، ورثة محمد ﷺ جذور الخلاف السني - الشيعي، ترجمة: عبد الرحمان عبد الله الشيخ، الهيئة المصرية العامة للكتاب 2015م. انظر كذلك: سيغل الكساندرا، حروب تويتر الطائفية: الصراع والتعاون السني - الشيعي في العصر الرقمي، مركز كارنيغي، 20 دجنبر 2015م.

www.carnegie-mec.org/2015/12/ar-pub-62319

[9] ديفيد كين، حرب بلا نهاية - وظائف خفية للحرب على الإرهاب - ترجمة معين الإمام، العبيكان، ط.1، 2008م؛ - جورج سوروس، عصر اللاعصمة - عواقب الحرب على الإرهاب - ترجمة معين الإمام، العبيكان، ط.1، 2008م؛ - أرشي أوغو ستاين، الحرب على الإسلام، ترجمة: محمد الشماع، صفحات للدراسات والنشر، ط.1، 2011م؛ - فتوح أبو ذهب هيكل، التدخل الدولي لمكافحة الإرهاب وانعكاساته على السيادة الوطنية، مركز الإمارات للدراسات والبحوث الإستراتيجية، ط.1، 2014م.

[10] الحمداني القحطاني، ريا: الإسلاموفوبيا، العربي للنشر والتوزيع، ط.1، 2011م.

Gros fognel Mestiri, **Islamophobie dans le monde moderne**, Pense Islam, 2008; Mireille Vallette, **Islamophobie ou ou légitime défiance**, n/a. 2009.

[11] محمد أبو رمان، «السلفيون الجهاديون» في الأردن ومقاربة الثورات الديمقراطية العربية، مركز الدراسات الإستراتيجية، الجامعة الأردنية 2011م؛ - رول مبير (تحرير)، السلفية العالمية: الحركات السلفية المعاصرة في عالم متغير، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، ط.1، 2014م؛ - جيه ام برجر، الصراع على قيادة «الجهاد العالمي» بين الدولة الإسلامية وتنظيم القاعدة، موقع السياسة الدولية www.siyassa.org.

- تضارب التأويلات بخصوص فتوى ابن تيمية حول ماردین^[12].
- ظهور داعش والدعوة إلى تكسير الحدود^[13].
- ظهور أشكال جديدة للإرهاب العائلي والعرقى والمنفرد^[14].
- ظهور مجتمع متطرف رقمي يتجاوز القوميات.
- أزمة الشباب والبحث عن نماذج البطولة.
- أزمة الخطاب الديني الرسمي.

أولا - خطابات تكفير: الانتماء الوطني

يعتبر الانتماء إلى الوطن والدعوة إليه من الأمور التي هاجمها بشراسة رواد الفكر المتطرف، وذلك لأسباب متعددة، من بينها تجربة السجن ومشاعر الحقد المتولدة عند ذلك وكذلك لأسباب مرتبطة بفهم الدين عموماً، والعجز عن إنتاج فكر سوي، ولأسباب سياسة محضه.

وتستند الخطابات الرائجة حول «كفرية» الانتماء للوطن على مقولات مركزية يختزلها أحد الباحثين فيما يلي:

«الوطن حفنة تراب لا قيمة لها.

[12] انظر: إعلان ماردین.. دار السلام، موقع ماردین دار السلام؛ فتوى ماردین، دار الإفتاء المصرية، 29 أيلول 2011م.

[13] انظر فيديو كسر الحدود من إنتاج داعش، الذي يدعو إلى إزالة الحدود بين الدول الإسلامية؛ وفرض «الدولة الإسلامية» عليها.

[14] انظر الملف الذي خصصته مجلة اتجاهات المستقبل في ملحقها «مفاهيم المستقبل» حول الأفراد (تصاعد أشكال عمليات الإرهاب بلا قيادة في العالم)، عدد: 18، يوليو-أكتوبر 2016م.

حب الوطن انفعال بشري سخي، لا بد من مقاومته والبراءة منه، مثل ميل الإنسان للمعاصي.

رفض فكرة الوطن لأنها في نظرهم مقابل الخلافة أو الأمة.

الأوطان هي المساكن التي ترضونها، والتي ذمها الله.

ليس في الشرع آية تدل ولا حديث يدل على حب الوطن.

الحديث المتعلق بحب النبي لمكة فيه خصوصية لمكة وحدها، فلا نقيس بقية الأوطان عليها^[15].

إن الفرضيات التي ينطلق الفكر المتطرف بخصوص مسألة الوطن، لها تداعيات خطيرة، ليس على مستوى الفكر وإنما كذلك على مستوى تماسك البلاد الإسلامية واستقرارها وأمنها. ومواجهة هذا الفكر تقتضي في البداية استعراض مضامين أهم الخطابات التي ساهمت بشكل كبير في الترويج لدعاوى الطعن في محبة الوطن.

1. الخطاب القطبي

لقد وسم السيد قطب الوطن وحبه بصفات ذميمة متعددة، من جاهلية وصنمية وجهل وغير ذلك.

إن الوطن والتمسك به في الفكر القطبي، ليس سوى آلهة جديدة ابتكرها «المسلم المعاصر» بحيث يقول: «إن الناس يقيمون لهم اليوم آلهة يسمونها «القوم» ويسمونهم «الوطن» ويسمونهم «الشعب» إلى آخر ما يسمون. وهي لا تعدو أن تكون أصناما غير مجسدة كالأصنام الساذجة التي كان يقيمها الوثنيون. ولا تعدو أن تكون آلهة تشارك الله سبحانه - في خلقه - وينذر لها الأبناء كما كانوا ينذرون للآلهة القديمة»^[16].

[15] أسامة السيد محمود الأزهرى، الحق المبين في الرد على من تلاعب بالدين، دار الفقيه، ط. 2، 2015م، ص: 160.

[16] في ضلال القرآن، 1413/3، انظر، أسامة الأزهرى، الحق المبين في الرد على من تلاعب بالدين، ص: 161.

ويبدو جليا سخافة الطرح القطبي، فالوطن آلهة!! والدليل على ذلك عنده، هو تقديم الأبناء كنذر، أي أن خدمة الوطن والدفاع عنه، هي شبيهة بل هي نفسها قربان للآلهة، وهي آلهة غير مجسدة!!

ويقول في موقع آخر، «إن راية المسلم التي يحامي عنها هي عقيدته. ووطنه الذي يجاهد من أجله هو البلد الذي تقام شريعة الله فيه، وأرضه التي يدفع عنها هي دار الإسلام التي تتخذ المنهج الإسلامي منهجا للحياة، وكل تصور آخر للوطن هو تصور غير إسلامي، تنضح به الجاهليات ولا يعرفه الإسلام»^[17].

وفي هذا النص يقر قطب بوجود «وطن»، ولكنه وطن غير الأوطان التي يسكن فيها المسلمون، وإنما «دار الإسلام» التي هي في مخياله أو المشروع الإخواني القادم؛ وغير ذلك ليس بوطن، وإنما أصنام!!

وفي نص آخر يقول: «ويرى بين تلك القمة الشاهقة والسفوح الهابطة صخورا متردية، هنا وهناك، من الدهاء، والمرء، والسياسة، والكياسة، والبراعة، والمهارة ومصالحة الدولة، ومصالحة الوطن، ومصالحة الجماعة... إلى آخر الأسماء والعنوانات.. فإذا دقق الإنسان فيها النظر رأى من تحتها.. الدود..»^[18].

ويؤكد قطب «إن الجاهليات تجعل الرابطة أنا هي الدم والنسب وأنا هي الأرض والوطن، وأنا هي الجنس والعنصر، وأنا هي الحرفة والطبقة! تجعلها أنا هي المصالح المشتركة أو التاريخ المشترك. أو المصير المشترك.. وكلها تصورات جاهلية - على تفرقها أو تجمعها - تخالف مخالفة أصيلة عميقة - من أصل التصور الإسلامي»^[19].

[17] في ضلال القرآن، 708/2، أسامة الأزهرى، الحق المبين في الرد على من تلاعب بالدين، ص: 161.

[18] في ضلال القرآن، 703/2، أسامة الأزهرى، الحق المبين في الرد على من تلاعب بالدين، ص: 161.

[19] في ضلال القرآن، 1886/4، أسامة الأزهرى، الحق المبين في الرد على من تلاعب بالدين، ص: 161.

وفي موضع آخر يؤكد قطب على كون الوطن ت الأرض لا قيمة لها ولا اعتبار، «والذين يبحثون عن مبررات للجهاد الإسلامي في حماية «الوطن الإسلامي» يغضون من شأن «المنهج» ويعتبرونه أقل من «الوطن» وهذه ليست نظرة الإسلام إلى هذه الاعتبارات، أنها نظرة مستحدثة غريبة على الحس الإسلامي، فالعقيدة والمنهج الذي تتمثل فيه والمجتمع الذي يسود فيه هذا المنهج هي الاعتبارات الوحيدة في الحس الإسلامي، أما الأرض، بذاتها - فلا اعتبار لها ولا وزن»^[20].

هذه بعض النصوص التي تعكس التصور القطبي لمسالة الوطن والموقف منها؛ وقد ضمنها أسامة السيد محمود الأزهرى في كتابه: «الحق المبين في الرد على من تلاعب بالدين».

وهذه النصوص تؤكد على جاهلية القول بالانتماء إلى الوطن، بل كذلك اعتبار «الوطن» آلهة غير مجسدة، وذم الدفاع عن الوطن، لأن ذلك شبيه بتقديم القوانين إلى الآلهة!! كما تشير هذه النصوص إلى ذم مقولات المصلحة الوطنية. ولا شك أن هذا التصور السقيم، قد تأثر به جيل التيارات المتطرفة، التي دعت إلى الخروج على أوطانها وتفجيرها.

لقد تأثر بالفكر القطبي بعض قيادات التيار الإخواني، بحيث صدر عن مهدي عاكف كلاما فاحشا بحق «الوطن» وازدراء للوطنية. والموقف الإخواني من مفهوم «الوطنية» يستمد مرجعيته من فكر البنا نفسه الذي قال: «أما وجه الخلاف بيننا وبينهم فهو أننا نعتبر حدود الوطنية بالعقيدة^[21] وهم يعتبرونها بالتخوم الأرض والحدود الجغرافية..» وإن توظيف مفهوم «العقيدة» هو الذي حمل الدواعش على ابتكار مفهوم كسر الحدود، أي إلغاء «الأوطان الجغرافية» وجعلها امتدادا لداعش، باعتبار هذه الأخيرة، هي «وطن العقيدة الحقيقية».

[20] في ضلال القرآن، 1441/3، أسامة الأزهرى، الحق المبين في الرد على من تلاعب بالدين، ص: 162.

[21] انظر: موسوعة الإخوان.

2. خطاب الظواهري والمقدسي

وهذا التصور الهلامي «للوطن العقيدة»، نجده في خطاب الظواهري، ومن اتبعه. ففي رسالته «صنم الوحدة الوطنية»، حيث يقول: «إن تقديس الوحدة الوطنية ثمرة خبيثة من ثمرات سايكس بيكو التي قسمت الأمة المسلمة لأسباب متفرقة نهبا لتركاة الدولة العثمانية، ثم عشتت هذه السياسة الغازية المجرمة في عقولنا حتى أصبحت صنما مقدسا فيجب على المسلم طبقا لها في كل قطر لأن يتحد مع أبناء قطره وبلده حتى لو كانوا من أعدى أعداء الإسلام وأخبث خلق الله من الخونة وبائعي المبادئ والقيم، وقد أخبرنا القرآن الكريم أنه ما من نبي أرسل إلا وحاربه قومه وخالفوه، يقول الحق تبارك وتعالى: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَا فِي قَرْيَةٍ مِّنْ نَّذِيرٍ إِلَّا قَالَ مُتْرَفُوهَا إِنَّا بِمَا أُرْسِلْتُمْ بِهِءٌ كَافِرُونَ﴾ [سبأ: 34] ، ﴿وَكَذَٰلِكَ مَا أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ فِي قَرْيَةٍ مِّنْ نَّذِيرٍ إِلَّا قَالَ مُتْرَفُوهَا إِنَّا وَجَدْنَا آبَاءَنَا عَلَىٰ فِتْنَةٍ وَإِنَّا عَلَىٰ هَدًى مِّمَّنْ كَفَرُوا﴾ [الزخرف: 22] . ﴿وَكَذَٰلِكَ جَعَلْنَا فِي كُلِّ قَرْيَةٍ أَكْثَرَ مُّجْرِمِينَ لِيَمْكُرُوا بِهَا وَمَا يَمْكُرُونَ إِلَّا بِأَنْفُسِهِمْ وَمَا يَشْعُرُونَ﴾ [الأنعام: 24] . (...) فإذا كانت الوحدة الوطنية لن تؤدي لإقامة شرع الله وإنشاء الحكومة المسلمة بل تؤدي لإقامة الحكومة العلمانية المتحاكمة للدستور من دون الله فلماذا نقبل بتلك الوحدة الوطنية؟! [22].

وقد رد موقع السكينة على رسالة الظواهري، في 23 نوفمبر 2010م وجاء كالتالي: «هكذا يرى الظواهري أن مقولة الوطن وليس فقط مقولة الوحدة الوطنية صنما!! جعلنا نعبده ونسجد له كفار الغرب، وهو لو رجع للتاريخ قبل الخلافة العثمانية، ولتاريخ ابن خلدون وحديثه عن العصبية والدولة وكيف يتأكد لدى الجميع أن التاريخ الإسلامي لم يكن دولة واحدة مترامية الأطراف في وقت ما ولكن كانت دولا بينها الضعيف وبينها القوي وكثيرا ما ادعت وفي أكثر منها وقتا أنها الأولى والأحق بالخلافة. (...) فهل يصح القول بأن الانتماء للوطن.. حيث

[22] الظواهري، صنم الوحدة الوطنية، مؤسسة السحاب، 1430هـ.

الأهل والمواطن والحقوق والواجبات.. حيث أمان السرب والجماعة ضد الدين وأنه منتج استعماري!^[23].

ويعتبر الظواهري الدولة الوطنية «مستنقعا»^[24] حينما وجه رسالة إلى أهل الشام، يحذرهم من السعودية. كما كفر المقدسي الدولة السعودية^[25]، وغيرها من الدول العربية، وبالتالي تقويض أسس الانتماء للوطن.

وهذا الفكر متضارب في تصوراته للوطنية والوطن، فهناك من يعترف بحب الوطن والولاء للوطن وهناك من يرى بأن «تقديس» الوطن، مخالف للدين. والترويج لفكرة «تقديس الوطن»، حجة لتقويض الانتماء للوطن.

لقد ساهم الفكر القطبي في تشكيل منظور «للوطن» الخاص بالمتطرفين^[26]، أن وطنهم المعترف به عندهم هو «الجماعة» التي ينخرطون فيها ويعتقدون بأنها تمثل الإسلام الحقيقي،

[23] انظر موقع السكينة: www.assakina.com.

[24] الظواهري، الشام أمانة في أعناقكم، مؤسسة السحاب للإنتاج الإعلامي، ربيع الأول 1437هـ، ص: 2.

[25] المقدسي، الكواشف الجليلة في كفر السعودية/منبر التوحيد والجهاد، ط. 2، 1421هـ. ويعلق المقدسي على المادة العشرون من قانون العقوبات التي تنص: «كل من أسقط أو أعدم أو أهان بأية طريقة كانت العلم الوطني أو العلم الملكي أو أي شعار آخر للمملكة العربية السعودية أو لإحدى الدول الأجنبية الصديقة كراهة أو احتقارا لسلطة الحكومة أو لتلك الدول وكان ذلك علنا أو في محل عام أو في محل مفتوح للجمهور يعاقب بالحبس لمدة لا تتجاوز سنة أو بغرامة لا تزيد عن ثلاثة آلاف ريال أو بإحدى هاتين العقوبتين»، بما يلي: «تأمل هذا الكفر والزندقة ولتعلم جيدا أن هذه المادة وأمثالها مشابهة على سبيل المثال للمادة (33) من قوانين أمن الدولة الداخلي في القوانين الوضعية الجزائية الكويتية...»، ص: 21. ويشير أحد الباحثين إلى فكر المقدسي حول الولاء والبراء حيث يقول: «وهكذا ينتقل المقدسي من إدانة الولاء غير الشرعي إلى إلزام المسلمين بتطبيق البراء، وهو البراء الذي يشعر أنه يجب أن يوجه بالدرجة الرئيسية إلى الحكام «الكفرة» من العالم الإسلامي وقوانينهم المفترض أنها غير إسلامية، وهذا يعني أن المقدسي يغير الولاء والبراء تغييرا أساسيا من أداة لزيادة الحزم والتقوى الدينيين إلى إيديولوجية ثورية تكون فرضا على كل مسلم»، ص: 132. انظر: جاويس ويحميكرز، تحول مفهوم راديكالي: الولاء والبراء في إيديولوجية أبي محمد المقدسي، ضمن كتاب رول ميلر (تحرير)، السلفية العالمية، ص: 138.

[26] انظر: محمد عبد السلام فرج، الجهاد، الفريضة الغائبة، حيث يقول (...). وهؤلاء الحكام إنما ينتهزون

بل هي دار الإسلام، وما خالفها دار كفر. ولذلك فإن تقويض الانتماء الوطني آلية أساسية في نسف مشروعية الدولة الوطنية وبناء مشروعية «الجماعة/الدار».

3. الخطاب الداعشي

والخطاب الداعشي جعل من «الجماعة/الدار» وجودا جيوسياسيا واقعيا، لذلك اعتبر كل انتماء إلى وطن أو جماعة.. «جهادية» لا تباع داعش وخليفاتها لاغية وكافرة ولا مشروعية لها.

والخطاب الداعشي بخصوص «الوطنية» هو نفس المنظور الذي يتبناه الخطاب السلفي التكفيري، حيث تعتبر الوطنية كفر بواح، وينظر إليها من منظور عقدي. وقد ورد في الشريط الداعشي «هذه عقيدتنا» ما يلي: سابعاً ونؤمن أن العلمانية على اختلاف راياتها وتنوع مذهبها كالقومية والوطنية والمشروعية والبعثية هي كفر بواح، مناقض للإسلام مخرج من الملة»^[27].

كما تضمن منهاج داعش للتعليم، الخاص بالصف الأول الشرعي، في مقرر العقيدة، ما يلي: «لقد جبل الله الإنسان على حب بلده التي نشأ وترعرع فيه، وحب الوطن قد يكون حبا جبليا مجردا لا تعلق له بالدين، فهو يدخل ضمن المحبة الفطرية أو الطبيعية. ولكن بعد تمزق الدولة الإسلامية، قسم أعداء الدين بلاد الشام إلى دويلات ورسموا حدودا مصطنعة لكل جزء، ووضعوا له علما، ثم حرص الكفار ووكلائهم الطواغيت على غرس تعظيم العلم والوطنية في قلوب المسلمين، حتى يزيلوا من قلوبهم الوحدة والأخوة الإسلامية، ويصرفوهم عن دينهم والولاء والبراء، والأخوة والنصرة لأجله، والتفريق بين الناس باعتبار الوطن لا باعتبار الدين مع التحرر من مبادئ الإسلام والأخلاق الإسلامية والقيود الشرعية، بل وفتح المجال للكفر والردة وحرية الرأي وحرية التدين، مع الحفاظ على وحدة الوطن وعدم المساس بشخص الحاكم أو النظام.

فرصة أفكار هؤلاء المسلمين الوطنية في تحقيق أغراضهم الغير إسلامية وإن كان ظاهرها الإسلام، فالقتال يجب أن يكون تحت راية مسلمة وقيادة مسلمة ولا خلاف في ذلك، ص: 15.

[27] انظر: فيديو «هذه عقيدتنا» لداعش.

ونحت شعارات الوطنية يعتبر حق الحاكم والنظام والعلم، أعظم من حق الله وحق رسول الله ﷺ، فمن كفر بالله وسب الدين أو سب النبي ﷺ لا يعدو مجرماً وعندهم بل فعله يدخل في دائرة الحرية الوطنية، كما هي مقولتهم الشهيرة: «الدين لله والوطن للجميع»، أما من يسب الحاكم أو يعارض النظام، أو يهين العلم، فإنه يعتبر مجرماً يستحق العقاب.

وعليه فإن الوطنية بهذا الاعتبار قد جعلت طاغوتا يعظم ويقدر، ويعقد عليها الولاء والبراء، فيجب الكفر بهذه الوطنية الكفرية، والبراءة منها، ومن أهلها ومعاداتهم^[28].

هكذا يتعلم جيل داعش كراهية أوطانهم ودولهم وأهلهم، والتمرد على آبائهم وذويهم بدعوى كفرية الوطن وضرورة موالة داعش «الوطن البديل والحقيقي».

ولا يقتصر الخطاب الداعشي على تكفير الانتماء للوطن، وإنما يحرض الناس على الخروج من أوطانهم وللحاق بداعش والقتال لها. وهكذا في رسالة موجهة «لأهلنا في المغرب الإسلامي: تحريضا لهم وتبيينا لحالهم ونصرة للخلافة الإسلامية» إذ يقول كاتب الرسالة: (...) فالكفر بالطاغوت من شروط لا إله إلا الله، فلا يصح إسلام إلا به، فواجب تكفير وبغض وعداوة الكافرين، وهذا ما رفضه الطواغيت وسعوا لتبديله بحجج المواطنة (...) أيها المسلم في المغرب الإسلامي: لأن قتل الناس كلهم خير من أن يحكم الطواغيت البلاد، فتحركوا وكونوا نارا تحرق الطواغيت وتلقنهم درسا وتجعلهم عبرة (...) هنيئا لكم الجهاد تحت راية الخلافة في زمن تخلف عنه الكثير، هنيئا لكم تحكيم شرع الله وإعادته للأرض بعد احتلال الطواغيت، فأكثروا بالعمليات الاستشهادية وأثخنوا بالأعداء لا تخافوهم ولا تخافوا تكالبهم، فقد أخبر الرسول ﷺ أن الطائفة المنصورة لا يضرهم من خذلهم وأن التمكين يسبقه ابتلاء لتنقية الصفوف ولبقاء الصادقون، وعليكم بالسمع والطاعة في عسركم ويسركم وإياكم والاختلاف والزموا، أمرائكم تفلحوا^[29].

[28] المنهاج الدراسي، لداعش، مقرر العقيدة، ص: 45.

[29] عبد الله النجدي، رسالة إلى أهلنا في المغرب، تحريضا لهم وتبيينا لهم للخلافة الإسلامية، مؤسسة البتار الإعلامية، نشرت في 1437/4/8 هـ. ويقول كاتب الرسالة: يا أهلنا في المغرب الإسلامي: إن قعودكم عن

إن الدعوة الداعشية إلى نبذ الوطنية والخروج على الوطن هي من آليات الامتداد الجيوسياسي لداعش، ولذلك توظف المقولات الدينية لتحريض الشباب على الخروج لنصرة داعش والتمرد على بلدانهم، وعدم الامتثال للقواعد الضابطة لأمن أوطانهم، وفي نفس الوقت الطاعة والولاء والخضوع لأمر داعش!!^[30].

ويشير صاحب رسالة «ميزان المغرب الإسلامي في الأمة» إلى أهمية المنطقة المغاربية حيث يقول: «المغرب الإسلامي مهم جدا في بناء دولة الخلافة الإسلامية، وعلينا أن نجتمع الناس حول ذلك، فاجتماع الناس يكون على حكم الله في تلك البلاد، هذا ما يرضاه الله فيرضاه المسلمون، ولن يكون غير ذلك - بإذن الله - فاجتماع الكلمة بعد ظهور ولايات للدولة الإسلامية هناك، واجب العمل عليه، واجب الدعوة له، وواجب السعي فيه...

الجهاد كان سببا في تسلط الطغاة، حتى أصبح الكثير لا يعلم عن الدين إلا الصلاة والزكاة، وأما الكفر بالطاغوت فيجهله ولا يعلمه وكل هذا قام بها الطواغيت (...) فالكفر بالطاغوت من شروط لا إله إلا الله، فلا يصح إسلام إلا به، فواجب تكفير وبغض عداوة الكافرين، وهذا ما رفضه الطواغيت وسعوا لتبديله بحجج المواطنة وحقوق أسموها بحقوق الإنسان... الرسالة، ص: 4.

[30] إن داعش تدعو ليس فقط إلى نبذ الأوطان العربية بل البراءة كذلك من القاعدة وهكذا جاء في رسالة بقلم غريب السرورية «حب الدولة والبراءة من القاعدة»، من إصدار مؤسسة البتار الإعلامية، حيث يقول: الدولة الإسلامية، تسير على منهج واضح، وعقيدتها صافية، ولذا عرف تلك الحقيقة الغرب الكافر وتزعمت أمريكا راية الحرب الصليبية عليها بكل وضوح، وأصبح النفاق معلنا بعد أن كان مخفيا، لأن الدولة إذا تركت ستعيد خارطة العالم، وستحكم الناس بشريعة الله، التي ستقودها إلى الفتوحات الإسلامية كما كان عليه أسلاف الأمة. بينما تنظيم القاعدة يسير وفق ما تقتضيه المصلحة وهوى قادته، حتى لو كان الأمر يتعلق بأصول العقيدة، وأبجديات الولاء والبراء، ولذا نرى التخبط واضحاً بين أفرع القاعدة، فكل فرع له منهجه، ولا غرابة أن يقع الاختلاف بينهم، إذا كان زعيمهم المارق أيمن الظواهري، لا يخجل من إعلان بيعته للمرتد أختر منصور، الذي فضحه دستور حركته الوطنية المرتدة، وحتى يتبين الأمر بوضوح حول تنظيم القاعدة الذي يتزعمه الظواهري والمبايع لأختر منصور زعيم حركة طالبان الوطنية، وأن القتال تحت هذه الراية الطاغوتية لا يجوز لمسلم الإقدام عليه... نشرت الرسالة بتاريخ 10/ 4/ 1437 هـ. وهي رسالة تطعن في الظواهري وفروع القاعدة وخصوصاً إمارة طالبان، باعتبارها دولة وطنية قطرية.

في النهاية، على الناس وأمراء الفصائل المقاتلة وغيرهم أن يعلموا أن لا حلّ لهم اليوم بعد ظهور الدولة الإسلامية، أما الانطواء تحت راية الإسلام وتحت مشروع بناء الدولة الإسلامية الحقيقية، وأما تحت راية الصليب والكفر وأزلامه، لا طرف ثالث ولا حياد في تلك الحرب التي في تلك البقعة من العالم الإسلامي»^[31].

إن انضمام منطقة المغرب العربي إلى «دولة داعش» لا يمكن أن يتم بدون استعمال آلية التحريض على نبذ الانتماء الوطني وإيهام الشباب بأن أوطانهم ليست هي دار الإسلام وإنما هي دار كفر، بينما دار التطرف الداعشي، هي دار الإسلام ودار الوطن الشرعي، الذي يتعين الولاء له.

لا شك أن عملية نسف مشروعية الانتماء الوطني، هي ترجمة عملية لفكرة الولاء والبراء المشحونة بتأويل سقيم للفكر المتطرف.

4. خطاب حزب التحرير الإسلامي

ومن الخطابات الرائجة في المواقع الالكترونية وغيرها حول نبذ فكرة الانتماء الوطني، خطاب حزب التحرير الإسلامي الذي جعل من «الخلافة المتوهمّة» مركز اهتمامه وانشغاله. وهكذا نجد المدعو المهندس هشام البابا، وهو رئيس المكتب الإعلامي لحزب التحرير (ولاية سوريا)، يعلن بأن الثوابت الوطنية ليست من الإسلام في شيء. وقد كتب قائلاً: «وحيث إن الإسلام يوجب على المسلم أن يتلقى دينه وشريعته من رب الكون لا من مفكرين وفلاسفة مصيرهم جهنم، فإن الوطنية بقضها وقضيضها حرام بحرام ولا يجوز الدعوة لها ولا السكوت عنها من أكبر المنكرات التي تفرق بين المسلم وأخيه، وتؤدي إلى سفك الدم المسلم بغير وجه حق، وتؤدي إلى جعل الولاء والبراء مبنيين على غير رابطة الإيمان، وتؤدي إلى اتخاذ الكافرين أولياء من دون المؤمنين، لذا فالواجب الشرعي كل مسلم أن يتبرأ

[31] بقلم كملة حق: «ميزان المغرب الإسلامي في الأمة»، مؤسسة الوفاء، رسالة نشرت بتاريخ 3 يناير 2016م، ص:3.

لها ولمن عمل لها. وبسقوط الوطنية كفكرة معادية للإسلام تسقط معها ثوابتها، أي ما يسمى بالثوابت الوطنية، ولا يبقى إلا الإسلام يعلو ولا يعلو عليه، وإلا الثوابت الإسلامية المنبثقة عن الأحكام الشرعية. قال الله تعالى: ﴿قُلْ هَلْ مِنْ شُرَكَائِكُمْ مَنْ يَهْدِي إِلَى الْحَقِّ فَلِ اللَّهِ يَهْدِي لِلْحَقِّ أَكْبَرُ يَهْدِي إِلَى الْحَقِّ أَحَقُّ أَنْ يُتَّبَعَ أَمْ لَا يَهْدِي إِلَّا أَنْ يُهْدَىٰ فَمَا لَكُمْ كَيْفَ تَحْكُمُونَ﴾ [32].

إن خطابات المتطرفين كلها تتفق على ذم الوطنية وعدم اعتراف بحق الوطنية لغير المسلمين، مع أن الشرع أكد على الوفاء بالعهد لمن استوطن ديار المسلمين. وفكر الجماعات المتطرفة والمتشددة لا يعترف «بحق الوطن» إلا لمن انتمى إلى فكرهم وتبنى مشروعهم وما سوي ذلك فلا حق له [33].

ثانياً - تهافت الخطابات المتطرفة

يمكن بيان تهافت الخطابات المتطرفة بخصوص مسألة الولاء الوطني، من ثلاث منظورات، أولها المنظور الشرعي ثم المنظور الأخلاقي الصرف وإن كان الشرع متضمناً لكافة الأبعاد الأخلاقية، ثم المنظور الجيوسياسي.

1. التأصيل الشرعي لتهافت الدعاوى المتطرفة

لقد صنف عدد من العلماء^[34] قديماً وحديثاً، مصنفات ودراسات ومقالات حول التأصيل الشرعي لحب الوطن والانتماء الوطني. وقد ورد ذكر الأوطان بمفردات مختلفة في القرآن الكريم ومن ذلك:

[32] انظر: المهندس هشام البابا، الثوابت الوطنية ليست من الإسلام في شيء، مجلة: الوعي، السنة: 27، كانون الثاني 2013م، ص: 17.

[33] انظر: محمود كيشانة، أزمة المواطنة في الخطاب السياسي الإسلامي عند جماعة التكفير والهجرة، مؤسسة مؤمنون بلا حدود، 2015م.

[34] انظر على سبيل المثال: رسالة الجاحظ (الحنين إلى الأوطان)، دار الرائد العربي - بيروت، 1982م؛ - كتاب

- ﴿وَإِذْ قَالَ إِبْرَاهِيمُ رَبِّ اجْعَلْ هَذَا الْبَلَدَ آمِنًا وَاجْنُبْنِي وَبَنِيَّ أَنْ نَعْبُدَ الْأَصْنَامَ﴾ [إبراهيم: 37].
- ﴿وَلَوْ أَنَّا كَتَبْنَا عَلَيْهِمْ أَنْ اقْتُلُوا أَنْفُسَكُمْ أَوْ اخْرَجُوا مِنْ دِيَارِكُمْ مَا بَعَلُّوهُ إِلَّا قَلِيلٌ مِنْهُمْ وَلَوْ أَنَّهُمْ بَعَلُّوا مَا يُوعَظُونَ بِهِ لَكَانَ خَيْرًا لَهُمْ وَأَشَدَّ تَثْبِيثًا﴾ [النساء: 65].
- ﴿وَإِذْ أَخَذْنَا مِيثَاقَكُمْ لَا تَسْفِكُونَ دِمَاءَكُمْ وَلَا تُخْرِجُونَ أَنْفُسَكُمْ مِنْ دِيَارِكُمْ ثُمَّ أَقْرَرْتُمْ وَأَنْتُمْ تَشْهَدُونَ﴾ [البقرة: 83].
- ﴿أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِينَ خَرَجُوا مِنْ دِيَارِهِمْ وَهُمْ أُلُوفٌ حَذَرَ الْمَوْتِ فَقَالَ لَهُمُ اللَّهُ مُوتُوا ثُمَّ أَحْيَاهُمْ إِنَّ اللَّهَ لَذُو فَضْلٍ عَلَى النَّاسِ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَشْكُرُونَ﴾ [البقرة: 241].
- ﴿أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِينَ آمَنُوا مِنْ بَنِي إِسْرَءِيلَ مِنْ بَعْدِ مُوسَى إِذْ قَالُوا لِنَبِيِّهِمْ إِنَّهُ لَمَلَكَ لَنَا تَقَوَّلَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ قَالَ هَلْ عَسَيْتُمْ إِنْ كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِتَالُ أَلَّا تُقَاتِلُوا قَالُوا وَمَا لَنَا أَلَّا نُقَاتِلَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَقَدْ أَخْرَجَنَا مِنْ دِيَارِنَا وَأَبْنَاءِنَا فَلَمَّا كُتِبَ عَلَيْهِمُ الْقِتَالُ تَوَلَّوْا إِلَّا قَلِيلًا مِنْهُمْ وَاللَّهُ عَلِيمٌ بِالظَّالِمِينَ﴾ [البقرة: 244].
- ﴿بَاسْتَجَابَ لَهُمْ رَبُّهُمْ أَنِّي لَا أَضِيعُ عَمَلَ عَمَلٍ مِّنْكُمْ مِّنْ ذَكَرٍ أَوْ اَنْتَبَيْ بَعْضُكُمْ مِّنْ بَعْضٍ بِالَّذِينَ هَاجَرُوا وَاخْرَجُوا مِنْ دِيَارِهِمْ وَادُّوْا فِي سَبِيلِي وَقَاتِلُوا وَفَاتِلُوا لَأَكْفِرَنَّ عَنْهُمْ سَيِّئَاتِهِمْ وَلَا أَذْخِلَنَّاهُمْ جَنَّتِ تَجْرِى مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ ثَوَابًا مِّنْ عِنْدِ اللَّهِ وَاللَّهُ عِنْدَهُ حُسْنُ الثَّوَابِ﴾ [آل عمران: 195].

الشوق إلى الأوطان لأبي حاتم سهل بن محمد السجستاني؛ - كتاب الحنين إلى الأوطان لأبي حيان علي بن محمد التوحيدي؛ - كتاب المناهل والأعطان والحنين على الأوطان لأبي محمد الحسن بن عبد الرحمن بن خلاد الرامهرمزي؛ - مقومات حب الوطن في ضوء تعاليم الإسلام للدكتور سليمان بن عبد الله بن حمد أبا الخليل؛ - حب الوطن من منظور شرعي للدكتور زيد بن عبد الكريم المزيد؛ - الوطن والاستيطان، دراسة فقهية للدكتور محمد بن موسى بن مصطفى الداني.

- ﴿وَلَوْ أَنَّا كَتَبْنَا عَلَيْهِمْ أَنْ اقْتُلُوا أَنْفُسَكُمْ أَوْ اخْرَجُوا مِنْ دِيَارِكُمْ مَا بَعَلُوهُ إِلَّا قَلِيلٌ مِّنْهُمْ وَلَوْ أَنَّهُمْ بَعَلُوا مَا يُوعَظُونَ بِهِ لَكَانَ خَيْرًا لَهُمْ وَأَشَدَّ تَثْبِيتًا﴾ [النساء: 65].

- ﴿وَلَا تَكُونُوا كَالَّذِينَ خَرَجُوا مِنْ دِيَارِهِمْ بَطَرًا وَرِئَاءَ النَّاسِ وَيَصُدُّونَ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ وَاللَّهُ بِمَا يَعْمَلُونَ مُحِيطٌ﴾ [الأنفال: 48].

- ﴿وَأَخَذَ الَّذِينَ ظَلَمُوا الصَّيْحَةَ فَأَصْبَحُوا فِي دِيَارِهِمْ جَثِمِينَ﴾ [هود: 66].

- ﴿وَلَمَّا جَاءَ أَمْرُنَا نَجَّيْنَا شُعَيْبًا وَالَّذِينَ ءَامَنُوا مَعَهُ بِرَحْمَةٍ مِنَّا وَأَخَذَتِ الَّذِينَ ظَلَمُوا الصَّيْحَةَ فَأَصْبَحُوا فِي دِيَارِهِمْ جَثِمِينَ﴾ [هود: 94].

- ﴿فَإِذَا جَاءَ وَعْدُ أُولَاهُمَا بَعَثْنَا عَلَيْكُمْ عِبَادًا لَّنَا أُولِي بَأْسٍ شَدِيدٍ فَجَاسُوا خِلَالَ الدِّيَارِ وَكَانَ وَعْدًا مَّفْعُولًا﴾ [الإسراء: 5].

- ﴿الَّذِينَ اخْرَجُوا مِنْ دِيَارِهِمْ بِغَيْرِ حَقٍّ إِلَّا أَنْ يَقُولُوا رَبُّنَا اللَّهُ وَلَوْلَا دِفْعُ اللَّهِ لِلنَّاسِ بَعْضَهُمْ بِبَعْضٍ لَّهَدَمْتُ صَوَامِعَ وَبِيَعٍ وَصَلَوَاتٍ وَمَسَاجِدَ يُذْكَرُ فِيهَا اسْمُ اللَّهِ كَثِيرًا وَلَيَنْصُرَنَّ اللَّهُ مَنْ يَنْصُرُهُ إِنَّ اللَّهَ لَفَوْيٌّ عَزِيزٌ﴾ [الحج: 38].

- ﴿وَأَوْرَثَكُمُ أَرْضَهُمْ وَدِيَارَهُمْ وَأَمْوَالَهُمْ وَأَرْضًا لَّمْ تَطْثُوهَا وَكَانَ اللَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرًا﴾ [الأحزاب: 27].

- ﴿هُوَ الَّذِي أَخْرَجَ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ مِنْ دِيَارِهِمْ لِأَوَّلِ الْحَشْرِ مَا ظَنَنْتُمْ أَنْ يَخْرُجُوا وَظَنُّوا أَنَّهُمْ مَانِعَتُهُمْ حُصُونُهُمْ مِنَ اللَّهِ فَأَتَيْنَهُمُ اللَّهُ مِنْ حَيْثُ لَمْ يَحْتَسِبُوا * وَفَذَفَ فِي قُلُوبِهِمُ الرُّعْبَ يُخْرِبُونَ بُيُوتَهُمْ بِأَيْدِيهِمْ وَأَيْدِي الْمُؤْمِنِينَ فَاعْتَبِرُوا يَا أُولِيَ الْأَبْصَارِ﴾ [الحشر: 2].

- ﴿لِلْمُفْرَاءِ الْمُهِجَرِينَ الَّذِينَ اخْرَجُوا مِنْ دِيَارِهِمْ وَأَمْوَالِهِمْ يَبْتَغُونَ فَضْلًا مِّنَ اللَّهِ وَرِضْوَانًا وَيَنْصُرُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ أُولَئِكَ هُمُ الصَّادِقُونَ﴾ [الحشر: 8].

﴿لَا يَنْهَيْكُمُ اللَّهُ عَنِ الَّذِينَ لَمْ يُقْتِلُوا فِي الدِّينِ وَلَمْ يُخْرِجُوا مِّن دِينِكُمْ وَأَنْ تَبَرُّوهُمْ وَتُقْسِطُوا إِلَيْهِمْ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ﴾ [الممتحنة: 8].

﴿إِنَّمَا يَنْهَيْكُمُ اللَّهُ عَنِ الَّذِينَ قَتَلُوا فِي الدِّينِ وَأَخْرَجُوا مِّن دِينِكُمْ وَظَاهَرُوا عَلَىٰ إِخْرَاجِكُمْ أَنْ تَوَلَّوْهُمْ وَمَنْ يَتَوَلَّهُمْ فَأُولَٰئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ﴾ [الممتحنة: 9].

﴿بَعَقَرُوهَا فَقَالَ تَمَتَّعُوا فِي دَارِكُمْ ثَلَاثَةَ أَيَّامٍ ذَلِكَ وَعْدٌ غَيْرُ مَكْذُوبٍ﴾ [هود: 64].

﴿وَلَوْ أَنَّ فُرْعَانَ سِيرَتْ بِهَ الْجِبَالِ أَوْ قَطَعَتْ بِهَ الْأَرْضِ أَوْ كَلِمَ بِهَ الْمَوْتَىٰ بَلِ لِلَّهِ الْأَمْرُ جَمِيعًا أَلَمْ يَأْتِيسَ الَّذِينَ ءَامَنُوا أَنْ لَّو يَشَاءُ اللَّهُ لَهْدَى النَّاسَ جَمِيعًا وَلَا يَزَالِ الَّذِينَ كَفَرُوا تُصِيبُهُمْ بِمَا صَنَعُوا فَارِعَةٌ أَوْ تَحُلُّ قَرِيبًا مِّن دَارِهِمْ حَتَّىٰ يَأْتِيَ وَعْدُ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ لَا يَخْلِفُ الْمِيعَادَ﴾ [الرعد: 32].

﴿فَكَذَّبُوهُ فَأَخَذَتْهُمُ الرَّجْفَةُ فَأَصْبَحُوا فِي دَارِهِمْ جَلِيمِينَ﴾ [العنكبوت: 37].

﴿وَالَّذِينَ تَبَوَّءُوا الدَّارَ وَالْإِيمَانَ مِن قَبْلِهِمْ يُحِبُّونَ مَنْ هَاجَرَ إِلَيْهِمْ وَلَا يَجِدُونَ فِي صُورِهِمْ حَاجَةً مِّمَّا أُوتُوا وَيُؤْثِرُونَ عَلَىٰ أَنْفُسِهِمْ وَلَوْ كَانَ بِهِمْ خَصَاصَةٌ وَمَن يُوقِ شُحَّ نَفْسِهِ فَأُولَٰئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ﴾ [الحشر: 9].

هذه الآيات القرآنية تفيد أن الإنسان مجبول على حب دياره أو وطنه أو المكان الذي استوطنه، ودعاء سيدنا إبراهيم لبلده بالخيرات والبركة وطاعة الله واجتناب الشيطان.

كما تفيد الآيات حقيقة مؤداها أن مغادرة الأوطان فيه المشقة وهو ابتلاء بل يعادل قتل النفس، إن كانت المغادرة قهرا.

أما الأحاديث التي اشتملت على حب الوطن أو أشارت إلى ذلك وإلى الديار فمنها ما يلي:

- ما روى عن أنس رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ قال: كان رسول الله ﷺ إذا قدم من سفر فأبصر درجات المدينة أو وضع ناقته وإن كانت دابة حركها.

- عن ابن عباس رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا قال رسول الله ﷺ لمكة: ما أطيبك من بلد، وما أحبك إلي ولولا أن قومي أخرجوني منك ما سكنت غيرك.

- قال رسول الله ﷺ اللهم حبب إلينا المدينة كحبنا لمكة أو أشد.

- عن أنس بن مالك رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ أن الرسول ﷺ لما قدم من خيبر حتى إذا أشرفنا على المدينة نظر إلى أحد فقال: «هذا جبل يحبنا ونحبه».

- عن ابن شهاب الزهري رَحِمَهُ اللَّهُ تعالى قال: «قدم أصيل الغفاري رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ قبل أن يضرب الحجاب على النبي ﷺ، فدخل على عائشة رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا، فقالت له: يا أصيل كيف عهدت مكة؟ قال: عهدها قد أخصب جنابها وابيضت بطحاؤها. قالت: أقم حتى يأتيك رسول الله ﷺ فلم يلبث أن دخل النبي ﷺ فقال له: يا أصيل كيف عهدت مكة؟ قال والله عهدها قد أخصب جنابها وابيضت بطحاؤها وأغدق إذخرها وأسلت ثمامها وأمش سلمها فقال: حسبك يا أصيل لا تحزنا».

ولا ينازع أحد في كون الرسول ﷺ، قد أحب مكة وكذلك المدينة، ولم ينكر على أحد من الصحابة تعلقه بدياره وأرضه وحبه لقومه. وقد رجع كثير من الصحابة إلى ديارهم لشهر الإسلام ودعوة قومهم.

أما ما جاء عن العلماء، فقد قال ابن عاشور: «ولقد كانت دعوة إبراهيم هذه من جوامع كلمة النبوة فإن أمن البلاد والسبل يستتبع جميع خصال سعادة الحياة ويقتضي العدل والعزة والرخاء إذ لا أمن بدونها، وهو يستتبع التعمير والإقبال على ما ينفع والثروة فلا يختل الأمن إلا إذا اختلت الثلاثة الأولى وإذا اختل الثلاثة الأخيرة، وإنما أراد بذلك تيسير الإقامة فيه على سكانه لتوطيد وسائل ما أراده لذلك البلد من كونه منبع الإسلام»^[35].

[35] ابن عاشور، التحرير والتنوير، 410/1.

وقال ابن بطال: وتعجيل سيره ﷺ إذا نظر إليها (المدينة) من أجل أن قرب الدار يجدد الشوق للأحبة والأهل ويؤكد الحنين إلى الوطن وفي رسول الله ﷺ الأسوة الحسنة»^[36].

وفي نفس المعنى حول حب المدينة، يقول الحافظ ابن حجر في فتح الباري في شرح صحيح البخاري «وفي الحديث دلالة على فضل المدينة وعلى مشروعية حب الوطن والحنين إليه»^[37].

وأكد الحافظ الذهبي في كتابه «سير أعلام النبلاء» «وكان يحب عائشة ويحب أباهما ويحب أسامة ويحب سبطيه ويحب الحلواء والعسل ويحب جبل أحد ويحب وطنه ويحب الأنصار إلى أشياء لا تحصي مما لا يغني المؤمن عنها قط»^[38].

ويقول الأستاذ أسامة السيد محمود الأزهري في كتابه الحق المبين: «بل جعل العلماء حب الوطن هو علة مشقة السفر مطلقاً حتى لقد ذهب إلى ذلك بعض شراح الحديث في تفسير الحديث الذي رواه أحمد والطبراني من حديث عقبة بن عامر الجهني أنه ﷺ قال: «ثلاثة تستجاب دعوتهم: الوالد لولده والمسافر، والمظلوم على ظالمه» فعلى الشراح سبب استجابة دعاء المسافر هو ما يعانيه من فاقة واضطرار وحزن لمفارقة وطنه وأهله، فقال العلامة المناوي في (فيض القدير) شارحاً للحديث: «لأن السفر مظنة حصول انكسار القلب بطول الغربة عن الأوطان، وتحمل المشاق والانكسار من أعظم أسباب الإجابة»^[39].

وجاء عن الإمام القرافي في كتابه الذخيرة «ومصالح الحج: تأديب النفس بمفارقة الأوطان»^[40].

[36] شرح البخاري.

[37] فتح الباري، 3/ 621.

[38] انظر: عمدة القاري، 10/ 135، والرجوع إلى: أسامة الأزهري، الحق المبين في الرد على من تلاعب بالدين، ص: 173.

[39] انظر: أسامة الأزهري، الحق المبين في الرد على من تلاعب بالدين، ص: 174.

[40] أسامة الأزهري، الحق المبين في الرد على من تلاعب بالدين، ص: 186.

كما بين العلامة الملا علي القاري في كتابه «مرقاة المفاتيح» بأن «مفارقة الأوطان المألوفة هي أشد من القتل ومن ثم فسر قوله تعالى: ﴿وَالْمِثْنَةُ أَشَدُّ مِنَ الْقَتْلِ﴾ [البقرة: 190] بالإخراج من الوطن، لأنه عقب قوله: ﴿وَأَخْرِجُوهُمْ مِّنْ حَيْثُ أَخْرَجُوكُمُ﴾»^[41].

ويذهب الفكر المتطرف إلى رفض الوطنية لأنها تجمع بين المسلم وغير مسلم، فالمواطنة مرفوضة عندهم، وجعلوا مقتضيات ميثاق صحيفة المدينة الذي ضمن حقوق الغير المسلمين. ويقول بعض الباحثين: «إن أساس انتماء غير المسلم السياسي للدولة الإسلامية يكون من خلال عقد الذمة، فهذا العقد يصبح مواطناً في الدولة الإسلامية له من الحقوق ما للمسلم وعليه من الواجبات ما على المسلم، ويستدل على ذلك بما جاء في نصوص وثيقة المدينة «وأن يهود بني عوف أمة مع المؤمنين لليهود دينهم وللمسلمين دينهم مواليهم وأنفسهم إلا من ظلم وأثم، فإنه لا يوتغ إلا نفسه وأهل بيته». قدر النبي ﷺ لبقية قبائل اليهود ما قدره ليهود بني عوف.

فقد جعل النبي ﷺ غير المسلمين مواطنين في الدولة الإسلامية مع المسلمين، وهذا بناء على عقد الذمة أن التزموا به ولم ينقضوه، «وبهذا يكون النبي قد أقام وحدة وطنية داخل المدينة، يعمل الجميع في إطارها ويلتزمون بكل بنودها، أي بنود وثيقة المدينة. متمتعين بعدل الإسلام وسماحته لكل منهم حقوق وعليه واجبات، ومن وفى فله الوفاء، ومن نقض العهد فعليه إثم ما نقض وعقاب ما جنى...»^[42].

2. التهافت الأخلاقي

إن الطعن في المشروع الدينية للوطنية وتسفيه مبدأ الوحدة الوطنية وعدم القبول بفكرة حقوق المواطنة لأشخاص غير مسلمين في بلاد المسلمين، ليس مجرد خلاف «فقهي» أو «عقدي»، وإنما تجسيد لتدني أخلاقي بامتياز، حيث يستعمل الدين للارتزاق كما أشرنا.

[41] أسامة الأزهرى، الحق المبين في الرد على من تلاعب بالدين، ص: 172.

[42] انظر: سميح الكراسنة وآخرون، الانتماء الوطني في الكتاب والسنة النبوية، المجلة الأردنية في الدراسات الإسلامية، مجلد: 6، عدد: 2، 2010م، ص: 56.

ومن الآفات الأخلاقية لتكفير الناس لانتمائهم الوطني ما يلي:

- التلويع بشعار عزة الدين وتماسك الرابطة الأخوية، وفي نفس الوقت حمل الناس وخصوصا الشباب والشابات على مغادرة أوطانهم وفراق أهلهم لاستعمالهم في حرب مصالح تستر بالدين^[43].

- استعمال وتوظيف الشباب والمتممين عموما للجماعات المتطرف في التجسس على أوطانهم بدعوى أنها ليست أوطانهم.

- التفريق بين الابن وأبيه وأمه وأهله وزعزعة كيان المسلمين.

- إهانة النساء المسلمات في الزج بهن في وحل الدعارة تحت مسمى «جهاد النكاح» وبيعهن كرقيق؛ واغتصابهن أثناء الاستيلاء على المواقع، مثل الموصل مثلا^[44].

[43] يقول سيد إمام الشريف: بعض الجهاديين تحولوا إلى مرتزقة يحاربون بالوكالة عن دول تعادي أوطانهم، الجريدة 149/ الخميس 22 نوفمبر 2007، ص: 12.

[44] لقد أصدر تنظيم داعش كتيباً يتضمن 32 سؤالاً عن السبي، من إعداد ديوان البحوث والإفتاء ومما جاء فيه: سؤال 1: ما هو السبي؟/ جواب 1: السبي ما أخذه المسلمون من أهل الحرب. /سؤال 2: ما هو مبيع السبي؟/ جواب 2: مبيع السبي الكفر، فتباح لنا الكوافر بتقسيم الإمام لهن بعد وضع اليد عليهن وإحضارهن إلى دار الإسلام. /سؤال 3: هل يجوز سبي جميع الكافرات؟/ جواب 3: لا خلاف بين العلماء في جواز سبي الكافرات كفرا أصلياً كالكتايبات والوثنيات لكنهم اختلفوا في سبي المرتدة، فذهب الجمهور لعدم جوازه وذهب بعض أهل العلم لجواز سبي المرتدة، والراجح عندنا قول الجمهور والله أعلم. /سؤال 6: هل يجوز بيع السبية؟/ جواب 6: يجوز بيع وشراء وهبة السبايا والإماء إذ أنهن محض مال، يستطاع أن يتصرف به من غير مفسدة. /سؤال 32: هل من المسموح جماع الأسيرة مباشرة بعد الاستيلاء عليها؟/ جواب 32: لو كانت عذراء يحق لسيدها أن يجامعها مباشرة بعد الاستيلاء عليها، ولكن إذا لم تكن كذلك ينبغي الانتظار حتى ينظف رحمها. وقال هاني السباعي مدير مركز المقرريزي بخصوص هذا الأمر، «كل أبواب الفقه الشرعي، هناك باب اسمه أحكام السبي، وفيه كل التفاصيل، هذه المسألة أيضاً تخضع للسياسة الشرعية بما تناسب مع واقع المسلمين الحالي فمثلاً «إذا أخذت سبايا من الأيزيديين، أو من غير المسلمين فالواقع الآن، يحق لهم أيضاً المعاملة بالمثل بمعنى اغتصاب المسلمات»، وأكد أن ما يفعله «داعش» فيه تشويه كبير وضرر بالدين الإسلامي. «ووصف السباعي الكتيب بأنه رسالة لدغدغة مشاعر الشباب لجذب مزيد من المقاتلين الأجانب إليهم أو لدعوة الشباب المراهق للانضمام إليهم، باعتبار أنه سيقا تل وسيحصل على مأرب وكذلك يعد تنفيساً لشهواته. وأكد أن قيادات «داعش» يستخدمون

- اختطاف أطفال وتجنيدهم^[45] لممارسة القتل بوحشية كأنهم يمارسون ألعابا افتراضية.
- طرد السكان من منازلهم ونزع أملاكهم ومنحها لمرتزقة «الخلافة».
- قتل شيوخ التصوف، مثل الشيخ المسن سليمان أبو حراز الذي ذبح بلا رحمة ولا شفقة، ولم تتم مراعاة حالته الصحية ولا سنه، فأين أخلاق الدولة الإسلامية؟!!
- حرق الأسرى، وذلك ليس من أخلاق الإسلام في شيء ولا أخلاق الإنسان العادي الذي لا يعرف ديناً، فكيف بالذي يدعي الانتماء إلى إسلام نبي الرحمة. وقد نهى رسول الله ﷺ عن التمثيل بالقتلى وحرقتهم.
- الاتجار بالأعضاء البشرية، مما يثبت أن جماعة داعش عصابة دولية للمرتزقة؛ وتنزع الأعضاء من أطفال ورجال ونساء من طوائف دينية وقومية، بدعوى أنهم كفار وليسوا من «وطن داعش» رغم أنهم في أوطانهم.

النصوص الشرعية في غير محلها، وهم يزعمون أنهم أسسوا «الخلافة الإسلامية» ولكن الدين منهم براء ويتخيلون أن علامات الساعة الكبرى تتحقق فيهم، وهذا سر دفعهم للشباب إلى محرقة كوباني، لأنهم يعتقدون أن هناك معركة فاصلة في دابق ستكون بين الروم والمسلمين، ويتخيلون أيضاً أنهم ستصرون في النهاية، وهذا ما قاله أبو محمد العدناني المتحدث الرسمي (سابقاً) باسم التنظيم في بيان شهير «إنهم سيسلمون الراية للمسيح، ويزعمون أيضاً أنهم وعد الله الحق». انظر موقع: www.orient-news-net

مقال: داعش يوزع كتيب «جهاد النكاح» و«السبي والرقاب» على مقاتليه. وتشير الإحصائيات إلى «سبي» ما يفوق 4600 من نساء أزيديات.

[45] انظر تفاصيل حول إحصائيات تجنيد الأطفال وخطفهم وكذلك النساء في التقرير العالمي 2016م الذي يصدر عن www.hrw.org: «Human Rights Watch»

وهناك تقارير متعددة حول بيع الأطفال وكذاك النساء، حيث يبيع تنظيم داعش الطفل بحوالي 10 ألف جنيه استرليني والمرأة بـ 15 ألف جنيه استرليني. وأكد موقع إذاعة العراق الحر في تموز- 8- 2015م، بأنه: «لا توجد إحصائيات دقيقة حول أعداد الأطفال الذين تم تجنيدهم من قبل تنظيم داعش، لكن مفوضية حقوق الإنسان بالعراق، أعلنت مؤخراً أن تنظيم داعش جند ما بين 500 و800 طفل عراقي، في أعماله الإرهابية».

انظر: www.iraqhurr.org

- تدمير الآثار ونهب الكنوز الثقافية، وهي آثار تعود إلى القرن الثالث عشر قبل الميلاد، والقرن الثامن قبل الميلاد والقرن الثالث قبل الميلاد، وتعتبر ملكا للحضارة العالمية وليست فقط إرث حضاريا في العراق وسوريا، وقد تم تدمير حوالي 30 موقعا.

- ممارسة التقتيل الطائفي وذلك بتنفيذ تفجيرات في عدد من مساجد اليمن وغيرها.

- استعمال السلاح الكيماوي غاز الكلور ضد المدنيين وغاز الخردل وكذلك ضد الجنود العراقيين.

- إعدام أكثر من 200 جندي من صفوف داعش لأنهم رغبوا في العودة إلى أوطانهم، أو لمحاولتهم الدخول في مفاوضات مع الأكراد.

- استهداف السياح الأجانب^[46].

- دهس مدنيين بغير رحمة في فرنسا؛ والمساهمة في الرفع من مستوى كراهية المواطنين الغربيين للإسلام والمسلمين.

[46] لقد تناولت مراجعات ناجح إبراهيم عبد الله ورفاقه قضية حرمة قتل المستأمنين وقضية السياحة في كتابهم «تسليط الضوء على ما قع في الجهاد من الأخطاء» حيث قالوا: «إن السياح الذين يدخلون البلدان الإسلامية سواء بتأشيرة من الدولة للدخول أو بدعوة من الشركات الأجنبية أو من الأفراد أو من الهيئات الأخرى، فإن كل ذلك يعتبر أمانا لهم: فلا يحل التعرض لهم بالقتل أو التعرض لأموالهم أو أعراضهم. وإذا اختلف البعض في أمان الحكومة، نقول لهم: إن العبرة مما يعتبره السائح أمانا، وإلا فإن جماعة التكفير والهجرة تكفر الحكومة وتكفر الجماعات الإسلامية وهناك من يكفر الجميع بما فيهم جماعة التكفير نفسها. والسائح لا علم له بهذه الخلافات ولا طاقة له بمعرفتها أصلا فالعبرة بما يعتبره هو أمانا. وقد قدمنا أننا لو حلفنا على المصحف أن نقتلهم فظنوه أمانا فهو تأمين لهم». انظر: ناجح إبراهيم عبد الله، تسليط الضوء على وقع في الجهاد من أخطاء، مكتبة التراث الإسلامي، ط1، يناير 2002م، ص: 99. وهناك رسالة للمدعو أبي عمر الفاروق، ينظر فيها لجواز اغتيال السياح، فيقول فيها: نحن نعترض عليك قبل أن تعترض، ونطالبك بالدليل قبل أن تطالبنا به، ولئن كنت تقول: بأي دليل استبيحت دماء السياح؟ فنحن نقول لك، بأي دليل عصمت دماءهم، وأنكرت قتلهم؟ فإن كنت وجدت في كتاب الله أو سنة رسول ﷺ ما ينقلنا عن ذلك الأصل، فدلنا عليه لننتقل إلى ما انتقلت إليه، وإلا فالأصل البقاء على الأصل. انظر: أبي عمر الفاروق: القول الصراح في حكم استهداف السياح، مؤسسة الملاحم للإنتاج الإعلامي، بدون تاريخ.

- كل هذه الممارسات وغيرها تمارس باسم مقت الوطن والمواطنة والطوائف والمخالف عقديا وفقهيا وسياسيا؛ وبوحشية متميزة، تعبر عن مروق من الدين وسوء أخلاق لا مثيل لها.

3. التهافت الجيوسياسي

يكن التهافت الجيوسياسي للجماعات المتطرفة في اتفاقها على نفس مشروعية الانتماء إلى الوطن، واعتماد ذلك كآلية جيوسياسية للامتداد والتوسع وكسر الحدود وفي نفس الوقت الاختلاف الحاد حول أحقية هذا الامتداد الجيوسياسي.

ومن المعلوم أن الجيوسياسية هي صراع القوى داخليا وخارجيا على المجال؛ كما يعرفها إيف لاكوست^[47]. فالجيوسياسية هي تقدير لقوة معينة (سواء كانت دولة أو منظمة إرهابية مثلا أو حركة سياسية أو دينية..). لمصلحتها المرتبطة بموقعها الجغرافي في سياق محدد. فالجيوسياسي يسعى دائما إلى البحث عن الفرص الممكنة والمتاحة لامتداده جغرافيا أو على الأقل لحماية حيزه الجغرافي، كما يستشرف المخاطر المهددة لكيانه والمرتبطة بالتحويلات في المجال بشكل مباشر أو غير مباشر.

لذا فإن الجماعات الإرهابية المتطرفة تشن هجمات قوية إعلاميا عبر الترويج لفكرة كسر الحدود «المصطنعة» والتي تتنافى حسب زعمهم مع الدين، لخلق فجوة نفسية ومجالية، للولوج إلى أوطان واستباحتها وحمل الناس المنتسبين فكريا لهذه الجماعات إلى الإقرار بالولاء لها، لا لدولهم وأوطانهم. هذا العمل الدعائي والتحريض، يواجه مشكلة تضارب مشروعية الناطق باسم «الخلافة» والممثل الحقيقي لها. وهكذا فهناك صراع حاد بين القاعدة وداعش على «المشروعية المجالية».

لذا فإن هناك اتهام متبادل بين داعش والقاعدة^[48] حول الولاء، فداعش ترى بأنها تمتلك جميع المقومات الدينية والجيوسياسية لهذا الولاء، أي ولاء المتمردين على أوطانهم، بينما

[47] انظر: أعمال إيف لاكوست. Yves La coste : Geopolitique. Flexibound 2012

[48] هناك مجموعة من الرسائل التي يتهم فيها الظواهري داعش بعدم أحقية إعلان الخلافة، يقول الظواهري

ترى القاعدة أنها هي التي تملك مشروعية لهذا الولاء، بينما داعش ليست مؤهلة لممارسة «شؤون الخلافة».

إن هذا التضارب حول «مشروعية المجال» بين تنظيمين متتاليين، يشتركان في نفس المرتكزات التي ينبنى عليها خطاب نفس الوطنية والمواطنة والوحدة الوطنية؛ يؤكد على حقيقة مفادها، أن تكفير الانتماء الوطني هو مجرد مطية لتحقيق أغراض جيوسياسية محضه للتنظيم الإرهابي.

فالقاعدة متمسكة بحق إرادة «كسر الحدود» واستمالة المرتزقة للانتماء لها، دون غيرها. ولذلك يتم الترويج لفكرة عدم سلامة مفهوم «مصلحة الدعوة»، وهو مفهوم يراد منه جمع شتات الحركات القتالية وتوحيدها لمصلحة واحدة. والمقدسي في رسالته (القول النفيس في التحذير من خديعة إبليس «مصلحة الدعوة») يقول: «ولقد تتحول «مصلحة الدعوة» إلى صنم يتعبده أصحاب الدعوة وينسون معه منهج الدعوة الأصيل، إن على أصحاب الدعوة أو يستقيموا على نهجها ويتحروا لهذا النهج دون التفات إلى ما يعقبه هذا التحري من نتائج قد يلوح لهم أن فيها خطرا على الدعوة وأصحابها! فالخطر الوحيد الذي يجب أن يتوه هو خطر الانحراف عن النهج لسبب من الأسباب، سواء كان هذا الانحراف كثيرا أو قليلا»^[49].

في تسجيل صوتي له: «لا نعترف بهذه الخلافة (خلافة داعش) ولا نراها خلافة على منهاج النبوة، بل هي إمارة استيلاء بلا شورى، ولا يلزم المسلمين مبايعتها ولا نرى أبا بكر البغدادي أهلا للخلافة». انظر: الصراع على زعامة التيار الجهادي بين الظواهري والبغدادي، 10 سبتمبر 2015م موقع نون بوست: www.nonpost.net كما أعلن الظواهري في تسجيل صوتي بث على شبكة السحاب التابعة لتنظيم القاعدة يوم 13 غشت 2015م، مبايعته لزعيم حركة طالبان الجديد الملا اختر منصور. حيث قال الظواهري: بوصفي أميراً لجماعة قاعدة الجهاد أتقدم إليكم ببيعتنا... وأضاف «ونبايعكم على الجهاد لتحرير كل شبر من ديار المسلمين المغتصبة السلبية...». انظر: حاسم محمد، بيعة الظواهري تصعد الخلافات بين الجماعات «الجهادية»، 16/ 08/ 2015م، شبكة النبأ المعلوماتية: www.anabaa.org

[49] المقدسي، القول النفيس في التحذير من خديعة إبليس «مصلحة الدعوة»، منبر التوحيد والجهاد، ص: 33.

والمقدس يَدافع عن نهج «الحركة الجهادية» العالمية التي تتزعمها القاعدة، فلا يمكن لباقي الحركات أو التنظيمات أو الدعوات أن تحيد على نهج القاعدة، بدعوى «مصلحة الدعوة». وهذه آلية خطابية، لترسيخ مشروعية تنظيم معين.

ويقول في كتابه (وقفات مع ثمرات الجهاد): «فقد أصبح كثير من الشباب مغرم بعمليات التفجير لضرورة أو غير ضرورة وكأن الجهاد لا يصلح إلا بالمتفجرات..» (..) ربما لأنهم يسمعون ويشاهدون بعض العمليات المتقنة التي ينفذها المجاهدون المتمرسون في الشيشان أو القاعدة ونحوهم من ذوي الخبرة فيسعون إلى محاكاتهم وتقليدهم دون أن يمتلكوا خبراتهم وتمرسهم فيحصدون بذلك فشلا ذريعا وأخطاء تحزن الموحدين وتقر أعين المشركين ولا يعفى أولئك الشباب من المساءلة والملامة...»^[50].

وتبرر داعش احتلالها للأراضي بالقوة وليس ببيعة «أهل الحل والعقد» ما جاء في كلام صاحب رسالة «مد الأيدي لبيعة البغدادي» (إن المناطق التي تغلب عليها جنود الشيخ أبي بكر البغدادي «حفظه الله» كانت تحت أيد تحكمها بغير شريعة الله تعالى، واستلاب الأرض من أولئك بالقوة هو ذروة سنام الإسلام: قال الله تعالى: ﴿وَفَتَّلُوهُمْ حَتَّى لَا تَكُونَ فِتْنَةً وَيَكُونَ الَّذِينَ كَلَّهُوا لِلَّهِ فَإِنْ انْتَهَوْا فَإِنَّ اللَّهَ بِمَا يَعْمَلُونَ بَصِيرٌ﴾ [الأنفال: 39]. بل حتى لو أخذها الشيخ «حفظه الله» من حكام مسلمين حاكمين بالشريعة، لوجب السمع والطاعة له في غير معصية مادام محكما للشريعة...»^[51].

إن البغدادي في نظر الدواعش له الأحقية في امتلاك الأراضي وانتزاعها، سواء من الجميع بالقوة أو الطاعة؛ وهذه هي جيوسياسة الرعب والترهيب واستحلال الدماء بغير حق. وصاحب كتاب «مد الأيدي لبيعة البغدادي» حاول تقديم أجوبة عن مختلف الأسئلة المطروحة حول مشروعية الخلافة الداعشية، وهي أجوبة موجهة للقاعدة وغيرها من

[50] المقدسي، وقفات مع ثمرات الجهاد، منبر التوحيد والجهاد، 2007م، ص: 2-3.

[51] ابن همام بكر بن عبد العزيز الأثري، مد الأيدي لبيعة البغدادي، ص: 13.

الحركات القتالية وعموم الناس. فهي محاولة لإضفاء المشروعية على الانفراد بممارسة الخلافة على المنهاج الداعشي.

ويشير بعض الباحثين إلى مفارقات الظواهري، الذي كان مؤيدا لداعش ثم رجع بعد ذلك يندد بوجودها، فقد كان يقول: «أود أن أوضح أنه ليس هناك شيء الآن في العراق اسمه القاعدة، ولكن تنظيم قاعدة الجهاد في بلاد الرافدين اندمج بفضل الله مع غيره من الجماعات الجهادية في العراق الإسلامية حفظها الله، وهي إمارة على منهج شرعي صحيح وتأسست بالشورى وحازت على بيعة أغلب المجاهدين والقبائل في العراق»^[52].

ويعلق صاحب كتاب الدولة الإسلامية بين الحقيقة والوهم قائلا: «هذا الكلام فيه عدة مغالطات... هو أن الظواهري هنا نفى وجود تنظيم للقاعدة في العراق، بمعنى أنها أصبحت دولة إسلامية وليست جماعة القاعدة وهذه الدولة على رأسها أمير المؤمنين البغدادي كما يسمونه!! فإذا كان الأمر كذلك كما قرره الظواهري هنا، فكيف يأمر الظواهري أمير المؤمنين البغدادي بأن يبقى سنة واحدة على رأس الدولة الموهومة وبعدها يرفع الأمر للقيادة العامة للقاعدة؟! أليس البغدادي أمير المؤمنين عندكم؟! ومن مبادئ الفقه أن أمير المؤمنين هو أعلى سلطة في الدولة الإسلامية، فكيف توجه له الأوامر من قائد جماعة جهادية وهو الظواهري؟ بأي فقه يتكلم هؤلاء!...»^[53].

إن الرفض الصارم لداعش من طرف القاعدة، ليس بسبب ممارستها للعنف المتوحش وإنما لكونها أصبحت منافسا حقيقيا على الأرض، مما يهدد وجود القاعدة، هذا بالإضافة إلى توحيدها في فترة معينة مع جبهة النصرة في سوريا والذي انتهى بالفشل ويرى البعض «أن تنظيم «القاعدة» الذي قاد حركة الجهاد العالمي منذ حوالي العقدين، قد فقد زمام المبادرة ومعركة ريادته أمام تنظيم داعش. فلم يعد الأول قادرا على مضاهاة قوة الثاني لا ماليا ولا تنظيميا ولا عسكريا ولا إعلاميا، بل إن بعض فروع عبر العالم أعلنت انضمامها لداعش،

[52] لقاء الظواهري الرابع مع مؤسسة السحاب والمعنون بـ «قراءة في الأحداث».

[53] أبو عبد الله محمد المنصور، الدولة الإسلامية بين الحقيقة والوهم، ص: 159.

ومبايعة زعيمها أبو بكر البغدادي الذي أعطى لمشروع الجهاد العالمي نفساً جديداً لا يزال يستقطب أتباعاً وشباباً عبر العالم ذكورا وإناثاً من كل الأعمار لا يترددون أمام دعوة التنظيم للالتحاق للعيش في كنف «دولته الإسلامية»^[54].

إن الحرب الدولية ضد داعش، وتضارب الرؤية بين القاعدة وداعش وباقي التنظيمات القتالية، يساهم في ظهور أنماط جديدة من الإرهاب غير المنظم وغير الموالي لداعش أو القاعدة.

إن جيوسياسة اتساع داعش في فترة معينة هي خادمة لمصالح قوى دولية، تتشوف إلى التحكم في منطقة الشرق الأوسط وانكماش داعش المستقبلي، سيساهم في تنامي الإرهاب المحلي المنفصل عن القيادة الداعشية أو القاعدة. والمفارقات، رغم استناد الحركات القتالية على فكرة كسر الحدود وتجاوز العرقيات والقوميات، فهناك بروز لتيارات قتالية تتأسس على مبدأ العرق^[55]، كحركة ماسينا في مالي وهي حركة محسوبة على عرقية الفولان؛ وهي أقلية منتشرة في السينغال ومالي والنيجر وموريتانيا.

لقد ظهرت حركة ماسينا بسبب تفكك حركة أنصار الدين وتوافر الأسلحة بمالي، فهناك احتمال كبير لتوسع هذه الحركة لارتكازها على العرق وبالتالي اكتساح المناطق التي تضم عرقية الفولاني، وبالتالي نشوب حروب عرقية في منطقة غرب ووسط إفريقيا والصحراء الكبرى.

إن مكون الهوية لا يمكن للحركات القتالية ادعاء إلغائه بمجرد تبني أفكارا رافضة للوطنية والعرقية، إذ يمكن أن ينتشر نمط الإرهاب الفردي الديني، الغير المرتبط تنظيمياً بأي جماعة سواء كانت داعش أو غيرها. وسيرتكز الإرهاب الفردي على هوية الشخص نفسه وشعوره

[54] انظر: مقال: كيف اختلف تنظيم «الدولة الإسلامية» عن تنظيم القاعدة؟ موقع bbcعربي: www.anabaa.org.

[55] انظر: الإرهاب العرقي، دوافع وتداعيات تأسيس جهة تحرير ماسينا، في مالي، مركز المستقبل للأبحاث والدراسات المتقدمة، 15 ديسمبر 2016م. (www.futureeaeu.com)

بالاغتراب في عالم فوضوي، ومتناقض. كما أن الصراع الإيديولوجي والجيوسياسي بين داعش والقاعدة، سيفضي إلى نفس مشروعيتهما لدى «القتالين» ويصبحون مجرد ذئاب^[56] تائهة، تنفذ عمليات إرهابية مهما كانت صغيرة إرضاء لأهواء التميز والتمثل الخاطيء للجهاد.

خاتمة

إن تشوف المسلمين إلى وحدة متكاملة، لا يتعارض مع شعور المرء بالامتنان إلى وطنه والسعي إلى خدمته والإخلاص في محبته. كما أن الوحدة الوطنية مطلوبة لحماية الوطن من التصدع وخلق مزيد من الدول الفاشلة والملتهبة التي تمكن المارقين من الدين ومرترقة الحرب من انتهاك أعراض الناس وسلبهم حق الحياة الكريمة.

والدولة الأخلاقية هي تلك القادرة على امتلاك جاذبية أخلاقية تمكن الإنسان من العيش والحياة ضمنها وهو آمن ومطمئن وقادر على العطاء.

وإن عولمة العنف في السياق العالمي المعاصر، تلزم الجميع بالتفكير الجدي في الإعلاء من قيمة الكرامة الإنسانية والسعي إلى التساكن العالمي. والديار الإسلامية مطالبة أكثر من غيرها بإشاعة الرحمة وابتكار الأساليب الجديدة والكفيلة بإيواء واستقبال كافة المحرومين في العالم، لأن هذا الدين هو دين التراحم لا التقاتل؛ كما أن الأصل في الإسلام هو خدمة الإنسان.

[56] انظر: تصاعد أشكال عمليات الإرهاب بلا قيادة في العالم، سادي عبد الوهاب، مفاهيم المستقبل، عدد: 18، يوليو-أكتوبر 2016م.

المصادر والمراجع

- ديفيد كين، حرب بلا نهاية - وظائف خفية للحرب على الإرهاب - ترجمة معين الإمام، العبيكان، ط.1، 2008م.
- الطاهر بن عاشور محمد الطاهر بن محمد بن محمد (المتوفى : 1393هـ)، التحرير والتنوير، (تونس: الدار التونسية للنشر، 1984هـ).
- أرشي أوغو ستاين، الحرب على الإسلام، ترجمة: محمد الشماع، صفحات للدراسات والنشر، ط.1، 2011م.
- الإرهاب العرقي، دوافع وتداعيات تأسيس جهة تحرير ماسينا، في مالي، مركز المستقبل للأبحاث والدراسات المتقدمة، 15 ديسمبر 2016م. (www.futureeaeu.com)
- أسامة السيد محمود الأزهرى، الحق المبين في الرد على من تلاعب بالدين، دار الفقيه، ط.2، 2015م.
- برنابي روجرسون، ورثة محمد ﷺ جذور الخلاف السني - الشيعي، ترجمة: عبد الرحمان عبد الله الشيخ، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 2015م.
- تصاعد أشكال عمليات الإرهاب بلا قيادة في العالم، سادي عبد الوهاب، مفاهيم المستقبل، عدد: 18، يوليو - أكتوبر 2016م.
- جورج سوروس، عصر اللاعصمة - عواقب الحرب على الإرهاب - ترجمة معين الإمام، العبيكان، ط.1، 2008م.
- جيه ام برجر، الصراع على قيادة «الجهاد العالمي» بين الدولة الإسلامية وتنظيم القاعدة، موقع السياسة الدولية www.siyassa.org.
- حب الوطن من منظور شرعي للدكتور زيد بن عبد الكريم المزيدي - الوطن والاستيطان، دراسة فقهية للدكتور محمد بن موسى مصطفى الداني.
- حسام بيرو، الإسلام السياسي وفشل الدولة الوطنية، شبكة جيرون الإعلامية، غشت 2016م. (www.geron.net).
- الحمداني القحطاني، ريا: الإسلاموفوبيا، العربي للنشر والتوزيع، ط.1، 2011م.
- رسالة الجاحظ (الحنين إلى الأوطان)، دار الرائد العربي - بيروت، 1982م.
- رسالة: عبد العزيز بن عبد الله بن باز، نقد القومية العربية على ضوء الإسلام الواقع، دون دار نشر، د.ت.
- رول مبير (تحرير)، السلفية العالمية: الحركات السلفية المعاصرة في عالم متغير، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، ط.1، 2014م.
- سميح الكراسنة وآخرون، الانتماء الوطني في الكتاب والسنة النبوية، المجلة الأردنية في الدراسات الإسلامية، مجلد: 6، عدد: 2، 2010م.
- سيغل الكساندرا، حروب تويتر الطائفية: الصراع والتعاون السني - الشيعي في العصر الرقمي، مركز كار نيغي، 20 دجنبر 2015م. www.carnegie-mec.org/2015/12/ar-pub-62319
- الصراع على زعامة التيار الجهادي بين الظواهري والبغدادي، 10 سبتمبر 2015م موقع نون بوست: الظواهري، الشام أمانة في أعناقكم، مؤسسة السحاب للإنتاج الإعلامي، ربيع الأول 1437هـ.
- الظواهري، صنم الوحدة الوطنية، مؤسسة السحاب، 1430هـ.
- عبد الله النجدي، رسالة إلى أهلنا في المغرب، تحريضا لهم وتبينا لهم للخلافة الإسلامية، مؤسسة البتار الإعلامية، نشرت في 1437/4/8هـ.
- أبو محمد محمود بن أحمد بن موسى عمدة القاري، دار إحياء التراث العربي - بيروت.

- عمر حمزاوي، في تشريح أزمة الدولة الحديثة: ملاحظات على النقاش العالمي، مركز كارنيغي، 16 ديسمبر 2010م.
- عمران فيروز، «الدولة الإسلامية» مقابل «إمارة طالبان»، موقع قنطرة، 2015، www.ar.quantara.de
- فتوح أبو ذهب هيكل، التدخل الدولي لمكافحة الإرهاب وانعكاساته على السيادة الوطنية، مركز الإمارات للدراسات والبحوث الاستراتيجية، ط1، 2014م.
- سيد قطب، في ضلال القرآن، دار الشروق، ط32، 2003م.
- كتاب الحنين إلى الأوطان لأبي حيان علي بن محمد التوحيدي.
- كتاب الشوق إلى الأوطان لأبي حاتم سهل بن محمد السجستاني.
- كتاب المناهل والأعطان والحنين على الأوطان لأبي محمد الحسن بن عبد الرحمن بن خلاد الرامهرمزي.
- كملة حق: «ميزان المغرب الإسلامي في الأمة»، مؤسسة الوفاء، رسالة نشرت بتاريخ 3 يناير 2016م.
- معتر الخطيب، مأزق الدولة بين الإسلاميين والعلمانيين، جسر للترجمة والنشر، ط1، 2016م.
- محمد أبو رمان، «السلفيون الجهاديون» في الأردن ومقاربة الثورات الديمقراطية العربية، مركز الدراسات الاستراتيجية، الجامعة الأردنية 2011م.
- محمود كيشانة، أزمة المواطنة في الخطاب السياسي الإسلامي عند جماعة التكفير والهجرة، مؤسسة مؤمنون بلا حدود، 2015م.
- مقال: كيف اختلّف تنظيم «الدولة الإسلامية» عن تنظيم القاعدة؟ موقع bbcعربي: www.anabaa.org.
- المقدسي، القول النفيس في التحذير من خديعة إبليس «مصلحة الدعوة»، منبر التوحيد والجهاد.
- المقدسي، الكواشف الجليلة في كفر السعودية/ منبر التوحيد والجهاد، ط2، 1421هـ.
- المقدسي، وقفات مع ثمرات الجهاد، منبر التوحيد والجهاد، 2007م.
- المهندس هشام البابا، الثوابت الوطنية ليست من الإسلام في شيء، مجلة: الوعي، السنة: 27، كانون الثاني 2013م.
- موقع السكينة: www.assakina.com.
- موقع مؤشرات الدولة الفاشلة: www.ffp.stateindex.org
- هاني عواد، تحولات مفهوم القومية العربية: من المادي إلى المتخيل، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، ط1، 2013م.
- ياسر نجم، سايكس بيكو 2016م، خرائط تقسيم المنطقة بين الواقع والأساطير، 26 مارس 2015م في موقع: (www.sasapost.com)
- Gros fognel Mestiri, Islamophobie dans le monde moderne, Pense Islam, 2008; Mireille Vallette, Islamophobie ou ou légitime défiance, n/a. 2009.
- Jean Pierre Filiu, Le nouveau Moyen Orient: Les peuples à l'heure de la révolution syrienne, Fayard 2013.
- Ralph Peters, Blood borders: How a better Middle East Would Look, Armed Forces journal (AFj), juin 2006. www.armedforcesjournal.com
- www.carnegie-mec-org.
- www.iraqhurr.org



في نقد مقولات التطرف الديني

آية السيف، دار الحرب ودار الإسلام

د. محمد الناصري

[كلية الآداب والعلوم الإنسانية، بني ملال]



لا تعسف في القول أن أهم مشكلة تواجه العالم الإسلامي اليوم هي ظاهرة التطرف الديني التي تستعين بأحكام الجهاد سلاحا لمواجهة الأعداء مسلمين وغير مسلمين. يتحول الجهاد معها من مفهوم سام يتسع لكل دلالات الخير العام للأفراد والجماعات، إلى أداة ضغط ومادة مساومة تتحكم بها الحركات المتطرفة والجماعات الأصولية ضد خصومها المحليين والدوليين.

فمما لا شك فيه أن التطرف الديني أحد أخطر منابع العنف والإرهاب، لسرعة تأثر الناس به، بسبب قوة توظيفه للنص الديني وحسن استثماره للمقدس وتستره تحت غطاء الشرعية الدينية من جهاد في سبيل الله ووجوب نصرته للمستضعفين وعمل صالح وأمر بالمعروف ونهي عن المنكر... يتم توظيف كل هذا لممارسة أشكال الإغراء على البسطاء من الناس ذوي النيات الطيبة، لذا ليس غريبا أن يكون أكثر المتطرفين الدينيين ممن لم يسعفهم مستواهم العلمي والثقافي في إدراك حقيقة النصوص الشرعية الموظفة.

المشكلة أن الكثير من الباحثين والمفكرين يقاربون التطرف الديني بمنظورات سياسية أو اقتصادية أو اجتماعية؛ ظانين أن الأسباب الحقيقية وراء انتشار أعمال العنف والتطرف والإرهاب تعود لأشكال القهر والتسلط السياسيين أو للركود والأزمة الاقتصادية أو للمشاكل الاجتماعية التي باتت المجتمعات الإسلامية مرتعاً لها، في غياب شبه تام للمقاربة المعرفية القاضية بمحاولة التعرف على المنظومة المفاهيمية والتأويلية التي تنتج التطرف والعنف وتقويمها في الفضاء الإسلامي. إن غياب مقاربة من هذا النوع مكنت قوى الاحتجاج الديني من إنشاء إيديولوجيا جهادية ذات طبيعة «خلاصية» تهدف إلى استعادة صفاء المجتمع المسلم أولاً والعالم تالياً من الشرك والكفر.

نعتقد أن جذور مشكلة التطرف الديني في عمقها فكرية، ولما كانت كذلك؛ فليس أمام المسلمين من خيار للحد من ثقافة الموت والاحتراب والعنف.. سوى العودة إلى تراث الذات لمراجعته، والوقوف على مواطن الخلل فيه لتقويمها ومعالجتها. تم تبني قيمة أخلاقية ليست بغريبة عن تراث الذات، قيمة تستبعد الكراهية والحقد، وتفتح على قيم إنسانية مشتركة. الأمر - إذا - يتعلق بضرورة تدشين مراجعات ذات منطلقات منهجية معرفية شاملة، لتراثنا لرصد سائر تلك الأفكار السامة والمريضة، وتمييزها عن السليم الصحيح من تراثنا، لئلا تستمر تلك الأفكار السامة في الفتك بالسليم الصحيح من تراثنا وتستمر حالة التردّي، فذلك هو الذي سيعين الأمة ولو بعد حين على تجاوز الحالة الراهنة والخروج من أزمتها الفكرية الموروثة والمعاصرة، وإعادة تشكيل العقل المسلم بحيث يعود عقلاً متألّفاً كما كان يصدر عن كتاب الله وسنة رسول الله ﷺ.

وحين تتم العودة إلى مرجعية الوحي قرآناً وسنة، يستطيع العقل المسلم اكتشاف خصائص الإسلام؛ خصائص العالمية والخيرية والوسطية والشهادة، ويكيف فكره وفقهه ويصوغه بمقتضياتها. مما يسهم في بناء الأمة الوسط، المخرجة للناس عامة.

لهذه الأسباب نسعى الخوض في هذا الموضوع، واعين بصعوبة المبادرة، مدركين للمنزلقات المختلفة التي يمكن أن توقعنا فيها مقارنة من النوع الذي نقترح تجمع بين تحليل الخطاب، والاعتبار التاريخي، مقترحين أن يكون عنوان مداخلتنا هو: «في نقد مقولات التطرف الديني: آية السيف، دار الحرب ودار الإسلام».

أولا - في مراجعة القول بآية السيف

مما لا شك فيه، أن الإسلام جاء لتحقيق معاني الرحمة والعدل والمساواة في العلاقات الإنسانية، وأن ينفي عن هذه العلاقات كل أشكال الإكراه والتسلط، ليتحقق السلم والأمن للإنسان في هذا العالم^[1].

لكن هذا يفرض الحديث عن آيات قرآنية وأحاديث نبوية تحض على المواجهة بين المسلمين وغيرهم، وإعمال السيف في مواجهتهم، من مثل:

قوله تعالى: ﴿بِإِذَا أَنْسَلَخَ الْأَشْهُرَ الْحُرُمَ فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ حَيْثُ وَجَدْتُمُوهُمْ وَخُذُوهُمْ وَأَخْصُرُوهُمْ وَاقْعُدُوا لَهُمْ كُلَّ مَرْصِدٍ﴾ [التوبة: 5]، وقوله سبحانه: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا لَفِيتُمْ وِيَّةً فَابْتَتُوا وَاذْكُرُوا اللَّهَ كَثِيرًا لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ﴾ [الأنفال: 46]، وقوله عز وجل: ﴿وَأَعِدُّوا لَهُمْ

[1] وكثيرة هي آيات القرآن المؤكدة لهذا، من ذلك قوله تعالى: ﴿لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ﴾ [البقرة: 255]، وكذلك: ﴿ادْعُ إِلَى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحُكْمِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ وَجِدْ لَهُمُ الْبَتَّةَ هِيَ أَحْسَنُ إِنَّ رَبَّكَ هُوَ أَعْلَمُ بِمَا صُلِّ عَنْ سَبِيلِهِ وَهُوَ أَعْلَمُ بِالْمُهْتَدِينَ﴾ [النحل: 125]، وآيات أخرى ذات الدلالات الدالة على التعايش مثل قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَى وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاهُمْ﴾ [الحجرات: 13]، وكذلك: ﴿لَا يَنْهَيْكُمْ اللَّهُ عَنِ الَّذِينَ لَمْ يُقَاتِلُوكُمْ فِي الدِّينِ وَلَمْ يُخْرِجُوكُمْ مِنْ دِيَارِكُمْ أَنْ تَبَرُّوهُمْ وَتُقْسِطُوا إِلَيْهِمْ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ﴾ [الممتحنة: 8]. ومن السنة النبوية المطهرة نقرأ قوله ﷺ: «أيها الناس إن ربكم واحد وإن أباكم واحد، كلكم لآدم من تراب، أكرمكم عند الله أتقاكم، وليس لعربي على أعجمي فضل إلا بالتقوى». ويمكن الاستدلال على التعايش الإسلامي بالعهد الذي كتبه الرسول ﷺ بين اليهود والمهاجرين والأنصار في المدينة المنورة والمسمى الصحيفة. وفيه: «وأن يهود بني عوف أمة مع المؤمنين، لليهود دينهم وللمسلمين دينهم...».

مَا اسْتَطَعْتُمْ مِّنْ قُوَّةٍ وَمِنْ رِّبَاطِ الْخَيْلِ تُرْهِبُونَ بِهِ عَدُوَّ اللَّهِ وَعَدُوَّكُمْ وَءَاخِرِينَ مِّنْ دُونِهِمْ لَا تَعْلَمُونَهُمُ اللَّهُ يَعْلَمُهُمْ ۚ وَمَا تُنْفِقُوا مِنْ شَيْءٍ فِي سَبِيلِ اللَّهِ يُوَفَّ إِلَيْكُمْ وَأَنْتُمْ لَا تُظْلَمُونَ ﴿٦١﴾ [الأنفال: 61]، وقوله عَزَّوَجَلَّ: ﴿وَقَتِّلُواهُمْ حَتَّى لَا تَكُونَ فِتْنَةٌ وَيَكُونَ لِلَّهِ فَإِنْ اِنْتَهَوْا فَلَا عُدُوْنَ إِلَّا عَلَى الظَّالِمِينَ﴾ [البقرة: 192]، وقوله سبحانه: ﴿وَإِذَا لَفِئَتُهُمُ الَّذِينَ كَفَرُوا بَضْرَبَ الرِّفَافِ حَتَّى إِذَا أَنْخَنَتُمُوهُمْ فَشُدُّوا الْوُثَاقَ فِيمَا مَنَّا بَعْدَ وَإِنَّمَا إِذَاءٌ حَتَّى تَضَعَ الْحَرْبُ أَوْزَارَهَا * ذَلِكَ وَلَوْ يَشَاءُ اللَّهُ لَانتَصَرَ مِنْهُمْ وَلَكِنْ لِّيَبْلُوَ بَعْضَكُمْ بِبَعْضٍ وَالَّذِينَ قَتَلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ فَلَنْ يُضِلَّ أَعْمَالَهُمْ﴾ [محمد: 4 - 5].

ومن الأحاديث النبوية الداعمة للآيات القرآنية السابقة نقراً قوله ﷺ: «أمرت أن أقاتل الناس حتى يشهدوا أن لا إله إلا الله وأن محمداً رسول الله، ويقيموا الصلاة ويؤتوا الزكاة، فإذا فعلوا ذلك عصموا مني دماءهم وأموالهم إلا بحق الإسلام وحسابهم على الله»^[2]. وقوله ﷺ: «بعثت بين يدي الساعة بالسيف حتى نعبد الله وحده لا شريك له، وجعل رزقي تحت ظل رمحي، وجعل الذل والصغار على من خالف أمري»^[3].

فكيف يستقيم القول بسلمية العلاقة بين المسلمين وغيرهم مع وجود هذه الآيات القرآنية والأحاديث النبوية الشريفة الداعية إلى المواجهة وإعمال السيف؟

لقد عالج كثير من الفقهاء والمفسرين هذه الإشكالية من خلال مقولة النسخ^[4]. التي أثبتت التعارض بين هذه الآيات، وما أسلفنا، من القول بأن الإسلام جاء لنشر السلم لا الحرب.

[2] أبو الحسين مسلم بن الحجاج بن مسلم بن ورد بن كوشاذ القشيري النيسابوري، حديث رقم: 32، تحت «الأمر بقتال الناس حتى يقولوا لا إله إلا الله محمد رسول الله»، تحت «كتاب الإيمان»، في صحيح مسلم، تحقيق: نظر بن محمد الفارياني، دار طيبة - القاهرة، ط. 1، 1427هـ - 2006م، 32/1.

[3] أبو عبد الله أحمد بن محمد بن حنبل بن هلال الشيباني الذهلي، حديث رقم: 5115، تحت «مسند عبد الله بن عمر»، تحت «مسند المكثرين من الصحابة»، في المسند، تحقيق: شعيب الأرنؤوط، شعيب مرشد، مؤسسة الرسالة - بيروت، ط. 1، 1416هـ - 1996م، مجلد: 8.

[4] يذكر اللغويون لمادة النسخ عدة معان تدور بين النقل والإبطال والإزالة، فيقولون نسخ زيد الكتاب إذا

وذلك من خلال قولهم بآية السيف^[5]. التي حكم القائلون بها، بنسخها لخمس وسبعين آية

نقله عن معارضة (مقابلة) ونسخ النحل إذا نقله من خلية إلى أخرى، ويقولون نسخ الشيب الشباب إذا أزاله وحل محله، ويقولون: نسخت الريح آثار القوم إذا أبطلتها. يقول ابن فارس: «النون والسين والخاء أصل واحد، إلا أنه مختلف في قياسه، قال قوم: قياسه رفع شيء وإثبات غيره مكانه، وقال آخرون قياسه تحويل شيء إلى شيء، وكل شيء خلف شيئاً فقد انتسخه وانتسخت الشمس الظل، والشيب الشباب ومنه تناسخ الأزمنة والقرون». انظر: أبو الحسين أحمد بن فارس بن زكريا القزويني الرازي (ت395هـ)، معجم مقاييس اللغة، تحقيق: عبد السلام محمد هارون، دار الفكر - بيروت، د.ت، 424/5 - 425. وأمام هذه المعاني المتعددة للمادة نرى اللغويين يختلفون في أيها هو المعنى الحقيقي وأيها مجاز له، ثم يتجاوز هذا الخلاف دائرتهم إلى الأصوليين والمفسرين والمؤلفين في الناسخ والمنسوخ حين ينقلون عنهم. فهذا أبو جعفر النحاس في كتابه الناسخ والمنسوخ في القرآن الكريم يقرر أن اشتقاق النسخ من شيئين أحدهما يقال: نسخت الشمس الظل إذا أزالته وحلت محله، ونظير هذا «فينسخ الله ما يلقي الشيطان». والآخر من نسخت الكتاب إذا نقلته من نسخته وعلى هذا الناسخ والمنسوخ. انظر: مصطفى زيد، النسخ في القرآن: دراسة تشريعية تاريخية نقدية، دار الوفاء - المنصورة، ط.3، 1987م، 55/1. إذا انتقلنا إلى المفسرين فإننا نلاحظ نفس الملاحظة، وهو اختلافهم في تحديد حقيقة النسخ من مجازة، ومن أعجزه ذلك، اكتفى بإيراد آثار تحدد المراد بالنسخ دون ترجيح. فالقرطبي في تفسيره يحكم أن حقيقة النسخ الإبطال والإزالة. يقول في تفسيره للآية 106 من سورة البقرة «النسخ في كلام العرب على وجهين: أحدهما؛ النقل، كنقل كتاب من آخر، وعلى هذا يكون القرآن كله منسوخ، أعني من اللوح المحفوظ وإنزاله إلى بيت العزة في السماء الدنيا، وهذا لا مدخل له في هذه الآية، ومنه قوله تعالى: ﴿إِنَّا كُنَّا نَسْتَنسِخُ مَا كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ﴾ [الجاثية: 28] أي نأمر بنسخه وإثباته. والثاني؛ الإبطال والإزالة، وهو المقصود هنا، وهو منقسم في اللغة على ضربين: أحدهما؛ إبطال الشيء وزواله وإقامة آخر مقامه، ومنه نسخت الشمس الظل إذا أذهبت وحلت محله وهو معنى قوله تعالى: ﴿مَا نَنْسَخْ مِنْ آيَةٍ أَوْ نُنسِهَا نَأْتِ بِخَيْرٍ مِنْهَا أَوْ مِثْلَهَا﴾ [البقرة: 105]. والثاني؛ إزالة الشيء دون أن يقوم آخر مقامه، كقولهم، نسخت الريح الأثر ومن هذا المعنى قوله تعالى: ﴿بَيِّنْ سَخَ اللَّهُ مَا يُلْفِي الشَّيْطَانُ﴾ [الحج: 50]. أي يزيله فلا يتلى ولا يثبت في المصحف بد له. انظر: القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، دار الحديث - القاهرة، 2002م، 479/1 - 480. وهكذا يمضي المؤلفون في الناسخ والمنسوخ والمفسرون في سعيهم إلى تحديد معنى النسخ لغة قصد تبين حقيقته من مجازة. والراجح عند أغلبهم أن مادة النسخ وضعت لتدل على معنى الإزالة، إذ يحكم أكثرهم أن الإزالة هي المعنى الحقيقي لمادة النسخ في القرآن. للمزيد من التوسع في معرفة حقيقة النسخ انظر: جلال الدين السيوطي، الإتقان في علوم القرآن، تحقيق: فواز أحمد زمرلي، دار الكتاب العربي - بيروت، ط.5، 2004م. ومحمد عبد العظيم الزرقاني، مناهل العرفان في علوم القرآن، دار إحياء التراث العربي - بيروت، ط.3، 1995م.

[5] وآية السيف في أصح الأقوال هي قوله تعالى: ﴿بِإِذَا أُنْسَلَخَ الْأَشْهُرُ الْحُرُمُ فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ حَيْثُ

من الآيات الداعية إلى الصفح والعفو، والرحمة والتعامل بالحسنى وحسن الجوار..، بما فيها الآيات التي هي من قواعد الإسلام الكلية ومبادئه العامة مثل قوله تعالى: ﴿لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ قَدْ تَبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الْغَيِّ فَمَنْ يَكُفِّرْ بِالطَّاغُوتِ وَيُؤْمِنْ بِاللَّهِ فَقَدِ اسْتَمْسَكَ بِالْعُرْوَةِ الْوُثْقَىٰ لَا انْهِيصَامَ لَهَا وَاللَّهُ سَمِيعٌ عَلِيمٌ﴾ [البقرة: 255].

القول بآية السيف حدا بالقائلين بها إلى اعتبار الحرب أصل العلاقة مع المخالف دينيا والنقيض عقيدا، وأن الكفر في ذاته سبب لمقاتلة أهله. واعتبروا الكفر مبيحا لقتل الكافر. ومن تم فأهل الشرك والكفر مخيرون بين خيارين لا ثالث لهما الإسلام أو السيف (القتال)، وأما أهل الكتاب ومعهم المجوس، فإنهم مخيرون بين ثلاثة خيارات: الإسلام أو الجزية أو القتال.

بمعنى آخر وحسب رأي أصحاب هذا الاتجاه؛ فإن المشركين في حال بلوغ دعوة الإسلام إليهم فامتنعوا عنها، تعين قتالهم حتى يكون ذلك إما سببا في هلاكهم أو في دخولهم الإسلام^[6].

وعليه، فلا مجال للحديث عن موادة أو سلم أو أمان يقوم بين المسلمين وغير المسلمين، وأنه كما يكون متعينا على المسلمين أن يدفعوا العدو عن بلادهم، فإن عليهم أيضا أن يداهموه في بلاده ما استطاعوا إلى ذلك سبيلا، لا فرق في ذلك بين أن يكون العدو قد اكتسب وصف العداوة بارتكابه عدوانا ماديا على المسلمين أو بالتحضير والإعداد لشن هذا

وَجَدْتُمُوهُمْ وَخَذْتُمُوهُمْ وَأُخْضَرُوهُمْ وَأَفْعَدُوا لَهُمْ كُلَّ مَرْصَدٍ فَإِنْ تَابُوا وَأَقَامُوا الصَّلَاةَ وَآتَوُا الزَّكَاةَ فَخَلُّوا سَبِيلَهُمْ إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ [التوبة: 5]، انظر: مصطفى زيد، النسخ في القرآن: دراسة تشريعية تاريخية نقدية، 504/2، وقد ادعي بأنها هي نفسها منسوخة، وأن الآية النسخة لها، قوله تعالى: ﴿إِذَا مَا مَأْتَاهُم بَأْسًا فَدَاعَوْا﴾. راجع: مصطفى زيد، النسخ في القرآن: دراسة تشريعية تاريخية نقدية، 16/2. مما يبين شدة التضارب الحاصل بين العلماء حول النسخ.

[6] انظر: عبد الوهاب خلاف، السياسة الشرعية، أو نظام الدولة الإسلامية في الشئون الدستورية والخارجية والمالية، جمعها وشرحها وقدم لها: محمد عمارة، هدية مجلة الأزهر المجانية لشهر ذي القعدة 1432هـ، الأزهر الشريف، ص: 86 وما بعدها.

العدوان، وبين أن يكون قد اكتسب هذا الوصف بغير ذلك، ولو كان لمجرد رفضه الخضوع لدولة الإسلام، وبقائه على غير دين الإسلام.

ومن أبرز من يمثل هذا الرأي من الفقهاء والمفسرين المتقدمين، الإمام الشافعي، إذ يذهب إلى أن المبيح للقتل هو الكفر، وأن لا سبيل أمام الكفار لحقن دمائهم وحماية أموالهم إلا الإيمان بالله وبرسوله، واستثنى أهل الكتاب إذا حصل لهم عهد من المؤمنين. يقول الإمام الشافعي: «حقن الله الدماء ومنع الأموال إلا بحقها، بالإيمان بالله وبرسوله، أو عهد من المؤمنين بالله ورسوله لأهل الكتاب، وأباح دماء البالغين من الرجال بالامتناع عن الإيمان، إذ لم يكن لهم عهدا... والذي أراد الله عَزَّجَلَّ أن يقتلوا حتى يتوبوا ويقيموا الصلاة ويؤتوا الزكاة أهل الأوثان من العرب وغيرهم الذين لا كتاب لهم. فإن قال قائل: ما دل على ذلك، قيل له: قال الله عَزَّجَلَّ: ﴿فَقَاتِلُوا الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَلَا بِالْيَوْمِ الْآخِرِ وَلَا يُحَرِّمُونَ مَا حَرَّمَ اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَلَا يَدِينُونَ دِينَ الْحَقِّ مِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ حَتَّى يُعْطُوا الْجِزْيَةَ عَنْ يَدٍ وَهُمْ صَاغِرُونَ﴾ [التوبة: 29]. فمن لم يزل على الشرك مقيما لم يحول عنه إلى الإسلام فالقتل على الرجال دون النساء منهم⁽¹⁷⁾»^[8].

[7] أبو عبد الله محمد بن إدريس الشافعي المطَّلبي القرشي، الأم، تحقيق: محمد زهري النجار، دار المعرفة - بيروت، ط. 2، 1973م، 161/4 وما بعدها.

[8] ومقتضى الدليل عندهم قتل كل كافر، سواء كان رجلا أو امرأة وسواء كان قادرا على القتال أو عاجزا عنه، وسواء سالمنا أو حاربنا. لكن شرط العقوبة بالقتل أن يكون بالغاً، فالصبيان لا يقتلون لذلك. أما النساء، فمقتضى الدليل قتلهم، لكن لم يقتلن لأنهن يصرن سبايا بنفس الاستيلاء عليهن، فلم يقتلن لكونهن مالا للمسلمين، كما لا تهدم المساكن إذا ملكت. وعلى هذا القول: يقتل الرهبان وغير الرهبان لوجود الكفر وذلك أن الله علق القتل لكونه مشركا بقوله: ﴿فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ﴾ فيجب قتل كل مشرك، كما تحرم ذبيحته ومناكحته لمجرد الشرك، انظر: أحمد بن عبد الحليم بن تيمية الحراني، قاعدة مختصرة في قتال الكفار ومهادنتهم وتحريم قتلهم لمجرد كفرهم: قاعدة تبين القيم السامية للحضارة الإسلامية في الحرب والقتال والحرب والقتال، تحقيق: عبد العزيز بن عبد الله آل حمد، دار ابن الجوزي - الرياض، 2004م، ص: 88. وسياق كلام شيخ الإسلام رد هذه الدعوى وإبطالها.

وإلى نفس الرأي يذهب بعض أصحاب الإمام أحمد، إذ يقول ابن قدامة الحنبلي: «ويقاتل من سواهم من الكفار حتى يسلموا»^[9]. ويدعم هذا الرأي الإمام الشوكاني بقوله: «أما غزو الكفار ومناجزة أهل الكفر، وحملهم على الإسلام أو تسليم الجزية أو القتل، فهو معلوم من الضرورة الدينية ولأجله بعث الله رسله وأنزل كتبه. وما زال رسول الله ﷺ منذ بعثه الله سبحانه إلى أن قبضه إليه جاعلا لهذا الأمر من أعظم مقاصده ومن أهم شؤونه. وأدلة الكتاب والسنة في هذا لا يتسع لها المقام ولا لبعضها»^[10].

ويعتبر الجصاص مبادأة المشركين القتال من الأمور المجمع عليها غير المختلف فيها إذ يقول: «ولا نعلم أحد من الفقهاء يحظر قتال من اعتزل قتالنا من المشركين، إنما الخلاف في جواز ترك قتالهم لا في حظره»^[11].

نجد هذا الرأي عند بعض المفسرين -أيضا-، إذ يؤكد ابن جرير الطبري، تخيير المشركين بين الإسلام أو القتل. ففي تفسيره لقوله تعالى: ﴿وَإِذَا انسَلَخَ الْأَشْهُرُ الْحُرُمُ فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ حَيْثُ وَجَدْتُمُوهُمْ وَخُذُوهُمْ وَأَحْضُرُوهُمْ وَأَفْعُدُوا لَهُمْ كُلَّ مَرْصِدٍ إِن تَابُوا وَأَقَامُوا الصَّلَاةَ وَعَاقُوا الزَّكَاةَ فَخَلُّوا سَبِيلَهُمْ إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ﴾ [التوبة: 5]. يقول: «فاقتلوهم حيث لقيتموهم من الأرض، في الحرم وغير الحرم في الأشهر الحرم وغير الأشهر الحرم»^[12]، ﴿وَأَفْعُدُوا لَهُمْ

[9] ابن قدامة، المغني في فقه الإمام أحمد بن حنبل الشيباني، تحقيق: محمود عبد الوهاب، مكتبة القاهرة - القاهرة، د.ت، 173/9.

[10] محمد بن علي الشوكاني، السيل الجرار المتدفق على حدائق الأزهار، تحقيق: قاسم غالب أحمد، ومحمود أمين النواوي، دار الكتب العلمية - بيروت، ط. 1، 1985م، 518/4 - 519.

[11] أحمد بن علي أبو بكر الرازي الجصاص الحنفي، أحكام القرآن، تحقيق: محمد الصادق قمحاوي، دار إحياء التراث العربي - بيروت، 1985م، 191/3.

[12] وهو هنا يحكم بأن قوله تعالى: ﴿وَلَا تَقْتُلُوهُمْ عِنْدَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ حَتَّى يَقْتُلُوَكُمْ فِيهِ﴾ [البقرة: 190] منسوخة وليست محكمة. فيخالف من يقول بأنه لا يجوز قتال أحد في المسجد الحرام إلا بعد أن يقاتل. وبه قال مجاهد وطاووس وإليه ذهب أبو حنيفة وأصحابه وهو ما رجحه القرطبي مستدلا بحديث ابن عباس حيث قال: قال رسول الله ﷺ يوم فتح مكة. «إن هذا البلد حرمه الله يوم خلق السماوات والأرض فهو حرام كلها بحرمة الله تعالى إلى يوم القيامة، وإن لم يحل القتال فيه لأحد قبلي. ولم يحل لي إلا

كُلِّ مَرْصِدٍ»، يقول الطبري: «واقعدوا لهم بالطلب لقتلهم أو أسرهم كل طريق ومرقب»^[13]. وأنه «لا يخلو سبيلهم (أي المشركين والكفار) إلا برجوعهم عما نهاهم عنه الله من الشرك بالله وجحود نبوة نبيه محمد ﷺ، إلى توحيد الله وإخلاص العبادة له وإقامة الصلاة وإيتاء الزكاة»^[14]، أي بعد إسلامهم.

ونفس الرأي نجده عند الحافظ ابن كثير، حيث يقول: «أنه إذا بلغت المشركين دعوة الإسلام فامتنعوا عنها، مع غلبة المسلمين وقدرتهم عليهم، تعين قتالهم حتى يكون ذلك سببا إما في هلاكهم أو في دخولهم الإسلام»^[15].

وليس هناك اختلاف بين ما ذهب إليه - أي كل من الطبري وابن كثير - وما ذهب إليه القرطبي بعدهما، فقوله تعالى: ﴿وَقَتِّلُوهُمْ﴾ معناه عند القرطبي أنه: «أمر بالقتال لكل مشرك في كل موضع. وهو أمر بقتال مطلق لا بشرط أن يبدأ الكفار. ويستدل القرطبي بقوله تعالى: ﴿وَقَتِّلُوهُمْ حَتَّى لَا تَكُونَ فِتْنَةٌ وَيَكُونَ لِلَّهِ فَإِنْ لَمْ يَنْتَهُوا فَلَا عُدْوَانَ إِلَّا عَلَى الظَّالِمِينَ﴾ [البقرة: 192]، وقول رسول الله ﷺ: «أمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا لا إله إلا الله»^[16]. فدللت الآية والحديث على أن سبب القتال هو الكفر، لأنه قال: ﴿وَقَتِّلُوهُمْ حَتَّى لَا تَكُونَ فِتْنَةٌ﴾ أي كفر فجعل الغاية عدم الكفر»^[17].

ساعة من نهار فهو حرام حرمه الله إلى يوم القيامة»، أخرجه مسلم في كتاب الحج، انظر: القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، 721/1 - 722.

[13] الطبري، تفسير الطبري: المسمى جامع البيان في تأويل القرآن، تحقيق: هاني الحاج، عماد زكي البارودي، وخيري سعيد، المكتبة التوفيقية - القاهرة، 2004م، 83/10.

[14] تفسير الطبري، ص: 83.

[15] ابن كثير، تفسير القرآن العظيم، دار المعرفة - بيروت، 1983م، 308/2 - 310، 331 - 337.

[16] أبو الحسين مسلم بن الحجاج بن مسلم بن ورد بن كوشاذ القشيري النيسابوري، حديث رقم: 124، تحت «باب الأمر بقتال الناس حتى يقولوا لا إله إلا الله محمد رسول الله»، تحت «كتاب الإيمان»، في صحيح مسلم، تحقيق: نظر بن محمد الفارياني، دار طيبة - القاهرة، ط. 1، 1427هـ - 2006م، 32/2.

[17] القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، 723/1.

ويشير أصحاب هذا الاتجاه - فقهاء ومفسرين - إلى أنه إذا كان ظاهر قوله تعالى في سورة براءة: ﴿قَاتِلُوا الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَلَا بِالْيَوْمِ الْآخِرِ وَلَا يُحَرِّمُونَ مَا حَرَّمَ اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَلَا يَدِينُونَ دِينَ الْحَقِّ مِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ حَتَّى يُعْطُوا الْجِزْيَةَ عَنْ يَدٍ وَهُمْ صَاغِرُونَ﴾ [التوبة: 29]، يدل على أن مقاتلة أهل الكتاب ومعهم المجوس، عملاً بقوله ﷺ في شأن المجوس «سنوا بهم سنة أهل الكتاب»^[18]. تكون على الإسلام أو دفع الجزية أو القتال - فإن الكفار والمشركين لا يكون لهم بصريح القرآن إلا الإسلام أو القتل^[19].

وإنما أسس أصحاب الرأي رأيهم وقواعدهم على أساس أن غير المسلمين إذا دعوا إلى الإسلام وأقيمت لهم دلائله الحقة وأبليت معاذيرهم برفع الشبهات وإيضاح الآيات كان إصرارهم على خلافهم وإعراضهم عن الإسلام وآياته، ورفضهم إجابة دعائه بمثابة إيدان المسلمين بالحرب، فيجب على المسلمين أن يسوقوهم إلى الحق قسراً ما داموا لم يذعنوا له بالحكمة والموعظة الحسنة^[20]؛ «حتى إذا لم تفلح وسائل القهر بعد أن لم تفلح سبل الحكمة لم يكن بد من قتلهم، وقطع دابر شرهم وقاية للمجتمع من ضلالهم، كالعضو المصاب إذا تعذر علاجه تكون مصلحة الجسم في بتره»^[21].

إجمالاً فإن أصحاب هذا الاتجاه وفي سعيهم التأكيد أن الأصل في علاقة المسلمين بغيرهم هو القتال لعله الكفر، يجمعون على أن هذا الأصل يتمتع بأوصاف الإطلاق والعموم والثبات، باستنادهم إلى مقولة النسخ، وأن آية السيف مستندهم في القول بهذا الأصل.

[18] أبو عبد الله مالك بن أنس بن مالك بن أبي عامر الأصبحي الحميري المدني، حديث: رقم 42، تحت «باب جزية أهل الكتاب والمجوس»، تحت «كتاب الزكاة»، في الموطأ، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء التراث العربي - بيروت، ط 1، 1406 هـ - 1985 م، 278/1.

[19] القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، 452/1.

[20] عبد الوهاب خلاف، السياسة الشرعية، أو نظام الدولة الإسلامية في الشؤون الدستورية والخارجية والمالية، ص: 94.

[21] عبد الوهاب خلاف، السياسة الشرعية، أو نظام الدولة الإسلامية في الشؤون الدستورية والخارجية والمالية، ص: 90.

قد نسخت آية ﴿لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ﴾ حتى صار قتال أهل الشرك بوصفهم هذا شرعا عاما لا يملكون حياله إلا الإسلام أو الهلاك»^[22].

ويرى ابن العربي المالكي، أن آيات القرآن الكريم المتعلقة بالقتال، تشير إلى نوع من التدرج في الأحكام وبيان ذلك: «أنه حين كان الرسول ﷺ بمكة، على ضراوة العدو وقلة النصير، لم يكن القتال مأمورا به ولا حتى مأذونا فيه، وإنما هو الصنح والإعراض، إعمالا لقوله تعالى: ﴿بَاغِبُوا وَاصْبِرُوا حَتَّى يَأْتِيَ اللَّهُ بِأَمْرٍ إِنَّ اللَّهَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾ [البقرة: 108]. حتى إذا هاجر الرسول وقويت بالمدينة شوكته أذن في القتال، متى كانت المبادأة من المشركين. مصداقا لقوله تعالى: ﴿إِذْ لِلَّذِينَ يُقَتِّلُونَ بِأَنَّهُمْ ظَلَمُوا وَإِنَّ اللَّهَ عَلَىٰ نَصْرِهِمْ لَقَدِيرٌ﴾ الَّذِينَ أُخْرِجُوا مِنْ دِيَارِهِمْ بِغَيْرِ حَقٍّ إِلَّا أَنْ يَقُولُوا رَبُّنَا اللَّهُ﴾ [الحج: 37 - 38]. فلما ازداد الإسلام قوة إلى قوة. فرض قتال من قاتل دون من لم يقاتل مصداقا لقوله تعالى: ﴿وَأَقْتُلُوهُمْ حَيْثُ ثَفِفْتُمُوهُمْ وَأَخْرِجُوهُمْ مِنْ حَيْثُ أَخْرَجُوكُمْ﴾ [البقرة: 190]. حتى إذا بلغ الغاية بعد بدر وأصر الناس مع ذلك على فسادهم. فرض القتال فرضا عاما كما جاء في قوله تعالى: ﴿وَقَاتِلُوا الْمُشْرِكِينَ كَآفَّةً كَمَا يُقَاتِلُونَكُمْ كَآفَّةً وَاعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ مَعَ الْمُتَّقِينَ﴾ [التوبة: 36]، ﴿فَإِذَا انسَلَخَ الْأَشْهُرُ الْحُرُمُ فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ حَيْثُ وَجَدْتُمُوهُمْ وَخُذُوهُمْ وَاحْصُرُوهُمْ وَاقْعُدُوا لَهُمْ كُلَّ مَرْصِدٍ﴾^[23].

وبحسب ابن العربي؛ فإن التدرج في تشريع القتال والأمر به قد تم على أربع مراحل نسخ اللاحق منها السابق. واستقر الأمر على مبادأة الناس بالقتال من أجل الدخول في الإسلام

[22] ابن كثير، تفسير القرآن العظيم، 17/4.

[23] ابن العربي، أحكام القرآن، تحقيق: علي محمد البجاوي، دار إحياء الكتب العربية - القاهرة، 1957م،

102/1، 109 - 110.

حيث قال: «فكل خطوة من الخطوات الأربع نسخت التي قبلها حتى أصبح القتال يساق به الناس إلى الإيمان رغم أنوفهم»^[24].

إن هذا التصور يثير إشكالات كثيرة وخطيرة في آن. نجملها فيما يلي:

- أليس في القول بالنسخ إخلالا بإطلاقيه القرآن وإحكامه وحسن تفصيله؟ أليس في النسخ تعارضا مع قوله تعالى: ﴿الَّذِينَ كَفَرُوا بِالذِّكْرِ لَمَّا جَاءَهُمْ وَإِنَّهُ لَكِتَابٌ عَزِيزٌ * لَا يَأْتِيهِ الْبَاطِلُ مِنْ بَيْنِ يَدَيْهِ وَلَا مِنْ خَلْفِهِ تَنْزِيلٌ مِّنْ حَكِيمٍ حَمِيدٍ﴾ [فصلت: 40 - 41].

- أليس في القول بالنسخ إقرارا باختلاف القرآن وتناقض آياته وهو المحال في حقه لقوله تعالى: ﴿أَبَلَا يَتَذَكَّرُونَ الْفُرْقَانَ وَلَوْ كَانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ إختِلَافًا كَثِيرًا﴾ [النساء: 81].

- ألم يحكم القرآن بخلود آياته، ويقر بأن خطابه عالمي إنساني شامل نزل ليرسم الطريق الصحيح للبشرية ويعالج مشكلاتها، ويضع حلولاً لها في كل زمان ومكان، فكيف يمكن والحال هذه أن نعمل بعض الآيات ونعطل بعضها بسبب القول بالنسخ؟

- كيف ننسخ النص القرآني الثابت القطعي بأخبار آحاد؟ وقد أكد العلماء عدم جواز نسخ القرآن بأخبار آحاد وفي مقدمتهم أولئك القائلون بالنسخ؟

- كيف يدعى النسخ بعد وفاة الرسول ﷺ والعلماء قد اشترطوا أن الزمن الذي يسوغ فيه نسخ النصوص هو مصدر الرسالة دون ما بعده؟

- كيف يتبدل الوحي ويتحول والله يحكم بأنه ﴿لَا تَبْدِيلَ لِكَلِمَاتِ اللَّهِ﴾ [يونس: 64].

إنها أسئلة تمثل اعتراضات وجهية عن القول بالنسخ، وتزداد وجاهتها بالنظر إلى عدد الآيات التي حكم القائلون بنسخها، إذ «اعتبر ابن العربي المعافري عدد الآيات المنسوخة،

[24] ابن العربي، أحكام القرآن، ص: 110.

مائة آية خمس وسبعون آية منسوخة بآية القتال، وذهب ابن حزم في كتابه معرفة الناسخ والمنسوخ أن آيات النسخ تبلغ مائتين وأربع عشرة آية، وذهب أبو جعفر النحاس في كتابه، الناسخ والمنسوخ إلى أنها تبلغ مائة وأربعاً وثلاثين آية، وأوصلها ابن سلامة الضرير إلى مائتين وثلاث عشرة آية^[25]. وفي حين أوصلها، ابن الجوزي إلى مائتين وسبعة وأربعين آية^[26]، أغلبها منسوخ بآية السيف.

فالقول بآية السيف يعطل العمل بآيات قرآنية هي من القواعد الكلية والمبادئ العامة في الدين الإسلامي، من ذلك قوله تعالى: ﴿إِكْرَاهٍ فِي الدِّينِ﴾ [البقرة: 255]، وقوله سبحانه: ﴿وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ لَآمَنَ مَن فِي الْأَرْضِ كُلُّهُمْ جَمِيعاً أَفَأَنْتَ تُكْرِهُ النَّاسَ حَتَّى يَكُونُوا مُؤْمِنِينَ﴾ [يونس: 99]، وقوله عزَّ وجلَّ: ﴿فَاصْبِرْ لِّلصَّغِيرِ الْجَمِيلِ﴾ [الحجر: 85]، وقوله سبحانه: ﴿وَلَا تَسْتَوِ الْحَسَنَةُ وَلَا السَّيِّئَةُ يُدْفَعُ بِالتَّيِّهِ هِيَ أَحْسَنُ فَإِذَا الَّذِي بَيْنَكَ وَبَيْنَهُ عَدَاوَةٌ كَأَنَّهُ وَلِيٌّ حَمِيمٌ﴾ [فصلت: 33] وغيرها كثير...

حيث لم يترك أصحاب القول بالنسخ وخاصة الموسعون فيه آية من الآيات القرآنية الداعية إلى الصفح والعفو والتسامح والصبر والمعاملة بالحسنى والدفع بالتّي هي أحسن وغير ذلك مما هو من أصول مكارم الأخلاق وأمّهات الفضائل إلا قالوا نسختها آية السيف. قال ابن العربي: «كل ما في القرآن من الصفح عن الكفار، والتولي والإعراض والكف عنهم، فهو منسوخ بآية السيف، وهي: ﴿إِذَا انْسَلَخَ الْأَشْهُرُ الْحُرُمُ فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ حَيْثُ وَجَدْتُمُوهُمْ وَخُذُوهُمْ وَاحْضَرُوهُمْ وَأَفْعُدُوا لَهُمْ كُلَّ مَرْصِدٍ﴾ نسخت مائة وأربعاً وعشرين آية^[27].

[25] محمد فاروق النبهان، مقدمة في الدراسات القرآنية، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية - المملكة المغربية، 1995م، ص: 207.

[26] مصطفى زيد، النسخ في القرآن، 2/235.

[27] السيوطي، الإتقان في علوم القرآن، ص: 527.

نتوقف عند هذا الحد في تتبع مخاطر القول بآية السيف خاصة وأن هناك دراسة معتبرة للشيخ مصطفى زيد^[28]، «النسخ في القرآن»^[29]. قد أغتتنا عن ذلك، بحيث رد رَحْمَةُ اللَّهِ على الأقوال السابقة ردا علميا موثقا.

إن القول بآية السيف كان سببا في إفقار روح التسامح التي اتسم بها الخطاب القرآني. الأمر الذي يدفع الباحث - وتأكيدا منه لسلمية العلاقة مع الآخر، وبالتالي تفنيد ما ذهب إليه أصحاب الاتجاه الأول - إلى دراسة آيات القتال الواردة في سورة التوبة^[30] بما فيها آية السيف، محاولين تتبع سياق ورودها^[31] واستنباط علة القتال فيها، وتحديد العلاقة بين الجهاد القتالي الداعية إليه، وأصل علاقة المسلمين بغيرهم الذي نؤكد أنه السلم لا الحرب.

- افتتح الله عزَّجَلَّ سورة براءة بقوله سبحانه: ﴿بَرَاءَةٌ مِّنَ اللَّهِ وَرَسُولِهِ إِلَى الَّذِينَ عَاهَدْتُم مِّنَ الْمُشْرِكِينَ * فَسِيحُوا فِي الْأَرْضِ أَرْبَعَةَ أَشْهُرٍ وَاعْلَمُوا أَنَّكُمْ غَيْرُ مُعْجِزِي اللَّهِ وَأَنَّ اللَّهَ مُخْزِي الْكَافِرِينَ * وَأَذِّنْ مِّنَ اللَّهِ وَرَسُولِهِ إِلَى النَّاسِ يَوْمَ الْحَجِّ الْأَكْبَرِ أَنَّ اللَّهَ بَرِيءٌ مِّنَ الْمُشْرِكِينَ

[28] مصطفى زيد، هو فضيلة الأستاذ الدكتور مصطفى زيد، ولد سنة 1917م، محافظة كفر الشيخ بريف مصر، كان رئيسا لقسم الشريعة الإسلامية بكلية دار العلم بجامعة القاهرة من 1960م إلى 1976م، كما عمل أستاذا لجميع علوم الشريعة في جامعات مصر، دمشق، بيروت، الخرطوم، المدينة المنورة. من مؤلفاته: المصلحة في التشريع الإسلامي، دراسات في السنة، فلسفة العبادات في الإسلام. توفي رَحْمَةُ اللَّهِ سنة 1398هـ.

[29] مصطفى زيد، النسخ في القرآن: دراسة تشريعية تاريخية نقدية، ط. 3، دار الوفاء - المنصورة، ط. 3، 1987م.

[30] اقتصرنا على دراسة آيات القتال الواردة في سورة التوبة دون غيرها، لأن سورة براءة هي آخر ما نزل من القرآن بخصوص آيات القتال. وعليه فإذا استطعنا تفنيد دعوى نسخها لآيات المهادنة والموادعة والمسالمة، أعفنا ذلك من دراسة آيات القتال الواردة في سور قرآنية أخرى متقدمة عنها في النزول.

[31] فالسياق يشكل مدخلا منهاجيا رئيسيا للوصول إلى دراسة المعنى وتحديد واستخراج قدرات النص على استيعاب الوقائع... بل إن اعتبار السياق أضحى من أبرز وأهم محدّدات دلالة النص في المجالات التشريعية وغيرها، وقد ساعد اعتماد اعتبار السياق منهاجا أصوليا وضابطا مرجعيا، على التخفيف من حدة التنافر الذي يحصل عادة بين اللفظ والمعنى. كما ساعد على تلاقي آفة تحميل النصوص ما لا قبل لها به، انظر: فاطمة بوسلامة، السياق عند الأصوليين: المصطلح والمفهوم، مجلة: الإحياء، عدد: 25، السياق في المجالات التشريعية: المفهوم والدور، يوليو 2007م، ص: 39.

وَرَسُولُهُ فَإِنْ تُبْتُمْ بِهِوَ خَيْرٌ لَّكُمْ وَإِنْ تَوَلَّيْتُمْ بَاعِلِمُوا أَنْكُمْ غَيْرُ مُعْجِزِي اللَّهِ وَبَشِّرِ الَّذِينَ كَفَرُوا بِعَذَابٍ أَلِيمٍ * إِلَّا الَّذِينَ عَاهَدْتُمْ مِنَ الْمُشْرِكِينَ ثُمَّ لَمْ يَنْفُصُواكُمْ شَيْئاً وَلَمْ يُظْهَرُوا عَلَيْكُمْ أَحْداً بِاتِّمُوا إِلَيْهِمْ عَهْدَهُمْ إِلَىٰ مُدَّتِهِمْ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُتَّقِينَ * فَإِذَا انسَلَخَ الْأَشْهُرُ الْحُرْمُ فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ حَيْثُ وَجَدْتُمُوهُمْ وَخُذُوهُمْ وَأَحْصُرُوهُمْ وَأَعِدُّوا لَهُمْ كُلَّ مَرْصِدٍ فَإِنْ تَابُوا وَأَقَامُوا الصَّلَاةَ وَآتَوْا الزَّكَاةَ فَخَلُّوا سَبِيلَهُمْ إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ * وَإِنْ أَحَدٌ مِنَ الْمُشْرِكِينَ اسْتَجَارَكَ فَأَجِرْهُ حَتَّىٰ يَسْمَعَ كَلِمَ اللَّهِ ثُمَّ أَبْلِغْهُ مَأْمَنَهُ ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ قَوْمٌ لَا يَعْلَمُونَ * كَيْفَ يَكُونُ لِلْمُشْرِكِينَ عَهْدٌ عِنْدَ اللَّهِ وَعِنْدَ رَسُولِهِ إِلَّا الَّذِينَ عَاهَدْتُمْ عِنْدَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ بِمَا اسْتَفْتُمُوا لَكُمْ فاستَفْتِمْ لَهُمْ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُتَّقِينَ * كَيْفَ وَإِنْ يَظْهَرُوا عَلَيْكُمْ لَا يَرْفُقُوا بِكُمْ إِلَّا وَلَا ذِمَّةٌ يُرْضُونَكُمْ بِأَفْوَاهِهِمْ وَتَأْبَىٰ قُلُوبُهُمْ وَأَكْثَرُهُمْ فَسِيقُونَ * اِشْتَرَوْا بِبَايَةِ اللَّهِ ثَمَنًا قَلِيلاً فَصَدُّوا عَنْ سَبِيلِهِ إِنَّهُمْ سَاءَ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ * لَا يَرْفُقُونَ فِي مَوَاسِي إِلَّا وَلَا ذِمَّةٌ وَأُولَٰئِكَ هُمُ الْمُعْتَدُونَ * فَإِنْ تَابُوا وَأَقَامُوا الصَّلَاةَ وَآتَوْا الزَّكَاةَ فَإِخْوَانُكُمْ فِي الدِّينِ وَنَبْضِلُ الْآيَاتِ لِقَوْمٍ يَعْلَمُونَ * وَإِنْ نَكَثُوا أَيْمَانَهُمْ مِنْ بَعْدِ عَهْدِهِمْ وَطَعَنُوا فِي دِينِكُمْ فَقَتِلُوا أَيْمَةَ الْكُفْرِ إِنَّهُمْ لَا أَيْمَانَ لَهُمْ لَعَلَّهُمْ يَنْتَهُوْنَ * أَلَا تَقْتُلُونَ قَوْمًا نَّكَثُوا أَيْمَانَهُمْ وَهَمُّوا بِإِخْرَاجِ الرَّسُولِ وَهُمْ بَدَّعُوكُمْ وَكَانُوا قَوْمًا فَاسِقِينَ * فَتِلْوَهُمْ يُعَذِّبُهُمُ اللَّهُ بِأَيْدِيكُمْ وَيُخْزِيهِمْ وَيُنْصِرْكُمْ عَلَيْهِمْ وَيَشْفِ صُدُورَ قَوْمٍ مُّؤْمِنِينَ * وَيُذْهِبْ غَيْظَ قُلُوبِهِمْ وَيَتُوبَ اللَّهُ عَلَىٰ مَنْ يَشَاءُ وَاللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ [التوبة: 1-15].

تتضمن هذه الآيات أهم ما نزل في شأن الجهاد القتالي، فضمنها ما سمي بآية السيف، ﴿فَإِذَا انسَلَخَ الْأَشْهُرُ الْحُرْمُ فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ حَيْثُ وَجَدْتُمُوهُمْ وَخُذُوهُمْ وَأَحْصُرُوهُمْ وَأَعِدُّوا لَهُمْ كُلَّ مَرْصِدٍ﴾ والتي ادعي أنها ناسخة لما عداها من آيات القتال حيث فهم منها أن العلة في قتال المشركين هي الكفر إذ جعلت انتهاء القتال بتوبتهم وإقامة الصلاة وإيتاء الزكاة.

إلا أن قراءة السياق تشير إلى أن الآية ليست كما فهمت: فالموضوع والسياق يدوران حول مشركي قريش الذين نقضوا صلح الحديبية الذي عقده الرسول ﷺ معهم مما أعاد حالة الحرب التي كانت قائمة قبل الصلح.

فالحديث في الآيات يدور حول فريق خاص من المشركين كان بينهم وبين رسول الله عهد فنكثوه وظاهروا على المؤمنين، وقد تضمنت الآيات عدة إشارات تؤكد ذلك، كما تؤكد أن آية السيف لا تتضمن علة الكفر في القتال وهي:

- الاستثناء في قوله تعالى: ﴿إِلَّا الَّذِينَ عَاهَدْتُمْ مِنَ الْمُشْرِكِينَ ثُمَّ لَمْ يَنْفُصُوكُمْ شَيْئًا وَلَمْ يُظَاهِرُوا عَلَيْكُمْ وَأَحَدًا فَأَتَمُّوا إِلَيْهِمْ عَهْدَهُمْ إِلَىٰ مُدَّتِهِمْ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُتَّقِينَ﴾ فقد استثنت الآية من المشركين طائفة لم ي غدروا وبقوا على عهودهم.

- الأمر بإجارة المشركين إذا طلبوا ذلك، ثم إبلاغهم أماكن أمنهم.. ولو كان الكفر هو سبب القتال لما كانت هذه الحماية والرعاية للمستأمنين.

- أوردت الآيات استثناء آخر بعد الحديث عن حكم الناكثين في آية السيف وهو: ﴿إِلَّا الَّذِينَ عَاهَدْتُمْ عِنْدَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ مَا اسْتَقْلَمُوا لَكُمْ فَاسْتَفِيمُوا لَهُمْ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُتَّقِينَ﴾. ففي هذه الآية تأكيد وأمر بالاستقامة على العهود ورفض نبذها مع من كان وفيا بها.

- ذكرت الآيات العلة التي من أجلها استنكر القرآن أن يكون للمشركين عهد عند الله ورسوله: ﴿كَيفَ وَإِنْ يَظْهَرُوا عَلَيْكُمْ لَا يَرْفُبُوا فِيكُمْ إِلَّا وَلَا ذِمَّةٌ يُرْضُونَكُمْ بِأَفْوَاهِهِمْ وَتَأْبَىٰ فُلُوبُهُمْ وَأَكْثَرُهُمْ فَسِفُونَ﴾. ﴿كَيفَ وَإِنْ يَظْهَرُوا عَلَيْكُمْ لَا يَرْفُبُوا فِيكُمْ إِلَّا وَلَا ذِمَّةٌ يُرْضُونَكُمْ بِأَفْوَاهِهِمْ وَتَأْبَىٰ فُلُوبُهُمْ وَأَكْثَرُهُمْ فَسِفُونَ﴾ * اِشْتَرَوْا بِتَائِيَةِ اللَّهِ ثَمَنًا قَلِيلًا فَصَدُّوا عَن سَبِيلِهِ إِنَّهُمْ سَاءَ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ﴾.

- ﴿لَا يَرْفُبُونَ فِي مُؤْمِنٍ إِلَّا وَلَا ذِمَّةٌ وَأُولَٰئِكَ هُمُ الْمُعْتَدُونَ﴾.

- ﴿وَإِنْ نَكَثُوا أَيْمَانَهُمْ مِنْ بَعْدِ عَهْدِهِمْ وَطَعَنُوا فِي دِينِكُمْ فَقَتِلُوا أَيْمَةَ الْكُفْرِ إِنَّهُمْ لَا أَيْمَانَ لَهُمْ لَعَلَّهُمْ يَنْتَهُونَ﴾.

- ﴿أَلَا تَقْتُلُونَ قَوْمًا نَكَثُوا أَيْمَانَهُمْ وَهَمُّوا بِإِخْرَاجِ الرَّسُولِ وَهُمْ بَدَّعَوْكُمْ وَأَوَّلَ مَرَّةٍ اتَّخَشَوْنَهُمْ قَالَ اللَّهُ أَحَقُّ أَنْ تَخْشَوْهُ إِنْ كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ﴾.

فلو كان الكفر هو العلة فما مكان هذه القرائن التي ذكرتها الآيات والتي تجعل القتال لأسباب غير الكفر.

يبقى من الإشكالات التي يمكن أن تكون موهمة قوله تعالى: ﴿إِنْ تَابُوا وَأَقَامُوا الصَّلَاةَ وَعَاتُوا الزَّكَاةَ فَإِخْوَانُكُمْ فِي الدِّينِ وَنُفِصِلُ الْآيَاتِ لِقَوْمٍ يَعْلَمُونَ﴾، فقد جعلت الآياتان التوبة وإقامة الصلاة وإيتاء الزكاة سببا في تخلية سبيل المشركين والكف عنهم مما يوهم الإلجاء إلى الإسلام والإكراه عليه. لكن بعد أن عرفنا القرائن التي أشارت إليها الآيات، نتبين أن هاتين الآيتين ليستا مورد تعليل، إنما تتحدثان عن حالة من حالات انتهاء الحرب، ومآل هؤلاء الناكثين الغادرين إذا تابوا ورجعوا عن الاعتداء فماذا يكون حالهم؟

فقررت الآيات أن الله يغفر لهم ما قد سلف، ويصبحوا إخوة للمؤمنين بقطع النظر عن كل ما قدموه من إيذاء واعتداء قبل إسلامهم، ولو كان القتال لأجل إسلام الكفار وتوبتهم لنناقض ذلك ما ذكرته الآيات من إشارات إلى أسباب القتال.

فالآيات واضحة الدلالة على أن الكفر ليس في القتال، إنما للقتال أسباب أخرى ترتبط بالاعتداء والظلم والخيانة ونكث العهد^[32].

يأتي بعد ذلك من سورة التوبة أيضا: ﴿قَتِلُوا الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَلَا بِالْيَوْمِ الْآخِرِ وَلَا يُحَرِّمُونَ مَا حَرَّمَ اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَلَا يَدِينُونَ دِينَ الْحَقِّ مِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ حَتَّى يُعْطُوا الْجِزْيَةَ عَنْ يَدٍ وَهُمْ صَاغِرُونَ﴾ [التوبة: 29].

[32] انظر: محمد سعيد رمضان البوطي، الجهاد في الإسلام، كيف نفهمه؟ وكيف نمارسه؟ دار الفكر - دمشق، 1993م، ص: 56، 98 - 101. ومصطفى زيد، النسخ في القرآن: دراسة تشريعية تاريخية نقدية، 6/2 وما بعدها.

هذه هي أول آية نزلت في قتال أهل الكتاب، وقد توافق نزولها مع اتجاه المسلمين إلى لقاء الروم في غزوة تبوك لرد عدوان القبائل العربية النصرانية على رسول الله ﷺ وقوافل المسلمين.

وقد حصرت الآية الذين يقاتلون بطائفة من أهل الكتاب، وذلك من خلال حرف التبعية، ﴿مِنَ الَّذِينَ آوَتْوَا إِلَى الْكِتَابِ﴾ وبالتالي يغدو الأمر بالقتال مقصوراً على طائفة منهم اتصفت بما ذكرته الآية من صفات، وليس من لوازم هذه الصفات انتفاء صفة أهل الكتاب عن أصحابها، كما أن هذه الصفات لا تشمل جميع أهل الكتاب، وكأن الآية تشير إلى أن من أهل الكتاب من بغى واعتدى ولم يخف الله واليوم الآخر واستحل الحرام ولم يقبل الحق، وقد أكدت ذلك الآيات التالية التي أوضحت سابقة العدوان والصد عن سبيل الله من قبل هؤلاء: ﴿يُرِيدُونَ أَن يُطْفِئُوا نَوْرَ اللَّهِ بِأَفْوَاهِهِمْ وَيَأْبَى اللَّهُ إِلَّا أَن يُتِمَّ نُورُهُ وَلَوْ كَرِهَ الْكَافِرُونَ﴾ [التوبة: 32]، ﴿يَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا إِنَّ كَثِيرًا مِّنَ الْأَخْبَارِ وَالرُّهْبَانِ لِيَآْكُلُونَ أَمْوَالَ النَّاسِ بِالْبُطْلِ وَيَصُدُّونَ عَن سَبِيلِ اللَّهِ﴾ [التوبة: 34] وفي هذا إشارة إلى مواقف العدوان والبغي التي يقفها بعض أهل الكتاب، مما يعتبر سبباً للأمر بقتالهم في الآية 29، لذلك جاءت الآيات التالية تستنفر المسلمين لغزوة تبوك وتندد بالمتقاعس عنها، ﴿إِنهَـرُوا خَبَابًا وَثِقَالًا وَجَاهِدُوا بِأَمْوَالِكُمْ وَأَنفُسِكُمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ ذَلِكُمْ خَيْرٌ لَّكُمْ إِن كُنتُمْ تَعْلَمُونَ﴾ [التوبة: 41].

هذا ولو كان الكفر هو السبب في القتال لجعلت الآية الإسلام هو الغاية التي ينتهي عندها القتال، لكن الآية جعلت الجزية هي الغاية.

نخلص من هذا إلى أنه لا تعارض بين الآية ومبدأ سلمية العلاقة مع الآخر المخالف دينياً ما لم يبدأ بالهجوم على المسلمين^[33].

[33] انظر: البوطي، الجهاد في الإسلام، كيف نفهمه؟ وكيف نمارسه؟، ص: 58 - 60. ومصطفى زيد، النسخ في القرآن: دراسة تشريعية تاريخية نقدية، 6/2 وما بعدها. وعبد الرحمن حللي، حرية الاعتقاد في القرآن الكريم: دراسة في إشكاليات الردة والجهاد والجزية المركز الثقافي العربي - الدار البيضاء، 2001م، وقد

آية أخرى من سورة التوبة: ﴿وَقَتِلُوا الْمُشْرِكِينَ كَآفَّةً كَمَا يَقْتُلُونَكُمْ كَآفَّةً وَاعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ مَعَ الْمُتَّقِينَ﴾ [التوبة: 36].

وردت هذه الآية في سياق تحريم القتال في الأشهر الحرم، وهي صريحة في أن القتال مشروع على سبيل المقابلة، ﴿كَمَا يَقْتُلُونَكُمْ﴾، أي كما يجتمعون لحربكم إذا حاربوكم فاجتمعوا أنتم أيضا إذا حاربتموهم وقتلوهم بالمثل، فكلمة (كافة) لا تشمل غير المقاتلين، والآية شبيهة بآية سورة التوبة: ﴿وَإِذَا انسَلَخَ الْأَشْهُرُ الْحُرُمُ فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ حَيْثُ وَجَدْتُمُوهُمْ وَخُذُوهُمْ وَاحْصُرُوهُمْ وَاقْعُدُوا لَهُمْ كُلَّ مَرْصِدٍ إِن تَابُوا وَأَقَامُوا الصَّلَاةَ وَآتَوُا الزَّكَاةَ فَخَلُّوا سَبِيلَهُمْ إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ﴾ [34].

وتزيد هنا بيان جزئية من القاعدة في القتال وهي أن القتال لمن قاتلنا، وكأنها تقول: «إن وصف من أمرناكم بقتالهم متحقق في هؤلاء المشركين لأنهم يقتلونكم كافة فقاتلوهم بشمل صنيعهم» [35].

أخيرا تأتي هذه الآية من سورة التوبة الآية 124: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا قَاتِلُوا الَّذِينَ يَلُونَكُمْ مِنَ الْكُفَّارِ وَلِيَجِدُوا فِيكُمْ غِلْظَةً وَاعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ مَعَ الْمُتَّقِينَ﴾.

لا تتضمن هذه الآية بيان سبب القتال فهي آية مطلقة تقيد بالآيات الأخرى المقيدة، أما قوله: ﴿وَلِيَجِدُوا فِيكُمْ غِلْظَةً﴾، فهي في سياق الإرشاد إلى خطة حربية تطبق عند نشوء القتال المشروع، وذلك بأن يبدأ بقتال العدو الأقرب فالأقرب عند تعدد الأعداء، ولا يمكن أن يفهم من الآية أن القائد الحربي المسلم يخطط طريقة لغزو العالم فيبدأ بالأقرب فالأقرب، ذلك لأن المراد بكلمة الكفار ونظائرها إذا أطلقت في القتال هم المحاربون المعتدون [36].

اعتمدنا على هذا الكتاب في بعض قضايا بحثنا هذا بشكل كبير جدا.

[34] البوطي، الجهاد في الإسلام، كيف نفهمه؟ وكيف نمارسه؟، ص: 59، 101 - 102.

[35] نفسه، ص: 95.

[36] وهبة الزحيلي، آثار الحرب: دراسة فقهية مقارنة، دار الفكر - دمشق، ط. 4، 2009م، ص: 225.

من خلال تتبعنا لسياق ورود آيات القتال في سورة التوبة، بما فيها آية السيف، نتبين أنه لا توجد أي آية في القرآن تشير إلى أن القتال في الإسلام ابتدائي، وأنه شرع لحمل الناس على الإسلام بإخراجهم من الكفر.

بل إن آيات القتال في القرآن - جميعها - تؤكد إنما شرع القتال لرفع الظلم وصد العدوان، والدفاع عن الأرض والنفس، وإنقاذ المستضعفين، ونشر السلم والسلام..

إن تتبع دلالات آيات القتال الواردة في سورة التوبة بما فيها آية السيف، يبين أنه لا تعارض حاصل بينها وبين الآيات القرآنية الداعية إلى السلم والموادعة والمهادنة والصفح والتسامح مع الآخر المخالف دينيا والاعتراف به وبحقه في الاختلاف. وإنما لآيات القتال مقاصد سامية لا علاقة بها بالحرب الابتدائية. وبانتفاء التعارض بين آيات القتال والآيات التي ادعي نسخها بها، يتم إبطال أهم شرط من شروط النسخ، ألا وهو التعارض.

إذ اشترط القائلون بالنسخ لوقوعه شروطا أهمها: أن لا بد في تحقيق النسخ من ورود دليلين عن الشارع، وهما متعارضان تعارضا حقيقيا، لا سبيل إلى تلافيه بإمكان الجمع بينهما على أي وجه من وجوه التأويل، وحيث فلا مناص من أن نعتبر أحدهما ناسخا والآخر منسوخا، دفعا للتناقض في كلام الشارع الحكيم^[37].

إننا نقطع في حسم بأن لا تعارض في كلام الشارع، وإنما التعارض في الأذهان وليس في الأفهام^[38]. هنا نتساءل ما دام التعارض غير واقع. فكيف وقع النسخ مع أنه ينبغي على التعارض؟

وعليه، فإنه يستحيل نسخ آية السيف لآيات قرآنية من قبيل قوله تعالى: ﴿لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ﴾ [البقرة: 255]. فالغاية المنصوص عليها في آية السيف ليست البدء بالقتال والإكراه

[37] الزرقاني، مناهل العرفان، 105/2.

[38] أبو إسحاق الشاطبي، الموافقات في أصول الشريعة، تحقيق: محمد عبد الله دراز، المكتبة التوفيقية - القاهرة، 2003م، 603/4 وما بعدها.

على الدخول في الإسلام بقوة السيف، ولا أدل على هذا من قول الله رَحِمَهُ اللَّهُ لِنَبِيِّهِ، في الآية التي تلي آية السيف دون فاصل ﴿وَإِنْ أَحَدٌ مِنَ الْمُشْرِكِينَ اسْتَجَارَكَ فَأَجِرْهُ حَتَّى يَسْمَعَ كَلَامَ اللَّهِ ثُمَّ أَبْلِغْهُ مَأْمَنَهُ ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ قَوْمٌ لَا يَعْلَمُونَ﴾ [التوبة: 6]. فإن في هذه الآية أمراً من الله عزَّ وجلَّ لرسوله بأن يجير من يستجير به من المشركين، ثم يدعوهم إلى الإيمان بالله ويبين له ما في هذا الإيمان من خير له، فإن هو بعد هذا أصر على ضلاله واستمرأ البقاء على كفره بالله، وطلب من رسول الله ﷺ أن يبلغه المكان الذي يأمن فيه - فعلى الرسول أن يجيبه إلى طلبه، وأن يؤمنه حتى يصل إلى ذلك المكان»^[39].

مما يدل دلالة صريحة وقاطعة أن آية السيف ليس عامة وإنما نزلت في خاص من المشركين «كان بين رسول الله ﷺ وبينهم عهد فنقضوه وظاهروا عليه أعداءه، وقد برئ الله ورسوله منهم، وأذنهم بالحرب إن لم يتوبوا عن كفرهم ويؤمنوا بالله ربا ومحمدا نبيا ورسولا، وهؤلاء المشركون أعداء الإسلام ونبية ليسوا هم كل المشركين بدليل قوله جل ثناؤه قبل آية السيف ﴿إِلَّا الَّذِينَ عَاهَدْتُمْ مِنَ الْمُشْرِكِينَ ثُمَّ لَمْ يَنْفُصُوكُمْ شَيْئاً وَلَمْ يُظَاهِرُوا عَلَيْكُمْ وَأَحَدًا فَأَتِمُّوا إِلَيْهِمْ عَهْدَهُمْ إِلَىٰ مُدَّتِهِمْ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُتَّقِينَ﴾ [التوبة: 4]»^[40].

بعد هذا كله تستطيع القول بكل طمأنينة أن دعوى النسخ بآية السيف لا تستند على دليل واحد قطعي الدلالة، مما يجعلنا نقرر بكل هدوء أن آيات القرآن الكريم وسنة رسول الله ﷺ تؤكد أن السلم هي الأصل في العلاقات الخارجية للدولة الإسلامية. فهو إن شئت فقل «الحالة العادية» لهذه العلاقات، وأن الحرب لا تعدو أن تكون «حالة استثنائية» على هذا الأصل العام، لا يصار إليها إلا لأسباب تقتضيها ودواعي تحتمها، وكلها أسباب ودواعي تنطوي على ما يفيد أو يجيز مقاتلة «غير المسلمين» لمجرد بقائهم على غير ديانة الإسلام^[41].

[39] مصطفى زيد، النسخ في القرآن، 14/2.

[40] مصطفى زيد، النسخ في القرآن، 13/2.

[41] وهبة الزحيلي، آثار الحرب: دراسة فقهية مقارنة، ص: 230.

ثانيا - في مراجعة التقسيم الفقهي للمعمورة والقول بدار الحرب ودار الإسلام

يعد موضوع تقسيم المعمورة في فقهاء الموروث على قدر كبير من الخطورة لارتباطه بالتصور الإسلامي لجغرافيا العالم، إذ يمثل أحد أهم أسس التصور الفقهي لعلاقات المسلمين بغيرهم من الدول التي لا تدين بالإسلام، ولتعلقه بمسائل الجهاد، وأحكام الأقليات غير المسلمة... وخطورته تكمن - أيضا - في أنه استثمر بغض النظر عن صحة أو عدم صحة ذلك، في تأزيم المشكلة بين العالمين الإسلامي والغربي، إذ استند بعض الباحثين الغربيين في اتهامهم للإسلام بالعنف، ووصفه بالتطرف وأنه دين تنابذي إلغائي، على التراث الفقهي المتعلق بمسألة «دار الإسلام» و«دار الحرب». ففي كتابه الموسوم بـ: «الاكتشاف الإسلامي لأوروبا» يتحدث برنارد لويس^[42] في الفصل الثاني منه عن الرؤية الإسلامية للعالم، فيوضح أن المسلمين يقسمون العالم إلى أقاليم، وهذه الأقاليم تنقسم إلى دار الإسلام، وهي التي يسكنها المسلمون الذين تحكمهم الشريعة الإسلامية في إطار دولة واحدة وحاكم واحد ويعبدون إلها واحدا، ولهذا يجب أن يسود العالم قانون واحد، وهو الشريعة الإسلامية، وأن على جميع البشر قبول الإسلام أو الخضوع للنظام الإسلامي، وأن الجهاد من الواجبات الدينية الإسلامية التي يجب القيام بها بصفة مستمرة لحفظ النظام الإسلامي.

وفي مقابل دار الإسلام، يقول برنارد لويس، توجد دار الحرب، وهي الأقاليم التي تقع خارج نطاق الأمة الإسلامية؛ والجهاد يعد أعظم جزء في الشريعة الإسلامية وهذا ما نلمسه في القرون الأولى في الإسلام حينما واتت الفرصة الجنود العرب في هجومهم على فرنسا وبيزنطة والصين والهند، وأن المسلمين ينظرون إلى غير المؤمنين كما يقول الرسول محمد

[42] هو من أشهر المستشرقين المعاصرين بعد جاك بريك ومكسيم رودنسون، ولد برنارد لويس في عام 1916م، وبدأ ينشر مؤلفاته عام 1937م، ومنذ ذلك التاريخ نشر عدة مؤلفات حول العالم الإسلامي، وقد أقام في الولايات المتحدة منذ عام 1974م، بعد أن انتقل إليها من بريطانيا، وهو متخصص في المسألة التركية، يعتبر من كبار المختصين بتاريخ الإسلام والشعوب العربية والإسلامية من أهم مؤلفاته: «أصول الإسماعيلية»، «عالم الإسلام»، «الإسلام والعالم العربي»، «كيف حدث الخلل؟»، «أزمة الإسلام»، «اللغة السياسية في الإسلام»، «أين الخطأ؟»...

باعتبار أن «الكفار أمة واحدة» وينقسمون إلى الكفار، وهؤلاء إما أن يسلموا أو يقتلوا، أما الطائفة الثانية فأهل الكتاب من اليهود والمسيحيين من أصحاب الرسالات المحرفة يخبرون بين الإسلام أو القتال أو الجزية، والذين يدفعون الجزية يسمون أهل ذمة.

وطبقا لهذا التقسيم بين دار الإسلام ودار الحرب، يضيف برنارد لويس، فإن المسلمين ينظرون إلى المجتمع الغربي على أنه دار الحرب يجب قتالهم عن طريق الجهاد الذي لم يتوقف طوال التاريخ، وذلك حتى يعم الإسلام الأرض^[43] ^[44].

الملاحظ أن الفهم غير الدقيق لمسألة «دار الإسلام» و«دار الحرب»، أسهم في تشكيل الموقف السلبي للعالم والمجتمع الدولي من الإسلام والمسلمين عموما.

وبالرغم من خطورة النظرة الغربية عن الإسلام والمسلمين إلا أن المشكلة الأكثر خطورة تتمثل في الظلال القاتمة التي أرساها هذا التقسيم على كثير من الأحداث السياسية

[43] Bernard Lewis, *The Muslim Discovery of Europe*, (London: W.W. Norton & Company/ Weidenfeld and Nicolson, 1982, p: 60-61.

كما ينظر، برنارد لويس، أزمة الإسلام، ترجمة: حازم مالك محسن، دار صفحات - دمشق، ط. 1، 2013م، ص: 56-57. حيث يؤكد لويس أن مفردة الجهاد تفسر في أغلبية المرجعيات الإسلامية المبكرة بالحرب الهجومية والصراع المسلح دفاعا عن السلطة الإسلامية أو توسعها، يقول لويس: يقسم العالم في التقليد الإسلامي إلى دارين: دار الإسلام؛ حيث تحكم حكومات إسلامية، وتسوده الشريعة الإسلامية، ودار الحرب، وهي بقية المعمورة، والأهم أن الكفار هم الذين يحكمونها. المفروض أن فريضة الجهاد مستمرة، لا تعطلها إلا الهدنة، إلى أن يؤمن العالم كله بالإسلام، أو يخضع للحكم الإسلامي، والمجاهدون أهل للجزء في العالمين: الغنى في الحياة الدنيا والجنة في الآخرة، ص: 57.

[44] معنى الرأي سبقه إليه المستشرق الاسكتلندي هاملتون الكسندر روسكين جيب HA.R.GIBB في كتابه: الإسلام إلى أين؟ إذ ذكر في مقدمته أن التصور العام لدى المسلمين فيما يخص علاقاتهم مع الآخرين يقوم على مفهوم دار الإسلام التي تكون في حالة حرب مستمرة على الصعيد الروحي والمادي مع بقية العالم، وأصبح هذا الكتاب فيما بعد مرجعا رئيسيا للباحثين في شؤون الإسلام في الشرق الأوسط، واندس هذا المفهوم في بعض الدراسات الاستشراقية دون مناقشة أو تعقيب باعتبار الثقة الحكمية التي يحظى بها مؤلف الكتاب، انظر: عبد القادر التيجاني، النموذج التفسيري لعلاقات المسلمين الخارجية، مجلة: التجديد 3، عدد: 5، فبراير 1999م، ص: 77-119.

في الأوطان العربية والإسلامية والتي أثرت سلباً على العالم الإسلامي، الأمر الذي جعلنا نساعد في تكوين الصورة القاتمة والعدائية عن الإسلام والمسلمين في الذهنية الغربية.

وربما يسعفنا على تجاوز كل هذا، مراجعة التراث الفقهي^[45] المتعلق بمسألة دار الإسلام، ودار الحرب، مراجعة عميقة تكشف حيثيات نشوء فكرة تقسيم العالم إلى دور وتعيد مرة أخرى صياغة المنظور الفقهي لتقسيم العالم على إطار رؤية واقعية لصورة العالم الراهن، ومن دون ذلك لا يمكننا تحقيق أي تقدم على صعيد البحث الفقهي المتعلق بمجال العلاقات الدولية، وعلى صعيد التكيف مع العالم الحديث بما يجعل الأحكام واقعية وقابلة للتطبيق^[46].

[45] لم يتجاوز النقد الموجه للتراث الفقهي المتعلق بتقسيم المعمورة حد كشف الخلفية التاريخية التي أسست لهذا التراث وما استطاعت الدراسات في هذا الموضوع، إلى اليوم التجاوز إلى الكشف عن «التصور الإسلامي للمعمورة» خارج إطار هذا التراث الفقهي التاريخي، فأقصى ما حققته هو إثبات التاريخية، وتعديل بعض المفاهيم الخاصة بهذا التقسيم، وذلك في محاولة لتجنب المشكلات الكثيرة التي خلقتها المفاهيم التراثية التقليدية عن العالم وتقسيم المعمورة، ومحاولتنا هذه تأتي لتجاوز التقسيم التراثي الثنائي للمعمورة إلى وحدة الدار العالمية بما ينجسم مع عالمية الإسلام وكونيته. وقد اعتمدنا في عملنا هذا وبشكل كبير جداً على مجموعة من الدراسات والأبحاث التي نشترك معها في الهدف والغاية، من مثل: - عبد الرحمن الحاج، المنظور الفقهي والتقسيم القرآني للمعمورة، مجلة: إسلامية المعرفة، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، السنة الثانية عشرة، عدد: 45، صيف 1427هـ - 2006م؛ - ياسر لطفي العلي، الجغرافيا الفقهية للعالم من صورة التاريخ إلى صورة الواقع المعاصر، مجلة: إسلامية المعرفة، عدد: 45، 2006م؛ - ياسر لطفي العلي، أرض الله: التقسيم الإسلامي للمعمورة: دراسة فقهية مقارنة، تقديم: عبد الرحمن الحاج، مؤسسة الرسالة - بيروت، 2004م؛ - محي الدين محمد قاسم، التقسيم الإسلامي للمعمورة، المعهد العالمي للفكر الإسلامي - واشنطن، ط. 1، 1996م؛ - رضوان السيد، كتب السير ومسألة داري الحرب والسلام: نموذج كتاب «السير» لمحمد النفس الزكية، ضمن ندوة: التشريع الدولي في الإسلام، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية - الرباط، سلسلة: ندوات ومناظرات، رقم: 70، ط. 1، 1997م؛ - رضوان السيد، الدار والهجرة وأحكامها عند ابن المرتضى، مجلة: الاجتهاد، السنة: الثالثة، عدد: 12، صيف 1991م؛ - رضوان السيد، ظهور دار الإسلام وزوالها، مجلة: الحياة الطيبة، السنة: الثانية، عدد: 4، 2000م...

[46] ياسر لطفي العلمي، الجغرافيا الفقهية للعالم من صورة التاريخ إلى صورة الواقع المعاصر، مجلة: إسلامية المعرفة، عدد: 45، 2006م، ص: 124-95.

ذلك أننا نعتقد أن اعتناء المسلمين ينبغي ألا ينحصر في خطب تبرئة الذمم أو البحث عن مصوغات للأعمال الإرهابية؛ وإنما الأمر يتعلق بضرورة تدشين مراجعات ذات منطلقات منهجية معرفية شاملة، لتراثنا لرصد سائر تلك الأفكار السامة والمريضة، وتمييزها عن السليم الصحيح من تراثنا، لئلا تستمر تلك الأفكار السامة في الفتك بالسليم الصحيح من تراثنا وتستمر حالة التردّي، فذلك هو الذي سيعين الأمة ولو بعد حين على تجاوز الحالة الراهنة والخروج من أزمتها الفكرية الموروثة والمعاصرة، وإعادة تشكيل العقل المسلم بحيث يعود عقلاً متألقاً كما كان يصدر عن كتاب الله وسنة رسول الله ﷺ.

وحين تتم العودة إلى مرجعية الوحي قرآناً وسنة، يستطيع العقل المسلم اكتشاف خصائص الإسلام؛ خصائص العالمية والخيرية والوسطية والشهادة، وكيف فكره وفقهه ويصوغه بمقتضياتها. مما يسهم في إخراج الأمة الوسط، المخرجة للناس عامة.

1. الدلالات الفقهية لأقسام المعمورة عند الفقهاء^[47]

لقد قسم فقهاؤنا الأرض إلى قسمين: دار الإسلام ودار الحرب بحسب ظهور أحكام الإسلام أو عدم ظهورها، وبحسب غلبة المسلمين من عدمها، إذ يذهب جمهور الفقهاء إلى جعل غلبة وجريان الأحكام هو المعيار الذي ينبنى عليه تعريف الدار «وإنما تضاف الدار إلى الإسلام أو الكفر لظهور الإسلام أو الكفر فيها، كما تسمى الجنة دار السلام، والنار دار البوار، لوجود السلامة في الجنة، والبوار في النار، وظهور الإسلام والكفر بظهور أحكامهما فإذا ظهرت أحكام الكفر في دار، فقد صارت دار كفر فصحت الإضافة، ولهذا صارت الدار

[47] يمكننا الوقوف على دلالات التقسيم الفقهي للمعمورة من خلال أمر أساسي يتجلى في: تحديد ماهية المعايير التي يستند إليها في تعريف الدار وتمييز كل واحدة منها عن الأخرى. وهو ما نتعرض له من خلال التعريف بهذه المعايير بصورة إيجابية أولاً؛ أي توافر المعايير الأساسية في الدار، ثم بصورة سلبية ثانياً أي افتقاد الدار لتلك المعايير. فقد حرص الفقهاء على تعريف دار الإسلام وتمييزها عن غيرها من الدور بمعنى أساسي هو غلبة وجريان الأحكام استناداً إلى دلالات السلطة والمنعة وما يترتب عليها من الأمان والخوف. مثلما تعرضوا لقضية فقد الدار لهذا المعيار الأساسي، وهل يترتب عليه تحول في صفة الدار ذاتها أم لا؟

دار الإسلام بظهور أحكام الإسلام فيها من غير شريطة أخرى، فكذا تصير دار الكفر بظهور أحكام الكفر فيها»^[48].

ودار الإسلام عند ابن قيم الجوزية هي: «التي نزلها المسلمون وجرت عليها أحكام الإسلام، وما لم تجر عليه أحكام الإسلام لم يكن دار إسلام وإن لاصقها»^[49].

ويقول الإمام السرخسي و«دار الإسلام اسم للموضع الذي يكون تحت يد المسلمين وعلامة ذلك: أن يأمن فيه المسلمون»^[50].

كما تعرف دار الإسلام بأنها: «كل ما دخل من البلاد في محيط سلطان الإسلام ونفذت فيها أحكامه وأقيمت شعائره ووجب على المسلمين عند الاعتداء عليه أن يدافعوا عنه وجوبا كفائيا بقدر الحاجة وإلا فوجوبا عينيا، وكانوا كلهم آثمين بتركه، وإن استيلاء الأجانب عليه لا يرفع عنه وجوب القتال لاسترداده»^[51].

وتسمى دار الإسلام، «دار العدل أيضا، لأن العدل واجب فيها في جميع أهلها بالمساواة»^[52]. أما سكان دار الإسلام فليسوا إجماعا مسلمين بالضرورة، وعلى ذلك قيل إن مواطني دار الإسلام، المسلمون وغيرهم ممن لا يدينون بدين الإسلام، «وأنهم جميعا متساوون في الحقوق والواجبات، ويتمتعون بصفاتهم شعب دار الإسلام بما يسمى حديثا بالجنسية الإسلامية التي تربطهم بالدولة الإسلامية ولهم حق المواطنة الدائمة»^[53].

[48] الكاساني، بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع، دار الكتب العلمية - بيروت، ط. 2، 1406هـ - 1986م، 130/7.

[49] ابن قيم الجوزية، أحكام أهل الذمة، تحقيق: سيد عمران، دار الحديث - القاهرة، ط. 1، 1426هـ - 2005م، ص: 123.

[50] شمس الدين السرخسي، المبسوط، دار المعرفة - بيروت، طبعة 1414هـ - 1993م، 114/10.

[51] رشيد رضا، تفسير القرآن الكريم الشهير بتفسير المنار، دار الفكر - بيروت، ط. 2، د.ت، 119/11.

[52] وهبة الزحيلي، آثار الحرب: دراسة فقهية مقارنة، ص: 192.

[53] وهبة الزحيلي، آثار الحرب: دراسة فقهية مقارنة، ص: 198.

إجمالاً دار الإسلام هي: «البلاد التي يسود فيها الحكم الإسلامي تشريعاً وتنفيذاً، وتكون القوة والعزة فيها للمسلمين، سواء أكانوا أكثرية السكان بها من المسلمين أم غير المسلمين»^[54]. «فالعبرة بسيادة الأحكام الشرعية؛ أو بكون السكان يأمنون في تلك الدار بأمان الإسلام إذا كانوا مسلمين، وبأمان الذمة إذا كانوا غير ذلك»^[55] [56].

وبناء على ما تقدم يمكننا القول بأن أغلب الفقهاء يؤكدون على وجوب توفر شرطين للحكم على المكان أو الموطن بأنه «دار إسلام» وهما: ظهور الأحكام وتحقيق السلطة والمنعة؛ وذلك لوجود تلازم بين سريان السلطة وتطبيق الحكم، إذ من المعلوم أن وجود المنعة والسلطة ينعكس عنه بالضرورة جريان الأحكام وتطبيقها، وأنه من أجل أن تظهر الأحكام وتطبق لا بد من وجود سلطة ملزمة بها، واعتماداً على ذلك تكون «دار الإسلام» هي: كل موضع أو أرض ظهرت فيها أحكام الشريعة الإسلامية - كالصلاة وغيرها - وكانت تحت سلطة المسلمين وسيادتهم^[57] [58].

[54] محمد صادق عفيفي، الإسلام والعلاقات الدولية، دار الرائد العربي - بيروت، ط. 2، 1986م، ص: 128.

[55] طه جابر العلواني، مقاصد الشريعة، دار الهادي - بيروت، ط. 2، 2005م، ص: 55.

[56] ونشير هنا إلى أنه على الرغم من ظهور تقارب - على حد ما - في صوغ تعريف «دار الإسلام» عند فقهاء الشريعة الإسلامية، إلا أنه قد يظهر التركيز عند البعض على شرط أو ضابط دون آخر، ويعود ذلك إلى عدم وجود نص إلهي بشقيه المتلو وغير المتلو صريح يحدد المعنى المراد ويضع المعايير والضوابط الخاصة بها كنقاط تمايز لها عن غيرها، ولم يقتصر هذا الاختلاف على أئمة الفقه القديم بل تعداهم إلى من بعدهم من الباحثين المعاصرين، انظر: ياسر لطفي العلي، الجغرافيا الفقهية للعالم من صورة التاريخ إلى صورة الواقع المعاصر، ص: 105، وحول عدد من تلك التعريفات التي ذكرت عند بعض المعاصرين. انظر: ياسر لطفي العلي، أرض الله: التقسيم الإسلامي للمعمورة: دراسة فقهية مقارنة، ص: 33 وما بعدها.

[57] ياسر لطفي العلي، أرض الله: التقسيم الإسلامي للمعمورة: دراسة فقهية مقارنة، ص: 107.

[58] وهنا ينبغي الإشارة إلى ما قد يورده بعض الفقهاء من أقسام لجغرافيا العالم أنتجت اعتبارات خاصة وتشكلت ضمن ظروف معينة فمنحتها تسمية مستقلة وسيادة تبعية، إذ إنَّ تغيير التسمية لا ينفي بقاءها خاضعة لسيادة «دار الإسلام» بحيث تعود إلى وصفها الأصلي بزوال السبب العارض؛ الذي أكسبها وصفاً خاصاً، فنجد مثلاً انضمام العديد من المسميات والتقسيمات الجغرافية تحت دلالة «دار الإسلام» الفقهية، نذكر منها على سبيل المثال: «دار العدل»؛ التي لا تعدو أن تكون مسمى من مسميات

وأما «دار الحرب» أو «دار الكفر» أو «دار الشرك»^[59]: فهي كل «البلاد التي ظهرت أحكام أهل الكفر فيها»^[60]، بحسب تعريف الحنفية، في حين يذهب الشافعية إلى تضيق نطاق «دار الحرب»، بوضع القيود التي تحد من محيطها ورقعتها الجغرافية، مقتصرة على كل «استولى عليها الكفار، من غير جزية ولا صلح ولا أصلها دار إسلام» وأما ما كان أصله «دار إسلام»، أو كان قد دخل بحالة صلح مع المسلمين، فهذا ما لا يمكن أن يدخل ضمن نطاق «دار الحرب»، وذلك دون أي اعتبار للنوعية السكانية أو الانتماء العقائدي، وهو ما صرح به الحنابلة^[61] حين عرّفوا «دار الحرب» بأنّها: «البلاد التي يحكمها الكفار وتجري فيها أحكامهم، ويكون النفوذ

«دار الإسلام»، ومنها «دار الذمة»؛ التي يعزل فيها أهل الذمة بمفردهم مع بقائهم في عداد أهل دار الإسلام يتمتعون بحقوقهم وامتيازاتهم، ومنها أيضاً «دار البغي»، و«دار الفسق»، أو «دار الفاسقين»، وهي بمجملها لا تخرج عن نطاق «دار الإسلام»، بحيث تأخذ حكمها وتكون تابعة لسيادتها ولا تختلف عنها سوى بالتسمية التي اكتسبتها بسبب وصف عارض، وغير ذلك من الأقسام الجغرافية الأخرى، التي يمكن أن تُذكر في هذا السياق. انظر: ياسر لطفي العلي، أرض الله: التقسيم الإسلامي للمعمورة: دراسة فقهية مقارنة، ص: 107.

[59] فالمتتبع لعبارات الفقهاء سيلحظ اضطراباً في استخدام مفردة «دار الحرب»؛ إذ تارة يعبرون عن هذه الدار بوصف الحرب - وهو الأكثر شيوعاً من غيره - وتارة بوصف الكفر، وأخرى بالشرك، وقد أدى هذا الاضطراب إلى تداخل مفاهيمي بين «دار الحرب» و«دار الكفر» و«دار الشرك» وصل إلى حد التطابق - في الاستخدام - مما ولد بعض الإشكالات التي يمكن أن تثار حول هذا التطابق بين تلك المفردات، والتي تظهر في تعدّد واختلاف المرجعية المفهومية لكل منها، إذ تحمل كلّ منهما دلالة وحقيقة تختلف عن الأخرى، فنجد أنّ مفردة «دار الكفر» و«دار الشرك» تنتمي إلى المجال العقائدي؛ بسبب ما تحمله من دلالات إيمانية مرتبطة بالمعتقد الذي يتبنّاه أصحاب هذه الدار، وفي المقابل نجد أنّ مفردة «دار الحرب» تنتمي إلى المجال العسكري أو الحربي؛ وذلك لما تحمله من دلالة قتالية أو حربية، تشير إلى وجود حالة من الحرب المستعرة بين طرفين. والسؤال الذي يرد هنا هو عن سبب قيام هذا التداخل أو التطابق المفاهيمي بين هذه المفردات عند الفقهاء، بالرغم من أنّ واقعها يدعونا إلى ضرورة التفريق بينها؟ قد يُفسّر ذلك «بمبررات تاريخية» وظروف واقعية، تشير إلى أنّ «دار الكفر» أو «دار الشرك» كانت «دار حرب» بصورة دائمة. انظر: ياسر لطفي العلي، أرض الله: التقسيم الإسلامي للمعمورة: دراسة فقهية مقارنة، ص: 109.

[60] الكاساني، بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع، 6/112.

[61] ياسر لطفي العلي، أرض الله: التقسيم الإسلامي للمعمورة: دراسة فقهية مقارنة، ص: 110.

فيها للكفار، ولو كان بها كثير من المسلمين»^[62]، وقد عرفها بعض الفقهاء المحدثين بقوله هي: «الدار التي لا تجري فيها أحكام الإسلام، ولا يأمن من فيها بأمان المسلمين»^[63]، أي «الدار التي لا سلطان للمسلمين عليها»^[64]. وعرفها آخر بأنها: «الدار التي لا تطبق فيها أحكام الإسلام الدينية والسياسية لوجودها خارج نطاق السيادة الإسلامية»^[65]، ويرى البعض الآخر أنها: «البلاد التي لا تكون فيها السيادة والمنعة للحاكم المسلم ولا يقوى فيها المسلمون على تطبيق الأحكام الإسلامية»^[66].

وفي عبارة حديثة فدار الحرب هي: «البلاد التي لا تسري عليها أحكام الإسلام، ولا يخضع سكانها لحكم أو سلطان المسلمين، وهي بهذا المعنى وحدة لا تتجزأ في مقابلة دار الإسلام؛ بالنظر إلى الأحكام والمسائل التي يمكن أن يكون لاختلاف الدارين أثر فيهما. ولو أنها تتألف في واقع الأمر من دور مختلفة وبلاد متفرقة، لكل منها حدودها المعينة ونظمها الخاصة وحكومتها المستقلة»^[67].

ونجد إجمال كل ما سبق ذكره من تعريفات عند الإمام أبي زهرة؛ إذ يرى في تعريف دار الحرب أحد اتجاهين: الأول؛ أنها الدار التي لا يكون فيها السلطان والمنعة للحاكم ولا يكون أهلها مقيمين فيها بعهد يحدد العلاقة بينهم وبين حاكم المسلمين، وإن كانت إقامة غير المسلمين بعهد على أن يديره غير الحاكم المسلم فهي دار لهم، فالعبرة عند أصحاب هذا

[62] شمس الدين أبو عبد الله ابن مفلح، الآداب الشرعية، مؤسسة الرسالة - بيروت، ط. 3، 1418هـ، 255/1.

[63] عبد الوهاب خلاف، السياسة الشرعية، أو نظام الدولة الإسلامية في الشئون الدستورية والخارجية والمالية، ص: 69.

[64] عبد الكريم زيدان، أحكام الذميين والمستأمنين في دار الإسلام، مكتبة القدس، مؤسسة الرسالة، ط. 2، 1402هـ - 1982م، ص: 17.

[65] وهبة الزحيلي، آثار الحرب: دراسة فقهية مقارنة، ص: 192.

[66] محمد صادق عفيفي، الإسلام والعلاقات الدولية، ص: 130.

[67] عز الدين فودة، المجتمع العربي: مقومات وحدته وقضاياها السياسية، دار الفكر العربي - القاهرة، ط. 2، 1966م، ص: 279.

الرأي بالسلطان والمنعمة، فما دامت الدار خارجة عن منعة المسلمين من غير عهد، فهي دار حرب حيث يتوقع الاعتداء منها دائماً. والثاني؛ وهو رأي أبي حنيفة والزيدية وبعض الفقهاء، أن كون السلطة والمنعة لغير المسلمين لا يجعل الدار دار حرب بل لابد من تحقق شروط ثلاثة:

- ألا تكون المنعة والسلطان للحاكم المسلم بحيث لا يستطيع المسلم تنفيذ الأحكام الشرعية.

- أن يكون الإقليم متاخماً للديار الإسلامية بحيث يتوقع فيه الاعتداء على دار الإسلام.
- وألا يبقى المسلم أو الذمي مقيماً في هذه البلاد بالأمان الأصلي الأول الذي مكن من الإقامة فيها^[68].

وبالتالي تكون «دار الحرب» أو «دار الكفر» أو «دار الشرك»، وفق منظور معظم الفقهاء هي: كل رقعة جغرافية تقع تحت سيطرة ونفوذ وسلطة أهل الكفر أو الشرك أو الحرب، وإن سكنها مسلمون.

تبين من تعريف الدارين^[69]، أن سيادة الشرعية الإسلامية وسريان أحكامها هو معيار التمييز بينهما. وما يؤكد صحة هذا المعيار هو: أن الفقهاء في تحديدهم للمعايير التي يجب

[68] محمد أبو زهرة، العلاقات الدولية في الإسلام، دار الفكر العربي، بيروت، د.ط، د.ت، ص: 53.

[69] أضاف بعض الفقهاء داراً ثالثة هي: دار العهد، وقد تسمى دار العهد: دار الصلح، أو دار المودعة، أو دار المهادنة، ولا مشاحة في الاصطلاح. ودار العهد هي البلدان التي ترتبط مع المسلمين بمعاهدات أو اتفاقات دائمة أو مؤقتة. وقد وقع اختلاف بني الفقهاء في تحديدها، حيث يمكن تلخيص أقوالهم حولها في ثلاثة اتجاهات. الاتجاه الأول؛ أخذ به بعض الحنابلة بحيث أكدوا على أن الدار بقيت على وصفها السابق كـ «دار حرب» ولم تتحول عن حقيقتها وحالتها الأصلية. انظر: أحمد بن رجب الحنبلي، الاستخراج لأحكام الخراج، تحقيق: عبد الله الصديق، دار المعرفة - بيروت، 1979م، ص: 21. والاتجاه الثاني؛ قال به أبو حنيفة، وجمهور الشافعية. انظر: الإمام النووي، روضة الطالبين، المكتب الإسلامي - دمشق، 1966م، 433/5. وقد نصوا جميعاً على أن الدار صارت بهذا الصلح «دار إسلام» وأصبح أهلها

أن تتوافر في الدار لم يعتبروا عقيدة غالبية أهل رغم أهمية تلك العقيدة في تحديد الأمة وعلاقاتها الداخلية والخارجية لأننا في موضع بيان نطاق تنفيذ الأحكام الشرعية أو دائرة تطبيق الشريعة بغية تحديد الصفة الدولية للدار. وهو ما يؤكد السرخسي بقوله: «والدار تعتبر دار إسلام لظهور أحكام الإسلام فيها وإن كان جل أهلها من المسلمين، لأن البقعة إنما تنسب إلينا باعتبار القوة والغلبة»^[70]. ومن تم «فليس بالضرورة أن تعتبر الدار دار إسلام نتيجة وجود أغلبية من المسلمين فيها، بل يكفي لاعتبارها كذلك أن يكون المسلمون قد قهروها وأعلوا منائر الإسلام وشعائره فيها»^[71]. فمناط الحكم إنما يتحقق بالظهور والغلبة، ولا يؤثر في تحقيقه عقيدة القاطنين في الدار وإنما اعتبر جمهور الفقهاء سيادة الأحكام دون العقيدة في الدار^[72].

إذا كان المعيار الرئيسي في تعريف الدار وتحديد أهليتها هو غلبة وجريان الأحكام وسيادتها استنادا إلى دلالات السلطة والمنعة، وإذا كانت دار الحرب تتحول إلى دار إسلام بظهور وجريان الأحكام الشرعية، فهل يمكن لتلك الدار أن تصير استنادا إلى ذات المعيار ونفس الطريقة دار حرب مرة أخرى؟ بتعبير آخر هل تتحول دار الإسلام إلى دار حرب أو دار كفر؟

هناك العديد من الآراء الفقهية والتي حاولت الإجابة عن إشكال انقلاب الدار:

الرأي الأول: لا تصير دار الإسلام دار الحرب أبدا

«أهل ذمة» يتبعون في السيادة والحكم لأهل الإسلام. أما الاتجاه الثالث؛ قال به الماوردي. انظر: الماوردي، الأحكام السلطانية والولايات الدينية، تحقيق: أحمد مبارك البغدادي، مكتبة دار ابن قتيبة - الكويت، ط 1، 1409 هـ - 1989 م، ص: 211. وقد ذهب إلى إعطاء الدار التي عقدت صلحا مع المسلمين وصفا خاصا ومستقلا عن غيرها، إذا أصبحت بهذا الصلح «دار عهد» أو «دار صلح».

[70] شمس الدين السرخسي، المبسوط، 144/10.

[71] عز الدين فودة، المجتمع العربي: مقومات وحدته وقضاياها السياسية، ص: 279.

[72] محي الدين محمد قاسم، التقسيم الإسلامي للمعمورة، ص: 108.

إذ يرى ابن حجر الهيتمي مثلاً أن تحول دار الحرب إلى دار إسلام يكون بغلبة أحكام الشرع عليها، وأن هذا التحول يكفي لاستمرار الحكم بذلك حتى مع غلبة أحكام الكفر، فما حكم بأنه دار إسلام لا يصير بعد ذلك دار كفر مطلقاً^[73].

الرأي الثاني: تصير دار حرب باستيلاء العدو عليها

ومفاده أن دار الإسلام تصير دار حرب بمجرد استيلاء الكفار عليها، فمذهب بعض الشافعية: أنها تتحول من دار إسلام إلى دار حرب بمجرد احتلالها والتحكم فيها. فنقل الرافعي عن إمام الحرمين ذلك في فتح العزيز، وقال الهيتمي والشمس الرملي من شراح المنهاج: والأوجه أن دار الإسلام التي استولوا عليها تصبح دار حرب^[74].

الرأي الثالث: تصير دار حرب بظهور أحكام الكفر فيها

ويرتبط هذا الرأي بالاتجاه الذي يقرر أن جريان الأحكام موجب لانقلاب صفة الدار، أي أن دار الإسلام تصير دار حرب بظهور أحكام الكفر فيها، وهذا قول أبي يوسف ومحمد والحنابلة^[75]. وهذا الرأي الفقهي، هو الاتجاه المنطقي حيث يجعل من تغير الأحكام السائدة في الدار معياراً لانقلاب دار الإسلام إلى دار حرب، بنفس المنطق الذي يترتب عليه تحول الأخيرة إلى الأولى.

الرأي الرابع: لا تصير دار حرب ما دام سكانها المسلمون يمكنهم البقاء فيها

أن دار الإسلام لا تصير دار حرب بمجرد ظهور أحكام الكفر فيها، أو لمجرد استيلاء الكفار عليها، ما دام سكانها المسلمون يستطيعون البقاء فيها، يقول العلامة الدسوقي

[73] انظر: يوسف القرضاوي، فقه الجهاد: دراسة مقارنة لأحكامه وفلسفته في ضوء القرآن والسنة، مكتبة وهبة - القاهرة، ط. 3، 2009م، 880/2. ويعلق يوسف القرضاوي عن هذا الرأي بقوله: «وأعتقد أن هذا مقيد بما إذا بقي المسلمون فيها، وإلا كان موجب هذا تظل الأندلس دار إسلام، وإن غاب الإسلام عنها منذ قرون»، ص: 880.

[74] يوسف القرضاوي، فقه الجهاد، ص: 881.

[75] يوسف القرضاوي، فقه الجهاد، ص: 882.

المالكي: «دار الإسلام لا تصير دار حرب بأخذ الكفار لها بالقهر، ما دامت شعائر الإسلام قائمة فيها»^[76].

ويرى بعض الفقهاء منهم أبو حنيفة أن مناط الحكم على الدار هو تمام القهر والغلبة للحكم، ولكن أبا حنيفة يرى أن هذا المنط يتحقق فقط مع المتاخمة وعدم بقاء الأمان، «فدار الإسلام لا تصير دار حرب إلا بشروط ثلاثة:

- ظهور أحكام الكفر ونفاذه فيها.

- أن تكون متاخمة لدار الكفر والحرب.

- ألا يبقى فيها مسلم ولا ذمي آمن بأمان المسلمين الذي كان يتم به أي بالأمان الإسلامي الأول الذي مكن رعية المسلمين من الإقامة فيها»^[77].

2. التقسيم الفقهي القديم للمعمورة ومشروعية اللجوء إلى العنف

يتضح من خلال ما أوردناه من تعريفات لدار الإسلام ودار الحرب، أن انقسام العالم إلى دارين يرتكز بشكل أساس على مفهومي «الإسلام» و«الكفر»، والمقتضى الواقعي للكفر هو الحربية، ذلك أن من الفقهاء من اعتبر «أهل دار الحرب هم الحربيون، والحربي لا عصمة له في نفسه ولا في ماله بالنسبة لأهل دار الإسلام، لأن العصمة في الشريعة تكون بأحد أمرين، الإيمان والأمان، وليس للحربي واحد منهما»^[78]. «أن العلائق بين الدارين لم تكن علائق سلم، وإنما كانت في حالة حرب معلنة»^[79]. فقد «فرض الله على المؤمنين قتال الكفار إلى قيام الساعة فسميت دارهم أيضا دار الحرب»^[80]. حيث أن العلاقة مع الكفار أساسا تقوم على

[76] يوسف القرضاوي، فقه الجهاد، ص: 882.

[77] وهبة الزحيلي، آثار الحرب: دراسة فقهية مقارنة، ص: 172.

[78] عبد الكريم زيدان، أحكام الذميين والمستأمنين في دار الإسلام، ص: 18.

[79] محي الدين محمد قاسم، التقسيم الإسلامي للمعمورة، ص: 116.

[80] انظر، عبد القادر عبد العزيز، الجامع في طلب العلم الشريف، 572/2.

المناجزة والفتح، ومن مقتضيات ذلك اعتبار الكفار مهدوري الدم دوماً، ما لم يدخلوا في عقد أمان أو صلح؛ والعلاقة الدولية مبنية على أساس الإرغام والفتح لا السلم، كما يحاول أن يؤول بعض فقهاءنا المعاصرين الفقه الإسلامي الكلاسيكي للعلاقات الدولية^[81].

يمثل انتقال المجتمعات الإسلامية الراهنة في نظر الحركات الأصولية المتشددة من دار إسلام إلى دار حرب مظهراً بارزاً من مظاهر تكفيرها، لذلك عمدت تلك الحركات إلى اعتبار ديار الإسلام دار كفر، وإن لم يكن جميع أفرادها كفاراً، أو مرتدين قطعاً، ويجب أن يستتاب المرتد أو يقتل، والواجب هو قتل كل من ارتد ولو بلغ عدد المرتدين الملايين^[82]. ف«البلاد التي أكثر أهلها مسلمون، لكن يحكمها حكام مرتدون بأحكام الكفار والقوانين الوضعية هي اليوم ديار كفر، وإن كان أكثر أهلها مسلمين يمارسون شعائرهم كإقامة الجمع والجماعات وغيرها في أمان، فهي ديار كفر لأن الغلبة والأحكام فيها للكفار، أما إظهار المسلمين لشعائر دينهم فليس هذا راجعاً لشوكة المسلمين، ولكن لأنه مأذون فيه من الحاكم الكافر، ولو أراد أن يبدل أمنهم خوفاً وفتنة بشوكته وجنوده لفعل كما هو واقع في كثير من البلاد اليوم»^[83].

كما اعتبرت هذه الحركات المجتمعات الإسلامية المعاصرة مركبة من دار الإسلام ودار الحرب، فالدولة تحكم بأحكام الكفر بالرغم من أهلها مسلمون، وتبعا لمفهوم الأحكام التي تعلق الدار، فالدار الراهنة في المجتمعات الإسلامية دار حرب يجب مقاتلة أهلها لتحقيق عودتهم إلى الإسلام^[84].

[81] عبد الرحمن الحاج، المنظور الفقهي والتقسيم القرآني للمعمورة، ص: 72.

[82] أحمد البغدادي، حزب التحرير: دراسة في مفهوم الدولة الإسلامية، دار قرطاس - الكويت، ط. 1، 1994م، ص: 22.

[83] انظر: عبد القادر عبد العزيز، الجامع في طلب العلم الشريف، 572/2.

[84] الأحزاب والحركات والجماعات الإسلامية، مجموعة من الباحثين، المركز العربي للدراسات الاستراتيجية - دمشق، ط. 3، 2000م، 31/2.

وبالانتقال إلى العالمية بدأت الأحكام المتعلقة بتقسيم المعمورة تتمدد باتجاه الخارج، أي باتجاه العلاقات الدولية بعد أن بقيت طيلة السبعينات وحتى الثمانينيات مقصورة عموماً على الوضع الداخلي، وبدأ تطبيقها الأول مريعاً في أحداث الحادي عشر من شتبر 2001م في برج التجارة في نيويورك (أو ما تسميه القاعدة بـ «غزوة مانهاتن»)، فقد تمت شرعنة العلميات الانتحارية على أساس التقسيم الفقهي إلى «دار الحرب» و«دار الإسلام» وباعتبار أن أمريكا «دار كفر»، ودار الكفر في التراث الفقهي مطابقة لدار الحرب، وليس هناك فرق بين المصطلحين إطلاقاً، وأن دماء أهل الحرب هدر أو مهدورة، هذا ما يلح إليه خطاب أسامة بن لادن الأول زعيم تنظيم القاعدة عقب الأحداث، بقوله: «إن هذا الحدث قد قسم العالم إلى فسطاطين، في إشارة إلى دار الحرب ودار الإسلام، كما في بيانات وخطابات أخرى»^[85].

من أبرز الذين نظروا لهذا التصور في فكرنا المعاصر، معتبرين أن القتال لا ينحصر بحالة العدوان على أهل الإسلام بل يشرع القتال ابتداءً لإخضاع الأنظمة الكافرة لسلطان الإسلام، وقد تبنى النهج نفسه سيد قطب^[86] عندما اعتبر الإسلام «إعلان عام لتحرير الإنسان في الأرض من العبودية للعباد، وذلك بإعلان ألوهية الله وحده (التي تعني)، الثورة الشاملة

[85] الأحزاب والحركات والجماعات الإسلامية، مجموعة من الباحثين، ص: 67.

[86] لا شك أن هناك ظروفاً عديدة أسهمت في تشكيل فكر سيد قطب، وإلى ذلك يشير طارق البشري بقوله: «إلى أننا حين ننظر في فكر سيد قطب، يجب أن ننظر في الفترة التي ظهر فيها هذا الفكر. وعندما نتحدث عن فكر سيد قطب، إنما نقصد بالأخص ما أنتج هذا المفكر الكبير في الخمسينيات والستينيات. إن له كتابات مهمة قبل ذلك، ولكن ما يميز الفكر المنسوب إليه - الفكر ذا الأثر الخاص في تاريخ الفكر السياسي الإسلامي في العصر الحديث - هو ما ورد في الصياغة الأخيرة لتفسيره: «في ظلال القرآن»، وفي كتابه الذي شعر بخطرته الكبير كل من خصومه وأنصاره: «معالم الطريق». وفي هذه الفترة كانت الحركة الإسلامية مضروبة في رجالها وتنظيماتها. وكان الفكر السياسي الإسلامي مستبعداً من المشاركة في تحديد المفاهيم السياسية والاجتماعية السائدة، وبرغم كل تحفظات قيادة الدولة على ما يسمى وقتها (استيراد الأفكار)، وبرغم حرصها أو حرص دعايتها على الترويج لما سمي بالنظم المنبثقة من واقع ظروف المجتمع وتاريخه، وبرغم ذلك، فقد غلب الطابع العلماني على صياغة مجمل الأفكار والنظم والمؤسسات ورؤى المستقبل، واكتسب المثال الغربي قدراً كبيراً من السيادة في القيم السياسية. وفي

على حاكمية البشر في كل صورها وأشكالها وأنظمتها وأوضاعها والتمرد الكامل على كل وضع في أرجاء الأرض الحكم فيه للبشر بصورة من الصور... إن معناه تحطيم مملكة البشر لإقامة مملكة الله في الأرض»^[87]. و«مملكة الله في الأرض... لا قيام لها إلا بإزالة الأنظمة

هذه الظروف، ظهر من تحت الرماد هذا الوميض الذي عرف بفكر سيد قطب. وكان سيد قطب يؤكّد على مفهوم الحاكمية لله وحده، في مجالات حياة البشر، ويؤكد أن عقيدة الإسلام تتحقق بمجرد القيام بالعبادات، لأن طاعة الله مطلوبة وواجبة في شؤون الحياة كافة، والصلاة لا تؤدي وظيفتها إذا لم تنه عن الفواحش، والتشريع لا ينفصل عن الإيمان، والشريعة لا تنفصل عن ذكر الله سبحانه. إن مجمل هذه الأفكار قائم وسائد في الفكر الإسلامي عامة، ولكن سيد قطب أقام هذا الفكر على منهج فاصل وفارق. فهو - فيما يؤكد عليه - لا يتعامل مع الأفكار المغايرة ولا يقيم معها حواراً، ولا يتوجه إليها بحوار، هو فكر صيغ على وجه يهدف إلى المجانبة، وليس إلى التغلغل والانتشار. إن سيد قطب بدأ بمقولة صحيحة لا ينكرها مسلم، وهي أن الحكم لله وحده، ولكنه استخلص من ذلك أن كل تشريع وأي قانون إنما يتضمن تعدياً على سلطان الله، وأن الخضوع لأي قانون أو تشريع من ذلك إنما يتضمن معنى الشرك بالله سبحانه، وهو مسلك الجاهلية، لذلك فقد اعتبر أن دعوته إنما هي لإنشاء الدين إنشاء. فهي دعوة لاعتناق عقيدة الإسلام، حتى لو كان هؤلاء الناس يدعون أنفسهم مسلمين، واعتبر موضوع التجديد في الفقه الإسلامي موضوعاً مرجأ، لأنه لا تجديد قبل أن يوجد الإسلام. يمكن القول بأن هذا الفكر فيه غلو. ولكننا لا نحاكم فكراً، وليس لنا أن نصفه بالتطرف أو الاعتدال ونسكت، لأن التطرف والاعتدال دائماً منسوبان لوضع معين أو لظرف خاص، وإن ذات الفكرة يتغير مفادها ومؤداها من حيث التطرف أو الاعتدال، وذلك بتغير الظرف الذي تعمل فيه... فكر سيد قطب فكر مجانب ومفاصلة، وفكر امتناع عن الآخرين.. فهو يحفر خندقاً ويبنى قلاعاً على الأسوار سامقة الأبراج، قلوها ممتنعة. لم يكن سيد قطب من رجال المغالاة الفكرية في الأربعينات وبداية الخمسينيات، ولكن الظروف السياسية للخمسينيات والستينيات من بعد، والظروف التي خضعت لها تجربته الفكرية وملكاته الوجدانية والعقلية، كل ذلك اجتمع ليخرج من يراع هذا الرجل جوهر الفكرة الأساسية التي تقوم عليها كتابات الصدام». طارق البشري، في المسألة الإسلامية المعاصرة: الملامح العامة للفكر السياسي الإسلامي في التاريخ المعاصر، دار الشروق - القاهرة، ط 1، 1417هـ - 1996م، ص: 31-33. وما قيل بخصوص سيد قطب وظروف تشكل فكره، يصدق على فكر أبي الأعلى المودودي وظروف تشكله هو الآخر، بحيث واجهت الحركة الإسلامية بالهند نفس التحديات التي واجهتها بمصر.

[87] سيد قطب، في ظلال القرآن، دار الشروق - القاهرة، ط 30، 1422هـ - 2001م، 1433/3.

والحكومات التي تقوم على أساس حاكمية البشر^[88]، وتحطيم الأنظمة السياسية الحاكمة أو قهرها حتى تدفع الجزية وتعلن استسلامها والتخلى بين جماهيرها وهذه العقيدة، تعتنقها أو لا تعتنقها بكامل حريتها^[89].

«كل أولئك لا يتم بمجرد التبليغ والبيان، لأن المتسلطين على رقاب العباد، المغتصبين لسلطان الله في الأرض، لا يسلمون في سلطانهم بمجرد التبليغ والبيان، إنه لا بد من الجهاد بالسيف إلى جانب الجهاد بالبيان، لتحرير الإنسان في الأرض كل الأرض»^[90].

«فالإسلام في جهاد دائم لا ينقطع أبدا لتحقيق كلمة الله في الأرض... وهو مكلف ألا يهادن قوة من قوى الطاغوت على وجه الأرض... والإسلام يواجه القوى الواقعة في وجهه بواحدة من ثلاث: الإسلام، أو الجزية، أو القتال»^[91].

ويعتبر سيد قطب ذلك من طبيعة الإسلام، ومن ثم فلا يمكن للإسلام «أن يقف عند حدود جغرافية، .. لا يحركه إلا خوف الاعتداء»^[92].

كما ينكر سيد قطب القول بأن الإسلام «لا يقاتل إلا الذين يقاتلون أهل دار الإسلام في داخل حدود هذه الدار أو الذين يهددون منها من الخارج»^[93]، ويشنع على أصحاب هذا القول ويعتبرهم من المهزومين روحيا أمام الواقع البائس النكد الذي يواجههم، وأمام القوى المعادية التي لا طاقة لهم بها^[94]، وعلى حد تعبيره، «هان الأمر لو أنهم حين يهزمون روحيا أمام هذه القوى لا يحيلون هزيمتهم إلى الإسلام ذاته، ولا يحملونه على ضعف واقعهم الذي

[88] سيد قطب، في ظلال القرآن، 1435/3.

[89] سيد قطب، في ظلال القرآن، 1433/3.

[90] سيد قطب، في ظلال القرآن، 1434/3 - 1435.

[91] سيد قطب، في ظلال القرآن، 156/3 - 157.

[92] سيد قطب، في ظلال القرآن، 1442/3.

[93] سيد قطب، في ظلال القرآن، 1581/3.

[94] سيد قطب، في ظلال القرآن، 1581/3.

جاءهم من بعدهم عن الإسلام أصلاً، ولكنهم يأبون إلا أن يحملوا ضعفهم وهزيمتهم على دين الله القوي المتين»^[95].

إن حركة الجهاد الإسلامي في نظر سيد قطب لا تتوقف عند حماية دار الإسلام، فهي: «ليست الهدف النهائي وليست حمايتها هي الغاية الأخيرة، إنما حمايتها هي الوسيلة لقيام مملكة الله فيها، ثم لاتخاذها قاعدة انطلاق إلى الأرض كلها وإلى النوع الإنساني بجملته؛ فالنوع الإنساني هو موضوع هذا الدين والأرض هي مجاله الكبير»^[96].

فحسب سيد قطب فحركة الجهاد الإسلامي لا تقتصر على صون حدود دار الإسلام، إنما وجوب توسيعها لتشمل كل الأرض بما يمكن الكل من اعتناق الإسلام على اعتبار أن الإسلام دين الله وأعداؤه أعداء الله الذين إن لم يصلح معهم جهاد البيان وجب الشروع في جهاد السيف.

وعلى هذا فهناك، حرب بين دار الإسلام ودار الحرب حرب معلنة أو مضمرة أو مؤجلة وهي لا تنتهي إلا حينما يدخل الجميع إلى الإسلام أو يخضعون له، فالسلام بين الدارين غير ممكن من ناحية شرعية لأنه مصالحة بين نقيضين: حق وباطل، هدى وضلالة، إيمان وكفر.. ووجود هدنة لا يعني أن تضع الحرب أوزارها إلى الأبد فهي مؤقتة لا تزيد على عشر سنوات. وللمسلمين حق نقضها من طرف واحد، ومواصلة الجهاد متى وجدوا ذلك ممكناً وضرورياً. مع الأسف الشديد، فإن هذا الفكر يعتبر مرجعاً للجماعات الإسلامية المتشددة، - الذي يعتبر تنظيم داعش من أبرز مظاهره الراهنة - الداعية إلى المبادرة بالاعتداء والجهاد بالسيف،

[95] سيد قطب، في ظلال القرآن، 1581/3.

[96] سيد قطب، معالم في الطريق، دار الشروق - القاهرة، ط. 10، 1983م، ص: 85.

التأسيس لمنطق الحروب الدينية، بالاستناد إلى مفهومي الحاكمية^[97]، والجاهلية^[98]. اللذين

[97] تعتبر الحاكمية من المفاهيم المتداولة في الفكر الإسلامي المعاصر، وقد أثارت فكرة الحاكمية جدلاً معرفياً، وخلافاً فكرياً بين أصحاب الفكر والدعوة، كما شكل هذا المفهوم، في فترات زمنية معينة، محورا للممارسات الدعوية والحركية، واتخذ أصلاً للتنظيرات الفكرية والدعوية، ومرتكزا لبناء النظريات السياسية الإسلامية في أنظمة الحكم. وقد اختلف المفكرون الإسلاميون المعاصرون حول تحديد هذا المفهوم وتأصيله، لما يواجهه هذا المفهوم من أزمة وما يكتنفه من غموض على مستوى النشأة والتنظير، فضلاً عن النتائج العلمية والعملية التي رتبت على أساسه، ولهذا اختلفت أساليب التعامل معه بين ناظر له باعتباره مفهوماً مصدره الشريعة وبين معتبر له مفهوماً فكرياً مصدره الإنتاج العقلي البشري. وعلى هذا الأساس كانت التنظيرات الفكرية لهذا المفهوم متباينة انطلاقاً من الظروف الفكرية والملايسات الواقعية التي عاشها كل مفكر، وبقي هذا المفهوم، بدلالاته ومعانيه التي استقرت، أساساً للتحرك ومرجعاً للفكر ومستنداً لكثير من التفسيرات المختلفة. ويعد المودودي أول من صاغ مصطلح «الحاكمية» في سياق صراع الهنود المسلمين لإنشاء كيان سياسي خاص بهم بباكستان، وقد اختار المودودي مصطلح الحاكمية، للتعبير عن مبدأ سيادة الله، وما يفرضه من وجوب سيادة التشريع الإسلامي، ويرى المودودي أن الإسلام يصاد ويعارض الممالك القائمة على المبادئ المناقضة للإسلام. انظر: أبو الأعلى المودودي، نظرية الإسلام وهدية في السياسة والقانون والدستور، دار الفكر - بيروت، 1979م، ص: 250 وما بعدها. وي طرح سيد قطب نفس فكرة الحاكمية التي أحيها وبعث روحها المودودي، والملاحظ أنه لا خلاف ولا تمايز في فكرة الحاكمية بين المودودي وقطب في الحقيقة والجوهر، إذ يفسر سيد قطب الحاكمية - ويصطلح عليها بالحاكمية العليا - في ضوء معاني الألوهية، ويرى أن مفهوم الحاكمية معناه «نزع السلطان الذي يزاوله الكهان ومشيوخ القبائل والأمراء والحكام، ورده إلى الله، والسلطان على الضمائر، والسلطان على العشائر، والسلطان على واقعات الحياة، والسلطان في المال، والسلطان في القضاء، والسلطان في الأرواح والأبدان». انظر: سيد قطب، معالم في الطريق، ص: 26. وقد أدت الشروح والتطويرات لهذا المصطلح السياسي ذي البعد العقدي إلى أن يتحول إلى مصطلح عقدي ذي بعد سياسي، حيث جعلت الحاكمية - في أدبيات الحركات الإسلامية المتشددة - قرينة «التوحيد». للاطلاع أكثر على المدلول الدلالي لمفهوم الحاكمية والسياق التاريخي للمفهوم قديماً وحديثاً. انظر: حسن لحسانة، الحاكمية في الفكر الإسلامي، كتاب الأمة 118، وفقية الشيخ علي بن عبد الله آل ثاني للمعلومات والدراسات - الدوحة، 2007م. كما يرجى الاطلاع على دراسة: طه جابر العلواني، حاكمية الكتاب، في: كتاب: الخصوصية والعالمية في الفكر الإسلامي، دار الهادي - بيروت، ط 1، 2003م، ص: 254 وما بعدها؛ ومحمد أبو القاسم حاج حمد، الحاكمية، دار الساقى - بيروت، 2010م؛ الحسن العلمي، الحاكمية وظاهرة الغلو في الدين، في حكم الشرع في دعاوى الإرهاب: عروض الندوة العلمية المنعقدة بالدار البيضاء، يوم السبت 19 ماي 2007م، المجلس العلمي الأعلى - الدار البيضاء، 2007م، ص: 111 - 134.

[98] الجاهلية، مصطلح بلوره سيد قطب فيما يخص المجتمعات الحديثة تحت ظل الدولة العلمانية، مستعيراً

تطورا ليأخذا بعدا تكفيريا من خلال وصف العالم بالجاهلية لفقدانه الحاكمية، الأمر الذي يفرض المواجهة الحتمية بين دار الإسلام ودار الحرب، لقد أخذت أفكار المودودي وسيد قطب المستندة إلى تقسيم العالم إلى دارين منحى خطيرا سبق وأن حددنا بعضا من تجلياته، إن داخليا^[99] أم خارجيا، مما أسهم بشكل كبير في تشويه حقيقة الإسلام وتكريس الصورة

إياه من مصطلح الجاهلية الذي ابتكره القرآن الكريم لوسم المرحلة التي سبقت الإسلام بكل ما يشير إلى دلالات سلبية فيها. ويقيم سيد قطب فكرة الحاكمية في إطار استحضار معاني الجاهلية المعاصرة، وبناء على هذا التقابل والتفاعل بين الحاكمية والجاهلية، تتضح أكثر معالم الحاكمية عنده، حيث يقول: «إن العالم يعيش اليوم كله في جاهلية من ناحية الأصل الذي تنبثق منه مقومات الحياة وأنظمتها، جاهلية لا تخفف منها شيئا هذه التفسيرات المادية الهائلة.. هذه الجاهلية تقوم على أساس الاعتداء على سلطان الله في الأرض، وعلى أخص خصائص الألوهية وهي الحاكمية». انظر: سيد قطب، معالم في الطريق، ص: 10. ويدخل سيد قطب كل المجتمعات سواء كانت عربية أو اتسمت بالإسلامية في إطار المجتمعات الجاهلية عند فقدانها شرط الحاكمية.

[99] لقد بدأت هذه الجماعات العنف من داخل أوطانها، أي العنف ضد الأنظمة الحاكمة، واعتبرت أن الحكومات المعاصرة، حكومات غير شرعية وكافرة، لأنها لم تحكم بما أنزل الله، واستبدلت الشريعة بالقوانين الوضعية، ولذلك وجب الحكم عليها بالكفر والردة والخروج من الملة؛ ويجب قتالها حتى تتخلى عن السلطة. ويؤكد فقه هذه الجماعات عدم شرعية الحكومات العربية والإسلامية أو كفر الأنظمة الحاكمة بأمر آخر وهو: «أنها توالي أعداء الله من الكفار، الذين يكيدون للمسلمين، وتعاوي أولياء الله من دعاة الإسلام، الذين ينادون بتحكيم شرع الله وتضطهدهم وتؤذيهم» ﴿وَمَنْ يَتَوَلَّهُمْ مِنْكُمْ فَاِنَّهُ مِنْهُمْ﴾ [المائدة: 53]. ومن الدلائل كما يخلص يوسف القرضاوي أن هذه الأنظمة فرطت في الدفاع عن المسجد الأقصى، وأرض الإسراء والمعراج بل وضع بعضها يده في يد الدولة الصهيونية، والبعض سار في ركاب الأميركان». انظر: يوسف القرضاوي، الإسلام والعنف: نظرات تأصيلية، دار الشروق - القاهرة، 2005م، ص: 44. أما بالنسبة للأنظمة العربية فيستند فقه جماعات العنف، إلى أن هذه الأنظمة غير شرعية، لأنها لم تقم على أساس شرعي في اختيار جماهير الناس، أو اختيار أهل الحل والعقد، وبيعة عموم المسلمين. فهي تفتقد الرضا العام، الذي هو أساس الشريعة، وإنا قامت على أسنة الرماح بالتغلب والسيف والعنف، وما قام بقوة السيف يجب أن يقاوم بسيف القوة ولا يمكن أن يقاوم بسيف القلم. انظر: يوسف القرضاوي، الإسلام والعنف: نظرات تأصيلية، ص: 45. وترى الحركات الإسلامية المتشددة أن الحكومات تقر المنكر، وتبيح المحرمات من الخمر والزنا والميسر والربا والخلاعة والمجون وسائر المحظورات، «لذا وجب محاربتها بالقوة وتكفيرها والقاعدة التي يعتمدون عليها، أن من لم يكفر الكافر فهو كافر». انظر: يوسف القرضاوي، الإسلام والعنف: نظرات تأصيلية، ص: 49.

النمطية للغرب عن الإسلام باعتباره دين العنف والإرهاب والتطرف وعدم قبول الآخر المخالف في الدين والعقيدة، وعدم الاعتراف بحقه في الاختلاف. أمر الذي يفرض ضرورة مراجعة التراث الفقهي الخاص بمسألة تقسيم المعمورة: إلى دار إسلام ودار حرب.

إجمالاً إن الاجتهادات الفقهية القديمة الخاصة بتقسيم المعمورة لم تعد ملائمة للواقع الدولي المعاصر، فضلاً عن قصورها في رعاية التنوع العالمي داخل منظومة دولية واحدة، وعليه فتجاوز التقسيم الثنائي للمعمورة إلى مفهوم الدار العالمية الواحدة يمكن من التأسيس من جديد لنوع من الإسهام الإسلامي في حل وتجاوز مشكلات وأزمات عالمنا المعاصر، وإن إسلام الدعوة لا يتعارض مع هذا التوجه، فالإسلام بفضل منظومته القيمية قادر على أن يؤدي دوراً بالغ الأهمية والفعالية على مستوى نشر السلام العالمي، فهو - أي الإسلام - يعرف نفسه ليس كدين محمد؛ إنما دين الله تعالى، الذي أسسه النبي إبراهيم أصلاً، انطلاقاً من هذا الإرث المشترك يشار إلى اليهود، وكذلك إلى المسيحيين، وإلى غيرهم من أهل الملل والنحل المخالفة للإسلام. ويشير القرآن إلى طريقة تقديم المسلمين لأي أطروحات عالمية أو نقاش جدي يهم البشرية بالقول ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَى وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَىكُمْ﴾ [الحجرات: 13]. ويعني ذلك فيما يعنيه؛ أن التكليف الرئيس لأهل الإسلام هو البحث عما يجمع لا ما يفرق، وتدعيم المشتركات القيمية والعمل على نشرها.

المصادر والمراجع

- ابن العربي، أحكام القرآن، تحقيق: علي محمد البجاوي، دار إحياء الكتب العربية - القاهرة، 1957م.
- ابن قدامة، المغني في فقه الإمام أحمد بن حنبل الشيباني، تحقيق: محمود عبد الوهاب، مكتبة القاهرة - القاهرة، د.ت.
- ابن قيم الجوزية، أحكام أهل الذمة، تحقيق: سيد عمران، دار الحديث - القاهرة، ط.1، 1426هـ - 2005م.
- ابن كثير، تفسير القرآن العظيم، دار المعرفة - بيروت، 1983م.
- أبو إسحاق الشاطبي، الموافقات في أصول الشريعة، تحقيق: محمد عبد الله دراز، المكتبة التوفيقية - القاهرة، 2003م.
- أبو الحسين أحمد بن فارس بن زكريا القزويني الرازي (ت395هـ)، معجم مقاييس اللغة، تحقيق: عبد السلام محمد هارون، دار الفكر - بيروت، د.ت.
- أبو الحسين مسلم بن الحجاج بن مسلم بن ورد بن كوشاذ القشيري النيسابوري، صحيح مسلم، تحقيق: نظر بن محمد الفارياني، دار طيبة - القاهرة، ط.1، 1427هـ - 2006م.
- أبو عبد الله أحمد بن محمد بن حنبل بن هلال الشيباني الذهلي، المسند، تحقيق: شعيب الأرنؤوط، شعيب مرشد، مؤسسة الرسالة - بيروت، ط.1، 1416هـ - 1996م.
- أبو عبد الله مالك بن أنس بن مالك بن أبي عامر الأصبحي الحميري المدني، الموطأ، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء التراث العربي - بيروت، ط.1، 1406هـ - 1985م.
- أبو عبد الله محمد بن إدريس الشافعي المصطفي القرشي، الأم، تحقيق: محمد زهري النجار، دار المعرفة - بيروت، ط.2، 1973م.
- أحمد البغدادي، حزب التحرير: دراسة في مفهوم الدولة الإسلامية، دار قرطاس - الكويت، ط.1، 1994م.
- أحمد بن عبد الحليم بن تيمية الحراني، قاعدة مختصرة في قتال الكفار ومهادنتهم وتحرير قتلهم لمجرد كفرهم: قاعدة تبين القيم السامية للحضارة الإسلامية في الحرب والقتال الحرب والقتال، تحقيق: عبد العزيز بن عبد الله آل حمد، دار ابن الجوزي - الرياض، 2004م.
- أحمد بن علي أبو بكر الرازي الجصاص الحنفي، أحكام القرآن، تحقيق: محمد الصادق قمحاوي، دار إحياء التراث العربي - بيروت، 1985م.
- جلال الدين السيوطي، الإتيان في علوم القرآن، تحقيق: فواز أحمد زمرلي، دار الكتاب العربي - بيروت، ط.5، 2004م.
- رشيد رضا، تفسير القرآن الكريم الشهير بتفسير المنار، دار الفكر - بيروت، ط.2، د.ت.
- سيد قطب، معالم في الطريق، دار الشروق - القاهرة، ط.10، 1983م.
- شمس الدين أبو عبد الله ابن مفلح، الآداب الشرعية، مؤسسة الرسالة - بيروت، ط.3، 1418هـ.
- شمس الدين السرخسي، المبسوط، دار المعرفة - بيروت، طبعة 1414هـ - 1993م.
- طارق البشري، في المسألة الإسلامية المعاصرة: الملامح العامة للفكر السياسي الإسلامي في التاريخ المعاصر، دار الشروق - القاهرة، ط.1، 1417هـ - 1996م.
- الطبري، جامع البيان في تأويل القرآن، تحقيق: هاني الحاج، عماد زكي البارودي، وخيري سعيد، المكتبة التوفيقية - القاهرة، 2004م.
- طه جابر العلواني، مقاصد الشريعة، دار الهادي - بيروت، ط.2، 2005م.

- عبد الرحمن حللي، حرية الاعتقاد في القرآن الكريم: دراسة في إشكاليات الردة والجهاد والحزبية المركز الثقافي العربي - الدار البيضاء، 2001م.
- عبد القادر التيجاني، النموذج التفسيري لعلاقات المسلمين الخارجية، مجلة: التجديد 3، عدد: 5، فبراير 1999م.
- عبد الكريم زيدان، أحكام الذميين والمستأمنين في دار الإسلام، مكتبة القدس، مؤسسة الرسالة، ط. 2، 1402هـ - 1982م.
- عبد الوهاب خلاف، السياسة الشرعية، أو نظام الدولة الإسلامية في الشؤون الدستورية والخارجية والمالية، جمعها وشرحها وقدم لها: محمد عمارة، هدية مجلة الأزهر المجانية لشهر ذي القعدة 1432هـ، الأزهر الشريف.
- عز الدين فودة، المجتمع العربي: مقومات وحدته وقضاياه السياسية، دار الفكر العربي - القاهرة، ط. 2، 1966م.
- فاطمة بوسلامة، السياق عند الأصوليين: المصطلح والمفهوم، مجلة: الإحياء، عدد: 25، السياق في المجالات التشريعية: المفهوم والدور، يوليو 2007م، ص: 39.
- القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، تحقيق: أحمد البردوني وإبراهيم أطفيش، دار الكتب المصرية - القاهرة، الطبعة: الثانية، 1384هـ - 1964م.
- الكاساني، بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع، دار الكتب العلمية - بيروت، ط. 2، 1406هـ - 1986م.
- مجموعة من الباحثين، الأحزاب والحركات والجماعات الإسلامية، المركز العربي للدراسات الاستراتيجية - دمشق، ط. 3، 2000م.
- محمد أبو زهرة، العلاقات الدولية في الإسلام، دار الفكر العربي، بيروت، د. ط. د. ت.
- محمد بن علي الشوكاني، السيل الجرار المتدفق على حدائق الأزهار، تحقيق: قاسم غالب أحمد،
- ومحمود أمين النواوي، دار الكتب العلمية - بيروت، ط. 1، 1985م.
- محمد سعيد رمضان البوطي، الجهاد في الإسلام، كيف نفهمه؟ وكيف نمارسه؟ دار الفكر - دمشق، 1993م.
- محمد صادق عفيفي، الإسلام والعلاقات الدولية، دار الرائد العربي - بيروت، ط. 2، 1986م.
- محمد عبد العظيم الزرقاني، مناهل العرفان في علوم القرآن، دار إحياء التراث العربي - بيروت، ط. 3، 1995م.
- محمد فاروق النبهان، مقدمة في الدراسات القرآنية، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية - المملكة المغربية، 1995م.
- مصطفى زيد، النسخ في القرآن: دراسة تشريعية تاريخية نقدية، ط. 3، دار الوفاء - المنصورة، ط. 3، 1987م.
- وهبة الزحيلي، آثار الحرب: دراسة فقهية مقارنة، دار الفكر - دمشق، ط. 4، 2009م، ص: 225.
- ياسر لطفي العلمي، الجغرافيا الفقهية للعالم من صورة التاريخ إلى صورة الواقع المعاصر، مجلة: إسلامية المعرفة، عدد: 45، 2006م.
- يوسف القرضاوي، فقه الجهاد: دراسة مقارنة لأحكامه وفلسفته في ضوء القرآن والسنة، مكتبة وهبة - القاهرة، ط. 3، 2009م.
- Bernard Lewis, The Muslim Discovery of Europe, (London: W.W. Norton & Company / Weidenfeld and Nicolson, 1982.



مداخل بلاغية لفهم ظاهرة التطرف

د. محمد الحافظ الروسي

[رئيس مركز ابن أبي الربيع السبتي للدراسات اللغوية والأدبية - الرابطة المحمدية للعلماء]



أولاً - تحديد المفاهيم ووضع الحدود

لا يمكن الحديث في موضوع مثل هذا دون تحديد المفاهيم، وبيان المصطلحات، واقتراح روابط معنوية تصل بينها. وذلك حتى تُتَجَنَّبَ ثلاثة أمور:

الأول؛ تجنب أن يكون الحديث عن مفهومين مختلفين باستعمال اللفظ نفسه^[1].

والثاني؛ تجنب أن يكون الحديث عن مفاهيم يضمها حقل دلالي واحد، دون تصور جامع يجمعها، أو واصل يصل بينها. فإن تصور مدلول للغلو، وآخر للتطرف، وثالث للتعصب، ورابع للإرهاب شيء، وتصور رابط جامع بين كلها شيء آخر. فالأول يقوم على وضع الفروق، والثاني ينظر إلى العلاقة بينها بعد إقامة تلك الفروق، والاتفاق على مدلولها.

[1] وذلك كمن يتحدث عن التطرف، وهو يقصد الإرهاب، مثلاً.

والثالث؛ تجنب أن يتم توسيع مدلول معنى اللفظ أو تضيقه بغاية إخضاع مدلوله لتصور المتكلم.^[2]

1. التطرف

لم تكن كلمة «التطرف» عند القدماء مستعملة بالمعنى الذي تستعمل عليه اليوم. فإنها اليوم تستعمل ترجمة للكلمة الأجنبية Extremism بالإنجليزية، و Extrémisme بالفرنسية. وقد نظروا في ترجمتها إلى معنى كون الشيء في الطَّرَف. من قولهم: تطرف الشيء: صار طَرَفًا^[3]. وتطرفت الشمس: دنت للغروب^[4]. وتطرفت الناقة: رعت أطراف المرعى^[5]. والفعل في كل هذه الأمثلة لازم. فإذا تعدى بمن أو على اكتسب معنى جديدا. فتطرف عليهم: أغار^[6]. وفلان لا يتطرف من البول: لا يتباعد^[7].

وقد يحمل اسمُ فاعله: المتطَرِّفُ، معنى لا يستقيم مع ما يراد منه اليوم. فالتطَرَّفُ: هو الذي لا يثبت على أمر^[8]. والذي يفهم من صفات المتطرف اليوم الجمود، والثبات، والثقة بما عنده، والجزم بخطأ ما عند غيره. وهذا عكس المتنقل من أمر إلى آخر.

[2] ومن هذا الباب ما نراه اليوم من تصنيف من يعارض الشذوذ الجنسي متطرفا، لأنه غير معترف بالحقوق المشروعة للمثليين. وذلك يدخل عندهم تحت تعريف: التعصب، fanaticism والتطرف Extremism باعتباره تصرفا يقوم على معاملة الآخر بمزيج من مشاعر الخوف، وعدم الثقة، والكراهية، وانعدام التسامح، والاحتقار، بسبب وضعه الجنسي.

[3] اللسان، دار صادر - بيروت، 217/9، مادة: طرف.

[4] اللسان، 219/9، مادة: طرف.

[5] اللسان، 216/9، مادة: طرف.

[6] اللسان، 217/9، مادة: طرف.

[7] اللسان، 216/9، مادة: طرف.

[8] اللسان، 215/9، مادة: طرف.

وقد تُوهِمُ بعض عبارات الأقدمين من لا يعرف كلامهم أنهم قصدوا بها معنى مشابهها للمعنى الذي يفهم اليوم من هذه الكلمة. ومن ذلك قول المرزوقي في شرح بيت قَطْرِي بن الفُجَاءَةِ المازِنِيِّ:

ثم انصرفْتُ وقد أصبْتُ ولم أُصَبْ *** جَذَعَ البَصِيرَةَ قَارِحَ الإِقْدَامِ

«...والمعنى ثم انصرفت مع ما وصفتُ من حالي واتفق مع ضيق المجال علي، وقد نلتُ ما أردتُ من الأعداء ولم ينالوا مني ما أرادوا، وأنا على بصيرتي الأولى لم يبدُ لي في الاقتحام، ولا غلبَ في اختياري التطرف والانحراف، بل صار إقدامي في الحرب قارحاً لطول ممارستي، وتكرّر مبارزتي، وإن كان بقي رأيي فيه جذعاً»^[9]. وإنما مقصود المرزوقي بهذه العبارة: القتال حول القوم، وفي أقصاهم وناحياتهم.

2- الغلو

وإنما كانت عبارتهم إذا أرادوا: تجاوز الحد، أن يعبروا عن ذلك بالغلو^[10]. «وفي حديث عليٍّ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ: «خَيْرُ الْأُمَّةِ النَّمَطُ الْأَوْسَطُ». يَعْنِي: الْجَمَاعَةُ. قَالَ أَبُو عُبَيْدٍ: كَرِهَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ الْغُلُوَّ وَالتَّقْصِيرَ»^[11].

[9] المرزوقي، شرح ديوان الحماسة، تحقيق: أحمد أمين وعبد السلام هارون، دار الجيل - بيروت، ط. 1، 1411هـ - 1991م، 138/1. وليس يغيب عنا ما جاء في الحيوان، وهو قول الجاحظ: «وقلت: وهذا بابٌ من أبواب الفراغ، وشكل من أشكال التطرف، وطريق من طرق المزاح، وسبيلٌ من سُبُل المضاحك، ورجالُ الجدِّ غير رجالِ الهزل، وقد يحسن بالشباب ويقبح مثله من الشيوخ، ولولا التحصيل والموازنة والإبقاء على الأدب والديانة بشدة المحاسبة لما قالوا: لكلِّ مقام مقال، ولكلِّ زمانٍ رجالٌ، ولكلِّ ساقطةٍ لافطة، ولكلِّ طعامٍ أكلة». الجاحظ، الحيوان، تحقيق: عبد السلام محمد هارون، دار الجيل، بيروت - لبنان، 1416هـ - 1996م، 201/1. غير أنني أرى أن هذه الكلمة هنا خطأ صوابه: التطرف، بدليل السياق. لذلك أغفلت الاحتجاج بهذا النص على هذا الاستعمال.

[10] انظر مثلاً: محمد عبد الرؤوف المناوي، التوقيف على مهمات التعاريف، تحقيق: محمد رضوان الداية، دار الفكر المعاصر - بيروت، دار الفكر - دمشق، ط. 1، 1410هـ، ص: 540.

[11] أبو الفتح برهان الدين الخوارزمي المُطَرِّزِي، المغرب في ترتيب المعرب، دار الكتاب العربي، ص: 473.

فالغلو وصف لكل ما تجاوز الحد، أو إن شئت هو خروج عن الحد الأوسط. فإن كان الغلو في الجهل خاصة، وفي الأمر القبيح، سموه بَعْطًا، وَإِبْعَاطًا^[12]. وأقرب كلمة تشبهه في الأجنبية كلمة: Exaggeration بالإنجليزية، وExageration بالفرنسية. وإنما جعلته قريباً من هاتين الكلمتين، دون أن أجعله مطابقاً لهما، لما في معناه من شدة المبالغة. فإن الكلمة الأجنبية دالة على معنى المبالغة، وليست دالة على معنى شدتها، وهو المقصود بالغلو.

3- التعصب

وقد يطلق اليوم على الغلو في الرأي، والاعتداد به، والمبالغة في نفي ما سواه اسمُ التعصب، فيقال: فلان يتعصب لأفكاره. ويجعل في مقابل الكلمة الأجنبية: Fanaticism بالإنجليزية، وFanatisme بالفرنسية، فيتسع معناه إلى حالة نفسية عمادها سيطرة فكرة على الشخص تؤدي به إلى تصرف غير مقبول، فيعامل الآخر، بناء على انتمائه الديني، أو العرقي، أو الجنسي، أو حالته الاقتصادية، أو مستواه الاجتماعي، معاملة خائف، أو كاره، أو محقر، أو فاقد للتسامح، أو الثقة.

وقد يستعمل في الدلالة على هذا الأمر الكلمة الفرنسية: Bigoterie، وهي الكلمة التي انتقلت إلى اللسان الإنجليزي في حدود القرن السادس عشر، فأصبحت في الإنجليزية: Bigotry. وتستعمل وصفاً لمن يتشبث بدقائق تفاصيل العبادات.

وليست هذه المعاني كلها في الأصل العربي لكلمة: التعصب. إذ الأصل في التعصب، في العربية، أن يكون لشخص أو جماعة، أو عليهم، فهو من: «العصية. والعصية: أن يدعو الرجل إلى نصره عَصَبَتِهِ، والتألب معهم، على من يناوئهم، ظالمين كانوا أو مظلومين»^[13]. ولكنه استعمل بعد ذلك في الرأي والمذهب. فلما كان العصر الحديث اتسع معناها هذا الاتساع، بفعل الترجمة، وتطور المفاهيم والتصورات في علوم الاجتماع والسياسة.

[12] انظر: ابن منظور، لسان العرب، 262/7، مادة: بعط.

[13] ابن منظور، لسان العرب، مادة: عصب، 606/1.

4- الإرهاب

أصل الإرهاب في اللغة: التخويف^[14]. وبذلك فهو في نفسه لا يدل على أمر محمود ولا مذموم. لأن التخويف قد يكون لحفظ الأمن، كما يكون لزعزعته. وأيضا فإن الإرهاب يكون في ما لا فعل معه، فهو مقدمة فعل، أو تخويف بفعل، لا يشترط فيه وقوعه، فإذا حصل الفعل الذي به كان الإرهاب سمي: تحقيقا. ومثال ذلك في كتب الفقه قول القرافي رَحِمَهُ اللهُ تعالى بعد أن جعل لوالي الجرائم أن يتوعد المجرم بالقتل فيما لا يجب فيه قتل: «لأنه إرهاب لا تحقيق»^[15]. غير أن معناه صُرِفَ في العصر الحديث إلى ما يقابل اللفظ الأجنبي: Terrorism بالإنجليزية، وTerrorisme بالفرنسية. وهذا لفظ له أصل في التاريخ الفرنسي، لأنه استعمل لوصف سياسة الرعب التي عرفت فرنسا سنتي: 1793 و1794م. وأصبح دالا على الاستعمال المنظم للعنف من أجل الوصول إلى هدف سياسي^[16]. وظني أن شبيها لهذا الأمر قد كان في الإسلام أيام الحشاشين، ولكنه لم يبلغ هذا المبلغ من الاستعمال المنظم الذي يحوج الناس إلى وضع لفظ دال عليه، ولأن هذه الحركة تحولت بعد ذلك إلى حركة مسالمة، تعترف بزعامة أغا خان وتؤدي له عشر دخل أتباعها^[17].

ثانيا - في التنبيه على العلائق بعد توضيح الفروق

يتضح مما بيناه أن هذه الألفاظ يتخللها اضطراب ناشئ عن أمرين: أولهما؛ خلل واقع بين أصل اللفظ في العربية، ومدلوله فيها، وبين معناه في الأجنبية، وأصله فيها، ينتج عنه تصور مختلف لمعناه بين المتكلم العربي، والمتكلم الغربي. بل قد يتعدى الأمر ذلك إلى وقوع

[14] انظر: ابن منظور، لسان العرب، مادة: رهب، 436/1.

[15] القرافي، الذخيرة، تحقيق: محمد بو خبزة، دار الغرب الإسلامي - بيروت، ط. 2، 2008م، 42/10.

[16] le petit robert, p: 2505.

[17] انظر: لويليام جيمس ديورانت، قصة الحضارة، تقديم: الدكتور محيي الدين صابر، ترجمة: الدكتور زكي نجيب محمود وآخرين، دار الجيل، بيروت - لبنان، المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم - تونس، 1408هـ - 1988م، 318/13.

المستعمل العربي في خطأ تحميل معنى محدث للفظ قديم. وثانيهما؛ خلل في تصور معنى اللفظ بين المتكلم العربي وبين المتكلم الإنجليزي أو الفرنسي سببه اتساع معناه في اللغة العربية، كما في كلمة: الغلو، مثلاً. أو دقة الدلالة على معنى جزئي فيه في اللغة الإنجليزية، أو الفرنسية، كما في اللفظين الدالين فيهما على معنى التعصب.

ويزيد هذين الأمرين اضطراباً محاولة كل فريق أن يلبس هذه الألفاظ معاني هي أنسب لثقافته، وأليق بمصالحه. فأصبح عسيراً على الدارس أن يقف على معنى لهذه الألفاظ لا يُصَرَفُ كلياً أو جزئياً إلى حماية مصلحة، أو دفع تهمة، أو تحقيقها، أو بناء سياسة، أو ترويح ادعاء.

وهذا أمر لا يمكن معه الحديث عن قضية أو ظاهرة، لأنه حديث عن شيء تختلف الأذهان في تصوره. فلزم وضع تحديد يُسْقِطُ ما اُخْتِلِفَ في تحديده، ولا ينظر إلى جوانب التوظيف السياسي في اللفظ، ويتعد عما لا تحتمله الكلمة، وعما هو موضوع خلاف ومنازعة. ثم يعتني بعد ذلك بأمر قدمنا أنه يجب العناية به، وهو أمر الواصل والرابط، الذي بدونه لا يكون تصور كلي للظاهرة، ولا وصف دقيق لها.

وأقرب تصور نراه لهذه المسألة، أن يكون تحديد معاني هذه الألفاظ، مع بيان الوصل التي بينها، قائماً على هذا النحو:

1- الغلو: تجاوز الحد، والخروج عن النمط الأوسط.



2- التطرف: حالة فكرية ناتجة عن الغلو.



3- التعصب: حالة نفسية ناتجة عن التطرف.



4- الإرهاب: فعل عملي عنيف ومنظم ناتج عن التعصب.

وبذلك ظهر أن حديثنا هنا إنما هو عن حالة فكرية ناتجة عن الغلو، نسميها تطرفاً. والذي يهم البلاغي في هذه الحالة ليس وصفها، ولا بيان تهافتها، ولا الرد عليها،

ولا بيان أصولها، وأيضا فإنه لا ينظر في أثرها في الناس، وسلوكهم، وفكرهم. فهذه الأشياء يقوم بها عالم الاجتماع، وعالم النفس، والمفكر، والفيلسوف. وإنما همّ البلاغي أن ينظر في أثر التطرف في اللغة، وفي كلام المتكلمين، وفي أثر التطرف في الكلام من جهة صناعة العنف، والدعوة إليه، أو إخفائه، وإظهاره على غير صورته، وما يستعمل في ذلك من أدوات البلاغة وحيلها، وتفكيكه، ورفع ما تخفيه الحيل البلاغية فيه من أوهام، وكشف نسق استعاراته، وما يخفيه هذا النسق من اختزال لنظرة المتطرف لنفسه وللآخرين، وتحليل أدوات الإقناع والتأثير في هذا الخطاب، وبيان عمود ألفاظه المستعملة، التي هي مفاتيح دعوته، وما بين الصور المستعملة في هذا الخطاب وبين ما يصاحبها من استعارات من علائق وشيجة، وما يترتب عن ذلك من تأثير، وبيان أنواع المتلقين، وأثر هذا الخطاب من جهة البلاغة في كل نوع منهم، وعن الرموز والاستعارات وطرق صناعتها، وتصور الفضائل بها، وتحسين القبيح، وتقبيح الحسن بوساطتها، إلى مثل هذه الأمور والقضايا التي تجعلنا في أمس الحاجة إلى وضع تعريف للخطاب المتطرف، بعد أن وضعنا تعريفا للتطرف. غير أن الخطاب الذي نقصده هنا هو الخطاب الذي يعتني به البلاغي لا غيره. فإن الذي يشغل البلاغي هو أثر التطرف في النص الذي ينتجه التطرف، ثم أثر النص في توسيع دائرة التطرف، وترسيخها في النفوس والأذهان.

ثالثا - في علامات الخطاب المتطرف كما ابتليت به الثقافة الإسلامية في العصر الحديث

إن الذي يهم البلاغي من علامات الخطاب المتطرف هو ما له أثر في النص الذي ينتجه التطرف، لا ما سواه من العلامات. والذي له أثر في النص أمور ثلاثة هي:

أولا؛ كون الخطاب المتطرف يجمع في نص واحد نصوصا كثيرة، ويؤلف منها سبيكة واحدة، يراها متلاحمة الأجزاء.

ثانياً؛ كون هذا التلاحم الظاهري يتخلله ما يمنع تماسكه، وهي ثلاثة أشياء:

أ- كون هذه النصوص مستعملة دون أخذ السياق في الاعتبار، أي إنها مقطوعة عن سياقها في التوظيف والاستعمال.

ب - كون هذه النصوص متناثرة جدا في الزمن، أي إنها مركبة من نصوص كثيرة لا تنتمي إلى زمن واحد. مع أنه قد يكون بين النصين ألف سنة تقريبا، ويكون بين صاحبيهما من البعد الجغرافي ما بين المشرق والمغرب من البعد، ومن تباعد الثقافة ما يوجب تباعد الزمان والمكان من ذلك. فكأن الأزمنة القديمة في عقول أصحابها زمن واحد، يقابلها الزمن الحالي. فالأزمنة عندهم مختزلة في زمنين لا غير، هما: زمن المجد، وزمن استرجاعه. وهذا ما يفسر غلبة الطابع التاريخي على المجازات المستعملة في هذا الخطاب.

ج - كون هذه النصوص فاقدة للمخاطب الذي وضعت لأجله. ولذلك فهي تخاطب متلقيا مفترضا، لا متلقيا موجودا. ومن أجل إخفاء هذه المسألة تُعتبر الاستعارة أدواتها المثلى، وطريقتها المفضلة، باعتبارها حيلة بلاغية ترأب هذا الصدع الواقع بين المتلقين. ويتم هذا الأمر عن طريق إعادة إحياء استعارات قديمة، أو إعادة إنتاجها، ثم تسويقها بعد ذلك في واقع جديد، مختلف عن الواقع الذي استعملت فيه أول مرة. ولذلك فهو خطاب لا يستمد قوته من إبداع الاستعارات، ولكن يستمدّها من إعادة إحيائها، والبراعة في تخييرها ثم تنزيلها على حادثة معينة، أو ظاهرة من الظواهر. وعلى قدر إتقان هذه المسألة ترتفع الاستعارة بالواقع الحالي إلى تاريخ متوهم في جزء منه، يعتقد معه المتطرف أن الغلبة للاستعارة على التاريخ. مع أن إتقانها لا يسقط عنها خصيصة التنافر، أي تنافر الاستعارة والواقع. ولا يرفع عنها قوة ارتفاع الواقع على الاستعارة، وما ينتج عن ذلك من رعب واضطراب يدفع بصاحب هذا الخطاب إلى تغطيته باختيارات معجمية عنيفة.

ثالثاً؛ كون هذا الخطاب ينظر لتجربة إنسانية سابقة^[18] يرى أنها قابلة للتكرار، مع تسليمه بأن هذا التكرار لن يكون ناجحا نجاح التجربة الأولى، لكون عنصرها البشري غير قابل

[18] المقصود بالتجربة هنا: إدراك الأشياء، والأنشطة الحركية، والثقافة.

للتكرار. فاحتذاء التجربة الأولى، هنا، من أجل إنتاج تجربة قريبة منها، لا غير. ومعنى أنها قريبة منها غير مطابقة لها أنها تجربة فيها بعض الاختلاف، وبما أن كل تجربة إنسانية مختلفة عليها مطاعن، فإن التجربة الأولى هي وحدها النموذج الصحيح. ولذلك فإن الاستعارات المستندة إليها، والمقتبسة منها، تستعمل في مقام التصحيح، والتقوية، والتقويم، والاستشهاد. فلا يستطيع هذا النص أن يستغني عنها، لأنها قوامه، وعموده، وسر قوته، ولأنها الدليل المشعر أن التجربة تتكرر، وأنها ممتدة في الزمن، وأنها واقعة حاصلة.

رابعا - الأنظمة الاستعارية في الخطاب المتطرف

إننا نعتبر هذه العلامات التي وقفنا عليها، مما له أثر في الاستعمال البلاغي خاصة، مدخلا ضروريا لفهم طريقة بناء الأنظمة الاستعارية في هذا الخطاب، لأنها بنيت من أجل إخفاء الاضطراب الحاصل عن الخلل الواقع في السياق، وفي التأليف، وفي الزمن، وفي المتلقي، مما بيناه آنفا. فالسياق غائب، والتأليف غير متلاحم، والزمن مختزل في زمنين، هما: زمن المجد، وزمن الاسترجاع، والمتلقي مفترض غير موجود. وهذه وجوه من الاضطراب تحتاج إلى إخفاء، وتمويه. ولا سبيل إلى إخفائها إلا بالحيل البلاغية، وأبرزها الاستعارة. وهذه الاستعارة تختزل نظرة المتطرف إلى نفسه، والنظرة التي يحب أن يتداولها الناس عنه. وهي نظرة قليلة تفاصيلها، ودورانها حول تركية نفسه، واتهام غيره، وزعمه الاستئثار بالحق، والصلابة فيه. لذلك يسهل رجوع الاستعارات التي يستخدمها المتطرف إلى نظام ونسق، ويسهل إدراك طبيعتها. ولعل أبرز الأنظمة الاستعارية التي يمكن رجوع استعارات هذا الخطاب إليها، ثلاثة، هي:

أولا: نظام المطابقة؛ وهو النظام الذي تستعمل الاستعارة فيه من أجل المطابقة بين مفاهيم، أو أحداث، أو وقائع ملازمة لشر متفق عليه، أو خير متفق عليه، أو أشخاص اقترنت سيرتهم بشر مُطَبَّق، أو خير مطلق، وبين ما يفترض المستعمل أنه يناظره في الزمن الحالي.

والغالب على الذي هو شر متفق عليه، أو هو خير لا شك فيه، أن يكون قد استمد تلك الصفة من الدين، دون أن يكون لهذا الأمر علاقة بقوة تدين الشخص أو رقة دينه. فإن لفظ فرعون مثلاً هو في قوة الموضوع لمفهوم كلي، هو التجبر والظلم والطغيان، لا ينزع في ذلك من ضعف عاطفته الدينية، لأنه اكتسب قوة باشتهاره بهذه الصفة صح بها أن يؤول بوصف، وينعت به. وبذلك أمكن أن يستعار، مع أنه اسم علم، ولا استعارة في العلمية إلا بهذا الشرط. لذلك اعتبره النحاة، والبلاغيون اسم جنس تأويلاً. وذلك كما في كل الأعلام المشهورة بنوع من الوصف. وتصح المطابقة به بتجريده من الإضافة أو تغييرها. فإن الأصل فيه أن يقال: فرعون موسى. فهذه هي الإضافة التي للإيضاح. فإذا أسقطها المتكلم، مشيراً إلى شخص، أو معلقاً على صورة، قائلًا: هذا فرعون. أو غيّرَها بإضافة موهمة للمطابقة، أي مطابقة المعنى الموضوع في اسم الجنس المؤول للمعنى الذي يريده المتكلم، فقد نقلها من الإيضاح إلى الإيهام، وأمکنه نقل المعاني المودعة فيها إلى المستعار له، مخفياً بذلك كل تناقض يمكن أن يكشفه البحث في لوازم المعنى. ومثال ذلك أن يوصف بلد معين بأنه فرعون العصر. وهذه من الاستعارات المتداولة جداً. فإن لوازم هذا المعنى الظاهرة هي الظلم والتجبر والاستبداد. غير أن المشابهة هنا ضعيفة، لأنها قائمة بين بلد وشخص، وبين ديموقراطية حديثة وبين تسلط مطلق، وبين نظام دستوري حديث وبين من كان يقول: أنا ربكم الأعلى، وبين حرية وبين استعباد. ولذلك فإن المطلوب هنا هو إيهام التطابق، والتصديق به، وليس حقيقة وجوده. ويسر هذا الأمر شيئان:

أولهما؛ كون قوة الاستعارات كامنة في كونها لا يطلب فيها استقصاء أوجه المشابهة. فهي تقوم على أبرز هذه الأوجه فقط. لذلك لا يمكن للمتلقي أن يستنكر غياب الأوجه الأخرى.

وثانيهما؛ كوننا نحب اختزال الرذائل في أسماء الأجناس المؤولة، كما نحب اختزال الفضائل بها. فنحن كما نحب اختزال الرذائل في فرعون، وأبي جهل، ومن إليهما، نحب تصور العدل في شخص عمر بن الخطاب رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ، واسترجاع الثغور في شخص صلاح الدين الأيوبي، والشجاعة في خالد بن الوليد، وعلي بن أبي طالب رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ، لذلك يعتبر الطعن في هؤلاء الأعلام طعناً في بناء استعاري متوارث، والشك فيما كانوا عليه من

خصال شكا في تصورنا لأنفسنا، لأننا نخترل تصورنا لأنفسنا، وتصورنا لغيرنا بالاستعارة. والذي يزعم أنه يبحث عن الحقيقة هنا يبحث عنها حيث لا ينبغي البحث عنها، لأنه يبحث عن الحقيقة في الاستعارة، وقيام الاستعارة على وضع اللفظ في غير ما وضع له لعلاقة المشابهة مع قرينة مانعة من إرادة المعنى الحقيقي.

ومن أمثلة ذلك أيضا إطلاقهم اسم: غزوة نيويورك الكبرى، على ما صنعوه من تدمير لبرجي مانهاتن يوم: 11 سبتمبر 2001م. فإن استعمال هذا الاسم على سبيل مطابقته لاسم: غزوة بدر الكبرى، لا يراد به الحقيقة، وإنما يراد به استحضار لوازم المعاني الموجودة في الاسم الأول. وهي كونها شرعية، وكون الرسول ﷺ قائدها، وكون الطعن فيها وفي أسبابها ونتائجها غير ممكن عند من يدين بالإسلام، وكون من يقف في غير صف أهلها كافرا، وكون من قاتل فيها من أهل الملة على حق، وكون المقتول فيها منهم شهيدا، وكونها أول غزوة فصل الله تعالى فيها بين الحق والباطل. فإذا صحت هذه اللوازم، وتمت المطابقة بها، أمكن عدها بهذا الوصف مرتبة في سلسلة الغزوات النبوية، كأحد، والخندق، والفتح، وحنين، وغيرها. وهذا أمر يحققه الاستعمال البلاغي وحده، ولا يمكن تحقيقه بغيره، لأنه استعمال لا يُسأل فيه صاحبه عن الخلل الواقع في التطابق بعدم وجود غزوة نيويورك الصغرى كما وجدت غزوة بدر الصغرى في السنة الرابعة للهجرة، إذ أصل العبارة في الاستعمال البلاغي: غزوة نيويورك الكبرى التي تشبه غزوة بدر الكبرى. فهو استعمال قائم على قوة التشبيه لا على قوة الحقيقة.

ثانيا: نظام التضاد؛ وقيامه على أمرين:

أولهما؛ تحسين القبيح، وتقبيح الحسن. وقد نقل حازم عن الجاحظ في هذا المعنى قوله: «إن الناس يغلطون على العرب ويزعمون أنهم يمدحون بالشيء الذي يهجون به. وهذا باطل، ليس شيء إلا وله وجهان وطريقان. فإذا مدحوا ذكروا أحسن الوجهين. وإذا ذموا ذكروا أقبحهما»^[19]. والمثال المشهور في ذلك في كتب البلاغة، قول ابن الرومي:

تقول: هذا مُجَاجُ النحل، تمدحه *** وإن تعبَ قلتَ: ذا قيء الزنابير

[19] حازم القرطاجني، منهاج البلغاء وسراج الأدباء، تقديم وتحقيق: محمد الحبيب ابن الخوجة، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط. 3، 1986م، ص: 138.

قال ابن الأثير في المثل السائر: «ألا ترى كيف مدح وذم الشيء الواحد بتصريف التشبيه المجازي المضمّر الأداة الذي خَيَّلَ به إلى السامع خيالا يُحَسِّنُ الشيء عنده تارة، ويقبحه أخرى؟، ولولا التوصل بطريق التشبيه على الوجه لما أمكنه ذلك»^[20].

وثانيهما؛ التعبير عن المعنى بغير اللفظ الموضوع له في اللغة أو بعكسه. وإليه يشير قول النبي ﷺ: «إِنَّ أَنْاسًا مِنْ أُمَّتِي يَشْرَبُونَ الْخَمْرَ، يُسَمُّونَهَا بِغَيْرِ اسْمِهَا»^[21].

وغاية هذا النظام الاستعاري بنوعيه حجب حقائق يصعب تقبلها. فإن الألفاظ الدالة على الهزيمة عندما تلحقها لوازم أَلْفَاظِ الانتصار، والألفاظ الدالة على الموت عندما تلحقها لوازم أَلْفَاظِ الحياة، والألفاظ الدالة على الفسق عندما تُسَلَبُ لوازمها المشهورة، يسهل تقبلها، ولا تنفر النفس منها.

وهذا أسلوب قديم استعمله الخطاب المتطرف لتسويغ الفتك وتجميله. ومن أعجب الشواهد في ذلك أن رجلا عربيا من العراق، هو إلياس بن القسيس حنا الموصلي الكلداني، مر أواخر القرن السابع عشر بالديار الإسبانية والبرتغالية في طريقه إلى أمريكا اللاتينية، فوقف على محاكم التفتيش الرهيبة، فأطلق عليها اسم ديوان الإيمان^[22].

وهذا من أسرار قوة الحركات الجهادية، لأن الأطر الضابطة لطريقة تفكيرها، وتعبيرها عن الوقائع تجعل من الهزائم المتوالية مما لا يفت لها في عضد باعتبار المحن طريقا إلى الانتصار، وباعتبار القتل حياة، لأنه أحد الحسنيين، وباعتبار قلة عددهم علامة على أنهم الفئة القليلة المنصورة، وباعتبار اجتماع الناس على بطلان ما هم عليه علامة على أن الأمم

[20] ضياء الدين بن الأثير، المثل السائر، قدمه وعلق عليه: أحمد الحوفي وبدوي طبانة، دار نهضة مصر، ط. 2، 124/2.

[21] مسند الإمام أحمد بن حنبل، رقم الحديث: 18073، تحقيق: شعيب الأرنؤوط، عادل مرشد، وآخرين، إشراف: عبد الله بن عبد المحسن التركي، مؤسسة الرسالة، ط. 1، 1421هـ - 2001م، 615/29.

[22] الذهب والعاصفة، رحلة إلياس الموصلي إلى أمريكا، أول رحلة شرقية إلى العالم الجديد 1668 - 1683م، حررها وقدم لها: نوري الجراح، دار السويدية - الإمارات، المؤسسة العربية للدراسات والنشر - بيروت، ط. 1، 2001م، ص: 42.

تداعى عليهم لتمسكهم بالحق، وعضهم عليه بالنواجذ، ومخالفتهم الباطل، ودفاعهم عن الدين.

وبذلك فإن قوة خطابهم لا تعود إلى واقعيته، وإنما إلى حيله البلاغية. ولأن البلاغة لا يمكنها إخفاء الواقع وإن أمكنها تمويهه، فقد أدير الخطاب المتطرف حول مفهوم مركزي يربأ الصدع الواقع بين ما يمليه الواقع وبين ما تقوم بتمويهه الأساليب البلاغية، وهو: مفهوم التحدي والانتظار. حيث يستعمل مفهوم التحدي تصديقا لما أملته الطرق البلاغية في هذا الضرب من الخطاب، ويستعمل الانتظار لإخفاء عدم واقعيته، ولضمان استمراره^[23]. فأصبح من أسس هذا الخطاب، ومما هو متداول فيه، انتظار المهدي الذي سيملا الأرض عدلا بعد أن ملئت جورا، وانتظار كوارث طبيعية تقع بالعدو، وانتظار انهيار العالم الغربي، لما هو عليه من مفساد، وانتظار نصر قريب، فالنصر صبر ساعة. ومن هذا الباب ما لاحظته «غرايم وود» من أن نهاية العالم وانتظار الملاحم هي الفكرة الرئيسية في حملة داعش الإعلامية^[24].

وفي طريق الانتظار تقع المبشرات التي يفهم منها أن طريق الوصول قريب، ولذلك كان سرور داعش عظيما بسيطرتها على سهل «دابق» في سوريا^[25]، فمع أن أهميته الاستراتيجية ضعيفة إلا أن أهميته في طريق الانتظار كبيرة. وذلك اعتمادا على حديث أبي هريرة، ونصه: «لا تقوم الساعة حتى تنزل الروم بالأعماق أو بدابق»^[26].

[23] يستحسن، هنا، الوقوف على الملاحظة التي سجلها لايكوف في حديثه عن حرب الخليج الثانية عندما أشار إلى أننا نبحث عن الاستعارات عندما لا يطابق الوضع التصور. جورج لايكوف. حرب الخليج أو الاستعارات التي تقتل. ترجمة: عبد المجيد جحفة وعبد الإله سليم، دار توبقال للنشر - الدار البيضاء، ط 1، 2005م، ص: 52.

[24] انظر: غرايم وود، ما تريده داعش فعلا، ترجمة: محمد عبده أبو العلا، مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث، أبريل 2017م، ص: 17 - 20.

[25] غرايم وود، ما تريده داعش فعلا، ص: 18 - 19.

[26] القاضي ناصر الدين عبد الله بن عمر البيضاوي، تحفة الأبرار شرح مصابيح السنة، تحقيق: لجنة بإشراف

ومع أن من أهل العلم من فسر «دابق»، هنا، بأنها موضع سوق بالمدينة وجعلها بفتح الباء،^[27] إلا أن داعشا تفضل التفسير الذي يقول بأنها دابق التي تقع بين حلب وأنطاكية^[28]. وبناء على ذلك أطلقت على مجلتها اسم «مجلة دابق»^[29].

وبالمبشرات يقوى اليقين، وباليقين يقع الاستعلاء. وعن هذه الأمور الخمسة، وهي: الانتظار، والمبشرات، والتحديات، والاستعلاء، واليقين، تتفرع أنواع الاستعارات، وضروب التشبيهات، وأجناس الأساليب البلاغية المستعملة في الخطاب المتطرف.

ومما يقوي التحدي اعتقاد المتكلم أنه لا يمكنه بناء مشروعه إلا على أنقاض مشروع آخر، وأن إفساد الآخرين في الأرض يجعل الفساد لا يذهب إلا بذهابهم، أو خضوعهم له. وأن فهمه للدين هو الفهم الصحيح. ولذلك فهو لا ينظر إلى المشترك الإنساني، وإنما ينظر إلى الذات، ولا ينظر إلى السياق التاريخي، وإنما ينظر إلى التاريخ. فتجد صانع الخطاب الداعشي، مثلاً، مولعاً بذاته، وباستعمال صيغ منتهى الجموع في دلالتها على الكثرة، من مثل: الصوارم، والجحافل، والضياعم، مكرراً لخطاب كان له سياقه الخاص، ولم يعد له معنى في زماننا اليوم. ومن ذلك رسالة داعش العجيبة إلى الرئيس الأمريكي السابق تحت عنوان: إلى أوباما كلب الروم. فهذا الذي يتحدثون عنه لا وجود له إلا في أذهانهم، لأن الرئيس الأمريكي ليس رومياً، فهو من أصول إفريقية، وهو لا يقود أمة من الكفار، وإنما يقود شعباً مؤلفاً من أجناس عديدة، وديانات مختلفة، منها الإسلام. ولكنهم كانوا ينظرون في التاريخ، ويخاطبون نقفور لا أوباما، فأصل هذه الكلمة رسالة هارون الرشيد إلى إمبراطور الروم في عصره، ونصها: «بسم الله الرحمن الرحيم. من

نور الدين طالب، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية بالكويت، 1433 هـ - 2012 م، 342/3.

[27] انظر: البيضاوي، تحفة الأبرار شرح مصابيح السنة، 342/3.

[28] انظر: في ذلك كتاب الكوكب الوهاج والروض البهاج في شرح صحيح مسلم بن الحجاج، جمع وتأليف: محمد الأمين بن عبد الله الأرمي العلوي الهجري الشافعي، مراجعة: لجنة من العلماء برئاسة البرفسور هاشم محمد علي مهدي، دار المنهاج - دار طوق النجاة، ط. 1، 1430 هـ - 2009 م، 121/26.

[29] انظر: غرايم وود، ما تريده داعش فعلاً، ص: 18.

هارون أمير المؤمنين إلى نقفور كلب الروم، قد قرأت كتابك يا ابن الكافرة، والجواب ما تراه لا ما تسمعه^[30]».

ومثل ذلك خطاب داعش لأردوغان بعد نجاحه في الانتخابات: «أيها العلماني سنحتل أرضك ونطردك منها». وليس يفسر غرابة هذا الخطاب، من جهة البلاغة، إلا ما قدمناه أولاً من أهمية مفهومي: التحدي والانتظار في الخطاب المتطرف.

ثالثاً: نظام التلطيف والتأنيس؛ وهو النظام الذي يمكن مستعمله من تلطيف أثر قوله في السامع، سعياً لقبوله له، بتغليب القوة المخيلة فيه. وفي ذلك يقول ابن سينا في «الخطابة»: (..وللقول الانتقالي الاستعاري في تأثيره مراتب. فإنه إذا قال الغزل في صفة بنان الحبيب: إنها وردية، كانت أوقع من أن يقول: حمر، وخصوصاً أن يقول: قرمزية. فإن قوله في الاستعارة للحمرة «وردية»، قد يخيل معها من لطافة الورد وعرفه ما لا يخيله قوله «حمر» مطلقاً. فإن قوله: «حمر» مطلقاً لا يطور^[31] بجنبه المدح والاستحسان. وذكر القرمز^[32] يتعدى إلى تخيل الدودة المستقدرة^[33]).

[30] السيوطي، تاريخ الخلفاء، تحقيق: محمد محي الدين عبد الحميد، مطبعة السعادة - مصر، ط. 1، 1371هـ - 1952م، ص: 249.

[31] أي لا يحوم حوله ولا يقربه. ن. ل، 4 / 508.

[32] القرمز: صبغ أرمني أحمر يقال إنه من عصارة دود يكون في آجامهم، فارسي معرب. ل، 5 / 394.

[33] ابن سينا، الخطابة (الشفاء/المنطق)، تحقيق: محمد سليم سالم، تصدير ومراجعة: إبراهيم مذكور، القاهرة، 208/ 4. وانظر: الترجمة العربية القديمة للخطابة، لمترجم قديم، تحقيق: عبد الرحمان بدوي، وكالة المطبوعات - الكويت، دار القلم - بيروت، 1979م، ص: 191. وابن رشد، تلخيص الخطابة، تحقيق وشرح: محمد سليم سالم، المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية - القاهرة، 1387 هـ - 1967م، ص: 553 - 554. وأصل هذا كله فهم ما لقول أرسطو: «ومادة المجاز ينبغي أن تكون جميلة الوقع على الأذن، جميلة للفهم، وللعين أو لأي حس آخر. فمثلاً: أن نقول: صباح وردي الأنامل، فهذا أجمل من أن نقول: صباح قرمزي الأنامل، وأجمل من أن نقول: صباح أحمر الأنامل». أرسطو، فن الخطابة، ترجمه عن اليونانية وعلق عليه وقدم له: عبد الرحمان بدوي، دار الشؤون الثقافية العامة - بغداد، ط. 2، 1986م، ص: 200.

ومن أدق طرقه ومسالكه أن يُستعمل في التعبير عن الشيء المعجم المستعمل في التعبير عن ضده، فيشبه من هذه الجهة نظام التضاد، وإنما يميّز بينهما بكون الأول يُقصد به الإخفاء، والإيهام، وكون الثاني يقصد به التأنيس، والتلطيف، وكون عُلقة الأول باللفظ، وعُلقة الثاني بالتركيب.

ومثاله قول الشريف الرضي:

أرسي النسيم بواديكم، ولا برحت *** حوامل المزن في أجداثكم تضع
ولا يزال جنينُ النبت تُرضعه *** على قبوركُم العرّاصةُ الهَمْعُ

فقد صور «ما ييسط النفس من ذكر الكون والنشء والحمل والرضاع في مظنة ما يقبضها من حالي البلى والهمود»^[34].

وباستعمال هذا النظام البلاغي استطاعت «داعش» مثلاً، أن تطف معاني الخروج عن الأمة، ونشر الفوضى، وسفك الدماء. ففي وصف دولة الرعب التي أنشئوها تجد معجم الأمن والأمان:

- من واجب المسلمين تأييد الخلافة وبيعة الإمام، فهو صمام أمان لأراضي المسلمين.
- وفي وصف تقلص مساحة ما يسيطرون عليه من أراض، تجد معجم البقاء والتمدد:
الخلافة باقية وتمدد.

- وفي وصف انصراف الأمة عنهم، تجد معجم الانتظار والاستبشار: الأمة الإسلامية البالغ عددها نحو 1.6 مليار نسمة كانت في انتظار لحظة إعلان الخلافة من الفيلبين حتى نيجيريا.

وفي مقابل ذلك نجد استعمالهم معجم الوصف بالكفر والتشوه والتبعية في وصف «الدولة الحديثة»: أقيمت الدولة العربية الحديثة على النموذج الغربي المشوه الكافر.

[34] المنهاج، ص: 360 .

وبفضل هذا النظام البلاغي أصبح شعارا: «الخلافة باقية وتتمدد»، و«حملة المليار مسلم»، من أنجح شعارات «داعش» في «فايسبوك» و«تويتر»، خصوصا في أوروبا وآسيا^[35]. والملاحظ أن هذه الأنظمة الثلاث، وهي: نظام المطابقة، ونظام التضاد، ونظام التلطيف والتأنيس، لا قيام لها بغير معجم خاص غالب عليها، نسميه: معجم الكلمات المفاتيح.

خامسا - الكلمات المفاتيح في الخطاب الاستعاري المتطرف

نقصد بالكلمات المفاتيح الكلمات التي تلحقها ثلاثة أوصاف هي: أولا؛ كثرة التداول في خطاب معين، بحيث تكون هي الأكثر استعمالا بين أفراد. ثانيا؛ العجز عن بناء خطاب داخل اتجاه مخصوص بدونها، بحيث إنه إذا حرم المتكلم من استعمالها عجز عن بناء الخطاب الذي يريده. ثالثا؛ كونها عمود الخطاب في اعتقاد المتكلم.

ولا شك أن حصر هذا المعجم، ووضع مدونة له، يُمكنُ من إحداث اضطراب في ذلك المعجم، وإلحاق ضعف بالخطاب المستهدف. وذلك عن طريق إفراغه من محتواه وملئه بمحتوى جديد، أو عن طريق توجيهه، أو تحديد معانيه وحصرها، أو عن طريق ضغط إعلامي وسياسي قوي، يجعل مستعمل اللفظ لا يستطيع استعماله خوفا أو استحياء، مما يلحقه من صفات سلبية، وُضِعَتْ له، لم تكن فيه قبل ذلك، أو عن طريق وضع لفظ جديد لمعنى قديم، تسقط فيه لوازم اللفظ القديم. ويمكن أن نقدم لذلك مثالا بلفظ المثلية، وهو لفظ حادث في الثقافة العربية، وأما اللفظ المعروف فهو: اللواط للرجال، والسحاق للنساء. ولهذا اللفظ لوازم، منها: الهلاك

[35] انظر هذه الأمثلة وغيرها فيما كتبه منال لطفي تحت عنوان: ماذا تقرأ «داعش»؟

. <https://www.almodon.com>

(هلاك قوم لوط)^[36]، والحرمة، والحد، وهي لوازم تسقط أو تضعف باستعمال لفظ: المثلية.

وخطورة هذا الأمر أنه يجعل في مُكْنَةٍ من يستطيع فرض معجمه أن يوجه الرأي العام، وأن يجعل منه مادة الاستعمال البلاغي.

ولنا أن نتأمل في الأوصاف القائمة على هذا المعجم مما يُلْحَقُهُ غلاة الشيعة بأهل السنة من قبيل: أبناء العامة، والعمرية، والبكرية، والنواصب، والإرهاب الأموي، ومؤسسة الطلقاء، أو تلحقه بعض الحركات المتطرفة بالغرب، من مثل: أهل الصليب، والفساد، والضلال، والانحلال، أو يلحقه كثير من الغربيين بالمسلمين، من مثل: العنف، والديكتاتورية، والهمجية، والتخلف، والهوس الجنسي^[37]، لنعلم أن هذه الأوصاف مصنوعة لتكون مادة لما يسميه لايكوف وجونسن: الاستعارات الاتجاهية (orientational metaphors)^[38]، وأغلبها يرتبط بالاتجاه الفضائي، وهو هنا: فوق/تحت. أي: نحن فوق، وهم تحت. فكل وصفٍ وصفٍ مما ذكرناه، يُفهم بأمرين: أولهما أنه يتضمن وصف المتكلم نفسه بنقيض الصفة التي يلحقها بغيره، وثانيهما أنه مادة موضوعة للاستعارات الاتجاهية. ولك أن تدرك ذلك بالنظر في هذه الأمثلة التي لا نحتاج إلى رجوعها لنص بعينه لفشوها، وكثرة استعمالها، حتى لا يكاد يخلو منها نص يجوز أن نسمه بالتطرف:

[36] سمي بذلك لأن أول من عمله قوم لوط. ن. في ذلك: تحرير ألفاظ التنبيه، أبو زكريا محيي الدين يحيى بن شرف النووي، تحقيق: عبد الغني الدقر، دار القلم - دمشق، ط. 1، 1408هـ، ص: 324.

[37] لاحظ الدكتور الصادق رابح في ورقة له عن تجليات خطاب الكراهية في الوسائط الإعلامية الفرنسية: بحث في المصادر. أن الإعلام الفرنسي لا يقارب الإسلام إلا من خلال مفاهيم ومصطلحات من قبيل: التطرف، الأصولية، الحرب المقدسة، تعدد الزوجات، الجهاد، الإرهاب، الخ. www.academia.edu/ ولسنا نحتاج أن نقول: إن استعمال هذا المعجم يحقق لصاحبه عن طريق الغض من شأن الآخر وتشويهه الإحساس بالتفوق الحضاري الشامل، وهو ما عبر عنه Jean-Marie Le Pen بقوله:

Nous croyons à la supériorité de la civilisation occidentale (<http://citation-celebre.leparisien.fr>).

[38] انظر: الاستعارات التي نحيا بها، جورج لايكوف ومارك جونسن، ترجمة: عبد المجيد جحفة، دار توبقال للنشر - الدار البيضاء، ط. 2، 2009م، ص: 33 - 40.

1. سقوط الحضارة الغربية في حمأة الانحلال الأخلاقي.

2. انهيار الحضارة الغربية^[39].

3. لقد كنا على قمة المجد^[40].

سادسا - نحن في أعالي الجنان، وهم في الدرك الأسفل من النار

ونقصد بهذا المثال الأخير ما يكون بابا إلى تكفير أهل القبلة^[41]، والخروج إلى حكم شرعي بغير الأخذ بضوابطه. ويفهم جوهر هذا المثال بمعرفة أن كل ما هو محمود في الخطاب القرآني ينسب إلى العلو، قال تعالى: ﴿يَخَافُونَ رَبَّهُمْ مِنْ بَيْنِهِمْ﴾ [النحل: 50]، وقال سبحانه: ﴿ذِي الْمَعَارِجِ﴾ [المعارج: 3]، وقال عز من قائل: ﴿وَهُوَ الْفَاهِرُ فَوْقَ عِبَادِهِ﴾ [الأنعام: 19]، وقال أيضا: ﴿وَهُوَ الْعَلِيُّ الْعَظِيمُ﴾ [البقرة: 254]، وقال سبحانه: ﴿وَلَوْ شِئْنَا لَرَفَعْنَاهُ بِهَا وَلَكِنَّهُ أَخْلَدَ إِلَى الْأَرْضِ وَاتَّبَعَ هَوَاهُ﴾ [الأعراف: 176]، وقال أيضا: ﴿زَيْنَ الَّذِينَ كَفَرُوا الْحَيَاةَ الدُّنْيَا وَيَسْخَرُونَ مِنَ الَّذِينَ ءَامَنُوا وَالَّذِينَ اتَّقَوْا فَوْقَهُمْ يَوْمَ الْفَيْصَةِ﴾ [البقرة: 210].

[39] يقول سفر الحوالي: «وليس في تاريخ البشرية أجمع نموذج للضلال والشقاء والمعيشة الضنك يوازي النموذج الذي تقدمه الحضارة الغربية المعاصرة. لقد ضج عقلاء الغرب وجأروا بالشكوى، وحق لهم ذلك وهم يرون انهيار حضارتهم، ويشهدون مأساة مجتمعهم بأعينهم...». العلمانية - نشأتها وتطورها وأثارها في الحياة الإسلامية المعاصرة، سفر بن عبد الرحمن الحوالي، دار الهجرة، ص: 426.

[40] يقول مصطفى باحو، مثلا: «يجب على من له معرفة بقدر الواجب الملقى على عاتقه في حق أمته أن يقوم بالتعليم والإرشاد، وبيان العقيدة الصحيحة، والفرق بين الرب والولي، لنخرج من هذه الهوة السحيقة والمفازة المهلكة، التي أوقعنا فيها الجهل بديننا، والخروج عن تعاليمه النقية، وقد صار سلفنا على منهاجه حتى بلغوا قمة المجد، ودانت لهم البلاد والعباد، ونشروا رواق العدالة والنور على أمم الأرض التي كانت أبعد الناس عن ذلك». أبو سفيان مصطفى باحو السلاوي المغربي، علماء المغرب ومقاومتهم للبدع والتصوف والقبورية والمواسم، جريدة: السبيل، المغرب، ط. 2، 1428 هـ - 2007 م، ص: 115.

[41] من ذلك، مثلا، تكفير كثير من علماء الشيعة كل من لا يقول بالإمامة. قال الطوسي: «ودفع الإمامة كفر، كما أن دفع النبوة كفر، لأن الجهل بهما على حد واحد». شيخ الطائفة جعفر الطوسي، تلخيص الشافي، حققه وعلق عليه: السيد حسين بحر العلوم، مؤسسة انتشارات المحبين، قم - إيران، ط. 1، 131 / 4.

وكل ما هو مذموم ينسب إلى السفّل. قال الله جل ثناؤه: ﴿لَا الْمُنْفِيعِينَ فِي الدَّرَكِ الْأَسْفَلِ مِنَ النَّارِ﴾ [النساء: 144]، وقال سبحانه: ﴿وَقَالَ الَّذِينَ كَفَرُوا رَبَّنَا أَرِنَا الَّذِينَ أُضْلَلْنَا مِنَ الْحَيِّ وَالْإِنْسِ نَجْعَلُهُمَا تَحْتَ أَفْدَامِنَا لِيَكُونَا مِنَ الْأَسْفَلِينَ﴾ [فصلت: 28]، وقال أيضاً: ﴿لَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ فِي أَحْسَنِ تَقْوِيمٍ * ثُمَّ رَدَدْنَاهُ أَسْفَلَ سَافِلِينَ﴾ [التين: 4 - 5].

وبذلك فإن أعالي الجنان، والدرك الأسفل من النار، هنا، أوسع من مجرد حكم على الذات بالنجاة، وعلى الناس بالكفر، والعذاب، وسوء المصير، إذ هو علامة على تصور نسقي كامل تعبر عنه ألفاظ وعبارات آخذ بعضها بحُجَزٍ بعض، يمكن توظيفها بلاغياً بوضع سياق جديد لها، والتوسع في تنزيلها على الأمم والطوائف، فيصبح ما عماده الوحي في القرآن الكريم، وما هو خاص فيه، عامّاً عماده التأويل والتوسع في التنزيل. لذلك كانت العبارة الأكثر تداولاً عند الحركات الجهادية هي: «قَتَلْنَا فِي الْجَنَّةِ، وَقَتَلَاكُمْ فِي النَّارِ». وأصل هذه الكلمة، كما ذكر ابن هشام وغيره، أن أبا سُفْيَانَ بْنَ حَرْبٍ، حِينَ أَرَادَ الْإِنْصِرَافَ، يَوْمَ أُحُدٍ «أَشْرَفَ عَلَى الْجَبَلِ، ثُمَّ صَرَخَ بِأَعْلَى صَوْتِهِ فَقَالَ: أَنْعَمْتَ فَعَالٍ، وَإِنَّ الْحَرْبَ سِجَالٌ، يَوْمٌ بِيَوْمٍ، أَعْلَى هُبْلٍ، أَيُّ: أَظْهَرَ دِينِكَ. فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ: قُمْ يَا عُمَرُ فَأَجِبْهُ، فَقُلْ: اللَّهُ أَعْلَى وَأَجَلٌ، لَا سَوَاءَ، قَتَلْنَا فِي الْجَنَّةِ، وَقَتَلَاكُمْ فِي النَّارِ»^[42].

وقد قدمنا أول هذا البحث أن الخطاب المتطرف لا يعبأ كثيراً بالزمن والسياق، غير أن صانعه بارع في استخراج النصوص وتوظيفها، وإعادة إحيائها، ومحاولة تنزيلها على واقع يتغير باستمرار. ولذلك نرى النص الواحد تستعمله جهات مختلفة، قد تكون متعادلة أحياناً. كل فرقة تنزله على الفرقة الأخرى. لأن النص بعد قطعه عن سياقه يصبح أكثر مرونة. ومثال ذلك هذه العبارة المركزية التي أوردناها هنا. فإن أصلها كلام موجه لرجل وثني يصرخ بأعلى صوته: أعل هبل. والذي نطق بهذه العبارة عمر رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ بأمر صاحب

[42] ابن هشام، السيرة النبوية، تحقيق: مصطفى السقا وإبراهيم الأبياري، وعبد الحفيظ الشلبي، شركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده - مصر، ط. 2، 1375هـ - 1955م، 93/2 - 94.

الوحي ﷺ. وهي خبر، ممن لا ينطق عن الهوى، عن شهداء أحد من المسلمين، وعن قتلى المشركين. وهي تستعمل اليوم من طوائف من المسلمين في الإخبار عن حالهم وعن مصير خصومهم، أي في الإخبار عما استأثر الله تعالى بعلمه. وليس يرد «هبل» في هذا السياق إلا مؤولا، لأنه بغير ذلك يفسد المعنى الذي يقصدونه، وبتأويله ارتقى لكي يصبح من الكلمات المفاتيح في الاستعارات التي يستعملها أصحاب هذا الخطاب. وبهذا ندرك سبب شهرة قصيدة سيد قطب رَحِمَهُ اللهُ تعالى: هبل.. هبل. وكثرة تداولها. لأنه استطاع في هذه القصيدة أن ينقل «هبل» إلى مرتبة اسم العلم المؤول^[43].

وعندما تجتمع هذه الاستعمالات البلاغية، مؤولة إذا كانت تعتمد على نص صحيح، وموروثة إذا كانت تعتمد على الذاكرة الجماعية، مما لا يشترط فيه أن يكون له أصل في التاريخ، ومصنوعة معتمدة على تمويه، أو تنزيل بعيد، تقدم مادة لعامة الأنصار. ذلك أن عقل عامة الناس لا يمكنه استيعاب أصول الخلاف، وإدراك أسبابه، ومعرفة تطوره التاريخي، ولكنه يمكنه تصور الاستعارات المتداولة داخل طائفة بعينها، وإليها يلجأ في الصراع الموكول إليه على صفحات العالم الافتراضي، وفي تعليقات القنوات الطائفية. ثم تصبح تلك الاستعارات سلاحا في نفسها، وبابا إلى حمل السلاح أيضا.

وقوة البلاغة في هذا الباب أنها تُمكن من خمسة أمور هي:

أولا؛ اختزال الآخر في صورة ذهنية سلبية، واختزال الذات في صورة ذهنية تمجيدية. وقد يتجاوز الأمر ذلك إلى اعتبار الآخرين كائنات أخرى مختلفة لا يمكنها أصلا أن تشبهنا. فهذه «... أرلات شابو، تستضيف صهيب ابن الشيخ، أحد أصوات الإسلام «المعتدل» في فرنسا وصاحب الخطوة في وسائل الإعلام الفرنسية، ليعلق على إدانة إحدى النساء في ملعب كابول، قائلة له: «هل يمكن لك أن تشعر بما نشعر به نحن عندما نشاهد هذه الصور؟». إن دعوة أحد المسلمين (هنا صهيب ابن الشيخ) الحاملين لرؤية «معتدلة» يحبذها الإعلام الفرنسي،

[43] انظر: نص القصيدة في ديوانه، ديوان سيد قطب، جمعه ووثقه وقدم له: عبد الباقي محمد حسين، دار

الوفاء، المنصورة- مصر، ط. 1، 1409هـ- 1989م، ص: 289- 290.

للتعليق على أحداث «إسلامية» وطرح هذا السؤال عليه، يعبر في النهاية عن التشكيك الرمزي في «كونهم» (المسلمين) يمكن أن يكونوا «مثلنا» نحن الفرنسيين والغربيين عموماً^[44]. فالاستفهام، هنا، غير بريء، فهو لا يقصد به حقيقة الاستفهام، كما يقول البلاغيون، وإنما يقصد به الخروج إلى معنى آخر، هو: الاستغراب، والتعجب، والشك. ليحقق بذلك لازم معناه، وهو التفوق، والتميز.

ثانياً؛ سهولة تخويف الآخر، والتخويف منه. ولولا ذلك لوجدنا خطاب التهديد الذي تستعمله الحركات العنيفة في العالم، مثيراً للغرابة. لأنه يقوم على تهديد من هو في غاية الضعف لمن هو في غاية القوة.

ثالثاً؛ دفع المخاطب إلى التبرؤ من جملة أمور يريد المتكلم أن يجعله منقبضاً عنها. وذلك أنه في سعيه إلى التخلص من جملة الأوصاف التي بُشِّعَتْ بلاغياً يتخلص مما تحتها من معتقدات لم يدر في خلد أنه يتخلص منها.

رابعاً؛ الزعم بأننا لا نحتفظ بصورة نمطية عن الذات والآخر، بينما نحن في الحقيقة نحتفظ بها بقوة. وهو ما يحقق لنا ادعاء الموضوعية. ويكون ذلك عن طريق تغيير الصور الاستعارية، ومعجم الكلمات المفاتيح، والتعبير بصيغ لغوية جديدة عن أفكار قديمة. فهو أسلوب مشعر بأننا نغير من تصورنا، بينما نحن في الحقيقة نغير من أدوات التعبير عن ذلك التصور الثابت نفسه. وهذه حيلة أصبحت متداولة في عصر يفرض على أهله الاتصال، ولكنه لا يفرض عليهم التواصل، ضرورة.

خامساً؛ تكثير الأنصار عن طريق أساليب السخرية، والتخيل، والتصوير، والازدراء، والاستغراب، وغيرها من الأساليب البلاغية، مما لا يجدي في المناظرات العلمية الأكاديمية الجادة، ولكنه ينفع كثيراً في الخطاب الموجه للعوام عن طريق أدوات الاتصال الحديثة.

[44] الصادق رابع، تجليات خطاب الكراهية في الوسائط الإعلامية الفرنسية، بحث في المصادر.

ويكون المطلوب، هنا، تكثير السواد، لا معرفة الحقيقة. مع العلم أن تكثير السواد بخطاب الكراهية أصبحت له عائدات مالية ضخمة.

وأنت، عند التأمل، ستلاحظ أن هذه الأمور مجتمعة تؤدي إلى نشوء «هويات مجازية» لا حقيقة لها، فحقيقتها في ذهن صانعيها، الذي يصنع مما هو مجاز، أو أسطورة، أو سرديات ذاكرة جماعية، هوية قاتلة تدور حول تمجيد الذات، وتبشيع ما سواها، وتقوية الخلاف، وادعاء امتلاك الحقائق المطلقة، وإعطاء أبعاد رمزية خالدة لأحداث تاريخية، ورجال صنعوها. ويريد، فوق ذلك، أن يصحح أحداثا مضت، وأخرى لم تكن، يجزم أنها حصلت، ثم لا يرى وضع السيف قبل ذلك.

ولست أريد أن أخصص طائفة دون أخرى بهذا الأمر، غير أن المثال الشيعي يبدو أقرب إلى توضيح المعنى، هنا، لعنايته بالرموز البلاغية منطوقة^[45]، ومسموعة^[46]، ومرئية^[47]. ولمراكمته متنا طويلا من الكلمات المفاتيح، ونجاحه في المحافظة عليها، وإعطائها كل يوم معاني جديدة. ويكفي في ذلك أن نذكر أن الشيعة مازالوا يعتنون كل سنة بمراسيم تبديل راية قبة الإمام الحسين من الحمراء إلى السوداء علامة على أن الشهيد لم يؤخذ بثأره بعد من قبل الواعد لها بالثأر، وهو إمام الزمان عندهم.

وهنا يصبح الرمز، وهو أداة من أدوات البلاغة، ذا أهمية بالغة في إحداث النفور من الخطاب المغاير، وهو ما عبر عنه طائفة من قدماء البلاغيين بمصطلحي: القبض والمنافرة^[48].

[45] لائحة الرموز الشيعية طويلة، نذكر منها: الحسين وفاطمة الزهراء وعلي بن أبي طالب رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ جميعا وكف العباس (باعتباره كان ساقيا لعطشى كربلاء)، وعاشوراء وكربلاء... ومعانيها تدور حول الظلم والثأر والعزة والفداء والثورة والإباء.

[46] مثال الرموز المسموعة أو الصوتية: اللطمية الشيعية المعروفة.

[47] مثال ذلك في الألوان: الأحمر: دم الحسين، والأخضر: آل البيت، والأسود: الحداد المستمر.

[48] انظر مثلا: ابن سينا، الإشارات والتنبيهات (القسم الأول)، تحقيق: سليمان دنيا، دار المعارف - القاهرة، ط 3، ص: 362. ومنهاج البلغاء وسراج الأدباء، حازم القرطاجني، تحقيق: محمد الحبيب ابن الخوجة، الدار العربية للكتاب - تونس، ط 3، 2008م، ص: 11.

وفائده في الخطاب المتطرف ضمان مقاومة أنواع الخطاب التي ترفضها الجماعة، أو الطائفة، أو يرفضها المذهب. وإعادة صياغة الحدث القديم، وتنزيله باستمرار على واقع متغير. وهو ما تحققه البلاغة، لأن الصور البلاغية لا يمكن القبض عليها، وحصرها، وإخضاعها لتفسير لا يتبدل، فاستعمالها مثالي في واقع يريد أن يحافظ على سرديات جاهزة، وينزلها على وقائع متجددة، دون أن يلتزم بضوابط تفسد عليه مذهبه.

ولسنا نشك أن حرب الرموز والاستعارات قديمة^[49]، ولكننا نزعّم أن حرب الاستعارات، كما نعرفها اليوم، جديدة، ناشئة عن وعي حاصل بقيمة البلاغة في فهم الواقع، والتأثير فيه.

سابعا - صناعة الاستعارة وحروبها

لا تنشأ الاستعارة اليوم بطريقة طبيعية، في كل الأحوال، ولا تُصَوَّرُ بطريقة بريئة، وليست هي اليوم خاصة بمجالي الشعر والخطابة ونحوهما، وإنما أصبحت تنشأ بطريقة صناعية في كثير من المجالات، وذلك كما نرى في مجالي الدعاية والإعلام، وفي دوائر المخابرات، ومراكز صناعة التوجهات، وبذلك أصبحت الاستعارة تنشأ عن تداول تفكير، ونظر في التأثير، وفي مداه ومجاله، وأصبحت ثمرتها نفعية، وليست جمالية صرفاً. وهي خاضعة لثلاثة أمور: صناعتها، وإذاعتها، وتغييرها بغيرها إن اقتضى الأمر ذلك. وبذلك لم يعد الأمر منوطاً بذائقة المتلقين لا يعدوها. وذلك أن أدوات البلاغة أصبحت أشبه بمادة صناعية، مثلها في ذلك مثل بقية المواد الصناعية التي تصنعها الحضارة الحديثة. بل أصبح في مُكْتَنَّا أن نصنع الذوق العام نفسه، والذوق الأدبي جزء منه، بحيث يشعر المتلقي بأنه جزء من العملية الأدبية، وأنه يستعذب صوراً أدبية مخصصة، بينما هو في الواقع قد صُنِعَ له الذوق القابل لأسلوب أدبي بعينه قبل أن يتلقى ذلك الأسلوب نفسه، فانتقل القارئ من قارئ مساهم في العملية الأدبية

[49] من أمثلة ذلك ما ذكره النويري في «نهاية الأرب» من أن عوام السنة أجدوا عيداً سنة تسع وثمانين وثلاثمائة، بعد أن أحدثت الشيعة: عيد الغدير سنة اثنتين وخمسين وثلاثمائة، وقالوا: «هذا يوم دخول رسول الله ﷺ الغار، هو أبو بكر الصديق رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ». شهاب الدين أحمد بن عبد الوهاب النويري، نهاية الأرب في فنون الأدب، دار الكتب - القاهرة، ط. 1، 1423هـ، 185/1.

تذوقا ونقدا، إلى قارئ يتوهم أنه يفعل كل ذلك، بينما هو جزء من آلة صناعية ضخمة تفعل به ما تراه مفيدا لها، وتقدم له ما هو مناسب لها. وهي ككل آلة لا قيمة للجزء فيها إلا بقدر ما هو ضروري لعمل الآلة في مجموعها، وقدر مكانه في الآلة، واتساقه مع بقية الأجزاء.

ومن أجل ذلك لم تعد صناعة البلاغة اليوم تهتم كثيرا بالاستعارات في تفاصيلها، ولا تنظر إليها متناثرة، وإنما نظرها إلى الاستعارات التي يسميها جورج لايكوف: مركزية^[50]، ولم يعد اهتمامها منصرفا إلى الصورة الاستعارية بقدر اهتمامها بالفكرة الاستعارية.

وهذه طريقة تمكن من كشف الأطر التي يفكر بها الناس، يقول لايكوف: «من بين النتائج الأساسية التي توصل إليها علم النفس المعرفي أن الناس يفكرون من خلال الأطر والاستعارات... توجد الأطر في نقط الاشتباك العصبي (synapses) لأدمغتنا، إنها حاضرة فيزيائيا على شكل دورة عصبية. عندما لا تطابق الوقائع الأطر، تظل الأطر وتُجاهل الوقائع»^[51].

وهذا يعني أن صناعة الاستعارات أهم من الوقائع نفسها. ويقتضي معرفة من تُصنع له الاستعارة أولا. لأن التفكير الاستعاري بين الأمم لا يتطابق في كل الأحوال. ومثال ذلك أن استعارة: الدولة شخص، التي وقف عندها لايكوف في بعض ما كتبه^[52]، قد لا يكون لها الأثر نفسه في الثقافة العربية، على اعتبار أننا ننظر إليها من باب المجاز العقلي، أو الإسنادي، أي باعتبار الإسناد إلى السبب. وهذا أمر تنبه له الإسرائيليون في حربهم على الفلسطينيين عندما أطلقوا على بعض عملياتهم الحربية اسم: الجرف الصامد، ولكنهم استعملوا هذا التعبير الاستعاري بالعربية والعبرية فقط، بينما أطلقوا على هذه العمليات نفسها باللغة الإنجليزية

[50] جورج لايكوف، حرب الخليج أو الاستعارات التي تقتل، ترجمة: عبد المجيد جحفة، وعبد الإله سليم، دار توبقال للنشر - الدار البيضاء، ط. 1، 2005م، ص: 67.

[51] جورج لايكوف، حرب الخليج أو الاستعارات التي تقتل، ص: 72.

[52] انظر: جورج لايكوف، حرب الخليج أو الاستعارات التي تقتل، ص: 67-72.

اسم: الحافة الواقية (protective edge) وفي مواجهة هذه الاستعمالات الاستعارية الحربية اختار الفلسطينيون أن يسموا هذه الحرب نفسها: العصف المأكول.

وهذا يعني أن صانع الاستعارات الحربية محتاج إلى أن يأخذ الاستعارات التي يستعملها خصمه بعين الاعتبار، وأن يحاول توجيهها ما أمكنه ذلك. ومن أمثلة ذلك تلك الاستعارة التي كانت مشهورة جدا في الإعلام العربي في فترة الستينيات من القرن الماضي، وهي استعارة: سلمي بإسرائيل في البحر. فقد وجهت هذه الاستعارة من الإسرائيليين لبناء صورة تعاطف معها العالم الغربي، وهي صورة الرجل الطيب المسالم المحاط بالأعداء الأشرار الذين يريدون رميه في البحر وإغراقه.

وأفة مثل هذه الاستعارات أنه لم يصنعها متخصصون، وإنما صنعها إعلام متحمس لا ينظر لغير المخاطب العربي. مع أن التفكير البلاغي في مثل هذه الأحوال يقتضي النظر في أصناف المتلقين، وتقسيم طبقات الكلام على طبقات الناس^[53]. ويدخل في هذا أن يوضع في الاعتبار الفرق القائم بين المتلقي الغربي والمتلقي العربي. ومعرفة ما تعتبره ثقافة ما أدخل في باب المجاز، وتحمله ثقافة أخرى على وجه من وجوه الحقيقة. ومن هذا الباب ما لاحظته غرايم وود من أن بعض تهديدات أبي محمد العدناني، كبير المتحدثين باسم الدولة الإسلامية، فهمها العقل الغربي على أنها ترويع عن طريق المجاز، بينما كان العدناني يقصد الحقيقة^[54]. وهذا يعني أن اعتماد ثقافة واحدة لم يعد، اليوم، كافيا في فهم الاستعارات الحربية، خاصة أن الحرب في الشرق الأوسط أصبحت دينية، في كثير من وجوهها، حيث أصبح من الطبيعي أن يعبر فيها عن الأشخاص والأحداث والوقائع والمعارك بوجوه بلاغية لا تفهم بغير الرجوع إلى الثقافة الدينية. ومن أمثلة ذلك في وصف الأشخاص، وصف أبي

[53] انظر كتاب: الصناعتين، أبو هلال الحسن بن عبد الله بن سهل بن سعيد بن يحيى بن مهران العسكري، تحقيق: علي محمد البجاوي، ومحمد أبو الفضل إبراهيم، المكتبة العصرية - بيروت، 1419 هـ، ص: 29.

[54] غرايم وود، ما تريده داعش فعلا، ص: 6.

محمد العدناني لجون كيري، على سبيل الكناية، بأنه رجل غربي غير مختون^[55]. ومن أمثلة ذلك، أيضاً، طريقة داعش في تسمية معاركها، إذ تنسبها إلى القائد الذي يقودها تشبهاً بما يرد في كتب السيرة أحياناً من تسمية السرية باسم صاحبها، فتقول: غزوة أبي فلان، وتذكر اسم القائد، باستثناء معارك قليلة، استعملت في تسميتها التضمين، وذلك كمعركة مطار الطبقة في سوريا التي سميتها: غزوة: فشرّد بهم من خلفهم. فهذه التسمية من قوله تعالى في الأنفال الآية 58: ﴿فَإِذَا تَفَقَّهْتُمْ فِي الْحَرْبِ بِشَرِّدْ بِهِمْ مِّنْ خَلْفَهُمْ لَعَلَّهُمْ يَذَّكَّرُونَ﴾.

وهي مع ذلك لا ترقى إلى الاستعمالات التي يفكر فيها فريق من الخبراء، وينظر في ملاءمتها للجمهورين الداخلي والدولي، قبل اعتمادها. وهو ما نجده مثلاً في الحرب الاستعمارية القائمة بين الإسرائيليين والفلسطينيين. وإن كانت تشبهاً في اعتماد النصوص الدينية مصدراً لها. ففي نوفمبر 2012م، مثلاً، أطلقت إسرائيل اسم: عملية «عمود السحاب» على قصفها الفلسطينيين. وهي استعارة لا تفهم بغير النظر في سفر الخروج من التوراة (خروج 13:21). إذ فيه أنه لما طارد فرعون وجيشه شعب بني إسرائيل أمام البحر الأحمر، كان «عمود السحاب» هو السبب الرئيسي في حماية بني إسرائيل من جنود فرعون مصر، بأن جعل الدنيا ظلاماً دامساً أمام المصريين، الأعداء، ليضلهم عن طريق بني إسرائيل طوال الليل. وقد أطلق الفلسطينيون على هذه العملية اسم: حجارة السجيل. وهي استعارة يفهم منها توقع نصر الله للضعيف نصراً مؤزراً، كما نصر سبحانه وتعالى قريشاً والعرب، على ضعفهم يومئذ، على جيش أبرهة بحجارة من السماء. وبذلك فإن المخاطب هنا بهذا الاستعمال المتلقي المسلم لا سواه.

[55] غرايم وود، ما تريده داعش فعلاً، ص: 6.

المصادر والمراجع

- الإشارات والتنبيهات، ابن سينا، تحقيق: سليمان دنيا، دار المعارف - القاهرة، ط. 3.
- تاريخ الخلفاء، السيوطي، تحقيق: محمد محي الدين عبد الحميد، مطبعة السعادة - مصر، ط. 1، 1371هـ - 1952م.
- تحرير ألفاظ التنبيه، أبو زكريا محيي الدين يحيى بن شرف النووي، تحقيق: عبد الغني الدقر، دار القلم - دمشق، ط. 1، 1408هـ.
- تحفة الأبرار شرح مصابيح السنة، القاضي ناصر الدين عبد الله بن عمر البيضاوي، تحقيق: لجنة بإشراف نور الدين طالب، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية بالكويت، 1433هـ - 2012م.
- الترجمة العربية القديمة للخطابة، لمترجم قديم، تحقيق: عبد الرحمان بدوي، وكالة المطبوعات - الكويت، دار القلم - بيروت، 1979م.
- تلخيص الخطابة، تحقيق وشرح: محمد سليم سالم، المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية - القاهرة، 1387هـ - 1967م.
- تلخيص الشافعي، حققه وعلق عليه: السيد حسين بحر العلوم، مؤسسة انتشارات المحبين، قم - إيران، ط. 1.
- التوفيق على مهمات التعاريف، محمد عبد الرؤوف المناوي، تحقيق: محمد رضوان الدايدة، دار الفكر المعاصر - بيروت، دار الفكر - دمشق، ط. 1، 1410هـ.
- الحيوان، الجاحظ، تحقيق: عبد السلام محمد هارون، دار الجيل، بيروت - لبنان، 1416هـ - 1996م.
- حرب الخليج أو الاستعارات التي تقتل، جورج لايكوف، ترجمة: عبد المجيد جحفة وعبد الإله سليم، دار توبقال للنشر - الدار البيضاء، ط. 1، 2005م.
- الخطابة (الشفاء/المنطق)، ابن سينا، تحقيق: محمد سليم سالم، تصدير ومراجعة: إبراهيم مذكور، القاهرة.
- ديوان سيد قطب، جمعه ووثقه وقدم له: عبد الباقي محمد حسين، دار الوفاء، المنصورة - مصر، ط. 1، 1409هـ - 1989م.
- الذخيرة، القرافي، تحقيق: محمد بو خبزة، دار الغرب الإسلامي - بيروت، ط. 2، 2008م.
- الذهب والعاصفة، رحلة إلياس الموصلي إلى أمريكا، أول رحلة شرقية إلى العالم الجديد 1668 - 1683م، حررها وقدم لها: نوري الجراح، دار السويدي - الإمارات، المؤسسة العربية للدراسات والنشر - بيروت، ط. 1، 2001م.
- الاستعارات التي نحيا بها، جورج لايكوف ومارك جونسون، ترجمة: عبد المجيد جحفة، دار توبقال للنشر - الدار البيضاء، ط. 2، 2009م.
- السيرة النبوية، ابن هشام، تحقيق: مصطفى السقا وإبراهيم الأبياري، وعبد الحفيظ الشلبي، شركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده - مصر، ط. 2، 1375هـ - 1955م.
- شرح ديوان الحماسة، المرزوقي، تحقيق: أحمد أمين وعبد السلام هارون، دار الجيل - بيروت، ط. 1، 1411هـ - 1991م.
- الصناعتين، أبو هلال الحسن بن عبد الله بن سهل بن سعيد بن يحيى بن مهران العسكري، تحقيق: علي محمد البجاوي، ومحمد أبو الفضل إبراهيم، المكتبة العصرية - بيروت، 1419هـ.
- العلمانية - نشأتها وتطورها وآثارها في الحياة الإسلامية المعاصرة، سفر بن عبد الرحمن الحوالي، دار الهجرة.

- فن الخطابة، أرسطو، ترجمه عن اليونانية وعلق عليه وقدم له: عبد الرحمان بدوي، دار الشؤون الثقافية العامة - بغداد، ط. 2، 1986م.
- قصة الحضارة، ويليام جيمس ديورانت، تقديم: الدكتور محيي الدين صابر، ترجمة: الدكتور زكي نجيب محمود وآخرين، دار الجيل، بيروت - لبنان، المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم - تونس، 1408هـ - 1988م.
- الكوكب الوهاج والروض البهّاج في شرح صحيح مسلم بن الحجاج، جمع وتأليف: محمد الأمين بن عبد الله الأرمي العلوي الهري الشافعي، مراجعة: لجنة من العلماء برئاسة البرفسور هاشم محمد علي مهدي، دار المنهاج - دار طوق النجاة، ط. 1، 1430هـ - 2009م.
- اللسان، دار صادر - بيروت.
- ما تريده داعش فعلا، غرايم وود، ترجمة: محمد عبده أبو العلا، مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث، أبريل 2017م.
- المثل السائر، ضياء الدين بن الأثير، قدمه وعلق عليه: أحمد الحوفي وبدوي طبانه، دار نهضة مصر، ط. 2.
- مسند الإمام أحمد بن حنبل، تحقيق: شعيب الأرنؤوط، عادل مرشد، وآخرين، إشراف: عبد الله بن عبد المحسن التركي، مؤسسة الرسالة، ط. 1، 1421هـ - 2001م.
- المغرب في ترتيب المعرب، أبو الفتح برهان الدين الخوارزمي المَطَرَزِي، دار الكتاب العربي.
- منهاج البلغاء وسراج الأدباء، حازم القرطاجني، تحقيق: محمد الحبيب ابن الخوجة، الدار العربية للكتاب - تونس، ط. 3، 2008م.
- منهاج البلغاء وسراج الأدباء، حازم القرطاجني، تقديم وتحقيق: محمد الحبيب ابن الخوجة، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط. 3، 1986م.
- نهاية الأرب في فنون الأدب، شهاب الدين أحمد بن عبد الوهاب النويري، دار الكتب - القاهرة، ط. 1، 1423هـ.





المحور الثاني

ففي محورية المداخل العلمية والأسس
المعرفية لمواجهة التطرف ونقض مقولاته



تقريب القول في تفكيك خطاب التطرف الديني

~ مداخل منهجية وموضوعية ~

د. عبد الله معصر

[رئيس مركز دراس بن إسماعيل لتقريب العقيدة والمذهب والسلوك - الرابطة المحمدية للعلماء]



إن تفكيك خطاب التطرف يقتضي الوعي بنسقه الداخلي، والإحاطة بأصوله العقدية التي يتأسس عليها، وتحليل بنياته الفكرية التي تتكون منها مقولاته، واستقراء لمفرداته التي يتشكل منها معجمه جملة وتفصيلاً، والوقوف على امتداداته الأفقية والعمودية في حياة المجتمعات الإنسانية المعاصرة. ورصد شبكة مفاهيمه المختلفة، مع الاستحضار التام لأطروحاته، والتشخيص الدقيق والسليم لأعطابه الذاتية والمنهجية.

وهذه الدراسة تروم تفكيك خطاب التطرف، ونقد الأسس التي يختفي وراءها، وبيان بطلانها، وتفنيد المفاهيم التي يتداولها أصحاب هذا الخطاب، ونسف المقولات التي يتوسلون بها، دون إغفال للمداخل المنهجية والموضوعية التي تفيد في دراسة وتحليل هذا الخطاب.

وإذا كان الشارع قد حدّد منهج الرّشد والسّواء الذي ينبغي أن يتّخذ كوحدة قياسية يرجع إليها عند الاختلاف، والتي يمثّل النبي ﷺ النّموذج الكامل السّوي، والمثال الأسمى الصّافي النّقي، فإنّ الغفلة عن قراءة مؤشرات هذا النّموذج، واستقراء دلالاته، واستحضار سياقاته

المختلفة والمتعددة، وإدراك الفروق بين متلازماته العلمية والعملية، والروحية والأخلاقية، والنظر في شبكة العلاقات التي تحكم عناصره، يؤدي إلى عدم التمثل الراشد للدين، ويزج بالفرد والجماعة في متهات القراءات المشوّهة والمبتورة للخطاب الديني، والتي تتأسس عليها أفعال وتصرفات مقطوعة الصلة بالدين، وإن زعمت أنها لصيقة به.

ذلك أن التطرف الديني عطب يصيب الجهاز المفاهيمي للمتدين فيتسبب في تدمير مركزية أصل الوسطية، مما يتسبب في تعطيل منافذ الاستقبال الصافية، ويجعل هذا الجهاز المفاهيمي مصابا بفيروسات وآفات تلحق أضرارا بمستويات الفهم، يتلوث معها منهج التلقي، مما ينتج عنه انسداد وانغلاق على مستوى المنهج والفكر، وشلل على مستوى النهوض بالفرد والمجتمع.

إن تشريح الخطاب الديني المتطرف يقتضي رصد آلياته التي يتوسل بها، والأساليب التي يعتمد عليها في تناسله وامتداده، ذلك أن هذا الخطاب يعتمد نسقا مغلقا.

ولتفكيك خطاب التطرف الديني، والوقوف على أسبابه، والشروط المغذية لامتداده، والموانع الكابحة لانتشاره نستحضر هنا الحديث النبوي الشريف الذي يصور فيه النبي ﷺ علل وأدواء الخطاب المنحرف عن الوجهة السليمة، وأن الله يقيض لهذه الأمة رجالا يحملون أمانة الذود عن هذا الدين، «يحمل هذا العلم من كل خلف عدوله، ينفون عنه تحريف الغالين، وانتحال المبطلين، وتأويل الجاهلين»^[1].

وهذا الحديث يعتبر مفتاح هذا الباب، فقد ذكر ثلاثة مداخل أساسية، وتتلخص في تحريف الغالين، وانتحال المبطلين، وتأويل الجاهلين، وهي أوصاف وعلامات إذا سبرت أغوارها، تبين المآل الذي تقود إليه، انفرادا واجتماعا، ويمكن تصنيفها بحسب درجة ورودها:

أولا - التحريف وقد قيد بالغالين.

ثانيا - الانتحال وقد قيد بالمبطلين.

ثالثا - التأويل وقد قيد بالجاهلين.

[1] رواه البيهقي، حديث رقم: 248، وأورده ابن عساكر في تاريخ دمشق، 2/ 233.

أما التحريف: فأصله مصدر حرّف الشيء إذا مال به إلى الحرف، وهو يقتضي الخروج عن جادة الطريق، ولما شاع تشبيه الحق والصواب والرشد والمكارم بالجادة وبالصرّاط المستقيم شاع في عكسه تشبيه ما خالف ذلك الانحراف وبنيات الطريق، والمراد بالتحريف: إخراج الوحي والشرعية عما جاءت به، إما بتبديل، وإما بكتمان بعض وتناسيه، وإما بالتأويل البعيد وهو أكثر أنواع التحريف^[2].

وقد نقل عن ابن عباس أن التحريف فساد التأويل، ولا يكون ذلك إلا بتبديل المعنى، وتغييره عن تأويله^[3].

وقد حاط علماء الإسلام رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ هذا الدين من كل مسارب التحريف.

والغلو: تجاوز الحد المألوف، ويقصد به الزيادة على المطلوب من المعقول، أو المشروع في المعتقدات والإدراكات والأفعال، أي: الزيادة في عمل على المتعارف منه بحسب العقل أو العادة أو الشرع، والغلو في الدين: أن يظهر المتدين ما يفوت الحد الذي حدّ له الدين، والغلو أصل كثير من الضلالات^[4].

ومثاله في تاريخ المسلمين ما ذهب إليه الخوارج من الاستدلال بالنصوص التي نزلت في الكفار، فجعلوها في عصاة المسلمين.

وأما الانتحال: فادعاء الشيء وتناوله^[5] وأما المبطل: فمن يقول شيئاً لا حقيقة له^[6].

والانتحال يرتبط بقول المبطل الذي يلحن في حجته، والمبطل ينتحل من الحجج ما يبرر به ادعاءه.

[2] محمد الطاهر بن عاشور، التحرير والتنوير، الدار التونسية للنشر - تونس، 1984م، 1/ 567.

[3] محمد الطاهر بن عاشور، التحرير والتنوير، 567/1. وتفسير الطبري، 42/8.

[4] محمد الطاهر بن عاشور، التحرير والتنوير، 6/ 51.

[5] الراغب الأصفهاني، المفردات في غريب القرآن، 1/ 795.

[6] الراغب الأصفهاني، المفردات في غريب القرآن، 1/ 130.

وأما التأويل: فصرف اللفظ عن ظاهر معناه إلى معنى آخر محتمل لدليل^[7]، والجهل على ثلاثة أضرب:

الأول؛ وهو خلو النفس من العلم هذا هو الأصل.

والثاني؛ اعتقاد الشيء بخلاف ما هو عليه.

والثالث؛ فعل الشيء بخلاف ما حقه أن يفعل سواء اعتقد فيه اعتقادا صحيحا أو فاسدا^[8]. ولما قيد التأويل بالجهل دلّ ذلك على أن صاحبه قد أخطأ التأويل.

وفيه بيان للتأويل الممارس مع رسوخ وصف الجهل، إذ الجاهل قد يتعلق بكل معنى يظهر له ينتصر به لمذهبه.

وقد تجتمع هذه الأوصاف كاملة في خطاب التطرف، وقد تتداخل فيما بينها، فالتحريف مدرجة الغالين، والانتحال سلّم المبطلين، والتأويل الفاسد البعيد وسيلة الجاهلين.

والناظر في خطاب التطرف يلحظ هذه المعاني في جميع المجالات التي ترتبط بالتدين، كالدعوة إلى الله، والفتيا، والاجتهادات الفقهية، ومسائل العقيدة. وما يرتبط به من قضايا وظواهر^[9].

أولا - الانتحال

تتجلى مظاهر الانتحال في: اغتصاب المفاهيم الدينية: مفهوم ما وما صدقا.

1. اغتصاب مفهوم القدوة، والأسوة

وذلك بانتحال ودعوى القرب من أوصاف النموذج الأخلاقي الكامل (النبي ﷺ) الذي يجسد الإسلام في كماله، فالمتطرف ينظر لنفسه - نظر عين الرضا - أنه الوحدة القياسية

[7] محمد الطاهر بن عاشور، التحرير والتنوير، 16/1.

[8] الراغب الأصفهاني، المفردات في غريب القرآن، 209/1.

[9] أبو زيد المقرئ الإدريسي، الغلو في الدين المظاهر والأسباب، منشورات الزمن، سلسلة: شرفات، الكتاب: التاسع والعشرون، 2010م، ص: 25.

للإنسان المسلم الكامل، فمعاني النصوص الدينية متجسدة فيه فهما وتطبيقا وتنزيلا، وشكلا وهيئة وسلوكا.

فهو مستغرق في تعظيم نفسه، وتضخيم خيريتها، والرضى عن مساوئها، وفي ازدراء غيره وتبخيسه حقه، وسلب كل صفات الكمال عنه. يعتبر نفسه مقياس كل شيء: قولا وفعلا وسلوكا، قد طوي فيه الكمال، ونشر في غيره النقصان، فالأصل فيه أنه على الحق و دائم الصواب، والأصل في غيره أنه على الباطل، ودائم الخطأ، وأنه ليس على شيء، وكأنه الوحدة الأخلاقية القياسية للناس، والنموذج المثالي، فلا صواب خارج دائرة نفسه، قد جمعت فيه كل الكمالات والفضائل، وتفرقت في غيره كل العيوب والمساوئ والردائل.

إن هذه صورة مختزلة لنموذج من الناس يعاني من خلل وضيق في جهازه المفاهيمي الروحي والقيمي، لم يستوعب سعة المنظومة الأخلاقية للإسلام التي تسع جميع الخلائق، والتي جمعت من قيم الرحمة والرأفة والجمال والكمال ما تشدّ به أواصر الائتلاف والتراحم والتوادد والتعارف بين الناس، ويسدّ باب الاختلاف والانشقاق والعدوان والتخاذل.

إن خطورة هذا الداء الكلب أنه يجعل صاحبه غافلا عن سنن الله في خلقه، فيتحوّل من ملاحظ - صامت - إلى محتسب - متكلم - مدعي سلامة القصد في الظاهر، ومخفيا استبداده برأيه، وعجبه واستكباره في الباطن. ويترتب عن هذا الادعاء آفات خطيرة، من أبرزها:

- آفة تعظيم الذات: فينظر بعين التعظيم لكل ما يصدر منه من الأعمال، وذلك باعتقاد الكمال فيها، إعجابا بها واغترارا. وأنها كلها صواب وحق.

- آفة تنقيص الغير: وذلك بالنظر في أعمال الغير بعين التحقير، وذلك باعتقاد الخطأ والنقص فيها.

ولتحقيق هذه الغاية يتوسل خطاب التطرف بآليات صورية نذكر منها:

آلية التقابل والمقارنة؛ وذلك أن خطاب التطرف، يقيم التقابل والمقارنة بين خطابين: خطابه المتطرف الذي يعتبر وحدة قياسية يزن بها المتطرف غيره، فيجعل نفسه المعيار والميزان الذي يقوم به سلوك الناس مما يقحمه في نفق مظلم من الأوهام والوساوس التي تجنح به عن الرشد والصواب، وخطاب نفس المشروعية عن الغير، وإثباتها للذات.

آلية الحذف؛ وهي آلية تقوم على التصرف في انتقاء واختيار النصوص الشرعية، حيث يعتمد خطاب التطرف إلى إسقاط النماذج التي تصادم لتصوره الذي بني عليه، فيتزعم نماذج وأحداث ووقائع من سياقها، ويوهم الغير موافقتها لهذا الخطاب، ويضعف اليقين بغيرها، سالكا في ذلك مسالك التهويل العقدي، والتمويه التأصيلي، وملحقا الضرر والأذى بالمخاطب، من حيث يعتقد النفع^[10].

وقد نتج عن هذا الخطاب ظهور مقولات يُشَم منها التَّكَبُّب عن مهيع أهل السَّنة والجماعة، والطعن في مصداقية السلف من قبيل مقولة: «هم رجال ونحن رجال»، ومقولة: «لا تقلد أبا حنيفة، ولا مالك، ولا الشافعي، ولا أحمد، وخذ من حيث أخذوا»، ومقولة: «ولو قالها مالك فلسنا له بممالك».

ولذلك يعتمد إلى توظيف كل المصطلحات الدينية التي تنتمي لدائرة الإيمان كالحق والهدى.... وغيرها فيجعلها شعارا وعنوانا على مدى التزامه الكامل بالدين.

في حين تستعمل مصطلحات الباطل والضلال كنعت مقابل لإخراج الغير من دائرة الإيمان.

وقد ترتب عن آفتي تعظيم الذات، وتنقيص الغير في خطاب التطرف إلى السقوط في فخ تصنيف الناس إلى طبقات باعتبار قربها أو بعدا من النموذج الديني كما يتصوره دعاة التطرف، وهكذا رتب الناس في سلم تفاضلي خاص، يبدأ بالعقائد وينتهي بالسلوك، ويأخذ الشكل التالي:

- الإيمان ويقابله الكفر.
- والكفر والتبديع والتفسيق.
- والإسلام وتقابله الجاهلية.
- والحاكمة وتقابله الجاهلية.

[10] طه عبد الرحمن، تجديد المنهج في تقويم التراث، المركز الثقافي العربي، ط. 1، 1994م، ص: 295.

2- اغتصاب مفهوم الرجوع إلى الأصول أو الإحياء الديني

يعتمد خطاب التطرف على دعوى أنه الخطاب الذي يتمثل فيه مفهوم العودة إلى الأصول أي: الإسلام الصحيح، ويسلب هذا المعنى عن غيره. مدعيا أن أهله هم الطائفة المنصورة والفرقة الناجية.

فإذا كان مفهوم الرجوع إلى الأصول يقتضي الجمع بين التنوير والتحرير، فالتنوير يقتضي إخراج الإنسان المسلم من ظلمة الجهل إلى نور المعرفة، والتحرير يقتضي إخراج الإنسان المسلم من قيود الأكوان إلى سعة أفضال المكون. أي وصل الإنسان بربه، وهذا الخطاب شامل لعموم المسلمين، ومتعلق بسلوكهم^[11].

إلا أن خطاب التطرف وقع في آفتين اثنتين:

الأول: آفة التضييق؛ أي تضيق هذا المفهوم، حيث أصبح علما على جماعة دون سائر المسلمين، والحال أن مفهوم الرجوع إلى الأصول خطاب لعموم المسلمين حتى يكونوا على حالة محمودة تقترب من النموذج الكامل، كل على قدر استقامته.

الثاني: آفة التسييس؛ حيث طمس مقتضى التنوير والتحرير، بحجة التغيير، فوقع فريسة القيم المادية، وتوسل بأساليب مقتبسة من تنظيمات ربما ناقضت أصله التنويري الروحي، دون الالتفات إلى القيم الروحية المبنية على التأنيس، الذي يأخذ بالمقتضيات الأخلاقية في الإصلاح والتغيير.

ثانيا - التأويل الفاسد

المرتب عن الجهل بطبيعة الخطاب الديني المبني على منهج تكاملي، ويتجلى هذا التأويل الفاسد في خطاب التطرف في:

[11] طه عبد الرحمن، سؤال الأخلاق، المركز الثقافي العربي، ط. 2، 2005م، ص: 172.

1- تغليب التجزيء في النظر في الخطاب الديني على النظر الكلي

أي تجزيء الخطاب الشرعي، واصطناع مقولات مركزية يتم على ضوءها تفسير النصوص، وتقسيم الخطاب إلى مقولات أصلية ومقولات تبعية دون مراعاة للنسق الداخلي والخارجي للنصوص، وهذه القراءات المبتسرة التي تتسم بالسطحية تجعل المفاهيم منكوسة، تأخذ فيه القيم الإسلامية منحني معكوسا، وتدور في فلك المقولات المركزية، فمصطلح الحاكمية مثلا في ظل هذا التصور أصبح مفهوما مضطربا، ارتبطت به كل قضايا العقيدة، عبر تاريخ المسلمين، وانقلب معه هذا المفهوم إلى كلمة حق أريد بها باطل، وتحولت معه الكلمة من حاكمية الله إلى حاكمية الطوائف التي جعلت نفسها وكيلا عن الشارع، وأخذ هذا المفهوم بعدا إيديولوجيا، استبيحت به الدماء والأرواح^[12].

وقل مثل هذا في مقولة: «إذا صح الحديث فهو مذهبي»، ومقولة: «إذا وجدت رأيي يخالف الحديث فاضرب برأيي عرض الحائط»، وهي كلمات حق فتح بها باب للباطل فأصبح يتسور محراب الاجتهاد في مذاهب العلماء من ليسوا بعلماء ولا أشباه علماء. مما تسبب في فوضى علمية اختلت معها معايير تفسير النصوص، وقد صحح العلماء هذا المعنى فقالوا: إن الأئمة خاطبوا بهذا من حاز رتبة الاجتهاد في مذاهبهم، وعرف أقولهم وتبع مسالك اجتهاداتهم، وغلب على ظنه أن الأئمة لم يصلهم الحديث، وإلا فكثيرا من الأحاديث قام عند الأئمة دليل على نسخها أو تخصيصها أو تأويلها أو نحو ذلك^[13].

2- عدم مراعاة السياق بمختلف تجلياته، واعتباراته المتعددة (العقلية، والنفسية، والاجتماعية والاقتصادية، والسياسية، والمحلية والكونية)^[14] في تفسير النصوص، بل كثيرا ما تفصل المفاهيم الشرعية عن سياقاته، وتنزع عنها معانيها ودلالاتها.

[12] أحمد عبادي، في تفكيك مفهوم الجهاد: سلسلة الإسلام والسياق المعاصر [دفاتر تفكيك خطاب التطرف]، الرابطة المحمدية للعلماء - المملكة المغربية، ص: 21. ومفهوم الحاكمية لمحمد الناصري: ص: 8.

[13] انظر: مقدمة المجموع شرح المذهب للنووي، دار الفكر.

[14] أحمد عبادي، في تفكيك مفهوم الجهاد: سلسلة الإسلام والسياق المعاصر [دفاتر تفكيك خطاب

ويترتب عن عدم استحضار خطاب التطرف للسياق الوقوع في جملة من الآفات نذكر منها:

أولاً: إغفاله لحقائق التاريخ؛ أي الفارق الزمني بينه وبين النصوص.

ثانياً: إغفاله للمكونات الذاتية والمجالية التي تكونت بسبب تراكم طبقات من التجارب والمعارف، في فهم النصوص، مما يجعل التأويل حاملاً لآثار هذه العناصر الذاتية والمقامية^[15].

3 - إعمال النصية الحرفية وإهمال المقاصد الشرعية

يعتمد خطاب التطرف الديني على فهم حرفي وسطحي للنصوص، مع إغفال تام للمقاصد الشرعية، معطلاً بذلك الدلالات والمعاني الحقيقية للنصوص.

وقد ترتب عن هذا المنهج آفات كثيرة نذكر منها:

أولاً؛ عدم اعتبار نسقية القرآن؛ مما تسبب في عدم القدرة على الجمع بين النصوص.

ثانياً؛ الجهل بمراتب الأعمال، فتم تضخيم الجزئيات، على حساب الكليات، والفروع على حساب الأصول، والفضائل على الفرائض، وهلم جرا^[16].

ثالثاً؛ تضيق مفاهيم النصوص الدينية؛ مما يتسبب في تجميد بعض أحكام الشريعة السمحة^[17].

ثالثاً - التحريف

وتتجلى مظاهر هذا التحريف في:

التطرف^[5]، ص: 5.

[15] طه عبد الرحمن، العمل الديني وتجديد العقل، المركز الثقافي العربي، ط. 4، 2006م، ص: 187.

[16] أبو زيد المقرئ الإدريسي، الغلو في الدين المظاهر والأسباب، ص: 56.

[17] عبد الله بن عبد العزيز اليحيى، الوسطية الطريق إلى الغد، دار كنوز إشبيلية - الرياض، ط. 1، 1429هـ -

2008م، ص: 8.

1 - تضيق معاني المفاهيم القرآنية

فالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر الوارد في قوله تعالى: ﴿وَلْتَكُنْ مِنْكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَأُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ﴾ [آل عمران: 104].

وقوله ﷺ: «من رأى منكم منكراً فليغيره بيده، فإن لم يستطع فلسانه، فإن لم يستطع فقلبه، وذلك أضعف الإيمان»^[18]، يأخذ منحي المنازعة وطلب الزعامة والسلطة، وتغيب عنه نية الإصلاح والتغيير المبني على المقتضيات الأخلاقية.

ومنشأ هذا اللبس في خطاب التطرف يرجع إلى جملة أسباب نذكر منها:

الأول: عدم إدراك الفروق والحدود الفاصلة بين فروض الكفاية وفروض العين، والعلاقة بينهما.

الثاني: الاعتقاد أن هذه الأشكال من التغيير أقساماً متباينة، والحقيقة أنها مراتب متفاوتة.

الثالث: عدم تنزيل النصوص المتعلقة بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر على النصوص العامة الواردة في هذا الشأن، دون ربطها بمقاصدها الأخلاقية.

الرابع: عدم الالتفات إلى قصد الشارع من ذكر ترتيب تغيير المنكر على هذا الشكل^[19].

والحقيقة - التي يغفلها هؤلاء أن العلماء نصوا على أن النبي ﷺ بدأ في البيان بالآخر في الفعل، وهو تغيير المنكر باليد، وإنما يبدأ باللسان والبيان، فإن لم يكن فباليد، يعني أن تحول بين المنكر وبين متعاطيه بنزعه وبجذبه منه، فإن لم يقدر إلا بمقاتلة وسلاح فليتركه، وذلك إنما هو إلى السلطان، لأن شهر السلاح بين الناس قد يكون مخرجاً إلى الفتنة، وآيلاً إلى فساد أكثر من الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر^[20].

[18] رواه مسلم، باب: كون النهي عن المنكر من الإيمان، وأن الإيمان يزيد وينقص، وأن الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر واجب.

[19] طه عبد الرحمن، سؤال الأخلاق، ص: 180.

[20] ابن العربي، أحكام القرآن، 382/1.

2- تجريد المفاهيم الدينية من أبعادها ومدلولاتها الروحية

والانتقال بها من حدود التخلق، والتقرب إلى الحق إلى حدود التسلط على الخلق، مما تسبب في تفسير مشوه للنصوص الدينية.

فمصطلح الجهاد تم تحريف مفهومه ومعناه، وأصبح يحمل على معنى القتال، أي بلغتنا المعاصرة بسط النفوذ السياسي عن طريق التسلط العسكري.

والناظر في هذا المعنى الذي أصبح يدل عليه معنى الجهاد في خطاب التطرف يلحظ أن هذا المصطلح صرف عن المعنى المقصود منه بوجه نذكر منها:

أولاً؛ أنه أفرغ من مدلوله الروحي الجامع، والمتعلق بمجاهدة النفس وحملها على ما تكره.

الثاني؛ أنه أصبح يدل على معنى القتال من أجل القهر والإكراه الديني، وبسط النفوذ العقدي، وهذا المدلول متعلق بطلب الرئاسة الدنيوية، وهو مناقض لمقاصد المنهج التزكوي في الإسلام، ويحمل في طياته تشدداً عقدياً، وهو مناقض لوسائل وآليات المنهج التزكوي كما دعا إليه الإسلام.

الثالث؛ عدم إدراكه لمراتب الجهاد التي يجمعها (لفظ بناء الإنسان) وأنواعه كما وردت في سياق الآيات القرآنية.

الرابع؛ اقتحام مجالات مؤسسة الإمامة العظمى ووظائفها، إذ الجهاد بالانتظام في البنيان المرصوص، والجهاد بالحراك إلى الميدان المنصوص، والجهاد بالقيام بالقتال المخصوص، لا تكون إلا بإذن وإشراف منها، فهي المؤسسة المجمع على امتلاكها الصلاحية الحصرية في إعلان الحرب. ولا حق لفرد، ولا للمؤسسة سواها أن يفعل ذلك^[21].

[21] أحمد عبادي، في تفكيك مفهوم الجهاد، ص: 47، وسؤال الأخلاق لطفه عبد الرحمن، ص: 212.

وخلاصة القول في خطاب التطرف الديني أنه خطاب تجزيئي، عاجز عن إدراك النسق المتكامل للدين، وتجلى هذا العجز في عدم القدرة على صياغة منهج شمولي وتكاملي يستوعب الأنساق التي يتأسس عليها الخطاب الشرعي، فلم يدرك من النص سوابقه ولا قرائنه ولا لواحقه، ولم يحط بمراتب الخطاب الدنيا والعليا، وغاب عنه استحضار السياق ومتغيرات الزمان والمكان، فاختلط عنده الثابت والمتحول، وصُدَّ عن استبصار التطور الأفقي والعمودي بأبعاده الثلاث: الخطاب والإنسان والسياق. وقطع عن الاستمداد والإمداد من نور الشرع.

وإذا كان لكل خطاب قوانين تحكمه، وأنساق تضبط علاقاته، ومسارات توجهه منحنياته صعودا وهبوطا، وجغرافية ترسم معالم خريطته وتضاريسه، تحدد بداية منطلقاته، ونهاية غاياته، ومدار وجهته، وقبلته، وخطة عمل يسترشد بها لاستبصار وجهته، وميزان يعدل به بين رشده وغيه، فإن أكد ما ينبغي أن يستوعبه الباحث المعاصر أن خطاب التطرف تكتنفه حجب أوهام وخرص وظنون، كانت نتيجته انحراف عقدي وفكري مشين، وأعطاب قاتلة، توقفت معها آليات التلقي السليم، وشوشت معها رؤية كثير من الناس بضباب من الجهل كثيف. ووصل معها الإنسان إلى حالة من «الشروء المعنوي»، فتقلب بين جزر تيه، وتلقفته أيدي لصوص المنحرفين، وصعاليك المتأولين، وقطاع طرق منتحلين، فسميت الأشياء بغير مسمياتها، وصُدَّ بجدران الانقطاع عن رؤية وتبين الآفاق الرحبة التي تمنحه الانطلاق إلى الوجهة المعلومة، والقبلة المحتومة..

وكيف يدركها والمداخل إليها عنده مجهولة؟ قد سجنته مقولات سخيفة، أصيب معها بانسداد وانحباس وانكماش، وأخلد إلى الجمود والركود، وانقطعت صلته بالكتاب الخاتم. وتعطلت منافذ استقبال الخطاب: وانعدمت قنوات الحوار والتواصل.

فما أحوجنا إلى تجديد الخطاب الديني مدارس وممارسة، تشغيلًا وتفعيلًا، لتجاوز أعطاب التطرف، وذلك بوضوح الرؤية في منظوماتنا التربوية، وتفعيل القيم البانية في منجزاتنا العلمية والفكرية والرقمية، والانخراط في الأوراش الهادفة إلى بناء الإنسان أفرادًا ومؤسسات.

المصادر والمراجع

- أبو زيد المقرئ الإدريسي، الغلو في الدين المظاهر والأسباب، منشورات الزمن، سلسلة: شرفات، الكتاب: التاسع والعشرون، 2010م.
- أحمد عبادي، في تفكيك مفهوم الجهاد: سلسلة الإسلام والسياق المعاصر [دفاتر تفكيك خطاب التطرف]، الرابطة المحمدية للعلماء - المملكة المغربية.
- طه عبد الرحمن، العمل الديني وتجديد العقل، المركز الثقافي العربي، ط. 4، 2006م.
- طه عبد الرحمن، تجديد المنهج في تقويم التراث، المركز الثقافي العربي، ط. 1، 1994م.
- طه عبد الرحمن، سؤال الأخلاق، المركز الثقافي العربي، ط. 2، 2005م.
- عبد الله بن عبد العزيز اليحيى، الوسطية الطريق إلى الغد، دار كنوز إشبيلية - الرياض، ط. 1، 1429هـ - 2008م.
- محمد الطاهر بن عاشور، التحرير والتنوير، الدار التونسية للنشر - تونس، 1984م.
- ابن العربي، أحكام القرآن، مراجعة: محمد عبد القادر عطا، ط. 3 (بيروت: دار الكتب العلمية، 1424 هـ - 2003 م).
- ابن عساكر، تاريخ دمشق، تحقيق: عمرو بن غرامة العمروي، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، 1415 هـ - 1995 م.
- البيهقي، السنن الكبرى، تحقيق: محمد عبد القادر عطا، ط. 3 (بيروت: دار الكتب العلمية، 1424 هـ - 2003 م).
- الراغب الأصفهاني، المفردات في غريب القرآن، تحقيق: صفوان عدنان الداودي، ط. 1 (دمشق وبيروت: دار القلم، الدار الشامية، 1412 هـ).
- الطبري، جامع البيان في تأويل القرآن، تحقيق: أحمد محمد شاكر، مؤسسة الرسالة، ط. 1، 1420 هـ - 2000 م.
- محمد الناصري، مفهوم الحاكمية ، سلسلة الإسلام والسياق المعاصر [دفاتر تفكيك خطاب التطرف]، الرابطة المحمدية للعلماء - المملكة المغربية.
- مسلم، صحيح مسلم، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي (بيروت: دار إحياء التراث العربي).
- النووي، المجموع شرح المذهب، دار الفكر.



العمل التزكوي ونقض مقولات التطرف

د. عبد الصمد غازي

[رئيس مركز مسارات للدراسات الاستشرافية والمالية / الرابطة المحمدية للعلماء]



يتميز التدين الإسلامي بطبيعته العملية التي لا تقف عند حدود المقولات والتمثيلات النظرية، بل إنه منظومة متكاملة العناصر لا ينفك فيها المعتقد عن السلوك، ومن ثم كان العمل التزكوي ركنا مكينا في العمل الديني، أفرز مناهج للتدرج في منازل السلوك والتربية على التحلي بالقيم البانية ظاهرا وباطنا، وجعل من فحص النيات قبل الدخول في كل عمل شرطا للتقويم والتجويد والإحسان، مفرزا منهج المجاهدة للنفوس باعتبارها عملا مواكبا لكل الأعمال ومصلحا لأصولها ومآلاتها، بحيث يقي من «اختراقات» حب الرياسة وشهوة التسلط وطلب الحظوظ التي تدب إلى صاحب العمل من حيث لا يشعر، مما يتطلب يقظة دائمة تقي من مختلف الغفلات التي تتلبس بلبوس الدين وهو منها براء، مما بتنا نراه من أنواع التنطع والتطاول على الشرع جهلا وغلوا وانتحالا، في ذهول تام عن مراتب الدين التي أجمعت الأمة على جماليتها النموذجية التي ربطت التخلق بالتزكية، مما له أثر بالغ في بناء العلم بالدين نظرا واستبصارا، وتأويلا واستنباطا، واجتهادا مواكبا لمختلف سياقات التنزيل لمقاصد الدين.

فالعَمَلُ التَّزَكُّويُّ شرطٌ ضروريٌّ في تصحيحِ العملِ بالدينِ فهما وتطبيقا، حيثُ أفرزَ مناهجَ وآلياتَ تمكنُ من التَّمنيعِ أصلا من مقولاتِ التَّطرفِ قبلِ نقضِها، وهو ما يستوجبُ العنايةَ النظريةَ والعمليةَ به بعدَ عقودٍ من الهدمِ، مما كان سببا في تسَلُّلِ جرثومةِ التَّكفيرِ واستباحةِ الدماءِ إلى أَيْضِ الأُمَّةِ لوأذا، وتفتيتِ بنياتٍ للتأطيرِ الروحيِّ والدينيِّ تركا البابَ مشرعا أمامَ دعاوىِ التَّطرفِ والإرهابِ. وهو ما ستحاولُ هذه المداخلةُ بيانه بحولِ الله.

لقد اشتهر علمُ التَّصوِّفِ عند السلفِ والخلفِ بالعنايةِ بالمقوماتِ التَّزَكُّويةِ التي تعتبرُ من لبناتِ إقامةِ الدينِ، وهو ما تجلَّى في السيرِ والنماذجِ الدينيةِ والأخلاقيةِ التي يحفلُ بها تاريخُ الإسلامِ، والتي استطاعتُ أن توصلَ الهديَّ القرآنيَّ والنبويَّ إلى مختلفِ البقاعِ بالسلمِ والأمنِ والمحبةِ وحسنِ المعاملةِ، بعيدا عن الإكراهِ والتَّنطعِ والغلوِّ والتَّطرفِ، واجتهادا منها في المطابقةِ مع روحِ الشريعةِ، عبرَ مناهجِ محاسبةِ النفسِ والإخلاصِ لله تعالى والتعاملِ بالرحمةِ واليسرِ والتبشيرِ والتدرجِ واجتنابِ الاعتسافِ والوصمِ والتمييزِ والكرهيةِ والعنفِ،

ولذلك وجب التمييزُ عند تدارسِ العملِ التَّزَكُّويِّ أو السلوكِ الأخلاقيِّ أو التَّصوِّفِ الانطلاقَ من مقدمتين أساسيتين:

أولا - النظر في مضمون التجربة الصوفية باعتبارها تحقُّقا أخلاقيا

إن التَّزَكِّيَّةَ وأدبَ النفسِ بتحليتها بالفضائلِ وتخليتها من الرذائلِ - وهي أبرزُ غاياتِ التَّصوِّفِ - حقيقةٌ شرعيةٌ قررها الكتابُ والسنةُ، وطَبَّقَها الرسولُ ﷺ، وصحابتهُ والتابعونُ ومن سارَ سيرهم، وكان لذلك كله أثره في الممارسةِ الإسلاميةِ في سائرِ أبعادها عبرَ أصلِ التَّزَكِّيَّةِ؛ ذلك أن الأخلاقَ التي هي أبرزُ سماتِ هذا التراثِ الصوفيِّ سمتُ أصيلٌ للإسلامِ ذاته، إذ من المقررِ أن المضمونَ الأخلاقيَّ للتَّصوِّفِ مستفادٌ من أصولِ الدينِ الإسلاميِّ الذي نشأ في كنفه، بل إن البعثةَ المحمديةَ تتلخَّصُ مقاصدها الأصليةُ في ترسيخِ مكارمِ الأخلاقِ

كما هو لائح من قول الرسول الكريم ﷺ: «إنما بعثت لأتمم صالح الأخلاق»^[1]، كما تتلخص مكارم الرسول ﷺ وكمالاته في كونه على خلق عظيم ﴿وَإِنَّكَ لَعَلَىٰ خُلُقٍ عَظِيمٍ﴾ [القلم: 4]، أي على دين عظيم أي الإسلام حسب بعض التفاسير.

يقول أبو الحسن الندوي مقررًا هذا المعنى: «و(لو) رجعنا إلى الكتاب والسنة وعصر الصحابة والتابعين، وتأملنا في القرآن والحديث، وجدنا القرآن ينوه بشعبة من شعب الدين، ومهمة من مهمات النبوة يعبر عنها بلفظ «التزكية»، ويذكرها كركن من الأركان الأربعة التي بُعث الرسول الأعظم ﷺ لتحقيقها وتكميلها: ﴿هُوَ الَّذِي بَعَثَ فِي الْأُمِّيِّينَ رَسُولًا مِنْهُمْ يَتْلُوا عَلَيْهِمْ ءَايَاتِهِ وَيُزَكِّيهِمْ وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَإِنْ كَانُوا مِنْ قَبْلُ لَهِى ضَلَالٍ مُبِينٍ﴾ [الجمعة: 2]، وهي تزكية النفوس وتهذيبها وتحليلتها بالفضائل وتخليتها من الرذائل، التزكية التي نرى أمثلتها الرائعة في حياة الصحابة رضوان الله عليهم وإخلاصهم وأخلاقهم، والتي كانت نتيجتها هذا المجتمع الصالح الفاضل المثالي، الذي ليس له نظير في التاريخ، وهذه الحكومة العادلة الراشدة التي لا مثيل لها في العالم»^[2].

وعلى مقتضى هذا الوعي بالمقاصد الأخلاقية للتجربة الصوفية، تقرررت مجمل تعاريف العلماء للعلم الصوفي، وتواطأت على نعتة بكونه العلم الذي يعنى بمكارم الأخلاق، حيث «اجتمعت كلمة الناطقين في هذا العلم على أن التصوف هو الخلق، (...) إن هذا العلم مبني على الإرادة فهي أساسه ومجمع بنائه، وهو يشتمل على تفاصيل أحكام الإرادة وهي حركة القلب؛ ولذا سُمِّي بعلم الباطن كما أن علم الفقه يشتمل على تفاصيل أحكام الجوارح ولهذا

[1] رواه الإمام أحمد عن أبي هريرة رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ، أنظر: مسند الإمام أحمد، حديث رقم: 8952، 512/14.

[2] أبو الحسن الندوي، ربانية لا رهبانية، دار القلم - دمشق، الدار الشامية - بيروت، ط. 1، 1421 هـ - 2000م، ص: 14 - 15.

سموه علم الظاهر»^[3]. كما يقرر الكتاني^[4] الحقيقة الأخلاقية للتصوف بأوضح عبارة بقوله:
«التصوف هو الخلق، فمن زاد عليك في الخلق فقد زاد عليك في التصوف»^[5].

إن تحديد الهدف والدخول إلى المضمون دون الوقوف عند الأشكال والأعراض، يعد ذا فائدة منهجية إجرائية عظيمة تتجلى أساساً في كون الانضباط به والالتزام به يفيد في تحقيق الالتقاء والتوافق على الحقيقة الشرعية للتصوف التي «هي الكيفيات الباطنية التي تصاحب الأعمال والهيئات عند أدائها، وهي أخلاق إيمانية هي من الشريعة بمنزلة الروح من الجسد، والباطن من الظاهر وتندرج تحت هذه العناوين تفاصيل وجزئيات وآداب وأحكام، تجعل منها علماً مستقلاً وفقها منفرداً»^[6].

وباعتبار هذا الملحظ يجد الدارس عبارات العلماء على اختلاف مشاربهم، متقاربة بل متواطئة على هذا المضمون المقوم لحقيقة التصوف، فقد قرر هذه الحقيقة ابن القيم^[7]،

[3] ابن القيم الجوزية، مدارج السالكين بين منازل إياك نعبد وإياك نستعين، تحقيق: محمد حامد الفقي، دار الكتاب العربي - بيروت، ط. 2، 1973م، 316/2 - 371.

[4] أبو بكر محمد بن علي بن جعفر الكتاني، شيخ الصوفية، المجاور بمكة، أخذ عن أبي سعيد الخراز وغيره، وهو مشهور، قال السخاوي في طبقاته: قال المرتش: الكتاني سراج الحرم، صاحب الجنيد، والخراز والنوري، وأقام بمكة مجاوراً إلى أن مات بها سنة 322 هـ. ابن العماد الحنبلي، شذرات الذهب في أخبار من ذهب، دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان، د. ط، د. ت، 296/2.

[5] ابن القيم الجوزية، مدارج السالكين بين منازل إياك نعبد وإياك نستعين، 307/2.

[6] أبو الحسن الندوي، ربانية لا رهبانية، ص: 16 - 17.

[7] محمد بن أبي بكر بن أيوب بن سعد الزرعي الدمشقي، أبو عبد الله، شمس الدين (691هـ - 751هـ)، أحد كبار العلماء. مولده ووفاته في دمشق. تتلمذ لشيخ الإسلام ابن تيمية حتى كان لا يخرج عن شيء من أقواله، بل ينتصر له في جميع ما يصدر عنه. وهو الذي هذب كتبه ونشر علمه، وسجن معه في قلعة دمشق، وأهين وعذب بسببه، وأطلق بعد موت ابن تيمية. وكان حسن الخلق محبوباً عند الناس، أغري بحب الكتب، فجمع منها عدداً عظيماً، وكتب بخطه الحسن شيئاً كثيراً. وألف تصانيف كثيرة منها: «إعلام الموقعين» و«الطرق الحكمية في السياسة الشرعية» و«شفاء العليل في مسائل القضاء والقدر والحكمة والتعليل». الأعلام، 56/6.

وابن خلدون^[8]، والقشيري، وغيرهم، مشيرين جميعاً إلى أن إطلاق لفظ الزهاد أو العباد أو الصوفية، أمر له ظروفه التاريخية وجوداً ودلالة، وذلك لا يقدر في حقيقة المسمى.

إن النظر إلى التصوف كحقيقة مضمونية تضرب جذورها في مصادر الإسلام الأصلية، وتتحدد معالمها في سلوك الرسول ﷺ، يوفر على الباحث الانشغال المتكلف بالخلاف حول أصل التسمية، هل هو الصوف أو الصفة أو الصفاء أو صوفياً؟، وغير ذلك من القضايا المتكلفة التي تحجب الباحث عن تبين الحقائق الجوهرية للتصوف، وتحول دون تمثيلها سلوكياً في حياة الفرد والمجتمع وهذا ما أشار إليه الندوي بقوله: «ليس لنا الآن إلا أن نقرر الحقيقة، ونتحرر من القيود والمصطلحات، ومن النزعات والتعصب، ولا نفر من حقيقة دينية يقررها الشرع ويدعو إليها الكتاب والسنة، وتشدد إليها حاجة المجتمع والفرد لأجل مصطلح مُحدث أو اسم طارئ دخيل»^[9].

ومن ثم وجب الوقوف عند المنقول دون المقول الذي يحجب عن طبيعة المضمون الأخلاقي للتصوف، إذ من ينشد تحقيق الاستفادة من درره وذخائره، فإن الأمانة العلمية تقتضي منه التفريق بين أقوال الصوفية وفهوم مؤرخي الفكر وكتّاب الطبقات لأقوال الصوفية وأفعالهم، إذ لا بد من التمييز بين هذين المستويين في التعامل مع المتن الصوفي. فكتب الطبقات مثلاً غالباً ما تكتب في وقت متأخر عن حياة المترجم لهم، كما يلاحظ عليها تأثيرها

[8] عبد الرحمن بن محمد بن محمد، ابن خلدون أبو زيد، ولي الدين الحضرمي الاشبيلي، من ولد وائل بن حجر: الفيلسوف المؤرخ، العالم الاجتماعي البحاثة (732هـ - 808هـ). أصله من إشبيلية، ومولده ومنشأه بتونس. رحل إلى فاس وغرناطة وتلمسان والأندلس، وتولى أعمالاً، وعاد إلى تونس. ثم توجه إلى مصر وولي فيها قضاء المالكية، وتوفي فجأة في القاهرة. كان فصيحاً، جميل الصورة، عاقلاً، صادق اللهجة، عزوفاً عن الضيم، طامحاً للمراتب العالية. من كتبه «العبر وديوان المبتدأ والخبر في تاريخ العرب والعجم والبربر»، أولها «المقدمة» وهي تعد من أصول علم الاجتماع، «شرح البردة»، وكتاب في «الحساب»، ورسالة في «المنطق»، و«شفاء السائل لتهذيب المسائل»، وله شعر. الأعلام، 330/3.

[9] أبو الحسن الندوي، ربانية لا رهبانية، ص: 19.

بالتلوينات المذهبية والميولات الفكرانية لأصحابها، وعدم أخذ ذلك في الاعتبار يؤدي إلى عدم تبين حقيقة أقوال الصوفية، والخلط بينها وبين أنظار ورؤى المؤرخين لهم.

وهذا أمر لا يختص به التصوف وحده، بل هو شامل لسائر الروايات على اختلاف موضوعاتها وهذا ما عناه ابن تيمية بقوله: «وهكذا كثير من أهل الروايات، ومن أهل الآراء والأذواق، من الفقهاء والزهاد والمتكلمين وغيرهم، يوجد فيما يثرونه عمن قبلهم، وفيما يذكرون معتقدين له شيء كثير، وأمر عظيم من الهدى ودين الحق الذي بعث الله به رسوله. ويوجد أحياناً عندهم من جنس الروايات الباطلة أو الضعيفة، ومن جنس الآراء والأذواق الفاسدة أو المحتملة شيء كثير»^[10].

ومن الأمثلة الدالة على هذا الملحظ مسألتان:

أ- مسألة الصفة وربط التصوف بصفات أهلها: حيث ذهب بعض المؤرخين إلى اعتبار الصوفية ورثة أهل الصفة في أحوالهم وأوصافهم، حيث قال الكلاباذي^[11]: «وقال قوم إنما سموا صوفية لقرب أوصافهم من أوصاف أهل الصُّفَّة الذين كانوا على عهد رسول الله ﷺ»^[12].

كما نجد هذا الربط بين أهل الصفة والصوفية محدداً عند الطوسي وأبي طالب المكي وغيرهما، بل تابع هؤلاء المؤرخين الدارسون المعاصرون كمحمد الجليند ومحمد مصطفى حلمي الذي رأى في سيرة أهل الصفة بذرة التصوف الأولى فقال: «ونحن لا نجد بذور هذه الحياة الروحية مغروسة في قلب النبي ﷺ وقلوب صحابته من الخلفاء الأربعة فحسب، وإنما

[10] ابن تيمية، مجموع فتاوى، 43/11.

[11] محمد بن إسحاق الحنفي البخاري الكلاباذي، أطلقوا عليه تاج الإسلام لعلمه وفضله، فقد كان موسوعة، وكان من علماء الصوفية، وله كتاب «التعرف إلى أهل التصوف»، جمع فيه مذهبهم وأحوالهم، وعرف بطريقتهم وتسميتهم ومعتقداتهم، حتى قيل إن كتابه صورة للتصوف في زمنه، وكان الكلاباذي عالماً أصولياً، ومن مؤلفاته: «الأربعون» في الحديث، و«الإشعاع والأوتار»، و«بحر الفوائد» المشهور بـ «معاني الأخبار». توفي سنة 380 هـ. الموسوعة الصوفية، ص: 205.

[12] أبو بكر محمد بن إسحاق الكلاباذي، التعرف لمذهب أهل التصوف، ضبط وتعليق: أحمد شمس الدين، دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان، ط. 1، 1413 هـ - 1993 م، ص: 10.

نحن واجدوها أيضًا حية نامية في قلوب كثير من الصحابة غير الخلفاء، ويكفي أن نذكر هنا أهل الصفة، وما كان لهم من أثر قوي في تاريخ الحياة الروحية الإسلامية عامة، وفي تاريخ التصوف الإسلامي خاصة»^[13].

إلا أن هذا الربط الذي جرى على لسان بعض المؤرخين القدامى وتابعهم عليه بعض الدارسين المحدثين لم يؤخذ مأخذ التسليم بل كان محل مساءلة واستشكال خاصة لدى ابن تيمية الذي لم ير لأهل الصفة أي مزية دينية ولا علمية على غيرهم، «بل فيهم من ارتد عن الإسلام وقتله النبي ﷺ كالعرنيين الذين اجتوا المدينة، (...) وحديثهم في الصحيحين من حديث أنس، وفيه أنهم نزلوا الصفة، فكان ينزلها مثل هؤلاء، ونزلها من خيار المسلمين سعد بن أبي وقاص، وهو أفضل من نزل بالصفة ثم انتقل عنها، ونزلها أبو هريرة وغيره، (...) وقد روي أنه كان غلام للمغيرة بن شعبة وأن النبي ﷺ قال: هذا واحد من (السبعة)، وهذا الحديث كذب باتفاق أهل العلم وإن كان قد رواه أبو نعيم في الحلية»^[14].

والحاصل أن الربط المذكور لا صلة له بحقيقة التصوف وإنما هو من اصطناع أهل التاريخ.

ب - مسألة مبدأ التصوف

لقد ذهب بعض المؤرخين إلى ما يفيد أن بداية التصوف كانت على يد علي بن الحسين زين العابدين^[15]، فالكلاباذي مثلاً يقول في معرض حديثه عن رجال الصوفية «ممن نطق

[13] محمد مصطفى حلمي، الحياة الروحية في الإسلام، الهيئة العلمية للكتاب، 1984م، ص: 28.

[14] ابن تيمية، مجموع فتاوى، 166/11 - 167.

[15] عَلِيُّ بْنُ الْحُسَيْنِ ابْنُ الْإِمَامِ عَلِيِّ بْنِ أَبِي طَالِبٍ الْهَاشِمِيِّ السَّيِّدِ، الْإِمَامِ، زَيْنِ الْعَابِدِينَ الْهَاشِمِيِّ، الْعَلَوِيِّ، الْمَدَنِيِّ.. وَأُمُّهُ أُمُّ وَلَدٍ، اسْمُهَا سَلَامَةُ سُلَافَةُ بِنْتُ مَلِكِ الْفُرْسِ يَزْدَجَرْدَ. وَقِيلَ غَزَالَةٌ؛ وَلِدَ فِي: سَنَةِ 38 هـ ظَنًّا، وَحَدَّثَ عَنْ: أَبِيهِ؛ الْحُسَيْنِ الشَّهِيدِ، وَكَانَ مَعَهُ يَوْمَ كَائِنَةِ كَرْبَلَاءَ، وَلَهُ ثَلَاثٌ وَعِشْرُونَ سَنَةً، وَكَانَ يَوْمَئِذٍ مَوْعُوكًا، فَلَمْ يُقَاتِلْ. أَحْصَى بَعْدَ مَوْتِهِ عِدَدٌ مِنْ كَانَ يَقُوتُهُمْ سِرًّا، فَكَانُوا نَحْوَ مِائَةِ بَيْتٍ. وَلَيْسَ لِلْحُسَيْنِ «السُّبُط» عَقَبٌ إِلَّا مِنْهُ. تُوُفِيَ سَنَةَ 94 هـ وَدُفِنَ بِالْبَقِيعِ. سِيرُ أَعْلَامِ النَّبَلَاءِ، 386/4 - 387 - 399، والأعلام، 277/4.

بعلومهم، وعبر عن مواجيدهم، ونشر مقاماتهم، ووصف أحوالهم قولاً وفعلاً بعد الصحابة رضوان الله عليهم، علي بن الحسين زين العابدين، وابنه محمد بن علي الباقر^[16]، وابنه جعفر بن محمد الصادق^[17] رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ^[18].

وهناك من المؤرخين من وصل بداية التصوف بسيرة الحسن البصري^[19] وعلمه والذي ورث علم التصوف عن علي بن أبي طالب رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ عن النبي ﷺ وراثته لا كسبا، بل إن البعض جعل مستندهم في الخرقه الصوفية أن علياً ألبسها الحسن البصري، وأخذ عليه العهد بالتزام الطريقة، واتصل ذلك إلى الجنيد.

والمتلخص من هذين المسألتين: أي الربط بأهل الصفة والبحث عن مبدأ التصوف من خلال سيرة السلف، أن فيها توجيهها واضحا لتاريخ التصوف، وهو توجيه يظل محكوما

[16] السَّيِّدُ، الإِمَامُ، أَبُو جَعْفَرٍ مُحَمَّدُ بْنُ عَلِيٍّ بْنِ الْحُسَيْنِ بْنِ عَلِيٍّ الْعَلَوِيِّ، الْفَاطِمِيُّ، وَلَدُ زَيْنِ الْعَابِدِينَ (57هـ - 114هـ). كان ناسكا عابدا، له في العلم وتفسير القرآن آراء وأقوال. ولد بالمدينة، وتوفي بالحميمة ودفن بالمدينة. الأعلام، 270/6. وسير أعلام النبلاء، 401/4.

[17] جعفر بن محمد الباقر بن علي زين العابدين بن الحسين السبط، الإِمَامُ، الصَّادِقُ، شَيْخُ بَنِي هَاشِمٍ، أَبُو عَبْدِ اللَّهِ الْقُرَشِيُّ، الْهَاشِمِيُّ، الْعَلَوِيُّ، النَّبَوِيُّ، الْمَدَنِيُّ (80هـ - 148هـ)، أَحَدُ الْأَعْلَامِ. وَأُمُّهُ: هِيَ أُمُّ قُرَّةَ بِنْتُ الْقَاسِمِ بْنِ مُحَمَّدٍ بْنِ أَبِي بَكْرٍ التَّيْمِيِّ. كان من أجلاء التابعين. وله منزلة رفيعة في العلم. أخذ عنه جماعة، منهم الإمامان أبو حنيفة ومالك. ولقب بالصادق لأنه لم يعرف عنه الكذب قط. له «رسائل» مجموعة في كتاب، ورد ذكرها في كشف الظنون، يقال إن جابر بن حيان قام بجمعها. مولده ووفاته بالمدينة. الأعلام، 126/2، وسير أعلام النبلاء، 255/6.

[18] التعرف لمذهب أهل التصوف، ص: 21 - 22.

[19] الحسن بن يسار البصري، أبو سعيد: تابعي، كان إمام أهل البصرة، وحبر الأمة في زمنه (21هـ - 110هـ). وهو أحد العلماء الفقهاء الفصحاء الشجعان النساك. ولد بالمدينة، وشب في كنف علي بن أبي طالب، وَكَانَتْ أُمُّ الْحَسَنِ مَوْلَاةً لَأُمِّ سَلَمَةَ أُمِّ الْمُؤْمِنِينَ الْمَخْزُومِيَّةِ، وَكَانَ أَبُوهُ مِنْ أَهْلِ مِيسَانَ، مَوْلَى لِبَعْضِ الْأَنْصَارِ. نَشَأَ الْحَسَنُ بِوَادِي الْقُرَى، وَحَضَرَ الْجُمُعَةَ مَعَ عُثْمَانَ، وَسَمِعَهُ يَخْطُبُ، وَشَهِدَ يَوْمَ الدَّارِ، وَلَهُ يَوْمَئِذٍ أَرْبَعُ عَشْرَةِ سَنَةً. أخباره كثيرة، وله كلمات سائرة وكتاب في (فضائل مكة) بالأزهرية. توفي بالبصرة. سير أعلام النبلاء، 564/4، والأعلام، 226/2.

باعتبارات لا تعكس حقيقة التصوف ولا تفيد في استكناه ماهيته وتحقيق مادته المعرفية والسلوكية، الأمر الذي يفرض منهجياً ضرورة التمييز بين القول الصوفي والمقول التاريخي.

ثانياً - التمييز بين ما يقتضيه الحال وما يقتضيه المقام من أحكام

1- تسليم الحال

لا شك أن الصوفية أصحاب أحوال ومواجيد يختصون بها، مثلما أنهم أصحاب صحو وفكر، يشتركون فيه مع سائر الناس، والمنهج السليم يقتضي التمييز في أقوالهم بين ما يصدر عنهم في حال التلبس بالأحوال، وما يصدر عنهم حال الصحو، وعدم الأخذ بهذا التمييز أدى بالناس إلى التعسف في الحكم عليهم، فالبعض حين رأى من أحوالهم ما يخالف ظاهر الشرع حكم عليهم بالكفر والفسوق والعصيان جملة ودون تفصيل، وهناك من امتدح ذلك بإطلاق دون تبين، ولقد أوضح ابن تيمية الضابط الذي ينبغي التقيد به في التعامل مع الأحوال بقوله: «وقد يغلو كل واحد من هذين حتى يخرج بالأول إنكاره إلى التكفير والتفسيق في مواطن الاجتهاد، متبعاً لظاهر من أدلة الشريعة. ويخرج بالثاني «إقراره» إلى الإقرار بما يخالف دين الإسلام مما يعلم بالاضطرار أن الرسول جاء بخلافه اتباعاً في زعمه لما يشبه قصة موسى والخضر، (...) والأول كثيراً ما يقع في ذوي العلم لكن مقروناً بقسوة وهوى. والثاني كثيراً ما يقع في ذوي الرحمة لكن مقروناً بضلالة وجهل، (...) والعدل في هذا الباب قولاً وفعلاً أن تسليم الحال له معنيان:

أحدهما: رفع اللوم عنه بحيث لا يكون مذموماً ولا مأثوماً. والثاني: تصويبه على ما فعل بحيث يكون محموداً مأجوراً، فالأول عدم الذم والعقاب، والثاني وجود الحمد والثواب، الأول عدم سخط الله وعقابه، والثاني وجود رضاه وثوابه؛ ولهذا تجد المنكرين غالباً في إثبات السخط والذم والعقاب، والمقرين في إثبات الرضا والحمد والثواب، وكلاهما قد يكون مخطئاً، ويكون الصواب في أمر ثالث وسط، وهو أنه لا حمد ولا ذم ولا ثواب ولا عقاب»^[20].

[20] ابن تيمية، مجموع فتاوى، 360/10، وص 378 - 379.

كما يقرر ابن تيمية في رسالة الصوفية والفقراء، أن الإنصاف يقتضي النظر في زوال العقل والبحث عن سببه، فإن كان بسبب غير محرم، وكان سكره نتيجة حالة من الحب والوجد والوله استغرقت عقله، كان في حاله هذه معذورًا، وإلا فالأمر بخلاف ذلك، يقول ابن تيمية: «والذي عليه جمهور العلماء أن الواحد من هؤلاء إذا كان مغلوبًا على أمره لم ينكر عليه، وإن كان حال الثابت أكمل منه؛ ولهذا لما سُئل الإمام عن هذا قال: قرئ القرآن على يحيى بن سعيد القطان^[21]، فغشي عليه، ولو قدر أحد أن يدفع هذا عن نفسه لدفعه يحيى بن سعيد، فما رأيت أعقل منه»^[22].

بل نجده يقرر استنادا إلى قاعدة الإنصاف ضرورة التمييز بين السكر الطبيعي والسكر المتكلف، وأن على المرء في حال التباس أمر التمييز عليه أن يلزم حمى التوقف في الحكم، وعدم القطع في القضية، قال مقررا هذه القاعدة: إذا شك الإنسان في حال أحدهم هل هو سكر طبيعي أو متكلف كان عليه أن يتوقف في الحكم، فلأن يخطئ في العفو خير من أن يخطئ في العقوبة، شريطة أن ينبه أن هذا الذي وقع لا يقتدى به إذ هو مخالف للشرع، وإن كان لصاحبه عذره^[23].

2- الصحو واليقظة

أما ما يصدر عن الصوفي حال صحوه أو يقظته، فيقتضي التعامل معه عَرَضُهُ على موازين الشرع قصد تبين الموافقة أو المخالفة، وتعد مسألة التقيد بضوابط الشرع عند الصوفية أمرا مسلما، ما فتى شيوخ التصوف ينبهون عليه ويشددون عليه، من ذلك قول ابن تيمية: «وهذا كثير من كلام المشايخ كقول الشيخ أبي سليمان الداراني: إنه ليقع في قلبي النكتة من نكت

[21] يحيى بن سعيد بن فروخ القطان التميمي، أبو سعيد: الإمام الكبير، أمير المؤمنين في الحديث، الحافظ، ثقة حجة. من أقران مالك وشعبة، من أهل البصرة (120هـ - 198هـ). كان يفتي بقول أبي حنيفة. لم يعرف له تأليف إلا ما في كشف الظنون من أن له كتاب «المغازي» قال أحمد بن حنبل: ما رأيت بعيني مثل يحيى القطان. سير أعلام النبلاء، 9/176. والأعلام، 8/147.

[22] ابن تيمية، مجموع فتاوى، 8/11.

[23] ابن تيمية، مجموع فتاوى، 10/383 - 385.

القوم فلا أقبلها إلا بشاهدين: الكتاب والسنة. وقال الجنيد رَحِمَهُ اللهُ: علمنا هذا مقيد بالكتاب والسنة، فمن لم يقرأ القرآن ويكتب الحديث لا يصلح له أن يتكلم عن علمنا أو قال لا يقتدى به. وقال أبو عثمان النيسابوري^[24]: من أمر السنة على نفسه قولاً وفعلاً نطق بالحكمة، ومن أمر الهوى على نفسه قولاً وفعلاً نطق بالبدعة لأن الله تعالى يقول في كلامه القديم ﴿وَإِنْ تُطِيعُوهُ تَهْتَدُوا﴾ [النور: 52]، وقال أبو عمرو بن نجيد^[25]: «كل وجد لا يشهد له الكتاب والسنة فهو باطل»^[26].

كما أورد ابن الجوزي أقوالاً كثيرة للشيخ في هذا المعنى، بمن فيهم من اتهم بالسطح كأبي يزيد البسطامي الذي يقول: «لو نظرتم إلى رجل أعطى من الكرامات حتى يرتفع في الهواء فلا تغتروا به حتى تنظروا كيف تجدونه عند الأمر والنهي وحفظ الحدود. ويقول: من ترك قراءة القرآن والتقشف ولزوم الجماعة، وحضور الجنائز، وعيادة المرضى، وادعى بهذا الشأن فهو مبتدع»^[27].

[24] سعيد بن إسماعيل بن سعيد بن منصور الأستاذ أبو عثمان الحيري النيسابوري الواعظ. شيخ الصوفية وعلم الأولياء بخراسان. ولد سنة 203 هـ بالري. وعن أبي عثمان أخذ صوفية نيسابور، وهو لهم كالجنيد للعراقيين. توفي ليلة الثلاثاء لعشر بقين من ربيع الآخر سنة 298 هـ. شمس الدين الذهبي، تاريخ الإسلام ووفيات المشاهير والأعلام، تحقيق: عمر عبد السلام تدمري، ط. 1، 1407 هـ - 1987 م، دار الكتاب العربي، لبنان - بيروت. 149/22 - 150 - 153.

[25] الشَّيْخُ، الإِمَامُ، الْقُدْوَةُ، الْمُحَدَّثُ، الرَّبَّانِيُّ، شَيْخُ نَيْسَابُورَ، أَبُو عَمْرٍو إِسْمَاعِيلُ بْنُ نُجَيْدِ بْنِ الْحَافِظِ أَحْمَدَ بْنِ يُوسُفَ بْنِ خَالِدِ السُّلَمِيِّ النَّيْسَابُورِيِّ الصُّوفِيِّ كَبِيرِ الطَّائِفَةِ، وَمُسْنِدُ خُرَاسَانَ. مَوْلَدُهُ فِي سَنَةِ 272 هـ. له (جزء) في الحديث. قال ابن الجوزي: كان ثقة. وكان شيخ الصوفية في نيسابور. توفي بمكة، في ربيع الأول سنة 365 هـ عَنْ ثَلَاثٍ وَتِسْعِينَ سَنَةً. سير أعلام النبلاء، 146/16 - 148، والأعلام، 328/1.

[26] ابن تيمية، مجموع فتاوى، 210/11.

[27] أبو الفرج بن الجوزي، تلبس إبليس، تحقيق: السيد الجميلي، ط. 1، 1405 هـ - 1985 م، دار الكتاب العربي - بيروت، ص: 208.

والمعنى نفسه مستفاد من قول أبي الحسين النوري^[28]: «من رأيته يدعي مع الله عزَّجَلَّ حالة تخرجه عن حد علم شرعي فلا تقربنه، ومن رأيته يدعي حالة باطنة لا يدل عليها ويشهد لها حفظ ظاهر فاتهمه على دينه»^[29].

لقد اختلف العلماء المسلمون حول التصوف منشأ ومصدرا وسلوكا، وساروا وجهات متعددة بصده، بين قبول بإطلاق أو رفض بإطلاق، أو توسط بمقدار أو توقف في انتظار تبين معالم الحق والصواب، فهناك من تبني التصوف ودافع عنه بقوة كالكشيري والمحاسبي وأبي نعيم الأصبهاني وغيرهم، وهناك من جنح إلى ذم التصوف ورفضه كابن الجوزي، وهناك من أثر التمييز في التصوف بين وجه شرعي وآخر بدعي كما هو الشأن بالنسبة لابن تيمية فالصوفية عنده: «مجتهدون في طاعة الله، كما اجتهد غيرهم من أهل طاعة الله، ففيهم السابق المقرب بحسب اجتهاده، وفيهم المقتصد الذي هو من أهل اليمين، وفي كل من الصنفين من قد يجتهد فيخطئ فيتوب أو لا يتوب»^[30]. كما «انتسب إليهم طوائف من أهل البدع والزندقة، ولكن عند المحققين من أهل التصوف ليسوا منهم كالحلاج مثلاً، فإن أكثر مشايخ الطريق أنكروه، وأخرجوه عن الطريق، مثل الجنيد بن محمد سيد الطائفة وغيره، كما ذكر ذلك الشيخ أبو عبد الرحمن السلمي في طبقات الصوفية، وذكره الحافظ أبو بكر الخطيب^[31] في تاريخ

[28] الشيخ الزاهد أبو الحسين أحمد بن محمد البغوي النوري، وهو من مشايخ الصوفية، وكان مشهوراً بكثرة الاجتهاد، وحسن العبادات، وكان الجنيد البغدادي يعظم شأنه، وروى حديثاً نبوياً واحداً عن سري السقطي. ولد أبو الحسين النوري في بغداد، وبها نشأ، وكان دائم الذكر كثير الصلاة والصيام، ويجالس الصالحين، وأخذ عنهم آداب الذكر، والتجرد إلى الله، وأرتفع شأنه بين الناس وأحبوه. توفي النوري عام 295هـ، ودفن في مقبرة الخيزران. أنظر: أعيان الزمان وجيران النعمان في مقبرة الخيزران، تأليف: وليد الأعظمي، مكتبة الرقيم، بغداد، 2001م، ص: 19 - 20. وأنظر: كذلك آثار البلاد وأخبار العباد، زكريا القزويني، دار صادر - بيروت، 1960م، ص: 329.

[29] أبو الفرج بن الجوزي، تلييس إبليس، ص: 445.

[30] ابن تيمية، مجموع فتاوى، 18/11.

[31] الإمام الأوحى، العلامة المفتي، الحافظ الناقد، محدث الوقت، أبو بكر أحمد بن علي بن ثابت بن أحمد بن مهدي البغدادي (392هـ - 463هـ)، صاحب التصانيف، وخاتمة الحفاظ، المعروف بالخطيب.

بغداد»^[32]. بل إن ابن تيمية يعتبر بعض علماء التصوف الكبار من العلماء المجمع على علو مقامهم وسمو مكانتهم في الأمة، إذ يقول عن بعضهم: «شيوخ المسلمين المحمودين عند المسلمين، كالجنيد بن محمد، وسهل بن عبد الله التستري»^[33] «^[34].

ولذلك نجد فئة من العلماء المعتدلين الذين يدخلون في دائرة من قبل التصوف واعترف بضرورته السلوكية وسلم بمصادره الشرعية، تميز بين تصوف سني وآخر فلسفي، واستمر الاجتهاد في التمييز فيه بين الأصيل والدخيل، والشرعي والبدعي، والمتقدم والمتأخر. فابن تيمية ميز بين تصوف أهل السلوك والاجتهاد في طاعة الله عز وجل، وتصوف أهل الشطح والبدع، المدعين الانتساب إلى طريقهم، والمحققون من الصوفية براء منهم، «فإذا قيل عن أولئك الزهاد والعباد من البصريين أنهم صديقون فهو كما يقال عن أئمة الفقهاء من أهل الكوفة أنهم صديقون أيضاً، كل بحسب الطريق الذي سلكه في طاعة الله ورسوله بحسب اجتهاده، وقد يكونون من أجل الصديقين بحسب زمانهم، فهم من أكمل صديقي زمانهم، والصديق في العصر الأول أكمل منهم»^[35]. ولقد كان علماء الغرب الإسلامي وعلى رأسهم المقاصدي الأندلسي أبو إسحاق الشاطبي^[36] صاحب الموافقات مؤكدين على الوصف

مولده في (غزية) - بصيغة التصغير - منتصف الطريق بين الكوفة ومكة، ومنشأه ووفاته ببغداد. رحل إلى مكة وسمع بالبصرة والدينور والكوفة وغيرها، وكان فصيح اللهجة عارفاً بالأدب، يقول الشعر، ولوعاً بالمطالعة والتأليف، ذكر ياقوت أسماء 56 كتاباً من مصنفاته، من أفضلها: «تاريخ بغداد» ومن كتبه «البخلاء» و«الكفاية في علم الرواية» في مصطلح الحديث. الأعلام، 172/1، وسير أعلام النبلاء، 271/18.

[32] ابن تيمية، مجموع فتاوى، 18/11.

[33] سهل بن عبد الله بن يونس أبو محمد التستري شيخ العارفين، الصوفي الزاهد (200 - 283 هـ/815 - 896 م). صاحب خالته؛ محمد بن سوار، ولقي في الحج ذا النون المصري وصحبه. له كلمات نافعة، ومواعظ حسنة؛ وقدّم راسخ في الطريق. له كتاب في «تفسير القرآن - ط» مختصر، وكتاب «رقائق المحبين» وغير ذلك. سير أعلام النبلاء، 330/13، والأعلام، 143/3.

[34] ابن تيمية، مجموع فتاوى، 239/11.

[35] ابن تيمية، مجموع فتاوى، 17/11.

[36] إبراهيم بن موسى بن محمد اللخمي الغرناطي الشهير بالشاطبي: أصولي حافظ من أهل غرناطة. كان

الإتباعي الشرعي للتصوف، وهذا ما قرره الشاطبي بقوله: «الوجه الرابع من النقل ما جاء في ذم البدع وأهلها عن الصوفية المشهورين عند الناس، وإنما خصصنا هذا الموضع بالذكر وإن كان فيما تقدم من النقل كفاية لأن كثيراً من الجهال يعتقدون أنهم متساهلون في الإتيان وأن اختراع العبادات والتزام ما لم يأت في الشرع التزامه مما يقولون ويعملون عليه، وحاشاهم من ذلك أن يعتقدوه أو يقولوا به، فأول شيء بنوا عليه طريقتهم إتيان السنة واجتناب ما خالفها حتى زعم مذكرهم، وحافظ مأخذهم، وعمود نجلتهم أبو القاسم القشيري أنهم إنما اختصوا باسم التصوف انفراداً به عن أهل البدع»^[37]، ثم قال في موضع آخر: «وفي غرضي إن فسح الله في المدة، وأعاني بفضلته، ويسر لي الأسباب، أن ألخص في طريقة القوم أنموذجاً يستدل به على صحتها وجريانها على الطريقة المثلى، وأنه إنما داخلتها المفاسد وتطرفت إليها البدع من جهة قوم تأخرت أزمانهم على عهد ذلك السلف الصالح، وادعوا الدخول فيها من غير سلوك شرعي، ولا فهم لمقاصد أهلها، وتقولوا عليهم ما لم يقولوا به»^[38]. ويقول في موضع آخر من كتاب الاعتصام الذي صنّفه لبيان الفرق بين السنة والبدعة وضوابط كل منهما: «وأما الكلام في دقائق التصوف فليس ببدعة بإطلاق، ولا هو مما صح الدليل بإطلاق، بل الأمر ينقسم»^[39].

وممن نافع عن التصوف وخصوصية منهجه العلامة ابن خلدون حيث قال في مقدمته: «... فلما فشا الإقبال على الدنيا في القرن الثاني وما بعده، وجنح الناس إلى مخالطة الدنيا، اختص المقبلون على العبادة باسم الصوفية والمتصوفة»^[40]. وقال أيضاً: «فلما اختص هؤلاء

من أئمة المالكية. توفي سنة 790هـ من كتبه «الموافقات في أصول الفقه» و«المجالس»، و«الإفادات والإنشادات» و«الاعتصام». الأعلام، 75/1.

[37] أبو إسحاق الشاطبي، الاعتصام، دار المعرفة، 1406 هـ - 1986 م، 89/1.

[38] أبو إسحاق الشاطبي، الاعتصام، 90/1.

[39] أبو إسحاق الشاطبي، الاعتصام، 207/1.

[40] مقدمة ابن خلدون، دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان، ط. 1، 1413 هـ - 1993 م، ص: 381.

بمذهب الزهد والإنفراد عن الخلق والإقبال على العبادة، اختصوا بما أخذ مدركة لهم^[41]. كما صنف كتابه شفاء السائل وتهذيب المسائل، الذي بين فيه وجوه التكامل بين التصوف والفقه، وأن مدار التصوف على باطن الشريعة، والفقه مداره على ظاهر الشريعة،^[42] فقال: «ثم إن الصحابة رضوان الله عليهم لما شرح الله صدورهم للإسلام، وقبلوا من الهداية ما كانوا فيه على بينة من ربهم، صرفوا الاهتمام إلى أعمال الباطن أكثر من أعمال الظاهر، فكانوا يراعون أنفاسهم، ويراقبون خطراتهم ويحذرون غوائل قلوبهم»^[43] إلى أن قال: «فانفرد خواص السنة المحافظون على أعمال القلوب، المقتدون بالسلف الصالح في أعمالهم الباطنة والظاهرة، وسموا بالصوفية»^[44]، وقال في موضع آخر: «ولما تميزت هذه الطائفة بما تميزت به من النظر في أفعال القلوب والاهتمام بها وتقديمها على أفعال الجوارح في الشرعيات والعاديات، كما قال الجنيد رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ: «إذا رأيت الصوفي يُعنى بظاهره، فاعلم أن باطنه خراب، فاختصوا بهذا الاسم لقباً لهم وعلماً عليهم»^[45].

لقد نبه ابن تيمية في دراساته للتصوف إلى الأصل السني للتصوف ومنشأه، وذلك بتحديد مكان ظهوره لما له من آثار تأويلية تجلت فيمن أراد أن يربط بين المنشأ وشرعية الممارسة، حيث يقول: «فإنه أول ما ظهرت الصوفية من البصرة، وأول من بنى ديرة الصوفية بعض أصحاب عبد الواحد بن زيد»^[46]، وعبد الواحد من أصحاب الحسن، وكان في البصرة من

[41] مقدمة ابن خلدون، ص: 381.

[42] عبد الرحمن بن خلدون، شفاء السائل وتهذيب المسائل، تحقيق: أبو يعرب المرزوقي، الدار العربية للكتاب، 1991م، ص: 180.

[43] عبد الرحمن بن خلدون، شفاء السائل وتهذيب المسائل، ص: 178.

[44] عبد الرحمن بن خلدون، شفاء السائل وتهذيب المسائل، ص: 180.

[45] عبد الرحمن بن خلدون، شفاء السائل وتهذيب المسائل، ص: 182.

[46] عبد الواحد بن زيد، أبو عبيدة البصري. الزاهد، القدوة، شيخ العباد. قال عنه الحافظ أبو نعيم الأصبهاني: «كان عابداً، زاهداً، وواعظاً من المحاذر زائداً، وللقصائد المبادر رائداً». مات بعد سنة 150هـ. أنظر: حلية الأولياء وطبقات الأصفياء، أبو نعيم أحمد بن عبد الله الأصبهاني، دار الكتاب العربي - بيروت، ط 4، 1405هـ، 155/6. وسير أعلام النبلاء، 180/7 - 181.

المبالغة في الزهد والعبادة والخوف ونحو ذلك ما لم يكن في سائر الأمصار، ولهذا كان يُقال: فقه كوفي وعبادة بصرية»^[47].

نتيجة

فالتصوف يمثل الطريق التربوي الذي سار عليه جمع كبير من أهل العلم بالحديث والتفسير والعقيدة والفقه وسائر الفنون، وسلكوا مسلكه طالبين التحقق بمكارم الأخلاق التي هي منتهى التدين الكامل، ولذلك فالتدليل على سنية التصوف لا يحتاج إلى كبير عناء ويكفي تصفح كتب التراجم والطبقات لنجد كبار الأئمة جمعوا بين التحصيل العلمي والتهديب السلوكي.

كما نجد إجماع أهل السلوك من مختلف المذاهب الفقهية لأهل السنة على تبني قيم التدرج والمحبة والرحمة والدعوة بالحال والمقال الحكيم مما يستوجب ضرورة استلهاهم منهاجها في زمن فتنة التفسيق والتبديع والتكفير واستباحة الدماء وربطاً للأمة بتقليدها الديني الوسطي والمعتدل الذي ينقض مقولات التطرف والإرهاب.

إن العناية بالمعمار الوجداني للأمة والذي عمل على صون أصوله وتجديد أساليب عمله طيلة قرون، أهل التربية من العارفين بمناهج الإصلاح التزكوي، يعتبر ضرورة ملحة تمكن الأجيال الجديدة من وصلها بذاكرتها الروحية والأخلاقية المفعمة بقيم الاقتداء والتأسي وربط حلقات التلقي السلوكي الموصولة بالسند برسول الله ﷺ، بحيث تكون سدا منيعا ضد أهل الأهواء والادعاء ممن أجهزوا على التقليد العقدي والفقه السلوكي الذي أجمعت عليه الأمة، ونصبوا أنفسهم ناطقين باسم الدين زورا وبهتانا.

إن العمل التزكوي من خلال عنايته بالأسانيد العملية والسلوكية الصحيحة، وقيامه على الجهاد الأكبر للنفوس، وربط التدين بالإخلاص لرب العالمين عبر آليات المراقبة والمحاسبة،

[47] ابن تيمية، مجموع فتاوى، 6/11 - 7. والحسن هو الحسن البصري أحد الأئمة المعروفين عند السنة من طبقة التابعين.

يقي من الجراءة على الدين وأهله من العلماء العاملين، ويبث قيم الوحدة وينبذ الفتنة، ويزرع المودة والتأليف بين القلوب، مما يجفف منابع التطرف والإرهاب الذي يعيش في بؤر الخلاف والشقاق، والتكفير والتضليل.

والنموذج الديني للمملكة المغربية راعى التكاملية في اختياراته الدينية بين العمل العقدي والفقه والتزكوي، ورسخ الأبعاد السنية للسلوك الصوفي الجنيدي، وصلا للنص الشرعي بالأبعاد التزكوية والروحية التي تمنح منظورا متجددا لعلاقة الإنسان بربه ونفسه وغيره.

المصادر والمراجع

- فتح الباري بشرح صحيح البخاري ابن حجر العسقلاني ، تحقيق: عبد العزيز بن عبد الله بن باز، كلية الرياض الحديثة، البطحاء- الرياض.
- فتح القدير، ابن همام، دار الفكر، د.ط.
- الفصل في الملل والأهواء والنحل، ابن حزم، وبهامشه كتاب الملل والنحل، لأبي الفتح عبد الكريم الشهرستاني، بيروت - لبنان، مكتبة - خياط.
- كذلك آثار البلاد وأخبار العباد، زكريا القزويني، دار صادر - بيروت، 1960م، ص: 329.
- مجموع فتاوي ابن تيمية، جمع وترتيب: عبد الرحمن بن محمد بن قاسم، مكتبة المعارف، الرباط - المغرب.
- المحصول في علم الأصول، فخر الدين الرازي، تحقيق: طه جابر العلواني، مؤسسة الرسالة، بيروت - لبنان، ط. 2، 1412هـ - 1992م.
- محمد أبو زهرة، الجريمة والعقوبة في الفقه الإسلامي، دار الفكر العربي.
- مدارج السالكين بين منازل إياك نعبد وإياك نستعين، ابن القيم الجوزية، تحقيق: محمد حامد الفقي، دار الكتاب العربي - بيروت، ط. 2، 1973م.
- المستصفي في علم الأصول، أبو حامد الغزالي، تحقيق: عبد السلام عبد الشافي، دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان، ط. 1، 1413هـ - 1993م.
- الموافقات في أصول الشريعة، أبو إسحاق الشاطبي، تحقيق: عبد الله دراز، دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان، 1414هـ - 1994م.
- نيل الأوطار، الشوكاني، تحقيق: عصام الدين الصباطي، دار الحديث - مصر، ط. 1، 1413هـ - 1993م.

الأسس الفقهية والمقاصدية لنقد خطاب التطرف

د. الحسان شهيد

[أستاذ التعليم العالي، جامعة عبد المالك السعدي، كلية أصول الدين / تطوان - المغرب]



أولا - مقدمات منهجية

مقدمة أولى: تتعدد علل ظهور التطرف ودواعيه، فمنها ما هو مرتبط بالواقع الإنساني والعالمي، ومنها ما له علاقة بالإنسان نفسه، ومنها ما له صلة بمجال فقه نصوصه المرجعية وفهم مصادرها، وسأنظر من الزاوية الأخيرة، مع ضرورة استصحاب الاعتبار التكاملي بين كل الزوايا في إنتاج ظاهرة التطرف.

مقدمة ثانية: إن حديثي عن ظاهرة التطرف في هذه الورقة متصل بشقه الذاتي المتأصل دون التطرف المسخر أي «التطريف»، لأن هذه الظاهرة بقدر تاريخيتها وامتدادها في الزمان، قد تم استثمارها لأغراض عابرة للمكان ومتجاوزة للإنسان.

مقدمة ثالثة: من غير المفيد في تفكيك ظاهرة التطرف والغلو في فهم النصوص وفقهها تتبع قضايا الفروع الفقهية، والإجابة عنها على انفراد، لأن النظر في الجزئيات دون الاحتكام إلى الكليات الشرعية وتأصيلها يوسع من الخلاف، ويؤسس للتشدد.

مقدمة رابعة: وإن كان السلف الصالح واجه ظاهرة الغلو والتشدد في كل القضايا الإنسانية؛ التي تمس الأديان والنفوس والأعراض والعقول والأموال، فإننا اليوم في حاجة إلى مغالبتها من الجوانب التي تخرم حرمة الأديان والنفوس خصوصاً، لما يترتب عن ذلك من مساس بالحياة، كمسألتي الجهاد والتكفير.

ثانياً - في التقريب العلمي لمعالجة ظاهرة التطرف

تتعدد المقاربات الممكنة لمعالجة وتفكيك ظاهرة الغلو والتطرف في سياقنا الإسلامي، بحسب الأبعاد الزمانية والمكانية وحتى الإنسانية، إنما غرضنا هنا الالتفات نحو الزاوية العلمية التي غالباً ما يؤتى منها السلم الأهلي والمدني والأمن الاجتماعي والإنساني، وهي التي يركن إليها في تأصيلها والتأسيس لها نظرياً وحتى عملياً، وقد يتسامح في تكريس الظاهرة وتدويم وجودها من حيث الجانب النظري والعلمي، وهذا غير مغفل في التراث المكتوب، وحتى الشفوي، إنما تجاوز ذلك إلى ما هو تنزيلي وعملي هو ما يدق ناقوس الخطر وأجراسه، مما يدفع إلى رده والتعامل معه. وذلك ما يؤكد حديث النبي ﷺ: «يحمل هذا العلم من كل خلف عدوله ينفون عنه تحريف الغالين وانتحال المبطلين وتأويل الجاهلين»^[1]، فأمتنا في حاجة إلى أئمة عدول وعلماء أتقياء، يتجددون لنفي كل تحريف لنصوص الشريعة وفهمها من قبل الغلاة، وانتحال المبطلين لأحكامها، وتأويل الجاهلين لأصولها ومقاصدها.

وسوف نقارب الموضوع بناء على تفكيك الظاهرة علمياً بالوقوف عند أهم الأسس الناظمة لمعالجتها أي الأسس الكبرى، التي تقف قواعد علمية في وجه التأصيل الفقهي والأصولي للعنف والتطرف.

ولا يفيد النظر في الفروع العلمية؛ سواء الفقهية منها أو العقدية أو الأصولية، أو حتى المقاصدية لتحريز مقاربة شاملة وسليمة من معاودة استقرار الغلو في الدين، بينما تتحقق

[1] رواه البيهقي، تحت رقم: 20911، وصححه ابن عبد البر في التمهيد لما في الموطأ من المعاني والأسانيد،

تلك المزايا الحقيقية بالنظر الكلي في تلك الحقول المتعددة، من خلال الاحتكام إلى الكليات والقواعد الكبرى وذلك لعلل ثلاث:

الأولى؛ لغلبة الأنظار الكلية في النصوص الشرعية واستجماعها لكل القضايا النازلة والقبالة للنزول.

الثانية؛ لأن الاستناد إلى الجزئيات في النظر العلمي لا يفيد كما أفاد ذلك الأصوليون مثل الشاطبي.

الثالثة؛ لأن النظر بالكليات والقواعد يشمل الواقع من النوازل والمتوقع منها، درءاً للآراء الشاذة.

وليس من السهل الإحاطة بكل القواعد الضابطة للاستثمار العلمي، الخالي من كل مذهب غلو أو رأي متشدد، لذلك، سأنظر في أكثرها صلة بحياطة النفس الإنسانية، مقتصرًا على ثلاث منها في كل مجال علمي.

ثالثاً - في قواعد التقريب العلمي لمعالجة ظاهرة التطرف

1- في التقريب العقدي

يعتبر الخلاف المتولد عن الأفهام العقدية أشد خطورة من غيرها، لما يتصل به من معتقدات يؤسس عليها الإنسان علاقته بخالقه، كما تنبني عليها مقتضيات الإيمان في أحواله ومآلاته، فتنتج عنها أحكام من قبيل إيمان وكفر، وصلاح وفساد، وفسق وفجور وزندقة وما شابه ذلك. وأهم قواعد هذا التقريب هي:

أ- التكفير حكم شرعي لا يثبت إلا بدليل

هذه القاعدة وإن لم ترد بهذه الصياغة، فإن معناها متفق عليه ومستمد من نصوص الشريعة، وهي حكم لا يثبت إلا بدليل مثل باقي الأحكام الشرعية، وليس لأحد حق إثبات إيمان أو نزع عن أي أحد آخر، يقول ابن حزم: «فنحن لا نسمي مؤمناً إلا من سماه الله

عَزَّجَلَ مؤمنا، ولا نسقط الإيمان بعد وجوبه إلا عمن أسقطه الله عَزَّجَلَ عنه، ووجدنا بعض الأعمال التي سماها الله عَزَّجَلَ إيمانا لم يسقط الله عَزَّجَلَ اسم الإيمان عن تاركها، فلم يجز لنا أن نسقطه عنه لذلك، لكن نقول إنه ضيع بعض الإيمان ولم يضيع كله»^[2] وإلى ذلك ذهب ابن تيمية بقوله: «إِنَّ الْإِيحَابَ وَالتَّحْرِيمَ وَالثَّوَابَ وَالْعِقَابَ وَالتَّكْفِيرَ وَالتَّفْسِيقَ هُوَ إِلَى اللَّهِ وَرَسُولِهِ؛ لَيْسَ لِأَحَدٍ فِي هَذَا حُكْمٌ وَإِنَّمَا عَلَى النَّاسِ إِيحَابُ مَا أَوْجَبَهُ اللَّهُ وَرَسُولُهُ؛ وَتَحْرِيمُ مَا حَرَّمَهُ اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَتَصْدِيقُ مَا أَخْبَرَ اللَّهُ بِهِ وَرَسُولُهُ»^[3].

لذلك، وجب التحري والاحتياط في وزن تصرفات الناس وأقوالهم لأن «الوصف بالكفر أو بعدمه مسألة حساسة وخطيرة، وينبغي أن تكون دائرتها مضبوطة بضوابط علمية ومنهجية وأخلاقية وتخصصية وأمنية وصادقة، وينبغي أن يكون هدفها الدين والمعتقد والأمة والأمن والخير، وليس مرماها مسaire الهوى أو مزاولة السياسة، أو إرادة التصفية والانتصار للمذهب أو الإقليم أو مزاولة التشويه والتشهير والتثوير، وغير ذلك»^[4]، لأنه «إذا اختلفت الآراء والاجتهادات ما بين قائل بالتكفير وقائل بعدمه، فذلك ينبئ بأن في المسألة اضطرابا، وهذا يستدعي النظر فيها»^[5]، بل إن من العلماء من رجح حكمة الميل إلى وجه الشبهة عن باقي الوجوه الموجبة للتكفير، درءا للوقوع فيه، يقول ابن همام: «ولا شك أنه يجب أن يحتاط في عدم تكفير المسلم، حتى قالوا: إذا كان في المسألة وجوه كثيرة توجب التكفير، ووجه

[2] ابن حزم، الفصل في الملل والأهواء والنحل، وبهامشه كتاب الملل والنحل، لأبي الفتح عبد الكريم الشهرستاني، بيروت - لبنان، مكتبة - خياط، 107/3.

[3] ابن تيمية، مجموع فتاوي، جمع وترتيب: عبد الرحمن بن محمد بن قاسم، مكتبة المعارف، الرباط - المغرب، 554/5 - 555.

[4] الخادمي، البعد الفقهي في معالجة العنف، ضمن كتاب ظاهرة التطرف والعنف من مواجهة الآثار إلى معالجة الأسباب، سلسلة: كتاب الأمة، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية - قطر، 1436هـ / 2015م، عدد: 167، ط 1، 47/2.

[5] بن بشير بن نصر الصديق، الاختلاف الفقهي أسبابه وآدابه، منشورات الدعوة الإسلامية العالمية، ليبيا - طرابلس، ط 1، 2008م، ص: 335.

واحد يمنعه على المفتي أن يميل إليه ويبنى عليه»^[6]. وقد ذكر الشوكاني في نيله قائلاً: «وقال الغزالي في كتاب التفرقة بين الإيمان والزندقة: الذي ينبغي الاحتراز عن التكفير ما وجد إليه سبيلاً، فإن استباحة دماء المسلمين المقرين بالتوحيد خطأ، والخطأ في ترك ألف كافر في الحياة أهون من الخطأ في سفك دم مسلم واحد»^[7].

ب - اليقين بالإسلام لا يزيله الشك

الأصل في هذه القاعدة هو القاعدة الفقهية المشهورة «اليقين لا يزول بالشك»، وباعتبارها القاعدي فإن سريانها الحكمي يجري على كل الجزئيات التي تدرج تحتها سواء كانت فقهية أو عقدية، ويعود اعتبارها إلى استقراء المعاني من نصوص الشريعة وآحادها، وإن لم نجد هذه الصياغة لدى العلماء، إنما اتفاهم حولها بين وواضح، ومن الذين أصلوا لهذه القاعدة ابن تيمية يقول رَحِمَهُ اللهُ: «وليس لأحد أن يكفر أحداً من المسلمين، وإن أخطأ وغلط حتى تقام عليه الحجة، وتبين له المحجة، ومن ثبت إسلامه بيقين لم يزل ذلك عنه بالشك، بل لا يزول إلا بعد إقامة الحجة، وإزالة الشبهة»^[8]، وذلك ما عمل به الإمام علي بن أبي طالب كرم الله وجهه، حيث فطن لسؤال تكفير أهل النهر اوين، إذ ورد في سنن البيهقي أنه: «لما سُئل علي بن أبي طالب رَضِيَ اللهُ عَنْهُ، عن أهل النهر اوان أكفار هم؟ قال: من الكفر فروا، فسئل: أمنافقون هم؟ قال: المنافقون لا يذكرون الله إلا قليلاً، وأولئك يذكرون الله صباح مساء، وإنما هم إخواننا بغوا علينا»^[9].

لذلك، فإنه لا يملك أحد من الناس نزع صفة الإسلام عمن تحلى بها، حتى يتبين له ذلك بيقين كما ثبت له ذلك بيقين، بل إن التحري في ذلك ينبغي أن يبلغ حد البحث عن شبه

[6] ابن همام، فتح القدير، دار الفكر، د. ط، 315/5.

[7] الشوكاني، نيل الأوطار، تحقيق: عصام الدين الصبابطي، دار الحديث - مصر، ط. 1، 1413 هـ - 1993 م، 199/7.

[8] ابن تيمية، مجموع الفتاوى، 466/12.

[9] أخرجه البيهقي في السنن الكبرى، 8 / 173.

الثبوت بدل شبه الزوال لعصمة الناس وحرمة دينهم ودمائهم، وقد أكد ابن حجر ذلك بقوله: «من ثبت له عقد الإسلام بيقين لم يخرج منه إلا بيقين»^[10].

ج - لا إكراه في الدين

هذه قاعدة شرعية عظيمة؛ تمثل أحد الأسس الكبرى التي قامت عليها دعوة الإسلام وتطبيق شريعته؛ منذ عهد رسول الله ﷺ، وبقدر ما تؤسس لحرية الاختيار تأصل لسماحة الإسلام وحنيفيته الرحيمة بالناس، يقول رشيد رضا في مناره فقوله تعالى: ﴿لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ﴾ [البقرة: 255] قاعدة كبرى من قواعد دين الإسلام، وركن عظيم من أركان سياسته، فهو لا يجيز إكراه أحد على الدخول فيه، ولا يسمح لأحد أن يكره أحدا من أهله على الخروج منه، وإنما نكون متمكنين من إقامة هذا الركن وحفظ هذه القاعدة؛ إذا كنا أصحاب قوة ومنعة؛ نحمي بها ديننا وأنفسنا ممن يحاول فتننا في ديننا اعتداء علينا؛ بما هو آمن أن نعتدي بمثله عليه، إذ أمرنا أن ندعو إلى سبيل ربنا بالحكمة والموعظة الحسنة، وأن نجادل المخالفين بالتي هي أحسن؛ معتمدين على تبين الرشد من الغي بالبرهان: هو الصراط المستقيم إلى الإيمان، مع حرية الدعوة، وأمن الفتنة، فالجهد من الدين بهذا الاعتبار؛ أي أنه ليس من جوهره ومقاصده، وإنما هو سياق له وجنة، فهو أمر سياسي لازم له للضرورة، ولا التفات لما يهذي به العوام، ومعلموهم الطغام، إذ يزعمون أن الدين قام بالسيف، وأن الجهاد مطلوب لذاته، فالقرآن في جملته وتفصيله حجة عليهم^[11].

وإذا كان الخالق عَزَّوَجَلَّ لم يكره الناس على الإيمان، وتركهم في حرية من أمرهم واختيارهم فليس لعباده مخالفة أمره بالإجبار والقسر، وقد جاء في الكشف في بيان الآية «أي لم يجبر الله أمر الإيمان على الإجبار والقسر، ولكن على التمكين والاختيار، ونحوه قوله تعالى:

[10] الإمام ابن حجر العسقلاني، فتح الباري بشرح صحيح البخاري، تحقيق: عبد العزيز بن عبد الله بن باز، كلية الرياض الحديثة، البطحاء - الرياض، 301/12.

[11] محمد رشيد رضا، تفسير المنار، الهيئة المصرية للكتاب، د. ط، د. ت، 34/3.

﴿وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ لَأَمَنَّ مَن فِي الْأَرْضِ كُلَّهُمْ جَمِيعاً أَبَآنْتَ تُكْرِهُ النَّاسَ حَتَّى يَكُونُوا مُؤْمِنِينَ﴾ [يونس: 99]؛ أي: لو شاء لقسرهم على الإيمان ولكنه لم يفعل، وبني الأمر على الاختيار^[12]، وإلى ذلك أشار ابن كثير: في بيان قوله تعالى: ﴿لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ﴾ أي: لا تكرهوا أحداً على الدخول في دين الإسلام، فإنه بين واضح جلي دلائله وبراهينه لا يحتاج إلى أن يكره أحد على الدخول فيه، بل من هداه الله للإسلام وشرح صدره، ونور بصيرته دخل فيه على بينة، ومن أعمى الله قلبه وختم على سمعه وبصره، فإنه لا يفيد الدخول في الدين مكرهاً مقسوراً^[13].

2- في التقريب الفقهي

يلي التقريب العقدي من حيث الأهمية النظر إلى ظاهرة التشدد والغلو من الباب الفقهي، لأن تاريخ الخلاف الفقهي بمذاهبه المختلفة؛ يشير إلى الحدة التي طبعته بتأثير من الخلاف العقدي، مما يستوجب التذكير بأن الخلاف الفقهي أصل في الشريعة ولا ينبغي تجاوزه إلى غيره. وهذه أهم القواعد الناظمة لهذا التقريب.

أ- الحكم للظاهر والله يتولى السرائر

تتصافر النصوص الشرعية والمواقف النبوية على تتجنب البحث في نيات الناس، وتفتيش قلوبهم لمعرفة مواقفهم ومعتقداتهم، وقد ضرب لنا النبي ﷺ مثلاً في معاملته للمنافقين، وإن أطلع على سرائرهم فإنه عاملهم بمقتضي ظاهرهم، وقد «أخبر عليه الصلاة والسلام أنه نهى عن قتل من أظهر الإسلام من الشهادتين والصلاة، وإن ذكر بالنفاق ورمي به، وظهرت عليه دلالته إذا لم يثبت بحجة شرعية أنه أظهر الكفر، وكذلك قوله في الحديث الآخر: «أمرت أن أقاتل الناس حتى يشهدوا أن لا إله إلا الله وأني رسول الله فإذا قالوها عصموا مني دماءهم

[12] الزمخشري، الكشاف عن حقائق التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل، الدار العلمية للطباعة والنشر،

487/1.

[13] ابن كثير، تفسير القرآن العظيم، 683/1.

وأموالهم إلا بحقها وحسابهم على الله»^[14]، معناه إني أمرت أن أقبل منهم ظاهر الإسلام وأكل بواطنهم إلى الله،..^[15]، وقد ورد عن النبي ﷺ أيضا، قوله لأسامة بن زيد معاتبا إياه «أَفَلَا شَقَقْتَ عَنْ قَلْبِهِ حَتَّى تَعْلَمَ أَقَالَهَا أَمْ لَا؟» أي قتل أسامة الناطق بالشهادة، قال النووي في شرحه لمسلم «وقوله ﷺ أفلا شققت عن قلبه، فيه دليل للقاعدة المعروفة في الفقه والأصول «أن الأحكام يعمل فيها بالظواهر والله يتولى السرائر»^[16]، وفي نفس المساق يقول النووي «قوله ﷺ: «إني لم أؤمر أن أنقب عن قلوب الناس ولا أشق بطونهم» معناه: إني أمرت بالحكم بالظاهر والله يتولى السرائر، كما قال ﷺ»^[17].

وفي حديث أم سلمة رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا: إِنَّمَا أَنَا بَشَرٌ وَإِنَّهُ يَأْتِينِي الْخَصْمُ فَلَعَلَّ بَعْضَهُمْ أَنْ يَكُونَ أَبْلَغَ مِنْ بَعْضٍ، فَأَحْسِبُ أَنَّهُ صَادِقٌ فَأَقْضِي لَهُ، فَمَنْ قَضَيْتُ لَهُ بِحَقِّ مُسْلِمٍ فَإِنَّمَا هِيَ قِطْعَةٌ مِنَ النَّارِ فَلْيَحْمِلْهَا أَوْ يَذَرْهَا^[18]، قال الإمام النووي شارحا: معناه التنبيه على حالة البشرية؛ وأن البشر لا يعلمون من الغيب وبواطن الأمور شيئا، إلا أن يطلعهم الله تعالى على شيء من ذلك، وأنه إنما يحكم بين الناس بالظاهر والله يتولى السرائر^[19]، وقد عقد الإمام النووي بابا في رياضته وسمه باب «إجراء أحكام الناس على الظاهر وسرائرهم إلى الله تعالى»^[20]، مستدلا فيه بنصوص شرعية متنوعة متضافرة على معنى القاعدة.

[14] رواه البخاري، كتاب الزكاة، باب: وجوب الزكاة، حديث رقم: 1399، ومسلم، حديث رقم: 20.

[15] ابن تيمية، الصارم المسلول على شاتم الرسول، تحقيق: محمد محي الدين عبد الحميد، الحرس الوطني السعودي، المملكة العربية السعودية، ص: 357.

[16] النووي، شرح النووي على صحيح مسلم، 107/2.

[17] النووي، شرح النووي على صحيح مسلم، 163/7.

[18] أخرجه مسلم في صحيحه، كتاب الأقضية، باب: الحكم بالظاهر واللعن بالحجة.

[19] النووي، شرح النووي على صحيح مسلم، 5/12.

[20] النووي، رياض الصالحين من كلام سيد المرسلين، ص: 165.

ب - الحدود تدرأ بالشبهات

وهي قاعدة من باب الرحمة بالناس ودرء الشبه عنهم، نعرض لها هنا لأن الغلاة يبحثون عن الشبهات للحكم على الناس بدل الإعراض عنه بها، و«القاعدة العامة في الشريعة أن الحدود تدرأ بالشبهات، والحدود هي العقوبات المقدرة، ويدخل تحت الحدود العقوبات المقررة لجرائم الحدود، والعقوبات المقررة لجرائم القصاص والدية، أما العقوبات المقررة لجرائم التعازير فلا تعتبر حدوداً؛ لأنها عقوبات غير مقدرة، والأصل في هذه القاعدة قول الرسول ﷺ: «ادرءوا الحدود بالشبهات»^[21]. فعلى هذا الحديث الذي تلقته الأمة بالقبول، وأجمع عليه فقهاء الأمصار قامت القاعدة. وقد عمل الصحابة بها بعد وفاة الرسول، فروي عن عمر بن الخطاب أنه قال: لأن أعطل الحدود بالشبهات أحب إلي من أن أقيمها بالشبهات»^[22].

وطلبا للاحتياط، عمل الفقهاء على تضيق مجالات الأفعال والتصرفات التي تدخل في باب الجرائم المستوجبة للحدود، رغبة منهم أيضا في حصرها على النادر. يقول الشيخ أبو زهرة: «إن الأخذ بمبدأ الشبهة الدارئة للحد، القصد منه هو أن تكون شريعة الحد قائمة، والتنفيذ القليل منها صالح لإنزال النكال بالمذنبين، أو بعبارة أدق من يكون بصدد الوقوع في الجريمة»^[23]، ورغم ضعف دلالة الشبهة المفهوم من مقتضاها، فإن حكمها يغلب على دلالة الظن في ثبوت الحد، يقول الشاطبي: «فإن الدليل يقوم هناك مفيدا للظن في إقامة الحد، ومع ذلك فإذا عارضته شبهة، وإن ضعفت غلب حكمها، ودخل صاحبها في حكم العفو»^[24].

[21] أخرجه الترمذي برواية «ادرؤوا الحدود عن المسلمين ما استطعتم» في كتاب الحدود، باب: ما جاء في درء الحدود، حديث رقم: 1344، والبيهقي في السنن الكبرى كتاب الحدود، باب: ما جاء في درء الحدود بالشبهات، 238/8.

[22] عبد القادر عودة، التشريع الجنائي الإسلامي مقارنا بالقانون الوضعي، دار الكاتب العربي - بيروت، 208/1.

[23] محمد أبو زهرة، الجريمة والعقوبة في الفقه الإسلامي، دار الفكر العربي، ص: 200.

[24] أبو إسحاق الشاطبي، الموافقات في أصول الشريعة، تحقيق: عبد الله دراز، دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان، 1414هـ - 1994م، 172/1.

ولم يكتفِ الشرع الإسلامي الرحيم باستدعاء الشبهات لدرء الحدود، بل سيّج ذلك أيضاً بضابط الخطأ في العفو مقابل الخطأ في العقوبة، وهو المبدأ المعروف لدى الفقهاء بالخطأ في العفو خير من الخطأ في العقوبة، وأصل هذا المبدأ قول الرسول عَلَيْهِ السَّلَامُ: «إِنَّ الْإِمَامَ أَنْ يَخْطِئَ فِي الْعَفْوِ خَيْرٌ مِنْ أَنْ يَخْطِئَ فِي الْعُقُوبَةِ»^[25]، ومعنى هذا المبدأ أنه لا يصح الحكم بالعقوبة إلا بعد التثبت من أن الجاني ارتكب الجريمة، وأن النص المحرم منطبق على الجريمة، فإذا كان ثمة شك في أن الجاني ارتكب الجريمة، أو في انطباق النص المحرم على الفعل المنسوب للجاني، وجب العفو عن الجاني، أي الحكم ببراءته؛ لأن براءة المجرم في حال الشك خير للجماعة، وأدعى إلى تحقيق العدالة من عقاب البريء مع الشك. ومبدأ الخطأ في العفو ينطبق على كل أنواع الجرائم، فهو ينطبق على جرائم الحدود، وجرائم القصاص والدية، وجرائم التعازير^[26].

ج - فقه الأحكام مبني على الظنون

إن الله تعالى أمر عباده بالاجتهاد في قضايا التكليف، دون وجوب النظر القطعي وتحصيل اليقين، لما في ذلك من مشقة وعسر على إدراك المعاني، والتماس صواب الأحكام، فقبل منهم منتهي علمهم ومبلغ قدرتهم على سبيل الظن الغالب، لأنه لو طالبهم باقتفاء القطعي واليقيني فيها، لانتهى بهم إلى العنت والضيق وفوات مصالحهم وضياع حقوقهم، قال الزركشي: «اعْلَمْ أَنَّ اللَّهَ تَعَالَى لَمْ يُنْصَبْ عَلَى جَمِيعِ الْأَحْكَامِ الشَّرْعِيَّةِ أَدَلَّةً قَاطِعَةً، بَلْ جَعَلَهَا ظَنِّيَّةً قَصْدًا لِلتَّوَسُّعِ عَلَى الْمُكَلَّفِينَ، لِئَلَّا يَنْحَصِرُوا فِي مَذْهَبٍ وَاحِدٍ لِقِيَامِ الدَّلِيلِ عَلَيْهِ، وَإِذَا ثَبَتَ أَنَّ الْمُعْتَبَرِ فِي الْأَحْكَامِ الشَّرْعِيَّةِ الْأَدَلَّةُ الظَّنِّيَّةُ، فَقَدْ تَعَارَضَ بَعَارِضٍ فِي الظَّاهِرِ بِحَسَبِ جَلَالِهَا وَخَفَائِهَا، فَوَجَبَ التَّرْجِيحُ بَيْنَهُمَا،

[25] رواه الترمذي، حديث رقم: 1424، والبيهقي، حديث رقم: 17057.

[26] عبد القادر عودة، التشريع الجنائي الإسلامي مقارنا بالقانون الوضعي، 1/217.

وَالْعَمَلُ بِالْأَقْوَى وَالِدَّلِيلُ عَلَى تَعَيُّنِ الْأَقْوَى»^[27] وهو ما أكدته الرازي في محصولة قائلاً: «واعلم أن التكليف فيه موقف على حصول الظن الغالب»^[28].

لكن الأصل في بناء الأحكام هو العلم واليقين القائمين على الأدلة القطعية، وإن تيسرت سبل الوصول إلى ذلك كان من باب أولى، دون العدول عنه إلى ما هو أدنى، إنما يكتفى بالظن الغالب في استصحاب الاجتهاد حالة التعذر والتعسر، لأنه من قبيل اليقين ريثما يظهر، قال ابن العربي في بيان قوله تعالى: ﴿وَأَسْتَشْهِدُوا شَهِيدَيْنِ مِنْ رِجَالِكُمْ﴾ [البقرة: 281]: «قال علمائنا: هذا دليل على جواز الاجتهاد والاستدلال بالأمارات والعلامات على ما خفي من الأحكام»^[29].

ولا شك أن الأحكام الشرعية تعترها مقتضيات عديدة، وليست على مرتبة واحدة، من حيث ثبوتها، وبالتالي من حيث جواز الاختلاف فيها، فهناك الأحكام الظنية التي هي مجال الاجتهاد، وهذا شأن معظم الأحكام المتعلقة بالعمل، كأحكام الفقه، وهناك الأحكام التي ثبتت بالكتاب والسنة والإجماع، ووصلت إلى درجة القطع، وإن لم تصبح من ضروريات الدين، فهذه تمثل الوحدة الفكرية والسلوكية للأمة، ومن خالفها خالف السنة، ووصف بالفسق والبدعة، وقد ينتهي به الأمر إلى درجة الكفر. وهناك الأحكام المعلومة من الدين بالضرورة، بحيث يستوي في العلم بها الخاص والعام، وهي التي يكفر من أنكرها بغير خلاف، لما في إنكارها من تكذيب صريح لله ولرسوله ﷺ، فلا يجوز إذن أن توضع الأحكام كلها في إطار واحد، ودرجة واحدة، حتى يسارع بعض الناس إلى إلصاق الكفر أو الفسوق أو البدعة بكل من عارض حكماً ما، لمجرد اشتغاره بين طلبة العلم، أو تداوله في

[27] بدر الدين الزركشي، البحر المحيط في أصول الفقه، تحقيق: محمد محمد تامر، دار الكتب العلمية - بيروت، ط. 1، 1421هـ - 2000م، 4/406.

[28] فخر الدين الرازي، المحصول في علم الأصول، تحقيق: طه جابر العلواني، مؤسسة الرسالة، بيروت - لبنان، ط. 2، 1412هـ - 1992م، 2/186.

[29] ابن عربي، أحكام القرآن، تحقيق: محمد عبد القادر عطا، دار الفكر، د.ت، 1/254.

الكتب، دون تمييز بين الأصول والفروع، ولا تفريق بين الثابت بالنص، والثابت بالاجتهاد، وبين القطعي والظني في النصوص، وبين الضروري وغير الضروري في الدين، فلكل منها منزلته، وله حكمه^[30].

3- في التقريب الأصولي

بين هذا التقريب والذي سبقه علاقة، بسبب الوثاقة العضوية التي تربط الأصول بالفقه، فلا يستقيم النظر الفقهي من دون فقه أصول الاستنباط، لذلك، فلا تقل هذه القواعد الضابطة للنظر الأصولي فائدة في الاعتبار، وقد انتخبت القواعد المتصلة الآتية:

أ- قاعدة التصويب والتخطيء

تعتري الدرس الأصولي النسبية في فهم النص وتأويله وحتى تنزيله، وهذا ما ترجم لدى الأصوليين بالاختلاف حول مبدأي التصويب والتخطيء، ثم إن النص الحديثي المؤكد على هذا الأمر «إذا حكم الحاكم فاجتهد ثم أصاب فله أجران وإذا حكم فاجتهد ثم أخطأ فله أجر»^[31] حدد قصور العقل البشري في إدراك الأحكام المطلقة والحقائق اليقينية، يقول أبو زيد الدبوسي «وأما علماؤنا فإنهم قالوا: بهذا القول «أي التخطيء»؛ إذا كان طريق الإصابة بينا لعلمنا أنه ما أخطأ إلا بتقصير من قبله. فأما إذا كان خفياً فقد جاء الخطأ لخفاء دليل الإصابة، وذلك من الله تعالى، والخفي مما لا يدركه كل فهم وكل قلب، فإن آلات البصر على التفاوت؛ كالعيون أبصارها متفاوتة بحكم الخلقة، فلا يجوز العتاب على فعل الله تعالى، فيصير معذوراً فيما لم يدرك مصيباً فيما استعمل من الاجتهاد مأجوراً. وما روي من التخطئة والتشنيع فعلى النوع الذي ظهر طريقة عند الذي خطأ وشنع، فإننا قد رويناه التصويب للفريقين أيضاً فنحمل ذلك على الذي خفي طريقه، ليكون قولاً عدلاً وسطاً جامعاً بين

[30] أنظر: يوسف القرضاوي، الصحو الإسلامية بين الجحود والتطرف، سلسلة: كتاب الأمة، عدد: 1، وزارة الأوقاف - قطر، 1402هـ، ص: 159، 158 بتصرف.

[31] رواه البخاري، كتاب الاعتصام بالكتاب والسنة، باب: أجر الحاكم إذا اجتهد فأصاب أو أخطأ، حديث رقم: 6919.

المقصر والغالي، والله أعلم»^[32] وهو المذهب الذي حرره الغزالي في المستصفى بعد ذكره للآراء المختلفة في المسألة، عقب مستخلصاً «والمختار عندنا وهو الذي نقطع به، ونخطئ المخالف فيه أن كل مجتهد في الظنيات مصيب، وأنها ليس فيها حكم معين لله تعالى»^[33].

لذلك، فيبقى أي اجتهاد مستوف للشروط المطلوبة علماً اجتهداً يقبل الصواب، كما يقبل الخطأ أي تعثيره الظنية التي عرفت بها المعرفة الفقهية، ولا يقطع بالصواب، يقول ابن حزم: «وقد نص تعالى على أن الاختلاف ليس من عنده، ومعنى ذلك أنه تعالى لم يرض به، وإنما أرادته تعالى إرادة كون، كما أراد كون الكفر وسائر المعاصي، فإن قال قائل إن الصحابة قد اختلفوا وأفاضل الناس أفيلحقهم هذا الذم؟ قيل له وبالله تعالى التوفيق: كلا ما يلحق أولئك شيء من هذا، لأن كل امرئ منهم تحرى سبيل الله ووجهة الحق، فالمخطيء منهم مأجور أجراً واحداً لنيته الجميلة في إرادة الخير، وقد رفع عنهم الإثم في خطئهم لأنهم لم يتعمدوه، ولا قصدوه، ولا استهانوا بطلبهم، والمصيب مأجور منهم أجراً»^[34].

وبناء عليه، فإن الاجتهاد الفقهي المستلزم للشروط لا يقطع بصوابه عند أغلب الأصوليين، باعتبار الاختلاف المطلوب في الشريعة، ولخفاء الصواب عن المكلفين، فلا أحد له حق القطع في المسألة الاجتهادية.

ب- تقديم جانب الوجود على العدم

إن الدعوة إلى حفظ الشريعة ومراعاة كلياتها تقتضي النظر في ذلك من جانبي الحفظ والحماية، فكان لزاماً إحاطة ذلك بأحكام الأمر ودلالات النهي؛ بشكل متواز حتى يتم ذلك

[32] الدبوسي، تقويم الأدلة في أصول الفقه، تحقيق: خليل محيي الدين الميس، دار الكتب العلمية بيروت - لبنان، ط. 1، 1421هـ - 2001م، ص: 416.

[33] أبو حامد الغزالي، المستصفى في علم الأصول، تحقيق: عبد السلام عبد الشافي، دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان، ط. 1، 1413هـ - 1993م، 352/1.

[34] علي بن أحمد بن حزم الظاهري، الإحكام في أصول الأحكام، دار الآفاق الجديدة، بيروت - لبنان، ط. 2، 1403هـ - 1983م، 68/5.

الحفظ. لكن؛ تبقى هذه الدعوة واردة ومستمرة من حيث المبدأ الضروري؛ المؤسس على كلية التمكين والقدرة كما يقول الفقهاء، لكن وجود فراغ ملحوظ في جانب المكنة والظهور في كيان الأمة؛ لتمثل مبادئها الشرعية في واقعها، يشير ذلك سؤال أولوية الجانب الأخرى بالاعتبار أكثر من الآخر؟ خصوصاً، وأن واقع الأمة المعاصر يتطلب تحقيقاً دقيقاً؛ من شأنه توجيه النظر إلى الأجدى والأولى في تمثل أحكام الشريعة، وتشهد لذلك نصوص شرعية عديدة: فمن القرآن الكريم قوله تعالى:

1 - ﴿كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَتُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَلَوْ آمَنَ أَهْلُ الْكِتَابِ لَكَانَ خَيْرًا لَهُمْ مِّنْهُمْ الْمُؤْمِنُونَ وَأَكْثَرُهُمُ الْفَاسِقُونَ﴾ [آل عمران: 110].

2 - ﴿يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَيُسْرِعُونَ فِي الْخَيْرَاتِ وَأُولَئِكَ مِنَ الصَّالِحِينَ﴾ [آل عمران: 114].

3 - ﴿وَلَتَكُنْ مِنْكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَأُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ﴾ [آل عمران: 104].

يظهر من هذه الآيات القرآنية أن مطالب التكليف الشرعي تبدأ من جانب إقامة قواعد الشريعة، وبناء كلياتها؛ حتى تستقيم الحياة وتتمثل الأحكام في مواقع الوجود البشري، ثم يليها الحرص على حفظ تلك الكليات من جانب ما تعود عليها بالإبطال والإخلال، ولعل الآية الأخيرة فيها ما يحث الأمة على الدعوة إلى الخير أولاً، ثم الأمر بالمعروف ثم النهي عن المنكر، لأنه قبل القيام بواجب النهي عن المنكرات لا بد من سوابق الدعوة إلى الخير والأمر بالمعروف، وفي ذلك ما يشير إلى تقديم حفظ الكليات من جانب الوجود قبل حمايتها من جانب العدم، وإن كان لا بد من استصحاب لوازم بعضهما البعض.

4 - وكذلك قوله عز وجل: ﴿الَّذِينَ إِذَا مَكَتُّهُمْ فِي الْأَرْضِ أَقَامُوا الصَّلَاةَ وَآتَوُا الزَّكَاةَ وَأَمَرُوا بِالْمَعْرُوفِ وَنَهَوْا عَنِ الْمُنْكَرِ وَلِلَّهِ غَفِيَّةُ الْأُمُورِ﴾ [الحج: 39]، في الآية دلالة قوية إلى ضرورة

تسخير المكنة والتمكين بإقامة الصلاة، وفيه إشارة أيضا إلى تمثل التدين في الأمة وإيتاء الزكاة ثم الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، فذلك التابع في التكليف الشرعية يستصحب معه ضرورات الترتيب الزمني في حفظ الكليات؛ من حيث تقديم البناء والأساس قبل الإصلاح والحماية والتغيير.

ومن الحديث النبوي، نجد تذكير رسول الله ﷺ في أحاديث كثيرة بالعمل على ذلك، مثل قوله عليه الصلَام والسلام: عن حُذيفة رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ مرفوعاً «والذي نفسي بيده لتأمرن بالمعروف ولتنهون عن المنكر، أو ليوشكن الله أن يبعث عليكم عقاباً منه، ثم تدعونه فلا يستجاب لكم»^[35]، وقوله ﷺ: «مروا بالمعروف، وانهاؤا عن المنكر، قبل أن تدعوا فلا يُستجاب لكم»^[36]، مما يجعلنا نقطع بأن جانب الوجود في حفظ الشريعة مقدم في الاعتبار على جانب العدم. كما يبدو معنى القاعدة في بعض الخصائص المنهجية والموضوعية؛ التي وسمت الخطاب القرآني والحديثي؛ كالاتّباع بالوعد والتعقيب بالوعيد، والبدء بالتحبيب والتثنية بالتحذير، والاستهلال بالأوامر والانتهاه بالنواهي، وتقديم ثواب الجنة ونعيمها وتأخير جزاء جهنم وشقائها.

إن بديهة العقل كذلك تنسجم مع ضرورة الاشتغال على جانب الوجود في إقامة الشريعة، قبل الانتقال إلى التحذير والاحتياط من خرمها والإخلال بها، لأن إقامة أمر ما والتعريف به، وبيان قيمته يسبق الخوف على انهياره وضياعه، وهو ما يشبه حال بناء بيت والعمل على توفير كل شروط إنجازه يسبق التحذير من إسقاط جدرانه والمساس بثباته. ثم إن خصوصية الأمر القرآني بأن يأمر المرء بالمعروف وينهى عن المنكر «يقتضي إتيان الأمر وانتهاه في نفسه، لأن الذي يأمر بفعل الخير وينهى عن فعل الشر يعلم ما في الأعمال من خير وشر، ومصالح ومفاسد، فلا جرم أن يتوقاها في نفسه بالأولوية من أمره الناس ونهيه إياهم»^[37].

[35] متفق عليه.

[36] رواه أحمد في المسند.

[37] الطاهر ابن عاشور، التحرير والتنوير، الدار التونسية للنشر، طبعة 1984م، 165/22.

ج - فقه الجزئيات في ضوء الكليات

يمثل فقه الكليات الضابط المتحكم في الخطاب الشرعي، وغاية هذا الاعتبار في أصول الشريعة هو تقويم النظر في الأحكام الاجتهادية، وضبط مسالكها وطرق استنباطها؛ لأن «النظر في الجزئيات والمنصوصات إنما مقصوده التوصل إلى ذلك المطلوب الكلي الشرعي، حتى يبني عليه فتياه، ويرد إليه حكم اجتهاده»^[38]. فنجد الإمام الشاطبي مثلاً قد شبه المعترض عن الكليات المتمسك بالجزئيات بالمتبع للمتشابهات المذموم بزيغه، فقال: «وهذا الموضع كثير الفائدة عظيم النفع بالنسبة إلى المتمسك بالكليات إذا عارضتها الجزئيات، وقضايا الأعيان، فإنه إذا تمسك بالكلي كان له الخيرة في الجزئي في حمله على وجوه كثيرة، فإن تمسك بالجزئي لم يمكنه مع التمسك بالخيرة في الكلي، فثبت في حقه المعارضة، ورمت به أيدي الإشكالات في مهاو بعيدة، وهذا هو أصل الزيغ والضلال في الدين؛ لأنه اتباع للمتشابهات، وتشكك في القواطع المحكمات، ولا توفيق إلا بالله»^[39].

وإذا ثبت أن النظر الكلي مطلوب في الشريعة؛ فإن ذلك لا يعني الإعراض عن الجزئي، وإهمال التحقيق فيه؛ لأن الكلي لم يثبت إلا بعد الفراغ من استقراء الجزئيات: «وبيان ذلك أن تُلقَى العلم بالكلي إنما هو من عَرَض الجزئيات واستقراءها، فالكلي من حيث هو كلي غير معلوم لنا قبل العلم بالجزئيات؛ ولأنه ليس بموجود في الخارج، وإنما هو مُضْمَن في الجزئيات، حسبما تقرر في المعقولات، فإذا، الوقوف مع الكلي مع الإعراض عن الجزئي وقوف مع شيء لم يتقرر العلم به بعد»^[40]. «فإذا تقرر هذا فعلى الناظر في الشريعة... أن ينظر إليها بعين الكمال، لا بعين النقصان، ويعتبرها اعتباراً كلياً في العبادات والعادات، ولا يخرج عنها ألبتة»^[41]. لذلك «إن معرفة الشريعة لا تتم

[38] الطاهر ابن عاشور، التحرير والتنوير، 164/4.

[39] الشاطبي، الموافقات، 196/3 - 197.

[40] الشاطبي، الموافقات، 5/3 - 6.

[41] أبو إسحاق الشاطبي، الاعتصام، عناية مكتب تحقيق التراث، وفهرسة رياض عبد الله عبد الهادي، ط. 1.

بمجرد معرفة نصوصها الجزئية متفرقة متناثرة، مفصلاً بعضها عن بعض، بل لا بد من رد فروعها إلى أصولها، وجزئياتها إلى كلياتها، ومتشابهاتها إلى محكماتها، وظنياتها إلى قطعياتها، حتى يتألف منها جميعاً نسيج واحد مرتبط ببعضه ببعض، متصل لحمته بسداه، وممبدؤه بمنتهاه. أما أن يعثر على نص من حديث نبوي، يفيد ظاهره حكماً، فيتشبه به، دون أن يقارنه بالأحاديث الأخرى، وبالهدي النبوي العام، وبهدي الصحابة والراشدين، بل دون أن يرده إلى الأصول القرآنية نفسها، ويفهمه في ضوء المقاصد العامة للشريعة، فلن يسلم من الخلل في فهمه، والاضطراب في استنباطه، وبذلك يضرب الشريعة بعضها ببعض، ويعرضها لطعن الطاعنين، وسخرية الساخرين»^[42].

4- في التقريب المقاصدي

إن شريعة الإسلام تنشئ بناء مجتمع إنساني يقوم على أسس قيمية، ومقاصد كبرى جاء بها الأنبياء والرسل، جميعاً، وإن الزيف عنها أو الجهل بها خروج عن متحققات الأحكام والفروع الفقهية، وإن من زلات التشدد في الفقه والغلو في الأحكام إهمالهما اعتبار المقاصد في الفهم والتطبيق والتنزيل. ويبدو ذلك في:

أ- في المقاصد الكبرى

إن مراعاة المقاصد الشرعية تتحدد ضرورتها من خلال توجيه المكلفين إلى خدمة المقاصد العامة للتكليف الإنساني، تأسيساً على العرض الإلهي للأمانة ﴿إِنَّا عَرَضْنَا الْأَمَانَةَ عَلَى السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَالْجِبَالِ فَأَبَيْنَ أَنْ يَحْمِلْنَهَا وَأَشْفَقْنَ مِنْهَا وَحَمَلَهَا الْإِنْسُ إِنَّهُ كَانَ ظَلُومًا جَهُولًا﴾ [الأحزاب: 72]، وتتمثل هذه المقاصد في التوحيد الرباني، والاستخلاف العمراني ثم الشهود العالمي. وفي هذا السياق الحضاري المخيف؛ تعظم مهام العلماء

1417هـ - 1997م، 455/2.

[42] يوسف القرضاوي، الصحوة الإسلامية بين الجحود والتطرف، ص: 151.

وموجهي الأمة في توجيه وإرشاد الناس إلى ضرورة التنبيه على مستوى الخطورة التي آل إليها الوضع العالمي والإنساني.

أولاً: التوحيد الرباني؛ إن التوحيد مطلب إسلامي تقصده الشريعة من خلال دعوة الأنبياء كلهم إلى التوحيد الرباني، ولعل من مقتضيات ذلك توحيد البوصلة الإنسانية كافة ﴿قُلْ يَأْهْلَ الْكِتَابِ تَعَالَوْا إِلَى كَلِمَةٍ سَوَاءٍ بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمْ أَلَّا نَعْبُدَ إِلَّا اللَّهَ وَلَا نُشْرِكَ بِهِ شَيْئاً وَلَا يَتَّخِذَ بَعْضُنَا بَعْضاً أَرْبَاباً مِّنْ دُونِ اللَّهِ فَإِن تَوَلَّوْا فَقُولُوا بِشَهِدُوا بِأَنَّا مُسْلِمُونَ﴾ [آل عمران: 63]. لذلك، فالتوحيد مناط لقيم العدل والأخوة والحرية؛ وغيرها من القيم المتأصلة في توحيد المعبود سبحانه.

ثانياً: الاستخلاف العمراني؛ إن الاستخلاف الإنساني في الأرض وعد الإلهي في السنن الحضارية؛ تحقيقه الوفاء كلما تمثل الإنسان الشروط الإيمانية، وما يستتبعها من لواحق العمل ذو القيم الصالحة في الأرض، وبين الناس، وهو المقصد الأسمى من الحضور القيمي للإنسان في الوجود. ﴿وَعَدَ اللَّهُ الَّذِينَ ءَامَنُوا مِنكُمْ وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ لَيَسْتَخْلِفَنَّهُمْ فِي الْأَرْضِ كَمَا اسْتَخْلَفَ الَّذِينَ مِن قَبْلِهِمْ وَلَيُمَكِّنَنَّ لَهُمْ دِينَهُمُ الَّذِي ارْتَضَى لَهُمْ وَلَيُبَدِّلَنَّهُم مِّن بَعْدِ خَوْفِهِمْ أَمْنًا﴾ [النور: 53]. كيف إذن يمكن لنا الدين إذا سلكننا سبيل الإكراه والشدة والغلو، وعالم اليوم في حاجة إلى امن روحي ومادي وروح المحبة والسلام. وفي قوله تعالى: ﴿وَإِلَى ثَمُودَ أَخَاهُمْ صَالِحًا قَالَ يَنْفُورُوا عِبُدُوا اللَّهَ مَا لَكُم مِّنْ إِلَهِ غَيْرُهُ هُوَ أَنشَأَكُمْ مِّنَ الْأَرْضِ وَاسْتَعْمَرَكُمْ فِيهَا فَاسْتَغْفِرُوهُ ثُمَّ تَوَبُوا إِلَيْهِ إِنَّ رَبِّي قَرِيبٌ مُّجِيبٌ﴾ [هود: 60]، فُسر الاستعمار في الآية بأطال أعماركم، وبأعاشكم، وبأمركم بعمارة ما تحتاجون إليه فيها من بناء مساكن، وغرس أشجار، وقيل: المعنى ألهمكم عمارتها من الحرث والغرس وحفر الأنهار وغيرها^[43]، ومهما يكن فكلها معاني توحى بمقاصد الاستخلاف الإنساني في الأرض.

[43] القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، تحقيق: محمد صدقي خليل، والشيخ عرفات العش، دار الفكر، ط. 1،

1414هـ - 1993م، 51/9.

ثالثاً: الشهود العالمي؛ يبقى الشهود الحضاري نهاية التكليف الإلهي للإنسان، وغاية استحقاقات الوفاء بالأمانة المعروضة عليه، ثم إن الأمة بما هي مستأمنة في الوجود والكون؛ بحكم مقتضيات الوسطية ومستلزمات الخيرية لقوله تعالى: ﴿وَإِذْ أَخَذَ اللَّهُ مِيثَاقَ النَّبِيِّينَ لَمَا آتَيْنَاكُمْ مِنْ كِتَابٍ وَحِكْمَةٍ ثُمَّ جَاءَكُمْ رَسُولٌ مُصَدِّقٌ لِمَا مَعَكُمْ لَتُؤْمِنُنَّ بِهِءَ وَلَتَنْصُرُنَّهُۗ * قَالَ أَأَقْرَضْتُمْ وَأَخَذْتُمْ عَلَىٰ ذَٰلِكُمْ وَأَصْرِيۖ قَالُوا أَفَرَزْنَا قَالَ بَاشْهَدُوا وَأَنَا مَعَكُمْ مِنَ الشَّاهِدِينَۖ﴾ [آل عمران: 80]. فهي أيضاً، مستأمنة على البلاغ والبيان للأمم الأخرى، عملاً بالميثاق الإلهي المأخوذ ومقتضيات الشهادة الإنسانية المتعينة. سيرا على الهدى القرآني ﴿وَكَذَٰلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا لِتَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ وَيَكُونَ الرَّسُولُ عَلَيْكُمْ شَهِيدًاۗ﴾ [البقرة: 142]، ويقول جل وعلا: ﴿مِلَّةَ أَبِيكُمْ إِبْرَاهِيمَ هُوَ سَمِيكُمُ الْمُسْلِمِينَ مِنْ قَبْلُ وَفِي هَٰذَا لِيَكُونَ الرَّسُولُ شَهِيدًا عَلَيْكُمْ وَتَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ﴾ [الحج: 76]، إن الشهادة الحضارية نتيجة ضرورية للمهام التكليفية المنوطة بالأمة، أفراداً ومؤسسات ومجتمعات، من بيان وبلاغ وإصلاح وإنقاذ، كما أن هذه الشهادة من حيث هي إقامة الحجة الثقافية على الناس، وإبراء للذمة الحضارية، وبيان لحقيقة التكليف، ووصول الشرع، ستكون ترجمة وعنوانا للهيمنة الإنسانية والتصديق العالمي، «لأن القيم التي تأتي بها هذه المرجعية هي القيم التي تحقق للإنسان كل ما يصبو إليه من هدي وخير، وتبتعد به عن المتهاتات التي تقوده إلى الهلاك والدمار»^[44].

ب. في وسائل المقاصد

يتطلب تحقيق المقاصد الكلية المذكورة استثمار الوسائل الكفيلة بذلك، وقد رسمت الشريعة سبلها بإعمال طرق الحكمة ومنهج الموعظة وسبل التي هي أحسن، وتلك وسائل

[44] فتحي حسن ملكاوي، التأصيل الإسلامي لمفهوم القيم، إسلامية المعرفة، يصدرها المعهد العالمي للفكر الإسلامي، خريف 1429هـ/2008م، ص: 16.

وطرق كلها تتنافى مع قيم التشدد في تبليغ الدين، أو سلوك الغلو في تمثله، أو الميل إلى التطرف في اختيار أحكامه.

وإن من مقتضيات الشهود الإنساني وعالميته أن تستند الشريعة إلى سبيل الحكمة في دعوة الناس إليها وفي أحكامها مع مكلفيها، وهذا يتنافى مع كل السبل المتسمة بالتشدد والغلو فيهما، حتى لا ينفذ من حولها الناس، يقول الطبري في بيان قوله تعالى: ﴿أَدْعُ إِلَى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحُكْمَةِ﴾ [النحل: 125]، «يقول تعالى ذكره لنبيه محمد ﷺ ﴿أَدْعُ﴾ يا محمد من أرسلك إليه ربك بالدعاء إلى طاعته ﴿إِلَى سَبِيلِ رَبِّكَ﴾ (يقول: إلى شريعة ربك التي شرعها لخلقه، وهو الإسلام (بالحكمة) يقول بوحى الله الذي يوحى إليك، وكتابه الذي ينزله علي)»^[45]. وقال الزمخشري: «إلى سبيل ربك: إلى الإسلام، بالحكمة: بالمقالة المحكمة الصحيحة، وهي الدليل الموضح للحق المزيل للشبهة»^[46].

وإن الله سبحانه وتعالى المتصف بالرحمة والحكمة، فإن شريعته جاءت رحمة بالعباد، وتخفيفاً عليهم ولأجل مصلحتهم، دون مشقة واقعة وعسر زائد؛ لن يستطيع معها الإنسان تحملاً، فكان من البين أن تتبع تلك الدعوة الحكيمة بالموعظة الحسنة، يقول الزمخشري: «والموعظة الحسنة: وهي التي لا يخفي عليهم أنك تناصحهم بها، وتقصد ما ينفعهم فيها، ويجوز أن يريد القرآن، أي: ادعهم بالكتاب الذي هو حكمة وموعظة حسنة»^[47].

وإن الفئة المجادلة من الناس التي لم تؤمن بعد، ولم تقتنع بعد بالدعوة وبأحكام الشريعة، فسبيل مخاطبتها هو الجدل والتي هي أحسن من رفق ولين ورحمة، وتلك هي طريق الأنبياء والرسل «وقوله: ﴿وَجِدْلُهُمْ بِالتَّيِّهِ أَحْسَنُ﴾ [النحل: 125] أي: من احتاج منهم إلى مناظرة وجدال، فليكن بالوجه الحسن، برفق ولين وحسن خطاب، كما قال: ﴿وَلَا تُجَادِلُوا

[45] ابن جرير الطبري، جامع البيان في تأويل آي القرآن، دار الفكر-بيروت، 1405 هـ-1984 م، 232/17.

[46] الزمخشري، الكشاف، 644/2.

[47] الزمخشري، الكشاف، 644/2.

أَهْلَ الْكِتَابِ إِلَّا بِالتَّيِّهِ هِيَ أَحْسَنُ إِلَّا الَّذِينَ ظَلَمُوا مِنْهُمْ ﴿[العنكبوت: 46] فأمره تعالى بلين الجانب، كما أمر موسى وهارون عَلَيْهِمَا السَّلَامُ حين بعثهما إلى فرعون فقال: ﴿قُولَا لَهُ قَوْلًا لَّيِّنًا لَّعَلَّهُ يَتَذَكَّرُ أَوْ يَخْشَى﴾ [طه: 43]، وقوله: ﴿إِنَّ رَبَّكَ هُوَ أَعْلَمُ بِمَنْ ضَلَّ عَنْ سَبِيلِهِ وَهُوَ أَعْلَمُ بِالْمُهْتَدِينَ﴾ [النحل: 125] أي: قد علم الشقي منهم والسعيد، وكتب ذلك عنده وفرغ منه، فادعهم إلى الله، ولا تذهب نفسك على من ضل منهم حسرات، فإنه ليس عليك هداهم إنما أنت نذير، عليك البلاغ، وعلينا الحساب، ﴿إِنَّكَ لَا تَهْدِي مَنْ أَحْبَبْتَ﴾ [القصص: 56]، ﴿لَيْسَ عَلَيْكَ هُدْيُهُمْ﴾ [البقرة: 271]»^[48]، وقال الزمخشري في بيان الآية نفسها «وَجَدِلْهُمْ بِالتَّيِّهِ هِيَ أَحْسَنُ» بالطريقة التي هي أحسن طرق المجادلة من الرفق واللين، من غير فظاظة ولا تعنيف، ﴿إِنَّ رَبَّكَ هُوَ أَعْلَمُ﴾ بهم فمن كان فيه خير كفاه الوعظ القليل والنصيحة اليسيرة، ومن لا خير فيه عجزت عنه الحيل، وكأنك تضرب منه في حديد بارد^[49].

رابعاً - خاتمة

إن أمتنا في حاجة إلى فتح قيمي جديد يعيد الاعتبار للقيم الإنسانية النبيلة والرحيمة. فالبشرية اليوم أحوج إلى من ينقذ مسار سفيتها المبحرة وسط كتل من الأمواج المغرية والمتلاطمة، حتى تستوي ناجية على شاطئ الجودي، ويتأهب للأخذ على أيدي الذين لا يعرفون غير سبيل الخرق في النصيب. ونتوجس خيفة أن يكون هؤلاء الخارقون من بني أمتنا وديننا.

إن عقلية الخرق هذه لا بد لها من دافع وكابح يوقف تسللها إلى باقي النفوس البشرية، ولن يتم ذلك إلا بمدافعة هذه القوى بكل الصور وتدافع يعتمد كل الوسائل المتاحة، وعلى رأسها الحوار والتعارف والتفاهم مع حنفاء الحضارة المعاصرة وشرفاء الثقافات المتنوعة الحاملين

[48] ابن كثير، تفسير القرآن العظيم، 272/1.

[49] الزمخشري، الكشاف، 644/2.

لنفس الهموم، والتواقين إلى عالم حرقائم على قيم نبيلة. ولنا في حديث السفينة الرائع خير تصوير لهذا المشهد العالمي الذي نعيشه اليوم، فقد روى الإمام محمد بن إسماعيل البخاري رَحِمَهُ اللهُ فِي صحيحه: عن النُّعْمَانِ بْنِ بَشِيرٍ رَضِيَ اللهُ عَنْهُمَا عَنِ النَّبِيِّ ﷺ قَالَ: «مَثَلُ الْقَائِمِ عَلَى حُدُودِ اللَّهِ وَالْوَاقِعِ فِيهَا، كَمَثَلِ قَوْمٍ اسْتَهَمُوا عَلَى سَفِينَةٍ، فَأَصَابَ بَعْضُهُمْ أَعْلَاهَا وَبَعْضُهُمْ أَسْفَلَهَا، فَكَانَ الَّذِينَ فِي أَسْفَلِهَا إِذَا اسْتَقَوْا مِنَ الْمَاءِ، مَرُّوا عَلَى مَنْ فَوْقَهُمْ، فَقَالُوا: لَوْ أَنَّا خَرَقْنَا فِي نَصِيبِنَا خَرْقًا، وَلَمْ نُؤْذِ مَنْ فَوْقَنَا، فَإِنْ يَتْرَكُوهُمْ وَمَا ارَّادُوا هَلَكُوا جَمِيعًا، وَإِنْ أَخَذُوا عَلَى أَيْدِيهِمْ نَجَوْا وَنَجَوْا جَمِيعًا».



المصادر والمراجع

- الإحكام في أصول الأحكام، علي بن أحمد بن حزم الظاهري، دار الآفاق الجديدة، بيروت - لبنان، ط. 2، 1403 هـ - 1983 م.
- الكشف عن حقائق التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل، الزمخشري الدار العلمية للطباعة والنشر.
- تلبس إبليس، أبو الفرج بن الجوزي، تحقيق: السيد الجميلي، ط. 1، 1405 هـ - 1985 م، دار الكتاب العربي - بيروت.
- أحكام القرآن ابن عربي، تحقيق: محمد عبد القادر عطا، دار الفكر، د.ت.
- الاختلاف الفقهي أسبابه وآدابه، بن بشير بن نصر الصديق منشورات الدعوة الإسلامية العالمية، ليبيا - طرابلس، ط. 1، 2008 م.
- الاعتصام، أبو إسحاق الشاطبي، عناية مكتب تحقيق التراث، وفهرسة رياض عبد الله عبد الهادي، ط. 1، 1417 هـ - 1997 م، الطاهر ابن عاشور، التحرير والتنوير، الدار التونسية للنشر، طبعة 1984 م.
- أعيان الزمان وجيران النعمان في مقبرة الخيزران، وليد الأعظمي، مكتبة الرقيم، بغداد، 2001 م.
- بدر الدين الزركشي، البحر المحيط في أصول الفقه، تحقيق: محمد محمد تامر، دار الكتب العلمية - بيروت، ط. 1، 1421 هـ - 2000 م.
- البعد الفقهي في معالجة العنف، ضمن كتاب ظاهرة التطرف والعنف من مواجهة الآثار إلى معالجة الأسباب، الخادمي سلسلة: كتاب الأمة، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية - قطر، 1436 هـ - 2015 م.
- تاريخ الإسلام ووفيات المشاهير والأعلام، شمس الدين الذهبي، تحقيق: عمر عبد السلام تدمري، ط. 1، 1407 هـ - 1987 م، دار الكتاب العربي، لبنان - بيروت.
- التأصيل الإسلامي لمفهوم القيم، فتحي حسن ملكاوي، إسلامية المعرفة، يصدرها المعهد العالمي للفكر الإسلامي، خريف 1429 هـ / 2008 م.
- التشريع الجنائي الإسلامي مقارنا بالقانون الوضعي، عبد القادر عودة، دار الكاتب العربي - بيروت.
- التشريع الجنائي الإسلامي مقارنا بالقانون الوضعي، عبد القادر عودة، دار الكاتب العربي - بيروت.
- التعرف لمذهب أهل التصوف، لأبي بكر محمد بن إسحاق الكلاباذي، ضبط وتعليق: أحمد شمس الدين، دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان، ط. 1، 1413 هـ - 1993 م.
- تفسير المنار، محمد رشيد رضا، الهيئة المصرية للكتاب، د.ط، د.ت.
- تقويم الأدلة في أصول الفقه، الدبوسي، تحقيق: خليل محيي الدين الميس، دار الكتب العلمية بيروت - لبنان، ط. 1، 1421 هـ - 2001 م.
- جامع البيان في تأويل آي القرآن، ابن جرير الطبري، دار الفكر - بيروت، 1405 هـ - 1984 م.
- الجامع لأحكام القرآن، القرطبي، تحقيق: محمد صدقي خليل، والشيخ عرفات العش، دار الفكر، ط. 1، 1414 هـ - 1993 م.
- حلية الأولياء وطبقات الأصفياء، أبو نعيم أحمد بن عبد الله الأصبهاني، دار الكتاب العربي - بيروت، ط. 4، 1405 هـ - 155/6.
- ربانية لا رهبانية، لأبي الحسن الندوي، دار القلم - دمشق، الدار الشامية - بيروت، ط. 1، 1421 هـ - 2000 م.
- شذرات الذهب في أخبار من ذهب، دار الكتب العلمية، ابن العماد الحنبلي، بيروت - لبنان، د.ط، د.ت.

- الصراحة الإسلامية بين الجحود والتطرف، يوسف القرضاوي، سلسلة: كتاب الأمة، عدد: 1، وزارة الأوقاف - قطر، 1402هـ، ص: 159، 158 بتصرف.
- الصارم المسلول على شاتم الرسول، ابن تيمية، تحقيق: محمد محي الدين عبد الحميد، الحرس الوطني السعودي، المملكة العربية السعودية.



وظيفية مسالك الصناعة المقاصدية في تفكيك خطاب التطرف

د. محمد المنتار

[رئيس مركز الدراسات القرآنية - الرابطة المحمدية للعلماء /

أستاذ أصول الفقه - كلية الآداب والعلوم الإنسانية بالمحمدية، جامعة الحسن الثاني]



يعبر خطاب التطرف والإرهاب عن شذوذ فكري تصوري، وانحراف منهجي عن جادة الهدى الإلهي، مهما كانت المبررات، كما ينبني هذا الخطاب على جهل مركب بأصول الدين، ومقومات الدعوة في الإسلام، ويغذي ذلك التأويل الفاسد لنصوص القرآن الكريم والسنة النبوية الشريفة، وأحيانا كثيرة تأويل فاسد لاجتهادات العلماء المعبرين.. مما يستدعي مقارنة علمية هادئة للتعاطي مع هذا الخطاب، ونقض مقولاته المتنطعة.

وتبرز الصناعة المقاصدية باعتبارها كسبا معرفيا معتبرا، اكتمل بناؤه على مر الأزمنة والأمكنة، والمستجدات، والسياقات.. أحد المداخل المحورية الممكنة من إبراز واقعية وعالمية ورحمة الدين الخاتم.

ما المقصود بالصناعة المقاصدية؟ وكيف يمكننا أن نسترشد بالصناعة المقاصدية في بناء منهج لنقض خطاب التطرف؟ وما هي وظيفة هذا المنهج؟ كيف تسعفنا الصناعة المقاصدية

في توجيه الاجتهاد الجماعي والمؤسسي من أجل إيجاد خطاب أصيل يراعي الأحكام ومناطاتها، ويعتبر المآلات والعواقب؟ وهل تؤدي المعرفة المقاصدية، كما هي في حالتها اليوم دورها ووظيفتها في نقض أسس التطرف ومقولاته؟

انطلاقاً من هذه الرؤية، تسعى هذه الورقة إلى استدعاء وظيفي للصناعة المقاصدية، باستثمار مختلف آلياتها الفهمية، والتأويلية، والتنزيلية، في مجال تفكيك خطاب التطرف والإرهاب، ونقض أسسه، وبيان تهافت مقولاته... ومحاولة استثمار مداخل المقاصد النقدية، والعلمية، والاستنجاج بها، وبمسالك توظيفها التوظيف الأمثل، قصد ترسيخ الخطاب الشرعي الآمن، والتوطين له.

أولاً - طبيعة علم المقاصد الصناعية

هناك ارتباط علمي وعملي بين مفهومي الصناعة والمقاصد؛ إذ دلالات اللفظتين يجمعهما الإتقان والإنجاز العمليين، والصناعة المقاصدية كما الفقهية من مفاتيح تحقيق الاستخلاف في الأرض، وأحد الأدوات الفعلية لعمارة الكون، وتسخير نكواته، ومواكبة قوانينه.

ويكتسب الربط بين مفهومي الصناعة والمقاصد مشروعيته انطلاقاً من الدلالات المعجمية لكلمة «صناعة»، ففي اللغة: صَنَعَ اليدين وصَنَعَ اليدين بكسر الصاد: أي صانع حاذق. وصنعه يصنعه صنعا، فهو مصنع، والصَّناعة والصَّناعة: العلم الحاصل بمزاولة العمل، والجمع صناعات وصنائع^[1].

ولفظ «المقاصد» في اللغة جمع مقصد، مشتق من الفعل قصد يقصد قصداً، وأصل (ق ص د) ومواقعها في كلام العرب الاعتزام، والتوجه، والنهوض نحو الشيء على اعتدال كان ذلك أو جور. وقد يخص في بعض المواضع بقصد الاستقامة دون الميل.

[1] ابن منظور، لسان العرب، مادة «صنع».

والقصد يطلق ويراد به عدة معاني، ومنها: إتيان الشيء، استقامة الطريق، الاعتماد والآم، العدل، الكسر في أي وجه كان^[2].

ولفظ «الصناعة» مصطلح أصيل في المجال التداولي الإسلامي، ويدل على معاني الإتقان، والإحكام، والجودة، والحبك المنهجي والمعرفي، في مجال التعاطي مع العلوم الإسلامية، ولاسيما علم الفقه وأصوله، وعلم المقاصد والكليات. يقول الشيخ عبد الله بن بيه: «الصناعة عمل يفترض فيه أن يكون متقناً، وأن يكون صانعه متخصصاً، وأنه بقدر تخصصه يكون المنتج الصناعي محكماً ومرغوباً. إلا أنها صناعة ذات طبيعة خاصة تميز بها عن غيرها من الصناعات مادية كانت أو فكرية لأنها ترجمة لحكم الله تعالى وتبيين له للسائلين ممن هو أهل لذلك...»^[3].

وإذا أردنا تعريفا للصناعة المقاصدية فيمكن القول إنها: ملكة مُيسّرة لفهم متوازن وراشد للنص والواقع، تقوم على مجموعة من الآليات العلمية والمنهجية والمعرفية، المنبئية على الإدراك الواعي بأصول الاستنباط والاستدلال من الوحي، والمعتبرة لضوابط فقه الواقع والتوقع، الممكنة من حسن تنزيل الأحكام الشرعية على محالها، بما يضمن سلم وأمان وسعادة العباد في العاجل والآجل.

[2] انظر باب (قصد) في تاج العروس من جواهر القاموس للزبيدي، ولسان العرب لابن منظور، والقاموس المحيط، ومعجم مقاييس اللغة لابن فارس.

[3] صناعة الفتوى وفقه الأقليات، العلامة الدكتور عبد الله بن بيه، ص: 465. وحول مخرجات الصناعة المقاصدية، وانعكاساتها على حياة الناس، اشتغل الشيخ عبد الله بن بيه على إبراز واقعية الصناعة الفقهية والأصولية والمقاصدية، في مجال محوري وحيوي، وهو مجال الفتوى والإفتاء، يقول حفظه الله: «... الصناعة عبارة عن تركيب وعمل يحتاج إلى دراية وتعمل، فهي ليست فعلاً ساذجاً ولا شكلاً بسيطاً، بل هي من نوع القضايا المركبة التي تقترب بمقدمات كبرى وصغرى للوصول إلى نتيجة هي الفتوى؛ إذا فالفتوى منتج صناعي ناتج عن عناصر عدة؛ منها الدليل، ومنها الواقع، والعلاقة بين الدليل بأطرافه المختلفة التي تدور حول النص وبين الواقع بتعقيداته». انظر: صناعة الفتوى وفقه الأقليات، الشيخ عبد الله بن بيه، ص: 11.

وفي بيان واضح لمدلول الصناعة في مجال الفقه وأصوله، يقول تقي الدين السبكي في الإبهاج: «وقد يطلق العلم باصطلاح ثالث على الصناعة، كما تقول: علم النحو أي صناعته، فيندرج فيه الظن واليقين، وكل ما يتعلق بنظر في المعقولات لتحصيل مطلوب يُسمى علماً ويُسمى صناعة. وعلى هذا الاصطلاح لا يرد سؤال الظن، لكنهم كلهم أوردوه، فكأنهم لم يريدوا هذا الاصطلاح، أو أرادوه ولحظوا معه معنى العلم في الأصل، ويطلق النحاة العلم أيضاً على المعرفة»^[4].

ولعل أبرز من تكلم عن مفهوم الصناعة في مجال الاستنباط والاستدلال الفقهي والمقاصدي هو العلامة ابن رشد الحفيد في كتابه «المختصر الضروري في علم الأصول»؛ فقد تكلم عن صناعة الفقه والأصول، وذهب إلى إنها تحصل من تعاطي القوانين والأحوال التي تسد ذهن نحو الصواب، كالعلم بالدلائل وأقسامها، وفي أي حال تكون الدلائل، وفي أي حال تنتفي، وفي أي المواضع يحمل الشاهد على الغائب، وفي أيها لا يحمل، قال رَحِمَهُ اللهُ: «وأما معرفة تعطي القوانين والأحوال التي بها يتسد ذهن الصواب في هاتين المعرفتین كالعلم بالدلائل وأقسامها، وبأي أحوال تكون دلائل وبأيها لا وفي أي المواضع تستعمل النقلة من الشاهد إلى الغائب وفي أيها لا. وهذه فلسفها سبارا أو قانونا، فإن نسبتها إلى الذهن كنسبة البركار والمسطرة إلى الحس، فيم ما لا يؤمن أن يغلط فيه»^[5].

ويقول العلامة ابن خلدون: «... الصناعة هي ملكة في أمر عملي فكري، وبكونه عملياً هو جسماني محسوس. والأحوال الجسمانية المحسوسة، نقلها بالمباشرة أو عُبِّ لها وأكمل، لأن المباشرة في الأحوال الجسمانية المحسوسة أتم فائدة، والملكة صفة راسخة تحصل عن

[4] تقي الدين السبكي، الإبهاج في شرح المنهاج، 79/2.

[5] أبو الوليد ابن رشد، الضروري في علم الأصول، ص: 1. وقد استعمل ابن رشد لفظ الصناعة واحتفى فيه في مجال العلوم، انظر كتابه الكليات، وبداية المجتهد. كما اعتنى ابن رشد بتوضيح مناهج العلماء في استنباط الأحكام، والاستدلال عليها، وكذا بناء الفروع على الأصول، وتأسيس قواعد كلية في مجال الاستنباط من النص الشرعي. كل ذلك جعل طموح الرجل هو التمكين لصناعة في مجال الفقه وأصوله، كيلة وكافية. راجع كتابه: الضروري في علم الأصول، ص: 35-37.

استعمال ذلك الفعل وتكرره مرة بعد أخرى، حتى ترسخ صورته. وعلى نسبة الأصل تكون الملكة. ونقل المعاينة أوعب وأتم من نقل الخبر والعلم؛ فالملكة الحاصلة عن الخبر وعلى قدر جودة التعليم وملكة المعلم يكون حذق المتعلم في الصناعة...»^[6].

إن الغرض من إيراد هذه النصوص في سياق حديثنا عن مركب الصناعة المقاصدية في علاقتها التفكيكية مع خطاب التطرف والإرهاب، يمكننا من معرفة الإمكانات التي تدخرها مقاصد الشريعة بتراكمها المعرفي والمنهجي الذي تأثّل عبر قرون مضت منذ جيل التلقي إلى يومنا هذا.. مما يظهر بجلاء أن الارتباط الوثيق لموضوع الصناعة المقاصدية بموضوع تفكيك خطاب التطرف، نظرا لما تتيحه هذه الصناعة من قوة معرفية وصرامة منهجية، تكسب للخطاب الشرعي أصالته، وواقعيته، ومرونته، أمام خطابات المروق والتأويل الفاسد والانتحال المبطل.

لكل هذه الاعتبارات فإن الصناعة المقاصدية تتميز بكونها:

صناعة كلية - رؤيوية؛ مصدرها المرجعي هو الوحي؛ قرآنا كريما وسنة نبوية شريفة، وتؤطر فيها الكليات الجزئيات، والفروع تنبني على الأصول.

صناعة علمية - عملية؛ بحيث يتم التركيز فيها على الثمرة المرجوة، وعلى البعد العملي.

صناعة منهجية - معرفية؛ فهي تصدر عن فهم عميق ودراسة واعية بأصول الاستنباط والاستدلال والتنزيل من أجل الوصول إلى الحكم الشرعي.

صناعة فهمية - موضوعية؛ لأنها تنبني على فهم رصين للأدلة الشرعية أصلية وفرعية، وعلى محال تنزيل الأحكام.

صناعة واقعية - استشرافية؛ لأنها تتعامل مع واقع الناس في اعتبار للمآلات والغايات؛ ومعرفة بفقّه الواقع والتوقع، بعيدا عن الافتراضات النظرية.

[6] مقدمة ابن خلدون، 226/1.

صناعة تركيبة - كيفية؛ تجمع بين النص والعقل والواقع، وتجمع بين الاستقراء، والتوصيف، والتدليل، والتكييف، والفهم، والتنزيل.

صناعة دينامية - وظيفة: غايتها ترشيد التعاطي مع الخطاب الشرعي، من خلال اعتبار الحكم والأسرار، والكشف عن العلل والأسباب؛ والوصل بين النصوص والسياقات؛

ثانيا - موجبات الاستنباد بالصناعة المقاصدية في مجال تفكيك خطاب التطرف

لا يخفى أن الأزمة الفكرية التي مرت ببعض التجمعات المسلمة، أسهمت في إنتاج تطرف وغلو على الأصعدة الدينية والسياسية والاجتماعية، والأسباب التي أنتجت هذا التطرف كثيرة ومعقدة، ولكن أبرزها النظر في النصوص والجمود على ظواهرها، وتحكيم الهوى في أخذ الأحكام الشرعية من مظانها العملية، وغياب الفهم السليم للنصوص الشرعية، والجهل بمقاصد التشريع، والتحريف للمفاهيم الشرعية؛ كمفهوم الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، والجهاد، والقتال، والدعوة إلى الله، وغيرها من المفاهيم الأصيلة والنورانية.

إن خطاب الغلو والتطرف ينبنى على جهل مركب بأصول الدين، ومقاصده، والغاية المرجوة منه، وكذا جهل بأصول الدعوة في الإسلام، يغذي كل ذلك التأويل الفاسد لنصوص القرآن الكريم والسنة النبوية الشريفة، وأحيانا كثيرة لاجتهادات العلماء المعبرين، وكذلك حرفية وظاهرية في الفهم بلا تأويل ولا تعليل، واجتزائية في الدليل وفروع بلا أصول، والأخذ بالجزئيات مع إهمال الكليات.

ومرد أسباب ذلك يمكن إجمالها في أمرين، هما:

أولهما: تحريف المفاهيم الأصيلة في الإسلام، وتأويل دلالتها الشرعية، تأويلا فاسدا متفلتا، وغير ملتزم بالأسس والضوابط الشرعية المعتمدة، وفي مقدمة هذه المفاهيم التي لحقها التحريف والانتحال من لدن أهل المروق: مفهوم الجهاد، ومفهوم القتال، ومفهوم الأمر بالمعروف، ومفهوم النهي عن المنكر، ومفهوم دار الكفر، ومفهوم دار الإسلام،

ومفهوم احتكار الوعد الإلهي، ومفهوم الطاعة، ومفهوم الدعوة، ومفهوم الاستعلاء به على الناس..

ثانيهما: الجهل بالمقاصد الشرعية الكلية؛ وقد ذهب الإمام الشاطبي إلى أن من أسباب الابتداع في الدين راجعة في التحصيل إلى وجه واحد؛ هو الجهل بمقاصد الشريعة^[7]، وأن «زلة العالم أكثر ما تكون عند الغفلة عن اعتبار مقاصد الشرع»^[8]، ولذلك نص رَحِمَهُ اللهُ هو وغيره من علماء الأمة على القاعدة العامة: «من لم يتفقه في مقاصد الشريعة فهمها على غير وجهها»^[9].

وفي معرض حديثه عن الزيغ في الفهم والاستدلال، يؤكد أبو إسحاق أن: «مدار الغلط في هذا الفصل - فصل المنحرفين والمتبعين للشبهات - إنما هو على حرف واحد، وهو الجهل بمقاصد الشرع، وعدم ضم أطرافه بعضها ببعض؛ فإن مأخذ الأدلة عند الأئمة الراسخين إنما هو على أن تؤخذ الشريعة كالصورة الواحدة، بحسب ما ثبت من كلياتها وجزئياتها المرتبة عليها، وعامها المرتب على خاصها، ومطلقها المحمول على مقيدها... إلى ما سوى ذلك من مناحيها، فإذا حصل للناظر من جملة أحكامها حكم من الأحكام؛ فذلك الذي نظمت به حين استنبطت.

وما مثلها إلا مثل الإنسان الصحيح السوي، فكما أن الإنسان لا يكون إنسانا (حتى) يستنطق فلا ينطق؛ لا باليد وحدها، ولا بالرجل وحدها، ولا بالرأس وحده، ولا باللسان وحده، بل بجملة التي سمي بها إنسانا.

كذلك الشريعة لا يطلب منها الحكم على حقيقة الاستنباط إلا بجملةتها، لا من دليل منها أي دليل كان، وإن ظهر لبادي الرأي نطق ذلك الدليل؛ فإنما هو توهمي لا حقيقي؛ كاليد إذا

[7] الشاطبي، الاعتصام، 182/2.

[8] الشاطبي، الموافقات، 170/4.

[9] الشاطبي، الاعتصام، 175/2.

استنطقت فإنما تنطق توهما لا حقيقة؛ من حيث علمت أنها يد إنسان لا من حيث هي إنسان؛ لأنه محال.

فشأن الراسخين تصور الشريعة صورة واحدة، يخدم بعضها بعضاً، كأعضاء الإنسان إذا صورت صورة متحدة. وشأن متبعي المتشابهات أخذ دليل ما - أي دليل كان - عفواً وأخذاً أولياً، وإن كان ثم ما يعارضه من كلي أو جزئي، فكأن العضو الواحد لا يعطى في مفهوم أحكام الشريعة حكماً حقيقياً، فمتبعه متبع متشابه، ولا يتبعه إلا من في قلبه زيغ»^[10].

ومن ذلك ما يقع فيه كثير من الناس من تجزيء وتجراً على نصوص الكتاب والسنة، في غياب لأي رؤية عامة، أو نظرة شاملة، تستحضر كليات الشريعة ومقاصدها، وهو ما تنبه إليه الشاطبي عندما قال: «من أخذ بالجزئي معرضاً عن كليّه فهو مخطئ، كذلك من أخذ بالكلي معرضاً عن جزئيه فهو مخطئ»^[11].

ونفس الوعي النقدي والحضور الفهمي نجده حاضراً عند إمام الحرمين الجويني، فبعد أن قرر جدة مقولاته وابتكارها، يوجه نقدًا وإشارة واضحة لمن يسميهم «ناشئة في الزمان»؛ الذين «شدوا طرفاً من مقالات الأولين، ركنوا إلى التقليد المحض، ولم يتشوفوا إلى انتحاء درك اليقين، وابتغاء ثلج الصدور، فضلاً عن أن يشمروا للطلب، ثم ينجحوا أو يحققوا. ثم إذا رأوا من لا يرى التعريج على التقليد، ويشرب إلى مدارك العلوم، ويحاول الانتفاض من الجهل، نفروا نفار الأوابد، ونخروا نخير الحمر المستنفرة، وأضربوا عن إجاله الفكر والنظر، وارجحنوا إلى المطاعن على من يحاول الحقائق ويلابس المضايق، وقنعوا من منصب العلماء بالرد على من يبغي العلم والترقي عن الجهالات والبحث عن حقائق المقالات»^[12].

[10] الشاطبي، الاعتصام، ص: 245.

[11] الشاطبي، الموافقات، 8/3.

[12] الجويني، غياث الأمم في الثبات الظلم، ص: 192.

وهنا يبرز الدور المحوري لإشاعة الوعي النقدي العلمي في التعامل مع الخطاب الشرعي، وفوائد معرفة المنهج الأصيل في الاستنباط والاستدلال، وأهمية الاطلاع على كليات الشرع الحنيف ومقاصده الحقيقية.

ثالثاً - فوائد معرفة المقاصد

شكّلت المعرفة المقاصدية، وطرائق استثمارها في توقيع الفتاوى والأقضية والأحكام، وكيفيات الاستنتاج بها في محال الاجتهاد، انشغالاً محورياً لدى علماء الأمة، منذ جيل الرواد الأوائل؛ أمثال الحكيم الترمذي (ت320هـ)، والقفال الشاشي الكبير (ت365هـ)، وأبو بكر الباقلاني (ت403هـ)، وإمام الحرمين، أبو المعالي الجويني (ت487هـ)، والإمام الغزالي (ت505هـ)، ومرورا بجيل التأصيل والتفعيل العمليين، والنضج والإبداع المنهجيين مع أمثال العز بن عبد السلام (ت660هـ)، وشهاب الدين القرافي (ت684هـ)، وابن تيمية (ت728هـ)، وابن القيم (ت751هـ)، وأبو إسحاق الشاطبي (ت790هـ)، وصولاً إلى أجيال المعاصرين والمحدثين الذين ولعوا بإعادة إخراج متون وأقوال جيل الرواد وجيلي التأصيل والإبداع، وحاولوا تجديد القول في أهم ركائزه ودعائمه، وتقريب مفاهيم المعرفة المقاصدية من مجالات التداول العام علمياً، وفكرياً، واجتماعياً، واقتصادياً، وسياسياً..

وقد نقل إمام الحرمين الجويني رَحِمَهُ اللهُ نَصاً عن القاضي أبي بكر الباقلاني أوضح فيه على حرص الصحابة الكرام رضوان الله عليهم، على إعمال مقاصد الشرع في التعاطي مع النصوص الشرعية، يقول فيه: «كانوا، أي الصحابة رَحِمَهُمُ اللهُ، لا يقيمون مراسم الجمع والتحرير ويقتصرون على المرامز الدالة على المقاصد»^[13].

[13] إمام الحرمين الجويني، البرهان في أصول الفقه، تحقيق: عبد العظيم محمود ديب، دار الوفاء، المنصورة

- مصر، ط. 4، 1418هـ، 1064/2.

لقد اعتبر الإمام الشاطبي المعرفة المقاصدية الأداة الأولى والأخيرة للنظر الاجتهادي، فمن لم يشرف عليها «ليس له من حق أن ينسب ببنت شفة في هذا المجال بل يحرم عليه ممارسة النظر الاجتهادي»^[14]، وفي هذا يقول رَحِمَهُ اللهُ: «إنما تحصل درجة الاجتهاد لمن اتصف بوصفين: أحدهما: فهم مقاصد الشريعة على كمالها. والثاني: التمكن من الاستنباط بناء على فهمه فيها... فإذا بلغ الإنسان مبلغا فهم عن الشارع فيه قصده في كل مسألة من مسائل الشريعة، وفي كل باب من أبوابها، فقد حصل له وصف هو السبب في تنزله منزلة الخليفة للنبي ﷺ في التعليم والفتيا والحكم بما أراه الله. وأما الثاني - يقصد بذلك علم الاستنباط - فهو كالخادم للأول؛ فإن التمكن من ذلك إنما هو بواسطة معارف محتاج إليها في فهم الشريعة أولا، ومن هنا كان خادما للأول، وفي استنباط الأحكام ثانيا. لكن لا تظهر ثمرة الفهم إلا في الاستنباط، فلذلك جعل شرطا ثانيا، وإنما كان الأول هو السبب في بلوغ هذه المرتبة لأنه المقصود، والثاني وسيلة... فالاجتهاد في استنباط الأحكام الشرعية علم مستقل بنفسه... وإن كان ثم علم لا يحصل الاجتهاد في الشريعة إلا بالاجتهاد فيه، فهو بلا بد مضطر إليه... والأقرب في العلوم إلى أن يكون هكذا علم اللغة العربية»^[15].

وعندما فرق بين أنواع الاجتهاد انتهى رَحِمَهُ اللهُ إلى القول إن: «الاجتهاد إن تعلق بالاستنباط من النصوص فلا بد من اشتراط العلم بالعربية. وإن تعلق بالمعاني من المصالح والمفاسد مجردة عن اقتضاء النصوص لها، أو مسلمة من صاحب الاجتهاد في النصوص فلا يلزم في ذلك العلم بالعربية، وإنما يلزم العلم بمقاصد الشرع من الشريعة جملة وتفصيلا خاصة...»^[16].

في خضم تنظيرات المحدثين والمعاصرين لمباحث علم أصول الفقه، نجد تأكيداتهم على ضرورة المقاصد للمجتهدين، وبيان أهميتها في فهم نصوص الوحي، بل منهم من جعلها المرجع الأبدي لاستيفاء ما يتوقف عليه التشريع؛ ومن هؤلاء الأستاذ علال الفاسي

[14] انظر: أدوات النظر الاجتهادي المنشود، قطب مصطفى سانو، ص: 83.

[15] انظر: الموافقات للشاطبي، 76/4 - 82.

[16] الشاطبي، الموافقات، 117/4.

الذي ذهب إلى أن «مقاصد الشريعة هي المرجع الأبدي لاستيفاء ما يتوقف عليه التشريع والقضاء في الفقه الإسلامي، ولكنها من صميمه، وليست غامضة غموض القانون الطبيعي الذي لا يعرف له حد ولا مورد.. وأن المقاصد تؤثر حتى على ما هو منصوص عليه عند الاقتضاء»^[17].

وفائدة المقاصد وأهميتها لا تنحصر في الاجتهاد والمجتهدين، بل يمكن تحصيلها لكل من تشبع بنصيب منها؛ لأن مفهوم مقاصد الشرع ومنطوقها؛ أنه ما من شيء خلقه الله تعالى، وما من شيء أمر به أو نهى عنه سبحانه، وما من شيء ذكره أو أخبر عنه، إلا وله مقصوده أو مقاصده، وأن المطلوب ينطلق منها، ويهتدي بها. وقد كان الإمام القرافي (ت 684هـ) صريحا في اشتراط معرفة المقاصد ليس في المجتهد فحسب، بل في الفقيه المقلد أيضا^[18].

من هنا فإن اعتبار مقاصد الشريعة واستصحابها العلمي والمنهجي في التعامل مع الخطاب الشرعي، يعود بعظيم فوائد على العملية الاجتهادية، وعلى سلامة النتائج المتوصل إليها في الفهم والتنزيل، وهي سبيل تأهيل الفقيه إلى معرفة أنسب الأحكام وأوفقها لروح الشريعة، كما قال السبكي: «أن يكون له من الممارسة والتتبع لمقاصد الشريعة ما يكسبه قوة يفهم منها مراد الشرع من ذلك، وما يناسب أن يكون حكما له في ذلك المحل وإن لم يصرح به»^[19].

كما أن معرفة المقاصد تحمي الفقيه من الزلل المتوقع في غيابها؛ لأن «زلة العالم أكثر ما تكون عند الغفلة عن اعتبار مقاصد الشرع في ذلك المعنى الذي اجتهد فيه»^[20].

[17] انظر: مقاصد الشريعة الإسلامية، ومكارمها، ص: 51 - 52. وقد انتقد فيه الأستاذ علال الفاسي الدكتور صبحي محمصاني صاحب كتاب: فلسفة التشريع الإسلامي، لكونه اعتبر مقاصد الشريعة، من المصادر الخارجية للتشريع الإسلامي.

[18] الفرق 78 من كتاب الفروق للقرافي، 184/2.

[19] فتاوى السبكي، 71/1.

[20] انظر: الموافقات، 122/4.

وقد اتخذ صاحب إحياء علوم الدين من معرفة المقاصد معياراً ميز به بين العالم ومن دونه، والمقلد وغير المقلد، فكان وصيته للمجتهد في فهم النصوص الشرعية أن يكون: «شديد البحث عن أسرار الأعمال والأقوال، فإنه إن اكتفى بحفظ ما يقال، كان وعاء للعلم ولا يكون عالماً. ولذلك كان يقال: فلان من أوعية العلم؛ فلا يسمى عالماً إذا كان من شأنه الحفظ من غير اطلاع على الحكم والأسرار»^[21].

وهو ما أكدّه ابن عاشور بقوله: «ولذلك كان الواجب على العلماء تعرف علل التشريع ومقاصده، ظاهرها وباطنها، فإن بعض الحكم قد يكون خفياً، وإن أفهام العلماء متفاوتة في التفطن لها»^[22].

لقد اهتم ابن عاشور ببيان أهمية المقاصد وضرورتها في الاجتهاد؛ حيث كتب فصلاً سماه «احتياج الفقيه إلى معرفة مقاصد الشريعة» بين فيه أن تصرفات المجتهدين يأتي على خمسة أنحاء، هي:

الأول؛ فهم أقوالها، واستفادة مدلولات تلك الأقوال، بحسب الاستعمال اللغوي، وبحسب النقل الشرعي، بالقواعد اللفظية التي بها عمل الاستدلال الفقهي.

الثاني؛ البحث عما يعارض الأدلة التي لاحت للمجتهد، والتي استكمل إعمال نظره في استفادة مدلولاتها، ليستيقن أن تلك الأدلة سالمة مما يبطل ويقضي عليها بالإلغاء والتنقيح. فإذا استيقن أن الدليل سالم عن المعارض أعمله، وإذا ألقى له معارضاً نظر في كيفية العمل بالدليلين معاً، أو رجحان أحدهما على الآخر.

الثالث؛ قياس ما لم يرد حكمه في أقوال الشارع على حكم ما ورد حكمه فيه بعد أن يعرف علل التشريعات الثابتة بطريق من طرق مسالك العلة المبيّنة في أصول الفقه.

الرابع؛ إعطاء حكم لفعل أو حادث حدث للناس لا يعرف حكمه فيما لاح للمجتهدين من أدلة الشريعة، ولا له نظير يقاس عليه.

[21] إحياء علوم الدين، 94/1.

[22] الطاهر ابن عاشور، مقاصد الشريعة، ص: 167.

الخامس؛ تلقي بعض أحكام الشريعة الثابتة عنده تلقي من لم يعرف علل أحكامها ولا حكمة الشريعة في تشريعها. فهو يتهم نفسه بالقصور عن إدراك حكمة الشارع منها، ويستضعف علمه في جنب سعة الشريعة، فيسمي هذا النوع بالتعدي. ثم قال: «الفقيه بحاجة إلى معرفة مقاصد الشريعة في هذه الأنحاء كلها»^[23].

وكتب فصلاً آخر بعنوان: «أدلة الشريعة اللفظية لا تستغني عن معرفة المقاصد الشرعية»^[24]، أكد فيه ضرورة أخذ النصوص بمقاصدها. التي تدل عليها القرائن والأمارات الخارجة عن النص، ونعى فيه على من يتعاملون مع النصوص.

وهو ما انتبه له العلامة الدهلوي في مقمة كتابه القيم «حجة الله البالغة» حيث يقول: «وأولى العلوم الشرعية عن آخرها وأعلاها منزلة وأعظمها مقداراً، هو علم أسرار الدين، الباحث عن حجج الأحكام ولمياتها وأسرار خواص الأعمال ونكاتها؛ فهو والله أحق العلوم بأن يصرف فيه من طاقه نفائس الأوقات، ويتخذ عدة لمعاده بعدما فرض عليه من الطاعات، إذ به يصير الإنسان على بصيرة فيما جاء به الشرع... وبه يأمن من أن يكون كحاطب ليل... أو يخطب خطب عشواء... وبه يصير مؤمناً على بينة من ربه...»^[25].

وبعد هؤلاء الأفاضل انكب عدد غير يسير من العلماء والباحثين في مجال الدراسات الأصولية والمقاصدية، على تخصيص مباحث تحت عنوان: «حاجة المجتهد إلى معرفة مقاصد الشارع» حملت في كثير من الأحيان نفس العبارات ونفس المضامين.

[23] انظر: مقاصد الشريعة لابن عاشور، ص: 15-18.

[24] الطاهر ابن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، ص: 27-28. وقد تعرض ابن عاشور في كتابه المخصص لإصلاح التعليم: «أليس الصبح بقريب»، تعرض فيه لأسباب ضعف العلوم الإسلامية، ومن ضمنها الفقه، وذكر أن من أسباب ضعفه، وتأخره؛ إهمال الفقهاء لمقاصد الشريعة. أليس الصبح بقريب، ص: 200.

[25] حجة الله البالغة، 21/1-22.

رابعاً - وظيفة مسالك الصناعة المقاصدية في نقض أسس التطرف ومقولاته

يمكن تحديد أهم مسالك الصناعة المقاصدية المسعفة في الحد من اجتيال الفهوم، وتحريف المضمون الشرعي لنصوص الوحي، وتأويلها التأويل الفاسد المتفلت عن الضوابط والمقتضيات المعتمدة شرعاً: فيما يلي:

1- اعتبار مقاصد الشارع، من حيث من وضع الشريعة ابتداءً، ومن حيث وضع الشريعة للإفهام، ومن حيث وضع الشريعة للتكليف بمقتضاها، ومن حيث دخول المكلف تحت أحكامها، وهي المقاصد التي قصد بها الشارع من وراء أوامره ونواهيه، إقامة المصالح الأخروية والدنيوية، ودرء المفاسد في الدارين، بوجه لا يختل به نظام، لا بحسب الكل ولا بحسب الجزء. وعدم التكليف بما لا يطاق، أو بما فيه مشقة^[26].

وينبني أساس هذه الأنواع المشكلة لمقصد الشارع على أن تكاليف الشريعة ترجع إلى حفظ مقاصدها في الخلق، وهذه المقاصد لا تعدو ثلاثة أقسام: «أحدها: أن تكون ضرورية. والثاني: أن تكون حاجية. والثالث: أن تكون تحسينية. و«الحفظ لها يكون بأمرين: أحدهما: ما يقيم أركانها ويثبت قواعدها، وذلك عبارة عن مراعاتها من جانب الوجود. والثاني: ما يدرأ عنها الاختلال الواقع أو المتوقع فيها، وذلك عبارة عن مراعاتها من جانب العدم.

فأصول العبادات راجعة إلى حفظ الدين من جانب الوجود، كالإيمان، والنطق بالشهادتين، والصلاة، والزكاة، والصيام، والحج، وما أشبه ذلك.

والعادات راجعة إلى حفظ النفس والعقل من جانب الوجود أيضاً، كتناول المأكولات والمشروبات والملبوسات والمسكنات، وما أشبه ذلك.

[26] النصوص كثيرة نافية للحرص مصرحة باليسر والسماحة في أحكام الشريعة ومقاصدها، من ذلك قوله تعالى: ﴿رَبَّنَا وَلَا تَحْمِلْ عَلَيْنَا إِصْرًا كَمَا حَمَلْتَهُ عَلَى الَّذِينَ مِنْ قَبْلِنَا﴾ [البقرة: 285]، وقوله تعالى: ﴿لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا﴾ [البقرة: 285]، وقوله سبحانه: ﴿يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ﴾ [البقرة: 184]، وقوله عز وجل: ﴿وَيَضَعُ عَنْهُمْ إِصْرَهُمْ وَالْأَغْلَالَ الَّتِي كَانَتْ عَلَيْهِمْ﴾ [الأعراف: 157].

والمعاملات راجعة إلى حفظ النسل والمال من جانب الوجود، وإلى حفظ النفس والعقل أيضاً، لكن بواسطة العادات.

والجنايات - ويجمعها الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر - ترجع إلى حفظ الجميع من جانب العدم.

والعبادات والعادات قد مثلت، والمعاملات ما كان راجعاً إلى مصلحة الإنسان مع غيره، كانتقال الأملاك بعوض أو بغير عوض بالعقد على الرقاب أو المنافع أو الأبضاع، والجنايات ما كان عائداً على ما تقدم بالإبطال، فشرع فيها ما يدرأ ذلك الإبطال، ويتلافى تلك المصالح، كالقصاص، والديات للنفس، والحد للعقل، وتضمن قيم الأموال للنسل، والقطع والتضمين للمال، وما أشبه ذلك»^[27].

2- اعتبار مقاصد المكلف

كان من شدة عناية الشاطبي بمقاصد الشارع أن اهتدى لتوزيع الكلام فيها بالكلام في مقاصد المكلفين، لما بينهما من التلازم والتكامل. وإن كان الشاطبي قد استفاد في هذه المسألة مما جادت به قرائح بعض الأصوليين قبله، فإنه مدين في هذا - على وجه الخصوص - للمذهب المالكي، الذي لم يقف عند حد العناية بمقاصد المكلفين فيما يسمى بالعبادات، ولكنه أولى العناية البالغة لمقاصد المكلفين في جميع أقوالهم وأفعالهم وعقودهم وتصرفاتهم.

وذلك راجع إلى أن المذهب المالكي هو مذهب المصلحة، والاستصلاح، والاستحسان المصلحي، والتفسير المصلحي للنصوص، وهو المذهب الحازم في درء المفاسد وسد الذرائع واستئصال أسبابها.. هو كذلك المذهب الذي اعتنى واهتم علماء اهتماماً كبيراً بمقاصد المكلفين معتبراً لنياتهم، غير واقف عند ألفاظهم ومظاهرهم فقط.

ويمكن النظر إلى علاقة مقاصد المكلف بمقاصد الشارع من جانبين^[28]:

[27] الشاطبي، الموافقات، 19/2 - 20

[28] إدريس حمادي، المصالح المرسلّة وبناء المجتمع الإنساني، ص: 177 - 183.

الجانب الأول - جانب يتعلق بما يجب أن يكون عليه قصد المكلف تجاه قصد الشارع، وهو المعبر عنه إجمالاً بقول الشاطبي «قصد الشارع من المكلف أن يكون قصده في العمل موافقاً لقصده في التشريع»^[29]، وذلك لأنه مستخلف في الأرض ﴿وَيَسْتَخْلِفُكُمْ فِي الْأَرْضِ فَيَنْظُرَ كَيْفَ تَعْمَلُونَ﴾ [الأعراف: 128]، فكان عليه أن يقوم مقام من استخلفه، يُجري أحكامه ومقاصده مجاريها، وكل فهم أو فعل مخالف لمقتضى الاستخلاف يكون لا محالة مخالف لمقتضى عبودية الإنسان لخالقه.

وبما أن عامة المكلفين لا يعرفون - بالتفصيل مقاصد الشارع في كثير من أحكامه، وتكاليفه، وقد وضع الإمام الشاطبي أمام المكلفين، ثلاث خيارات كلها مشروعة، بشرط اعتبار المصلحة في التكليف، وهي:

الأول؛ أن يقصد بالتكاليف ما فهم من مقصد الشارع في شرعها، ولكن ينبغي أن لا يخلية من قصد التعبد، ظهرت له مصلحة الحكم أم لا^[30].

الثاني؛ أن يقصد بالتكاليف ما عسى أن يقصده الشارع، مما اطلع عليه أو لم يطلع عليه، وهذا أكمل من الأول^[31]. فإذا علم المكلف أن هذا العمل شرع لمصلحة كذا، ثم عمل لذلك القصد، غافلاً عن امتثال الأمر فيها، يكون بذلك قد فوت قصد التعبد، وأن كان لا يخلو من أجر فإنه يعد في هذه الحالة غير كامل.

الثالث؛ أن يقصد مجرد امتثال الأمر، فهم قصد المصلحة أم لم يفهم، فهذا أكمل وأسلم^[32]؛ لأنه نصب نفسه عبداً مؤتمراً ممتثلاً لخالقه، ومملوكاً ملبياً لمولاه، وفي هذه الحالة يكون عاملاً بمقتضى العبودية، واقف عند حدود ذلك.

[29] الشاطبي، الموافقات، 2/251.

[30] الشاطبي، الموافقات، 2/283.

[31] الشاطبي، الموافقات، 2/283.

[32] الشاطبي، الموافقات، 2/284.

ولا شك أن ما قدمه الشاطبي في هذه المسألة يعد قاعدة لا غنى عنها لجميع المكلفين، لما لها من دور في حماية مقاصد الشريعة من أن تأتي عليها مقاصد المكلفين غير المشروعة فتنتقضها أو تمسها، ذلك أن القصد ما دام في النفس يسمى باعثاً أو دافعاً نفسياً لكنه عند مباشرة الفعل يصبح أثراً وواقعاً مجسداً في الوجود الخارجي، وفي حالة كونه منافياً للحكمة، أو المصلحة التي شرع الله عز وجل الفعل في الأصل من أجلها^[33].

3- آلية المصلحة المعتبرة

إن جوهر الفكر المقاصدي يقوم على «المصلحة»، وأن هذه الشريعة الإسلامية إنما أشيدت لتحصيل مصالح العباد في العاجل والآجل، وأن الشارع وضعها على اعتبار المصالح باتفاق، ومن هنا فإن «كل مسألة خرجت عن العدل إلى الجور وعن الرحمة إلى ضدها، وعن المصلحة إلى المفسدة، وعن الحكمة إلى العبث: فليست من الشريعة وإن أدخلت فيها بالتأويل»^[34].

4- ضبط مراتب الأحكام؛ وذلك في ضوء العلاقة الجدلية بين أقسام المقاصد، وخصوص مقاصد الشارع ومقاصد المكلف، بمختلف اعتباراتها، وبين أقسام الأحكام الشرعية بقسميها التكليفية والوضعية، كما فصلها علماء الفن، حيث يصبح للاجتهاد في ضوء هذه العلاقة وضع خاص، بالنظر إلى المرونة التي تكتسبها الأحكام الشرعية، وهذا مبحث نفيس ما يزال في حاجة إلى مزيد إيضاح خصوصاً عند ربطه بقضايا الكلي والجزئي.

5- ضبط مراتب المصالح والمفاسد؛ إذا تقرر أن الشريعة الإسلامية إنما شرعت لتحصيل مصالح ودفع مفاسد، فهذا لا يعني أن جلب هذه المصالح متروك لهوى الناس، يجلبونها بما شاءوا من الوسائل مشروعة كانت أو غير مشروعة، بل لا بد من موافقة قصد الشارع في تحصيلها، وكذلك الأمر في درء المفاسد ودفعها، حيث لا يستقيم إلا بموافقة مقاصد الشرع.

[33] عبد الرحمن الكيلاني، قواعد المقاصد عند الإمام الشاطبي، ص: 385.

[34] ابن القيم، إعلام الموقعين عن رب العالمين، 12/3.

وهذا ما قرره العز بن عبد السلام بقوله: «الشرعية كلها مصالح»^[35]، وبتفصيل أكبر في قوله الشارح لهدفه من تأليف القواعد: «الغرض بوضع هذا الكتاب، بيان مصالح الطاعات والمعاملات، وسائر التصرفات، ليسعى العباد في تحصيلها. وبيان مقاصد المخالفات، ليسعى العباد في درئها. وبيان مصالح العبادات، ليكون العباد على خبر منها. وبيان ما يقدم بعض المصالح على بعض، وما يؤخر من بعض المفاصد على بعض، وما يدخل تحت اكتساب العبيد دون ما لا قدرة لهم عليه، ولا سبيل لهم إليه. والشرعية كلها مصالح، إما بدرء مفاصد أو بجلب مصالح»^[36].

وهو ما عناه الشاطبي بقوله: «الشرائع تابعة للمصالح»^[37]، وبعبارة أوضح: «وضع الشرائع إنما هو لمصالح العباد في العاجل والآجل معا»^[38].

6- معرفة علل الأحكام

تمثل علل الأحكام اللبنة الأساس في مقاصد الشريعة، وهي بمثابة المقدمات الممهدة للمجتهد من أجل الوصول إلى الفهم الأسلم لنصوص الشرع، يقول أبو بكر القفال الشاشي: «علل الشرائع مصالح في الجملة»^[39]، ويقول: «إذا ثبت أن الشرائع مصالح، فمعقول أن المصالح تعلق بأمور كثيرة تخفى حقائقها على العباد...»^[40]، فأحكام الشريعة الإسلامية إنما شرعت لتحقيق مقاصد؛ غايتها تحقيق مصالح الناس في العاجل والآجل، وبعض هذه المقاصد منصوص عليه في القرآن الكريم، والسنة الشريفة على وجه التصريح، وبعضها مشار إليه على وجه الإيماء والتنبيه، والدوران

[35] العز بن عبد السلام، قواعد الأحكام، 14/1.

[36] العز بن عبد السلام، قواعد الأحكام، 14/1.

[37] الشاطبي، الموافقات، 87/2.

[38] الشاطبي، الموافقات، 9/2.

[39] أبو بكر القفال الشاشي، محاسن الشريعة، ص: 34.

[40] أبو بكر القفال الشاشي، محاسن الشريعة، ص: 34.

والإخالة، والسبر والتقسيم، وبعضها منضبط وظاهر بحيث لا يختلف النظر في تحديده والاعتداد به.

ومن أهم المسالك التي لها علاقة بالمقاصد؛ مسلك المناسبة، يقول أبو حامد الغزالي: «وما انفك عن رعاية أمر مقصود، فليس مناسباً، وما أشار إلى رعاية أمر مقصود فهو المناسب»^[41]، وقال ابن الحاجب: «المناسب وصف ظاهر منضبط، يحصل من ترتيب الحكم عليه ما يصلح أن يكون مقصوداً»^[42]. وقال الآمدي: «المناسب عبارة عن وصف ظاهر منضبط، يلزم من ترتيب الحكم على وفقه، حصول ما يصلح أن يكون مقصوداً من شرع ذلك الحكم»^[43].

وقد رصدت كتب أصول الفقه^[44] أوجه العلاقة بين المناسبة وغيرها من المباحث الكاشفة عن مقاصد الشارع، من ذلك الموازنة بين المناسبة وتخريج المناط، والموازنة بين المناسبة والإخالة، والموازنة بين المناسبة والملاءمة، والمشاكلة والمقاربة أو القرابة، الموازنة بين المناسبة والاستدلال.

7- تنزيل الأحكام الشرعية على محالها المعتبرة

ومن أكد ما يعول عليه في هذا المجال آليات: تحقيق المناط، وتنقيح المناط، وتخريج المناط، والعوامل المؤثرة في المناط، من قبيل النظر في الواقع، والنظر في الحال، والزمان، والمكان، والأشخاص، والنظر في مآلات الأفعال، واعتبار الأعراف والعوائد، والحيل مع ضرورة تحقيق مناطاتها، وفقه التوقع، ورتب المصالح، وحسن تقدير رتب المفساد،

[41] شفاء الغليل، ص: 159.

[42] منتهى الوصول والأمل في علمي الأصول والجدل، ص: 181.

[43] الآمدي، الإحكام، 270/3.

[44] انظر: نشر البنود على مراقي السعود، عبد الله الشنقيطي، ص: 170، وسلم الوصول لشرح نهاية السؤل، الإسني، 76/4.

وأوجه الموازنة والترجيح بين المفاسد والمصالح، ومراعاة المقاصد العامة للتشريع، والفرق بينها وبين المقاصد الخاصة..

8 - محورية تحديد الوسائل

الوسائل هي الأفعال التي بها يتوصل إلى تحقيق المقاصد، يقول محمد بن عاصم: وكل فعل للعباد يوجد إما وسيلة وإما مقصد^[45].

وقد عرفها القرافي بقوله: «الطرق المفضية إلى المقاصد المتضمنة للمصالح والمفاسد في أنفسها»^[46]، وعرفها ابن جزي بقوله: «الوسائل هي التي توصل إلى المقاصد»^[47].

والوسائل من جنس المقاصد، ولا قيمة للوسائل إلا بقدر ما تحققه من المصالح وتدفعه من المفاسد، وقد فصل علماء المقاصد في أوجه هذه العلاقة، حيث خصها العز بفصل مستقل ومؤسس في كتابه قواعد الأحكام وسمه بـ: «فصل: في انقسام المصالح والمفاسد إلى الوسائل والمقاصد»^[48]، افتتحه بقوله: «الواجبات والمندوبات ضربان: أحدهما: مقاصد، والثاني: وسائل. وكذلك المكروهات والمحرمات ضربان: أحدهما: مقاصد، والثاني: وسائل»^[49]، كما بحثها في فصول أخرى من كتابه من قبيل: «فصل: في بيان وسائل المصالح»^[50]، و«فصل: في بيان وسائل المفاسد»^[51].

[45] مرتقى الوصول إلى علم الأصول، ص: 65.

[46] القرافي، الفروق، 61/2.

[47] تقريب الوصول إلى علم الأصول، ص: 111.

[48] العز بن عبد السلام، قواعد الأحكام، ص: 57.

[49] العز بن عبد السلام، قواعد الأحكام، ص: 57 - 58.

[50] العز بن عبد السلام، قواعد الأحكام، ص: 118.

[51] العز بن عبد السلام، قواعد الأحكام، ص: 124.

الوسائل أحكام المقاصد، «فالوسيلة إلى أفضل المقاصد هي أفضل الوسائل، والوسيلة إلى أرذل المقاصد هي أرذل الوسائل، ثم تترتب الوسائل ترتب المصالح والمفاسد، فمن وفقه الله للوقوف على رتب المصالح، عرف فاضلها من مفضولها، ومقدمها من مؤخرها. وقد يختلف العلماء في بعض رتب المصالح، فيختلفون في تقديمها عند تعذر الجمع. وكذلك من وفقه الله لمعرفة رتب المفاسد، فإنه يدرأ أعظمها بأخفها عند تزاحمها. وقد يختلف العلماء في رتب المفاسد، فيختلفون فيما يدرأ منها عند تعذر جمعها»^[52].

إن من حكم الله عَزَّوَجَلَّ أن جعل لكل مقصد وسيلة مفضية إليه، وكاشفة عنه، وجب الأخذ بها، واعتبارها عند الدخول إلى رحاب الكشف عن مقاصد الأفعال، وإلا زاغ النظر واختلط الاستمداد، وفيما سطره العز رَحْمَةُ اللَّهِ كفاية للمحتاج في هذا الباب، فليرجع إليه في القواعد.

9- التنزيل على المحال، وتوقيع الفتوى الشرعية بقواعدها المعبرة

ربط الله عَزَّوَجَلَّ الأحكام الشرعية بغاياتها ومقاصدها بشكل مطرد، والمتأمل في أصول الشريعة ومصادرها، يلحظ عناية علماء الأمة بضرورة الفهم السليم كشرط للاستمداد من الوحي، قرآنا كريما وسنة نبوية شريفة، وحرصهم الشديد على ربط القول بالمقاصد بالقواعد والأصول والكليات، كما أنهم سلكوا منهج الثبوت والتؤدة في مختلف مراحل الاستنباط، قبل التنزيل على المحال، وتوقيع الفتوى الشرعية.

ولئن قرر أهل المقاصد أن «المقصود من وضع الأدلة تنزيل أفعال المكلفين على حَسَبِهَا»^[53] فإنهم ندبوا الفقيه الناظر في سؤالات الناس إلى حسن الارتياح لموضع البغية، وتبيين أسباب الأمور، والتمهيد لعواقبها، واستشراف ما تؤول به الحالات في استدبارها.

[52] العز بن عبد السلام، قواعد الأحكام، ص: 58.

[53] الشاطبي، الموافقات، 217/3.

وسواء تعلق الأمر بالخطاب العام للأمة جمعاء، أو خطاب الأفراد فإن المعرفة المقاصدية أكسبت النظر الإفتائي، واقعية وعلمية، وإن كانت هذه الواقعية أظهر في الفتاوى الخاصة ووقائع الأعيان منها في الخطاب العام، وذلك راجع إلى الأسس التي تقوم عليها الفتوى في علاقتها بالمقاصد، من قبيل الاعتداد الكليات دون إغفال للجزئيات، ومراعاة محدد تغير الأزيمة، والأمكنة، والأعراف، والعوائد، والأفراد، والمجتمعات، وربط الوسائل بالمقاصد، واعتبار المصالح بترتيبها ضروريات، وحاجيات، وتحسينيات، مع مكملات كل مرتبة، والموازنة بين المصالح والمفاسد، وبين المصالح والمصالح في حال تزامن المصالح فيما بينها، وبين المفاسد والمفاسد في حال تزامن المفاسد فيما بينها، فيحتاج المجتهد إلى التغليب والتغريب، وإعمال فقه الموزنة وفقه الأولويات، وفقه الواقع والتوقع قبل الإمضاء والتوقيع للفتوى.

10 - تفعيل العلاقة بين الوسائل والمقاصد

تنقسم المقاصد بالنظر إلى شهادة الشرع لها بالاعتبار أو بالإلغاء إلى قسمين:
القسم الأول: وسائل معتبرة شرعاً، وهي كل ما أمر به في الكتاب أو السنة، أمر وجوب أو استحباب.

القسم الثاني: وسائل ملغاة شرعاً، وهي كل ما نهى عنه في الكتاب أو السنة نهى تحريم أو كراهة، وهذه الوسائل كلها مفاسد أو أسباب للمفاسد لا للمصالح.

وقد أبدع أبو إسحاق الشاطبي، على عادته، في بيان هذين القسمين: «فإذن: لا سبب مشروعاً إلا وفيه مصلحة لأجله شرع، فإن رأيته وقد انبنى عليه مفسدة؛ فاعلم أنها ليست ناشئة عن السبب المشروع. وأيضاً: فلا سبب ممنوعاً إلا وفيه مفسدة لأجلها مُنَع، فإن رأيته وقد انبنى عليه مصلحة فيما يظهر؛ فاعلم أنها ليست ناشئة عن السبب الممنوع، وإنما ينشأ عن كل واحد منها ما وُضِع له في الشرع إن كان مشروعاً، وما منع منه إن كان ممنوعاً.

وبيان ذلك: أن الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر مثلاً لم يقصد به الشارع إتلاف نفس ولا مال، وإنما هو أمر يتبع السبب المشروع لرفع الحق وإخماد الباطل؛ كالجهاد، ليس مقصوده إتلاف النفوس، بل إعلاء الكلمة، لكن يتبعه في الطريق الإتلاف: من جهة نصب الإنسان نفسه في محل يقتضي تنازع الفريقين وشهر السلاح وتناول القتال. والحدود وأشباهها يتبع المصلحة فيها الإتلاف، من جهة أنه لا يمكن إقامة المصلحة إلا بذلك، وحكم الحاكم سبب لدفع التشاجر وفصل الخصومات بحسب الظاهر، حتى تكون المصلحة ظاهرة..»^[54].

يقول الشاطبي: «وقد تقرر أن الوسائل - من حيث هي وسائل - غير مقصودة لأنفسها وإنما هي تبع للمقاصد؛ بحيث لو توصل إلى المقاصد دونها لم يتوصل بها، وبحيث لو فرضنا عدم المقاصد جملة لم يكن للوسائل اعتبار، بل كانت تكون كالعبث»^[55].

وقد قرر الإمام القرافي في الفَرْقُ الثَّامِنُ وَالْخَمْسُونَ الفرقَ بَيْنَ قَاعِدَةِ الْمَقَاصِدِ وَقَاعِدَةِ الْوَسَائِلِ فقال: «اعلم أن الذريعة كما يجب سدها يجب فتحها وتكره وتندب وتباح، فإن الذريعة هي الوسيلة فكما أن وسيلة المحرم محرمة فوسيلة الواجب واجبة؛ كالسعي للجمعة والحج، وموارد الأحكام على قسمين: مقاصد: وهي المتضمنة للمصالح والمفاسد في أنفسها، ووسائل: وهي الطرق المفضية إليها، وحكمها حكم ما أفضت إليه من تحریم وتحليل، غير أنها أخفض رتبة من المقاصد في حكمها»^[56]، وأضاف: «والوسيلة إلى أفضل المقاصد أفضل الوسائل، وإلى أقبح المقاصد أقبح الوسائل، وإلى ما يتوسط متوسطة»^[57].

[54] الشاطبي، الموافقات، 376/1.

[55] الشاطبي، الموافقات، 212/2.

[56] القرافي، الفروق، 33/2.

[57] القرافي، الفروق، 33/2.

واستكمالاً لتحرير صور العلاقة بين المقاصد والوسائل، أورد القرافي قاعدة أخرى، من مدخل الاعتبار لهما معاً، قال فيها: «القاعدة أنه كلما سقط اعتبار المقصد، سقط اعتبار الوسيلة، فإنها تبع له في الحكم...»^[58].

وقد تفرع على هذا الفرق فرق آخر، وهو «الفرق بين كون المعاصي أسباباً للرخص، وبين قاعدة مقارنة المعاصي لأسباب الرخص، فإن الأسباب من جملة الوسائل»^[59].

وعلى خطى القرافي قرر العلماء قواعد فريدة في علاقة المقاصد بالوسائل، من قبيل قاعدة «كلما سقط اعتبار المقصد سقط اعتبار الوسيلة»، وقاعدة «سقوط اعتبار المقصود يوجب سقوط اعتبار الوسيلة»^[60]. قال العز بن عبد السلام: «ولا شك بأن الوسائل تختلف بسقوط المقاصد؛ فمن فاتته الجمعة والجماعات أو الغزوات سقط عنه السعي إليها؛ لأنه استفاد الوجوب من وجوبهن، وكذلك تسقط وسائل المندوبات بسقوطهن؛ لأنها استفادت النذب منهن»^[61]. ومن ذلك ما سطره الإمام المقري في قواعده: «مراعاة المقاصد مقدمة على رعاية الوسائل أبداً»^[62].

إن أحكام الوسائل مطلوبة باعتبارها مفضية إلى مقاصد مكملة لها، يقول ابن القيم: «لما كانت المقاصد لا يتوصل إليها إلا بأسباب وطرق تفضي إليها، كانت طرقها، وأسبابها تابعة لها، معتبرة بها، فوسائل المحرمات والمعاصي في كراهتها والمنع منها، بحسب إفضائها إلى غاياتها وارتباطاتها بها، ووسائل الطاعات والقربات في محبتها، والإذن فيها بحسب إفضائها إلى غاياتها، وهي مقصودة قصد الوسائل...»^[63].

[58] القرافي، الفروق، 33/2.

[59] القرافي، الفروق، 33/2.

[60] قواعد الأحكام، ص: 107، والقواعد للمقري، 329/1، وشرح تنقيح الفصول، ص: 449، والفروق، 33/2.

[61] العز بن عبد السلام، قواعد الأحكام، ص: 107.

[62] المقري، القواعد، 330/1.

[63] ابن القيم، إعلام الموقعين، 553/4.

وهذا الاختيار هو ما نص عليه الشاطبي، بقوله: «وقد تقرر أن الوسائل، من حيث هي وسائل، غير مقصودة لأنفسها، وإنما هي تبع للمقاصد؛ بحيث لو سقطت المقاصد سقطت الوسائل، وبحيث لو توصل إلى المقاصد دونها لم يتوصل بها، وبحيث لو فرضنا عدم المقاصد جملة؛ لم يكن للوسائل اعتبار، بل كانت تكون كالعبث»^[64].

إن المكانة التي بوأها العلماء للوسائل في علاقتها بالمقاصد، مصدرها نصوص الشرع الحنيف، مما يجعل الوعي بهذه العلاقة استنباطاً، واستدلالاً، وفهماً، وتنزيلاً، من أكد الأمور، ومما يساعد على كل ذلك معرفة مكانة التراتب بين الوسائل والمقاصد؛ إذ التفاضل بين الوسائل مرتبط بالتفاضل بين المقاصد، يقول القرافي: «... والوسيلة إلى أفضل المقاصد أفضل الوسائل وإلى أقبح المقاصد أقبح الوسائل وإلى ما يتوسط متوسطة...»^[65]، ويقول العز بن عبد السلام في القواعد الصغرى: «فضل الوسائل مرتب على فضل المقاصد»^[66]، وقد مر معنا نصه البديع في القواعد الكبرى: «وللوسائل أحكام المقاصد، فالوسيلة إلى أفضل المقاصد هي أفضل الوسائل، والوسيلة إلى أرذل المقاصد هي أرذل الوسائل»^[67].

وأضاف رحمه الله: «وكذلك المدح والذم، وكذلك الأمر بالمعروف وسيلة إلى تحصيل ذلك المعروف المأمور به، رتبته في الفضل والثواب مبنية على رتبة مصلحة الفعل المأمور به في باب المصالح، فالأمر بالإيمان أفضل أنواع الأمر بالمعروف. وكذلك الأمر بالفرائض أفضل من الأمر بالنوافل، والأمر بإمالة الأذى عن الطريق من أدنى مراتب الأمر بالمعروف»^[68].

وبالمثل فإن وسائل المفاسد تتفاوت بتفاوت مفايدها، يقول العز بن عبد السلام: «يختلف وزن وسائل المخالفات باختلاف رذائل المقاصد ومفايدها، فالوسيلة إلى أرذل

[64] الشاطبي، الموافقات، 212/2.

[65] القرافي، الفروق، 33/2.

[66] القواعد الصغرى، ص: 122.

[67] العز بن عبد السلام، قواعد الأحكام، 74/1.

[68] العز بن عبد السلام، قواعد الأحكام، 124/1.

المقاصد أرذل من سائر الوسائل، فالتوسل إلى الجهل بذات الله وصفاته، أرذل من التوسل إلى الجهل بأحكامه، والتوسل إلى القتل أرذل من التوسل إلى الزنا، والتوسل إلى الزنا أقبح من التوسل إلى أكل بالباطل، والإعانة على القتل بالإمساك أقبح من الدلالة عليه، وكذلك مناولة آلة القتل أقبح من الدلالة عليه.... وهكذا تختلف رتب الوسائل باختلاف قوة أدائها إلى المفسد، فإن الشهوة تشتد بالعناق بحيث لا تطاق، وليس كذلك النظر، والتفسير أقبح من ذلك كله لقوة أدائه إلى الزنا، وكلما قويت الوسيلة في الأداء إلى المفسدة كان إثمها أعظم من إثم ما نقص عنها»^[69].

وكذلك الأمر في النهي، يقول: «وكذا النهي عن المنكر وسيلة إلى دفع مفسدة ذلك المنكر المنهي عنه، ورتبه في الفضل والثواب مبنية على رتبة درء مفسدة الفعل المنهي عنه في باب المفسد، ثم تترتب رتبة على رتب المفسد إلى أن تنتهي إلى أصغر الصغائر، فالنهي عن الكفر بالله أفضل من كل نهى في باب النهي عن المنكر»^[70].

ولعل أبرز ما يخرج به الباحث في هذا المبحث الفريد والشيق، أن الوسائل مبحث ضارب بجذوره في أعماق علمي الأصول والمقاصد، خاصة في مباحث الأحكام الشرعية، والمقاصد، والذرائع، وما يتبعها، من الحيل، والاستحسان، واعتبار المآل، والتعارض والترجيح، وفقه الموازنات، وفقه الأولويات، وغيرها.

ومن خلال ما تيسر رصده من أوجه العلاقة العضوية بين الوسائل والمقاصد، يتبين أن مفتاح الوسائل هي المقاصد، وأساس المقاصد هي الوسائل، وكما أن المقاصد تركز في تنزيلها على الوسائل المعتبرة، فإن الوسائل تتوقف في اعتبارها على المقاصد الشرعية، وبعبارة أخرى يتعذر إعمال الوسائل دون اعتبار للمقاصد، ولا تتحقق المقاصد عمليا بدون الوسائل.

[69] العز بن عبد السلام، قواعد الأحكام، 1/128.

[70] العز بن عبد السلام، قواعد الأحكام، 1/128.

11 - اعتبار العلاقة بين الأحكام التكليفية والأحكام الوضعية

إن الأحكام الشرعية التكليفية - الوجوب والندب والحرمة والكراهة والجواز - محاطة بخطاب الوضع، وهو الأسباب، والشروط، والموانع، ومن مجموع خطابي التكليف والوضع يتشكل المفهوم الصحيح: فإذا فككنا الارتباط بين الأمر والنهي، وبين الشروط توفراً والأسباب وجوداً والموانع انتفاءً، كانت الأحكام لاغية ومخالفة للشرع. كما أن انفكاك العلاقة بين المقاصد والغايات والوسائل والأدوات؛ إذ إن وسائل المقاصد السيئة سيئة، وأن لا يتوسل إلى المقاصد النبيلة إلا بوسائل نبيلة.

12 - التكيف

التكيف هو تصنيف القضايا والنوازل في الإطار الفقهي الذي يناسبها، وقد أسعفت الصناعة المقاصدية العلماء في استنباط الأحكام وتخريجها على نظائرها، وفي ذلك يقول الحجوي الثعالبي: «فزلت النوازل وظهرت جزئيات النصوص التي كانت كامنة بين العموم والخصوص، فاجتهد الفقهاء واستنبطوا الآراء، وأسَّسوا المبادئ وقعدوا وأطلقوا، ورووا السنن وفسَّروا القرآن الكريم فعمَّموا وخصَّصوا وقيدوا وأطلقوا، واستعانوا عليه بالآثار فجمعوها وفحصوها، وانتقدوا ما انتقدوا منها، وبيَّنوا ما يصلح للدلالة وما فيها قاذح، ومارسوا كيفية اندراج الجزئي في الكلي، والخاص تحت العام، وقاسوا النظر على نظيره والشبيه على شبيهه، وصيروا هذه الأصول علومًا وصناعات تحتاج لمزيد الممارسات، لتنضبط بذلك الفقه وينتظم أمر الاجتهاد الذي يتوقف عليه تقدم الأمة وصون حقوقها، كل المجتهدين كان يقصد غاية واحدة، وهي استنباط أحكام الوقائع من القرآن والسنة على ما يقتضيه روح التشريع الإسلامي متوخين الوصول إلى مراد الشارع، لا قصد لواحد منهم سوى هذا، لكنهم قد تنوعت أفكارهم ومبادئهم في كيفية الوصول إلى هذه الضالة المنشودة»^[71].

[71] الحجوي الثعالبي، الفكر السامي في تاريخ الفقه الإسلامي، 78/1.

إن هذا التعاطي لا يمكن أن يكون إن لم نستحضر آليات مقاصدية ينبغي أن ترافق نظر الفقيه، وفي مقدمتها:

- آلية الموازنة؛ التي تمكن المجتهد من الاستبصار بالأولويات والترجيحات، ولهذا الغرض خاض العلماء في الموازنة بين المصالح والمفاسد، وبين المصالح والمفاسد.

- آلية التسديد والتقريب؛ وهو بعد لم يعط بعد حقه، ولا سيما ما يتصل بالبعد المآلي وبالبعد المجموعي.

- آلية المآل؛ يعتبر المآل في الصناعة المقاصدية أساس في إمضاء الأحكام، لذلك لا يقتصر على الحال والواقع، بل ينفذ إلى المآل والمتوقع، والتوقع هو توازن بين الحاضر والمستقبل، ويعني أن نحصل من خلال معطيات الحاضر على معرفة توجه المستقبل، ومعرفة المآل مبنية على معرفة الحال، فيعرف الواقع حتى يعرف المتوقع، لأن المتوقع في حقيقته مآل للواقع في أحد مساراته^[72].

- آلية القواعد الكلية؛ الاستفادة من أدلة الشريعة المعتبرة، والمنبئية على طريق الاستقراء، والموافقة لمقصود الشارع وحكمه، والعاكسة للغايات التي جاءت الشريعة لتحقيقها، في العاجل والآجل.

13 - الكلي والجزئي

إن الكليات من أسس الصناعة المقاصدية، التي تسعف المجتهد من تحديد معالم الفروع والجزئيات بردها إلى كلياتها المعتبرة، يقول الشاطبي: «ويكفيك من ذلك أن الشريعة لم

[72] عبد الله بن بيه، تنبيه المراجع على تأصيل فقه الواقع، مركز نماء للبحوث والدراسات، ط.1، 2014م، ص:33.

تنص على حكم كل جزئية على حدتها، وإنما أتت بأمور كلية، وعبارات مطلقة، تتناول أعدادا لا تنحصر، ومع ذلك؛ فلكل معين خصوصية ليست في غيره ولو في نفس التعيين»^[73].

والقرآن الكريم هو نواة الكليات الشرعية، ومنبعها الذي تستمد منه كل كلية، يقول الشاطبي: «إن الكتاب قد تقرر أنه كلية الشريعة، وعمدة الملكة، وينبوع الحكمة، وآية الرسالة، ونور الأبصار والبصائر، وأنه لا طريق إلى الله سواه، ولا نجاة غيره، ولا تمسك بشيء يخالفه، وهذا كله لا يحتاج إلى تقرير واستدلال عليه؛ لأنه معلوم من دين الأمة، وإذا كان كذلك، لزم ضرورة لمن رام الاطلاع على كليات الشريعة وطمع في إدراك مقاصدها واللاحق بأهلها أن يتخذ سميره وأنيسه، وأن يجعله جليسه على مر الأيام والليالي نظراً وعملاً لا اقتصاراً على أحدهما فيوشك أن يفوز بالبغية، وأن يظفر بالطلبة، ويجد نفسه من السابقين في الرعيل الأول، فإن كان قادراً على ذلك، ولا يقدر عليه إلا من زاول ما يعينه على ذلك من السنة المبينة للكتاب، وإلا؛ فكلام الأئمة السابقين، والسلف المتقدمين آخذ بيده في هذا المقصد الشريف، والمرتبة المنيفة»^[74].

[73] الشاطبي، الموافقات، 16/5.

[74] الشاطبي، الموافقات، 144/4.

المصادر والمراجع

- إحكام الفصول في أحكام الأصول للقاضي أبي الوليد الباجي، تحقيق: عمران أحمد العربي
- الإحكام في أصول الأحكام، علي بن أحمد بن حزم الظاهري، دار الآفاق الجديدة، بيروت - لبنان، ط. 2، 1403 هـ - 1983 م.
- الاعتصام، أبو إسحاق الشاطبي، عناية مكتب تحقيق التراث، وفهرسة رياض عبد الله عبد الهادي، ط. 1، 1417 هـ - 1997 م، الطاهر ابن عاشور، التحرير والتنوير، الدار التونسية للنشر، طبعة 1984 م.
- تاج العروس من جوامع القاموس، مرتضى الزبيدي، مجموعة من المحققين، دار الهداية (د. ط.).
- تقويم الأدلة في أصول الفقه، الدبوسي، تحقيق: خليل محيي الدين الميس، دار الكتب العلمية بيروت - لبنان، ط. 1، 1421 هـ - 2001 م.
- المحصول في علم الأصول، فخر الدين الرازي، تحقيق: طه جابر العلواني، مؤسسة الرسالة، بيروت - لبنان، ط. 2، 1412 هـ - 1992 م.
- المستصفى في علم الأصول، أبو حامد الغزالي، تحقيق: عبد السلام عبد الشافي، دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان، ط. 1، 1413 هـ - 1993 م.
- الموافقات في أصول الشريعة، أبو إسحاق الشاطبي، تحقيق: عبد الله دراز، دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان، 1414 هـ - 1994 م.
- الموافقات، لإبراهيم بن موسى الغرناطي الشهير بالشاطبي، تحقيق: مشهور بن حسن آل سلمان، نشر: دار ابن عفان. (ط. 1/ 1997 م).
- مقاصد الشريعة الإسلامية، لمحمد الطاهر بن بن عاشور، تحقيق: محمد الحبيب ابن الخوجة، نشر: وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، قطر. عام النشر: 1425 هـ - 2004 م.
- المختصر الفقهي لابن عرفة، لأبي عبد الله محمد ابن عرفة الورغمي، تحقيق: د. حافظ عبد الرحمن محمد خير، نشر: مؤسسة خلف أحمد الخبتور للأعمال الخيرية، (ط. 2014/ 1 م).
- تحفة الحكام في نكت العقود والأحكام لأبي بكر بن ابن عاصم القيسي الغرناطي (ت 829 هـ)، تحقيق محمد عبد السلام محمد، نشر: دار الآفاق العربية، القاهرة (ط. 1/ 2011 م).
- مقدمة ابن خلدون، المؤلف: عبد الرحمن بن محمد بن محمد، ابن خلدون أبو زيد، ولي الدين الحضرمي الإشبيلي (ت 808 هـ). المحقق: خليل شحادة. الناشر: دار الفكر، بيروت (الطبعة: الثانية، 1408 هـ - 1988 م).
- صناعة الفتوى وفقه الأقليات، عبد الله بن بيه، نشر مركز الدراسات والأبحاث وإحياء التراث الرابطة المحمدية للعلماء، (ط. 2012/ 1 م).
- إحياء علوم الدين، لأبي حامد محمد بن محمد الغزالي الطوسي (ت 505 هـ)، نشر: دار المعرفة، بيروت.
- الفكر السامي في تاريخ الفقه الإسلامي، محمد بن الحسن بن العربي بن محمد الحجوي الثعالبي الفاسي (ت 1376 هـ)، نشر: دار الكتب العلمية، بيروت، (ط. 1995/ 1 م).
- لسان العرب، لابن منظور، دار صادر، بيروت (ط. 8) (2008).
- تاج العروس من جواهر القاموس للزبيدي، ولسان العرب لابن منظور، والقاموس المحيط، ومعجم مقاييس اللغة لابن فارس.
- الإبهاج لإبهاج في شرح المنهاج، تقي الدين أبو الحسن علي بن عبد الكافي بن علي بن تمام بن حامد بن يحيى السبكي وولده تاج الدين أبو نصر عبد الوهاب، الناشر: دار الكتب العلمية - بيروت (1416 هـ - 1995).

- البرهان في أصول الفقه، إمام الحرمين الجويني، تحقيق: عبد العظيم محمود ديب، دار الوفاء، المنصورة- مصر، ط. 4، 1418هـ).
- فتاوى السبكي، أبو الحسن تقي الدين علي بن عبد الكافي السبكي (ت 756هـ)، الناشر: دار المعارف الفروق للقرافي (د. ط.).
- حجة الله البالغة، أحمد بن عبد الرحيم بن الشهيد وجيه الدين بن معظم بن منصور المعروف بـ «الشاه ولي الله الدهلوي» (ت 1176هـ)، لمحقق: السيد سابق، الناشر: دار الجيل، بيروت - لبنان (1426 هـ - 2005 م).
- عبد الرحمن الكيلاني، قواعد المقاصد عند الإمام الشاطبي، المعهد العالمي للفكر الإسلامي. دار الفكر سوريا (ط. 2000/1 م).
- إعلام الموقعين عن رب العالمين، ابن قيم الجوزية، تحقيق: محمد عبد السلام إبراهيم. الناشر: دار الكتب العلمية - بيروت، ط. 1991/1 م).
- قواعد الأحكام في مصالح الأنعام، أبو محمد عز الدين عبد العزيز بن عبد السلام بن أبي القاسم بن الحسن السلمي الدمشقي. راجعه وعلق عليه: طه عبد الرؤوف سعد. الناشر: مكتبة الكليات
- الأزهرية - القاهرة. (وصورتها دور عدة مثل: دار الكتب العلمية - بيروت، ودار أم القرى - القاهرة). طبعة: جديدة مضبوطة منقحة، 1414 هـ - 1991 م).
- محاسن الشريعة ومساويء القوانين الوضعية. عطية بن محمد سالم. الناشر: الجامعة الإسلامية بالمدينة المنورة (ط. 1973/1 م).
- الإحكام في أصول الأحكام أبو الحسن سيد الدين علي بن أبي علي بن محمد بن سالم الثعلبي الآمدي (ت 631هـ). المحقق: عبد الرزاق عفيفي. الناشر: المكتب الإسلامي، بيروت - دمشق - لبنان وسلم الوصول لشرح نهاية السؤل، الإسنوي.
- تقريب الوصول إلي علم الأصول. أبو القاسم، محمد بن أحمد بن محمد بن عبد الله، ابن جزى الكلبي الغرناطي (ت 741 هـ). المحقق: محمد حسن محمد حسن إسماعيل. الناشر: دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان. (ط. 1424/1 هـ - 2003 م).
- تنبيه المراجع على تأصيل فقه الواقع، عبد الله بن بيه، مركز نماء للبحوث والدراسات، ط. 1، 2014 م.





المحور الثالث

خطاب التطرف.. تفكيك المرجعية، وتحليل الخطاب



الخطاب التكفيري المعاصر

تفكيك المرجعية، وتحليل الخطاب

د. خالد زهري

[كلية أصول الدين - تطوان]



نقصد؛ في هذا البحث؛ تسليط الضوء على ثلاثة مفاهيم يقوم عليها التعامل مع الخطاب الديني التكفيري وهي: «الأساس النظري»، و«الإجراءات العملية»، و«مواجهة ظاهرة الإرهاب».

أما لبابُ البحث، فستكشف عنه المباحث التسعة الآتية: «الأساس النظري للجماعات الإرهابية»، «الإجراءات العملية لهذه الجماعات ومقاصدها»، «التفكير والتكفير»، «من كلام الفرقة إلى كلام النهضة»، «دور علم الكلام في مواجهة الفتاوى المستوردة»، «العقيدة وسؤال التنمية»، «العقيدة الأشعرية وإمارة المؤمنين»، «اقتراح مشروع مُدَوَّنة العقيدة».

المبحث الأول: الأساس النظري للجماعات الإرهابية

تَكْمُنُ أهمية الكلام على «الأساس النظري»، في كَوْنِ كل الحركات الإرهابية، الموصوفة بأنها «إسلامية!»، تنطلق من أساس إيديولوجي واحد، فكل من «القاعدة»، و«داعش»،

و«جبهة النصر» و«بُوكُو حَرَام» و«حركة الشباب المجاهدين بالصومال»، و«المرابطون في شمالي مالي»، وهَلُمَّ جَرًّا، تستقي عقائدها، وأفكارها، وممارساتها الإرهابية والإجرامية، من إيديولوجيا واحدة. وما لم نضع الأصبع على هذا الأساس النظري، فإن المواجهة مع ظاهرة الإرهاب، ستظل مقاربةً سطحيةً، لا تفي بالغرض، ولا تؤدي إلى النتائج المرجوة.

يَبْدُ أن الأساس الإيديولوجي مفهومٌ كُلِّيٌّ، لا يمكن تحقيقه، والوقوف عليه، وتحديد معالمه، إلا بالوقوف على المرجعية العقدية والفكرية لتلك الحركات الدينية المتطرفة. وهذا مَسَلَكٌ لا تَقْتَضِيهِ الضرورة الحضارية وحسب، في هذه المرحلة التاريخية العصبية، التي تجتازها الأمة، بل تفرضها أيضا مقتضيات البحث الأكاديمي، إذ إن معالجة أي ظاهرة اجتماعية سيئة، لا تتم بدون البحث عن أسبابها، ما دامت تظهر بظهور أسبابها، وتختفي باختفاء تلك الأسباب.

ولهذا لم يَقِفْ أسلافنا عند وَصْفِ سلوكٍ وانحرافات الحركات الباطنية، وأهل الهواء والبَدْع، والمِلَلِ والنَّحْلِ، بل تَعَدَّوْا ذلك إلى بَذْلِ الوُسْعِ في تحصيل مصادرهم. فقد رَدُّوا؛ مثلاً؛ على الروافض، والخوارج، والمرجئة، والمجسمة، والمعتزلة، بمراجعة مصنفاتهم، من أجل تفكيك بنيّتهم الدينية والفكرية، ولم يكتفوا بوصف زِيغِهِم وانحرافهم.

والأمرُ نفسه يُقال في مناظراتهم مع الديانات الأخرى، فحجة الإسلام أبو حامد محمد بنُ محمد الغزالي الطوسي (ت. 505 هـ / 1111 م)؛ مثلاً؛ لم يكتف بوصف عقائد النصاري، وتعيد ما رآه انحرافاً فيها، بل راجع مصدرهم الأول، وهو «الإنجيل»، وناقشهم من خلاله، وذلك في كتابه الموسوم بـ «الرد الجميل لإلهية عيسى بصريح الإنجيل»^[1].

وبذلك، كانت ردودهم في غاية الإنصاف، وفي منتهى التحري والدقة. وما لم نسلك هذا المسلك، فسنظل حائمين حول الحمى، وبعيدين عن ملامسة عمق المشكلة.

[1] الرد الجميل لإلهية عيسى بصريح الإنجيل لأبي حامد الغزالي، تحقيق محمد عبد الله الشرقاوي، دار الجيل، بيروت - مكتبة الزهراء، القاهرة، ط. 3، 1410 / 1990.

والأمر نفسه حصل في المجتمعات الأوروبية، خلال الحربين الأولى والثانية وبعدهما. فالمقاربة الأوروبية عامة، والألمانية خاصة، لم تكتف بالمقاربة الأمنية في مواجهة الحركات النازية، بل تجاوزت ذلك إلى نقد ونقض الأساس الإيديولوجي لنازية هيتلر، هذا الأساس المتمثل في «مذهب القوة» المضمّن في فلسفة الفيلسوف الألماني فريدريك نيتشه.

وعليه، فإن مواجهة الحركات (الإسلامية!) الإرهابية، من خلال التصدي لأساسها الإيديولوجي، يُعدُّ ضربةً لازِبٍ. وذلك من خلال تحديد مرجعياتها الدينية والفكرية. ولا شك أن أبرزَ هذه المرجعيات وأهمّها، مؤلّفاتُ تقيّ الدين أبي العباس أحمد بن عبد الحليم ابن تيمية الحراني (ت. 728 هـ / 1327 م).

هذا، وإن هذا الأساس الإيديولوجي، تتبيّنُ معالمُهُ من خلال الإجابة عن ثلاثة أسئلة:
الأول: مَنْ هُمْ^[2]؟ لاسيّما إذا علمنا أنهم يروّجون بين العالمين قاطبة، أنهم هم الممثل الحقيقي لأهل السنة والجماعة، لا غيرهم.

الثاني: ماهي مقاصدهم؟ وهذا السؤال من الأهمية بمكان، لكونه هو الذي يسوّغ مواجهتهم، والتصدي لأفكارهم. وبمراجعة تراثنا الإسلامي، فسُنْلفي هذا السؤال من أهم الأسئلة التي كان الجواب عنها يفرض نفسه على السلف والخلف. فأبو حامد الغزالي؛ مثلاً؛ ألّف كتباً ورسائل في الرد على الباطنية، وبالموازاة مع ذلك، ألّف كتباً في الكشف عن مقاصدهم، وألّف في الرد على الفلاسفة كتابه «تهافت الفلاسفة»، لكنه ألّف أيضاً كتاباً وسمه بـ «مقاصد الفلاسفة».

أما السؤال الأول، فالجواب عنه يكون ببيان موقف هذه الجماعات المتطرفة من أربع قضايا: «الذات والصفات»، و«أهل البيت»، و«الإمامة»، و«الأئمة».

1. الذات والصفات: إن الرجوع إلى المرجعية التيمية، التي هي عمّدتهم - كما بيّنا أعلاه - تكشف عن توجّههم العقديّ، وهو أنهم مجسّمة ومشبّهة. فـ «العقيدة الواسطية»، يصرّح

[2] الضمير «هُمْ» يعود على «أتباع الحركات الدينية المتطرفة».

فيها صاحبها ابنُ تيمية بالتحيز المكانيللذات الإلهية، وجَعَلَ «الاستواء»^[3]، و«الفَوْقِيَّة»^[4]، و«المَعِيَّة»^[5]، وسائر الصفات السمعية (= «الصفات الخبرية»)، صفاتٍ حَقِيقَةً له، لا مجازية، وبعبارة: «وكل هذا الكلام الذي ذكره»^[6]، مِنْ أَنَّهُ فوق العرش، وَأَنَّهُ مَعَنَا، حَقٌّ، على حقيقته»^[7].

قال شمس الدين محمد بن عبد الرحمن السخاوي في ابن تيمية: «فذكروا أنه ذكر حديث النزول، فنزل عن المنبر درجتين، فقال: «كُنْزُولِي هذا»، فَنُسِبَ إِلَى التَّجْسِيمِ»^[8]، وقال: «فمنهم من نسبته إلى التجسيم، لما ذَكَرَ في «العقيدة الحَمَوِيَّة»، و«الواسطية»، وغيرهما، من ذلك، كقوله: «إن اليد، والقَدَم، والساق، والوجه، صفات حَقِيقَةٍ لِلَّهِ، وَأَنَّهُ مُسْتَوٍ عَلَى الْعَرْشِ بِذَاتِهِ»، فقليل له: «يلزم من ذلك التحيز والانقسام»، فقال: «أنا لا أَسْلَمُ أَنَّ التَّحِيْزَ وَالانْقِسَامَ مِنْ خَوَاصِّ الْأَجْسَامِ...»^[9].

[3] «الاستواء» عند أهل السنة والجماعة، إما أَنْ يُفَوَّضَ معناه إِلَى اللَّهِ تَعَالَى، أَوْ يُؤَوَّلَ بِـ «القهر» و«الغلبة» (الكتاب المتوسّطي الاعتقاد والرد عليمن خالف السنة من ذوي البدع والإلحاد لأبي بكر محمد بن عبد الله بن محمد بن العربي المعافري، تحقيق عبد الله التورائي، دار الحديث الكتانية، طنجة - بيروت، ط. 1، 1436 / 2015، ص. 167).

[4] يقول ابن العربي: «وزعمت الكَرَامِيَّةُ، أَنَّهُ [سبحانه وتعالى] مُخْتَصُّ بِجَهَةِ فَوْقَ» (المصدر السابق، ص. 164)، وموقف أهل السنة هو تنزيهه تعالى عن هذا التفسير التجسيمي، يقول ابن العربي: «وَرَزَلْ فِي ذَلِكَ طَوَائِفٌ غَيْرُهُمْ [أي: غير الكرامية] بظاهر قوله تعالى: ﴿الَّذِينَ عَلَى الْعَرْشِ يُسَبِّحُونَ﴾ [طه: 4]، فقالوا: «إنه على العرش». ونحن نقول: «إن الباري تعالى على العرش، وفي السماوات، كما ورد في الأخبار والآيات، مع تحقيق القول بالتقْدُسِ عن التحيز في الجهات، والاستقرار في الأمكنة»... وقال أبو الحسن: «إنه فوق خلقه»، بمعنى: فوقية الرتبة، لا فوقية الجهة، كما يقال: «فلان فوق فلان»، بمعنى: في الصفة، لا في المساحة والجهة» (المصدر السابق، ص. 165).

[5] معنى «المَعِيَّة»؛ عند أهل السنة والجماعة؛ أَنَّ «البارئ لا يُصَاقِبُ، ولا يداني المخلوقات، ولا يكون بإزائها، ولا يقرب منها بالمساحة، لكن بالعلم والإحاطة» (المصدر السابق، ص. 175).

[6] الضمير يعود إلى الله سبحانه وتعالى.

[7] العقيدة الواسطية لأحمد عبد بن الحليم بن تيمية، تحقيق علوي بن عبد القادر السقاف، الدار السنينة، الظهران (المملكة العربية السعودية)، ط. 1، 1433، ص. 114.

[8] الضوء اللامع لأهل القرن التاسع، مكتبة القدسي، القاهرة، 1353، ج. 1، ص. 164.

[9] المصدر نفسه، ج. 1، ص. 165.

كما أن مذهبه - وكذا مَنْ تبعه، كتلميذه محمد بن أبي بكر ابن قيم الجوزية (ت. 751 هـ / 1349 م)، إلى أن يصل الأمر إلى محمد بن عبد الوهاب النجدي (ت. 1206 هـ / 1791 م)، وأتباع المذهب الوهابي إلى يومنا هذا- يتعامل مع «الصفات السمعية» هكذا: «الله له يَدٌ، لا كالأيدي»، و«له رِجْلٌ، لا كالأرجل»، و«له عَيْنٌ، لا كالأعين»، و«له قَدَمٌ، لا كالأقدام»، إلخ. والسؤال الذي يطرح نفسه، عند سماع هذه العبارات، هو: ما الفرقُ بينها، وبين ما كانت تقوله الكَرَامِيَّةُ^[10]: «البارئ جِسْمٌ، لا كالأجسام»^[11]، وما كانت تزعمُه من «أنه يجوز وجود الحوادث بذاته تعالى»^{[12]؟!}

وللأسف، ما زال هذا المعتقد التجسيمي المتخلف سائدا، وما زالت الأقلام سيّالة، في سبيل تسميم أفكار الأمة به، ويمكن أن نمثل لذلك بكتاب لأحد المجسّمين المعاصرين^[13]، وَسمّه صاحبه بـ «فتح الإله في إثبات الحد لله: دراسة منهجية علمية أثرية في ذكر اعتقاد

10 الكرامية: هم فرقة من المجسّمة، تنتسب إلى أبي عبد الله محمد بن كَرَام السَّجِسْتَانِي (ت. 255 هـ / 868 م) (سير أعلام النبلاء لشمس الدين أبي عبد الله محمد بن أحمد بن عثمان الذهبي، تحقيق شعيب الأرنؤوط وصالح السمر، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط. 1، 1402 / 1982، ج. 11، ص. 523 - 524، تاريخ الإسلام ووفيات المشاهير والأعلام لشمس الدين الذهبي أيضا، تحقيق بشار عواد معروف، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط. 1، 1424 / 2003، ج. 6، ص. 188 - 192).

[11] سير أعلام النبلاء، ج. 11، ص. 524. ونسب أبو الحسن الأشعريُّ هذا القولَ إلى «فرقة من المرجئة» (مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين، تحقيق هلموت ريتز، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط. 3، د. ت.، ص. 153). وقد اعتمد الأشاعرةُ على أدلة عقلية كثيرة في إبطال القول بالتجسيم، منها الدليل العقلي الذي صَوَّرَهُ ابن العربي هكذا: «ومن الثابت بطلانه، القول بالتجسيم، لأن الجسم هو المؤلف من شيئين فصاعدا، وقد ثبت أن البارئ تعالى واحد، فيستحيل فيه التأليف. فإن سَمَّوْهُ بذلك، دون إثبات معناه، قلنا: التسميات المطلقة على البارئ تعالى، لا تؤخذ إلا توقيفا، ولم يَرِدْ توقيف» (الكتاب المتوسط، ص. 151).

[12] الكتاب المتوسط، ص. 159.

[13] ومن أمثلة كُتُبِ الأقدمين، في تقرير عقيدة التجسيم، كتابُ «الرد على الأشاعرة العزال وإثبات الحرف والصوت في كلام الكبير المتعال»، لأبي الوفاء علي بن عقيل الحنبلي البغدادي (ت. 513 هـ / 1119 م)، نشره المستشرق الأمريكي جورج مقدسي، مجلة «نشرة الدراسات الشرقية»، دمشق، مجلد XXIV، سنة 1971، ص. 55 - 94.

السلف والأئمة في إثبات الحد لله تعالى من الكتاب والسنة والآثار»^[14]، وحلّى نفسه هكذا: «تأليف فضيلة الشيخ، فوزي بن عبد الله بن محمد الحميدي الأثري، حفظه الله من كيد الكائدين»، وكتب جهة اليسار، في دائرة مزخرفة، ما يأتي: «الآن حمي الوطيس، أيها الأشعريون، الجهميون، المبتدعون!»، وهذه صورة من الغلاف، المتضمن لما أوردناه:

وعلى شاكلته كتابان معاصران آخران، وهما: «عقيدة أهل الإيمان في خلق آدم على صورة الرحمن»^[15]، و«تكحيل العين بجواز السؤال عن الله بأئِنَّ والرد على أهل الضلال والميَن الكوثري والغُمّاري والسَّقّاف وَمَنْ لَفَّ لَفَّهُمْ»^[16]، والقائمة طويلة جدا.

النتيجة التي نصل إليها، أنهم «مجسّمة» و«مشبّهة»، باللّحّاظ المذكور، ولا علاقة لهم بـ «أهل السنة والجماعة»^[17]، الذين ينسب مذهبهم على التنزيه والتقديس، إما بطريقة «التأويل»، أو بطريقة «التسليم والتفويض»^[18].

[14] منشورات «مكتبة أهل الحديث»، ضمن «سلسلة من شعار أهل الحديث (100)».

[15] عقيدة أهل الإيمان في خلق آدم على صورة الرحمن لحمود بن عبد الله بن حمود التويجري، دار اللواء، الرياض، ط. 2، 1409 / 1989.

[16] تكحيل العين بجواز السؤال عن الله بأئِنَّ والرد على أهل الضلال والميَن الكوثري والغُمّاري والسَّقّاف وَمَنْ لَفَّ لَفَّهُمْ لصّادق بن سليم بن صادق، دار التوحيد، الرياض، ط. 1، 1427.

[17] وإن غَالَيْنَا فِي التَّلَطُّفِ معهم، استعملنا عبارة ابن العربي المعافري، ووسّمناهم بـ «الجهلة المنتمين إلى أهل السنة» (الكتاب المتوسط، ص. 228).

[18] يقول أحمد زروق: «ولأهل السنة قولان، يعني: قولاً بالتفويض، وهو أسلم، وقولاً بالتأويل، وهو أعلم، بعد إطباقهم على أن الجهل بتفصيله لا يضر، بعد إخراجهم عن الوجه المُحَال، كما لا يضر الجهل بألوان الأنبياء وأنسابهم، مع العلم بتعظيمهم واحترامهم. والتأويل مذهب الحَلَف، كما أن التفويض مذهب السلف. ورُجِّح التأويل بأنه خروج إلى علم، والآخر خروج إلى جهل. ورُجِّح الثاني بأن ليس ثمَّ ألحن من صاحب الحجة بحجته، والتعيين ربما كان إلحاداً، بالخروج عن المعنى المقصود، للجهل به» (اغتنام الفوائد، ص. 89 - 90)، ويقول برهان الدين إبراهيم بن إبراهيم اللّقاني في منظومته «جوهرة التوحيد»:

فَكُلُّ نَصَاوَهُمَ التَّشْبِيهَا *** أَوَّلُهُ أَوْ فَوْضُ وَرَمَ تَنْزِيهَا

(متن جوهرة التوحيد، دار السلام، القاهرة، ط. 1، 1422 / 2002، ص. 11).

هذا، وإن الاتجاهين معاً يُمارسا؛ عند المتكلّم الأشعري؛ داخل الكتاب الواحد، خُذْ؛ مثلاً؛ هاتين

هذا، وإن علماءنا، من السلف والخلف، كالقاضي عياض؛ مثلاً؛ يُعدُّون «المشبهة» من «فرق أهل التأويل»، لا فرق بينهم وبين القدرية (المعتزلة) في ذلك^[19]، مع فارق في جهتي التأويل، وهو أن المعتزلة مقصدهم الفرار من التجسيم، بتأويل النصوص نفياً لا إثبات فيه، والمشبّهة مقصدهم تحصيل التجسيم بتأويل النصوص إثباتاً لا نفياً فيه، وكلاهما تطرّف، فكان المجسم يُعبدُ صنماً، والقَدريُّ يُعبدُ عدماً.

ب. أهل البيت: تصرّح مرجعيتهم التيمية بمناسبة العداء لأهل البيت^[20]، وببغضهم، وبالتنقيص من مراتبهم. ونكتفي؛ في هذا المقام؛ بذكر بعض تصريحات ابن تيمية المقررة لناصبية أتباعه من أصحاب تلك الجماعات المتطرفة:

الْقَيْسَتَيْنِ من «متوسّط ابن العربي»:

أ. «فمن الحق، أن تعرض كل ظاهر يرد عليك، على دليل العقل، فما جوزه، فأسجل به، وما تعارضاً فيه، فذلك موضعُ اختلاف العلماء فيه. فمنهم من أمره من غير تأويل، ومنهم من تأوله» (الكتاب المتوسط، ص. 139).

ب. «وبالجملة، فإن هذه المشكلات، لا تثبت منها صفة للباري على قول من يُثبتها، ولا يردّها إلى المعلوم العقلي، إلا عن دليل مقطوع به، كآية من القرآن، أو خبر متواتر. ثم اعلم آخرًا - كما علّمت سابقاً - أن هذه المشكلات معروضة على الأدلة العقلية، فما صحَّ موافقاً بظاهره لها، ثبت كذلك معلوماً. وما لم يكن موافقاً لها بظاهره، وجب تأويله. فإن صح في نفسك له تأويل، أو نقل إليك، فهو المراد، وإن لم يصح في نفسك، ولا نقل إليك، فاجعل حظك من الإيمان به، تنزيه الباري عن المحال، الذي يوجبُهُ ظاهراً هذا اللفظ» (الكتاب المتوسط، ص. 149).

[19] الشفا، ص. 859.

[20] المؤلفات في بيان فضل علي بن أبي طالب ومناقبه، وفي أن مبغضيه يُعدُّون من أهل النفاق، لا يضبطها قانون العدِّ والحصَر، ويمكن أن نمثل لذلك بـ «باب فيمن يحبه أيضاً ويبغضه أو يسبه»، و«باب منه جامع فيمن يحبه ومن يبغضه»، من كتاب «مجمع الزوائد ومنبع الفوائد» لنور الدين علي بن أبي بكر الهيثمي، بتحريه الحافظين العراقي وابن حجر، مكتبة القدسي، القاهرة، 1353، ج. 9، ص. 125 - 133. ومن الأحاديث التي أوردتها الهيثمي، في المصدر المذكور، مع التعليق عليها، نذكر: أ. «من أذى علياً، فقد آذاني»: «رواه أبو يعلى، والبزار باختصار، ورجال أبي يعلى رجال الصحيح، غير محمود بن خدّاش وقنان، وهما ثقتان» (ج. 9، ص. 129). ب. «من سب علياً، فقد سبني»: «رواه أحمد، ورجاله رجال الصحيح، غير أبي عبد الله الحُدلي، وهو ثقة» (ج. 9، ص. 130). ج. «من أحب علياً، فقد أحبني. ومن

أ. كان ابنُ تيمية يُسيءُ الأدبَ مع علي بن أبي طالب كرم الله وجهه، يقول محمد بن عبد الرحمن السخاوي: «ومنهم من ينسبه^[21] إلى النفاق، لقوله في علي ما تقدّم، ولقوله: «إنه كان مخذولا حيثما توجه، وأنه حاول الخلافة مرارا، فلم ينلها، وإنما قاتل للرياسة، لا للديانة»، ولقوله: «إنه كان يحب الرياسة، وأن عثمان كان يحب المال»، ولقوله: «أبو بكر أسلم شيخا، يدري ما يقول، وعلي أسلم صبيا، والصبي لا يصح إسلامه على قول»...»^[22].

ب. نبز ابنُ تيمية؛ في كتابه «منهاج السنة النبوية»؛ بضعة رسول الله صلى الله عليه وسلم، السيدة فاطمة الزهراء، رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا وأرضاها، بالنفاق^[23].

ج. خطأ سبط رسول الله صلى الله عليه وسلم الحسين بن علي^[24] رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا، في خروجه على يزيد بن معاوية، وعدّ خروجه سببا للفتنة، وفتحاً لباب الشر، وبعبارة: «ولم يكن في الخروج، لا مصلحة دين، ولا مصلحة دنيا، بل تمكن أولئك الظلمة الطغاة من سبط رسول الله صلى الله عليه وسلم، حتى قتلوه مظلوما شهيدا، وكان في خروجه وقتله من الفساد، ما

أحبني، فقد أحب الله. ومن أبغض عليا، فقد أبغضني. ومن أبغضني، فقد أبغض الله»: «رواه الطبراني، وإسناده حسن» (ج. 9، ص. 132). د. «عن جابر بن عبد الله، قال: ما كنا نعرف منافقينا على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم، إلا بغضهم عليا»: «رواه الطبراني في الأوسط»، والبخاري بنحوه، إلا أنه قال: «ما كنا نعرف منافقينا - معاشر الأنصار -»، بأسانيد كلها ضعيفة» (ج. 9، ص. 132 - 133). ويمكن الرجوع في فضل أهل البيت إلى «خلاصة الأدب في الرد على من قال: إن شرف العلم أفضل من شرف النسب» لمحمد المهدي بن محمد المهدي الصخراوي الفاسي، تحقيق خالد زهري، دار الرشاد الحديثة، الدار البيضاء، ط. 1، 1431 / 2010.

[21] الضمير يعود على ابن تيمية.

[22] الضوء اللامع، ج. 1، ص. 165.

[23] منهاج السنة النبوية في نقض كلام الشيعة القدرية لأبي العباس تقي الدين أحمد بن عبد الحليم ابن تيمية، تحقيق محمد رشاد سالم، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، ط. 1، 1406 / 1986، ج. 4، ص. 245-246.

[24] استشهد يوم الجمعة، يوم عاشوراء، سنة 61 هـ / 680 م، حيث قتله سنان بن أبي أنس، وأجهز عليه خولي بن يزيد الأصبحي الحميري، وحز رأسه، وأتى به عبيد الله بن زياد، وهذا حمله إلى يزيد بن معاوية.

لم يكن حصل، لو قعد في بلده. فإن ما قصده من تحصيل الخير، ودفع الشر، لم يحصل منه شيء، بل زاد الشر بخروجه وقتله، ونقص الخير بذلك، وصار ذلك سببا لشر عظيم، وكان قتل الحسين مما أوجب الفتن، كما كان قتل عثمان مما أوجب الفتن»^[25].

د. جَعَلَ لِقَاتِلِ الْحُسَيْنِ، وَسَابِي نِسَائِهِ وَذُرَارِيهِ، يَزِيدَ بْنِ مُعَاوِيَةَ، فَضَائِلَ وَمَنَاقِبَ، وَاجْتَهَدَ فِي إِحْصَائِهَا^[26]، بل زعم أنيزيد قد بَشَّرَتْ به التوراة^[27]. وهو خلاف ما يقرره جمهور أهل السنة في هذا الرجل الناصبي. وأهل السنة؛ في موقفهم من يزيد؛ بين قادح فيه، ومشنع عليه، وبين متوقف في أمره، مع تقبيح فعله^[28].

[25] منهاج السنة النبوية، ج. 4، ص. 530-531.

[26] المصدر نفسه، ج. 4، ص. 544، 572.

[27] المصدر نفسه، ج. 8، ص. 238، 241، 242.

[28] قال فيه شمس الدين محمد بن أحمد بن عثمان الذهبي: «كان قويا شجاعا، ذا رأي وحزم، وفطنة، وفصاحة، وله شعر جيد، وكان ناصبيا، فظا، غليظا، جلفا. يتناول المسكر، ويفعل المنكر. افتتح دولته بمقتل الشهيد الحسين، واختتمها بواقعة الحرة، فمقتله الناس، ولم يبارك في عمره. وخرج عليه غير واحد بعد الحسين، كأهل المدينة، قاموا لله، وكمر داس بن أدية الحنظلي البصري، ونافع بن الأزرق، وطواف بن معلى السدوسي، وابن الزبير بمكة» (سير أعلام النبلاء، تحقيق شعيب الأرنؤوط، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط. 1، 1401 / 1981، ج. 4، ص. 37-38)، وقال فيه أيضا: «يزيد بن معاوية بن أبي سفيان الأموي: روى عن أبيه، وعنه ابنه خالد وعبد الملك بن مروان. مقدوخ في عدالته، ليس بأهل أن يروى عنه، وقال أحمد بن حنبل: لا ينبغي أن يروى عنه» (كتاب ميزان الاعتدال لشمس الدين محمد بن أحمد بن عثمان الذهبي، تصحيح السيد محمد بدر الدين النعساني، مطبعة السعادة، القاهرة، ط. 1، 1325، ج. 3، ص. 318)، «وقال رجل، في حضرة عمر بن عبد العزيز: «أمير المؤمنين يزيد»، فضربه عمر عشرين سوطا. واستفتي ألكيا الهراسي فيه، فذكر فضلا واسعا من مخازيه، حتى نفدت الورقة، ثم قال: «لو مددت بياض، لمددت العنان في مخازي هذا الرجل»، وأشار الغزالي إلى التوقف في شأنه، والتنزه عن لعنه، مع تقبيح فعله... وأما حكم من قتل الحسين، أو أمر بقتله، ممن استحل ذلك، فهو كافر، وإن لم يستحل، ففاسق فاجر» (شذرات الذهب في أخبار من ذهب لأبي الفلاح عبد الحي بن العماد الحنبلي، مكتبة القدسي، القاهرة، 1350، ج. 1، ص. 69).

هـ. أنكرَ حادثة عبث يزيد برأس الحسين، وضرب ثنيتيه، وسبى نسائه وذريته، وتكلف في تبرئته، ونعت الروايات التي أوردت هذه الحادثة، بأنها مجهولة ومكذوبة، كما زعم أنه لم تُسبَها شمية قط^[29]. والحال، أنها روايات صحيحة^[30]، ولا مجال لإنكارها.

النتيجة التي نصل إليها، أن المرجعية التيمية^[31]، التي تقدّسها تلك الجماعات الدينية، وتبني عليها أفكارها وممارساتها، تقرّر أنهم «نواصب»، بيد أن أهل السنة والجماعة، يتعبدون الله تعالى بمحبة أهل البيت، ويفسّرون قوله تعالى: ﴿إِلَّا الْمَوَدَّةَ فِي الْقُرْبَى﴾ [الشورى: 21]، بـ «إلا أن تحفظوني في أهل بيتي»، أو «في قرابتي»^[32].

3. الإمامة: من المعلوم أن أهل السنة والجماعة، لا يجوزون الخروج عن الحاكم، ولو كان فاجراً، ما لم يجاهر بالكفر، حفاظاً على بيضة الإسلام، واتقاء من الوقوع في الفتنة^[33]. بيد أن

[29] وذلك في مواضع متفرقة من «منهاج السنة النبوية».

[30] رواها الطبراني، بعدة طرق، وبألفاظ مختلفة (المعجم الكبير لأبي القاسم سليمان بن أحمد الطبراني، ضبط نصه أبو محمد الأسيوطي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط. 1، 1428 / 2007، ج. 2، ص. 222 - 251)، وذكر الهيثمي بعضهما، وقال: إن رجالها ثقات (مجمع الزوائد، ج. 9، ص. 192 - 201).

[31] أفرد كثير من علماء أهل السنة والجماعة مؤلفات في الرد على ضلالات وانحرافات ابن تيمية، منها كتاب «الدرة المضية في الرد على ابن تيمية» لتقي الدين أبي الحسن علي بن عبد الكافي السبكي، ومن الكتب المعاصرة «الكاشف الصغير عن عقائد ابن تيمية» لسعيد عبد اللطيف فودة.

[32] انظر؛ مثلاً: «الدر المنثور في التفسير المأثور» لجلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر السيوطي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط. 1، 1421 / 2000، ج. 5، ص. 699 - 703.

[33] يقول أبو الحسن علي بن عبد الرحمن اليفرنى الطنجي: «وقال الجمهور من أهل السنة وأصحاب الحديث: لا يُخلَع [أي: الإمام] بهذه الأمور، ولا يجب الخروج عليه، بل يجب وعظه وتخويفه، وترك طاعته فيما إليه يدعو من المعاصي» (المباحث العقلية في شرح معاني العقيدة البرهانية، تحقيق جمال علال البختي، سلسلة «ذخائر من التراث الأشعري المغربي» (7)، مركز أبي الحسن الأشعري للدراسات والبحوث العقدية، تطوان - الرابطة المحمدية للعلماء، الرباط، ط. 1، 1438 / 2017، ج. 3، ص. 1248، وانظر تفصيل ذلك في المصدر نفسه، ص. 1235 - 1254).

هذه الحركات الدينية، توجب الخروج عن الحكام المسلمين، ما داموا ليسوا على مذهبهم التَّيْمِيّ.

وعليه، فإنهم «خوارج» بهذا الاعتبار.

4. الأئمة: أصبح لا يخفى على أحد، أن هذه الجماعات المتطرّفة تكفّر الأمة، وتبيح دمائها، وتستحل أموالها وأعراضها، وما يرصده الإعلام الدولي والمحلي، كافٍ في تقرير ذلك لكل ذي عينين. ومن غرائب الأمور، أنهم لا يمارون في أن من استحلّ المحرّمات^[34]، ويتشدّدون في ذلك، بيد أنهم يتساهلون جدا في استحلال القتل، وهو أشدّ حرمةً، وأعظمُ جرماً، من سائر المحرّمات، كشرب الخمر، والزنا، إلخ، يقول القاضي عياض: «وكذلك أجمع المسلمون على تكفير كل من استحل القتل، أو شرب الخمر، أو الزنا، مما حرّم الله تعالى، بعد علمه بتحريمه»^[35].

وعليه، فإنهم؛ في علاقتهم بالأمة؛ «محاربون»، وهم «أهل بغي»، و«أهل فساد»، يسري عليكم حكمُ الحاربة^[36]، المنصوصُ عليه في قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا جَزَاءُ الَّذِينَ يُحَارِبُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَيَسْعَوْنَ فِي الْأَرْضِ فَسَاداً أَنْ يُقَتَّلُوا أَوْ يُصَلَّبُوا أَوْ تُقَطَّعَ أَيْدِيهِمْ وَأَرْجُلُهُمْ مِنْ خَلْفٍ أَوْ يُنْعَبَوْا مِنَ الْأَرْضِ ذَلِكَ لَهُمْ خِزْيٌ فِي الدُّنْيَا وَلَهُمْ فِي الْآخِرَةِ عَذَابٌ عَظِيمٌ﴾ [المائدة: 35].

النتيجة التي نصل إليها، أن هذه الجماعات، لا علاقة لها بأهل السنة والجماعة. فهم «مجسّمة» بالاعتبار الأول، و«نواصب» بالاعتبار الثاني، و«خوارج» بالاعتبار الثالث، و«محاربون» بالاعتبار الرابع.

[34] استحلّ المحرّمات، أي أباحها، وأنكر تحريم الشارع لها، مع سابق علم وإصرار، كمن استحل الخمر، أو الزنا، أو القمار، إلخ.

[35] الشفا، ص. 852.

[36] انظر تفصيل الكلام على أحكام الحاربة في «الأحكام السلطانية والولايات الدينية» لأبي الحسن علي بن محمد بن حبيب البصري البغدادي، دار الكتب العلمية، بيروت، 1402 / 1982، ص. 58 - 64.

المبحث الثاني: الإجراءات العملية للجماعات الإرهابية ومقاصدها

أما السؤال الثاني، المتعلق بمقاصدهم، فالجواب عنه يتوقف على كشف النقاب عن إجراءاتهم، التي يتوسّلون بها، ويُذلّلون بها الطريق لتنفيذ تلك المقاصد. وسنكتفي بالإشارة إلى ثلاثة إجراءات، مُقرّنين كلّ إجراء بالمَقْصِد المتولّد عنه:

الإجراء الأول: محاربة «علم الكلام»، وتحريم النظر في كتب هذا العلم: ومقصدهم هو إفراغ الساحة الفكرية الإسلامية من أي مذهب كلامي، أشعريّا كان، أو ماتريديا، أو تفويضيا، ثم إحلال وفرض مذهبهم الكلامي، الذي هو عبارة عن هَجِين - كما بيّنّا أعلاه - من عقائد المجسّمة، والنواصب، والخوارج.

الإجراء الثاني: محاربة «المذهبية الفقهية»: لاشك أن المسلمين، حافظوا على استقرارهم بفرض مذهبيات فقهية، جعلوها من خصوصيات هذه المنطقة أو تلك، وكان ذلك - وما زال - يُعَدُّ تنوعاً في إطار إسلامي واحد، فرَسَمَ أهل الغرب الإسلامي المذهب المالكي، ناهيك عن مناطق أخرى، كصعيد مصر، والكويت، والإمارات العربية المتحدة، إلخ، ورَسَمَ أهل الحجاز المذهب الحنبلي، ورَسَمَ أهل ماليزيا وإندونيسيا المذهب الشافعي، ورَسَمَ الأتراك المذهب الحنفي، إلخ، دون أن يقع أي خلاف أو تباغض بين المسلمين، إلى أن ابتليت الأمة بهذه الحركات الدينية، التي انتصبت للدفاع عن دعوى خبيثة ومُغرِضة، استقتّها من مرجعيات دينية، أشرنا إلى واحدة منها، وهي المرجعية التيمية، وتتمثل في محاربة التقليد المذهبي، والتصدي لأي شكل من أشكال المذهبيات الفقهية.

أما مقصدهم من هذه الدعوى، فهو إفراغ الساحة الإسلامية من المذاهب الفقهية المعتمدة والمُرسّمة، ليسهل عليهم فرض مذهبيتهم الفقهية، المكوّنة من الشذوذات الفقهية الحنبلية^[37]،

[37] المذهب الحنبلي مذهب فقهي معتبر، ومؤسّسه الإمام أحمد بن حنبل؛ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ وأرضاه؛ من كبار الأئمة المجتهدين، ومن أولياء الله الصالحين، والطاعن فيه ضالٌّ مُضِلٌّ، أو مبتدع زنديق، وما قلناه أعلاه، إنما قَصَدْنَا به الشذوذات الفقهية التي امتلأت بها كتب حشوية الحنابلة، ولا أقول: كتب السادة الحنابلة،

بحيث تختلط عندهم الأحكام العقدية بالأحكام الفقهية، ويصير ارتكاب المحرّم أو المكروه كفراً وخروجاً عن الملة، وتُرفع السيوفُ والقنابلُ في وجه المخالفين لهم. ولهذا لم نتردّد؛ في المبحث الأول؛ في تقرير أنهم «محاربون».

الإجراء الثالث: شَحْنُ العقول والعواطف بخطاب الجنة والنار: من يرجع إلى كتاب الله تعالى وسنة نبيه سيدنا محمد عليه أفضل الصلاة وأزكى السلام، سيُلفي أن الدعوة إلى صناعة الحياة، والسَّعي في مناكب الأرض بال عمران وبناء الحضارة، أكثر استعمالاً من خطاب التهيب والترغيب، مما له علاقة بأمور الآخرة.

نعم، لا يمكن أن ننكر أهمية هذا الخطاب، ودوره في تهذيب النفوس وتزكيتها، أما أن يُجعل أصلاً تتفرع عليه كل الخطابات القرآنية والنبوية الأخرى، فهذا لم نر الاحتراف في استعماله بمكر ودهاء، إلا عند هذه الجماعات المتطرفة.

هذا، وإن هذا الخطاب، يتلبّس عندهم بِبُت كراهية الحياة بين المسلمين، وتسويغ قابلية قتل النفس في نفوسهم، وخلق حالة من الاستعداد لاقتراف هذه الجريمة، للفوز بمعانقة الحور الحين، والرَّنع في وديان وبساتين وأنهار الجنة، وفي المقابل يتبوأ «الكافر!»، أو «المبتدع!» المقتول نار جهنم، إذ لا حق له في الحياة، ما دام لا يقيم فيها - كما يزعمون - «شرع الله!!!»

ولا شك أن طامة هذا المقصد الخبيث أوضح من أن توصف، وأشهر من الكلام عليها.

المبحث الثالث: بين المقاربة الأمنية والحوار

بعد فصل القول في «الأساس النظري»، و«الإجراءات العملية»، نقرّر أن المقاربة الأمنية، لا يمكن الاستغناء عنها البتة، كما لا ينبغي التساهل فيها، لا شرعاً، ولا واقعا. أما شرعاً، فلأن

فالحنبلة من ضلالات الحشوية براءً، ولنذكر ما قاله ابن شاهين: «رجلان صالحان بلياً بأصحاب سوء: جعفر بن محمد، وأحمد ابن حنبل». فالأول ابتلي بالروافض، والثاني ابتلي بالحشوية المجسمة.

آيات عدم التراخي في تشديد العقاب في حق المفسدين في الأرض كثيرة جدا. وأما واقعا، فلأن التعامل بموجب الرأفة والرحمة، مع أتباع هذه الجماعات، أدى إلى نتائج عكسية، وإلى حصول عمليات إرهابية استباقية، اکتوى بها المسلمون قبل غيرهم.

وأما ما ينادي به البعض بضرورة محاورتهم، فهذا مطلب عسير، وقد يكون متعذرا، لأن شروط الحوار، ووظائف المناظرة وآدابها، لا يمكن تحصيلها البتة، وذلك لسببين على الأقل:

الأول: اعتقادهم بكفر من ليس على نحلّتهم. ولا شك أن من حكّم عليك بالتكفير، فقد حكّم عليك بالإعدام، وينتظر التنفيذ. وحالما تأتي الفرصة المناسبة، لن يتردد في قتلک، وإن صاحبته، وصاهرته، وأحسنّت معاملته. فتكون المناظرة مع أمثال هؤلاء عبث لا طائل وراءه.

الثاني: أن هذه الجماعات، تعتقد أن علاقتهم بسائر المسلمين^[38]، هي علاقة وجود، لا علاقة حدود، بمعنى أنه يعتقد أنه: إما أن يوجد «هو»، أو أن توجد «أنت». والجمع بين «هو» و«أنت» معدود من باب الجمع بين المتناقضين. فإما أن يموت «هو» شهيدا، وتعيش «أنت» تعيشا، إلى أن يحل بك العذاب الإلهي، أو أن تموت «أنت»، ويعيش «هو»، ليقم «الخلافة الإسلامية» الموعود بها!!!

وعليه، فإن أهم وأنجع إجراءات مواجهة ظاهرة الإرهاب، تتمثل في تعزيز المقاربة الأمنية الصارمة، بتفكيك أساسهم الإيديولوجي، وبنقض مرجعياتهم العقدية والدينية.

ثم هناك إجراءات أخرى ذات بُعد نظيري، تُسهم في تحقيق المقاصد الآتية:

1. تنمية التفكير ليندحر به التكفير.

2. تجديد النظر الكلامي.

3. إشاعة ثقافة الألفة، بدلا من آفة الفرقة.

[38] وهم كفار في نظر هذه الجماعات.

4. ترقية «علم الكلام»، ليكون في مستوى التصدي للفتاوى الشاذة، وتنمية المجتمع، والتنمية المعرفية، علاوة على دوره في الدِّفاع عن العقائد الإيمانية، وفي تصحيحها.

5. التذكير بأهمية «إمارة المؤمنين»، في حفظ الأمة من الانحراف العقدي والسلوكي. ثم نختم بإجراء لا مناص منه، تجتمع حوله الأمة، وتندحر به العقائد المنحرفة، والأفكار الزائغة، وهو:

6. اقتراح «مدونة العقيدة».

وسينخرط الكلام على هذه المقاصد في سلك سائر المباحث التي يتركب منها البحث^[39].

المبحث الرابع: التفكير والتكفير

محاولة لإبراز أصالة «علم الكلام» في مواجهة الإرهاب^[40]

عندما كان الصراعُ حامي الوطيس بين المذاهب العقديّة، لم يكن في معزل عن «علم الكلام»، الذي كان يؤطر كل مذهبٍ مذهبٍ. فالخوارج، عندما حاربوا علياً كرم الله وجهه، كان منظرهم يتوسّلون بهذا العلم في التنظير لعقيدتهم، وفي البحث لها عن مسوغات دينية، تضمن لها البقاء والاستمرار، وتؤهلها للقدرة على المواجهة والتحدي، وكذلك الأمر بالنسبة للمرجئة، والشيعة، ثم المعتزلة بعدهم.

ولمواجهة الفرق الضالة، لم يكن أهل السنة والجماعة في معزل عن «علم الكلام»، الذي وظفوه أيما توظيف، في ردودهم على المذاهب والملل والنحل، وفي مناظراتهم لعلمائهم.

[39] سبق أن نشرنا المباحث أسفله في شكل مقالات في بعض الجرائد المغربية، وسنوثقها في رأس كل مبحث.

[40] نُشر بعنوان: «أصالة علم الكلام في مواجهة الإرهاب»، جريدة «المساء»، الرباط، العدد 1014، سنة 1431 / 2009، ص. 9.

ولم يُكْتَبْ للعقيدة الأشعرية؛ باعتبارها أكبر المدارس السنية؛ الانتشارُ في أغلب أرجاء العالم الإسلامي، إلا بقوة حجتها، وسداد براهينها، عبر «علم الكلام».

ومن هنا، فإن أي مشروع نهضوي إسلامي، لا يمكن أن يكون في معزل عن أمرين: أولهما: إنجاز علم كلام جديد، أعني: إحياء التجربة الكلامية، لدى أساطين الفكر السني، مع تجديده ليكون في مستوى تقبُّل خصوصيات المرحلة الجديدة. ثانيهما: مواجهة الأفكار المنحرفة، والمذاهب الضالة، التي طفح بها عصرنا هذا.

إن ما يسمى بـ «الإرهاب»، الذي اكتوى به المسلمون، قبل أن يكتوي به غيرهم، يحتاج إلى أن يواجه بعلم كلام جديد، لبيان تهافت الفتاوى الشاذة، التي تصدر عن الجماعات الإرهابية، المُتَسَرِّبَةَ بِسِرْبَالِ الدين، لاسيَّما أن هذه الفرق الضالة، عند النظر والتحقيق، تتحرك بموجب فكرٍ عقدي يُسَوِّغُ ممارستها الإرهابية، مما يعني أنهم لا يتحركون في معزل عن «علم الكلام»، الذي يمكن أن نسمِّه بـ «علم الكلام الشاذ»، والذي يُعَدُّ أخطر عقبة في إنجاح أي مشروع يعيد للأمة ريادتها الحضارية.

إن من أبرز معاني «علم الكلام الجديد»، هو الاستناد إلى القاعدة الكلامية، التي يبنى عليها المسلمون أفكارهم، ويحددون بها رؤيتهم التوحيدية، وهي المذهب الأشعري، ثم السعي الدؤوب والحثيث من أجل إرجاع ما شذ عنها إليها، واتخاذ هذه القاعدة أساسا لمشروعها النهضوي.

وعليه، فإن مواجهة الإرهاب، الذي يكتوي بناه العالم الإسلامي قبل غيره، يجب أن تكون من خلال الإجابة عن الأسئلة التالية:

- ما هي المرجعية العقدية للجماعات الإسلامية الإرهابية؟
- ما هي الأصول التي تأسست عليها هذه المرجعية؟
- كيف أسهمت هذه المرجعية في تعطيل المشاريع النهضوية الإسلامية؟

- ما هي مظاهر الانحراف العقدي في طريقة تفكيرهم وسلوكهم؟
- ما هي الأصول النظرية التي يمكن أن نبني عليها علم كلام جديد، يواجه الفكر المتطرف، ويؤسس لمشروع نهضوي؟
- كيف السبيل لتجديد علم الكلام الأشعري، ليكون في مستوى إنجاز مشروع حضاري إسلامي؟

وهذه الأسئلة، لا يمكن أن يجيب عنها إلا «علم كلام جديد»، ذو منطلقات وغايات أساسها «التفكير»، في سبيل البناء، وإعادة الشهود الحضاري للأمة، على النقيض من «علم الكلام الشاذ»، ذي المنطلقات والغايات المبنية على «التكفير» وما يتبعه؛ على مستوى الواقع؛ من تعطيل لحركة الأمة، والحيلولة دون مسيرتها للركب الحضاري.

كما أن الغاية الكبرى من ذلك، هي توظيف «علم الكلام»، في محاولة إرجاع ذوي الفكر المتطرف، من «ظلمة التكفير»، إلى «فضاء التفكير»، ومن عصبية «الهدم» وممارسة «القتل»، إلى انفتاح «البناء» و«صناعة الحياة».

المبحث الخامس: من «كلام الفرقة» إلى «كلام النهضة»

محاولة في الكشف عن أصالة «علم الكلام الجديد» في مشاريع النهضة

لا يمكن لأي مشروع إسلامي نهضوي أن تقوم له قائمة، بدون أن يكون مرتبطاً بعلم كلام جديد؛ مادامت السمة التي يحملها هذا المشروع ذات ملامح إسلامية، ومقاصد إنسانية، وفاعلية واقعية.

ولعل من أهم معوقات المشاريع الإسلامية النهضة السابقة، وانقلابها بالفشل، راجع إلى أحد أمرين: إما إغفال علم الكلام وإقصائه عن عملية الإصلاح والتغيير، وإما تكرير مباحثه بدون أي تجديد أو إبداع فيه، علماً أن علم الكلام ظل لصيقاً بواقع الأمة، وما فتئ يتطور بتطور الزمان منذ نشأته، وبتعاقب أساطين علم الكلام. مما يجعلنا لا نتردد في وصف

علم الكلام، في القرون الستة الأولى خاصة، بأنه «علم كلام جديد»، لأنه كان جديدا بالنسبة للمرحلة التي كان يتحرك فيها.

فعندما خرج أبو الحسن الأشعري من مذهب الاعتزال، وضع أسس مذهبٍ كلاميٍّ جديدٍ - وهو المذهب الأشعري -، يجعل من النص الشرعي منطلقا، ويعضده بالأدلة العقلية والبرهانية. ومن أهم كتبه التي نظرت لهذا التوجه الكلامي الجديد «كتاب اللمع».

ثم ما لبث أبو الحسن الأشعري أن قلص من توجهه التأويلي، ليتخذ مذهبهُ الكلاميَّ مسارا جديدا يميل نحو التسليم والتفويض. ومن أبرز كتبه المنظرة لهذا التوجه الجديد: «مقالات الإسلاميين»، و«رسالة إلى أهل الثغر».

وعلى الرغم من الانتشار الواسع للمذهب الأشعري، في جل أقطار العالم الإسلامي، فإنه ظل مذهباً متطوراً ومتجدداً، حيث راعى فيه أعلام العقيدة الأشعرية خصوصيات المراحل المتعاقبة، وكان كلُّ أشعريٍّ لاحقٍ مُتَّبِعاً للأشعري السابق، بدون تقليد، وبكلمة: كان كلُّ متكلمٍ أشعريٍّ صاحبَ علم كلام جديد.

فعلى الرغم من أن أبابكر الباقلاني، كان من الخُدام الأوفياء للعقيدة الأشعرية، وكان متبعا لأبي الحسن الأشعري، فإنه بتكريسه للتوجه العقلي في المذهب الأشعري، وترتيبه لمقدماته ومباحثه النظرية، وتأسيسه لقواعده، عُدَّ المؤسس الحقيقي له^[41].

وقد كان لخصوصيات المرحلة، التي كان يتقلب فيها، الأثر البالغ في التجديد الكلامي، الذي شمل أصول المذهب وفروعه، حتى صار - بموجب ذلك - يُنعت بأنه مؤسس المذهب، لا مجرد مجدد له. ومن أبرز مصنفاته المقررة لهذا التوجه التأسيسي كتاباه «الإنصاف»، و«التمهيد»، و«الهداية».

ثم جاء بعده إمام الحرمين الجويني، وتلميذه أبو حامد الغزالي، فبعثا في علم الكلام نفسا جديدا، حيث أسهما في تطويره منهجيا، وذلك باعتماد المنطق الأرسطي أساسا للبحث

[41] عثمان السلاجبي ومذهبيته الأشعرية، ص. 23 - 24، من علم الكلام إلى فقه الكلام، ص. 37.

والمناظرة، واستعمال الطرق العقلية والفلسفية، في إثبات قضايا عقيدة أهل السنة. كما أعاد النظر في بعض القواعد المنهجية التي تحكم في الفكر الأشعري قبلهما، واستدلا على بطلانها، من قبيل قاعدة: «بطلان الدليل مؤذنٌ ببطلان المدلول».

ومن أهم كتب الرجلين، الكاشفة عن التجديد الكلامي عندهما: «الشامل» و«الإرشاد» و«اللمع» للجويني، و«الاقتصاد في الاعتقاد» و«مقاصد الفلاسفة» و«تهافت الفلاسفة» لأبي حامد الغزالي^[42].

وبعد الصراع المحتدم بين «علم الكلام» و«الفلسفة»، كما شهدناه في فكر الغزالي، ظهرت مرحلة أخرى خف فيها الصراع بين العلمين المذكورين، بحيث ظهر علم كلام جديد متصلح مع الفلسفة، بل قبل الامتزاج بها، وغداً علمُ الكلام يناقش من منطلقات فلسفية. وأبرز من مثل هذا الاتجاه فخر الدين محمد بن عمر التميمي البكري الرازي (ت. 606 هـ / 1210 م)، خاصة في كتبه: «المطالب العالية»، و«المباحث المشرقية»، و«المحصّل»، و«المعالم»، و«نهاية العقول»^[43].

واختار السير على مهّيعه، سيفُ الدين علي بن أبي علي بن محمد الأمدي (ت. 631 هـ / 1233 م)، وعضد الدين عبد الرحمن بن أحمد الإيجي (ت. 756 هـ / 1355 م)، وسعد الدين مسعود بن عمر التفتازاني (ت. 793 هـ / 1390 م)، وجلال الدين محمد بن أسعد الدوّاني (ت. 918 هـ / 1512 م)، وإن كان مصطلح «علم الكلام الجديد» لا ينطبق على المرحلة، التي ظهر فيها هؤلاء، لتحكم عنصر التقليد، وتكرير كلام السابقين، وامتزاج مباحثهم بالجدل العقيم. لكن، إذا كانت شمس «علم الكلام» قد أفلت في المشرق، في الفترة التي تلت الفخر الرازي، فإنها قد بزغت في الغرب الإسلامي، وفي المغرب الأقصى على وجه التحديد.

[42] من علم الكلام إلى فقه الكلام، ص. 38 - 39.

[43] المرجع نفسه، ص. 42.

لقد كان مذهب أهل التسليم والتفويض هو المسيطر، في هذه الجهة من العالم الإسلامي، باستثناء بعض الفلتات الكلامية الإبداعية، التي كانت شذوذاً عن القاعدة، من قبيل أبي عمران موسى بن محمد العبدوسي الفاسي (ت. 776 هـ / 1374 م)، الذي كان من أعلام التوجه التأويلي في الفكر الأشعري، وكان المؤسس النظري للدولة المرابطية. لكن صوته ظل خافتاً، بل إن الدولة التي كان يترقب أن تقوم على أسس علم كلام جديد، يتجاوز العقلية الكلامية الجامدة، ظل مجرد فكرة عائمة في الفضاء، حيث إن هذه الدولة لم تزد مذهب أهل التسليم والتفويض إلا تجذيراً وتعميقاً، إلى أن جاء تلميذ أبي حامد الغزالي محمد المهدي بن تومرت الموحدي (ت. 524 هـ / 1129 م)، فأسس مذهباً كلامياً جديداً، حيث سعى سعياً حثيثاً في سبيل ترسيم المذهب الأشعري، لكن مع تعديلات اقتضتها طبيعة المرحلة، وخصوصيات أكدتها المرحلة الجديدة: مرحلة الدولة الناشئة دولة الموحدين، فأدخل إلى المذهب الأشعري بعض الآراء المعتزلية، كنظرية الأحوال، وبعض العقائد الشيعية، كنظرية العصمة، ونظرية المهديّة^[44].

وعلى الرغم من النفوذ القوي، الذي خلفه ابن تومرت على من خلفوه، فإن التوجه الكلامي، كان متسماً بالتجديد، حيث اقتفوا أثر ملهمهم في تجذير أسس المذهب الأشعري في الغرب الإسلامي، لكن مع إعادة النظر في بعض ما أدخله من عقائد على هذا المذهب، وظهرت عملية تخليص المذهب من العناصر الأجنبية عنه، والتي تمثل نغمة نشازاً في النسق الكلامي الأشعري، من قبيل نظرية العصمة مثلاً.

وبذلك، شهد علم الكلام في هذه المرحلة نضجاً اتسم بالتجديد والإبداع، وربط المباحث الكلامية بالنوازل الفقهية، وبالواقع الفكري والسياسي والاجتماعي، مع رغبة أكيدة

[44] هذا بحسب ما يقرّره كثير من المؤرخين والباحثين، وإلا فإن «العصمة» التي ادعاها محمد المهدي بن تومرت، إنما هي «عصمة الحفظ» التي حبا الله بها أولياءه والصالحين من عباده، لا «العصمة الذاتية» التي هي مما يجب في حق الرسل والأنبياء. أما «المهديّة»، فمقصودٌ منها تمهيد الطريق لظهور المهدي المنتظر، لا أنه ادّعى تحقّقها في شخصه (انظر تفصيل الكلام على ذلك، والحجج التي أوردناها في الاستدلال على المطلوب، في كتابنا «من علم الكلام إلى فقه الكلام»، ص. 379 - 392).

في اجتناب ما تبقى من آثار مذهب أهل التسليم والتفويض^[45] من عقول العامة والخاصة، ونزل علم الكلام من بُرجِه العاجي، ليتحول من علم لا يخوض غماره إلا الخاصة، إلى علم يسهم العامة في توضيحه، وصارت فتوى عدم جواز التقليد في أصول الدين هي الفتوى المتحكمة. فإذا كان الغزالي قد ألجم «العوام عن الخوض في علم الكلام»^[46]، فإن متكلمي المغرب، في هذه المرحلة، قد رفعوا اللجام عن العوام، وصار المُعَرِّضُ عنه مُدْرَجًا في قائمة «حنالة الأغبياء»^[47].

فكثر التصنيف في العقائد الموجزة، التي فُرِضَتْ على العوام، وصار المسلم ملزماً بحفظها وفهم مباحثها.

ومن أبرز متكلمي المغرب في هذه المرحلة، أبو عمرو عثمان بن عبد الله السلالجي الفاسي (ت. 574 هـ / 1178 م)، الذي لَخَّصَ «إرشاد الجويني» تلخيصاً إبداعياً، في عقيدة وسمها بـ «البرهانية»، وهي ذات ملامح رافضة للتقليد، كما يبدو من حضور بعض الآراء المعتزلية فيها مثل نظرية الأحوال، التي أخذ بها في العقيدة المذكورة، مما يؤذن بالتوجه الانفتاحي، لدى علماء الكلام المغاربة.

ونذكر من هؤلاء أيضاً: أبا الحسن علي بن أحمد الأموي السبتي، المعروف بـ «ابن خمير»، (ت. 614 هـ / 1217 م)، الذي أظهر براعته الحجاجية، في كتابه الكلامي «مقدمات المرشد إلى علم العقائد»^[48].

[45] ينقسم المذهب الأشعري إلى مدرستين: «مدرسة أهل التأويل»، و«مدرسة أهل التسليم والتفويض» (طبقات الشافعية الكبرى، ج. 5، ص. 191 - 192).

[46] ألف أبو حامد الغزالي؛ في ذلك؛ رسالة وسمها بـ «إلجام العوام عن علم الكلام»، منشور ضمن «مجموعة رسائل الإمام الغزالي (4)»، دار الكتب العلمية، بيروت، ط. 1، 1414 / 1994، ص. 41 - 83 (انظر أيضاً «مؤلفات الغزالي» لعبد الرحمن بدوي، وكالة المطبوعات، الكويت، ط. 2، 1977، ص. 231 - 233).

[47] عبارة مقتبسة من كتاب «تنزيهاً للأنبياء عما نسب إليهم حنالة الأغبياء» لابن خمير السبتي، تحقيق محمد المصري، وحسان أحمد راتب، دار سعد الدين، دمشق، ط. 1، 1425 / 2004.

[48] نشر مرتين بتحقيق جمال علال البختي، الأولى في تطوان، مطبعة الخليج العربي، 1425 / 2004، والثانية

وبسبب حضور أفكار فلسفية مخالفة لعقيدة أهل السنة، حيث ظهر في هذه المرحلة فلاسفة في الأندلس، كان لهم صدى واضح في المغرب، كأبي بكر محمد بن يحيى بن الصَّائغ التَّجِيبِي السَّرْقُسْطِي، الشهير بـ «ابن باجَّة» (ت. 533 هـ / 1139 م)، وأبي بكر محمد بن عبد الملك بن طُقَيْل (ت. 581 هـ / 1185 م)، وأبي الوليد محمد بن أحمد ابن رشد الحفيد (ت. 595 هـ / 1198 م)، كان من الضروري مواجهة هذه الأفكار بعلم كلام جديد، كما نجده؛ مثلاً؛ عند أبي الحجاج يوسف بن محمد المِكْلَاتِي الفاسي (ت. 626 هـ / 1228 م)، خاصة في كتابه «الباب النقول في الرد على الفلاسفة في علم الأصول»^[49]، بغض النظر عن توفيقه، أو عدم توفيقه؛ في نقده لمباحثهم؛ ودحضه لأطروحاتهم.

ثم جاءت المرحلة السنوسية، التي عرفت علم كلام جديد بامتياز، على يد أبرز عَلم متكلم في هذه المرحلة، وهو أبو عبد الله محمد بن يوسف السنوسي (ت. 895 هـ / 1489 م)، الذي أبدع أيما إبداع في تلخيصه للعقائد، وكرس مبدأ عدم جواز التقليد في أصول الدين، مما حتم عليه تصنيف عقائد تختلف مستوياتها لغة وأسلوباً، وتباين براهينها قوة وضعفاً، ويتفاوت حجمها سعة وطولاً، بحسب المستويات الفكرية والعلمية للناس. فكما أُلِف «العقيدة الكبرى» لأصحاب المستوى الفكري المرتفع، فقد أُلِف «صغرى صغرى الصغرى»، وهي المعروفة بـ «العقيدة السادسة»، وبـ «الحفيدة»، للنساء الأميات، وبينهما تبوّأت «الوسطى» و «الصغرى»، و «صغرى الصغرى» المقام الذي يليق بها، بحسب تفاوت العقول، ناهيك عن «المفيدة»^[50].

في القاهرة، مكتبة الثقافة الدينية، 1432 / 2011.

[49] نُشِرَ هذا الكتابُ مرتين: الأولى بتحقيق فوقية حسين محمود، دار الأنصار، القاهرة، ط. 1، 1977، وهو تحقيق رديء جداً، والثانية بتحقيق أحمد علمي حمدان، جامعة سيدي محمد بن عبد الله - مطبعة أنفو برانت، فاس، 2012.

[50] نُشِرَت «صغرى الصغرى»، و «الحفيدة»، و «المفيدة»، ضمن «ثلاث عقائد أشعرية» لأبي عبد الله محمد بن يوسف السنوسية الحسنية، تحقيق خالد زُهري، سلسلة «ذخائر من التراث الأشعري المغربي (2)»، مركز أبي الحسن الأشعري للدراسات والبحوث العقدية، تطوان - الرابطة المحمدية للعلماء، الرباط، ط. 1، 1434 / 2013.

وظهر بُعِيد هذه المرحلة أبو محمد عبد الله بن محمد الهبطي، المعروف بـ «الهبطي الكبير» (ت. 963 هـ / 1555 م)، الذي تميزت كتبه ورسائله بحضور التوجُّه المنطقي في مباحثه الكلامية، وبآرائه المتميزة حول المقصود من النفي والإثبات في الكلمة المشرفة «لا إله إلا الله»، وبمناظراته الكلامية الكثيرة، خاصة مع أبي عبد الله محمد بن أحمد اليُسَيْثِي الفاسي (ت. 959 هـ / 1551 م)، وأبي عبد الله محمد بن علي الخروبي الطرابلسي (ت. 963 هـ / 1555 م).

ومن أهم المعالم التي طبعت التوجه الكلامي عند الهبطي الكبير، هو أنه توسَّل بعلم الكلام أيما توسل في الإصلاح الاجتماعي، حيث كان يذهب إلى أن أصل الجهل والضلال المخيم على المجتمع الذي كان يتقلب فيه، هو عدم فهم الناس للعقائد، وعجزهم عن استيعاب علاقتها بكيئونتهم، وبجلب المصالح، ودرء المفاسد، في المعاش والمعاد^[51].

ومن هنا، لم يخالف أسلافه من المتكلمين المغاربة في القول بعدم جواز التقليد في أصول الدين، فألف في ذلك رسائل كلامية تراعي مستوى المتلقِّي^[52]. وجاءت منظومته الموسومة بـ «الألفية السَّنيَّة في تنبيه العامة والخاصة على ما أوقعوا من التغيير في الملة الإسلامية»، لتؤكد هذا المنحى، ولتقرر أنه لا نهضة، ولا إصلاح، بدون التوسُّل بعلم الكلام، في إصلاح العامة والخاصة، من الأمراء، والقضاة، والفقهاء، والصوفية.

وإذا كانت الثقافة المغربية تقوم على التداخل بين «الكلام»، و«الفقه»، و«التصوف»، فإن هذه الخصوصية برزت بوضوح في التوجُّه الفكري عند الهبطي الكبير، لتصير خصوصية واضحة تميز أعلام الفكر المغربي^[53]، وهي التي عبر عنها عبد الواحد بن عاشر (ت. 1040 هـ / 1630 م) بقوله:

[51] من علم الكلام إلى فقه الكلام، ص. 48.

[52] نشرنا له عشر رسائل في «علم الكلام» ضمن «رسائل التوحيد والهيللة»، وقد سبق توثيقها.

[53] التصوف والمجتمع: مقابلة للكشف عن الأبعاد الاجتماعية للتداخل بين الكلام والفقه والتصوف عند متصوفة المغرب: الهبطي الكبير أنموذجا، لخالد زَهْرِي، ضمن أعمال «العقيدة الأشعرية»، الملتقى العلمي والثقافي الثامن للمجلس العلمي المحلي للرباط، مطابع «الرباط نت»، الرباط، 2016، ص. 189 - 204.

في عَقْد الأشعري وفقه مالك *** وفي طريقة الجنيد السالك^[54].

لقد صار علم الكلام الجديد، يستلزم النجاح في تحقيق التواصل، بل التداخل بين ما هو كلامي، وما هو فقهي، وما هو صوفي. مما يعني؛ ضرورة؛ الجمع بين العقيدة التي تمثل الأساس النظري لكل ما سواها، والفقه الذي يعني تحقيق الوصال مع الواقع، والتصوف الذي يعني استحضار البُعد الأخلاقي في الممارستين الكلامية والفقهية.

وهذا ما جعلني أنعت علم الكلام المغربي، في بعض بحوثي، بأنه خلع عنه عنوان «علم الكلام»، ليأخذ عنواناً آخر هو «فقه الكلام»^[55].

ومن أبرز من مثل هذا الاتجاه نجل الهبطي الكبير هذا الاتجاه، نجل الهبطي الكبير أبو عبد الله محمد بن عبد الله الهبطي، المعروف بـ «الهبطي الصغير» (ت. 1001 هـ / 1592 م)^[56].

المبحث السادس: دور «علم الكلام» في مواجهة «الفتاوى المستوردة»^[57]

من العبارات المتداولة بين الباحثين في العلوم الدينية عموماً، والفقه خصوصاً، عبارة «اختلاف الأحكام، باختلاف الزمان والمكان». ومن الأدلة التي يكثر إيرادها، في تقرير ذلك، صَنِيعُ محمد بن إدريس الشافعي (ت. 204 هـ / 820 م)، إذ كان له مذهب فقهي في العراق، ثم صار له مذهب آخر عندما رحل إلى مصر.

[54] متن ابن عاشر المسمى بـ «المرشد المعين على الضروري من علوم الدين» لأبي محمد عبد الواحد بن عاشر، د. ت.، ص. 2.

[55] انظر بحثنا: «كُتُبُ التصوف المغربي وأهميتها في حفظ عقيدة المغاربة وتحقيق استقرارهم النفسي والأمني»، الدورة الدولية الخامسة لملتقيات لسان الدين ابن الخطيب، حول موضوع: «الأمن الروحي والسلوكي ودورها في تهذيب النفوس ومكافحة الغلو والتطرف العنيف»، مدينة شفشاون، أيام 11 - 12 شعبان 1437 / 19 - 20 مايو 2016.

[56] نشرنا له ثلاث رسائل في «علم الكلام» ضمن «ثلاث رسائل في التوحيد والهيللة»، وقد سبق توثيقها.

[57] جريدة «المساء»، الرباط، العدد 1674، الجمعة 17 ربيع الأول 1433 / 10 فبراير 2012، ص. 15.

ولا جرم أن الشافعي، لم ينفرد بذلك، بل هو ديدن الفقهاء، في زمن الإبداع الفقهي. فلم نر فقيها مغربيا، رحل إلى المشرق، لدراسة الفقه وغيره من العلوم، ثم عاد إلى المغرب، ليدعو الناس للعمل به، دون نظر في المعطيات المغربية، المخالفة للظروف والملابسات التي بُني عليها ذلك الفقه في المشرق.

ولعل هذا المعطى، من أهم ما يجب اعتباره، في الفتاوى الفقهية المعاصرة، التي أصبحت بمثابة المُعلَّبات، التي تُصنَّع في بقعة من بلاد المسلمين، ثم توزع في سائرهم، مما أوقعنا في فوضى فقهية، تولى كبرها أدعياء، أساءوا إلى الإسلام والمسلمين، بما لست في حاجة إلى تسليط الضوء عليه، وأدنى ما يمكن أن يواجهوا به حكمة قائلها العرب: «ما هكذا، يا سعد، تُورد الإبل!»^[58].

إن للمشرق خصائصه التي تميزه، كما أن للمغرب خصائصه التي تميزه. والسياق الذي تتحرك فيه الثقافة المشرقية غير السياق الذي تتحرك فيه الثقافة المغربية. والكلام على فقه معاصر، دون مراعاة ذلك، مدعاة للوقوع فيما وصفته، قبل حين، بـ «الفوضى الفقهية».

ومن أهم خصائص الثقافة المغربية، انبثاؤها على أركان ثلاثة، وهي: «العقيدة الأشعرية»، و«الفقه المالكي»، و«التصوف الجنيدي»، بحيث يظل فهمنا قاصرا عن فهم هذه الثقافة، وتبقى أحكامنا لا وزن لها، ما لم ننطلق من مقدمتين ضروريتين:

أولهما: استحضار هذه الخصيصة نصب أعيننا، عندما نكون بصدد البحث في مسألة كلامية، أو فقهية، أو صوفية، ذات علاقة بالمغرب.

ثانيهما: إدراك التداخل العميق، بين الأركان الثلاثة المذكورة، حيث لا يمكن أن نتصور فقهها مغربيا، دون ربطه بالتوجه الكلامي والنزعة الصوفية، كما لا يمكن أن نتصور، في تاريخ المغرب، فقيها، دون أن يكون متكلمما وصوفيا، إلا ما شذَّ.

[58] عَجَزُ بَيْتٍ هَذَا صَدْرُهُ: «أُورِدَهَا سَعْدٌ وَسَعْدٌ مُشْتَمِلٌ»، وهو مَثَلٌ «يُضْرَبُ لِمَنْ قَصَرَ فِي الْأَمْرِ» (مَجْمَع الأمثال لأبي الفضل أحمد بن محمد بن إبراهيم النيسابوري الميداني، علق عليه حسين زرزور، دار الكتب العلمية، بيروت، د. ت.، ج. 2، ص. 429).

وعليه، فإن الكلام على فقه معاصرٍ، إذا تعلّق بالمغرب، لا يمكن أن يكون في معزل عن هذا التصور، وإلا كُنّا بمثابة من يبحث في مسألة فكرية ببراء، لا تمت بصلة إلى الواقع الذي تعالج فيه.

فما السبيل؛ إذًا؛ لخلق فقهٍ معاصرٍ، يراعي خصوصيات بلدنا، ويكون في مستوى تحقيق الانسجام بين مقتضيات تراثنا الفقهي وإيجاد الحلول للمستجدات، ويعصمنا من الوقوع في براثن الفكر المنحرف، والفقه الشاذ، الذي تروّج له الجماعات الدينية المتطرفة؟

لا بد أن نشير، بادئ ذي بدء، إلى أن من أخطر ما ابتُلِيَ به المغرب، خاصة في النصف الثاني من القرن الماضي وبداية القرن الذي نتقلب فيه، استيراد فتاوى فقهية مشرقية، تُطَبَّعَان بطابعين اثنين على الأقل:

أولهما: أن تلك الفتاوى مرتبطة بسياق ثقافي مخالف لسياقنا، وتشبع نهم الإنسان المشرقي، لأنها تحقق له انسجاما طبيعيا بين ثقافته وبين ما استجد له من أحداث، مما يجعلها مفيدة في الواقع المشرقي، شاذة في الواقع المغربي.

ثانيهما: أنها جعلت المغربي، الآخذ بمقتضاها، شخصية مضطربة. فلا هو عمل بالفتوى بشروطها، ولا هو حقق الاطمئنان القلبي الذي يعدُّ مقصدا قرآنيا دارت عليه الكثير من أحكام الشريعة.

إن البحث في المسألة يقتضي منا النظر في أمرين، لا غنى لأحدهما عن الآخر، وهما:

الأمر الأول: الرجوع إلى المصادر الفقهية المغربية، لتأكيد الحضور الكلامي والصوفي فيها، والدور الذي أسند للأركان الثلاثة، المذكورة أعلاه، من أجل تفعيل الواقع. ولعل كتاب «المعيار المعرب والجامع المغرب عن فتاوى أهل إفريقية والأندلس والمغرب» لأبي العباس أحمد بن يحيى الونشريسي (ت. 914 هـ / 1508 م)، يُعدُّ أهمَّ مصنفٍ منشورٍ يُعتمد عليه في ذلك.

الأمر الثاني: معالجة بعض الفتاوى الفقهية، الواردة علينا من المشرق، على ضوء ما تقرره الأبحاث المتعلقة بالأمر الأول.

وهذا من شأنه أن يسهم في ضبط المسار الفقهي، في المغرب، وتجعله في معزل عن الفوضى الفقهية، والكوارث الفتوائية، التي تسبب فيها بعض أدعياء العلم، واجترحها من لم يفرق بين وظيفة «الداعية» ووظيفة «العالم»، حيث فُتِح الباب للداعية، ليتكلم في «الفقه» الذي هابه أهل النهاية من المجتهدين، بله من هو دونهم من المقتصدين.

المبحث السابع: العقيدة وسؤال التنمية^[59]

من أهم الدعوات التي تكررت كثيرا، منذ بضع سنوات، الدعوة إلى ربط الجامعة بالمجتمع، وتدبير الموارد البشرية بما يتناسب ومستجدات السوق والاقتصاد. والعلوم المفزوع إليها في ذلك، هي العلوم ذات الصلة بالتقنية المعاصرة، وعلوم الإدارة والاقتصاد، وبعض العلوم الحقة، كبعض التخصصات الدقيقة في الفيزياء وما شاكل ذلك، مع الإقصاء التام للعلوم ذات الصلة بالمعرفة والفكر، وكأن التنمية ليس لها إلا بُعد واحد، وهو البعد التقني، مع أن أي إصلاح لا يمكن أن يكون سليما، إلا إذا كان متكاملا وشموليا، إذ ما قيمة التنمية البشرية (= تنمية الإنسان)، إذا كانت على حساب الأركان المعرفية، التي تأسست عليها حضارتنا وهويتنا؟!

وليس من العبث، أن الأشاعرة جعلوا «المعرفة» هي أول الواجبات، فهي لا تضمن انطلاقا عقديا سليما وحسب، بل تضمن أيضا البناء السليم للمشاريع الفكرية والمدنية، كما يشهد بذلك تاريخ الأسر التي حكمت المغرب في تاريخه الطويل، حيث جعلوا من الأساس

[59] سبق أن نشرت هذا المقال بعنوان «العقيدة الأشعرية وسؤال التنمية»، في جريدة «منبر الرابطة»، الرباط، العدد 15، الأربعاء 19 ربيع الأول 1432 / 23 فبراير 2011، ص. 16، ثم نشرته مع شيء من التصرف؛ بعنوان «العقيدة والتنمية»، في جريدة «المساء»، الرباط، العدد 1377، الجمعة 21 ربيع الأول 1432 / 25 فبراير 2011، ص. 10.

المعرفي (العقيدة السنية، والفقه المالكي، والتصوف الجنيدي) منطلقا لبناء حضارة كانت - وما زالت - مثار فخر لكل المغاربة. وهذا ما يجعل الاستغناء عن هذا الأساس؛ في توجيه الإدارة وتأطير التقنية؛ إعلانا عن الفشل والإخفاق.

إن العلوم التقنية، وإن كانت لا تتلَوَّن بدين أو جنس أو مذهب، لأنها آلة يستعملها المسلم، واليهودي، والنصراني، والصابئي، والمجوسي، والهندوسي، والبوذي، إلخ، فإن العقول التي توجَّهها، والأيدي التي تملكها، تجعل تفعيلها بين الأمم يختلف اختلافاً بيناً.

وهنا، يأتي دور التوجيه العقدي في تحديد مسارها، ناهيك عن الدور الذي يضطلع به في إصلاح المجتمع، وتصحيح ما فيه من خلل، وما يعتريه من آفات.

إن إقصاء الجانب المعرفي؛ وخاصة العقيدة؛ من التنمية البشرية، ومن عملية ربط الجامعة بالمجتمع، لا يخلو من أمرين، إما اتباع سبيلٍ مجهولٍ عواقبها، وإما الوقوع في التخبط والارتجال.

وقد تظن أسلاف أمتنا المغربية إلى أهمية ذلك، فصنفوا مصنفات من صميم التنمية البشرية وتدبيرها، إذ خالطوا العوام، وسجلوا ما يحتويه كلامهم من عبارات منافية لعقيدتهم الأشعرية، والتي تعوق تنميتهم، فصَحَّحوا ما يعترى لِسَانَهُمْ من لَحْنٍ في عقائدهم، وما يوجد من خلل في تفكيرهم.

ونمثل لذلك بأحد كبار منظري الدولة الموحَّدية، وهو أبو عبد الله محمد بن خليل السكوني، الذي صنف كتابه «أربعون مسألة في أصول الدين»، ثم نجله أبو علي عمر بن محمد بن خليل السكوني في كتابه «لحن العوام فيما يتعلق بعلم الكلام»^[60]، ناهيك عن الأزجال، التي

[60] نُشِرَ بعنوان «كتاب لحن العامة والخاصة في المعتقدات»، تحقيق عبد القادر زمامة، مجلة معهد المخطوطات العربية، المجلد 17، الجزء الثاني، شوال 1391 / نوفمبر 1971. ثم نُشِرَ بعنوان «لحن العوام فيما يتعلق بعلم الكلام»، تحقيق سعد غراب، حوليات الجامعة التونسية، العدد 12، سنة 1975.

قصد ناظموها إلى تحقيق المقصد المذكور، كما صنع أحد كبار متكلمي الدولة السعدية، وهو عبد الله الهبتي، وبعده نجله محمد الهبتي^[61].

وما زال مجتمعنا يحتاج إلى تجديد المسار، واستئناف مهمة التصحيح، لما تحتويه الألسنة من العبارات، التي تتنافى مع عقيدتنا الأشعرية السنيّة، والتي لا تخلو من انعكاسات سلوكية تسهم في تخلفنا وانحطاطنا، وتحول دون تنمية بشرية سليمة. ونمثل لذلك بقولهم: «الْمَا تَخَوَى عَلَيَّ»، وهذا فكر مُرْجِيّ، يجعل الإنسان متحللاً من الشعور بأية مسؤولية حُيَال ما يصنع، والصحيح أن يقال: «أَنَا خَوِيتُ عَلَيَّ الْمَا»، لأن العاقل لا يمكن أن يقبل أن الماء انتقل من موضعه، أو خرج من الكأس، وقَصَدَه لينسكب عليه. ولا يخفى ما في ذلك من تكريس لعقلية كسولة، لا تتحمل المسؤولية تجاه نفسها وغيرها. وحيث إن المعنوي لا يتجزأ؛ كما يقول علماء الكلام؛ فإن هذه العقلية الكسولة اللامسؤولة، تسري في كل حركاتنا، وسكناتنا، وعلاقاتنا الاجتماعية.

ويقاس عليه قولهم: «ضَرَبْنِي الْحَيْطُ»، والصحيح أن يقال: «ضَرَبْتُ الْحَيْطُ»، وكثير من أطبائنا يرتكبون الأخطاء، بل المجازر الطبية، فترى الطبيب يتملص من جريمته بعبارة: «هذا قدر الله»، وتتردد كثيرا، في الأوساط التعليمية والتربوية، عبارة «الْعَصَا خَرَجَتْ مِنْ الْجَنَّةِ»، ولا يخفى ما فيها من إقصاء للتعلُّل، ومن تكريس للظلم بين أفراد المجتمع، إلخ.

أما قولهم: «إن شاء الله»، فلا معنى له، إلا عدم الوفاء بالوعد، بل صارت مرادفة لوعد عُزُفُوب^[62]. والحال، أنها في عقيدتنا السنيّة إعلان عن تحمل المسؤولية، بوجوب الوفاء بما تعهد اللسان بفعله.

وإذا انتقلنا إلى شريحة الطلبة، وهم النخبة المُعَوَّل عليها في عملية التنمية، رأينا عباراتهم تفصح عن غياب البُعد الأشعري في طريقة تفكيرهم. فالطالب عند النجاح تصدر منه عبارة

[61] من علم الكلام إلى فقه الكلام، ص. 47 - 50، 833 - 870.

[62] مَثَلٌ يُضْرَبُ فِي الْكَذِبِ، وَعَدَمُ الْوَفَاءِ بِالْوَعْدِ (الْمُسْتَقْصَى فِي أَمْثَالِ الْعَرَبِ لِأَبِي الْقَاسِمِ جَارِ اللَّهِ مُحَمَّدِ بْنِ عَمْرِو الزَّمْخَشَرِيِّ الْخَوَازِمِيِّ، دار الكتب العلمية، بيروت، ط. 2، 1408 / 1987، ج. 1، ص. 107 - 108).

«جَبَّتْهَا بِذُرَاعِي»، فيكون بذلك معتزلياً متطرفاً، وعند الرسوب يقول: «هذا ما قَدَّرَ الله»، فيكون بذلك جبرياً متطرفاً من حيث لا يدري، مما يؤكد الجهل المطبق لأصل من أصول الأشاعرة، وهو «الكسب» الذي مفاده أن «الله تعالى خالق للفعل، والعبد مكتسب له». فالطالب في الحالتين يجب أن يقول: «الله تعالى خلق فعلي، لكنني مكتسب له، سواء نجحت أو رسبت».

ناهيك عن عبارات، قد تكون أكثر خطورة مما ذكرنا، لما يؤديه ظاهرها من الشرك والوثنية، من قبيل: «الله تَيْعُطِي الْفُولَ غَيْرَ لَلِّي مَا عَنْدُو ضُرُوسْ»، «اليتيم يبكي، وربي يزيد عليه»، «جري يا النَّاعَسْ مَنْ سَعَدَ النَّاعَسْ»، «حَقُّ الْبُزْزِيلَةِ اللَّيِّ مُدْغِي مَنِّي»، «الدُّنْيَا بِالْمَعَارِفِ، وَالْآخِرَةُ بِالزَّرَاوِطِ»، وعند إزالة الطفل لأحد أضراسه، تنصحه الأمُّ أو الجدَّة، أن يستقبل الشمس منادياً: «آ الشَّمْسُ! هَاكِ سَنَّتُ الْحَمَارِ! وَاغْطِينِي سَنَّتُ الْغُزَالِ!»، مما فيه من غَرْسٍ لقابلية الإهانة والمذلة لدى أطفالنا، بدلاً من تنشئتهم بمقتضى قوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ﴾ [الإسراء: 70].

وهذه النماذج؛ وغيرها كثير؛ تقرر أن المعرفة لا يمكن أن تكون في معزل عن التنمية البشرية، وتؤكد أن الدُّرس الكلامي، يجب أن ينزل من الأروقة الجامعية والأكاديمية إلى المجتمع، ليقوم بوظيفته في تجذير «العقيدة الأشعرية»، بتقريبها إلى العوام، وليضطلع بدوره الأصيل في التنمية المعرفية، التي هي أمُّ لكل تنمية، وركنٌ في كل إصلاح.

المبحث الثامن: «العقيدة الأشعرية» و«إمارة المؤمنين»: أية علاقة؟ وأي رهان؟^[63]

خصص أبو الحسن الأشعري فصلاً في كتابه «اللمع» للكلام على «الإمامة»^[64]، وظل الأمر بشأنها ملتبساً: هل هي من أصول «علم الكلام»، أو من فروعها، أو من الشرعيات؟

[63] جريدة «منبر الرابطة»، الرباط، العدد 21، الأربعاء 2 جمادى الأولى 1432 / 6 أبريل 2011، ص. 12.

[64] اللمع في الرد على أهل الزيغ والبدع، ص. 83 - 85.

إلى أن رفع إمام الحرمين الجويني اللَّبْسَ بتقرير أن «الكلام في هذا الباب ليس من أصول الاعتقاد»^[65].

وقد نبّه محمد ميارة الفاسي (ت. 1072 هـ / 1662 م) على أن هذا الأمر هو «السبب الذي لأجله ذكرت الإمامة في كتب العقائد منفصلة»^[66] عن كونها ركناً من المعتقدات»^[67].

وعَدَّ عثمان السلالجي؛ في عقيدته «البرهانية»؛ «الإمامة» من صغريات «الجائز العقلي»، وهو ثالث ثلاثة أقسام «الحكم العقلي»، الذي تأسست عليه كل المباحث الكلامية، وبعبارة: «ومن الجائزات عَقْدُ الإمامة»^[68].

ومنهم من عدّها من صغريات القسم الأول، وهو «الواجب العقلي»، كما قرر ذلك أبو علي الحسن بن علي الماجري الآسفي (ت. 668 هـ / 1269 م): «ومما اجتمعت عليه الأمة، وجوب نصب الإمام في كل عصر، يُرْجَع في المُهِمَّات إليه، وتفوّض إليه مصالح العامة إليه»^[69].

ويذكر عبد القادر بن علي الفاسي الفهري (1091 هـ / 1680 م)، «أن حقيقة مباحث الإمامة، ليس من العقلية، ولا من المعتقدات، وإنما هي من الفقهيات»، ونسب هذا القول إلى الغزالي، ونحوه للفهري والخيالي^[70].

[65] كتاب الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد، علق عليه زكريا عميرات، دار الكتب العلمية، بيروت، ط. 1، 1416 / 1995، ص. 163.

[66] في الأصل: منفصلاً.

[67] تقييد في الإمامة الكبرى، مخطوط محفوظ في الخزانة الحسنية بالرباط، مسجل تحت رقم «14034»، الصفحة 772.

[68] «العقيدة البرهانية» الأشعرية، تحقيق جمال علال البختي، مطبعة الخليج العربي، تطوان، ط. 1، 1429 / 2008، ص. 129.

[69] نور القلوب في معرفة علام الغيوب لأبي علي الحسن بن علي الماجري الآسفي، تحقيق محمد بنشريفة، ضمن كتابه «الماجريون والحافظ الماجري الكفيف الآسفي (ق. 6 - 7 هـ)»، منشورات «جمعية آسفي للبحث في التراث الديني والتاريخي والفني»، مطبعة «Safi Graphe»، آسفي، ط. 1، 2009، ص. 113.

[70] الأجوبة الحسان في الخليفة والسلطان، مخطوط محفوظ في الخزانة الحسنية تحت رقم «5490»،

وليس مُهما الخلافُ في وجوب «الإمامة» أو جوازها، ولا في كون هذا الخلاف عقليا أو شرعيا، بل ما يهمننا هو علاقة الأمة بها؛ في مغربنا الحبيب؛ من حيث ظاهرها، وباطنها، وثمرتها، ومسؤوليتنا حيالها:

أما ظاهرها، فهو القيام بأمر الدين، إذ إن السلطان - كما يقول عبد القادر الفاسي - هو الذي يكون «به قوام الدين»^[71].

وأما باطنها، فهو القيام بهذا الأمر علما وتحققا. وقد جعلوا من الفروق الدقيقة بين «الخلاف» و«الإمامة»، أن الأولى ظاهرة، والثانية باطنة، ف«الخليفة؛ على هذا؛ هو القائم في أمة محمد صلى الله عليه وسلم بما كان صلى الله عليه وسلم مقيما به فيهم، بما به صلاح الدنيا والدين ظاهر، والإمام هو القائم فيهم، بما كان عليه السلام مقيما به فيهم مما يحفظ به أمر دينهم ودنياهم باطنا»^[72].

وأما ثمرتها، فهي تحقيق التداخل العميق بين «العقيدة الأشعرية»، وبين «الإمامة»، التي اتخذت شكل «إمارة المؤمنين».

وأما مسؤوليتنا حيالها، فحمايتها، والذود عنها. فلا غرو أن يجعل عبد القادر الفاسي الفصل السابع والأخير، من تقييده المشار إليه، موسوما بـ «فصل في حكم المدافعة عنه»^[73]، والقتال عليه»^[74]، ولا غرو أيضا أن تتغلغل الأحاديث الموصية بنُصرة السلطان في عمق التفكير والسلوك المغربيين، ويدل على ذلك أن أحاديث نبوية في هذا الشأن تحولت؛ لكثرة تداولها؛ إلى أمثال شعبية سائرة، من قبيل هذا المثل، الذي أفادنا به عبد السلام

الصفحة 1.

[71] المصدر السابق، ص. 36.

[72] المصدر السابق، ص. 2.

[73] أي: عن الإمام.

[74] المصدر السابق، ص. 21 - 32.

ابن سودة: «السلطان ظل الله في الأرض، يأوي إليه كل مظلوم»، مع كتابة كلمة «حديث» بإزائه^[75].

وهذا هو الذي يفسر سبب التفاف المغاربة حول حكامهم، لأن «إمارة المؤمنين»، لم تكن في نظرهم مجرد سلطة سياسية، أو عقد اجتماعي، ينظم حياتهم السياسية والاجتماعية، بل كانت؛ علاوة على ذلك؛ من أبرز التجليات العملية لعقيدهم الأشعرية.

إن «أمير المؤمنين»؛ بموجب هذه العقيدة؛ إما مشارك في الاجتهاد، ببناء الفروع علياً أصول المالكية، وإما مشرف على المؤسسة الدينية.

أما مسؤولية النجدة والكفاية، فقد عبّر عنها السلاطين؛ عبر تاريخ المغرب الطويل؛ بالمشاركة المباشرة في أمرين:

- أولهما: القيام بوظيفة «الأمر بالمعروف، والنهي عن المنكر»، وهي من الشروط المهمات في «الإمامة»، لأن فقدانها يترتب عليه فقدان الحكمة من عقدها، وبعبارة فقهاءنا: «كل ما يزول به مقصودها»^[76]. ولذا، جعلوا هذه الوظيفة بُدْأً من بنود العقائد الأشعرية، يقول أبو علي المجري في «عقيدته»: «ومما اجتمعت عليه الأمة، وجوب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، ويتولاه بَعْدَهُ صلى الله عليه وسلم مَنْ جعله له»^[77]، وعَدُّوا نَصْبَ الإمام من أعظم مقاصد الدين، وبعبارة ميارة الفاسي: «ففي نصب الإمام دفع مضرة، لا يتصور أعظم منها، بل نقول: نصب الإمام من أتم مصالح المسلمين، وأعظم مقاصد الدين»^[78].

[75] أمثال أهل فاس وما إليها، جمعه ورتبه عبد السلام بن عبد القادر ابن سودة، نسخة مرقونة، محفوظة ضمن مخطوطات الخزانة الحسنية تحت رقم «10653»، ج. 2، ص. 587.

[76] رسالة في جواز خلع الإمام وعزله لمؤلف مغربي مجهول، مخطوط محفوظ في الخزانة الحسنية تحت رقم «12493»، الورقة 94 ب.

[77] نور القلوب، ص. 112.

[78] تقييد في الإمامة الكبرى، ص. 777 - 778.

ومن أهم صغريات «الأمر بالمعروف، والنهي عن المنكر»، الانتصار للمظلوم من الظالم، حتى إن أحد كبار علماء المغرب المعاصرين، جعل هذا المقصد فاتحة إحدى خطبه: «الحمد لله الذي أوجب على الناس إقامة الإمام الأعظم، لردع الظالمين، ونصر المظلومين»^[79].

- ثانيهما: حفظ الثغور، وكسر شوكة كل من سوّلت له نفسه تفكيك البلاد، أو التآمر على وحدته الدينية أو الترابية. ويكفي الرجوع إلى كتب التاريخ المغربي، للوقوف على التضحيات الجسيمة، التي قدمها هؤلاء السلاطين، في سبيل الحفاظ على هذه الوحدة، حتى إن «قيام الدولة»؛ لديهم؛ ارتبط ارتباطاً وثيقاً بـ «توحيد المغرب». وما ذلك إلا عمل بمقتضى ما قرّرتة العقائد الأشعرية، ومنها قول السلاجي في بيان شرائط «الإمامة»: «ولها شرائط، منها: أن يكون الإمام قرشياً، وأن يكون مجتهداً مفتياً، وأن يكون ذا كفاية ونجدة عند نزول الدواهي والمللمات»^[80].

وبالنظر في تراجمهم، ينكشف لنا الربط الوثيق بين الأمرين المذكورين، حيث ارتبط إصلاح المجتمع، ومحاربة مظاهر الفساد فيه، بسعيهم الدؤوب لوحدة الأمة، وكلما كان هذا الارتباط متيناً، كان العمران مزدهراً. يقول أحمد بن خالد الناصري (ت. 1315 هـ / 1897 م)، لدى كلامه على وفاة السلطان العلوي المولى إسماعيل (ت. 1139 هـ / 1726 م)، الذي كان عرشه على صهوة جواده: «كانت أيام أمير المؤمنين المولى إسماعيل رحمه الله على ما ذكرنا من الأمن، والعافية، وتمام الضبط، حتى لم يبق لأهل الدعارة والفساد محل يأوون إليه، ويعتصمون به، ولم تُقلِّهم أرض، ولا أظلتهم سماء، سائر أيامه»^[81]، ويفيدنا أنه ملاً سجونه بـ

[79] خطبة في طاعة الإمام الأعظم لعبد الرحمن الإنزگاني (ت. 1403 هـ / 1982 م)، ضمن «العلامة الحاج عبد الرحمن الإنزگاني من أعلام الثقافة بسوس: ترجمته وآثاره»، تنسيق عمر المستغفر، منشورات جمعية مسجد الإمام علي، إنزگان - مطبعة النجاح الجديدة، الدار البيضاء، ط. 1، 1425 / 2004، ص. 219.

[80] العقيدة البرهانية، ص. 129 - 130.

[81] كتاب الاستقصا لأخبار دول المغرب الأقصى، منشورات وزارة الثقافة والاتصال، الرباط - مطبعة النجاح الجديدة، الدار البيضاء، 2001، ج. 6، ص. 125.

«أهل الجرائم»، «حتى لم يبق بالمغرب من أهل الفساد عرق ينبض»^[82]. فتحقق بذلك مقصد من أهم مقاصد المُلْك، وهو ما عبّر عنه الناصري، لدى كلامه على إطفاء المولى إسماعيل لنيران الفتنة: «واستقامت الأمور، وسكنت الرعية، وهدأت البلاد»^[83].

وينضاف إلى ما قرّرناه من ملامح «إمارة المؤمنين» في المغرب ثلاثة أمور:
أولها: النسب الشريف لسلطين المغرب، وهو مضمّن في الشرط القرشي للإمام.
ثانيها: العمق التاريخي الممتد لما يقرب من ثلاثة عشر قرناً.

ثالثها: مشاركتهم للشعب في همومه وقضايا، كما تشير إلى ذلك كثير من الوقائع التاريخية، التي سجلتها الكتب التي أرخت للمغرب، وكما يدل عليه التراث الشعبي، فمن الأمثال المغربية المتداولة: «السلطان بالتاج تايحتاج»^[84]، حيث الإشارة إلى أن العوّز الذي قد يصيب الأمة، يكون للسلطان شربٌ منه ونصيب، بخلاف الأباطرة الذين كانوا يزدادون ترفاً وبذخاً، كلما غرقت شعوبهم في أحوال الفقر والبؤس.

إن تضافر هذه الأمور، تؤكد أن «إمارة المؤمنين» -علاوة على أن بها قوام عقيدتنا الأشعرية السنيّة- تمثل ركناً من أركان الهوية الثقافية لأمتنا المغربية، ومقدّساً لا يقبل المساومة، وتجعل منها قضية دينية، وتاريخية، ومصيرية، قبل أن تكون مطلباً سياسياً.

المبحث التاسع: اقتراح مشروع «مدونة العقيدة»^[85]

قبل عرض «مدونة العقيدة» المقترحة، نشير إلى أمور، وهي:

[82] المصدر السابق، ج. 6، ص. 129.

[83] المصدر السابق، ج. 6، ص. 122.

[84] أمثال أهل فاس وما إليها، ج. 2، ص. 587.

[85] نُشر هذا المقال في: جريدة «الأخبار»، العدد 77، الجمعة 4 ربيع الثاني 1434 / 15 فبراير 2013، ص. 13.

- أن هذه المدونة ستضاف إلى رصيد المدونات المغربية الأخرى، كـ «مدونة الأسرة» و«مدونة السير»، ولعلها تكون أهم المدونات، لارتباطها بأشرف العلوم وأعظمها، وهو «علم التوحيد».

- أن العقائد التي ألفها الأشاعرة، وسائر ممثلي المدرسة السنية - وهي الماتريدية، والسلفية^[86] - يمكن أن نعدّها مدونات، في محاولة منهم لتحصيل الإجماع الديني والوطني على أبرز الثوابت العقدية.

- أنني اعتمدت؛ في تحرير هذه المدونة؛ على أبرز وأهم العقائد الأشعرية، منها: «العقيدة المرشدة»^[87]، و«عقيدة أبي مدين الغوث»^[88]، و«العقيدة البرهانية»^[89]، و«عقيدة ابن الحاجب»^[90]، و«عقيدة الجزولي»^[91]، و«صغرى السنوسي»^[92]، و«صغرى الصغرى».

[86] الممثل الحقيقي لمذهب السلف، ولأهل السنة والجماعة، هم الأشاعرة والماتريدية. ومن المغالطات التي يجتهد في نشرها حشوية الحنابلة، منذ القرن الرابع للهجرة (ق. 10 م) تقريباً، إلى زعيم الحشوية في زمانه تقي الدين ابن تيمية وتلميذه ابن قيم الجوزية، إلى الآن، مروراً بمحمد بن عبد الوهاب النجدي، أنهم يقدمون أنفسهم بأنهم الممثل الحقيقي لأهل السنة والجماعة وللـسلف. وقد بيّنا عدم صحة دَعْوَاهُمْ.

[87] العقيدة المرشدة لأبي عبد الله محمد المهدي ابن تومرت الموحدي، منشورة ضمن «أعز ما يُطلب»، تحقيق عبد الغني أبو العزم، مؤسسة الغني للنشر، الرباط - مطبعة ويلي، مراكش، 1997، ص. 224.

[88] عقيدة أبي مدين الغوث لشعيب بن الحسين الأنصاري، المعروف بـ «أبي مدين الغوث»، تحقيق خالد زَهري، جريدة «منبر الرابطة»، الرباط، العدد 32، 1432 / 2011.

[89] نُشِرَتْ مرتين بتحقيق جمال علال البختي: الأولى في مُلْحَقٍ بكتابه «عثمان السلالجي ومذهبيته الأشعرية»، والثانية بعنوان «العقيدة البرهانية الأشعرية»، وقد سبق توثيقها، علاوة على نشرة ثالثة بعنوان «العقيدة البرهانية والفصول الإيمانية»، وقد سبق توثيقها أيضاً.

[90] عقيدة ابن الحاجب لجمال الدين أبي عمرو عثمان بن عمر ابن الحاجب الكردي، منشورة مع «تحرير المطالب لما تضمنته عقيدة ابن الحاجب» لأبي عبد الله محمد بن أبي الفضل قاسم البكي الكومي التونسي، تحقيق نزار حمادي، مؤسسة المعارف، بيروت، ط. 1، 1429 / 2008.

[91] عقيدة الجزولي لأبي عبد الله محمد بن سليمان الجزولي السملالي، تحقيق خالد زَهري، دار الضياء، الكويت، ط. 1، 1435 / 2014.

[92] نُشِرَتْ مراتٍ كثيرةً، منها النشرة التي جعلناها بمَعِيةٍ تحقيقنا لـ «شرح أمّ البراهين» للملاي، وقد سبق

و«الحفيدة»، و«المُفيدة»، وعقيدة أحمد بن عبد العزيز الهلالي المنشورة، وعقيدته المنظومة، الموسومة بـ «الياقوتة الفريدة في نظم لُبِّ واجب العقيدة»^[93]، إلخ.

- أن هذه المدونة، لا يمكن بأي حال من الأحوال أن تكون الصورة النهائية، لأنها لا تزيد عن كونها اقتراحا يحتاج إلى خلية من المتخصصين في «العقيدة الأشعرية»، من فقهاء الشريعة ورجال القانون، للزيادة فيها، أو حذف ما لا يفيد، ناهيك عن الصياغة القانونية، التي يعدُّ رجل القانون، أقدر الناس في هذه الخلية على وضعها. وعليه، فيمكن أن نعدّها «مسودة».

- أنني ضربت صفحا عن مبحث «الطبيعيات»، الذي استهل به الكثير من المتكلمين الأشاعرة عقائدهم، لأنه إن كان ذا جدوى وفائدة في تقرير أدلة مبحث الإلهيات، فإنها ليست كذلك في تحرير المدونة، التي تحتاج إلى الدقة في العبارة، وتناهى عن الاستدلال.

وهذا هو نصُّ المدونة المقترحة:

- أحكام عامة

المادة 1: المذهب الأشعري هو الممثل الطبيعي لعقيدة أهل السنة والجماعة في المغرب.

المادة 2: عند الاختلاف في بعض فروع العقيدة، يرجَّح قول السنوسي، وإلا فباب الاجتهاد مفتوح لدى المتخصصين.

المادة 3: إذا تعلق الأمر بالصفات الخبرية، فعلى العوام التسليم والتفويض، والتأويل في حقهم ممتنع.

المادة 4: من استكمل آلة النظر في «علم الكلام»، جاز له تأويل الصفات الخبرية.

توثيقها.

[93] نشرتهما ضمن: «عقيدتان» لأبي العباس أحمد بن عبد العزيز السجلماسي، المعروف بـ «الهلالي» (ت. 1175 هـ / 1761 م)، تقديم وتحقيق، مجلة «مرآة التراث»، الرابطة المحمدية للعلماء، الرباط، العدد الثاني، ربيع الأول 1433 / فبراير 2012، ص. 158 - 174.

المادة 5: يلتزم المغاربة بإجماع المسلمين على تكفير النحل المتسترة بالإسلام، كالقاديانية والبهائية.

- القسم الأول: الإلهيات

- الفصل الأول: الصفات الواجبة

المادة 6: الصفة النفسية واحدة، وهي الوجود.

المادة 7: الصفات السلبية (أي: تسلب عن الله تعالى ما لا يليق به) خمسة، وهي: القدم، والبقاء، والمخالفة للحوادث، والقيام بالنفس، والوحدانية.

المادة 8: صفات المعاني هي: القدرة، والإرادة، والعلم، والحياة، والسمع، والبصر، والكلام.

المادة 9: الصفات المعنوية (ملازمة لصفات المعاني) هي: كونه تعالى قادرا، ومريدا، وعالما، وحيا، وسميعا، وبصيرا، ومتكلما.

المادة 10: من أضاف للمعاني صفة «الإدراك»، وللمعنوية صفة «كونه مدركا»، لا يعدُّ خارجا عن المذهب الأشعري.

المادة 11: من لم يقل بالصفات المعنوية، لا يعدُّ خارجا عن المذهب الأشعري.

- الفصل الثاني: الصفات المستحيلة

المادة 12: يستحيل في حقه تعالى أضداد الصفات الواجبة، وهي: العدم، والحدوث، والفناء، والمماثلة للحوادث، والافتقار إلى المَحَلِّ والمُخَصَّصِ، والشريك، والعجز، والكراهة، والجهل، والموت، والصمم، والعمى، والبكم.

المادة 13: يستحيل في حقه تعالى أضداد الصفات المعنوية عند القائلين بها، وهي: كونه عاجزا، وكارها، وجاهلا، وميتا، وأصم، وأعمى، وأبكم.

المادة 14: يستحيل وصفه تعالى بأنه جوهر، كما يستحيل أن تقوم به الأعراض، كالحركة، والسكون، والاجتماع، والافتراق، وما إلى ذلك.

- الفصل الثالث: الصفات الجائزة.

المادة 15: يجوز في حقه تعالى فعل كل ممكن أو تركه.

- القسم الثاني: النبوات

- الفصل الأول: الواجبات

المادة 16: الواجبات في حق الأنبياء هي: الصدق، والأمانة، والتبليغ.

المادة 17: من أضاف صفتي «العصمة» و«الفطانة»، لا يعدُّ خارجاً عن «المذهب الأشعري»، لكونهما يؤولان إلى الصفات الثلاث المذكورة.

- الفصل الثاني: المستحيلات

المادة 18: المستحيلات في حق الأنبياء هي: الكذب، والخيانة، والكتمان.

المادة 19: ارتكاب الكبائر مستحيل في حقهم، قبل النبوة وبعدها، وكذا في تبليغ الوحي والفتاوى.

المادة 20: ارتكاب الصغائر مستحيل في حقهم بعد النبوة ولو سهواً.

المادة 21: من قال بجواز ارتكابهم الصغائر سهواً، لا يعدُّ خارجاً عن «المذهب الأشعري»، مادام يعتقد عدم شمول ذلك لأمر الوحي والتشريع.

المادة 22: من أنكر معجزات الأنبياء، أو أولها على غير ظاهرها، عدَّ مخالفاً لثابت من ثوابت الدين والأمة.

- الفصل الثالث: الجائزات

المادة 23: يجوز في حق الأنبياء ما يجوز في حق البشر، ما لم يؤدَّ إلى حطٍّ في مراتبهم العلية، كالمرض ونحوه.

المادة 24: من حَطَّ من مراتب الأنبياء، بقول، أو تحرير، أو تصوير، تشمله المتابعة القضائية، طبقاً للقوانين المنصوص عليها.

- القسم الثالث: السمعيات

المادة 25: المعاد البدني حق، سواء بمعنى جمع الأجساد بعد تفريقها، أو بمعنى إعادتها بعد إعدامها.

المادة 26: عذاب القبر وسؤال الملكين في حق الكافر وبعض عصاة المسلمين ثابت، لا يجوز إنكاره.

المادة 27: الأرواح حادثة، لا تناسخ فيها.

المادة 28: لا يجوز إنكار، ولا تأويل، سائر الأمور الأخروية، كالحشر، والنشر، والصراط، والميزان، والحوض، والشفاعة، ونطق الجوارح، والجنة، والنار، الخ.

المادة 29: الجنة والنار حادثتان، باقيتان، لا تفنيان.

المادة 30: من قال بفناء الجنة أو النار، ولو بضرب من التأويل، فهو جاحدٌ، ويُعدُّ خارجاً عن «المذهب الأشعري».

- القسم الرابع: الصحابة والإمامة

- الفصل الأول: الصحابة

المادة 31: كل من توفرت فيه شروط الصحبة لرسول الله صلى الله عليه وسلم، فهو عدلٌ، لا يجوز تجريحه.

المادة 32: كل من طعن صحابياً، تناله المتابعة القضائية، طبقاً للقوانين المنصوص عليها.

- الفصل الثاني: الإمامة

المادة 33: الإمامة من قریش، والأسرة العلوية الشريفة هي الممثل الشرعي لهذه الإمامة في المغرب.

المادة 34: إمارة المؤمنين من الثوابت الدينية والوطنية للأمة.

خاتمة البحث

تكلمنا على الإرهاب الذي تمارسه الحركات الدينية المتطرفة، وهو إرهاب يَمَسُّ الجانبَ الفكري، والجسدي، والنفسي، وسلطنا بعض الضوء على المرجعية الدينية والفكرية التي تنطلق منها هذه الجماعات، وكشفنا عن بعض مقاصدها، وقدمنا بعض معالم الأساس النظري، وكذا بعض الإجراءات النظرية والعملية، لمواجهة ظاهرة الإرهاب.

بيد أن نوعاً آخر من الإرهاب، تمارسه هذه الحركات المتطرفة، ويكاد لا يلتفت إليه أحد، مع أنه لا يقل خطورة عن أنواع الإرهاب الأخرى التي أشرنا إليها، وهو ما يمكن أن نسميه بـ «الإرهاب الحضاري». إنه إرهاب يُقصدُ به إلغاء العقل المسلم، حتى يصير مشلولاً، وعاجزاً عن مواكبة التطور العلمي والحضاري. وسنقتصر على ذكر ثلاثة من تجلياته:

1. القضاء على أي شكل من أشكال التفكير العقلاني عند المسلمين، مما يترتب عليه حتماً قابلية تقبل أفكار تلك الجماعات، وعقائدهم المتخلفة. وهي طريقة مارستها مرجعيتهم التيمية، في كل القضايا الكلامية، التي ناظر فيها ابن تيمية المسلمين عامة والأشاعرة خاصة، بل إنه يصرح بأن طرق الاستدلال العقلي، التي استعملها المتكلمون، وإن أزهدت الباطل، وأحققت الحق، فهي بدعة، ومن مارسها، فهو مبتدع، وإن كان سنياً، وهذه عبارته: «وهذا كالحجج والأدلة، التي يذكرها كثير من أهل الكلام والرأي، فإنه ينقطع بها كثير من أهل الباطل، ويقوى بها قلوب كثير من أهل الحق، وإن كانت في نفسها باطلة، فغيرها أبطل»

منها، والخير والشر درجات، فينتفع بها أقوام ينتقلون مما كانوا عليه، إلى ما هو خير منه»^[94]، ويقول: «وأكثر المتكلمين يردُّون باطلاً بباطل، وبدعةً ببدعة. لكن، قد يردُّون باطل الكفار من المشركين وأهل الكتاب بباطل المسلمين، فيصير الكافر مُسْلِماً مبتدعاً، وأخصَّ من هؤلاء من يَرُدُّ البدعَ الظاهرة، كبدعة الرافضة، وبدعة أخفَّ منها، وهي بدعة أهل السنة»^[95].

2. بَثَّ الفكرِ الخرافي بين المسلمين، وجَعَلَهُ في مرتبة العقائد، بحيث لا يجوز إنكارها، لأنَّ إنكارها يترتب عليه - بحسب زَعْمِهِمْ - إنكارُ الغيب، الذي أُمِرْنَا بالإيمان به، وإنكارُ الغيب «كُفْرٌ!». ولا شك أن الكُلَّ يتذكَّر حكايات الجن والملائكة^[96]، التي كانت تساعد «المجاهدين!» في أفغانستان، وكانوا يجالسونهم، ويحادثونهم. ولطالما سمعنا من بعض «الدعاة!»، في المساجد وغيرها، يَسْرُدُّون هذه الحكايات، مقرونةً بالبكاء والنحيب والعيول. وطُمَّ وقع في هذا الفخِّ من الشباب المُغرَّر بهم، مِمَّنْ صدَّقوا هذه الخرافات، التي تَبَيَّنَ للجميع، بعد اندحار الجنود الروس من أفغانستان، أنها مجرد أوهام، وأكاذيب، وخُدَع مأكرة، وأن مَنْ كانوا يسمُّون أنفُسَهُمْ «مجاهدين»، مَا هُمْ إِلَّا قُطْعَانٌ مِنَ الهَمَجِ الذي لا يتقن شيئاً غير التدمير، والتخريب، والقتل، وعصابات إجرامية، سَخَرَتْهُمْ قوَى أجنبية، لتحقيق أغراض سياسية واستراتيجية في المنطقة. وليس بغريب أن نجد لهذا الفكر الخرافي المتخلف أصلاً في مرجعياتهم الدينية، ونبقى مع النموذج الذي سلطنا عليه الضوء في المباحث الثلاثة الأولى، وهو المرجعية التيمية، التي يزعم صاحبها، أن أقواماً من الجن، كانت تتمثل بصورته، وتَقُوم عَوْضاً عنه بمحاربة التتار، وهذه بعض عباراته فيما حَصَلَ له من لُقَى وَمَلَحَمَاتٍ مع عالم الجن والشياطين:

[94] مجموع فتاوى شيخ الإسلام أحمد بن تيمية، جمع وترتيب، عبد الرحمن بن محمد بن قاسم، وساعده ابنه محمد، مُجَمَّع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، المدينة المنورة، 1425 / 2004، ج. 13، ص. 95.

[95] المصدر نفسه، ج. 13، ص. 97.

[96] الإيمان بوجود الملائكة والجن من مقتضيات الإيمان بالغيب، الذي أُمِرْنَا بالله تعالى بالإيمان به، ونَصَّ على وجودهم كتاب الله وسنة رسوله صلى الله عليه وسلم، يَدَّ أن الذي يُسْتَنَكَّر هو التوظيف السيئ لهذا الغيب، بقصد استغلال الناس، والاستخفاف بعقولهم، بالشكل الذي سنبينه.

أ. «وقد رأيتُ خطَّ الحِنِّ غير مرة»^[97].

ب. «كُنتُ فِي مِصْرَ، فِي قَلْعَتِهَا، وَجَرَى مِثْلُ هَذَا إِلَى كَثِيرٍ مِنَ التُّرْكِ مِنْ نَاحِيَةِ الْمَشْرِقِ، وَقَالَ لَهُ ذَلِكَ الشَّخْصُ: «أَنَا ابْنُ تَيْمِيَّةَ»، فَلَمْ يَشْكُ ذَلِكَ الْأَمِيرُ أَنِّي أَنَا هُوَ، وَأَخْبَرَ بِذَلِكَ مَلِكَ مَارِدِينَ، وَأَرْسَلَ بِذَلِكَ مَلِكَ مَارِدِينَ إِلَى مَلِكَ مِصْرَ رَسُولًا، وَكُنتُ فِي الْحَبْسِ، فَاسْتَعْظَمُوا ذَلِكَ، وَأَنَا لَمْ أَخْرُجْ مِنَ الْحَبْسِ، وَلَكِنْ كَانَ هَذَا جَنْبًا يُحِبُّنَا، فَيَصْنَعُ بِالتُّرْكِ التُّر، مِثْلَ مَا كُنتُ أَصْنَعُ بِهِمْ!»^[98].

ج. «لما جاءوا إلى دمشق، كنت أدعوهم إلى الإسلام، فإذا نطق أحدهم بالشهادتين، أطمعتمهم ما تيسر، فعمل معهم مثل ما كنت أعمل، وأراد بذلك إكرامي، ليظن ذاك أنني أنا الذي فعلت ذلك. قال لي طائفة من الناس: «فلم لا يجوز أن يكون ملكًا؟»، قلت: «لا! إن الملك لا يكذب، وهذا قد قال: «أنا ابن تيمية»، وهو يعلم أنه كاذب في ذلك»...»^[99].

3- شَغَلَ النَّاسَ بِقَضَايَا كَلَامِيَّةٍ لَمْ يَعُدْ مِنَ الْمَفِيدِ خَوْضُ غَمَارِهَا، وَلَا إِثَارَتِهَا، خَاصَّةً مَسْأَلَةَ «الصفات الخيرية»، فَقَدْ حَاوَلَ حَشْوِيَّةُ الْحَنَابِلَةِ؛ مِنْذُ الْقَدِيمِ؛ شَغَلَ النَّاسَ بِهَا، فَتَصَدَّى لَهُمْ أَهْلُ السَّنَةِ الْأَشَاعِرَةُ بِإِبْطَالِ شِبْهَاتِهِمْ، وَإِخْمَادِ فَتَنَتِهِمْ، وَأَعْرَضَ النَّاسُ -مِنْ حَيْثُ الْعُمُومِ- عَنِ الْخَوْضِ فِيهَا، مَنْشَغِلِينَ بِقَضَايَا كَلَامِيَّةٍ أَهَمَّ مِنْهَا، إِلَى أَنْ جَاءَ ابْنُ تَيْمِيَّةَ، فَأَيَّقَ هَذِهِ الْفِتْنَةَ مِنْ نَوْمِهَا، وَشَغَلَ النَّاسَ بِهَا تَارَةً أُخْرَى، فَتَصَدَّى لَهُ عُلَمَاءُ زَمَانِهِ، وَأَخْمَدُوا فَتَنَتَهُ، وَظَلَّتِ الْأَفْكَارُ التَّيْمِيَّةُ خَامِدَةً، لَا يُلْتَفَتُ إِلَيْهَا إِلَّا قَلِيلًا، إِلَى أَنْ جَاءَ مُحَمَّدُ بْنُ عَبْدِ الْوَهَّابِ النَّجْدِيِّ، وَأَحْيَى هَذِهِ الْفِتْنَةَ تَارَةً أُخْرَى، وَاجْتَهَدَ أَتْبَاعُ الْمَذْهَبِ الْوَهَّابِيِّ فِي تَأْجِيحِ نَارِهَا، وَمَا زَالُوا يَشْغَلُونَ الْمُسْلِمِينَ بِهَا فِي كُلِّ أَصْقَاعِ الْمَعْمُورِ، وَمَا زَالَتْ أَقْلَامُهُمْ سَيَّالَةً، وَقِرَاطِيْسُهُمْ مَنْشُورَةً، فِي إِثَارَةِ هَذِهِ الْمَسْأَلَةِ، وَتَعْوِيقِ الْعَقْلِ الْإِسْلَامِيِّ عَنِ الْإِنْشَغَالِ بِقَضَايَا فِكْرِيَّةٍ كَبْرَى،

[97] مجموع فتاوى شيخ الإسلام أحمد بن تيمية، ج. 13، ص 94.

[98] المصدر نفسه، ج. 13، ص 93.

[99] المصدر نفسه، ج. 13، ص 92-93.

وعن الانطلاق لمناقشة الأفكار المتطورة التي تعالجُ في الجامعات الغربية، ومراكز البحث العلمي، وسائر الأروقة الأكاديمية^[100].

أما المقصدُ الثاوي خَلَفَ هذه التجليات، فهو خَلُقُ الاستعداد لقبول عقائدهم الشاذة، وأفكارهم المتخلفة، التي لا يمكن إن يرحَّب بها، إلا مَنْ كان مشلولَ العقل، مُعْطَلًا عن التفكير.

[100] يناقش الفلاسفة الغربيون وأساتذة الجامعات الغربية قضايا كلامية مهمة جدا، وهي ليست غريبة عن التراث الكلامي الإسلامي، بل هي من صميمه، وجعلوها محور مناقشاتهم الفلسفية، من قبيل ما يُسمَّى عند المتكلمين المسلمين بـ «دليل حدوث العالم»، ويسمَّى في الدرس الكلامي الغربيّ بـ «الدليل الكوني»، وبـ «الدليل الكلامي». ومن أبرز فلاسفة الغرب، الذين بنوا عليه أفكارهم، ويصرِّحون بسداد هذا الدليل، وباستفادتهم من التراث الكلامي، الذي خَلَفَهُ - خاصةً - أبو حامد الغزالي، الفيلسوفُ «وليام لين كرايغ» (William Lane Craig)، وناظر به كثيرا من فلاسفة الغرب، من قبيل الفيلسوف «بول دراير» (Paul Draper) (انظر تفصيل الكلام على ذلك في كتاب «الدليل الكوني على وجود الله تعالى: مقالات من البحوث الغربية المعاصرة في فلسفة الدين»، اعتنى بها ترجمة وتعليقا سعيد فودة وبلال النجار، الأصلين للدراسات والنشر، عمَّان - كلام للبحوث والإعلام، أبو ضبي، ط. 1، 1437 / 2016).



المصادر والمراجع

- الرد الجميل لإلهية عيسى بصريح الإنجيل لأبي حامد الغزالي، تحقيق محمد عبد الله الشرقاوي، دار الجيل، بيروت - مكتبة الزهراء، القاهرة، ط. 3، 1410 / 1990
- العقيدة الواسطية لأحمد عبد بن الحليم بن تيمية، تحقيق علوي بن عبد القادر السقاف، الدار السنية، الظهران (المملكة العربية السعودية)، ط. 1، 1433، ص. 114.
- الضوء اللامع لأهل القرن التاسع، مكتبة القدسي، القاهرة، 1353، ج. 1، ص. 164.
- سير أعلام النبلاء، ج. 11، ص. 524.
- الكتاب المتوسط، ص. 159.
- منشورات مكتبة أهل الحديث، ضمن سلسلة من شعار أهل الحديث (100).
- عقيدة أهل الإيمان في خلق آدم على صورة الرحمن لحمود بن عبد الله بن حمود التويجري، دار اللواء، الرياض، ط. 2، 1409 / 1989.
- تكحيل العين بجواز السؤال عن الله بأئني والرد على أهل الضلال والمين الكوثري والغماري والسقاف ومن لف لفهم لصديق بن سليم بن صادق، دار التوحيد، الرياض، ط. 1، 1427.
- الشفا، ص. 859.
- الضوء اللامع، ج. 1، ص. 165.
- منهاج السنة النبوية في نقض كلام الشيعة القدرية لأبي العباس تقي الدين أحمد بن عبد الحليم ابن تيمية، تحقيق محمد رشاد سالم، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، ط. 1، 1406 / 1986، ج. 4، ص. 245 - 246.
- منهاج السنة النبوية.
- (المعجم الكبير لأبي القاسم سليمان بن أحمد الطبراني، ضبط نصه أبو محمد الأسيوطي، دار
- الكتب العلمية، بيروت، ط. 1، 1428 / 2007، ج. 2، ص. 222 - 251)
- الدر المنثور في التفسير المأثور، لجلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر السيوطي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط. 1، 1421 / 2000، ج. 5، ص. 699 - 703.
- عثمان السلاجي ومذهبيته الأشعرية، ص. 23 - 24
- من علم الكلام إلى فقه الكلام.
- طبقات الشافعية الكبرى.
- مجموعة رسائل الإمام الغزالي (4)، دار الكتب العلمية، بيروت، ط. 1، 1414 / 1994
- تنزيه الأنبياء عما نسب إليهم حثالة الأغبياء، لابن خمير السبتي، تحقيق محمد المصري، وحسان أحمد راتب، دار سعد الدين، دمشق، ط. 1، 1425 / 2004
- ذخائر من التراث الأشعري المغربي (2)، مركز أبي الحسن الأشعري للدراسات والبحوث العقدية، تطوان - الرابطة المحمدية للعلماء، الرباط، ط. 1، 1434 / 2013
- المرشد المعين على الضروري من علوم الدين لأبي محمد عبد الواحد بن عاشر، د. ت.
- التصوف والمجتمع: مقابلة للكشف عن الأبعاد الاجتماعية للتداخل بين الكلام والفقه والتصوف عند متصوفة المغرب: الهبطي الكبير أنموذجا، لخالد زهري، ضمن أعمال «العقيدة الأشعرية»، الملتقى العلمي والثقافي الثامن للمجلس العلمي المحلي للرباط، مطابع «الرباط نت»، الرباط، 2016.
- مَجْمَعُ الأمثال لأبي الفضل أحمد بن محمد بن إبراهيم النيسابوري الميداني، علق عليه حسين

- نور القلوب.
- تقييد في الإمامة الكبرى.
- خطبة في طاعة الإمام الأعظم لعبد الرحمن الإنزگاني (ت. 1403 هـ / 1982 م).
- العقيدة البرهانية.
- كتاب الاستقصا لأخبار دول المغرب الأقصى، منشورات وزارة الثقافة والاتصال، الرباط - مطبعة النجاح الجديدة، الدار البيضاء، 2001، ج. 6، ص. 125.
- أمثال أهل فاس وما إليها.
- العقيدة المرشدة لأبي عبد الله محمد المهدي ابن تومرت الموحدي، منشورة ضمن «أعز ما يُطلب»، تحقيق عبد الغني أبو العزم، مؤسسة الغني للنشر، الرباط - مطبعة وليلي، مراكش، 1997، ص. 224.
- عقيدة أبي مدين الغوث لشعيب بن الحسين الأنصاري، المعروف بأبي مدين الغوث، تحقيق خالد زَهري، جريدة منبر الرابطة، الرباط، العدد 32، 1432 / 2011.
- عقيدة ابن الحاجب لجمال الدين أبي عمرو عثمان بن عمر ابن الحاجب الكردي، منشورة مع تحرير المطالب لما تضمنته عقيدة ابن الحاجب لأبي عبد الله محمد بن أبي الفضل قاسم البكي الكومي التونسي، تحقيق نزار حمادي، مؤسسة المعارف، بيروت، ط. 1، 1429 / 2008.
- عقيدة الجُزولي لأبي عبد الله محمد بن سليمان الجُزولي السملالي، تحقيق خالد زَهري، دار الضياء، الكويت، ط. 1، 1435 / 2014.
- مجموع فتاوى شيخ الإسلام أحمد بن تيمية، جمع وترتيب، عبد الرحمن بن محمد بن قاسم، وساعده ابنه محمد، مُجمَع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، المدينة المنورة، 1425 / 2004.
- زرزور، دار الكتب العلمية، بيروت، د. ت. ج. 2، ص. 429).
- كتاب لحن العامة والخاصة في المعتقدات، تحقيق عبد القادر زمامة، مجلة معهد المخطوطات العربية، المجلد 17، الجزء الثاني، شوال 1391 / نوفمبر 1971
- جريدة منبر الرابطة، الرباط، العدد 21، الأربعاء 2 جمادى الأولى 1432 / 6 أبريل 2011.
- اللمع في الرد على أهل الزيغ والبدع.
- كتاب الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد، علق عليه زكريا عميرات، دار الكتب العلمية، بيروت، ط. 1، 1416 / 1995.
- تقييد في الإمامة الكبرى، مخطوط محفوظ في الخزانة الحسنية بالرباط، مسجل تحت رقم 14034.
- العقيدة البرهانية الأشعرية، تحقيق جمال علال البختي، مطبعة الخليج العربي، تطوان، ط. 1، 1429 / 2008.
- نور القلوب في معرفة علام الغيوب لأبي علي الحسن بن علي الماجري الأسفي، تحقيق محمد بنشريف، ضمن كتابه الماجريون والحافظ الماجري الكفيف الأسفي (ق. 6 - 7 هـ)، منشورات جمعية أسفي للبحث في التراث الديني والتاريخي والفني، مطبعة Safi Graphe، أسفي، ط. 1، 2009.
- الأجوبة الحسان في الخليفة والسلطان، مخطوط محفوظ في الخزانة الحسنية تحت رقم 5490.
- أمثال أهل فاس وما إليها، جمعه ورتبه عبد السلام بن عبد القادر ابن سودة، نسخة مرقونة، محفوظة ضمن مخطوطات الخزانة الحسنية تحت رقم 10653.
- رسالة في جواز خلع الإمام وعزله لمؤلف مغربي مجهول، مخطوط محفوظ في الخزانة الحسنية تحت رقم 12493، الورقة 94 ب.



التأسيس العقلي لجدلية الإيمان والكفر في الفكر الأشعري

د. جمال علال البختي

[رئيس مركز أبي الحسن الأشعري للدراسات العقدية المتخصصة - الرابطة المحمدية للعلماء]



إن السمة العقلية التي تعطي كل نسق عقدي كلامي مشروعيته في الجدل والتناظر، تضطرنا إلى القول بأن جدلية الإيمان والكفر ضرورة نظرية تشغل من هذا النسق جانبه الأساس والجذري، بحيث تصبح فيه مقولات الإيمان وما يتفرع عنها من حقل دلالي وجهاز مفهومي تتماثل في مستواها التأسيسي مع المسلمات التي يستمد منها كل نسق نظري معقوليته، فينتج عن ذلك أن إنكار بديهيات كل نسق يستلزم بالضرورة الخروج منه نظراً وعقلاً.

لكن التنظير لهذا الخروج تباين تاريخياً بين المستوى العقلي النظري الذي تحرك تحت سقفه المتكلمون، وبين الخروج كما تجلّى في نشأة الصراع السياسي بين جماعة المسلمين الأولى، وهو صراع حرّكته أساساً عوامل اجتماعية وقبلية وإقليمية، انتهى بظهور فرقة «الخوارج» المنشقة عن الجماعة على عهد علي بن أبي طالب رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ (سنة 37هـ)؛ حيث حصل منزعج خطير في مرجعيات الاختلاف، فأضفى هؤلاء على الصراعات الداخلية صفة

«الدينية»، وزعموا أنهم «المؤمنون»، وأن غيرهم ممن يخالفهم من أهل القبلة خرجوا من الدين خروج السهم من القوس (=كفار).

وبفعل هذا التأويل العنيف للخوارج شهد المسار التاريخي الإسلامي انعطافا نحو رفع الرأي السياسي إلى المستوى العقدي، وتسربت هذه «الانحرافات» إلى العقلية الكلامية المختلفة، مولدة نوعا من التعصّب «الزائف»، والخلط «غير المعقول» بين قضايا الفقه والعقيدة، تجلّى في إطلاق أحكام التكفير على المخالفين (حتى فيما لا علاقة للتكفير به). وهو غلوّ طال، وتعمّق، وبلغ تأثيره إلى هذه العصور المتأخرة، حيث ما تزال الأمة الإسلامية والعقل المسلم يعانيان من ويلاته، ويدفعان الثمن الغالي من أجل معالجته، وتصحيح الاغوجاج الحاصل فيه.

فبعد أن قبل عليّ التحكيم في صراعه مع معاوية رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ، وبعد ظهور نتائج هذا التحكيم التي لم ترقُ الفرقة التي ستخرج من جماعة عليّ، جاءه ممثلهم وخاطبه مباشرة معلنا موقف جماعته الجديدة حيث قال له: «لا والله، لا أطيع أمرك، ولا أصلي خلفك، وإني غدا مفارقك... لأنك: حكمت في الكتاب، وضعت عن الحق إذ جدّ الجدّ، وركنت إلى القوم الذين ظلموا أنفسهم. فأنا عليك رادّ، وعليهم ناقم، ولكم جميعا مباين»^[1].

فانظر إلى خلطه بين تخطيء عليّ في اجتهاد سياسي، والحكم بعدم جواز الصلاة خلفه، مما يعني الطعن في عقيدته، وإخراجه من الدين.

وبناء على هذا الفهم «المغلوط»، انتقل الخوارج إلى وضع قواعد تقوم على تكفير عليّ وكل مرتكب كبيرة من الكبائر، فمن مات مُصرّاً على كبريته (وعليّ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ رفض التوبة التي عرضوها عليه)، فهو كافرٌ مخلّد في النار. وتحولوا -بعد عليّ- إلى مناقشة الوضعيات الدينية للحكّام الأمويين -الذين رفضوا فكرهم وانحرافاتهم، بل واجهوهم بالسلاح، واستأصلوا شأفتهم-، فتساءل الخوارج عن صحّة إيمان هؤلاء الحكّام، ورفضوا أن يكونوا في منجاة من

[1] تاريخ الطبري، 114/5.

العقاب الأخرى؛ لأنهم ارتكبوا جملة من المظالم والمجازر، فهم وأعوان دولتهم «كفار» لا ريب في ذلك، وكلُّ من رفض إطلاق وصف «الكفر» على هؤلاء، وعلى كل مرتكبي الكبائر مثلهم، فهو «كافر» أيضاً، (على الخلاف بين فرقهم هل هو «كفر شرك»، أم «كفر نعمة»)، ومن ثمَّ وجب الخروج على هؤلاء الحكام الكافرين، وإعلان الحرب على دولتهم. ومن هنا يظهر أن «حدث الخوارج» كان أول ما أراح مفهوم الإيمان عن سياق الصحابة، وأسس جدلياً لجهاز مفهومي يتوزع بين: «الإيمان» و«الكفر» و«الفسق» و«النفاق»، و«الخلود في النار»...، وهو المبحث^[2] الذي ستتناوله جل الاتجاهات الكلامية، وسيُشكل مبحثاً من أسبق المباحث تداولاً بين الفرقاء المختلفين في قضايا العقيدة. وعليه فإن معالجتنا لموضوع «الإيمان ومباحثه لدى فرقة الأشاعرة» سيكون الغرض الأساس منه هو معرفة كيفية معالجة المدرسة السنية لهذه التأويلات والنظريات والتمثيلات التي نتجت عن الصراع الكلامي؟ وكيف شيدوا رؤيتهم على أساس الضبط المعرفي العقلي للإيمان في إطار خصائص تصورهم الكلامي الإسلامي؟ ثم -وهذا هو الأهم- كيف تشكّل مفهوم الإيمان في النسق العقدي الأشعري؟ ثم ما هي الخصوصيات المميزة للفكر الأشعري فيما يتعلق بقضية «التكفير» التي اشتدَّ حرُّها في فترات عديدة من تاريخ الإسلام، وما يزال لها يشتعل في الفترات الراهنة ليُحرق ويدمر وحدة الأمة، ثم ليُخرج المسلمين داخل أوساطهم، وأمام غيرهم من أصحاب الثقافات والحضارات الأخرى؟

المستويات الدلالية لجدلية الإيمان والكفر:

إن تحديد مفهوم «الإيمان»، واستحضار حُمولته التاريخية وتراكماته الدلالية -التي قام عليها الفكر العقدي المتعصّب قديماً- يُيسّر لنا فهم الأسس العقدية لظاهرة التكفير، ويجعلنا على بَيِّنَةٍ عند تحليلها، واستيعاب وتشخيص موجَّهاتها في القديم والحديث؛ لأن توسيع بعضهم لمفهوم «الإيمان شرعاً» أدى عند من خلط بين مستوياته الدلالية إلى الاعتقاد بأن ترك

[2] معنى هذا المبحث عند الأشاعرة: أن الإيمان، والإسلام، والعصيان، أسماء مأخوذة من اللغة، وأحكامها متلقاة من الشرع. وقالت المعتزلة: «هي أسماء دينية، وأحكامها مدركة بالعقل».

العمل (عموما) يؤدي إلى «الكفر التام» المخدّ صاحبه في النار، ومن ثم فقد يبيح صاحب هذا التفسير المعيب قتل المسلمين الموحدين بدعوى أنهم كفار، وفي أحسن الأحوال الحكم بأنهم غير مؤمنين لتركهم شطر العمل.

وعليه توجّب الوقوف لمعرفة وتحديد المعاني اللغوية لـ: «الإيمان»، و«الإسلام»، و«الكفر»، عند السنة الأشاعرة أساسا (بالنظر إلى أنهم موضوع هذا البحث)، لكون هذه التّحديدات اللّغوية تشغل جزءا مهما في الإطار المرجعي الذي تبنى عليه التعريفات الشرعية والاصطلاحية للكلمات عندهم، فمن هذه التّحديدات انطلقوا لوضع تصور متماسك لمواجهة المخالفين والتكفيريين عبر تاريخهم الجدالي والحجائي. فماذا عن هذه المعاني اللغوية؟

إن الحفر اللغوي في مادة: «الإيمان» ينتج عنه اكتشاف طبقات دلالية متعددة كما هو الحال مع كل كلمة، فالملفوظة ترجع إلى جذر لغوي هو «آمن، يؤمن، إيمانًا، فهو مؤمن»^[3]. ويرد الجوهري أصل هذه المادة إلى «الأمان والأمانة»، فمنهما تشكل معنى التصديق الذي أُعطي لملفوظة الإيمان التي يرجع أصلها إلى «أُأْمِنَ بهمزين، لُيِّنَت الثانية»^[4]. والرباط الدلالي الذي يجمع بينهما يتمثل في أن «الأمن: ضد الخوف»^[5]؛ ما يعني أن الدلالة الشعورية دلفت إلى المفهوم من هذا الجانب، كما نجد عند الراغب أن «أصل الأمن: طمأنينة النفس، وزوال الخوف»^[6].

ونلاحظ أن الأشاعرة اعتمدوا هذا التحديد وبنوا عليه، واعتبروا بهذا الأصل اللغوي الذي فسروا به عبور دلالة الأمان إلى الإيمان، فنجد أبا منصور البغدادى (ت. 429هـ) بعد أن أثبت معنى التصديق لهذا المفهوم، وأن «أصل الإيمان في اللغة: التصديق، يقال: آمنت به،

[3] الأزهري، تهذيب اللغة، تح: محمد عوض مرعب، 368/15.

[4] الجوهري، الصحاح، تاج اللغة وصحاح العربية، تح: أحمد عبد الغفور عطار، 2071/5.

[5] المصدر والصفحة السابقان.

[6] الراغب الأصفهاني، المفردات في غريب القرآن، تح: صفوان عدنان الداودي، ص: 90.

وآمنت له إذا صدقته»^[7]، تتبع أيضا دلالاته الاشتقاقية مفترضا أنه «قد يكون المؤمن في اللغة مأخوذا من الأمان، والله مُؤمِّن أوليائه من العذاب»^[8].

وهو الاتجاه نفسه الذي نجده عند الحسن اليوسي -الأشعري المغربي- (ت. 1102هـ) الذي تجاوز افتراض البغدادي إلى التحقيق مؤكدا: «إن الإيمان في اللفظ هو: التصديق، يقال: آمن به وآمن له، والهمزة فيه إمّا للضرورة، كأن من آمن صار ذا أمن من أن يكون مكذوبا، وإمّا للتعدية؛ كأنه صير محدثه آمنا من التكذيب»^[9].

أما الاستقرار الدلالي الذي انتهت إليه الأشعرية فيتمثل في معنى: «التصديق»، وهذا ما يفسر قطعية الباقلاني (ت. 403هـ) المبنية على حجية: «إجماع أهل اللغة قاطبة على أن الإيمان في اللغة قبل نزول القرآن وبعثة النبي ﷺ؛ هو التصديق، لا يعرفون في لغتهم إيمانا غير ذلك. ويدل على ذلك قوله تعالى: ﴿وَمَا أَنْتَ بِمُؤْمِنٍ لَّنَا وَلَوْ كُنَّا صَادِقِينَ﴾ [يوسف: 17]؛ أي: ما أنت بمصدق لنا»^[10]، بعدها يأتي بأمثلة تربط بين المعنى اللغوي والحقل الكلامي كقولهم: «فلان يؤمن بالشفاعة»، و«فلان لا يؤمن بعذاب القبر»؛ أي: لا يصدق بذلك»^[11].

أما عن لفظة «إسلام»: ف«المسلم» عند البغدادي له معنيان:

- «أحدهما: أنه المخلص لله العبادة، من قولهم: قد سلم هذا الشيء لفلان: إذا خلص له.

- والثاني: المسلم بمعنى: المستسلم لأمر الله تعالى، كقوله: ﴿إِذْ قَالَ لَهُ رَبُّهُ أَسْلِمْ قَالَ أَسْلَمْتُ لِرَبِّ الْعَالَمِينَ﴾ [البقرة: 130]؛ أي: استسلمت لأمره»^[12].

[7] أبو منصور البغدادي، أصول الدين، ص: 247.

[8] المرجع والصفحة نفسها.

[9] الحسن اليوسي، مشرب العام والخاص من كلمة الإخلاص، تح: حميد حماني، 468/1.

[10] الباقلاني، تمهيد الأوائل وتلخيص الدلائل، تح: عماد الدين أحمد حيدر، ص: 388.

[11] المرجع والصفحة نفسها.

[12] أصول الدين، ص: 247.

وعن اللفظ الثالث وأعني به «الكفر»، فهو في اللغة: ^[13]الستر، وإنما سُمِّي جاحد ربه والمشارك به كافرين؛ لأنهما سترًا على أنفسهما نَعَمَ الله تعالى عليهما، وسترًا طريق معرفته على الأغمار، والعرب تقول: «كفرت المتاع في الوعاء؛ أي سترته. وسُمِّي الليل كافرًا لأنه يستر كل شيء بظلمته، قال الشاعر:

«في ليلة كفر النجوم غمامها»

ومنه سُمِّيَت الكفارة؛ لأنها تُغْطِّي الإثم وتستره، وسُمِّي الحرّاث كافرًا؛ لأنه يستر البذر في الأرض» ^[14].

وعلى هذا فإن ألفاظ: «الإيمان»، و«الإسلام»، و«الكفر» تدور حول معاني محددة: - «الإيمان» يدل على معنى: التصديق، ومعنى: الأمن؛ (على تداخل معانها وارتباطه الوظيفي).

- «الإسلام» يدل على معاني: «الإخلاص»، و«الاستسلام»، و«الإذعان».

- أما «الكفر» فيتعلق معناه اللغوي بـ«الستر» و«التغطية»، و«الجهود». قال الآمدي: «وقد يطلق الكفر في اللغة على ضد الإيمان؛ حتى إنه يقال لمن كذب بشيء: كفر به» ^[15].

إذن فمستويات الدلالة لهذه الجدلية التي تربط الإيمان بالكفر تفرض نفسها من خلال هذه الطبقات المعنوية والتعدد الدلالي الذي تتشكل من خلاله، حيث تظل مرجعية اللغة حاکمة بالنسبة للمناولة الأشعرية لهذه الألفاظ والكلمات - كما سيظهر ذلك بوضوح لاحقاً -.

إشكالية مفهوم الإيمان في الاصطلاح الكلامي:

[13] انظر: لسان العرب، لابن منظور: 144/5.

[14] المصدر السابق، ص: 247.

[15] الآمدي، أبحار الأفكار في أصول الدين، تح: أحمد محمد المهدي: 25/5.

وبما أن الإشكال في المعنى لا يتأتى من الجانب اللغوي، وإنما من عوامل أخرى تساهم في تشكّل المفهوم، فلا شك أن التساؤلات -التي يحكمها تباين المقامات والمواقف وزوايا النظر- أعطت لفظة «الإيمان» مستوى دلاليًا آخر، فقد ذكر اليوسي أن الاتجاهات الكلامية الإسلامية اختلفت في تحديد مفهوم «الإيمان» على مستوى الاصطلاح الشرعي: فهل الإيمان اسم لما في القلب؟ أو لما في اللسان؟ أم لهما معا؟ أو بشيء آخر إضافي؟

قال: «وحاصل ما تقرّر في ذلك أربعة احتمالات قد قيل بكل منها:

- الأول: أنه اسم لفعل القلب فقط.

- الثاني: أنه اسم لعمل اللسان فقط.

- الثالث: أنه اسم لفعلهما معا وحدهما.

- الرابع: أنه اسم لفعل القلب مع فعل اللسان وسائر الجوارح»^[16].

فهذه التقسيمات هي الوجوه الاعتبارية التي ستأخذ بها المحاجة الأشعرية، وهي تقسيمات تأسست كما يبدو على فحص استقرائي لكل الاحتمالات التي توزعت فيها مراتب الذات الإنسانية من حيث العلاقة بالإيمان، أي اللسان والقلب والجوارح، لكن قبل تفصيل القول في موقف واختيار -أو اختيارات- الأشاعرة بخصوص موضوع الإيمان الشرعي، لا بأس بالتعريج أولاً على معرفة مواقف أصحاب المذاهب الأخرى -التي أشار إليها اليوسي في النص السابق، وتابعه في تقسيمه جل المؤرخين والباحثين في علم الكلام الإسلامي وفرقه- للوقوف على الفروقات، وتبيين المرتكزات والخصوصيات:

1. فالقول بأن الإيمان اسم لفعل اللسان فقط: يُنسب إلى الكرامية، الذين يزعمون أن الإيمان إقرار بغير شرط، فمن اعترف بلسانه، فهو مؤمن، وإن كان الكفر في قلبه. وإذا أخذنا بظاهر هذا القول -يرى المخالفون له- فهو متعارض مع الآيات الواردة في المنافقين كقوله

[16] مشرب العام والخاص، 468/1.

تعالى: ﴿وَمِنَ النَّاسِ مَنْ يَقُولُ آمَنَّا بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَمَا هُمْ بِمُؤْمِنِينَ﴾ [البقرة: 7]، وقوله تعالى: ﴿لَا يُحْزِنُكَ الَّذِينَ يُسْرِعُونَ فِي الْكُفْرِ مِنَ الَّذِينَ قَالُوا آمَنَّا بِأَفْوَاهِهِمْ وَلَمْ تُؤْمِسْ قُلُوبُهُمْ﴾ [المائدة: 43]. بيد أن الراجح أن الكرامية يعتقدون أن من أضمر الكفر، وأظهر الإيمان يكون مؤمناً، إلا أنه يستحق الخلود في النار، ومن أضمر الإيمان، وأظهر الكفر، لا يكون مؤمناً. قال اليوسي: «وليس هذا خلافاً للجمهور بالنسبة إلى إجراء الأحكام في الدنيا، فإن أرادوا مجرد ذلك، فقولهم صحيح»^[17].

2. أما المذهب الذي يُعَدُّ الإيمان اعتقاداً بالقلب وقولاً باللسان: فهو منسوب إلى أبي حنيفة، قال الإمام النعمان: «من صدق بالله، وبما جاء من عند الله بقلبه ولسانه، فهو عند الله وعند الناس «مؤمن». ومن صدق بلسانه وكذب بقلبه كان عند الله «كافراً»، وعند الناس: «مؤمناً»؛ لأن الناس لا يعلمون ما في قلبه، وعليهم أن يُسمّوه: «مؤمناً» بما ظهر لهم من الإقرار بهذه الشهادة، وليس لهم أن يتكلفوا علماً ما في القلوب. ومنهم من يكون عند الله: «مؤمناً»، وعند الناس: «كافراً»، وذلك بأن الرجل يكون مؤمناً بالله [= بقلبه]، وبما جاء من عنده، ويظهر الكفر بلسانه في حال «التقية»، أي في حال الإكراه، فيسمّيه من لا يعرف أنه يتقي: «كافراً»، وهو عند الله: «مؤمن»^[18]. فهذا النص يدل على أن مذهب أبي حنيفة في الإيمان عبارة عن أمرين: إقرار، وتصديق. إلا أن التصديق عنده، له مرتبة تتقدم على الإقرار؛ إذ التصديق لا يزول بحال إلا بالكفر. أما الركن الآخر الذي هو الإقرار، فيمكن أن يسقط مع بقاء الإنسان مؤمناً بذلك التصديق القلبي، وذلك في حال العذر، والإكراه على إظهار ضده.

3. وفي خصوص القول الرابع المشير إلى أن الإيمان اسم لفعل القلب مع فعل اللسان وسائر الجوارح: والذي يقصد بأن مسمى الإيمان يضم: «التصديق القلبي»، و«الإقرار والشهادة باللسان»، ثم «العمل بالجوارح والأركان»، فتدخل التكاليف العملية من: صلاة،

[17] الحسن اليوسي، مشرب العام والخاص، 1/ 469-470.

[18] أبو حنيفة، العالم والمتعلم، تح: محمد رواس وعبد الوهاب الندوي، ص 52.

وصوم، وحج، وغيرها ضمن مسمّاه. بيد أن هذا القول يتوزّع أصحابه -في الواقع- إلى ثلاثة مذاهب:

- المذهب الأول: يرى أن العمل جزءٌ من حقيقة الإيمان، فإذا انتفى العمل، فليس ثمة إيمان أصلاً، بل غيرُ العامل «كافر»، وهذا هو مذهب ورأي الخوارج.

- المذهب الثاني: مذهب المعتزلة، مالوا إلى القول بأن المقصّر في ذلك «ليس بمؤمن»، ولكنه «ليس بكافر» أيضاً، فقد «خرج من الإيمان، ولكنه لم يدخل إلى الكفر»، فهو «في منزلة بين المنزلتين»، ومع ذلك فهم مختلفون في الأعمال المقصودة بالإيمان؛ ما هي؟ فقال بعضهم: هي: «فعل الواجبات، وترك المحظورات»، وهو مذهب الجبائية منهم، وقيل: «فعل الطاعات واجبة كانت أو مندوبة»، وهو مذهب عبد الجبار، وأبي الهذيل منهم...

- المذهب الثالث: يرى أصحابه من السلفية أن الأعمال داخلة في مسمى الإيمان، إلا أن تاركها ليس بكافر بل هو مؤمن من أهل الجنة، وينسب هذا الرأي للإمام مالك أيضاً، وإلى الشافعي، والأوزاعي^[19].

بعد متابعة الأقوال الثلاثة ومن قال بها من المذاهب والعلماء، يبقى معنا الرجوع إلى أصحاب القول الأول -بترتيب الإمام اليوسي-، وهو القول الذي اختار أصحابه تسمية الإيمان: «تصديقاً قلبياً»، ويأخذ أغلب الأشاعرة بهذا القول، فما حقيقة هذه النسبة وعلاقتها بالمواقف الأخرى؟ وهل يصحُّ وصف رأي الأشاعرة في معنى الإيمان بأنه اختيار على طريقة الجهمية (بالنظر إلى قول جهم بن صفوان (ت. 128هـ) برأي قريب من هذا)؟

[19] انظر: اليوسي، مشرب العام والخاص، 472/1. وقال: «واستشكل هذا المذهب بأن العمل إن كان جزءاً وجب أن تبطل حقيقة الإيمان عند عدمه، فكيف يكون تارك العمل مؤمناً؟ وأجيب: بأن الذي العمل جزءٌ منه، هو الكامل من الإيمان ولا مطلق الإيمان، فهم يعتبرون الإيمان بمعنيين، أحدهما: الإيمان الأصلي المخرج عن الكفر وعن الخلود في النار، وهو التصديق وحده، أو مع النطق بالشهادة كما مرّ، والآخر: الإيمان الكامل المُنجّي من العقاب بفضل الله تعالى، وهو ما كان معه العمل، وعلى هذا فلا إشكال ولا خلاف في المعنى». المصدر نفسه، 472/1-473.

الإيمان الأشعري .. أو التأسيس العقلي لمقولة الإيمان:

ندرك تماماً أنه حتى لو استقل الأشاعرة بموقف كلامي محدد من حقيقة الإيمان، إلا أن هذه الاستقلالية لا تُفهم إلا في نطاق معايرتها بالمواقف المتباينة معها، فإذا تأملنا في التحديد الذي وضعه أبو الحسن الأشعري (ت. 324هـ) لحقيقة الإيمان في كتاب «الإبانة» بقوله: «إن الإيمان: قول وعمل، يزيد وينقص»^[20]، ثم نظرنا في التفصيلات التي عمق بها هذا التحديد -وهو يذكر إجماعات أهل السنة من السلف في «رسالة إلى أهل الثغر» بالقول: «وأجمعوا على أن الإيمان يزيد بالطاعة، وينقص بالمعصية، وليس نقصانه عندنا شك فيما أمرنا بالتصديق به، ولا جهل به؛ لأن ذلك كفرٌ، وإنما هو نقصانٌ في مرتبة العلم، وزيادة البيان؛ كما يختلف وزن طاعتنا وطاعة النبي ﷺ، وإن كنا جميعاً مؤدّين للواجب علينا»^[21].

سنلاحظ توافقات الإمام مع المدرسة السلفية -ومدرسة أهل الحديث والأثر-، هذه المدرسة التي اعتبرت العمل جزءاً من محددات الإيمان، ولم يكن في ذلك موافقاً لرأي المعتزلة، فضلاً عن الخوارج؛ لأنه كان قد أعلن قبل في «مقالات الإسلاميين» وغيره عن تفرغه للردّ على هؤلاء بعد تحوله من الاعتزال.

بيد أن الأشعري عاد في كتاب «اللمع في الرد على أهل الزيغ والبدع» ليناقد الموضوع مناقشة أخرى؛ ويؤسس لأرضية مفهومية ستؤطر نقاشات الأشاعرة ضمن هذا المستوى المعرفي المتمثل في التصديق، وعلى أساس مرجعية اللغة، حيث قال: «إن قال قائل: ما الإيمان عندكم بالله تعالى؟ قيل له: هو «التصديق» بالله، وعلى ذلك إجماع أهل اللغة التي نزل بها القرآن»^[22]؛ وحتى الاستناد إلى مرجعية اللغة سيؤسس له شرعياً انطلاقاً من آيات قرآنية تدعو إلى فهم كلام الأنبياء بلغة قومهم، وعلى أساس هذا المبدأ المرجعي سيفهم

[20] الأشعري، الإبانة، ص: 20.

[21] الأشعري، رسالة إلى أهل الثغر بباب الأبواب، تح: عبد الله شاكر محمد الجنيدي، ص: 155.

[22] الأشعري، اللمع في الرد على أهل الزيغ والبدع، تح: عبد العزيز السيروان، ص: 154.

المقولات التي تجمع فعل الإيمان مع قضايا كلامية فرعية، مثل (الإيمان بالشفاعة، الإيمان بالقدر.. الخ) أي التصديق بها.

ويؤكد ابن فورك (ت. 406هـ) -الخير بآراء الأشعري والمتتبع لتفاصيل مذهبيته الكلامية- أن هذا هو الموقف الأقوى للإمام فيقول: «.. كان رَحْمَةُ اللَّهِ يَقُول: «قد اتفقنا مع جميع المخالفين لنا في الإيمان، أن معنى الإيمان هو: «التصديق» في اللغة قبل ورود الشريعة، واتفقنا أن القرآن نزل على لغتهم، فوجب أن يُتَعَرَّفَ معناه منها [=من اللغة]...»^[23]، ثم يزيد ابن فورك تدقيقاً في المفهوم معتبراً بلوازمه فيقول: «وكان لا يجعل إقرار اللسان مع إنكار القلب إيماناً على الحقيقة»^[24].

هكذا يظهر أن القول والرأي الذي سيعتمده جل الأشاعرة اللاحقين هو رأي الأشعري الوارد في كتابه «اللمع»، وهو الرأي الذي يركز أساساً على البعد التصديقي المبني على لغة القرآن الخالصة. ولما كان الباقلاني هو السلطة المعرفية والمرجع الأكبر، والناشر الأوسع لمبادئ الأشعرية بعد أبي الحسن؛ فلا شك أنه سيتبنّى الموقف اللغوي «اللمعي» للأشعري، وسيبنى تصوره على الأدلة نفسها، واصلاً بين روابط التنسيق العقلي لمفهوم الإيمان الأشعري، حيث مضى يؤكد أسباب الميل إلى هذا الاختيار؛ وهو اختيار بالنسبة للباقلاني يستمد قوته الحجاجية من استمرارية الدلالة اللغوية القرآنية، فإن «اللَّهُ عَزَّجَلَّ ما غَيَّرَ لسان العرب ولا قَلْبَهُ، ولو فعل ذلك لتواترت الأخبار بفعله، وتوفرت دواعي الأمة على نقله، ولغلب إظهاره وإشهاره على طيّه وكتمانه»^[25].

ولبسط الكلام في موضوع التصديق، يتوقف المفكر الأشعري أبو بكر الباقلاني في كتابه «الإنصاف» عند ازدواجية الداخلي والخارجي في الإيمان وعلاقتها بشائية المجازي والحقيقي، مبيناً أن مصدر الحقيقة الإيمانية من حيث التصديق هو: القلب، والمعنى هو أن

[23] ابن فورك، مجرد مقالات الشيخ أبي الحسن الأشعري، ص: 152-153.

[24] المصدر والصفحة السابقان.

[25] الباقلاني، تمهيد الأوائل، ص: 388-390.

يقتنع القلب بوحدانية الله، وحقية الرسول وما جاء به، أما ما يوجد من اللسان (وهو الإقرار) وما يوجد من الجوارح (وهو العمل) فهو عبارة عما في القلب، ودليل عليه، ويمكن تسميته إيماناً حقيقة على وجهه، ومجازاً على وجهه، فالمصدر الوحيد الذي يستمد منه الإيمان حقيقته هو القلب، فمن «كذب بقلبه، وأقر بالوحدانية بلسانه، وعمل الطاعات بجوارحه، فهذا ليس بمؤمن حقيقة، وإنما هو مؤمن مجازاً؛ لأن ذلك يمنع دمه وماله في أحكام الدنيا؛ لأنه مؤمن من حيث الظاهر، وهو عند الله غير مؤمن»^[26].

ومع امتداد البحث الأشعري وتطوره في القرن الخامس يرد اسم إمام الحرمين الجويني (ت. 478هـ) الذي يذكر بدوره أن المرضيّ عنده في حقيقة الإيمان هو ما قاله الأشعري في «اللمع»، ولكن مناقشة الجويني للموضوع لم تقف عند ما طرحه أبو الحسن والباقلاني، ولكنه سيؤلي الأهمية لعنصر دقيق في بنية مفهوم التصديق؛ وهو «كلام النفس»؛ حيث بين «أن التصديق على التحقيق «كلام النفس»، ولكنه لا يثبت إلا مع العلم...؛ لأن كلام النفس يثبت على حسب الاعتقاد»^[27]. إن هذا المفهوم ينتج ضرورة عن التصديق باعتباره فعلاً عقلياً ينتج عن ذاتٍ فردية، ذاتٍ لها خصوصيات معينة وصوت داخلي، فثمة معرفة مشتركة تتقاسمها العقول، لكن ثمة جهداً ذاتياً خالصاً ينبع من خصوصية النفس، أي حقيقة يجب أن تخضع لها ذات متعينة.

وإذا كان هذا هو المرضيّ عند الجويني في كتاب «الإرشاد»، فإنه قدّم وجهة نظر أخرى في «النظاميّة» نحا فيها منحى قريباً من رأي أبي حنيفة؛ حيث اعتبر: «المؤمن على التحقيق: من انطوى عقده على المعرفة بصديق من أخبر عن صانع العالم وصفاته وأنبيائه. فإن اعترف بلسانه بما عرفه بجنانه، فهو مؤمن ظاهراً وباطناً، وإن لم يعترف بلسانه معانداً، لم ينفعه علم قلبه، وكان في حكم الله تبارك وتعالى من الكافرين به، كُفّر جحود وعناد...»^[28]. هكذا

[26] الباقلاني، الإنصاف فيما يجب اعتقاده ولا يجوز الجهل به، تح: عماد الدين أحمد حيدر، ص: 17.

[27] الجويني، الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد، تح: أسعد تميم، ص: 334.

[28] الجويني، العقيدة النظامية، تح: محمد الزبيدي، ص: 258.

يكون عنصر القول اللساني عند الجويني أساسياً لتحقيق معنى الإيمان عكس ما أكد عليه في «الإرشاد»، ومع ذلك فإن السؤال المهم الذي يمكن إضافته هنا هو: هل يعني التركيز على موضوع الرفض والعناد في التصريح الشفوي بالشهادتين أن مجموع الأشاعرة يعترفون بإيمان من طُلب منه التلفُّظ بالشهادتين لإثبات التحاقه بالإسلام فامتنع؟ وهل النطق بالشهادتين مسألة يمكن التساهل بشأنها عند المشتغلين بأعمال الظاهر من فقهاء وعلماء؟ نترك الجواب عن هذه المسألة إلى مناسبة لاحقة من البحث.

وبالنظر إلى ما يبدو من شذوذ ظاهري لإمام الحرمين في كلامه المتعلق بالإيمان في «النظامية» عن الخط العام الذي اتبعه معظم الأشاعرة قبله، فقد اضطر فخر الدين الرازي (ت. 606هـ) إلى إعادة التأكيد على اختيار جمهور الأشاعرة، ومناقشة المخالفين بمن فيهم أبا المعالي، والمخالفين من سلف أهل السنة، فقال معلّقاً: «إن الإيمان [على الأصح] عبارة عن «الاعتقاد»، والقول: سببٌ لظهوره، والأعمال: خارجة عن مسمى الإيمان»^[29]. ثم احتج بوجوه من الأدلة^[30] تتمثل في أن القلب هو محل الإيمان، وأن العمل مغاير له، ثم ثبوت الإيمان مع وجود الكبائر.

وقد وافق الآمدي (ت. 631هـ) الرازي في مواقفه السابقة، وانتهى إثر عرضه لمختلف الآراء الكلامية في موضوع الإيمان إلى أن: «الحق في هذه المسألة غير خارج عن مذهب الشيخ أبي الحسن الأشعري: وهو أن الإيمان بالله تعالى هو «تصديق القلب به». فإن التصديق من «أحوال النفس». ومن ضرورته: «المعرفة» شرعاً..^[31] ثم مضى يستدل على رأي الأشاعرة هذا بأدلة مختلفة وطويلة جمعها من أقوال المتقدمين، وأضاف عليها ردوده على شبهات وإلزامات المخالفين؛ تتمثل في أن ثمة إجماعاً قبل اختلاف الأمة على أن ترك

[29] فخر الدين الرازي، محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين من العلماء والحكماء والمتكلمين، تقديم: طه عبد الرؤوف سعد، ص: 347.

[30] انظر الوجوه الاستدلالية التي قدمها الرازي لهذا التصور في المرجع نفسه، ص: 347.

[31] الآمدي، أبحاث الأفكار، 9/5.

الطاعة لا يستلزم ترك الإيمان، وأن الإيمان شرط في صحة أفعال الواجبات، كما استدل عقليا على استحالة أن تكون الطاعة إيمانا، لأنها لو كانت كذلك لكان تقييد الإيمان بالطاعة تكريرا، ولعدت مقولة «آمن بالله وفعل المعصية» تناقضا، وكان فعل المعصية كفرا.

بهذا دعم الأمدي حُجَج مدرسة أبي الحسن الأشعري، فسَطَّر طريقا التفَّ حوله من جاء بعده من المتكلمين السُّنة في معظم ربوع العالم الإسلامي، وهو تراكم حجاجي لو حاولنا البحث عن خيط ناظم يربط بين تبايناته لتلمسناه في التأسيس العقلي لمقولة الإيمان، أي تحويل الإيمان إلى قضية وعي نظري يخضع للمحاورة العقلية والتناظر الفكري.

وعلى هذا المهيع سار أشاعرة المغرب الذين قدموا إسهامات مفيدة في مبحث الإيمان؛ حيث أدلى الكثير منهم بدلوهم تعميقا للنقاش في حقيقة الإيمان وموقع عناصره داخل الاصطلاح الشرعي، فبعد أقوال اليوسي السابقة، يصادفنا أبو الحسن اليفرني (ت. 734هـ) ببعض التدقيقات المرتبطة بموضوع «التصديق» الذي محله: «القلب». فـ«التصديق» -في اللغة- هو: «إقبال النفس على القلب بالطمأنينة بما صدق به وانتهى إليه من غير نفور عنه. فكل من صدَّق بشيء؛ أي شيء كان، فهو: «مؤمن»، سواء صدَّق بحق، أو باطل»^[32]. أما مدلوله في الشرع فيؤكد اليفرني على الأساس اللغوي السابق^[33].

وإذا تقرر أن الإيمان الحقيقي هو: «التصديق» فقد يطلق عنده مجازا على النطق باللسان والعمل بالجوارح، ومن هنا فإن رأي المخالفين ممن تشبثوا بشطرية الإقرار والعمل في حقيقة الإيمان، مردود في نظره؛ لكون الإيمان قد يطلق مجازا على النطق باللسان، كما يُطلق على العمل بالجوارح؛ وهذا الإطلاق إما من باب تسمية المشروط باسم الشرط، وإما من باب تسمية الدليل بالمدلول؛ وإما من باب تسمية المسبب باسم السبب^[34].

[32] أبو الحسن اليفرني، المباحث العقلية في شرح العقيدة البرهانية، 1209/3.

[33] المرجع نفسه، 1209/3.

[34] انظر تفصيل ذلك في المصدر السابق، 1211/3.

ومن الأدلة العقلية التي اعتمدها مغربي آخر هو ابن زكري التلمساني (ت. 899هـ) لإخراج الأعمال الظاهرة عن مسمى الإيمان حقيقة - خلافا للمعتزلة والسلف -، أن بين أن: «لا شيء من الأعمال محلها القلب، والإيمان محلها القلب، فلا شيء من الأعمال بإيمان...» قال: «فإن قيل: إن اسم الشيء يطلق على معظم أركانه كقوله ﷺ: (الحج عرفة) [أخرجه أبو داود والترمذي والنسائي وغيرهم]، ومعلوم أن مجرد الوقوف بعرفة ليس هو الحج كله بالإجماع... فكذاك الإيمان؛ لأن ركنه الأعظم هو التصديق. قلت: قد تقرر أن إطلاق اسم الكل على البعض مجازٌ مُرْسَلٌ، والأصل في الإطلاق: الحقيقة، ثم عَطْفُ الأعمال على الإيمان في القرآن دليل واضح لأهل السنة [من الأشاعرة]...» [35].

وقد حاول أبو سالم العياشي خلال مناقشته لموضوع «إيمان العوام» أن يقف عند وجوه الارتباط بين مجموع المفاهيم التي تندرج ضمن الحقل الدلالي لمعنى «التصديق» مثل ألفاظ: «العلم»، و«المعرفة»، و«الاعتقاد»، و«الشعور»، وما إلى ذلك مما يُستعمل في هذا المبحث العقدي، مستشكلا العلاقة بين الدلالة في مستواها اللغوي والمنطقي، فإذا كان العلم من وجهة نظر العياشي ينقسم إلى تصوّر وتصديق، فلا شك أننا سنواجه تباينا على مستوى موضوع هذا الإيمان، أي إشكالية كنه هذه الموضوعات؛ إذ لا يمكن فهم كنه ما يتعلق بالذات الإلهية، ولا بالصفات، ولا بأمور المعاد، ومستلزمات الرّسولية... إلخ، لذلك اكتفي في تقريب ذلك بالتصوّر الحاصل بمطلق «التمييز» و«الثبوت» و«الشعور» [36] من طريق يمكن معه الحكم بثبوت ما يجب، وانتفاء ما يجب نفيه.

أما «التصديق» الذي هو بالمعنى المطلوب في العقائد فيتفاوت - في نظر أبي سالم العياشي - بحسب تفاوت أسبابه التي منها أيضا التفاوت في تصور المحكوم به والمحكوم عليه، ولذلك ذكر المحققون زيادة التصديق ونقصانه مع كونه تصديقا حقيقيا في حالة

[35] أبو العباس أحمد بن زكري، بغية الطالب في شرح عقيدة ابن الحاجب، تح: علي فريد دحروج، ص:

114-115.

[36] الشعور هو: وصول النفس إلى المعنى لا بتمامه، والتصور هو: وصول النفس إلى المعنى بتمامه..

النقصان...»^[37]. وأما «العلم» بمعنى «التصديق» فهو صعب التحديد عند فريق من العلماء، وعرفه بعضهم -وهو الأصح- بأنه: «التصديق الجازم الذي لا يقبل التغيير»^[38]، والتصديق: إدراك مع حكم^[39].

والمطلوب الأهم في موضوع الإيمان هو: «العلم» بمعنى: التصديق؛ لأنه هو المختلف في وجوبه في العقائد، فقليل: لا يكفي إلا إذا كان تصديقا جازما مطابقا للواقع، وقيل: يكفي فيه الاعتقاد الجازم، وإن كان قابلا للتغيير، وعليهما إيمان المقلد.

وانتهى العياشي إلى القول: «تحصّل مما تقدم أن العلم إما ضروري وإما نظري، وكل منهما إما تصوّر وإما تصديق، وأن التصديق هو المطلوب الأهم هنا، المتكلم في كون الإيمان متوقفا على وجوبه أو غير متوقف، فيكفي فيه: «الاعتقاد الجازم». وأما التصور فلا قائل بأنه يتوقف عليه الإيمان؛ للعجز عن إدراك حقائق المعتقدات من ذات الحق وصفاته وأمر المعاد، فيكفي «الشعور» في كل ذلك عن التصور كما كفى -على الأصح- «الاعتقاد» عن العلم»^[40].

وبخصوص «المعرفة» يوضح أبو سالم: «هي جزم عن ضرورة، أو دليل جُمليّ أو تفصيليّ، إلا أن «الضرورة» لا تجري هنا؛ إذ لم يُجر الله تعالى بها «العادة»، فلا تكون مطلوبة من المكلف، فهي هنا جزم عن دليل. والأكثر أن المراد بالمعرفة والعلم واحد، وبها فسره القاضي، وهو مقتضى إسنادها إلى الدليل؛ لكون المسند إليه هو التصديق»^[41].

نلاحظ إذن أن المنحى الأشعري في التشكيل الدلالي لهذا المفهوم سار في اتجاه التأسيس العقلي لمقولة الإيمان، هذا التأسيس الذي قام على أصول الوعي النظري الذي يولي للعقل

[37] أبو سالم العياشي، الحكم بالعدل والإنصاف، تح: عبد العظيم صغيري، 196/1-198.

[38] إن كان لموجب من حس أو عقل أو عادة فيكون مطابقا للواقع، وإن كان قابلا للتغيير، فهو «الاعتقاد».

[39] أبو سالم العياشي، الحكم بالعدل والإنصاف، 199/1.

[40] أبو سالم العياشي، الحكم بالعدل والإنصاف، 199/1.

[41] المصدر السابق: 201/1.

أهمية مرجعية قصوى، مستبعدا أولوية المراتب الأخرى في سلم الذات الإنسانية، خصوصا مرتبة العمل والسلوك، وهو ما دفع بعض المجادلين الذين عُرفوا بخصوصيتهم للفكر الأشعري أن يقرنوا هذا التصور بتصوير الجهمية^[42].

إيمان الأشاعرة و تهمة التجهم:

كل دارس للنسق الكلامي في منحاه الاستدلالي يعي جيدا الاستراتيجيات الحجاجية التي يلجأ إليها بعض المتكلمين في خصومتهم العقدية، مثل رد بعض الاجتهادات الكلامية إلى ديانات أخرى، أو نسبة بعض الآراء إلى فرقة كلامية اشتهرت بشدة انحرافها، وهو شيء يمكن ملاحظته فيما ذهب إليه ابن حزم^[43] الظاهري، وابن تيمية وغيرهما، وردده بعض المعاصرين كسفر الحوالي، وهو فهم يقوم على أن التصور الأشعري للإيمان يتوافق مع تصور المرجئة المؤيد لمذهب جهم في الإيمان^[44]، فهل تصدق هذه التهمة بصدق في حقهم؟

[42] نسبة إلى جهم بن صفوان (قتل سنة: 130هـ)، كان يقول بتنزيه الله سبحانه، ونفي التشبيه عنه، وتأول الآيات التي تشعر بالتشبيه. ومن بين أهم آرائه العقدية -وهو ما يهمننا هنا-: قوله بأن الإيمان عقد بالقلب، دون التلفظ باللسان.

[43] انظر النقد الذي وجهه السبكي لابن حزم حول هذه القضية في كتابه: طبقات الشافعية، تح: محمود الطناحي وعبد الفتاح الحلو، 90/1.

[44] قال ابن حزم في «الفصل» (155/4): «الطائفة القائلة: «إن الإيمان عقد بالقلب وإن أعلن الكفر بلسانه بلا تقية، وعبد الأوثان، أو لزم اليهودية أو النصرانية في دار الإسلام وعبد الصليب وأعلن التشليث في دار الإسلام، ومات على ذلك، فهو مؤمن كامل الإيمان عند الله عزَّجَلَّ، ولي لله، من أهل الجنة». وهذا قول أبي محرز جهم بن صفوان السمرقندي...، وقول أبي الحسن علي بن إسماعيل بن أبي اليسر الأشعري البصري وأصحابهما». وقال ابن تيمية: «المرجئة» و«الجهمية» ومن اتبعهم من الأشعرية والكرامية. قالوا: ليس من الإيمان فعل الأعمال الواجبة ولا ترك المحظورات البدنية»، مجموع الفتاوى، تح: عبد الرحمن بن محمد بن قاسم، 471/12. وقال الحوالي: «مذهب جهم أن الإيمان هو المعرفة بالقلب، ومذهب الأشاعرة أن الإيمان هو التصديق المجرد بالقلب، فحقيقة المذهبين واحدة، وهي الاكتفاء بقول القلب دون عمله، ولا فرق بين أن يسمى معرفة أو تصديقاً. والكرامية جعلوه قول اللسان وحده، أما السلف فهو عندهم قول القلب وقول اللسان، وعمل القلب وعمل الجوارح، لكنه يزيد وينقص، ويتفاضل أهله فيه»، منهج الأشاعرة في العقيدة، ص: 203.

عرفنا بأن الأشاعرة يرون الإيمان تصديقا خاصا المهم فيه: «حديث النفس»، و«الإذعان القلبي»، و«العلم»، و«المعرفة»، و«الشعور»... أما الإقرار اللساني، والعمل بالجوارح، فهما ليسا من أجزاء وأشطر الإيمان، وإنما هما متفرعات عنه، وشروطٌ لا كتماله، أو لنقل بتعبير آخر إن المتكلم الأشعري في بحثه عن حد كلي لمفهومه تتوقف مسؤوليته عن التأويلات المستخلصة من لوازم هذا المفهوم، لذلك لا يمكن قرن الأشعرية بالجهمية في تحقيقهم لمعنى الإيمان إلا بالرجوع إلى لوازمهم واعتباراتهم العقلية وليس الاستلزامات المتفرعة تأويلا وافترضا عن مفهومهم للإيمان؛ فالناظر في قول الجهمية سيجد تصريحاً بهذا اللازم، باعتبار «أن الإنسان إذا أتى بالمعرفة ثم جحد بلسانه، أنه لا يكفر بجحد، وأن الإيمان لا يتبعض ولا يتفاضل أهله فيه، وأن الإيمان والكفر لا يكونان إلا في القلب دون غيره من الجوارح»^[45]، أما الأشاعرة فلم يفرطوا في نطق اللسان وفي عمل الجوارح بهذه الصورة الجهمية، بل الراجح أنهم جعلوا لهما اعتبارا في الوجود، ليس فقط لأن الجويني اعتبر في «النظامية» الإقرار اللساني جزءاً أساسياً في الإيمان، ولكن من حيث إنهم جعلوهما «شرطاً» به يتحقق الإيمان، ويأثم تاركهما إثماً كبيراً؛ لأن الإذعانَ اللسانيَّ، وعملَ الجوارح دليلاً على صدق إيمان الباطن، ومدى تحقيقه.

وقد فصل الحسن اليوسي في حديثه عن النطق بالشهادتين في اعتبار إيمان المسلم والكافر عند أصحابه، فبيّن أن الناطق بالشهادة، إما أن يكون مؤمناً، أو كافراً، فالمؤمن مطالب بالشهادة مرة في العمر على الأقل إجماعاً، وأما الكافر الراغب في دخول الإسلام، فهو مطالب بنطقها إن كان قادراً على ذلك، وأما الأخرس فيكتفى منه بالتصديق القلبي، ويكتفى منه بالإشارة ونحوها في الأحكام، وكذلك إن اخترمته المنية قبل النطق، فهو مؤمن على الصحيح. أما إن وسعه الزمان بما يكفي وطُلب منه النطق بها فأبى، قال اليوسي: «فهو كافر إجماعاً عند الجمهور؛ لأن إباءه بعد الطلب، دليل على عدم تصديقه، وانشراح صدره. وإن لم يُطلب بذلك، ولا امتنع منها، غير أنه اتفق أن لم ينطق بها حتى مات، وهو مصدق بقلبه،

[45] الأشعري، مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين، تح: نعيم زرزور، 1/114.

فليس بمؤمن فيما يرجع إلى أحكام الدنيا...؛ إذ لا دليل للناس على ما في قلبه، وهل يكون مؤمناً عند الله تعالى في الدار الآخرة، أم لا؟ ذهب الجمهور إلى أنه لا يكون مؤمناً، وذهب جمع من المحققين إلى أنه مؤمن^[46].

فهذا الكلام لمحقق الأشاعرة المغاربة الحسن اليوسي يدل بوضوح على خلاف ما ذهب إليه نقاد الأشاعرة الذين ادَّعَوْا أن الشهادة اللسانية لا اعتبار لها عند جمهور الأشاعرة، والحال أن الأشاعرة فصلوا البحث في أهميتها تفصيلاً جيداً، وجعلوا الإقرار في بعض الحالات هو الفيصل في الحكم على الشخص بالإيمان أو عدمه، لكن على أساس الربط العقلي - المتمثل في التصديق - بين الإيمان والنطق، فالآية الكريمة التي تسلم بإيمان المكروه على نطق كلمة الكفر تشكل حجة مركزية في استدلال الأشاعرة^[47].

وفي تأكيد نفس الحقيقة يقول الدواني في «شرح العقائد العضدية»: «والتلفظ بكلمتي الشهادتين مع القدرة عليه «شرط»، فمن أخلَّ به فهو «كافر» مخلد في النار، ولا تنفعه المعرفة القلبية من غير إذعان وقبول، فإن من الكفار من كان يعرف الحق يقيناً، وكان إنكاره عناداً واستكباراً، قال الله تعالى: ﴿وَجَحَدُوا بِهَا وَاسْتَيْقَنَتْهَا أَنْفُسُهُمْ ظُلْمًا وَعُلُوًّا﴾ [النمل: 14]»^[48].

وقال حسين بن شهاب الدين ابن قawan (ت. 889هـ) في شرحه لنفس «العقائد العضدية»: «ولا خلاف عند الأشعري وأصحابه، بل وسائر المسلمين أن من تلفظ بالكفر أو فعل أفعال الكفر عمداً كافر بالله العظيم، «مخلد في النار»، وأن من عرف الله بقلبه لا تنفعه المعرفة «مع العناد»؛ أي من غير إذعان وقبول؛ لأن «التصديق»: هو «المعرفة اليقينية المكتسبة بالاختيار»، لا مطلق المعرفة التي تحصل بلا اختيار»^[49].

[46] الحسن اليوسي، مشرب العام والخاص، 467-466/1.

[47] انظر: الباقلاني، الإنصاف، ص: 17.

[48] الدواني، شرح العقائد العضدية، ضمن كتاب: جمال الدين الأفغاني، التعليقات العضدية، إعداد وتقديم، سيد هادي خسرو شاهي، ص: 140.

[49] ابن قawan، شرح العقائد العضدية، تح: نزار حمادي، ص: 109.

فالنطق والعمل لهما عند الأشاعرة -إذن- مكانة كبيرة، وتاركهما أو تارك شيء منهما يكون مذنباً معرّضاً للعقاب. وهذا ما يجعلنا نقول: إن ما ذهب إليه ابن حزم وابن تيمية وغيرهما ممن عدّ الأشاعرة موافقين وأتباعاً لجهم بن صفوان في الإيمان^[50]، وأنهم اقتصروا على البعد القلبي وأهملوا الجوانب الأخرى المرتبطة به في تصحيح الإيمان أمر لا يوافق الحقيقة. والإنصاف يدفعنا إلى القول بأن القوم (=الأشاعرة) لم يقصّروا كثيراً في اعتبار إنكار وإقصاء البعدين الآخرين إلى درجة تسمح بوصمهم بهذا الوصف، وعدّهم من جملة الجهمية المرجئة؛ فعمّق الخلاف في هذه المسألة بينهم وبين مدرسة السلف لفظي وتعبيري ليس إلا؛ لأنه يتعلق فقط بـ«الشرطية» التي تشبّث بها الأشاعرة، و«الشرطية» التي قال بها السلفيون، والمهم أن الجميع مجمع على لزوم الإتيان بالعمل، والإقرار، والإذعان، والرافض أو المقصّر للالتزام بذلك متابع لا شك، معرّض للحساب والعقوبة. والعفو والعقاب المتعلق بالمكلف المقصر بعد ذلك، إنما يكون بحسب المشيئة الربانية. وقد أثبت السلف بدورهم أن الإيمان الذي يُجنّب صاحبه النار هو الذي يتعلّق أساساً بالتصديق القلبي لقوله ﷺ: (يخرج من النار من كان في قلبه مثقال ذرة من إيمان)^[51]. فإذا القوم يُخرجون الإقرار والعمل عن الرُّكنية في الإيمان، مع التشدّد في الإتيان بهما باعتبارهما «شرطين» لتحقيق الإيمان وكماله، وباعتبارهما دليلين ظاهرين محسوسين على وجود حقيقته في أعماق القلب.

وهناك شبهة أخرى تقرّب مذهب الأشاعرة في الإيمان من مذهب الجهمية، وهي أنهم لما قالوا بأن الإيمان هو «التصديق»، ولما كان التصديق قد يراد به: «المعرفة» (الموافق لمذهب الجهمية)، فقد اضطر بعض الأشاعرة إلى التفريق بين «التصديق» و«المعرفة»؛ لأن الأمرين المتطابقين ضدّهما واحد، وضد المعرفة غير ضدّ التصديق؛ لأن ضد المعرفة: النكارة، وضد

[50] انظر: كتاب الإيمان لابن تيمية، ص: 10، وكتاب الفصل لابن حزم، 155/4.

[51] البخاري، الصحيح، (كتاب التوحيد، باب قوله تعالى: (وجوه يومئذ ناضرة...) [القيامة/23])، تح: محمد زهير بن ناصر الناصر، رقم: 7439، 129/9.

التصديق: التكذيب، واختلاف الضدين دليل على اختلاف كل من المعرفة والتصديق، فبين المعنيين فرق شاسع.

وأيضاً، فإن التصديق أمر كسبي للمصدق يختاره بنفسه وبإرادته، ومن هنا تعلق به التكليف في الجزاء. أما المعرفة فقد تُنال بدون كسب. لذلك كانت المعرفة أعم من التصديق، فكل من صدق فقد عرف، وليس كل من عرف مصدقاً. يقول التفازاني (ت. 793هـ) مبيناً ما بين «التصديق» و«المعرفة» من فرق: «...اقتصِر بعضهم على أن ضد التصديق هو: الإنكار والتكذيب، وضد المعرفة: النكارة والجهالة، وإليه أشار الإمام الغزالي حيث فسّر التصديق بالتسليم؛ فإنه لا يكون مع الإنكار والاستكبار، بخلاف العلم والمعرفة، وفصل بعضهم زيادة تفصيل فقال: التصديق عبارة عن ربط القلب على ما علم من إخبار المخبر، وهو أمر كسبي يثبت باختيار المصدق، ولهذا يُؤمَر به ويثابُ عليه، بل يُجعل رأس العبادات، بخلاف المعرفة فإنها ربما تحصل بلا كسب، كمن وقع بصره على جسم، فحصل له معرفة أنه جدار أو حجر»^[52].

نخلص انطلاقة من هذا النقاش، إلى أن علاقة الإيمان بالنطق أو العمل في الفكر الأشعري، ثم النظر في وجوه اتصالها وانفصالها متغايرة مفهوماً تحت سقف الآية الكريمة ﴿إِلَّا مَنْ أَكْرَهَ وَقَلْبُهُ مُطْمَئِنٌّ بِالْإِيمَانِ﴾ [النحل: 106]، التي استند عليها الأشاعرة في الاجتهاد النظري الذي راموا من خلاله تدبير العلاقة بين التصديق والنطق، أو التصديق والعمل، ما جعل الكثير من المتكلمين يشكك في هذا الاجتهاد، خصوصاً في تجلياته على مستوى التكفير، فلننظر إذن في هذه المسألة.

الأشاعرة والموقف من تكفير أهل القبلة:

وقفنا في بداية هذا البحث على معنى الكفر في اللغة، أما في الشرع فقد عرّف المتكلمون «الكفر» بتعريفات متنوعة حاصِلُها يرجع إلى الاختلاف في تفسير معنى الإيمان:

[52] التفازاني، شرح المقاصد، 251/2.

- فمن قال: «هو: المعرفة»، قال: «الكفر هو: الجهل»،
- ومن قال: «هو: الطاعة»، قال: «الكفر هو: المعصية»،
- ومن قال: «هو: الإقرار»، قال: «الكفر هو: ترك الإقرار»،
- ومن قال: «هو: المعرفة بالجنان، والإقرار، والعمل»، قال: «الكفر هو: الإخلال بأحدهم،
- ومن قال «هو: التصديق»، قال: الكفر هو: التكذيب».

وعلى هذا القول الأخير قرّر رأي معظم الأشاعرة، فالكافر عندهم هو «المكذب بما جاء به النبي». وإذا تقرر هذا فما موقف الأشاعرة من ممارسة القول والفعل التكفيريين؟ وضمن أي توجّه من المخالفين المشتركين في القبلية يمكن تصنيف موقف أبي الحسن الأشعري وأتباعه؟

يرى بعض مخالففي الأشاعرة أنهم مضطربون اضطراباً كبيراً في موضوع «التكفير»، فيزعم المخالف أنهم تارة يقولون: «نحن لا نكفر أحداً»، وتارة يقولون: «نحن لا نكفر إلا مَنْ كَفَرْنَا» (وهذا رأي انفرد به أبو إسحاق الإسفراييني)، وتارة «يكفرون بأمور لا تستوجب أكثر من التفسيق أو التبديع» (كتكفيرهم من قال: «إن الله تعالى جسم»)، وتارة «يكفرون بأمور لا توجب سوى مجرد التفسيق» (كتكفيرهم من قال: إن النار علّة الإحراق)، وتارة «يكفرون بأمور هي نفسها شرعية» (كتكفيرهم من أثبت صفة العلو)^[53].

لمناقشة هذه التهمة (=تهمة الاضطراب) لا بأس أولاً من الإشارة إلى موقف أبي الحسن الأساس من تكفير الإسلاميين، وكلامه التالي موجّه للمخالفين من متكلمي المسلمين الباحثين في قضايا العقيدة، وليس حكماً من أحكام الفقه العملية التي يُقال للمخالف فيها «أخطأ» أو «عصى»: فعن البيهقي قال: «سمعت أبا حازم عمر بن أحمد العبدوي الحافظ

[53] انظر مثلاً: الحوالي، منهج الأشاعرة في العقيدة، ص: 118.

يقول: سمعت أبا علي زاهر بن أحمد السرخسي يقول: «لما قُرب حضور أجل أبي الحسن الأشعري رَحِمَهُ اللهُ في داري ببغداد، دعاني فَأَتَيْتُهُ، فقال: «إِشْهَدْ عَلَيَّ أَنِّي لَا أَكْفُرُ أَحَدًا مِنْ أَهْلِ هَذِهِ الْقِبْلَةِ؛ لِأَنَّ الْكُلَّ يَشِيرُونَ إِلَى مَعْبُودٍ وَاحِدٍ، وَإِنَّمَا هَذَا كُلُّهُ اخْتِلَافُ الْعِبَارَاتِ»»^[54].

فالأشعري -بحسب هذه الرواية- يعلن في آخر كلامه وهو يغادر الفانية إلى الباقية عن التزامه بقاعدة نفى تكفير المسلمين المجتهدين في البحث عن إثبات قضايا العقيدة؛ لأنهم جميعاً بحثوا -كل بمنهجه واجتهاده- لإثبات معبود واحد هو: الله عَزَّجَلَّ، فمن أصاب منهم الحقيقة، فقد وصل إلى المبتغى، ونال الأجر، ومن أخطأ الوصول إلى الحق، مع تحرّيه وبذله الوُسْع، فيكفيه أنه سعى إلى دعم وتثبيت عقيدة التوحيد، ونشدان الدفاع عن إيمانه، والمهمُّ أن الخلافات الكلامية -على رأي إمام الأشاعرة- هي في عمقها وفي أبعادها، اختلافات ترجع إلى العبارات والألفاظ، والاعتقاد بالثوابت العقدية المتضمنة في النصوص التوقيفية، مما لا ينازع فيه مسلمٌ.

وعن هذه القناعة النظرية والانفتاحية لم يَحِدْ الأشعريُّ في اجتهاداته المكتوبة؛ لتنزّهه عن تكفير مرتكب الكبيرة (=كما فعل الخوارج)، أو سحب صفة الإيمان عنه (=كما فعل المعتزلة الذين تركوه في منزلة بين منزلتين)، بل رفض أن يُخْرِجه من رتبة الإيمان. ودليل ذلك جملة أقواله وآرائه الواردة في كتبه المتعددة منها:

قوله في «اللمع»: «فإن قال قائل: فحدّثونا عن الفاسق من أهل القبلة، أمؤمن هو؟ قيل له: نعم مؤمن بإيمانه، فاسق بفسقه وكبيرته»^[55]، وهذه الهوية المركبة التي تتصف بها الذات المؤمنة في منظور الأشعري تجد مسوغها الحجاجي بوضوح في إشكالية الخطاب التكليفي، أي أن الله سَمَّى «عُصَاةَ أَهْلِ الْقِبْلَةِ: «مُؤْمِنِينَ» بقوله: ﴿يَأَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ...﴾ [المائدة: 7]، فلو كانوا خرجوا من الإيمان بمعاصيهم

[54] ابن عساكر، تبين كذب المفترى فيما نسب إلى الإمام أبي الحسن الأشعري، ص: 149.

[55] الأشعري، اللمع، ص: 154-155.

-كما قالت القدريّة-، لما تعلّق عليهم فرض الطهارة، وكان خطاب الله تعالى منصرفاً إلى المؤمنين دونهم»^[56].

هذه الهوية الإيمانية المركبة من الفسوق والإيمان تناولها خصوم الأشعرية بوصفها هوية تنطوي على تضاد، ما يعني أن وجود أحدهما يستلزم نفي الآخر، وهي إشكالية ستفرع إلى تساؤلات نقرأ خلاصة جواباتها عند الباقلاني في أن «الشيئين إنما يتضادان في محل واحد، وقد علمنا أن ما يوجد بالجوارح لا يجوز أن ينفي علماً وتصديقاً يوجد بالقلب، فثبت أنه غير مضاد للعلم بالله والتصديق له»^[57].

لقد وقفنا فيما تقدم على حرص الأشاعرة على التمييز بين معرفة القلب وعمله من جهة، وبين عمل الجوارح من جهة ثانية، ولم يكن تشبّثهم بذلك وإصرارهم القوي على هذا التمييز نابعا من قناعات لغوية أو استدلالية فقط، ولكنه ارتكز على مستندٍ نسقيٍّ محكم ترتبط فيه القضايا والبحوث العقدية وتتداخل تداخلاً كاملاً منسجماً، فقد كان أكبر همّهم التنبيه إلى ما يمكن أن ينتج عن دمج أعمال القلب وأعمال الجوارح في مسمى الإيمان. ورغم أنهم أبوا إلا اعتبار شرطية فعل الجوارح لكمال الإيمان، إلا أنهم عوّلوا أساساً -لإثبات الصفة الإيمانية- على إذعان القلب خوفاً من السقوط في أحكام التكفير التي انزلت إليها الخوارج والمعتزلة نظراً لالتزامهم دمج وربط تصديق القلب بعمل الجوارح هنا، ولذلك جوّز الأشاعرة اجتماع الفسق (الذي ليس كفراً) مع الإيمان؛ لأن الإيمان أساسه القلب، والعمل مرتبط أساساً بالجوارح، فاختلف الأمران.

وقد أضاف الباقلاني موضحاً جانباً أساسياً في هذا الموضوع فقال: «فإن قال [السائل المخالف:] ولم قلت: إنه يجب أن يُسمّى الفاسق المِلِّي بما فيه من الإيمان مؤمناً؟ قيل له: لأن أهل اللغة إنما يشتقون هذا الاسم للمسمّى به من وجود الإيمان به، فلما كان الإيمان موجوداً

[56] الأشعري، رسالة إلى أهل الثغر، ص: 156-157، وهي الحجة نفسها التي سيعتمدها الجويني في: النظامية، ص: 259-260.

[57] الباقلاني، التمهيد، ص: 394.

بالفاسق الذي وصفنا حاله، وجب أن يُسمّى مؤمناً، كما أنه لما لم يُضادَ ما فيه من الإيمان فسقَه الذي ليس بكفر، وجب أن يُسمّى به: «فاسقاً». وأهل اللغة متفقون على أن اجتماع الوصفين المختلفين لا يوجب منع اشتقاق الأسماء منهما ومن أحدهما، فوجب بذلك ما قلناه»^[58].

انطلاقاً من هذه القناعات قرّر جمهور الأشاعرة (دون النظر إلى استثناءات حاصلة لا شك) عدم تكفير المسلمين المجتمعين على قبلة واحدة، اللهم إلا من أنكر مجمعا عليه، معلوماً من الدين بالضرورة؛ لأن التكفير حق الله تعالى، لا يُطلق إلا على من يستحقه شرعاً، ولا تردّد في إطلاقه على من ثبت كفره بشروطه الشرعية.

نعم، لقد أدرك أئمة العقيدة الأشعرية خطورة التفسير الخارجي/المعتزلي الحرفي لمعنى الإيمان، والنتائج التي يمكن أن يُفضي إليها، فكانت لهم مقالة متميزة في تقريب مفهومه؛ تحافظ على مضمونه اللغوي - الشرعي من جهة، ثم تحافظ على حياة الإنسان المسلم وكرامته باعتباره مخاطباً بتمثل حقيقة الإيمان في جميع أحواله من جهة أخرى.

ولما كان هذا الرأي الذي يقول به الأشاعرة ويلتزمه مجموع الأشاعرة اللاحقين يدفع في اتجاه عدّ الأشاعرة من المرجئة، كان من الضروري التأكيد على أن العقل الأشعري في هذا الموضوع عقل مرجئي بالفعل؛ لأنه أرجأ أمر العصاة إلى الآخرة، فهم في المشيئة: تعذيباً أو غفراناً، وهذا الإرجاء السُّنِّي لا يخالف فيه أحد من السلف والسنة، ولكن هناك فرقاً بين هذا الإرجاء، وإرجاء آخر: إرجاء يرى أصحابه أن «الإيمان لا يضرُّ معه معصية»، فهذا الإرجاء لم يقل به الأشاعرة ولم يقبلوه، بل لقد عدّوه إرجاءً بدعياً، ونسبوا القائلين به إلى المخالفة والانحراف؛ لأن المعاصي ليست وحدة بنيوية مغلقة مستقلة، وإنما مراتب يستتبع بعضها العقاب، ومن هنا كان العفو، وكانت الشفاعة... إلخ.

[58] المصدر السابق، ص: 395-397.

إن تدقيق الأشاعرة في موضوع الإيمان، ووضعهم لجملة من الحدود في بناء حقيقته -إذن- كان يروم وضع احتياطات خاصة للحكم على المسلمين من أهل القبلة، والوقوف في وجه تيّس المقصّرين والعصاة، وقد كان لفتنة الخوارج الأثر البالغ في نزوع الأشاعرة نحو مناقشة قضايا التكفير حتى لقد خصّصوا لها مباحث طويلة في كتبهم، فهذا الرازي بعد مناقشته لمعنى الإيمان في كتاب «نهاية العقول» يخصّص مبحثاً طويلاً للبحث في حقيقة الكفر والتكفير، حيث حدّد معنى الكفر بما ذكره الغزالي، وهو أنه: «تكذيب الرسول في شيء مما جاء به»^[59]، قال: «ونعني بالتكذيب إما نفس التكذيب، أو ما علّم من الدين ضرورة دلالته على التكذيب»^[60] -^[61].

وفي سياق مناقشته لموضوع التكفير كان من الطبيعي أن يناقش الرازي موضوع تكفير «أهل الصلاة»؛ حيث ذكّر برأي الأشعري المبدئي في تجنب تكفير المخالفين منهم؛ لأن الإسلام يجمعهم ويعمّهم، ولكنه اعترف -مع ذلك- بوقوع بعض أصحابه من الأشاعرة في

[59] وزاد الغزالي قائلاً: «والإيمان تصديقه في جميع ما جاء به، فاليهودي والنصراني كافران لتكذيبهم الرسول، والبرهمي كافر من طريق أولى؛ لأنه أنكر مع رسولنا المرسل سائر الرسل، والدّهري كافر بطريق الأولى لأنه أنكر المرسل مع الرسل، وهذا لأن الكفر حكم شرعي كالرق والحرية مثلاً؛ إذ معناه إباحة الدم، والحكم بالخلود في النار، ومدركه شرعي، فيدرك إما بنص، أو قياس على منصوص، وقد وردت النصوص في اليهود والنصارى، والتحق بهم بطريق الأولى البراهمة والثنوية والزنادقة والدهرية، وكلهم مشركون مكذبون للرسول، فكل كافر مكذب فهو كافر، فهذه هي العلامة المطردة المنعكسة». فيصل التفرقة بين الإسلام والزندقة: تح: سميح دغيم، ص: 55-56.

[60] فخر الدين الرازي، نهاية العقول في دراية الأصول، تح: سعيد فودة، 275/4.

[61] ومع قوة ودقة التعريف السابق إلا أن فيلسوف الأشاعرة سيف الدين الأمدي ناقش الأشاعرة بخصوصه، بل لقد أبطل تعريف الغزالي بإشكال طرحه عليه في شأن «من ليس بمصدق ولا مكذب لشيء مما جاء به الرسول ﷺ من الناس»، قال الأمدي: «فإنه كافر بالإجماع، [مع أنه] ليس بمكذب، ويظل أيضاً [=التعريف السابق] بأطفال الكفار ومجانينهم، فإنهم كفار وليسوا مصدّقين ولا مكذّبين لما جاء به الرسول». وانطلاقاً مما تقدم فالأنسب -في نظره- أن يُقال: «الكفر»: عبارة عما يمنع المتصّف به من الأدمين عن مساهمة المسلمين في شيء من جميع الأحكام المختصّة بهم، وذلك كالقضاء والإمامة، وحضور المشاهد، وقسمة الغنيمة، والصلاة على الجنازة، والدفن في مقابر المسلمين، وصحة العبادة إلى غير ذلك من الأحكام.

خطأ التكفير؛ مثل تكفيرهم لبعض المشبهة، وتكفير الأستاذ أبي إسحاق لمن كفر الأشاعرة. أما عن رأيه الخاص قال الرازي: «والذي نختاره ألا نكفر أحداً من أهل القبلة»، ودليله في ذلك أن الاختلاف في دقيق الكلام لا يستوجب كفراً، لأنها من المسائل التي تتوقف صحة الدين عليها، إذ لو كانت كذلك «لكان من الواجب على النبي ﷺ أن يطالبهم بهذه المسائل، ويبحث عن كيفية اعتقادهم فيها»^[62].

إن القول بتكفير المخالفين من أهل القبلة بسبب جهلهم بالله أو ببعض صفاته - في نظر الرازي - مردود؛ لأن الأشاعرة أنفسهم اختلفوا في إثبات كثير من صفات الله تعالى، فهل يلزم تكفير الأصحاب لهذا الاختلاف؟ وثمة جزئيات نظرية كثيرة تنازع الأشاعرة في نفيها وإثباتها.

فمجموع هذه الاختلافات - وغيرها كثير - يدلُّ على شدة الاختلاف حتى داخل المنظومة الفكرية الأشعرية، فلو حُكم بأن الجهل بهذه الأمور العقدية يؤدي إلى الكفر - في نظر الرازي -، للزمنا تكفير أئمة الأشاعرة ومشايخهم، وهو غير جائز باتفاق الأصحاب^[63].

إن المعضلة التي رام الرازي حلها تتمثل في القضايا التي لها الأولوية في أن تنزل من الاعتقاد منزلة المسلمات من النسق، لذلك أرجع الحق في تحديد المسلمات إلى الشارع، وهو الأمر الذي نجده أيضاً عند الآمدي الذي مثّل لهذه المسلمات بقضايا تصل في ثباتها وضرورتها إلى درجة منطقية صارمة، تسمح لكل عاقل باستنتاج علاقة المؤمن بمنظومة إيمانه من حيث الوجود والعدم، مثل الاعتقاد بوجود إله غير الله، أو إنكار رسالة النبي^[64].

وهي أمثلة لو تتبعنا طبيعتها النظرية سنجد أنها تتسم بالطابع الكلي الذي تدخل تحته قضايا عقدية فرعية متعددة، تكون البدعة على أساسها ملزمة لرفض الجزئي فحسب، فكأن نفي الكلي عند المتكلم الأشعري يستلزم اضمحلال مجموع الجزئيات نظرياً وعقلياً، وهو ما عبر

[62] فخر الدين الرازي، نهاية العقول، 288/4.

[63] المصدر السابق: 272/4-274.

[64] انظر هذه النماذج في: أبكار الأفكار، 100/5.

عنه الإيجي بوضوح في قوله: «ولا نكفر أحدا من أهل القبلة، إلا بما فيه نفْي الصانع القادر المختار العليم، أو شرك، أو إنكار نبوة، أو ما عُلِمَ مجيء محمد به ضرورة، وإنكار مجمع عليه قطعا، كالأركان الخمسة، واستحلال المحرمات. وأما غير ذلك، فالقائل به مبتدع، وليس بكافر، ومنه التجسيم»^[65].

هكذا يظهر من كلام هؤلاء المنظرين الكبار للفكر الأشعري بأنهم يقرّرون تكفير من أنكر الرب سبحانه، وأنكر الرسالة والرسول، أو أنكر مجمعاً عليه معلوماً من الدين بالضرورة. أما المخالف للحق من أهل القبلة ممن لا ينكر ما تقدم، فجمهور المتكلمين الأشاعرة وفقهاؤهم من المذاهب السنية على أنه لا يكفر أحدٌ من أهل القبلة.

يبدو لنا جليا إذن أن تهمة الاضطراب لا تجد معناها في النسق العقلي للإيمان كما شيده الأشاعرة، وهم من أشد المتكلمين حرصا على الربط العقلي بين قضاياهم العقدية، والإخلاص التام للاتساق النظري في مجمل البناء الكلامي الذي أنجزوه، لذلك فلا اضطراب يتأتى للناظر الناقد من قصور في الربط بين النسق الأشعري وتحققاته التاريخية المتمثلة في إضافات اجتهدانية شخصية، فعدم التفريق بين الهويات الشخصية للمتكلم الأشعري، أي بوصفه سياسيا أو صاحب نزاع إنساني اجتماعي هو الذي حدا بأصحاب تهمة الاضطراب إلى تذويب الفعل الفردي في الهوية العقدية العامة، وهو ما نجده في بعض النوازل التاريخية كنازلة تكفير العوام وعلاقتها بمبحث تكفير المقلدة.

إيمان العوام وشبهة تكفير المقلدة^[66]:

كل نسق عقدي يمكن إحراجه تاريخيا، إما بتوظيفه توظيفا سياسيا، أو تنزيله في سياق يختل معه نظامه الدلالي، وإذا كان التأكيد قد حصل عند الأشاعرة على تَجَنُّبِ تكفير المسلمين المشتركين في القبلة، فإن هناك تهمة أخرى تنبعث قوية مُسَجَّلة ملاحظة جديدة على مواقف

[65] العقائد العضدية، (ضمن شرحها لابن قawan)، ص: 113-116، وهو أمر عضده كذلك الشارح ابن قawan.

[66] المقصود بالمقلدة الذين قبلوا قول الغير دون حجة، أو من قبل قول الرسول دون أن يعلم حدوث العالم، وإثبات وجود الله بالدليل العقلي.

بعض علماء الأشاعرة - في المشرق والمغرب - من إيمان المقلد، ويتعلق الأمر بفريق من الأشاعرة بالغوا في حث المسلمين على إعمال الفكر لبناء عقائدهم، فأوجبوا على العامة النظر، ومنعواهم من التقليد في الدين. وقد فتح هذا الاختيار الصارم باباً واسعة لعلو بعض الشيوخ في اتهام ضمائر الناس، كما وقع في المغرب خصوصاً في سجل ماسية في القرنين التاسع والعاشر الهجريين، بعد أن قام محمد بن عمر ابن أبي محلي (ت. 1090هـ) بإثارة فتنة قوية بين العوام عندما طعن في تدينهم لجهلهم، وعجزهم عن فهم العقائد، والاستدلال عليها. وقد استدعى ذلك إصدار بيانات عقدية من كبار علماء المغرب مثل مبارك العنبري (ت. 1090هـ)، صاحب كتاب: «الكشف والتبيين في أن عبارات محمد بن عمر في تكفير أكثر طلبة عصره وغيرهم خارقة لإجماع المسلمين»، وأبي سالم العياشي (ت. 1090هـ) صاحب كتاب: «الحكم بالعدل والإنصاف، الرافع للخلاف، فيما وقع بين فقهاء سجل ماسية من الاختلاف، في تكفير من أقرّ بوحداية الله وجهل بعض ما له من الأوصاف»، والحسن اليوسي (ت. 1102هـ) صاحب كتاب: «مشرب العام والخاص من كلمة الإخلاص»، وأبي عبد الله محمد المغراوي شقرون (ت. 929هـ) الذي سبق هؤلاء جميعاً بوضع كتاب: «الجيش والكمين لقتال من كفر عوام المسلمين»، قلت: هؤلاء هم الذين ألفوا تأليف تصحّح الأفهام، وتجلي بعض أقوال الإمام السنوسي (ت. 895هـ) الذي فهم كلامه في بعض مؤلفاته على أنه يمنع التقليد في العقائد، ويكفر العوام^[67].

وسأكتفي هنا بالرجوع إلى نصوص محدودة ترد على هذه الشبهة، وهي نصوص أشعرية ساهمت في فك الالتباس العقدي الذي نتج عن هذا الحدث التاريخي، كما أنها تقدّم الأحكام

[67] يقول السنوسي في «الكبرى»: «ولا يرضى لعقائده التقليد، فإنها في الآخرة غير مخلصّة عند كثير من المحققين». ويقول عن الاعتقاد المطابق لما في نفس الأمر المسمى اعتقاداً صحيحاً: «واختلفوا في الاعتقاد الصحيح الذي حصل بمحض التقليد: فالذي عليه الجمهور والمحققون من أهل السنة كالشيخ الأشعري والأستاذ والقاضي وإمام الحرمين وغيرهم من الأئمة أنه لا يصح الاكتفاء به في العقائد الدينية، وهو الحق الذي لا شك فيه، وقد حكى غير واحد الإجماع عليه...»، الكبرى وشرحها ضمن كتاب: شرح السنوسية الكبرى (عمدة أهل التوفيق والتسديد)، تعليق: عبد الفتاح عبد الله بركة، ص: 320.

التي التزمها معظم الأشاعرة في موضوع التقليد في العقائد، لكن قبل ذلك لابد من استحضار نص يعبر عن روح المنهج الأشعري في التعامل مع إشكالية تكفير المقلد، يقول ابن قايوان (ت. 889هـ) - في شرحه لـ «العقائد العضدية» -: «إن المكلف إن كان مخطئاً في أصل من أصول الدين لم يكن كافراً، وإن لم يكن مخطئاً، فإن كان اعتقاده من برهان فهو ناج بالاتفاق، وإن كان عن تقليد فقد اختلف فيه: والأكثر على صحة إيمانه، لكن عِلْمُنَا بالاستقراء أن أكثر الناس يعرفون الأدلة إجمالاً، وإن لم يعرفوا تنقيحها وتحريرها مفصلة كالعلماء، وذلك كاف في خروجهم عن التقليد»^[68].

أما عن الحدث التاريخي في حد ذاته، فهذا أبو سالم العياشي في كتابه: «الحكم بالعدل والإنصاف» يجلي حقيقة الأمر في عقائد العوام، وما تعلق بهم من خلاف في وجوب النظر، فيقول: «إن الكفر هو التكذيب للرسول، ويلحق به في حكم الشرع من ظهرت عليه أمارة التكذيب... فإذا ثبت ذلك فلا أحد من العوام بمكذب برسول الله ﷺ، إلا أنهم في الجري على موجب التصديق، وفي التعبير عنه، وفي العلم بجزئيات ما وقع فيه التصديق له ﷺ، متفاوتون متفاوتا يفوت الحصر، ومع هذا التفاوت يجمعهم اسم التصديق الذي هو اعتقاد الصدق»^[69].

على هذا الأساس يبني العياشي مساهمته الاعتبارية التي تأخذ بالفرق بين الجهل والتكذيب، فعقائد العوام - يذكر أبو سالم - بإجماع كل متشرع صحيحة سليمة من الشبه التي تطرق لها المتكلمون، وهم على قواعد دين الإسلام وإن لم يطالعوا ويقرأوا المؤلفات العقدية التي كتبها المتكلمون؛ لأن الله سبحانه قد أبقاهم على صحة العقيدة لفطرة الإسلام التي فطر الله عليها الموحدين، إما بتلقين الوالي المتشرع، وإما بالإلهام الصحيح، وهم من معرفة الله تعالى وتنزيهه على حكم المعرفة والتنزيه الوارد في ظاهر الكتاب والسنة وأقوال الأئمة. وإذا لوحظ انحراف من مؤمني العوام في نطقهم بمسائل العقيدة، - يرى العياشي -

[68] شرح العقائد العضدية، ص: 115.

[69] أبو سالم العياشي، الحكم بالعدل والإنصاف، 410/2.

فالصحيح أن الانحراف يرجع إلى جهلهم (لا إلى تكذيبهم)، وإلى عدم علمهم بدلالات الألفاظ والتصرفات، لذلك ينبغي أن تُلتمس لهم المخارج، وتُحشد الأدلة التي تؤكد تنزُّههم عن الكفر والضلال.

ثم بيّن هذا العالم الأشعري المغربي في مكان آخر من الكتاب أن «أكثر ما يُكفّر به هؤلاء العوام من باب الجهل بالله أو بصفة من صفاته، والكل [بمن في ذلك العلماء] جاهلون بهذا المعنى؛ إذ المعرفة بمعنى التصور غير واقعة لكلّهم، وليست بواجبة، والتي هي واجبة وهي بمعنى التصديق، حاصلة هي أو ما يقوم مقامها من الاعتقاد للكل إما تفصيلاً وإما إجمالاً، [وهو] يكفي. وما يتوقف عليه ذلك من الشعور بوجه ما ولو من خارج حاصل للكل؛ كشعوره بوجوده، فإذا انضم إليه تنزيهه، ووحدانية، وحياة، وعلم، تقوى الشعور جداً، ولا أحد ممن يُنسب إلى الإسلام يخلو من اعتقاده أن له إلهاً، وشعوره به من حيث كونه موجوداً حياً عالماً؛ إذ لو صُرِّح له فيه بالعدم، والموت، والجهل، لأنكر كل الإنكار، ولا نكفّره باللوازم لبعض اعتقاداته التي لم يصرِّح بها، لما علِمَ من عدم التكفير به على الأصح»^[70].

ثم بيّن أبو سالم أن كل ما يقصّر فهم العوام عن إدراكه يتنزّل في حقهم منزلة المتشابه، فلا يجوز لهم الخوض فيه، ويُخشى عليهم من ذلك، ولا يجوز لهم السؤال عنه، فكيف يجوز لغيرهم ممن يطعن في عقيدة المقلّدة أن يسألهم عنه^[71]. فالجهل بالعقيدة أنواع^[72]، وإذا كنا مطالبين بإزالة الجهالات كلها عند الاستطاعة، إلا أن المجمع عليه أنه لا يكفر من المكلفين إلا في نوعين من الجهل: وهما الجهل بمعنى: الجحد، والجهل بمعنى: الإنكار، أما الجهل الذي بمعنى: عدم العلم، فلا تكفير فيه^[73].

[70] المصدر السابق، 205/1-206.

[71] نفسه، 328/2.

[72] انظر مستويات هذا الجهل في: شهاب الدين القرافي، الفروق = أنوار البروق في أنواء الفروق، 124/4 وما بعدها.

[73] نفسه، 378/2-379.

وصفوة القول - التي نختم بها بحثنا مع أبي سالم العياشي - هي أن ما ذهب إليه ابن أبي محلي وقبله السنوسي في «الكبرى»^[74] من تأكيد على وجوب النظر الذي قال به كثير من الأشاعرة قبلهما لا مطعن فيه على عقائد العوام، ولا يمكن بحال من الأحوال عدّه حكماً تكفيرياً متعلّقاً بعقائدهم، وإنما ينبغي أن يفهم أن ما قاله بعض الأشاعرة من لزوم النظر ومنع التقليد على العوام، إنما جاء في سياق تعليمي؛ كان الهدف منه: حث العامة على تدعيم أفهامهم الدينية، وشحذ أدلتهم للدفاع عن مبادئ الدين وأصول العقائد الإسلامية في إطار الجُملي، وفي ما كان بالوسع والطاقة، وهو هدف إصلاحي يتفق عليه كل المسلمين معتزلة، وأشاعرة، وسلفاء، وغيرهم، هدفه الأكبر محاربة الانحرافات، والخرافات، والعوائد الضالة التي تنتشر في الكثير من الأحيان في بلاد الإسلام، وإعادة الاعتبار إلى عقيدة الصفاء والتنزيه التي يفوز صاحبها حالاً ومآلاً.

خاتمة:

لقد عاشت أمتنا الإسلامية تجارب تاريخية فريدة خلال مساراتها المتعددة، كانت فيها مبادئ دعاوى التكفير، متعالية عن الوقوع في فتن الإرهاب والغلو، وكان ذلك راجعاً إلى المنهج الفكري المعتدل الذي طبع الاختيارات السُّنَّية السَّليمة، وللأسلوب التأليفي والتقريبي الذي آمن به جمهور المسلمين من أهل السنة والجماعة. ولعل لسيادة الفكر الأشعري التنويري، ولانتصار جمهور العلماء من المالكية والشافعية والحنفية وفضلاء الحنابلة، وتمكنهم من التحكم في الأوساط الإسلامية الأساسية، وبالنظر إلى أن علماء هذه المذاهب السُّنَّية كانوا شخصيات فاعلة في المجتمع، مقتبسين من مشكاة العقيدة النقية التي قام فكرها، واستندت مضامينها إلى أهداف أساسية تسعى إلى الحفاظ على حياة الإنسان المعتقد، والسُّمو به إلى الدرجات العلى، وتأخذ بيده في هدوء وسلاسة وتوازن واعتدال إلى اعتناق مبادئ: الحق، والعدل، والمساواة، والمحبة؛ (لأن العقيدة إذا لم تكن تبعث على

[74] وقد تراجع السنوسي عن ذلك في «الوسطى» التي تعد من آخر مصنفاته.

الأمل والرغبة في الحياة، وإذا لم تدع إلى حب الخير والجمال والإقبال على فعل الطاعات، فلا يمكن أن تجلب المصدقين، وتربطهم بدينهم وخالقهم)، فلعل هذا دفع إلى عدّ المذاهب العقدية السنية -وعلى رأسها المذهب العقدي الأشعري- مذاهب التوازن، والتوسط، والاعتراف، والتقدير للحريات الدينية، والمراعاة للمستويات العقلية والاجتماعية للمؤمنين بالإسلام، والاحترام للمخالفين.

لقد تبين من هذا البحث المتواضع أن ما يقوم عليه الاختيار الأعظم لمفكري الأشعرية في موضوع الإيمان يستند إلى القول بأن الإيمان هو التصديق، وأن الإسلام هو العمل، فمحل الإيمان القلب، ومحل الإسلام الجوارح، والعمل ليس جزءاً من الإيمان عندهم، وذلك إذا أريد بالإيمان الحد الأدنى الذي ينقل العبد من الكفر إلى الإيمان، ومن حصّل ذلك الحد الأدنى فهو في منجاة من النار، وهو مستفيد بمشيئة الله تعالى من الشفاعة، وإن لم يقدم خيراً قط. وأما ما زاد على الحد الأدنى من الإيمان، فلا يكون إلا مع العمل الصالح؛ لا لأن العمل جزء من الإيمان، بل لأنه ثمرته، فكلما كان الإيمان في القلب أقوى كانت الثمرة أكثر وأطيب.

إن معضلة «التكفير» -التي تعد حالياً من أخطر ما تعاني منه الأمة في الداخل والخارج- ظهرت في فكرنا الديني مع الخوارج إبان أحداث الصراع الأول بين علي ومعاوية رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ في المجال السياسي، وكان لهذه الفرقة مسؤولية الخلط فيه بين المجالين العقدي والعملي، فصيروا أعمال الجوارح جزءاً من أعمال القلب، ومن ثم قاموا بتكفير مرتكب الكبيرة. فكان موضوع «الأسماء والأحكام» -إذن- أول المباحث التي أسست لظهور علم الكلام الإسلامي، وأدت إلى انقسام الفرق والمذاهب فيه طرائق قدا، كان أبرزها مذهب أهل السنة من الأشاعرة والماتريدية ومدرسة أهل الأثر.

واجتناباً للتضييق الذي أقرّه الاختيار الخارجي -في القديم والحديث-، وما يمكن أن ينتج عنه من إباحة لدماء المسلمين، قُدمت لمعالجة الإشكال التكفيري مواقف أكثر واقعية واعتدالاً في الفصل بين البعدين: العقدي، والعملي، تمثّلت في آراء المعتزلة (الذين وضعوا مرتكب الكبيرة في منزلة بين منزلتين)، والمرجئة (الذين أرجأوا الحكم على العصاة إلى

الآخرة)، والماتريديّة (الذين ذهبوا إلى أن مرتكب الكبيرة - غير المستحل لها- لا يخرج من الإيمان ولا يدخل في الكفر بل هو مؤمن كامل الإيمان، لعدم زوال التصديق، وهو مع إيمانه فاسق، مستحق للوعيد؛ لعدم طاعته لله تعالى)، والكرامية (الذين ذهبوا إلى أن الإيمان هو القول باللسان دون المعرفة بالقلب، فمن نطق بلسانه ولم يعترف بقلبه فهو مؤمن). ولكن الطرح الأشعري كان الأوفق والأعدل والأقرب إلى حل الإشكال؛ لأنهم بمواقفهم وتحديداتهم الدقيقة لمفهوم الإيمان نأوا باختيارهم عن خلط العمل الجوارحي بالتصديق القلبي، وبقي التصديق القلبي هو الضابط لإيمان المرء، والمصنف له داخل دائرة الإيمان، وحكموا على مرتكب الكبيرة بأنه في مشيئة الله، ومن ثم نأوا به أن يكون من فئة المكذبين بالعقائد، الساقطين في زمرة «الكفار».

إن القول بشرطية الشهادة والعمل، والبعد عن عدهما جزءا من الإيمان، فسح الباب واسعا -إذن- أمام إمكانية التورّع عن التكفير، بيد أن القول بوجوب النظر، وبمنع التقليد في العقائد الذي نادى به بعض الأشاعرة، فتح إشكالات تتعلق بالحديث عن إيمان العوام، ولكن منظري الأشاعرة، وتوجّههم العام المتوافق مع النسقية الاعتدالية للأشاعرة، وإنصافهم للفئات العريضة من الأمة، انتهى إلى التأكيد على عدّ جهل العوام بتفاصيل العقيدة لا يمكن أن يعتبر مسوغا لإخراجهم من رتبة الإسلام، بل إنهم بمعرفتهم الجمليّة، وبعقيدتهم الفطرية داخلون ضمن دائرة المؤمنين. ولولا هذا الحكم، لتوجبت منازعة الجمهور العريض من المسلمين عبر تاريخ الإسلام الطويل في عقيدتهم ودينهم؛ إذ معظمهم ليسوا من علماء الكلام -بمن فيهم علماء الفنون المختلفة-، ولوجب أيضا النظر حتى في عقائد كبار المتكلمين، لأن المعرفة تصوّريّة في مجال العقائد غير متحقّقة للجميع، كما أن البحث في آراء علماء الأشاعرة أنفسهم على المستوى التصديقي المتعلق بدقائق العقائد الإيمانية أفرز الوصول إلى اختلافات كثيرة في عدد كبير من قضايا العقيدة الأساسية حتى داخل الصف الأشعري نفسه، ولذلك وجب الإمساك عن اتهام عقائد العوام.



المصادر والمراجع

- الأمدي (سيف الدين) - أبكار الأفكار في أصول الدين، تح: أحمد محمد المهدي، ط: دار الكتب والوثائق القومية، القاهرة: 2002.
- الأشعري (أبو الحسن) - رسالة إلى أهل الثغر بباب الأبواب، تح: عبد الله شاكر محمد الجنيدي، عمادة البحث العلمي بالجامعة الإسلامية، المدينة المنورة، المملكة العربية السعودية: 1413هـ.
- الأشعري (أبو الحسن) - اللمع في الرد على أهل الزيغ والبدع، تح: عبد العزيز السيروان، ط: 1: دار لبنان للطباعة والنشر: 1987م.
- الأشعري (أبو الحسن) - مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين، تح: نعيم زرزور، ط: 1: المكتبة العصرية: 1426هـ - 2005م.
- الأزهري (أبو منصور محمد بن أحمد الهروي) - تهذيب اللغة، تح: محمد عوض مرعب، ط: 1: دار إحياء التراث العربي، بيروت: 2001م.
- الباقلاني (أبو بكر) - الإنصاف فيما يجب اعتقاده ولا يجوز الجهل به، تح: عماد الدين أحمد حيدر، ط: عالم الكتب، بيروت: 1986.
- الباقلاني (أبو بكر) - تمهيد الأوائل وتلخيص الدلائل، تح: عماد الدين أحمد حيدر، ط: 1: مؤسسة الكتب الثقافية، بيروت: 1987.
- البخاري (أبو عبد الله) - الصحيح، تح: محمد زهير بن ناصر الناصر، ط: 1: دار طوق النجاة: 1422هـ.
- البغدادي (عبد القاهر) - أصول الدين، ط: 1: دار الكتب العلمية، بيروت: 1928.
- التفنازاني (سعد الدين) - شرح المقاصد، ط: مطبعة الحاج محرم أفندي، (د-ت).
- ابن تيمية (تقي الدين أحمد) - كتاب الإيمان، ط: المكتب الإسلامي، دمشق (د-ت).
- ابن تيمية (تقي الدين أحمد) - الفتاوى، مجموع الفتاوى، تح: عبد الرحمن بن محمد بن قاسم، ط: مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، المدينة النبوية، السعودية: 1995م.
- الجويني (إمام الحرمين) - الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد، تح: أسعد تميم، ط: 1: مؤسسة الكتب الثقافية، بيروت: 1985م.
- الجويني (إمام الحرمين) - العقيدة النظامية، تح: محمد الزبيدي، ط: دار سبيل الرشاد، ودار النفائس، بيروت: 2003م.
- الجوهرى (أبو نصر إسماعيل بن حماد) - الصحاح، تاج اللغة وصحاح العربية، تح: أحمد عبد الغفور عطار، ط: 4: دار العلم للملايين، بيروت: 1407هـ / 1987م.
- ابن حزم (أبو محمد علي) - الفصل في الملل والأهواء والنحل، ط: مكتبة الخانجي، القاهرة (د-ت).
- أبو حنيفة (النعمان) - العالم والمتعلم، تح: محمد رواس، وعبد الوهاب الندوي، ط: مطبعة البلاغة، حلب: 1392هـ.
- الحوالي (سفر) - نهج الأشاعرة في العقيدة، ط: دار منابر الفكر (د-ت).
- ابن دقيق العيد - إحكام الأحكام شرح عمدة الأحكام، تح: مصطفى شبيخ مصطفى ومدثر سندس، ط: 1: مؤسسة الرسالة: 1426هـ / 2005م.
- الدواني (جلال الدين) - شرح العقائد العضدية، ضمن كتاب: جمال الدين الأفغاني، التعليقات العضدية، إعداد وتقديم، سيد هادي خسرو شاهي، ط: مكتبة الشروق الدولية، القاهرة: 2002م.
- الرازي (فخر الدين) - محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين من العلماء والحكماء والمتكلمين،

- الطبري (محمد بن جرير) - تاريخ الطبري، ط2: دار التراث، بيروت: 1387هـ.
- ابن عساكر (أبو القاسم علي بن الحسن) - تبين كذب المفتري فيما نسب إلى الإمام أبي الحسن الأشعري، ط3: دار الكتاب العربي، بيروت: 1404هـ.
- العياشي (أبو سالم) - الحكم بالعدل والإنصاف، تح: عبد العظيم صغيّر، ط: وزارة الأوقاف المغربية، مطبعة أبي رقرق، الرباط: 1436هـ/ 2015م.
- الغزالي (أبو حامد) - فيصل التفرقة بين الإسلام والزندقة، تح: سميح دغيم، ط1: دار الفكر اللبناني، بيروت: 1993م.
- ابن فورك (أبو بكر) - مقالات الشيخ أبي الحسن الأشعري، تح: أحمد السايح، ط: مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة: 2005م.
- ابن قاون (حسين بن أحمد كيلاني) - شرح العقائد العضدية، تح: نزار حمادي، ط: مؤسسة المعارف، بيروت: 2011م.
- ابن منظور (جمال الدين محمد بن مكرم) - لسان العرب، ط: دار صادر، بيروت: 1414هـ.
- القرافي (شهاب الدين) - الفروق = أنوار البروق في أنواء الفروق، ط: عالم الكتب: (د-ت).
- اليفرنّي (أبو الحسن) - المباحث العقلية في شرح العقيدة البرهانية، تح: جمال علال البختي، منشورات مركز أبي الحسن الأشعري، دار الأمان، ط1: 2017م.
- اليوسي (الحسن)، مَشْرَب العام والخاص من كلمة الإخلاص، تح: حميد حماني، ط: مطبعة دار الفرقان للنشر الحديث، البيضاء: 2000م.
- تقديم: طه عبد الرؤوف سعد، ط: دار الكتاب العربي (د-ت).
- الرازي (فخر الدين) - معالم أصول الدين، تقديم: سميح دغيم، ط1: دار الفكر اللبناني، بيروت: 1992م.
- الرازي (فخر الدين) - نهاية العقول في دراية الأصول، تح: سعيد فودة، ط1: دار الذخائر، بيروت: 2015م.
- الراغب (الأصفهاني)، المفردات في غريب القرآن، تح: صفوان عدنان الداودي، ط1: دار القلم، الدار الشامية، دمشق، بيروت: 1412هـ.
- الزركشي (بدر الدين) - البحر المحيط، تح: طه جابر فياض العلواني، ط2: مؤسسة الرسالة: 1418هـ/ 1997م.
- ابن زكري (أبو العباس أحمد) - بغية الطالب في شرح عقيدة ابن الحاجب، تح: علي فريد دحروج، ط: دار الخلدونية، الجزائر: 2013م.
- السبكي (تاج الدين عبد الوهاب) - طبقات الشافعية الكبرى، تح: محمود الطناحي وعبد الفتاح الحلو، ط: هجر، 1413هـ.
- السنوسي (أبو عبد الله) - شرح السنوسية الكبرى (عمدة أهل التوفيق والتسديد)، تعليق: عبد الفتاح عبد الله بركة، ط1: دار البصائر، القاهرة: 1434هـ/ 2013م.
- ابن أبي شريف (الكمال بن الهمام) - المسامرة شرح المسامرة لابن الهمام، ط2: مطبعة السعادة، المكتبة الأزهرية للتراث، القاهرة: 1374هـ.
- الشهرستاني (أبو الفتح) - الملل والنحل، تح: محمد سيد كيلاني، ط: دار المعرفة، بيروت: 1404هـ.



مقاصد الأسماء والأحكام في المذهب الأشعري

~ تقريب مصطلح الإيمان والكفر ~

د. عبد القادر بيطار

[أستاذ العقيدة والمنطق في كلية الآداب والعلوم الإنسانية بجامعة محمد الأول بوجدة]



من المباحث المهمة في علم التوحيد: مبحث الأسماء والأحكام، وهذا المصطلح يرتبط في النظام العقدي الإسلامي بصاحب الكبيرة: ما حكمه؟ وكيف نسميه؟ ولذلك لقبت هذه المسألة في كتب العقيدة بمسألة الأسماء والأحكام، وهي تتناول على وجه التحديد مصطلح الإيمان والكفر.

فقد ذهب الخوارج إلى أن صاحب الكبيرة كافر، بناء على أصلهم: أن كل طاعة إيمان، وكل معصية كفر^[1].

وذهب أهل السنة إلى أنه مؤمن عاص، في حين قرر المعتزلة أن صاحب الكبير في منزلة بين المنزلتين، أو له اسم بين الاسمين، وحكم بين الحكمين، لا يكون اسمه اسم الكافر،

[1] المختصر الكلامي، للإمام أبي عبد الله محمد بن عرفة المالكي، ص: 1012، تح: نزار حمادي، طبعة دار الضياء، الكويت، الطبعة الأولى 1435 هـ 2015 م.

ولا اسمه اسم المؤمن، وإنما يسمى فاسقا، وكذلك فلا يكون حكمه حكم الكافر، ولا حكم المؤمن، بل يفرد له حكم ثالث...^[2]

لا شك أن واصل بن عطاء (ت 131هـ) واضع أصل المنزلة بين المنزلتين «أراد برأيه المتوسط أن يوفق بين مختلف المذاهب، وينأى عن الخلافات المذهبية في مسائل نظرية تمت إلى العمل، وكانت هذه الخلافات المذهبية تأكل المسلمين أكلا، وتقذف بهم في هوة سحيقة من الاضطرابات وسفك الدماء»^[3].

غير أن المعتزلة وإن كانوا يقررون أن صاحب الكبيرة لا يكون مؤمنا ولا كافرا، بل يكون فاسقا، فإنهم يوافقون الخوارج في قولهم: إنه مخلد في النار^[4].

وهذا الاختلاف في مصير مرتكبي الكبائر من المسلمين ممن ماتوا وهم على هذه الحال فرع عن تصور أصحاب المذاهب الكلامية لحقيقة الإيمان وارتباطه بالعمل، هل مجرد الإقرار باللسان كاف للحكم على الشخص بأنه مؤمن، وإن أبطن الكفر كما تقول فرقة الكرامية؟ أو لا بد من التصديق بالقلب كما يقول أهل السنة الأشاعرة؟ وهل الأعمال من مكونات الإيمان أو هي شرط في كمال الإيمان لا في صحته كما يقول أهل السنة الأشاعرة؟

على أن القدر الذي يصير به المؤمن مؤمنا في المذهب الأشعري وهو التكليف العام على عوام الخلق وخواصهم هو: أن يشهد أن لا إله إلا الله وحده لا شريك له، في ملكه، ولا نظير له في جميع صفاته، ولا قسيم له في أفعاله، وأن محمداً ﷺ رسوله، أرسله بالهدى ودين الحق، وأن كل ما أخبر به صدق^[5].

[2] شرح الأصول الخمسة، للقاضي عبد الجبار بن أحمد، تعليق الإمام الحسين بن أبي هاشم، ص: 697، تح: عبد الكريم عثمان، مكتبة وهبة، القاهرة، الطبعة الثالثة، 1416هـ/1996م.

[3] نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، علي سامي النشار، 388/1، دار المعارف، القاهرة، الطبعة الثانية، بدون تاريخ.

[4] التبصير في الدين وتمييز الفرقة الناجية عن الفرق الهالكين، للإمام أبي المظفر الأسفراييني، ص: 245، تح: أمجد الخليفة، دار ابن حزم، بيروت-لبنان، الطبعة الأولى 1429هـ/2008م.

[5] شرح معالم أصول الدين، لابن التلمساني، ص: 702، تح: عواد محمود عواد سالم، المكتبة الأزهرية

من الأمور التي لا يمكن أن يغمض عنها الدارس لظاهرة التكفير التي تتأسس على اختلال في فهم حقيقة الإيمان، أن هذه الظاهرة التي نشأت في أحضان الفكر الخارجي المتطرف الذي لم يكتب له الاستمرار عند خوارج الأُمس، لابد أن يكون مصيرها الزوال الحتمي، لكونها تتعارض مع قيم الإسلام السمحة، كما تتناقض مع مبادئ منطق الاعتقاد الإسلامي الذي يستهدف العناية بالإنسان المؤمن باعتباره كائناً مكرماً على الدوام، ولأنه ما زال في هذه الأمة من يتصدى لمثل تلك الأفكار الهدامة، من العلماء المخلصين المتبصرين الأوفياء لنصوص الشرع الحكيم، الذي يجعل من بين أهدافه الأساسية: الحفاظ على مقاصده في الخلق، التي هي حفظ الدين، وحفظ النفس، وحفظ العقل، وحفظ المال، وحفظ العرض، وهذا كله يسهم في حماية القيم الإسلامية والإنسانية معاً، وينفعها أجل النفع.

والله من وراء القصد وهو يهدي السبيل.

المقصد الأول: حقيقة الإيمان في النظام العقدي الأشعري السني:

يشكل موضوع الإيمان جانباً مهماً من جوانب العقيدة الإسلامية، بل هو ركنها الأساس الذي تنبني عليه.

وبالنظر إلى أهمية الإيمان ومكانته في النظام العقدي الإسلامي، فقد ورد في الشرع اسماً لجميع فروع الدين، كما ورد في الحديث الصحيح الذي يرويه الإمام مسلم في صحيحه «الإيمان بضع وسبعون أو بضع وستون شعبة، فأفضلها قول لا إله إلا الله، وأدناها إمطة الأذى عن الطريق، والحياء شعبة من الإيمان»^[6].

ثم إن الإيمان في المنظور القرآني قد يتسع ليشمل جميع العقائد والعبادات والأخلاق والآداب وسائر المعاملات، وهي من ثمراته وأحكامه.

حقيقة الإيمان لغة:

الإيمان في اللغة هو مطلق التصديق، آمن به إيماناً صدقه،^[7] وفي التنزيل ﴿وَمَا أَنْتَ بِمُؤْمِرٍ لَّنَا وَلَوْ كُنَّا صَادِقِينَ﴾ [يوسف: 17] أي بمصدق لنا. وهذا المعنى اللغوي هو الذي ترد إليه جميع النصوص الشرعية.

يقول ابن فارس عن مادة «أمن»: الهمزة والميم والنون أصلان متقاربان: أحدهما الأمانة التي هي ضد الخيانة، ومعناها سكون القلب، والآخر: التصديق، والمعنيان متدانيان... وأما التصديق فقول الله تعالى: ﴿وَمَا أَنْتَ بِمُؤْمِرٍ لَّنَا وَلَوْ كُنَّا صَادِقِينَ﴾ [يوسف: 17] أي مصدق لنا.

[6] صحيح مسلم 6/2، الحياء شعبة من الإيمان.

[7] القاموس المحيط، للفيروزآبادي، فصل الهمزة باب النون 199/4. أساس البلاغة للزمخشري، مادة أمن، ص: 10.

وقال بعض أهل العلم: إن المؤمن في صفات الله تعالى هو أن يصدق ما وعد عبده من الثواب، وقال آخرون: هو مؤمن لأوليائه عذابه، ولا يظلمهم، فهذا قد عاد إلى المعنى الأول^[8].

والمؤمن اسم ما أسماء الله الحسنى، ورد في القرآن الكريم، قال تعالى: ﴿السَّلَامُ الْمُؤْمِنُ﴾ [الحشر: 23] ويرجع معناه إلى التصديق، فالباري تعالى مؤمن من خمسة أوجه:

الأول: تصديقه سبحانه وتعالى لنفسه، وذلك حقيقة، قال تعالى: ﴿شَهِدَ اللَّهُ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ﴾ [آل عمران: 18].

الثاني: تصديقه لرسله، بإظهار المعجزات الدالة على صدقهم على أيديهم.

الثالث: تصديقه لأوليائه بإظهار الكرامة على أيديهم الدالة على كرامتهم.

الرابع: تصديقه بفعله لوعده كما قال سبحانه وتعالى: ﴿الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي صَدَقْنَا وَعَدُوهُ﴾ [الزمر: 71].

الخامس: تصديقه لعباده فيما يُخبرون به من حق، كما روي في الأخبار أن الله يقول: صدق عبدي^[9].

حقيقة الإيمان شرعا:

الإيمان عند جمهور الأشاعرة هو التصديق المعهود شرعا، أي تصديق القلب للرسول ﷺ في كل ما جاء به، وعُلِمَ من الدين بالضرورة، والإذعان له وقبوله.

ويُرد التصديق في الخطاب الأشعري إلى معنيين:

[8] معجم مقاييس اللغة، لأبي الحسين أحمد بن فارس بن زكرياء، باب الهمزة والميم وما بعدهما في الثلاثي، 133/1، تح: عبد السلام محمد هارون، طبعة دار الفكر، 1399 هـ/1979 م.

[9] الأمد الأقصى في شرح أسماء الله الحسنى وصفاته العلى، للإمام أبي بكر بن العربي المعافري، 195/2، تح: عبد الله التوراتي، طبعة دار الحديث الكتانية، طنجة، الطبعة الأولى، 1436 هـ/2015 م.

الأول: المعرفة بوجود الله تعالى ووحدانيته وإلهيته وصفاته، وتصديق رسله.

الثاني: حديث النفس التابع لذلك^[10].

يقول الإمام الشهرستاني وهو يقدم لمذهب الإمام أبي الحسن الأشعري في هذا الموضوع: «الإيمان هو التصديق بالجنان، وأما القول باللسان والعمل بالأركان ففروعه، فمن صدق بالقلب، أي أقر بوحدانية الله تعالى، واعترف بالرسول تصديقا لهم فيما جاءوا به من عند الله تعالى بالقلب صح إيمانه، حتى لو مات عليه في الحال كان مؤمنا ناجيا، ولا يخرج من الإيمان إلا بإنكار شيء من ذلك»^[11].

اقتران الإيمان بالعمل

لا يخفى على الناظر في كتاب الله عز وجل أن الإيمان في معظم المواضع التي يرد فيها ذكر «الذين آمنوا» يقرن بينهم وبين العمل الصالح بشكل صريح، وإن كانت الأعمال خارجة عن مسمى الإيمان، وإنما هي من جملة أحكامه وثمراته.

فقد ورد الإيمان مقرونا بالعمل في أكثر من موضع في القرآن الكريم من ذلك:

﴿وَبَشِّرِ الَّذِينَ ءَامَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ أَنَّ لَهُمْ جَنَّاتٍ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ كُلَّمَا رُزِقُوا مِنْهَا مِنْ ثَمَرَةٍ رِزْقًا قَالُوا هَذَا الَّذِي رُزِقْنَا مِنْ قَبْلُ وَأُتُوا بِهِ مُتَشَابِهًا وَلَهُمْ فِيهَا أَزْوَاجٌ مُطَهَّرَةٌ وَهُمْ فِيهَا خَالِدُونَ﴾ [البقرة: 24].

﴿وَالَّذِينَ ءَامَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ سَنُدْخِلُهُمْ جَنَّاتٍ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ خَالِدِينَ فِيهَا أَبَدًا...﴾ [النساء: 56].

﴿وَعَدَ اللَّهُ الَّذِينَ ءَامَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ لَهُمْ مَغْفِرَةٌ وَأَجْرٌ عَظِيمٌ﴾ [المائدة: 10].

[10] شرح معالم أصول الدين لابن التلمساني، ص: 703.

[11] الملل والنحل، لأبي الفتح محمد بن عبد الكريم الشهرستاني، 101/1، تح: محمد سيد الكيلاني، دار المعرفة، بيروت، 1975.

﴿لَيْسَ عَلَى الَّذِينَ ءَامَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ جُنَاحٌ فِيمَا طَعِمُوا إِذَا مَا اتَّقَوْا وَءَامَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ...﴾ [المائدة: 95].

﴿وَالَّذِينَ ءَامَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ لَا نُكَلِّفُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا أُولَٰئِكَ أَصْحَابُ الْجَنَّةِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ﴾ [الأعراف: 41].

انطلاقاً من هذه النصوص القرآنية نستنتج أن العمل الصالح مرتبط بالإيمان، وليس هناك عاقل ينكر هذه الحقيقة الواضحة الجلية. ولكن ما هي منزلة العمل بالنسبة إلى الإيمان؟ هل الأعمال خارجة عن مسمى الإيمان أو هي من جملة أحكامه وثمراته؟ مذهب الأشاعرة أهل الحق أن الإيمان شرط في كمال الإيمان لا في صحته، وليس شرطاً منه، بمعنى أنه ليس من مكونات الإيمان الماهوية، أي أنه خارج ماهية الإيمان.

ومن أدلة الأشاعرة على هذا المعتقد:

أولاً: أن الله تعالى جعل محل الإيمان القلب فقال: ﴿إِلَّا مَنْ أَكْرَهَ وَقَلْبُهُ مُطْمَئِنٌّ بِالْإِيمَانِ﴾ [النحل: 106] وقوله عز وجل: ﴿وَلَمَّا يَدْخُلِ الْإِيمَانُ فِي قُلُوبِكُمْ﴾ [الحجرات: 14] وقوله أيضاً: ﴿كَتَبَ فِي قُلُوبِهِمُ الْإِيمَانَ﴾ [المجادلة: 21].

ووجه الدلالة من هذه الإطلاقات: إضافة الإيمان إلى القلب، والأعمال ليست في القلب، فدل ذلك على أن الأعمال خارجة عن مسمى الإيمان. ثانياً: أنه تعالى كلما ذكر الإيمان عطف عليه الأعمال الصالحة، والعطف يقتضي المغايرة ظاهراً.

ثالثاً: أن الله تعالى أثبت الإيمان مع الكبائر فقال جل شأنه ﴿وَإِنْ طَائِفَتَانِ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ اقْتَتَلُوا فَأَصْلَحُوا بَيْنَهُمَا﴾ [الحجرات: 9]^[12]

[12] شرح معالم أصول الدين، لابن التلمساني، ص: 705

وهذا الاعتقاد هو الذي استقرت عليه العقيدة الأشعرية السنية الجماعية في صيغتها النهائية. وهذه الحقيقة يدركها كل منصف خبير بالمذهب الأشعري السني. لكن وجدنا من يروج جهلاً أو تعصباً أن مذهب الإمام أبي الحسن الأشعري في الإيمان هو مجرد تصديق قلبي، أو عقد بالقلب فقط ... كما يقول ابن حزم الأندلسي^[13] ومن ثم لا أهمية للعمل حسب هذا الزعم. وهذا جهل بالمذهب الأشعري، أول من روج له بالغرب الإسلامي ابن حزم الأندلسي الظاهري، ولعل مرده إلى غياب مؤلفات الإمام أبي الحسن الأشعري بهذا القطر.

إن الإيمان في العقيدة الأشعرية لا يخرج عن التصديق، كما تشهد بذلك النصوص الدينية واللغوية، وكما يجيب الإمام الأشعري نفسه عن سؤال يطرحه بهذه الصيغة: «إن قال قائل: ما الإيمان عندكم بالله تعالى؟ قيل له: هو التصديق بالله، وعلى ذلك إجماع أهل اللغة التي نزل بها القرآن. قال الله تعالى: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ رَّسُولٍ إِلَّا بِلِسَانٍ قَوْمِهِ﴾ [إبراهيم: 4] وقال تعالى: ﴿بِلِسَانٍ عَرَبِيٍّ مُبِينٍ﴾ [الشعراء: 195]. فلما كان الإيمان في اللغة التي أنزل الله تعالى بها القرآن هو التصديق وقد قال الله تعالى: ﴿وَمَا أَنْتَ بِمُؤْمِنٍ لَّنَا وَلَوْ كُنَّا صَادِقِينَ﴾ [يوسف: 17] أي بمصدق لنا، وقالوا جميعاً فلان يؤمن بعذاب القبر والشفاعة، يريدون يصدق بذلك، فوجب أن يكون الإيمان هو ما كان عند أهل اللغة إيماناً وهو التصديق»^[14].

غير أن للإيمان - كما يذكر ابن فورك وهو يقرر مذهب الإمام الأشعري - شرائع وأمارات وعلامات له تتمثل في الأعمال عموماً^[15].

[13] الفصل في الملل والأهواء والنحل، 265/5 تأليف الإمام أبي محمد علي بن أحمد الشهير بابن حزم الظاهري، تحقيق د. محمد إبراهيم نصر بن ود. عبد الرحمن عميرة، طبعة دار الجيل، بيروت - لبنان،

[14] اللمع في الرد على أهل الزيغ والبدع، ص: 154.

[15] مقالات الشيخ أبي الحسن الأشعري تأليف الإمام محمد بن الحسن بن فورك، ص: 155.

لقد توسع بعض دعاة الخطاب الظاهري في تطبيقات ما يسمى بنواقض الإيمان التي يلزم عنها التكفير بالمعاصي، صدورا عن خلل واضح في مفهوم الإيمان ثم في تقرير مفهوم توحيد الألوهية وتنزيله على واقع المسلمين بشكل غير سليم^[16].

ولعل أن ابن تيمية رجل المذهب المتقدم لم يسلم هو أيضا من اضطراب واضح في مفهوم الإيمان في صلته بالعمل، كقوله مثلا: «إن الإيمان المطلق مستلزم للعمل»^[17]. وكقوله أيضا: «بأن إيمان القلب التام يستلزم العمل الظاهر بحسبه لا محالة، ويمتنع أن يقوم بالقلب إيمان تام بدون عمل ظاهر»^[18].

زيادة الإيمان ونقصانه

مذهب كثير من أئمة السلف أن الإيمان معرفة بالجنان، وإقرار باللسان، وعمل بالأركان، وهؤلاء أدرجوا جميع الطاعات في مسمى الإيمان، وعلى هذا الأساس فإن الإيمان يزيد وينقص، يزيد بالطاعات وينقص بالمعاصي. يقول ابن أبي زيد القيرواني في مقدمة رسالته: «... وأن الإيمان قول باللسان، وإخلاص بالقلب، وعمل بالجوارح، يزيد بزيادة الأعمال، وينقص بنقص الأعمال، فيكون فيها النقصان وبها الزيادة، ولا يكمل قول الإيمان إلا بالعمل»^[19].

ومن فسر الإيمان بالتصديق كما هو مذهب جمهور الأشاعرة والماتريدية فإنه لا يزيد ولا ينقص «فمن علم وعرف حقا - كما يقول الإمام الجويني - فلا يتفاوت التصديق بالأعمال زادت أو نقصت»، وهذا لا يعني أبداً أن الأشاعرة لا يهتمون بالعمل، بل إنهم ليعدون العمل

[16] الإيمان، أركانه، حقيقته، نواقضه، محمد نعيم ياسين، ص: 128، دار ابن الجوزي، مصر، 2004.

[17] الإيمان، لابن تيمية، ص: 161، ص: 203، تح: عصام الدين الصبابي، دار الحديث، القاهرة، الطبعة الأولى 1415هـ/1994.

[18] المصدر نفسه، ص: 161، ص: 203.

[19] باب ما تنطق به الألسنة وتعتقد الأفئدة من واجب أمور الديانات بشرح القاضي عبد الوهاب، ص: 342.

من ثمرات الإيمان، ولكن على أساس أنه شرط في كمال الإيمان لا في صحته، وليس شرطاً منه، أي من مكونات حقيقة الإيمان كما سلف القول.

وقد ذهب الإمام الباقلاني إلى التوفيق بين نصوص الكتاب والسنة التي يرد فيها زيادة الإيمان ونقصانه، دون الإخلال بأصله الذي هو التصديق، وأرجع ذلك إلى أحد أمرين:

الأمر الأول: إما أن يكون ذلك راجعاً إلى القول والعمل دون التصديق، لأن ذلك يتصور فيهما مع بقاء الإيمان، فأما التصديق فمتى انخرم منه أدنى شيء بطل الإيمان، وبيان ذلك أن المصدق بجميع ما جاء به الرسول عليه الصلاة والسلام إذا ترك صلاة أو صياماً... أو غير ذلك من الواجبات لا يوصف بالكفر بمجرد الترك مع كمال التصديق وثباته عليه. وبالضد من ذلك لو فعل جميع الطاعات، وأقر بجميع الواجبات، وصدق بجميع ما جاء به الرسل إلا تحريم الخمر أو نكاح الأم ولم يفعل واحداً منهما فإنه يوصف بالكفر وانسلخ من الإيمان، ولا ينفع جميع ذلك مع انخرام تصديقه في هذا الحكم الواحد، فيجوز نقص الإيمان وزيادته من طريق الأقوال والأفعال، ولا يجوز من طريق التصديق.

والأمر الثاني: في جواز إطلاق الزيادة والنقصان على الإيمان يتصور أيضاً أن يكون من حيث الحكم لا من حيث الصورة، فيكون ذلك أيضاً في الجميع من التصديق والإقرار والعمل، ويكون المراد بذلك الزيادة والنقصان راجعاً إلى الجزاء والثواب، والمدح والثناء دون نقص وزيادة في تصديق، من حيث الصورة...»^[20].

وحتى الذين مالوا إلى مسألة الزيادة والنقصان في الإيمان قالوا إن النقصان لا يصل إلى حد انتفاء اسم الإيمان وحكمه، بل هو مجرد نقص الكمال دون إحباط الأعمال. وهذا القول القصد منه صيانة الإنسان المسلم عن عقيدة التكفير التي لا مكان لها في مذهب الأشاعرة أهل الحق.

[20] الإنصاف فيما يجب اعتقاده ولا يجوز الجهل به، للباقلاني، ص: 56.

مستويات الزيادة والنقصان في الإيمان:

ذهب الذين قالوا بزيادة الإيمان ونقصانه إلى أن هناك مستويات لهذه الزيادة والنقصان: إيمان يزيد ولا ينقص، وهو إيمان الأنبياء والرسل عليهم الصلاة والسلام: بمقتضى أن الكمال يقبل الكمال فقط.

إيمان ثابت لا يزيد ولا ينقص، وهو إيمان الملائكة، بمقتضى أن إيمانهم جبلي لا يتفاوت. إيمان يزيد وينقص، وهو إيمان الأمة من الإنس والجن.

إيمان ينقص ولا يزيد، وهو إيمان الفساق.

العلاقة بين الإيمان والإسلام

ذهب جمهور الأشاعرة إلى أن الإيمان شيء والإسلام شيء آخر، كما ذهب جمهور الماتريدية والمحققون من الأشاعرة إلى أن الإسلام والإيمان شيء واحد. ومن الأدلة التي يتمسك بها هؤلاء:

قوله تعالى: ﴿لَإِنَّ الْمُسْلِمِينَ وَالْمُسْلِمَاتِ وَالْمُؤْمِنِينَ وَالْمُؤْمِنَاتِ وَالْقَنِيتِينَ وَالْقَنِيتَاتِ وَالصَّادِقِينَ وَالصَّادِقَاتِ وَالصَّابِرِينَ وَالصَّابِرَاتِ وَالْخَاشِعِينَ وَالْخَاشِعَاتِ وَالْمُتَصَدِّقِينَ وَالْمُتَصَدِّقَاتِ وَالصَّاتِمِينَ وَالصَّاتِمَاتِ وَالْخَافِضِينَ وَالْخَافِضَاتِ وَالذَّاكِرِينَ اللَّهَ كَثِيرًا وَالذَّاكِرَاتِ أَعَدَّ اللَّهُ لَهُمْ مَغْفِرَةً وَأَجْرًا عَظِيمًا﴾ [الأحزاب: 35] ووجه الدلالة أن الله تعالى عطف المؤمنين على المسلمين والعطف يفيد المغايرة، فدل على أن الإسلام شيء والإيمان شيء آخر.

الحديث الصحيح الذي يرويه أبو هريرة رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ أن جبريل عليه السلام سأل النبي ﷺ عن الإيمان فقال: «الإيمان أن تؤمن بالله وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر والقدر خيره وشره...» [21]

[21] صحيح مسلم كتاب الإيمان، بشرح الإمام النووي، 1/157.

وحسب هذا الحديث الشريف فإن هناك فرقا واضحا بين الإسلام والإيمان، الأول يتضمن العمل بشرائع معلومة، والثاني يعني التصديق بأمور معلومة أيضا.

قال الإمام ابن حجر العسقلاني: ظاهر سؤال جبريل عن الإيمان والإسلام وجوابه يقتضي تباينهما، وأن الإيمان تصديق بأمور مخصوصة والإسلام إظهار أعمال مخصوصة^[22].

اللغة: فإن معنى الإيمان ليس هو معنى الإسلام، فالإيمان هو التصديق والإسلام هو الخضوع.

وقد ذهب الإمام الغزالي - وهو من الأشاعرة - إلى أن الإسلام يطلق شرعا على ثلاثة معان:

الأول: بمعنى الاستسلام ظاهرا باللسان والجوارح، مع إطلاق الإيمان على التصديق وبذلك يكون الإسلام والإيمان مختلفين.

الثاني: أن يكون الإسلام عبارة عن التسليم بالقلب والقول والعمل جميعا، ويكون الإيمان عبارة عن التصديق بالقلب، فالإيمان أخص من الإسلام.

الثالث: أن يجعل الإسلام عبارة عن التسليم بالقلب والظاهر جميعا وكذا الإيمان وعلى هذا فالإسلام والإيمان مترادفان.

ومهما يكن من شيء فإن هناك علاقة عموم وخصوص بين الإسلام والإيمان، ذلك أن المسلم كما قال الإمام الخطابي قد يكون مؤمنا في بعض الأحوال، ولا يكون مؤمنا في بعضها، والمؤمن مسلم في جميع الأحوال، فكل مؤمن مسلم، وليس كل مسلم مؤمنا.

أصل الإسلام الاستسلام والانقياد، فقد يكون المرء مستسلما في الظاهر غير منقاد في الباطن، وقد يكون صادقا في الباطن غير منقاد في الظاهر^[23].

[22] فتح الباري شرح صحيح البخاري، 1/153.

[23] صحيح مسلم بشرح النووي 1/145.

وإلى هذا الرأي ذهب الإمام الباقلاني أيضاً حيث اعتبر «أن كل إيمان إسلام، وليس كل إسلام إيماناً، لأن معنى الإسلام الانقياد، ومعنى الإيمان التصديق، ويستحيل أن يكون مصدق غير منقاد، ولا يستحيل أن يكون منقاد غير مصدق...»^[24].

الاستثناء في الإيمان:

من المسائل المرتبطة بمبحث الإيمان مسألة الاستثناء في الإيمان، هل يجوز للمؤمن أن يقول: أنا مؤمن إن شاء الله، أو أنا مؤمن حقاً؟ وهل هذا القول يفضي إلى التشكيك في الإيمان الناجز؟

هذه المسألة بحثها علماء العقيدة وأفردوا لها مبحثاً خاصاً تحت اسم: الاستثناء في الإيمان. ويتحدد مفهوم الاستثناء في الإيمان بتعليق الإيمان بمشيئة الله تعالى، كقول الرجل: أنا مؤمن إن شاء الله.

وقد أجاز أئمة المذهب الأشعري هذا الأمر، بناء على ما يتوفى عليه الإنسان، وهذا ليس تشكيكاً منهم في أصل الإيمان، بل كل ما في الأمر أنهم ربطوا الإيمان بما يتوفى عليه الإنسان. وقد وضع الباقلاني هذه المسألة في صورة منهجية وذلك كالآتي:

«... ويجب أن يعلم أنه يجوز للعبد أن يقول، أنا مؤمن حقاً، وهو يقصد في الحال. كما يجوز له أن يقول: أنا مؤمن إن شاء الله ويعني به في المستقبل. فأما في الماضي أو الحال، فلا يجوز أن يقول إن شاء الله، لأن ذلك يكون شكاً في الإيمان»^[25].

ويربط الإمام الأشعري بين الموافاة أي ما يتوفى عليه الإنسان وبين علم الله تعالى، وعلى هذا الأساس فإن «من يكون عند الله تعالى مؤمناً على الحقيقة هو الذي سبق علم الله تعالى به أن عاقبة أمره تكون كذلك... وهذا هو القول بالموافاة، ومعنى الموافاة اعتبار عاقبة

[24] الإنصاف فيما يجب اعتقاده ولا يجوز الجهل به، ص: 57.

[25] الإنصاف فيما يجب اعتقاده ولا يجوز الجهل به، ص: 60.

الأمر في حال المؤمن والكافر، وما يوافي ربه عليه في القيامة، وعلى ذلك تعلق وعده ووعيده ورضاه وسخطه وحبه وبغضه وولايته وعدوانه...»^[26].

كما فرق الإمام الأشعري في هذا الصدد بين اعتبارين: عندما يتعلق الأمر بالحكم على إنسان آخر بأنه مؤمن حقا أو مؤمن إن شاء الله، بناء على ما عند الله تعالى وما عندنا «فالذي عند الله تعالى هو الذي تعلق به حكمه وعلمه ومشيبته ورضاه ووعدته وثوابه... والذي عند الناس هو ما يتعلق به أحكام الشرع في الظاهر، مع جواز أن يكون في الباطن خلافه... وعلى هذا الأصل يبنى الكلام في إطلاق القول بأن فلانا مؤمن حقا أو بأنه مؤمن حكما باتا من غير ذلك «إن شاء الله» لأننا إذا أردنا ما عند الله من هذا الحكم، ولم نطلع عليه بخبر صادق عنه. ولم يكن لنا أن نقطع به، بل الواجب أن نتوقف فيه ونكمله إلى مشيبته وعلمه وهو المطلوب بالوعد والثواب والرضا...»^[27].

ويحرر الإمام الجويني مسألة الاستثناء في الإيمان بقوله: «الإيمان ثابت في الحال قطعاً لا شك فيه. ولكن الإيمان الذي هو عِلْمُ الفوز وآية النجاة، إيمان الموافاة فاعتنى السلف به وقرنوه بالمشيئة، ولم يقصدوا التشكك في الإيمان الناجز»^[28].

وأحسن ما قيل في هذا المسألة: ما نُقل عن الحسن البصري رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ أنه سأل رجل فقال: أتقول أنا مؤمن إن شاء الله؟

فقال: إن أردتَ بالإيمان ما يحل ذبيحتي وتجوز به مناكحتي: فأنا مؤمن حقا، وإن أردتَ ما يحكم لي به من النجاة من النار: فأنا مؤمن إن شاء الله عز وجل^[29].

[26] مقالات الشيخ أبي الحسن الأشعري، تأليف الإمام ابن فورك، ص: 164.

[27] مقالات الشيخ أبي الحسن الأشعري، لابن فورك ص: 164.

[28] الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد، لإمام الحرمين الجويني، ص: 400، تح: محمد يوسف موسى وعلي عبد المنعم عبد الحميد، مكتبة الخانجي، مصر.

[29] شرح معالم أصول الدين لابن التلمساني، ص: 710.

حكم مرتكبي المعاصي:

إذا كان كثير من أهل العلم قد قالوا إن الإيمان قول وعمل، قول باللسان وهو الإقرار، واعتقاد بالقلب وعمل بالجوارح مع الإخلاص بالنية الصادقة فإن أهل الذنوب عندهم مؤمنون غير مستكملي الإيمان من أجل ذنوبهم... وقوله ﷺ: «لا يزني الزاني حين يزني وهو مؤمن، ولا يسرق السارق حين يسرق وهو مؤمن، ولا يشرب الخمر حين يشربها وهو مؤمن...» يريد أنه لا يفعل هذه المعاصي وهو كامل الإيمان، وهو من الألفاظ التي تطلق على نفي الشيء ويراد نفي كماله ومختاره^[30].

إن المسلم العاصي في المذهب الأشعري السني يظل مؤمناً، ولا يزول عنه اسم الإيمان، والدليل على ذلك أن الله تبارك وتعالى قد خاطب العصاة وأمرهم بالتوبة فقال: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا تُوبُوا إِلَى اللَّهِ تَوْبَةً نَّصُوحًا﴾ [التحريم: 8] فخاطبهم بالإيمان وأمرهم بالتوبة^[31].

ومن الأدلة على صحة هذا المذهب أن «مرتكب الكبيرة مؤمن، وبيان كونه مؤمناً أنه متصف بالإيمان. وبيان اتصافه بالإيمان أنه متصف بالتصديق بالله تعالى، ولا معنى للإيمان بالله تعالى غير التصديق به... وإذا كان مؤمناً فلا يكون كافراً إذ الكفر ضد الإيمان، وضد الإيمان لا يكون مجامعاً للإيمان... كما أن الأمة من السلف مجمعة على إيمان من صدرت عنه الكبيرة، وعلى دخوله في زمرة المؤمنين»^[32].

مسألة التكفير بالذنوب:

من المسائل التي احتدم فيها النزاع بين الفرق الإسلامية ولها ارتباط وثيق بقضية الإيمان في صلته بالعمل مسألة التكفير بارتكاب الكبائر:

[30] صحيح مسلم بشرح النووي، باب نقصان الإيمان بالمعاصي 45/1.

[31] العقيدة النظامية للإمام الجويني، ص: 252.

[32] أبعاد الأفكار في أصول الدين، للآمدي 31/5.

لقد رأينا الإمام الأشعري رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ في كتابه «مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين» وهو يقدم لنشأة الفرق الإسلامية أن الإسلام يتسع ليشمل جميع الفرق على الرغم من الاختلافات العديدة بينها التي تصل إلى حد الشذوذ فيقول: «اختلف الناس بعد نبهم ﷺ في أشياء كثيرة، ضلل فيها بعضهم بعضا، وبرئ بعضهم من بعض، فصاروا فرقا متباينين، وأحزابا متعارضين، إلا أن الإسلام يجمعهم ويشتمل عليهم»^[33].

لقد أعلن الإمام الأشعري كما أعلن الإمام أبو حنيفة من قبل أن الإيمان هو التصديق بالله، وهذا المعنى أفاده إجماع أهل اللغة، ومن وراء هذا التحديد اللغوي مقاصد عقدية مهمة تتمثل أساسا في اعتبار الفاسق من أهل القبلة مؤمنا بإيمانه، فاسقا بفسقه وكبيرته، مخالفة للتيار الاعتزالي الذي جعله في منزلة بين المنزلتين، وضدا على التيار الخارجي الذي قضى بتكفيره.

ويتفرع على هذا الأصل مبدآن أساسيان في المذهب الأشعري:

الأول: أن مرتكب الكبيرة مؤمن وليس بكافر كما يقول الخوارج.

الثاني: أنه ليس ثمة منزلة بين الإيمان والكفر إذ «لو كان الفاسق لا مؤمنا ولا كافرا، لم يكن منه كفر ولا إيمان، ولكان لا موحدا ولا ملحدا، ولا وليا ولا عدوا، فلما استحال ذلك استحال أن يكون الفاسق لا مؤمنا ولا كافرا، كما قالت المعتزلة.

وأیضا فإذا كان الفاسق مؤمنا قبل فسقه بتوحيده، فحدوث الزنا بعد التوحيد لا يطل اسم الإيمان الذي لم يفارقه»^[34].

لقد عظم على الإمام الأشعري باعتباره رائدا روحيا كبيرا لأغلب المسلمين تكفير المخالفين في الرأي من أهل القبلة فقرّر في معرض عرضه لمذهب أهل الحق والسنة بقوله: «وندين بأن لا نكفر أحدا من أهل القبلة بذنب يرتكبه، ما لم يستحلّه، كالزنا والسرقه وشرب

[33] مقالات الإسلاميين للإمام الأشعري ص: 1.

[34] اللمع في الرد على أهل الزيغ والبدع للإمام الأشعري، ص: 154.

الخمير، كما دانت بذلك الخوارج وزعمت أنهم كافرون، ونقول: إن من عمل كبيرة من هذه الكبائر، مثل الزنا والسرقة وما أشبهها مستحلاً لها غير معتقد لتحريمها كان كافراً^[35].

وهذا الموقف سيتحول عند الإمام الأشعري إلى أصل من أصول عقائد السلف المجمع عليها فيقرر بأن «السلف مجمعون على أن المؤمن بالله تعالى وسائر ما ادعاه النبي ﷺ إلى الإيمان به، لا يخرج منه شيء من المعاصي، ولا يحبط إيمانه إلا الكفر، وأن العصاة من أهل القبلة مأمورون بسائر الشرائع، غير خارجين عن الإيمان بمعاصيهم...»^[36].

وفي عرضه لعقيدة أصحاب الحديث وأهل السنة يشير الإمام الأشعري أيضاً إلى أن من جملة ما اتفق عليه هؤلاء أنهم «لا يكفرون أحداً من أهل القبلة بذنب يرتكبه كنحو الزنا والسرقة وما أشبه ذلك من الكبائر، وهم بما معهم من الإيمان مؤمنون وإن ارتكبوا الكبائر»^[37]. ثم يقول في نهاية عرضه لعقيدة أهل الحديث أنه «بكل ما ذكره من قولهم يقول به وإليه يذهب»^[38].

المقصد الثاني: موقف أهل السنة الأشاعرة من التكفير

تعتبر ظاهرة التكفير من أخطر القضايا، وأقبح البلايا التي أصابت الأمة الإسلامية في فترة من فترات التاريخ، ولا تزال الأمة تعاني من ويلاتها إلى اليوم، وهي مسألة محسوم فيها بالنسبة لأهل السنة والجماعة وفي طليعتهم أئمة المذهب الأشعري الذين عظم عليهم تكفير المسلم بذنب يرتكبه، فأعلنوا في صورة إجماع عقدي بعدم تكفير أي أحد من أهل القبلة من المسلمين بذنب ما لم يَسْتَحِلَّهُ.

[35] الإبانة عن أصول الديانة للإمام الأشعري، ص: 26.

[36] رسالة إلى أهل الثغر للإمام الأشعري، ص: 274.

[37] مقالات الإسلاميين للإمام الأشعري، ص: 292.

[38] المصدر نفسه، ص: 297.

وهذا القول العقدي الذي يجسد التسامح الديني في أرقى صورته ينبغي إظهاره للناس وترسيخه في الأذهان حتى يصبح ثقافة متفشية في المجتمع الإسلامي، ومن التقاليد التي تعكس بحق الصورة الكونية المشرقة للإسلام، ومن خلال إظهاره تنكشف الآراء الشاذة والعقائد الغريبة عن قيم الإسلام وسماحته.

ومهما يكن من شيء فإن المشتغل بالدراسات العقدية يلاحظ أن ظاهرة التكفير لم تكن متداولة في العصور الذهبية للإسلام، ونعني بها بين جيل الصحابة رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ أَجْمَعِينَ، وجيل التابعين، لأن جيل الصحابة كما يقول طاش كبرى زاده: «أدركوا زمان الوحي، وشرف صحبة صاحبه، وأزال عنهم نور الصحبة ظلم الشكوك والأوهام»^[39]. ولأن جيل التابعين وتابعيهم ساروا على النهج الذي كان عليه سلفهم الصالح الذين شهد لهم الرسول ﷺ بالخيرية فقال: «خَيْرُ الْقُرُونِ قُرْنِي ثُمَّ الَّذِينَ يُلُونَهُمْ ثُمَّ الَّذِينَ يُلُونَهُمْ، ثُمَّ يَجِيءُ أَقْوَامٌ تَسْبِقُ شَهَادَةُ أَحَدِهِمْ يَمِينَهُ، وَيَمِينُهُ شَهَادَتُهُ»^[40]. وإنما ظهرت هذه البدعة وتأصلت على يد الخوارج الذين كان التكفير بالنسبة إليهم قاعدة مطردة، والإيمان استثناء، وكانت التأويلات الفاسدة للدين هي التي تتحكم في مسارهم العقدي. كما كان التطرف الديني من المعالم الأساسية في منظومتهم الفكرية التكفيرية، فقد أباح هؤلاء قتل كل عاص لله تعالى بناء على أصلهم الفاسد: أن الإيمان يزول عن مرتكبي الذنوب، وهي الفكرة التي رفضها أئمة المذهب الأشعري الذين نادوا بفكرة الإيمان الذي لا يزول بذنب دون الكفر، واعتبار كل من أذنب ذنبا دون الكفر مؤمنا وإن فسق بمعصيته^[41].

[39] مفتاح دار السعادة ومصباح السيادة، ج 2، ص: 32.

[40] صحيح الإمام البخاري، كتاب الشهادات، رقم الحديث: 2651 - ج 2 ص: 302. أنظر أطراف هذا الحديث في الرقمين: 3650 - 6428 من صحيح الإمام البخاري... انظر: شرح هذا في فتح الباري، بشرح صحيح الإمام البخاري للحافظ ابن حجر العسقلاني، ج 5 ص: 326.

كما ورد هذا الحديث الشريف بصيغة «خير الناس قرني ثم الذين يلونهم ثم الذين يلونهم»، البخاري ج 4 ص: 118، ومسلم ج 4 ص: 1963 والترمذي 3859، وابن ماجه 2362 من طريق عبدة السلماني عن عبد الله بن مسعود رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ.

[41] الفرق بين الفرق للإمام البغدادي، ص: 343.

وقد تطور الخطاب الخارجي وتبنت مضامينه الفاسدة بعض الجماعات المتطرفة التي تزعم أنها جماعة المسلمين الوحيدة في العالم، والتي وجدت فيه ما يبرر تطرفها وانحرافها فكانت جماعة الهجرة والتكفير التي اختارت الإكفار والتطرف مذهباً لها.

فما هي حقيقة التكفير وما هي خطورته؟ وكيف تناول علماء العقيدة الأشعرية هذه الظاهرة الخطيرة، وقاموا بواجب تبصير الناس بأمور دينهم؟ ومن ثم إبراز القيم السمحة للإسلام القائمة على التسامح والوسطية والاعتدال.

دلالة لفظ الكفر في اللغة:

الكفر هو خلاف الإيمان، مصدر فعله الماضي «كفر» وهو يدل في وضعه اللغوي على معنى واحد وهو الستر والتغطية «يقال لمن غطى درعه بثوبه قد كفر درعه، والمكفر الرجل المغطى بسلاحه، والكفر ضد الإيمان، سمي بذلك لأنه تغطية الحق، وكذا كفران النعمة جحودها وسترها»^[42].

ويتفق علماء اللغة على أن لفظ «الكفر» يرجع إلى ستر الشيء وتغطيته، وقد وُصف الليل بالكفر لستره الأشخاص، والزراع لسترهم البذر في الأرض... ومن الاستعمالات اللغوية أيضاً كفر النعمة بمعنى سترها، وترك أداء الشكر عليها، ﴿وَلَا كُفْرَانَ لِسَعْيِهِ﴾ [الأنبياء: 93]^[43]. ويتحقق هذا المقصد بواسطة «صرف ما أنعم عليك في مرضاة المنعم»^[44].

والكفر أيضاً ضد الإيمان، والتكفير في المعاصي كالإحباط في الثواب^[45]. وفي المصباح المنير: «كفر بالله يكفر كفراً وكفراناً، وكفر النعمة وبالنعمة أيضاً جحدها، وفي الدعاء: «ولا نكفرك» الأصل ولا نكفر نعمتك، وكفر بكذا تبرأ منه، وفي التنزيل: ﴿إِنَّ كَفْرَتَ بِمَا

[42] معجم مقاييس اللغة لابن فارس، مادة كفر، ج 5 ص: 191.

[43] معجم مفردات ألفاظ القرآن، تأليف الراغب الأصفهاني، حرف الكاف، ص: 451، تحقيق نديم مرعشلي.

[44] الموافقات للإمام الشاطبي، ج 2 ص: 236.

[45] القاموس المحيط للفيروز آبادي، فصل الكاف، باب الراء، ج 2 ص: 132.

أَشْرَكْتُمُوهُ مِنْ قَبْلُ إِنَّ الظَّالِمِينَ لَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ ﴿٢٤﴾ [إبراهيم : 24] وكفر بالصانع نفاه... وكفره بالتشديد نسبه إلى الكفر، أو قال له: كفرت، وكفر الله عنه الذنب محاه، ومنه الكفارة لأنها تكفر الذنوب، وكفر عن يمينه إذا فعل الكفارة، وأكفرته إكفاراً جعلته كافراً أو ألجأته إلى الكفر...^[46].

ويلاحظ أن هناك تقابلاً على سبيل التضاد بين لفظ الكفر ولفظ الإيمان، وبين لفظ الكفر ولفظ الشكر، فإذا كان الإيمان يعني التصديق بالله تعالى فإن الكفر هو التكذيب به عز وجل^[47]. أما الكفر بالنعمة فهو ينصرف إلى جحودها، كما أن الشكر يعني الإقرار بها^[48].

حقيقة الكفر شرعاً:

يرد لفظ الكفر في الخطاب الشرعي بمعنى فقدان الإيمان وبمعنى جحود النعمة. ويميز الراغب الأصفهاني بين لفظ الكفر والكفور والكفران، فالأول يختص بجحود الوحداية والشرعية أو النبوة، والثاني بجحود النعمة، والثالث يستعمل في هذين المعنيين معا^[49].

ويربط الإمام الأشعري بين المعنى اللغوي والمعنى الاصطلاحي للفظ الكفر، فإذا كان لفظ الكفر يعني الستر والتغطية فإن المنكر لله تعالى بقلبه والمكذب له في أخباره ستر نفسه عن نعمه بإنكاره وتكذيبه، ومن ثم قيل: إنه كافر^[50].

[46] المصباح النير، تأليف العلامة أحمد بن محمد بن علي الفيومي، كتاب الكاف، ص: 318 طبعة دار الحديث القاهرة

[47] اللمع في الرد على أهل الزيغ والبدع للإمام الأشعري، ص: 145.

[48] الصحاح للجوهري، مادة « كفر »، ج 2 ص: 807.

[49] معجم مفردات ألفاظ القرآن، تأليف الراغب الأصفهاني، حرف الكاف، ص: 451.

[50] مجرد مقالات الشيخ أبي الحسن الأشعري من إملاء الإمام أبي بكر بن فورك، ص: 150.

وعلى هذا الأساس فإن وصف الإنسان بالكفر على سبيل التكفير أو الإكفار يعني النسبة إلى الكفر، يقال أكفرت الرجل، أي دعوته كافراً، أو جعلته كافراً أو ألجأته إلى الكفر، ويقال لا تكفر أحداً من أهل القبلة، أي لا تنسبهم إلى الكفر.

وحقيقة الكفر في الاشتغال الكلامي تختلف حسب الاختلاف في فهم حقيقة الإيمان، فمن فسر الإيمان بالله بالمعرفة فإن الكفر عنده هو الجهل بالله تعالى، ومن قال: إن الإيمان هو الطاعات كالمعتزلة وبعض الخوارج قال: الكفر هو المعصية، وأضافت الخوارج أن كل معصية كفر، ومن فسر الإيمان بالتصديق بالقلب بالله تعالى وما جاءت به الرسل قال: الكفر هو التكذيب بشيء مما جاءت به الرسل، وهذا تفسير بعض الأشاعرة.

ويقرب الإمام سيف الدين الأمدي حد الكفر من خلال تعداد بعض الأحكام، فقال: «الكفر عبارة عما يمنع المتصف به من الأدمين عن مساهمة المسلمين، في شيء من جميع الأحكام المختصة بهم، وذلك كالقضاء والإمامة وحضور المشاهد وقسمة الغنيمة، والصلاة على الجنازة والدفن في مقابر المسلمين وصحة العبادة...»^[51]

ويعتبر التكفير في ميزان الشرع من الأمور الخطيرة التي لا يجوز للمسلم النطق به أو وصف أحد من المسلمين به.

ونشير في هذا السياق إلى أن معظم الأحاديث النبوية الشريفة التي ورد فيها لفظ التكفير بالنسبة للمسلم لا تحمل على الكفر الحقيقي، وإنما تحمل على التغليظ والتوبيخ، أو أنها أفعال تشبه أفعال الكفار أو تجعل المتصف بها في صورة الكفار دون أن تزيل عنه اسم الإيمان.

فمن الأحاديث النبوية الشريفة الصحيحة التي تحذر من فعل التكفير:

عن عبد الله بن مسعود قال: قال رسول الله ﷺ: «سَبَابُ الْمُسْلِمِ فُسُوقٌ. وَقِتَالُهُ كُفْرٌ»^[52].

[51] أبكار الأفكار في أصول الدين، 28/5.

[52] حديث صحيح رواه الإمام مسلم، كتاب الإيمان حديث رقم 116، ج 1، ص: 46. والإمام عبد الله بن أحمد

فقد اعتبر الرسول ﷺ سب المسلم وشتمه والتكلم في عرضه مما يعيبه ضربا من الفسوق الذي يعني الخروج عن الطاعة. أما قتاله فهو من الكفر. ولما كان علماء الإسلام حريصين على عدم تكفير حتى المكفر فإنهم حملوا هذا الحديث على المقاتل المستحل لذلك.

ويستنتج من هذا الحديث ما يلي:

أولاً: أن سب المسلم بغير حق حرام بإجماع الأمة، وفاعل ذلك فاسق كما أخبر النبي ﷺ.

ثانياً: أن قتال المسلم على وجه الاستحلال كفر.

ثالثاً: أن تكفير المسلم بغير حق يؤول إلى كفر المكفر^[53].

عن عبد الله بن عمر عن النبي ﷺ أنه قال في حجة الوداع: «وَيَحْكُمُ (أَوْ قَالَ وَيَلْكُمُ) لَا تَرْجِعُوا بَعْدِي كُفَّارًا يَضْرِبُ بَعْضُكُمْ رِقَابَ بَعْضٍ»^[54].

فهذا الحديث يحذر صراحة من فعل التكفير لما يترتب عنه من استحلال القتال. وهو أيضاً دعوة صريحة إلى الابتعاد عن الكفر والدوام على الإسلام^[55].

ويذهب الإمام أبو عبد الله محمد بن عبد الله الأندلسي الشهير بابن أبي زَمَنِين (ت. 399هـ) إلى تأويل هذين الحديثين بكون الأفعال المذكورة فيها هي من أخلاق الكفار والمشركين وسننهم منهي عنها ليتحاشاها المسلمون. وأما أن يكون من فعل شيئاً منها مشركاً بالله أو كافراً فلا، يدل ذلك على ذلك قول النبي ﷺ: «الشُّرْكُ أَخْفَى مِنْ دَيْبِ النَّمْلِ عَلَى الْحَجَرِ، فَقَالَ

ابن حنبل في كتاب السنة، ص: 86.

[53] انظر شرح صحيح الإمام مسلم للنووي، ج 2، ص: 46.

[54] حديث صحيح رواه الإمام مسلم، كتاب الإيمان حديث رقم: 120. ص: 107.

[55] انظر شرح صحيح الإمام مسلم للنووي، ج 2 ص: 47.

أَبُو بَكْرٍ الصِّدِّيقُ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ إِنَّا لِلَّهِ وَإِنَّا إِلَيْهِ رَاجِعُونَ، قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ: «قُلِ اللَّهُمَّ إِنِّي أَعُوذُ أَنْ أَشْرِكَ بِكَ وَأَنَا أَعْلَمُ وَأَسْتَغْفِرُكَ مِمَّا لَا أَعْلَمُ»^[56].

عن ابن عمر رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا أَنَّ النَّبِيَّ ﷺ قَالَ: «إِذَا كَفَرَ الرَّجُلُ أَخَاهُ فَقَدْ بَاءَ بِهَا أَحَدُهُمَا»^[57].

وقد ورد هذا الحديث بصيغة أخرى عن عبد الله بن دينار أنه سمع ابن عمر يقول: قال رسول الله ﷺ: «أَيُّمَا امْرَأَةٍ قَالَتْ لِأَخِيهِ: يَا كَافِرٌ فَقَدْ بَاءَ بِهَا أَحَدُهُمَا. إِنْ كَانَ كَمَا قَالَ. وَإِلَّا رَجَعَتْ عَلَيْهِ»^[58].

وإذا كان من المقرر عند أهل السنة والجماعة أن المسلم لا يكفر بالمعاصي فهذا الحديث جاء ليؤكد هذا المبدأ العقدي الراسخ، فإنَّ وصف المسلم بالكفر فضلا عن كونه لا يجوز شرعا، فإنَّ إثم التكفير إنما يرجع إلى المكفر نفسه، وهو معنى قوله ﷺ «بَاءَ بِهَا» أي رجع عليه الكفر، أي الإثم، فباء وحرار ورجع بمعنى واحد.

وهذا الرجوع إنما يكون حسب نية المكفر، فإن كان مستحلا لذلك فالكفر يرجع عليه حقيقة. وإن كان يريد التنقيص من أخيه رجعت عليه نقيصته ومعصية تكفيره^[59].

عن أنس رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ عَنِ النَّبِيِّ ﷺ قَالَ: «ثَلَاثٌ مَنْ كُنَّ فِيهِ وَجَدَ حَلَاوَةَ الْإِيمَانِ، مَنْ كَانَ اللَّهُ وَرَسُولُهُ أَحَبَّ إِلَيْهِ مِمَّا سِوَاهُمَا، وَمَنْ أَحَبَّ عَبْدًا لَا يُحِبُّهُ إِلَّا لِلَّهِ، وَمَنْ كَرِهَ أَنْ يَعُودَ فِي الْكُفْرِ بَعْدَ أَنْ أَنْقَذَهُ اللَّهُ كَمَا يَكْرَهُ أَنْ يُلْقَى فِي النَّارِ»^[60].

[56] رياض الجنة بتخريج أصول السنة لأبي عبد الله محمد بن عبد الله الأندلسي الشهير بابن أبي زمنين، ص: 235.

[57] حديث صحيح رواه الإمام مسلم، كتاب الإيمان حديث رقم 111.

[58] حديث صحيح رواه الإمام مسلم، كتاب الإيمان حديث رقم 111.

[59] صحيح الإمام مسلم بشرح للإمام النووي، ج 2، ص: 42.

[60] حديث صحيح رواه الإمام البخاري في كتاب الإيمان.

فهذا الحديث النبوي الشريف يحدد بعض العناصر المكملة لحقيقة الإيمان، ويجعل من بينها كراهية الرجوع إلى الكفر، تماماً مثل كراهية الإلقاء في النار.

بداية التأسيس لبدعة التكفير:

ترتبط ظاهرة التكفير بشكل أساسي بالفكر الخارجي، الذي يتحدد بالخروج على الإمام الذي اتفقت الجماعة عليه، وهذا المصطلح وإن كان ظهوره قد ارتبط بخلافة علي رضي الله عنه فإن الشهرستاني يجعله مصطلحاً يشمل كل من خرج على الإمام «سواء كان الخروج في عصر الصحابة على الأئمة الراشدين أو كان بعدهم على التابعين بإحسان والأئمة في كل زمان»^[61]...

والخوارج اسم يطلق على مجموعة من الفرق (عشرون فرقة) تجتمع كلها على تكفير «علي وعثمان والحكمين وأصحاب الجمل وكل من رضي بتحكيم الحكمين، والإكفار- تكفير- بارتكاب الذنوب ووجوب الخروج على الإمام الجائر»^[62].

وقد زعم الخوارج أن اسم الكفر في حكم الدين جار على كل معصية، والقول «كافر» جار على كل عاص، حتى ركب كثير منهم القول بأن معاصي الأنبياء كفر...^[63] ومن بدع فرقة الخوارج:

القول بتكفير أصحاب الكبائر وأن كل كبيرة كفر. كما زعموا أن من أتى كبيرة فقد جهل بالله سبحانه وبذلك الجهالة كفر لا بركوبه المعصية.

تكفير من لم يهاجر دار الكفر، وهي عندهم دار مخالفيهم في الرأي.

تكفير علي بن أبي طالب رضي الله عنه لقبوله بالتحكيم.

[61] الملل والنحل الشهرستاني، ج 1، ص: 114.

[62] الفرق بين الفرق للبغدادي، ص: 54.

[63] التقريب والإرشاد للباقلاني، ج 1 ص: 389.

تكفير الحكمين أبي موسى الأشعري وعمرو بن العاص رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا.
استحالة دماء أهل المقام وأموالهم في دار التقية وبرئوا ممن حرمها.
أن من كذب كذبة صغيرة ثم أصر عليها فهو مشرك، وأن من زنى وشرب الخمر غير مصر
فهو مسلم^[64].

وهذه الأفكار تنتظم من وجهة نظر الإمام الأسفراييني، وهو من أئمة المذهب الأشعري،
في أمرين يتفق عليهما جميع الخوارج وهما:
أولاً: الزعم بأن عليا وعثمان وأصحاب الجمل والحكمين وكل من رضي بالحكمين
كفروا كلهم.

ثانياً: الزعم بأن كل من أذنب ذنباً من أمة محمد ﷺ فهو كافر ويكون في النار خالداً
مخلداً.

ويستنتج الإمام الأسفراييني من هذين الأصلين الفاسدين أن الكفر لازم للخوارج أنفسهم
لجراتهم على الصحابة ورميهم بالكفر^[65].

موقف الخطاب الأشعري من التكفير:

يلاحظ أن بعض أئمة المذهب الأشعري يستعملون مصطلح الإكفار للتدليل على فعل
التكفير أو الاتصاف بالكفر، ثم إن لفظ «التكفير» قليل الاستعمال، فضلاً عن كونه يرتبط
فقها بفعل الكفارات، وهو عمل مطلوب شرعاً.

[64] مقالات الإسلاميين للإمام الأشعري، ص: 86-131. الفرق بين الفرق للبغدادي، ص: 54-92. الملل

والنحل للشهرستاني، ج 1، ص: 114-138.

[65] التبصير في الدين وتمييز الفرقة الناجية عن الفرق الهالكين للإمام أبي المظفر الأسفراييني، ص: 45.

وإذا كان الإجماع منعقدا «بين أهل السنة فيما بينهم لا يكفر بعضهم بعضا وليس بينهم خلاف يوجب التبرئ والتكفير»^[66] فإن السند الشرعي الذي جعلهم يتهيبون من إطلاق هذا اللفظ القبيح على المسلم، هو ما ورد من أحاديث صحيحة تحذر من وصف المسلم أو نعتة بالكفر، من ذلك: قوله عليه الصلاة والسلام: «سَبَابُ الْمُسْلِمِ فُسُوقٌ وَقَتْلُهُ كُفْرٌ»^[67]. وقوله أيضا: «لَا تَرْجِعُوا بَعْدِي كُفَّارًا يَضْرِبُ بَعْضُكُمْ رِقَابَ بَعْضٍ»^[68]. وقوله كذلك: «إِذَا قَالَ الرَّجُلُ لِأَخِيهِ يَا كَافِرٌ فَقَدْ بَاءَ بِهَا أَحَدُهُمَا»^[69].

وقد عظم على أئمة المذهب الأشعري كما عظم على سائر أهل السنة والجماعة إطلاق لفظ الكفر على المسلم، لاقتناعهم الشديد بحرمة ذلك شرعا، ولما يترتب عن هذا الوصف المنكر من نتائج وأحكام فقهية خطيرة تمتد إلى حياة الشخص المكفّر وماله وعرضه... ومن ثم وضعوا شروطا صارمة لقضية التكفير.

موقف الإمام أبي الحسن الأشعري (ت. 324هـ) من التكفير:

تذكر المصادر التي عنيت بسيرة الإمام الأشعري رحمه الله أن العقيدة التي مات عليها هذا الإمام العظيم الذي اعتبر بحق مجددا على رأس المائة الثالثة^[70] هي القول بعدم تكفير أي أحد من أهل القبلة، وفي هذا الصدد يذكر ابن عساكر الدمشقي أن أبا علي زاهر بن أحمد السرخسي قال: «لما قرب حضور أجل أبي الحسن الأشعري رَحِمَهُ اللَّهُ في داري ببغداد دعاني فأتيته فقال: اشهد علي أنني لا أكفر أحدا من أهل هذه القبلة، لأن الكل يشيرون إلى معبود واحد، وإنما هذا كله اختلاف العبارات»^[71].

[66] المصدر نفسه، ص: 186.

[67] صحيح مسلم، كتاب الإيمان حديث رقم 120 . ص: 107.

[68] صحيح مسلم، كتاب الإيمان حديث رقم 120.

[69] صحيح مسلم، كتاب الإيمان حديث رقم 111.

[70] تبين كذب المفتري فيما نسب إلى الإمام الأشعري، لابن عساكر الدمشقي، ص: 53.

[71] تبين كذب المفتري فيما نسب إلى الإمام الأشعري، لابن عساكر الدمشقي، ص: 149.

ولقد أعلن الإمام الأشعري كما أعلن الإمام أبو حنيفة من قبل أن الإيمان هو التصديق بالله، وهذا المعنى أفاده الوضع اللغوي الذي يأخذ عند الإمام الأشعري مدلوله من إجماع أهل اللغة. ويستشهد في هذا السياق بقوله تعالى: ﴿وَمَا أَنْتَ بِمُؤْمِنٍ لَّنَا وَلَوْ كُنَّا صَادِقِينَ﴾ [يوسف: 17] للتدليل على أن لفظ «الإيمان» يفيد التصديق.

ومن وراء هذا التحديد اللغوي مقاصد عقدية تتمثل بالأساس في اعتبار الفاسق من أهل القبلة مؤمنا بإيمانه فاسقا بفسقه وكبيرته، مخالفة للتيار الاعتزالي الذي جعله في منزلة بين المنزلتين، وضدا على التيار الخارجي الذي قضى بتكفيره.

وفي هذا الصدد يقول الإمام الأشعري: «فإن قال قائل: فحدثونا عن الفاسق من أهل القبلة أمؤمن هو؟

قيل له: نعم مؤمن بإيمانه، فاسق بفسقه وكبيرته. وقد أجمع أهل اللغة أن من كان منه ضرب فهو ضارب، ومن كان منه قتل فهو قاتل، ومن كان منه كفر فهو كافر، ومن كان منه فسق فهو فاسق، ومن كان منه تصديق فهو مصدق، وكذلك من كان فيه إيمان فهو مؤمن...»^[72] ويتفرع على هذا الأصل حكمان شرعيان:

الأول: أن مرتكب الكبيرة من المسلمين مؤمن وليس بكافر كما يقول الخوارج.

الثاني: أنه ليس ثمة منزلة بين الإيمان والكفر إذ «لو كان الفاسق لا مؤمنا ولا كافرا لم يكن منه كفر ولا إيمان، ولكان لا موحدا ولا ملحدا ولا وليا ولا عدوا، فلما استحال ذلك استحال أن يكون الفاسق لا مؤمنا ولا كافرا كما قالت المعتزلة.

وأيضا فإذا كان الفاسق مؤمنا قبل فسقه بتوحيده، فحدوث الزنا بعد التوحيد لا يطل اسم الإيمان الذي لم يفارقه»^[73].

[72] اللمع في الرد على أهل الزيغ والبدع للإمام الأشعري، ص: 154.

[73] اللمع في الرد على أهل الزيغ والبدع للإمام الأشعري، ص: 154.

ويفصح الإمام الأشعري عن موقفه من قضية التكفير بوضوح فيقرر في معرض عرضه لمذهب أهل الحق والسنة فيقول: «...وندين بأن لا نكفر أحدا من أهل القبلة بذنب يرتكبه ما لم يستحلّه، كالزنا والسرقة وشرب الخمر، كما دانت بذلك الخوارج وزعمت أنهم كافرون، ونقول: إن من عمل كبيرة من هذه الكبائر مثل الزنا والسرقة وما أشبهها مستحلا لها غير معتقد لتحريمها كان كافرا»^[74].

وهذا الموقف سيتحول عند الإمام الأشعري إلى أصل من أصول عقائد السلف المجمع عليها فيقرر بأن «السلف مجمعون على أن المؤمن بالله تعالى وسائر ما ادعاه النبي ﷺ إلى الإيمان به لا يخرج عنه شيء من المعاصي، ولا يحبط إيمانه إلا الكفر، وأن العصاة من أهل القبلة مأمورون بسائر الشرائع غير خارجين عن الإيمان بمعاصيهم»^[75].

وفي عرضه لعقيدة أصحاب الحديث وأهل السنة يشير الإمام الأشعري إلى أن من جملة ما اتفقوا عليه أنهم «لا يكفرون أحدا من أهل القبلة بذنب يرتكبه كنحو الزنا والسرقة وما أشبه ذلك من الكبائر، وهم بما معهم من الإيمان مؤمنون وإن ارتكبوا الكبائر»^[76].

ثم يقول في نهاية عرضه لعقيدة أهل الحديث أنه بكل ما ذكره من قولهم يقول به وإليه يذهب»^[77].

ويطالعنا الإمام الأشعري بموقف أهل السنة والجماعة من قضية التكفير، فيقرر أنهم «لا يكفرون أحدا من أهل القبلة بذنب يرتكبه وهم بما معهم من الإيمان مؤمنون وإن ارتكبوا الكبائر»^[78].

[74] الإبانة عن أصول الديانة للإمام الأشعري، ص: 26.

[75] رسالة إلى أهل الثغر للإمام أبي الحسن الأشعري، ص: 274.

[76] مقالات الإسلاميين للإمام الأشعري ص: 292.

[77] مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين، للإمام الأشعري ص: 297.

[78] مقالات الإسلاميين للإمام الأشعري، ص: 292.

إن الإمام الأشعري في معالجته لقضية تكفير المسلم ينطلق من مبدأ التوسط والاعتدال، وهذا المنهج الذي سار عليه الإمام يظهر عنده في تقريب جميع قضايا الاعتقاد وليست قضية التكفير إلا واحدة منها، كما ألمحنا إلى ذلك سابقا.

وهذا القول العقدي الذي أصبح من المبادئ الأساسية في مذهب أصحاب الحديث نراه يتردد عند كثير من العلماء الذين اتبعوا مذهب السلف، فهذا الإمام أبو محمد عبد الله بن أبي زيد القيرواني (ت. 386هـ) يعلن أن مذهب السلف قائم على عدم تكفير أحد بذنب من أهل القبلة^[79].

وقد تفنن شراح الرسالة في شرح هذا المعتقد السني الأشعري، فيذهب الشيخ زروق في تعليقه على هذا النص: «إلى أن أهل القبلة عبارة عن أهل الصلاة، وقيل اسم لكل مؤمن بالله تعالى ورسوله ﷺ، صلى أو لم يصل، وما ذكره الشيخ -ابن أبي زيد القيرواني- هو قول جماعة أهل السنة سلفا وخلفا، وقالت المعتزلة من مات غير تائب فهو مخلد في النار، ولا يطلق عليه اسم كافر ولا مؤمن، وإنما يسمى فاسقا»^[80].

ويذهب شارح آخر نفس المذهب فيقرر «أنه لا يكفر أحد من أهل القبلة ممن حكم بإسلامه بذنب، (من أهل القبلة) أي الصلاة والمعنى أن من تقرر بالإيمان الجازم إيمانه، وتحقق بالإتيان بالشهادتين إسلامه، إذا ارتكب ذنبا ليس من المكفرات، وكان غير مستحل له، فإنه لا يكفر عندنا بارتكابه، ولا يخرج به عندنا عن الإيمان صغيرا كان الذنب أو كبيرا، خلافا للخوارج في التكفير بارتكاب الذنوب ولو صغائر»^[81].

[79] رسالة ابن أبي زيد القيرواني (باب ما تنطق به الألسنة وتعتقد الأفئدة من واجب أمور الديانات) من مقدمة رسالته.

[80] شرح الشيخ أحمد بن محمد الشهير بزروق على رسالة ابن أبي زيد القيرواني، ج 1 ص: 62، طبعة دار الفكر، بيروت، 1982.

[81] الفواكه الدواني شرح الشيخ أحمد بن غنيم النفراوي المالكي لرسالة ابن أبي زيد القيرواني، ج 1، ص: 110.

قال القاضي عبد الوهاب البغدادي المالكي في شرحه لعقيدة ابن أبي زيد القيرواني عند قول الإمام «ولا يكفر أحد بذنب من أهل القبلة...» وهذا كمال الإيمان، فالمذنبون من أهل الملة مؤمنون مذبذبون، ولا يخرجون بذنوبهم عن الإسلام ولا عن الإيمان، ولا يحبط ذنوبهم إيمانهم، هذا قول أئمة السنة، وسلف الأمة^[82].

وخلاصة القول فإن أهل الحق: الأشاعرة والماتريدية وأصحاب الحديث متفقون جميعهم على عدم تكفير المسلم بذنب يرتكبه، وأن المسلم يظل يحتفظ بانتدائه للإسلام، فتثبت له جميع الحقوق التي يتمتع بها عامة المسلمين.

موقف القاضي أبي بكر الباقلاني (ت 402 هـ) من التكفير:

يتابع هذا الإمام المجدد سلفه الأشعري في تحديد لفظ الإيمان الذي يعني عنده التصديق بالله تعالى، وهو ضرب من العلم، والتصديق يوجد في القلب، ودليله على ذلك إجماع أهل اللغة على هذا الأمر. أما الكفر فهو عنده ضد الإيمان، وهو الجهل بالله عز وجل والتكذيب به الساتر لقلب الإنسان عن العلم به، فهو كالمغطي للقلب عن معرفة الحق.

ويقدم الباقلاني تفسيراً آخر للتصديق فيقرر أنه يتعلق بتصديق القلب بأن الله واحد، وأن الرسول حق وأن جميع ما جاء به الرسول حق، وما يوجد من اللسان وهو الإقرار، وما يوجد من الجوارح وهو العمل.

ويتشكل الإيمان عند الباقلاني كما هو عند جميع الأشاعرة من التصديق الذي هو فعل ذهني أو قلبي، أما التعبير عن ذلك بواسطة النطق فليس هو من مكونات الإيمان بل هو شرط للقادر عليه عند الخوف من القتل أو النسبة إلى الكفر.

وفي هذا الصدد يقول الباقلاني: «إن التصديق والمعرفة بالتوحيد والنبوة من أفعال القلوب، والنطق بالأصوات دلالة عليه، إذا وقع من عاقل قاصد، ولذلك كان الساكت والممنوع من النطق بالشهادتين مؤمناً مخلصاً، إذا اعتقد ذلك بقلبه، ولأجله كان الأخرس

[82] شرح عقيدة ابن أبي زيد القيرواني، للقاضي عبد الوهاب، ص: 347.

مخلصاً مؤمناً وإن لم يكن متكلماً ناطقاً بلسانه... ووجوب ذلك - تكرار النطق بالشهادتين - عند الخوف من القتل والنسبة إلى الكفر...^[83]

وللإمام الباقلاني مذهب يكاد يفرد به بين أصحابه في اعتبار الإيمان اسماً لغوياً، بمقتضى أن الله تعالى لم ينقل شيئاً من الأسماء اللغوية إلى أحكام شرعية، ولا خاطب الأمة إلا باللسان العربي، ولا جرى سائر الأسماء والتخاطب إلا على ما كان جارياً عليه في وضع اللغة.

وهذا القول الذي قصد به الباقلاني مخالفة المعتزلة والخوارج في القول بوجود أسماء لغوية ودينية وشرعية واعتبار الإيمان من الأسماء الدينية التي لم تكن متداولة في الخطاب العربي، فإن وراء رفض الباقلاني لهذه الدعوى مقاصد عقدية عظيمة، تتمثل في القول ببقاء إيمان الصحابة رضوان الله عليهم على الرغم من الشجار الذي وقع بينهم. في حين استغلت الخوارج والمعتزلة هذا القول - القول بنقل كلمة الإيمان من معناها اللغوي الذي هو التصديق إلى معناها الشرعي الذي هو فعل الطاعات - للطعن في الصحابة رضوان الله عليهم والنيل منهم^[84].

ويميز الإمام الباقلاني بين المؤمن الكامل الإيمان، الذي يحقق مستويات الإيمان: التصديق بالقلب بما ذكر والإقرار باللسان والعمل بالجوارح، فهذا هو المؤمن الحقيقي عند الله تعالى وعند الناس. وأما التكذيب بالقلب والإقرار بالوحدانية وعمل الطاعات فهذا إنما يتناوله اسم الإيمان مجازاً، لكون ذلك يمنع دمه وماله في أحكام الدنيا، وأنه مؤمن من حيث الظاهر وهو عند الله غير مؤمن^[85].

[83] التقريب والإرشاد، للباقلاني، ج 2 ص: 309.

[84] مقدمة محقق كتاب التقريب والإرشاد، للإمام للباقلاني، الدكتور عبد الحميد بن علي أبو زنيد، ج 1 ص: 390.

[85] الإنصاف فيما يجب اعتقاده ولا يجوز الجهل به للإمام الباقلاني، ص: 55.

ويخلص الإمام الباقلاني إلى أن الفاسق على الرغم من فسوقه فهو في حكم المؤمن، وليس بكافر كما قالت الخوارج^[86].

وقد تحدث الباقلاني بعد هذا الأمر على مسألة الشفاعة ليبرهن على جواز الغفران للعصاة من أمة محمد ﷺ، وأن هذه الشفاعة تمتد إلى الكبائر من الذنوب كقوله ﷺ في الحديث الصحيح «ادْخَرْتُ شَفَاعَتِي لِأَهْلِ الْكِبَائِرِ مِنْ أُمَّتِي»^[87].

موقف إمام الحرمين أبي المعالي عبد الملك الجويني (ت. 478 هـ) من التكفير.

يتابع الإمام الجويني أيضا سلفه الأشعري والباقلاني في اعتبار الإيمان مجرد تصديق وفي هذا الصدد يقرر: «أن المؤمن على التحقيق من انطوى عقدا على المعرفة بصدق من أخبر عن صانع العالم وصفاته وأنبيائه. فإن اعترف بلسانه ما عرف بجنانه فهو مؤمن ظاهرا وباطنا. وإن لم يعترف بلسانه لم ينفعه علم قلبه وكان في حكم الله تبارك وتعالى من الكافرين به، كفر جحود وعناد... ومن أضمر الكفر وأظهر كلمة الإيمان فهو المنافق الذي يتبوأ الدرك الأسفل من النار»^[88].

ويقول أيضا: «... فذهبت الخوارج إلى أن الإيمان هو الطاعة ومال إلى ذلك كثير من المعتزلة... والمرضي عندنا أن حقيقة الإيمان التصديق بالله تعالى، فالمؤمن بالله من صدقه. ثم التصديق على التحقيق كلام النفس، ولكن لا يثبت إلا مع العلم»^[89].

كما أن اسم الإيمان لا يزول بالعصيان، والدليل على ذلك أن معظم آيات الأحكام مصدرة بذكر المؤمنين، كقوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ كَمَا كُتِبَ

[86] تمهيد الأوائل وتلخيص الدلائل للباقلاني، ص: 388.

[87] المصدر السابق، ص: 415. الحديث أخرجه الإمام البخاري بمعناه كتاب الدعوات « لكل نبي دعوة مستجابة... » والإمام أحمد في السند بمعناه أيضا، ج 2 ص: 313.

[88] العقيدة النظامية في الأركان الإسلامية للإمام الجويني، ص: 84.

[89] الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد للجويني، ص: 396-397.

عَلَى الَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ» [البقرة: 182] وكقوله أيضا: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا تُوبُوا إِلَى اللَّهِ تَوْبَةً نَصُوحًا﴾ [التحریم: 8].

فالنص الأول يفيد أن من يخاطب بتفاصيل التكاليف مندرج تحت اسم المؤمنين.

أما النص الثاني فإن الله تعالى خاطب به العصاة بالإيمان وأمرهم بالتوبة، بمقتضى أن العبادات لا تصح إلا من المؤمنين، وأن الفاسق يصح صومه وصلاته وحجه^[90].

أما موقف الإمام الجويني من أهل الكبائر الذين قضى الخوارج بكفرهم فإنه يعد ذلك من أقبح القبائح، ويعتبر الجويني أن من مات من عصاة أهل الإيمان من غير توبة فأمره مغيب، إن شاء الله غفر له أو شفع فيه شفيعا، وإن شاء عرضه على النار بقدر ذنبه ثم عاقبته الفوز الأكبر والنجاة^[91].

وإذا كان الخوارج يعتبرون العاصي كافرا ومشركا فإن الجويني الذي ظل يصدر عن فكر سني أصيل يعتبر من مات من المؤمنين مصرا على المعاصي فلا يقطع عليه بعقاب، بل أمره مفوض إلى ربه تعالى، فإن عاقبه فذلك بعدله، وإن تجاوز فذلك بفضل له ورحمته، وهذا الأمر لا يستنكر عقلا وشرعا.

ولما كان الأشاعرة عموما يقولون بجواز الغفران كما شهدت بذلك شواهد من القرآن الكريم ومن السنة النبوية الصحيحة فإنهم ينتهون إلى القول بالشفاعة، أو تشفيع الشفعاء وخط أوزار المجرمين بشفاعتهم، وبذلك يظنون أوفياء لما قرروه بخصوص مصير العصاة من هذه الأمة ورفع اسم الكفر عنهم^[92].

وخلاصة مذهب الإمام الجويني في هذا الموضوع الخطير أن الفاسق مؤمن، «والدليل على تسميته مؤمنا من حيث اللغة أنه مصدق على التحقيق، وآية ذلك في الشرع أن الأحكام

[90] الإرشاد، مصدر سابق، ص: 85.

[91] المصدر نفسه، ص: 88.

[92] نفسه، ص: 392.

الشرعية المقيدة بخطاب المؤمنين في أحكامه تتوجه على الفسقة توجهها على الأتقياء إجماعاً، والفاسق يجري مجرى المؤمن في أحكامه، فيسهم له من المغنم، ويصرف إليه اسم المصالح ويذب عنه، ويدفن في مقابر المسلمين، ويصلى عليه وكل ذلك يقطع بكونه منهم»^[93].

موقف حجة الإسلام الإمام أبي حامد الغزالي (ت 505 هـ) من التكفير

إن الإمام الغزالي (ت. 505 هـ)، الذي رأيناه على غير عادته يتهم الخطاب الفلسفي بالتهافت وقلة مبالاته بأحكام الشريعة؛ حيث يرميهم بالكفر - الذي طالما حذر منه - في ثلاث مسائل عقدية وهي:

مسألة قدم العالم والقول بقدم جميع الجواهر.

القول بأن الله تعالى لا يحيط علماً بالجزئيات الحادثة عن الأشخاص.

إنكار بعث الأجساد وحشرها^[94].

نجد أنه يحتاط أعظم الاحتياط في مسألة التكفير «حتى ليجزر الناس عن أن يضعوا كلمة الكفر على أطراف شفاههم يتلفظونها بغير حساب، ويرمون بها الناس، لا إحقاقاً للحق، ولكن جرياً وراء الهوى والغرض»^[95].

وفي هذا الصدد يقول حجة الإسلام الغزالي: «لعلك تشتهي أن تعرف حد الكفر بعد أن تناقض عليك حدود أصناف المقلدين، فاعلم أن شرح ذلك طويل، ومدركه غامض، ولكنني أعطيك علامة صحيحة فتطردها وتعكسها لتتخذها مطلع نظرك وترعوي بسببها عن تكفير الفرق، وتطويل اللسان على أهل الإسلام، وإن اختلفت طرقهم ماداموا متمسكين بقول:

[93] نفسه، ص: 397.

[94] تهافت الفلاسفة للإمام الغزالي، ص: 307، تقديم وتحقيق د. سليمان دنيا. المنقذ من الضلال للإمام الغزالي أيضاً، ص: 22.

[95] تعليق د. سليمان دنيا على كتاب التهافت، هامش ص: 309.

لا إله إلا الله محمد رسول الله، صادقين بها غير مناقضين لها فأقول: الكفر هو تكذيب الرسول ﷺ في شيء مما جاء به، والإيمان تصديقه في جميع ما جاء به... فكل كافر مكذب للرسول، وكل مكذب فهو كافر، فهذه هي العلامة المطردة المنعكسة»^[96].

ويعتبر الإمام الغزالي مسألة التكفير من الأحكام الشرعية التي تترتب عليها إباحة الدم والحكم بالخلود في النار، والسبيل إلى ذلك الشرع نفسه إما بنص أو قياس على منصوص^[97].

ثم إن مسألة التكفير التي هي حكم شرعي لا دخل للعقل في إقرارها، وهي في غاية الصعوبة والعسر بالنظر إلى الشروط التي يضعها الإمام الغزالي وهي:

أولاً: ضرورة معرفة بنية النص الشرعي هل يقبل التأويل أم لا، فإن احتمل التأويل فهل هو قريب أم بعيد؟ «ومعرفة ما يقبل التأويل وما لا يقبل التأويل ليس بالهين، بل لا يستقل به إلا الماهر الحاذق في علم اللغة العارف بأصولها، ثم بعادة العرب في الاستعمال في استعاراتها وتجاوزاتها ومناهجها في ضروب الأمثال».

ثانياً: ضرورة تمحيص النص هل ثبت عن طريق التواتر أو الآحاد أو الإجماع.

ثالثاً: البحث في شروط التواتر: هل تم ذلك على شرط التواتر أم لا؟

رابعاً: الإجماع: وهو من أغمض الأشياء «إذ شرطه أن يجتمع أهل الحل والعقد في صعيد واحد فيتفقوا على أمر واحد اتفاقاً بلفظ صريح، ثم يستمروا عليه عند قوم وإلى تمام انقراض العصر عند قوم... ثم النظر في أن من خالف بعده هل يكفر؟ لأن من الناس من قال إذا جاز في ذلك الوقت أن يختلفوا جاز فيحمل توافقه على اتفاق، ولا يمتنع على واحد منهم أن يرجع بعد ذلك، وهذا غامض أيضاً».

خامساً: النظر في صاحب المقال هل تواتر عنده الخبر، أو هل بلغه الإجماع... فإذا من خالف الإجماع ولم يثبت عنده بعد فهو جاهل مخطئ وليس بمكذب فلا يمكن تكفيره».

[96] فصل التفرقة للإمام الغزالي، ص: 78.

[97] فصل التفرقة للإمام الغزالي، ص: 91.

سادسا: النظر في الدليل الذي تجاوز به صاحب المقالة ظاهر النص هل هو على شرائط البرهان أم لا، لكون البرهان إذا كان وافيا بشروطه رخص في التأويل.

سابعا: النظر في مضمون المقالات هل هي مما يعظم ضررها في الدين أم لا، فإن ما لا يعظم ضرره في الدين فالأمر فيه أسهل، وإن كان القول شنيعا وظاهر البطلان...»^[98]

ويخلص الإمام الغزالي بعد عرضه لهذه الأصول إلى أن مسألة التكفير موقوفة على مجموعة من المقدمات، وهي مقدمات تنتهي حتما إلى سد باب التكفير من أساسه وجعله من الأمور المستبعدة.

ثم إن الإمام الغزالي قد وضع قاعدة جليلة في هذا الموضوع الخطير فقرر أن الذي «ينبغي أن يميل المحصل إليه الاحتراز من التكفير ما وجد إليه سبيلا، فإن استباحة الدماء والأموال من المصلين للقبلة المصرحين بقول لا إله إلا الله محمد رسول الله خطأ، والخطأ في ترك ألف كافر في الحياة أهون من الخطأ في سفك محجمة من دم مسلم».

كما يضع قاعدة أخرى مستلزمة من الشرع الحكيم فيقرر: «أن الخطأ في حسن الظن بالمسلم أسلم من الصواب في الطعن فيه. فلو سكت إنسان مثلاً عن لعن إبليس أو لعن أبي جهل أو أبي لهب أو ما شئت من الأشرار طول عمره لم يضره السكوت. ولو هفا هفوة بالطعن في مسلم بما هو بريء عند الله تعالى منه فقد تعرض للهلاك»^[99].

وعموما فإن الخطاب الأشعري سواء منه المتقدم أو المتأخر يعتبر قضية تكفير المسلمين من أخطر القضايا، وقد عظم على أئمة المذهب الأشعري تكفير صاحب الكبيرة غير المستحل لها. ويؤيد موقفهم هذا بنية المذهب نفسه الذي ينتظم في الإلهيات والنبوات ثم السمعيات، وجعل قضية الشفاعة من الأصول العقدية مما يظهر موقفهم الرافض لمسألة التكفير واستبعادهم لها.

[98] فيصل التفرقة للإمام الغزالي، ص: 91.

[99] الاقتصاد في الاعتقاد للإمام الغزالي، ص: 153.

وهكذا فقد أصبح مقرراً في المذهب الأشعري أن شفاعة سيدنا محمد ﷺ في إخراج العصاة والمذنبين المرتكبين للكبائر من النار لا خلاف في ثبوتها، بل هي من الأمور المجمع عليها عند جميع أهل السنة^[100]. وهذا أصل، والأصل الثاني أن من استحق الشفاعة كان مؤمناً غير كافر وهذا هو المطلوب.

وإذا كانت العقيدة الأشعرية في صيغتها النهائية تعتبر الكفر ما يقابل الإيمان، الذي يتحدد لغة بمطلق التصديق، وشرعاً بالتصديق بجميع ما جاء به النبي محمد ﷺ مما علم من الدين بالضرورة، فلا يعني ذلك إلغاء الأشاعرة لعنصر العمل، بل هو من الشروط المكملة لمسمى الإيمان، أو هو من كمال الإيمان، أي: أن الإيمان في النظام الكلامي الأشعري السني على الرغم من انبثاقه على التصديق بمقتضى الدلالة اللغوية، فإن له ثمرات وأحكاماً تتفرع عن النطق بالشهادتين والعمل بالأركان، «فمن صدق بالقلب، أي أقر بوحداية الله تعالى، واعترف بالرسول تصديقاً لهم فيما جاؤوا به فهو مؤمن»^[101].

ويترتب عن ثبوت هذا الأصل ثبوت سائر الأحكام التي تجري على المؤمن عادة كالتوارث والتناكح والصلاة خلفه وعليه والدفن في مقابر المسلمين. وكل هذه الأحكام يحققها مدلول لفظ الإسلام^[102].

ثم إن الإجماع واقع على أن المرتكب لذنوب الكبائر أو الممتنع عن أداء بعض الشعائر الدينية وهو يقر بوجوبها فإنه لا يعد كافراً. أما من أنكر ضرورة من ضروريات الإسلام المجمع عليها فلا خلاف بين العلماء في تكفيره، وفي جميع الحالات فإن الجاحد أو الممتنع أمامه فرصة الاستتابة حتى يرجع عن قوله ويعود إلى صوابه.

[100] الإبانة عن أصول الديانة للإمام الأشعري، ص: 241. رسالة إلى أهل الثغر له أيضاً، ص: 288. التمهيد للباقلاني، ص: 415. الإنصاف له أيضاً، ص: 168. الإرشاد للجويني، ص: 393. العقيدة النظامية له أيضاً ص: 81. شرح السنوسية الكبرى للإمام السنوسي، ص: 408. شرح جوهرية التوحيد للإمام الباجوري ص: 432. المواقف في علم الكلام للإيجي، ص: 380...

[101] الخطط للمقرزي، ج 2 ص: 360.

[102] شرح جوهرية التوحيد للإمام الباجوري، ص: 68.

وعندما يتعلق الأمر بجزئيات العقائد الدينية فإن أئمة المذهب الأشعري يظهرون تسامحا لا مثيل له، حيث إنهم لم يكفروا من اجتهد في تقريب بعض قضايا الاعتقاد، كإنكار الرؤية أو القول بخلق الأفعال ومسألة الوعد والوعيد وخلق القرآن وبقاء الأعراض وغير ذلك من دقائق علم الكلام، فالأولى كما يقرر مفكرو أهل السنة والجماعة عدم التكفير، لكونهم من المتأولين وفعل التأويل كما سبق إنما هو ضرب من الاجتهاد في فهم النص الشرعي^[103].

إذن مسألة الكفر والإيمان التي كانت من بواكر الخلافات الكلامية عرفت خلافا ملحوظا عند فرقتين من الفرق الإسلامية وهما: الخوارج والمرجئة، وكان هذا الاهتمام منصبا على تحديد المفاهيم المتعلقة بهذين المصطلحين الشرعيين، ولكن تطبيقاتهما أفضت إلى نتائج لم يقرها الشرع ولا العقل، فكان التكفير سلاح الخوارج يشهرونه في وجه مخالفينهم في الرأي، في حين ظل المرجئة منحازين إلى فكر سلبي ينظر إلى الإيمان أنه مجرد معرفة بالله وبرسوله وبجميع ما جاء به من عند الله وأن ما سوى ذلك من الإقرار باللسان والخضوع بالقلب والمحبة لله ولرسوله والتعظيم لهما والخوف منهما والعمل بالجوارح كل ذلك ليس بإيمان، كما زعموا أن الكفر بالله هو الجهل به^[104].

وإذا كان الفكر الخارجي يقوم على مبدأ التكفير وهو بذلك يمثل أقصى درجات التطرف الديني، فإن الإرجاء على الرغم من القصور الذي يلزمه إلا أنه لا ينتهي بأصحابه إلى حد التكفير.

وصفوة القول فإن مسألة التكفير ارتبطت واصطبغت بفعل المتنطع الذي حذر منه الرسول ﷺ وقضى على أصحابه بالهلاك فقال «هَلَكَ الْمُتَنَطِّعُونَ» قالها ثلاثا^[105].

[103] شرح النفراوي على رسالة ابن أبي زيد القيرواني، ج 1، ص: 137 - 138.

[104] مقالات الإسلاميين للإمام الأشعري، ص: 132، الفصل في الملل والأهواء والنحل لابن حزم الأندلسي، ج 2، ص: 269.

[105] حديث صحيح رواه الإمام مسلم في كتاب الإيمان باب هلك المتنطعون، ج 14، ص: 180 بشرح الإمام النووي.

يقول الإمام النووي في شرح هذا الحديث «هلك المتنطعون، أي المتعمقون المغالون المجاوزون الحدود في أقوالهم وأفعالهم»^[106].

خاتمة

نخلص في نهاية هذه الدراسة إلى أن الإرهاب بوصفه سلوكاً إجرامياً، تترتب عليه نتائج خطيرة تصل إلى حد سفك الدماء وترويع الآمنين والأبرياء، وهتك الأعراض واستباحة الأموال... ناتج أساساً عن خلل في فهم حقيقة الإيمان.

وهذا الفهم السيئ للدين الذي نشأ في ظروف سياسة وفكرية ملتبسة منذ وقت مبكر، وبالضبط مع ظهور الجماعات الدينية الأولى، من شيعة وخوارج ومرجئة وغيرهم هو نفسه الذي تعيد إنتاجه اليوم بعض الجماعات الدينية المتطرفة.

مما لا شك فيه أيضاً أن ظاهرة الإرهاب والتكفير عند الجماعات الدينية قديماً وحديثاً إنما ترتبط بمسألة الإمامة أو الخلافة، فكما يستنتج الإمام عبد الكريم الشهرستاني - وهو من أشهر المؤرخين للجماعات الدينية: «أن أعظم خلاف وقع بين الأمة خلاف الإمامة، إذ ما سُلَّ سيف في الإسلام على قاعدة دينية مثل ما سُلَّ على الإمامة في كل زمان»^[107].

إن الدارس لتاريخ الجماعات الدينية يلاحظ أن ظاهرة التكفير التي تعد من الأسباب الرئيسية للإرهاب لم تكن متداولة على الإطلاق على عهد النبي ﷺ، وإنما ظهرت هذه البدعة - بدعة التكفير - وتأصلت على يد الخوارج الذين كان التكفير بالنسبة إليهم قاعدة مطردة، والإيمان استثناءً، كما كان التطرف الديني من المعالم الأساسية في منظومتهم الفكرية والعقدية، فقد أباح هؤلاء قتل كل عاص لله تعالى، بناء على أصلهم الفاسد: «أن الإيمان يزول عن مرتكبي الذنوب» وهي الفكرة التي سيرفضها مفكرو أهل السنة الذين نادوا بفكرة

[106] شرح صحيح الإمام مسلم، ج 15، ص: 180.

[107] الملل والنحل للشهرستاني ج 1، ص: 30.

الإيمان الذي لا يزول بذنب دون الكفر، واعتبار كل من أذنب ذنبا دون الكفر مؤمنا وإن فسق بمعصيته^[108].

وقد تطور الخطاب الخارجي وتبنت مضامينه التكفيرية والدموية بعض الجماعات الدينية المتطرفة المعاصرة التي تزعم أنها جماعة المسلمين الوحيدة في العالم، والتي وجدت في الفكر الخارجي ما يبرر تطرفها وغلوها فكانت جماعة التكفير والهجرة التي اختارت التكفير والتطرف مذهباً لها.

فهذه الجماعة تكفر كل من ارتكب كبيرة وأصر عليها ولم يتب منها، وكذلك تكفر الحكام الذين لا يحكمون بما أنزل الله بإطلاق ودون تفصيل، وتكفر المحكومين لأنهم رضوا بذلك وتابعوهم أيضاً بإطلاق ودون تفصيل، كما تكفر العلماء لأنهم لم يكفروا هؤلاء ولا أولئك، كما تكفر كل من عرضوا عليه فكرهم فلم يقبله أو قبله ولم ينضم إلى جماعتهم ويباع إمامهم. أما من انضم إلى جماعتهم ثم تركها فهو مرتد حلال الدم عندهم...

إن الباحث في تاريخ الجماعات الدينية قديماً وحديثاً يدرك بجلاء أن ظاهرة التكفير التي تفضي إلى الإرهاب والتطرف عند بعض الجماعات ترتبط أساساً بمسألة الإمامة في شقها السياسي وبالتأويل الفاسد والمعرض للدين في شقها الديني. كما ترتبط بشكل أساسي بالفكر الخارجي، لأن الخوارج أول جماعة دينية تكفيرية في العالم الإسلامي. ويتحدد مفهوم الخروج والخوارج عند المؤرخين للجماعات الدينية: بالخروج على الإمام الحق الذي اتفقت الجماعة عليه في كل زمان^[109].

والخوارج كما سلف القول اسم يطلق على مجموعة من الفرق (عشرون فرقة) تجتمع كلها على تكفير «على وعثمان والحكمين وأصحاب الجمل وكل من رضي بتحكيم الحكمين، وتكفير بارتكاب الذنوب ووجوب الخروج على الإمام الجائر»^[110].

[108] الفرق بين الفرق للبغدادي، ص: 343.

[109] الملل والنحل الشهرستاني ج 1 ص: 114.

[110] الفرق بين الفرق للبغدادي ص: 54.

لقد تم إحياء فكر الخوارج على يد بعض الجماعات المتطرفة التي قصر إدراكها للدين على أنه تكفير وتقتيل وتبديع... فكانت جماعة التكفير والهجرة التي تأسست على يد مصطفى شكري أنموذجا للتفكير الذي يمثل أقصى درجات التطرف، وهو فكر لا يملك إلا أن ينتهي إلى العدم، نتيجة لاصطباغه بفعل المتنطع الذي حذر منه الرسول ﷺ فقال «هَلَكَ الْمُتَنَطِّعُونَ» قالها ثلاثا.

ونعرض في النقاط الآتية أهم الأفكار والمعتقدات عند جماعة التكفير والهجرة، التي تفضي لا محالة إلى ارتكاب أفعالا إرهابية، وإثارة الفتن في المجتمعات الإسلامية وغير الإسلامية والتلاعب بعقول الشباب ونشر أفكار الانتحار في أوساطهم بدعوى الجهاد: تدعي جماعة التكفير والهجرة أنها الجماعة الوحيدة المسلمة في العالم، وأنها جماعة آخر الزمان، وقد أفضى بهم هذا الغلو في مفهوم الجماعة إلى قتل كل من يترك جماعتهم، واعتبارهم مرتدين بهذا الخروج.

إن شريعة القتل التي تقرها هذه الجماعة مخالفة لنصوص الوحي المنزل، وقد رأينا أن الرسول ﷺ وضع قاعدة من تمسك بها عصم دمه وماله، وهي كلمة التوحيد. اعتبار المساجد كلها مساجد ضرار، إلا أربعة مساجد المسجد الحرام بمكة المكرمة، والمسجد الأقصى بيت المقدس، ومسجد قباء والمسجد النبوي، وحتى هذه المساجد لا بد أن يكون إمامها إمامهم، مخالفين بذلك ما عليه عامة أهل الإسلام.

إسقاط فريضة الجمعة إلى الأبد، حيث إنهم يوقفون إقامتها إلى ما بعد أن يمكن الله لفرقتهم في الأرض، هذا التمكن الذي هو ضرب من الوهم والخيال ليس إلا.

الجماعة والبيعة والسمع والطاعة: تزعم هذه الجماعة أنها هي الممثل الوحيد للإسلام، وأن فهما للإسلام هو الفهم النهائي، وهي تركز دعوتها على مصطلح البيعة بعد تفرغه من مضمونه الشرعي وتوظيفه توظيفا مغرضا ليصبح كل نكرة في المجتمع الإسلامي أميرا.

أما السمع والطاعة بين الإمام المزعوم والرعية الوهمية فهو يأخذ صبغة مطلقة، وبهذا الأسلوب يصبح الشخص أرضية صالحة لتقبل كل ما يسمع من أفكار تضليلية دون تفكير أو مراجعة.

بدعة القول بالحد الأدنى والحد الأعلى للإسلام: شرعت جماعة التكفير والهجرة مقولة الحد الأدنى والحد الأعلى للإسلام ويحددون الحد الأدنى بالفرائض دون النوافل وهو تقسيم لم يعرفه سلف هذه الأمة ولا خلفها.

تكفير مرتكبي المعاصي المصرين عليها.

أن التلفظ بكلمة الإسلام في السلم أو في القتال لا يحكم له بالإسلام ولا بالكفر، وهو متوقف فيه: لا هو مسلم ولا هو كافر: ومن ثم عرفت هذه الجماعة في مرحلة من مراحلها بـ«جماعة التوقف».

القول بتكفير الناس الذين يخالفونهم الرأي، وكم من دماء استحلت وأموال وأعراض استبيحت بسبب هذا المبدأ العقدي الفاسد.

شعور أفراد هذه الفرقة باحتكار الحق جعلهم يشعرون بالتسامي ويرتكبون المعاصي ليل نهار ويجترئون عليها.

اعتبار المجتمعات الإسلامية القائمة اليوم مجتمعات جاهلية كافرة.

تكفير الأنظمة القائمة.

تكفير الأتباع المحكومين بغير ما أنزل الله.

تكفير الخارج عن الجماعة (جماعتهم).

تكفير المقيم غير المهاجر.

تكفير من لم يكفر الكافر^[111].

[111] التكفير والهجرة وجها لوجها، تأليف رجب مدكور، مراجعة وتحقيق د. علي جريشة، طبعة مكتبة الدين

نخلص أيضا إلى أن ظاهرة الإرهاب والتطرف في الدين لن يكتب لهما الاستمرار طويلا لقيامهما على أسس باطلة، وكذلك سيكون مصير الفكر التكفيري الذي يروج له خوارج اليوم بأسماء مختلفة الاندحار والاندثار، وسيقبل الناس لا محالة على الرجوع إلى الدين الراشد لتقويم السلوك والقيم وحماية العقيدة الإسلامية والقيم الإنسانية التي يجتمع حولها كافة المسلمين، والمتمثلة في كلمة التوحيد: لا إله إلا الله محمد رسول الله، وأن هذه الكلمة كافية لجعل المسلم محرم المال والدم والعرض.

ثم إن ترسيخ قيم الوسطية والاعتدال ونشر ثقافة التسامح الديني كفيل بجعل خطاب التكفير على الهامش، والانتصار للفكر الإسلامي المستنير، وإقامة الدين على دعائم من البناء العقلاني، فيكون بذلك المسلم خيرا على أمته ووطنه ولا يكون منه شر تجاه أحد أبدا. إن التجارب أثبتت أن القضاء على أي فكر متطرف وما ينتج عنه من أفكار تضليلية كفكرة التكفير والتبديع والتجهيل... ينبغي أن يتحقق في ضوء بعث فكر آخر معتدل وإشاعته بين الناس، وجعل الاهتمام بالعقائد الدينية والتربية على القيم الإسلامية السمحة هدفا أساسا في برامج إصلاح التعليم.

إن منطق الأشياء يؤكد أن الدين ضرورة لا غنى عنها للبشر، وهو خاصية من خواص الإنسان، وأن التمسك بشعائر الدين مهما يكن ألزم لصاحبه من التحلل والإباحية مهما تكن، وإذا لم يتم ترشيد الفهم الديني على نحو صحيح فلا بد أن يأتي من يستغل هذا الفراغ ليملاؤه بأفكار قد تكون أشد خطورة من فعل التكفير ذاته، بمقتضى حاجة الإنسان إلى الدين.

وأخيرا فإن الآمال معقودة على المؤسسات العلمية بمختلف ألوانها والجامعات باعتبارها فضاء للحوار من أجل إشاعة الفكر المستنير وحماية القيم الإنسانية.

وهذه المؤسسات مؤهلة أكثر من غيرها للقضاء على الإرهاب من أساسه، وبالتالي الإسهام في نشر قيم التسامح والتعايش بين مختلف الثقافات والحضارات الإنسانية، بمقتضى أن بني الإنسان جميعا يستحقون الكرامة الإنسانية مهما اختلفت أجناسهم، لقوله عز وجل: ﴿وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ وَحَمَلْنَاهُمْ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ وَرَزَقْنَاهُمْ مِنَ الطَّيِّبَاتِ وَفَضَّلْنَاهُمْ عَلَى كَثِيرٍ مِّمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيلًا﴾. [الإسراء: 70].



المصادر والمراجع

- الاقتصاد في الاعتقاد، لأبي حامد الغزالي، طبعة دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى، 1983.
- الإنصاف فيما يجب اعتقاده ولا يجوز الجهل به، للقاضي أبي بكر بن الطيب الباقلاني، تحقيق: محمد زاهد الكوثري، طبعة مكتبة الخانجي، القاهرة، الطبعة الثالثة، 1993.
- التبصير في الدين وتمييز الفرقة الناجية عن الفرق الهالكين، لأبي المظفر الإسفرايني، تحقيق: الشيخ زاهد الكوثري، مكتبة الخانجي، مصر، 1955.
- تبصرة الأدلة في أصول الدين على طريقة أبي منصور الماتريدي، لأبي المعين ميمون بن محمد النسفي، تحقيق وتعليق: كلود سلامة، دمشق، الطبعة الأولى، 1990.
- تبين كذب المفتري فيما نسب إلى الإمام أبي الحسن الأشعري، لابن عساكر الدمشقي، عني بنشره القدسي، طبعة دار الكتاب العربي، 1979.
- تحفة المريد شرح جوهره التوحيد، للشيخ إبراهيم بن محمد بن أحمد البيجوري، ضبطه وصححه عبد الله محمد خليلي، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الثالثة، 2007.
- التكفير والهجرة وجها لوجه، رجب مذكور، مراجعة وتحقيق: د. علي جريشة، طبعة مكتبة الدين القيم، مصر، الطبعة الأولى، 1985.
- تمهيد الأوائل وتلخيص الدلائل، للقاضي أبي بكر الطيب الباقلاني، تحقيق: عماد الدين أحمد حيدر، طبعة مؤسسة الكتب الثقافية - بيروت، 1987.
- تهافت الفلاسفة، للإمام الغزالي، تحقيق وتقديم: د. سليمان دنيا، طبعة دار المعارف القاهرة، الطبعة الثامنة، بدون تاريخ.
- التوحيد للإمام أبي منصور محمد بن محمد بن أحمد الماتريدي السمرقندي، تحقيق: د. فتح الله خليف، طبعة دار دمشق، بيروت، بدون تاريخ.
- الإبانة عن أصول الديانة، لأبي الحسن الأشعري، تحقيق: د. فوقيه حسين، طبعة دار الكتاب للنشر والتوزيع، القاهرة، الطبعة الثانية 1987.
- الأمد الأقصى في شرح أسماء الله الحسنى وصفاته العلى، للإمام الحافظ أبي بكر بن العربي المعافري الإشبيلي، ضبط نصه عبد الله التوراتي، وخرج أحاديثه أحمد عروبي، طبعة دار الحديث الكتانية، طنجة، الطبعة الأولى، 1436 هـ 2015 م.
- أبحار الأفكار في أصول الدين، للإمام سيف الدين الأمدي. تحقيق: د. أحمد محمد المهدي، مطبعة دار الكتب والوثائق القومية، القاهرة. 2002.
- الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد، لإمام الحرمين الجويني، تحقيق: د. محمد يوسف موسى، مطبعة السعادة، مصر، 1990.
- الأسماء والصفات، للإمام أبي بكر أحمد بن الحسين البيهقي، تحقيق: عبد الله بن محمد الحاشدي طبعة مكتبة السوادى للتوزيع جدة، المملكة العربية السعودية، الطبعة الأولى، 1993.
- الإسلام والعنف، قراءة في ظاهرة التكفير، تأليف حسين الخشن، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء-المغرب - الطبعة الأولى، 2006.
- أصول أهل السنة والجماعة، المسماة برسالة أهل الثغر، لأبي الحسن الأشعري، تحقيق: د. محمد السيد الجلند.
- الاعتقاد والهداية إلى سبيل الرشاد، للحافظ أبي بكر أحمد بن الحسين بن علي بن موسى البيهقي، تحقيق: أبو عبد الله أحمد بن إبراهيم أبو العينين، طبعة دار الفضيلة الرياض، الطبعة الأولى، 1999.

- الحكم بالعدل والإنصاف الرافع للخلاف فيما وقع بين بعض فقهاء سجداسة من الاختلاف في تكفير من أقر بوحداية الله وجهل بعض ما له من الأوصاف، لأبي سالم العياشي، تحقيق: د. عبد العظيم صغيري، منشورات وزارة الوقاف والشؤون الإسلامية بالمملكة المغربية، الطبعة الأولى، 1436 هـ 2015 م.
- حاشية الشيخ محمد بخيت المطيعي، على شرح الدردير على الخريدة في علم التوحيد، دار البصائر القاهرة.
- حاشية الباجوري المسماة تحقيق المقام على كفاية العوام في علم الكلام، للشيخ العلامة محمد الفضالي الأزهري، تأليف الشيخ الباجوري، اعتنى به أحمد فريد المزيدي، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى، 2007.
- حواشي اليوسي على كبرى السنوسي، المسماة عمدة أهل التوفيق والتسديد في شرح عقيدة أهل التوحيد، للإمام أبي المواهب الحسن بن مسعود اليوسي، الجزء الأول تقديم وتحقيق وفهرست: الدكتور حميد حماني اليوسي، مطبعة دار الفرقان للنشر الحديث، الدار البيضاء المملكة المغربية، الطبعة الأولى، 2008 م.
- حواشي اليوسي على كبرى السنوسي، المسماة عمدة أهل التوفيق والتسديد في شرح عقيدة أهل التوحيد، للإمام أبي المواهب الحسن بن مسعود اليوسي، الجزء الثالث تقديم وتحقيق وفهرست: الدكتور حميد حماني اليوسي، مطبعة دار الفرقان للنشر الحديث، الدار البيضاء، المملكة المغربية، الطبعة الأولى، 1437 هـ 2016 م.
- رسالة استحسان الخوض في علم الكلام، تأليف الإمام أبي الحسن الأشعري، طبعة دار الحديث الكتانية، طنجة، المصورة الأولى، 1433 هـ 2012 م.
- رياض الجنة بتخريج أصول السنة، لأبي عبد الله محمد بن عبد الله الأندلسي الشهير بابن أبي زَمَنِين، تحقيق: عبد الله بن محمد عبد الرحيم بن حسن البخاري، طبعة مكتبة الغرباء الأثرية، الطبعة الأولى، 1415 هـ.
- الشامل في أصول الدين، (كتاب الاستدلال)، حققه المستشرق هلموت كلوبفر، طبعة دار العرب، القاهرة، 1989.
- شرح العقائد النسفية للإمام التفتازاني، حققه وقدم له طه عبد الرؤوف سعد، المكتبة الأزهرية للتراث، الطبعة الأولى، 2000.
- شرح توحيد الرسالة للشيخ محمد بن قاسم جسوس، دراسة وتحقيق، الأستاذة إحسان النقوطي، منشورات وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية المملكة المغربية، الطبعة الأولى، 2008.
- شرح لمع الأدلة في قواعد عقائد أهل السنة، تأليف الإمام شرف الدين ابن التلمساني الفهري، تحقيق نزار حمادي، دار الضياء للنشر والتوزيع، الكويت، الطبعة الأولى، 1439 هـ 2018 م.
- شرح معالم أصول الدين، لابن التلمساني، تحقيق: الدكتور محمود عواد سالم، المكتبة الأزهرية للتراث، الطبعة الأولى، 1432 هـ 2011 م.
- شرح عقيدة ابن أبي زيد القيرواني في كتابه «الرسالة» للقاضي عبد الوهاب البغدادي المالكي، تحقيق: د. أحمد محمد نور سيف، دار البحوث للدراسات الإسلامية وإحياء التراث، الإمارات العربية المتحدة، الطبعة الأولى، 2004.
- شرح المقدمات للإمام أبي عبد الله محمد بن يوسف السنوسي، تأليف الشيخ بن عبد الله بن يعقوب السملالي، تقديم عبد الكريم قبول، دار الرشاد الحديثة، المغرب، الطبعة الأولى، 2015.
- شرح العقيدة الطحاوية، المسماة بيان السنة والجماعة، عبد الغني الغنيمي الميداني، تحقيق: محمد مطيع الحافظ ومحمد رياض المالح، طبعة، دار الفكر، دمشق - سوريا، 1988.

- شرح المقاصد، الإمام سعد الدين التفتزاني، تحقيق: إبراهيم شمس الدين طبعة دار الكتب العلمية بيروت-لبنان، الطبعة الثانية، 2011.
- عقيدة أبي بكر المرادي الحضرمي، تحقيق الدكتور جمال علال البختي، منشورات مركز أبي الحسن الأشعري للدراسات والبحوث العقدية بتطوان، التابع للرابطة المحمدية للعلماء، الطبعة الأولى، 1433 هـ 2012م.
- العقيدة البرهانية والفصول الإيمانية، للإمام أبي عمرو عثمان السلاحي، مع شرح العقيدة البرهانية للإمام أبي عثمان سعيد بن محمد بن العقباني، تحقيق: نزار حمادي، مؤسسة المعارف للطباعة والنشر بيروت - لبنان، الطبعة الأولى، 2008.
- العقيدة وعلم الكلام، من أعمال الإمام محمد زاهد الكوثري، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى، 2004.
- عقائد الأشاعرة، في حوار هادئ مع شبهات المناوئين، بقلم صلاح الدين بن أحمد الإدلي، دار السلام للطباعة والنشر القاهرة، الطبعة الأولى، 2007.
- عقائد السلف للأئمة أحمد بن حنبل، والبخاري وابن قتيبة وعثمان الدارمي، تحقيق: أ.د علي سامي النشار، وعمار جمعي الطالبي، دار السلام للطباعة والنشر والتوزيع والترجمة، القاهرة، الطبعة الأولى، 2007.
- العقيدة النظامية في الأركان الإسلامية، تأليف إمام الحرمين أبي المعالي الجويني، تحقيق: محمد زاهد الكوثري، طبعة المكتبة الأزهرية للتراث، مصر، 1992.
- العقيدة الوسطى وشرحها، لأبي عبد الله محمد بن يوسف السنوسي، تحقيق: يوسف أحمد، طبعة دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى، 2006.
- عيون المناظرات، أبو علي عمر السكوني، تحقيق سعد غراب، منشورات الجامعة التونسية، تونس، 1976.
- غاية المرام في علم الكلام، تأليف سيف الدين الأمدي، تحقيق: حسن محمود عبد اللطيف، القاهرة، 1972.
- الفرق بين الفرق، للإمام عبد القاهر البغدادي، دار الآفاق الجديدة، بيروت، الطبعة الرابعة، 1980.
- الفصل في الملل والأهواء والنحل، لأبي محمد علي بن أحمد بن حزم الأندلسي، تعليق: د. محمد إبراهيم نصير، ود. عبد الرحمن عميرة، طبعة دار الجيل، بيروت - لبنان.
- القول الفصل شرح الفقه الأكبر لأبي حنيفة، تأليف بهاء الدين زاده، تحقيق: د. رفيق العجم، طبعة دار المنتخب العربي، بيروت، 1998.
- الكامل في أصول الدين، في اختصار الشامل في أصول الدين، لابن الأمير، طبعة دار السلام، الطبعة الأولى، 2010.
- الكتاب المتوسط في الاعتقاد والرد على من خالف السنة من ذوي البدع والإلحاد، تحرير الحافظ أبي بكر بن العربي المعافري الإشيلي، ضبط نصه وخرج أحاديثه الدكتور عبد الله التوراتي، طبعة دار الحديث الكتانية، طنجة، الطبعة الأولى، 1436 هـ 2015م.
- الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة، لأبي الوليد بن رشد، مع مقدمة في نقد مدارس علم الكلام، الدكتور محمود قاسم.
- لباب العقول في الرد على الفلاسفة في علم الأصول، لأبي الحجاج يوسف بن محمد المكلاطي، تحقيق: د. فوقية حسين، طبعة دار الأنصار، القاهرة، الطبعة الأولى، 1977.
- لحن العوام فيما يتعلق بعلم الكلام، تأليف الإمام أبي علي السكوني، إعداد عبد القادر أزمامة،

- مجلة معهد المخطوطات العربية، الطبعة الأولى، 1997.
- اللمع في الرد على أهل الزيغ و البدع، لأبي الحسن الأشعري، تحقيق عبد العزيز السيروان، دار لبنان، مصر، 1987.
- اللمع في الرد على أهل الزيغ و البدع، لأبي الحسن الأشعري، صححه وقدم له وعلق عليه، الدكتور حمودة غرابة، المكتبة الأزهرية للتراث، بدون تاريخ.
- المباحث العقلية في شرح معاني العقيدة البرهانية، لأبي الحسن علي بن عبد الرحمن اليفرنى الطنجي، تحقيق: الدكتور جمال علال البختي، منشورات مركز أبي الحسن الأشعري للدراسات والبحوث العقدية بتطوان، التابع للرابطة المحمدية للعلماء، الطبعة الأولى، 1438هـ 2017م.
- مشرب العام والخاص من كلمة الإخلاص، للإمام أبي المواهب الحسن بن مسعود اليوسي، تحقيق د. حميد حمدان، مطبعة دار الفرقان الدار البيضاء، الطبعة الأولى، 2000.
- مجرد مقالات أبي الحسن الأشعري، من إملاء الإمام أبي بكر محمد بن الحسن بن فورك، تحقيق: دانيال جيماريه، طبعة دار الشروق، بيروت.
- محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين، للإمام فخر الدين الرازي، تحقيق: عبد الرؤوف سعد، دار الكتاب العربي، بيروت، 1984.
- المغني في أبواب العدل والتوحيد، القاضي عبد الجبار المعتزلي، الجزء السابع، تحقيق: إبراهيم مذكور، طبعة، دار الكتب، القاهرة، 1962.
- معجم مفردات ألفاظ القرآن، للراغب الأصفهاني، تحقيق: نديم مرغشلي، طبعة دار الفكر، بيروت.
- مقدمات المرشد إلى علم العقائد، لابن خمير السبتي، تحقيق د. جمال علال البختي، مطبعة الخليج العربي، تطوان، الطبعة الأولى، 2004.
- المواقف في علم الكلام، للقاضي عضد الدين عبد الرحمن بن أحمد الإيجي، تحقيق: د. عبد الرحمن عميرة، طبعة دار الجيل، بيروت، الطبعة الأولى، 1977.
- مقدمة ابن خلدون، تأليف عبد الرحمن بن خلدون، تحقيق: د. عبد الواحد وافي، طبعة نهضة مصر، 2004.
- مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين، لأبي الحسن الأشعري، عني بتصحيحه: هلمت ريتز، طبعة دار النشر فرانزشتاير بفيسبادن، الطبعة الثالثة، 1980.
- الملل والنحل، لأبي الفتح محمد بن عبد الكريم الشهرستاني، تحقيق: محمد سيد الكيلاني، طبعة، دار المعرفة، بيروت، 1975.
- نظم الفرائد ومبدي الفوائد في شرح محصل المقاصد، لابن زكري التلمساني، تأليف الشيخ أبي العباس أحمد بن علي المنجور الفاسي، تحقيق: عبد الرزاق دحمون، دار ابن حزم، بيروت - لبنان، الطبعة الأولى، 1435هـ 2014م.
- نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، د. علي سامي النشار، طبعة دار المعارف، مصر.
- نهاية الإقدام في علم الكلام، للشهرستاني، تحقيق: المستشرق الفرد جيوم، طبعة مكتبة المثنى، بغداد، بدون تاريخ.



في تفكيك مفهوم البدعة نحو رؤية استئنافية

د. إدريس غازي

[أستاذ باحث بمركز دراس بن إسماعيل لتقريب العقيدة والمذهب والسلوك بالرابطة المحمدية للعلماء]



ليس في المصطلحات الشرعية المتداولة مصطلح لحق به من الابتدال في الاستعمال، ما لحق مصطلح البدعة، وفي ظني أن هذا الابتدال، ناشئ - كما هو مشاهد عند جل المشتغلين بشأن التدين - عن أحد أمرين أو كليهما:

- الأمر الأول راجع إلى سوء التأويل، وبيانه أنك تجد بعض المتفقهة يعمد إلى دلالة هذا المصطلح الشرعي، فيتصرف فيها تصرفا لا يستجيب لضوابط التأويل الصحيح، بحيث تؤدي به الأمر إلى حمل اللفظ على معنى يناقض دلالة الأصلية، أو يتصرف فيه بفرض القيود وافتعال الاحترازات، مما يفضي إلى تجميد المصطلح تجميدا يتعطل معه الفكر، وينحرف به السلوك.

- الأمر الثاني وله صلة بسوء التنزيل، وهو ما نستشفه لدى بعض المنتسبين إلى العلم، من إطلاق العنان لألستهم، من خلال الجرأة على تبديع أفعال الأمة المحمدية المشرفة، واعتبارها مناطات ومصاديق للبدعة أو الابتداع.

وهذا إن دل على شيء، فإنما يدل على أن مصطلح البدعة، لَمَّا يَتِمَّكَّن معناه ويتضح عند هؤلاء غاية التمكن وتامم الاتضاح، وهذا ما يفسر تزلزلهم عند تبين مناطاته وتحقيق موارده، فكان من نتائج ذلك أن لَبَّسُوا على عامة المتدينين، فحرموهم فوائد الأعمال المشروعة وثمارها، بدعوى كونها من مصاديق البدعة.

والحق أنه لا سبيل إلى درء آفة الابتذال المذكور، إلا بمراجعة ومساءلة الأحكام الموروثة حول قضية الابتداع، وذلك بالرجوع إلى أصول استعمال هذا المصطلح في التداول الشرعي، وتقويم مسالك العلماء في مقارنته اصطلاحاً وتنزيلاً.

ولقد أشار العلامة اللكنوي إلى هذا الابتذال الذي وقع فيه علماء زمانه، فقال مستنكراً: «وما أشنع صنيع علماء زماننا حين اختلفوا فرقتين:

ففرقة [حصرت]^[1] السنة على ما وجد في العهود الثلاثة، وجعل ما حدث بعدها بدعة ضلالة، ولم ينظر إلى دخوله في أصول الشرع، بل منهم من حصرها على ما وجد في الزمان النبوي، وجوز كون محدث الصحابة بدعة ضلالة.

وفرقة [اعتمدت]^[2] على ما نقل عن آبائهم وأجدادهم وما ارتكبه مشايخهم، وأدخل كثيراً من البدع الحسنة اعتماداً عليهم، وإن لم يكن له أصل من أصول الشرع.

ولما ردت الفرقة الأولى بحديث «كل محدثة بدعة»، فرت الثانية إلى تخصيص الحديث. وإلى الله المشتكى من هذه المنازعات والمخاصمات، يظنون أنها تفيد، كلا والله هي تضر، ولولا خوف إطالة الكلام، لنطقت على خطأ الفريقين فيما جعلوه من البدع الحسنة وهي ليست بحسنة، وما جعلوه من البدع السيئة وهي ليست بسيئة، متجنباً عن الإفراط والتفريط، سالكا مسلك بين بين^[3].

[1] في الأصل: حصر.

[2] في الأصل: اعتمد.

[3] إقامة الحجة على أن الإكثار من التعبد ليس ببدعة، ص 57-58. تحقيق المرحوم عبد الفتاح أبو غدة، الطبعة الثانية 1990، مكتب المطبوعات الإسلامية.

والحق أنه لا سبيل إلى درء آفة الابتدال المذكور بصورتيه، إلا بالرجوع إلى أصول استعمال هذا المصطلح في التداول الشرعي، ومراجعة ومساءلة بعض الأحكام الموروثة حول قضية الابتداع، والتي نجدها مبثوثة في ما قرره العلماء من تقارير يمكن النظر إليها باعتبار متعلقين متكاملين ومتداخلين:

الأول متعلق التأويل: أي الأحكام المتعلقة بالابتداع والبدعة باعتبار الاصطلاح وفهم النصوص الواردة في شأنها.

والثاني متعلق التنزيل: أي مجمل الأحكام الصادرة بصدد تنزيل المفهوم، وتحقيق مناطاته.

أولاً - مفهوم الابتداع في التداول اللغوي والشرعي:

1.1. الابتداع في التداول اللغوي:

يلاحظ أننا لا ابتداع والإحداث - وما اشتق منهما - لفظان متلازمان في العرف اللغوي، إذ كلاهما يدل على فعل الإيجاد غير المعهود وغير المسبوق بمثال، وعليه فالشيء المحدث أو الحادث، والمبتدع أو البدعة، هو الشيء الذي ليس له نظير سابق في الوجود ولا سالف في العهد. ومن ثم فقوام الابتداع أو الإحداث لغة هو انتفاء المسبوقية، لانتفاء مقتضاها وهو وجود نموذج سالف، ومعلوم أن النموذج يستلزم المتابعة والاتباع واقتفاء الآثار دون تزيد أو تغيير، وضد ذلك هو المستفاد من لفظ الإحداث والابتداع، لكن دون نظر إلى قيمة ذلك الفعل مدحاً أو ذماً.

أما لفظ البدعة - وهو اللفظ الأكثر تداولاً وشيوعاً - فأياً كانت صيغته التعبيرية، فإنه مأخوذ في الوضع اللغوي من الابتداع، والابتداع هو مطلق الإحداث دون مثال سابق، والبدعة لغة هي الشيء المحدث، أي المخترع غير المسبوق دون نظر إلى كونه محموداً أو مذموماً. وقد اتفقت سائر كتب اللغة على هذا المعنى اللغوي العام، ومن أمثلة ذلك قول الفراهيدي في

العين: «البدع هو إحداث شيء لم يكن له من قبل خلق ولا ذكر ولا معرفة»^[4]. وقول الراغب معرفا للإبداع: «هو إنشاء صنعة بلا احتذاء واقتداء»^[5]. وقول أبي البقاء في الكليات: «البدعة هي عملٌ عملٌ على غير مثال سبق»^[6].

وعموما يمكن القول إن سائر اشتقاقات مادة بدع، كالبدع والبدع والبديع والتبدع... كلها دالة على معنى الجدة والحداثة، مع انتفاء النموذج أو المثال، أو بعبارة جامعة ومختصرة، إن الابتداع هو الإحداث غير المستند، إذ السند يقوم مقام المثال المرجوع إليه والمتبع والمقتدى به.

2.1. الابتداع في التداول الشرعي:

إن المتتبع لسائر موارد الاستعمال الشرعي لهذا المصطلح، يتحصل لديه أن المحدث إما أن يكون مذموما وهو البدعة، أو يكون محمودا فيلتحق بالسنة، ولا شيء آخر سوى هذا الاستعمال، واستنادا إلى هذا الاصطلاح الشرعي الواضح، يمكن التمييز في الإحداث بين الوجه البدعي والوجه الشرعي.

قال القاضي أبو بكر بن العربي مقررًا هذا المعنى، عند شرح قول رسول الله صلى الله عليه وسلم: (إياكم ومحدثات الأمور): «اعلموا علمكم الله، أن المحدث على قسمين: محدث ليس له أصل إلا الشهوة والعمل بمقتضى الإرادة، فهذا باطل قطعاً، (يعني هو المراد ببدعة الضلالة)، ومحدث بحمل النظر على النظر، فهو سنة الخلفاء والأئمة الفضلاء، (يعني فليس المراد به بدعة الضلالة)، وليس المحدث والبدعة مذموما للفظ محدث وبدعة، ولا لمعناهما، فقد قال الله تعالى: ﴿مَا يَأْتِيهِمْ مِّنْ ذِكْرٍ مِّن رَّبِّهِمْ مُّحَدَّثٍ﴾ [الأنبياء: 2]، وقال

[4] كتاب العين، 54/2، تحقيق: مهدي المخزومي وإبراهيم السامرائي.

[5] معجم مفردات القرآن، 72/1، دار النشر - دار القلم، دمشق.

[6] مادة بدع. ص 363. تحقيق: عدنان درويش - محمد المصري، دار النشر: مؤسسة الرسالة - بيروت، 1998م.

عمر: (نعمت البدعة). وإنما يذم من البدعة ما خالف السنة، ويذم من المحدثات ما دعا إلى ضلالة^[7].

والأمر نفسه قرره الحافظ ابن حجر بقوله: «والمحدثات بفتح الدال جمع محدثة، والمراد بها ما أحدث وليس له أصل في الشرع، ويسمى في عرف الشرع بدعة، وما كان له أصل يدل عليه الشرع، فليس بدعة، فالبدعة في عرف الشرع مذمومة، بخلاف اللغة، فإن كل شيء أحدث على غير مثال، يسمى بدعة سواء كان محموداً أو مذموماً»^[8].

كما أن استقرار تلك الموارد أيضاً، يفيد أن «البدعة» إذا أطلقت في عرف الشارع، فإنما يراد بهذا الإطلاق الدلالة على إحداث مخصوص، هو المناقض للشرع أو المخالف للسنة عليالوجه الموجب لسوء المنقلب، بحيث لا يكاد يطمع الباحث في العثور على ما يفيد أو يوحى باستحسان البدعة أو وجود بدعة مستحسنة، وخاصة في العقائد والعبادات، وهذا محل اتفاق بين العلماء، وهو ما قرره العلامة البوطي رحمه الله بقوله:

«فمما لا ريب فيه عند جميع أئمة المسلمين وعلمائهم، أن البدعة محرمة، ومما لا ريب فيه أيضاً أن كل طريقة مخترعة باسم الدين، إن في عقائده أو عباداته، داخل في معنى البدعة بيقين وباتفاق، إذ التزيد أو التحوير في العقائد، شأنه كشأن ذلك في العبادات، إنما يراد منه المبالغة أو الاختراع في أوجه التعبد لله عز وجل»^[9].

ولما كانت البدعة هي الأمر المحدث الذي لا صلة له بالدين، ولا سند يشهد له بالاعتبار، لا من جهة التفصيل ولا من جهة الإجمال، إذ هي وضع شيطاني أساسه الهوى والشهوة، وكانت الشرعة وضعاً ربانياً يقتضي الاتصاف بمكارم الأخلاق، باعتبارها فطرة الله التي فطر الناس

[7] عارضة الأحوذى، 147/10. دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان.

[8] انظر فتح الباري لابن حجر، باب الاقتداء بسنن رسول الله صلى الله عليه وسلم.

[9] السلفية مرحلة زمنية مباركة لا مذهب إسلامي، ص 146. الطبعة الجديدة: 2003 م، دار الفكر، دمشق - سوريا.

عليها^[10]، فإن الإحداث البدعي أو الابتداع هو صفة كل فعل يناقض المعاني الأخلاقية الحية التي جاءت بها الرسالة المحمدية، وتشخصت في سلوك الرسول الأكرم صلى الله عليه وسلم، وتَحَقَّقَ مناطُها في سنته كامل التحقق. قال الشمني مشيراً إلى هذا المعنى: «البدعة هي ما أحدث على خلاف الحق المتلقى عن رسول الله صلى الله عليه وسلم من علم أو حال بنوع شبهة واستحسان، وجعل ديناً قوياً وصراطاً مستقيماً».^[11]

فالابتداع إذن إحداث منافي لمقاصد الشرع، مناقض لقيمه ومعانيه، كما يختص بكون التدين على وفقه، منافياً للمقتضى الاشتغالي للتدين القويم، ألا وهو الاقتداء ولزوم الاتباع، ومن هذا الملحظ يتبين بجلاء سبب ورود لفظ البدعة في التداول الشرعي مقروناً بالسنة على وجه التقابل والتضاد، وذلك للإشارة إلى هذا البعد الاشتغالي للمفهوم، كما أن في الأوصاف المسندة إليه في سياق الاستعمال القرآني والنبوي، وفي سياق كلام العلماء رضوان الله عليهم، كالضلال والهوى والشهوة، وغيرها من الأوصاف المقتضية للذم، في ذلك إشارة واضحة إلى الدلالة الأخلاقية للمصطلح، إذ خاصية البدعة كونها هادمة لقيم الشرعة.

ويمكن إجمال خواص الابتداع في التداول الشرعي فيما يلي:

أ. الاستناد إلى العقل المجرد:

وبيانه أن المبتدع يستظهر بالعقل على الشرع، وأن معايير التحسين والتقبيح والصلاح والفساد عنده يمكن أن يستقل العقل بإدراكها ووضعها دون توجيه الوحي، إن لم يعتبر المبتدع هذا التوجيه الرباني المانع الأقوى والعائق الأكبر دون هذا الإدراك وذلك الوضع.

[10] إن مكارم الأخلاق التي شرع الدين لترسيخها، يجدها المتدين مبثوثة في المراتب الثلاث للدين الإسلام والإيمان والإحسان، بحيث يتعين عليه النزول في هذه المراتب والتقلب في منازلها ومقاماتها حتى يفيد كمال التدين.

[11] حاشية ابن عابدين على الدر المختار، 560/1-561. دار الفكر للطباعة والنشر، بيروت، 1421 هـ - 2000 م.

وإذا كان من المسلمات أن العقل لا يستقل بإدراك مصالحه ومفاسده استجلابا واستدفاعا، بل الشأن فيه الانبناء على أصل متقدم عليه وهو الشرع، فإن المبتدع لما اختار مخاصمة الشرع وآثر مناقضته، فلن يجد أصلا آخر يفزع ويحتكم إليه سوى الهوى؛ «لأن العقل إذا لم يكن متبعا للشرع، فلم يتبق له إلا الهوى والشهوة، وأنت تعلم ما في اتباع الهوى وأنه ضلال مبين».^[12]

ب. انتحال وظيفة التشريع:

ومقتضاه أن المبتدع بافتتانه بالعقل المجرد وتنكره لقيم الشرع، ينزل نفسه منزلة الشارع الحكيم، فيسن ما يمليه عليه هواه وما توحى به إليه شهوته من الأحكام، فيكون المبتدع بهذا الوصف مغتصبا لمهمة التشريع التي ينفرد بها الشارع الحق دون سواه.

واختصاص المبتدع بوصف انتحال صفة التشريع واغتصاب وظيفته، يعني أمرين متلازمين:

- الأمر الأول وله تعلق باعتقاد باطل يصدر عنه المبتدع، وهو أن الشريعة ناقصة نقصا يقتضي التكميل، وأنها قاصرة قصورا يقتضي التجاوز، فالمبتدع أبدا يستدرك على الشرع، لأن الهوى الذي يحكم بمقتضاه حجه عن تبين كمالات الشريعة، وقد روي عن الإمام مالك رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ قوله: «من ابتدع في الإسلام بدعة يراها حسنة، فقد زعم أن محمدا صلى الله عليه وسلم خان الرسالة، لأن الله يقول: ﴿الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ﴾» [المائدة: 4]، فما لم يكن يومئذ دينا، فلا يكون اليوم دينا».^[13]

- وأما الأمر الثاني فله صلة باجتهاد المبتدع، وهو الاسترسال في استنباط ما يخالف أقوال الشارع وأفعاله وأحواله، بحيث يتحصل للمتدين بمقتضى تلك الاستنباطات والإحداثات المخالفة، سلوك مشبوه وموغل في الشذوذ.

[12] الاعتصام للشاطبي، 51/1. مكتبة الرياض الحديثة، الرياض (د.ت.).

[13] الاعتصام 62/1.

ج. افتقاد الوجهة الصحيحة:

فالابتداع لما كان أوغل في وصف الضلال، بل وأرسخ اتصافا به - كما تشير إلى ذلك سائر النقول الشرعية - إذ كل بدعة ضلالة، وكان الضلال دالا في أغلب استعمالاته على حالة عدم الاهتداء في المقاصد، وعدم السداد في الوسائل^[14]، فإن الابتداع يعد بموجب هذا الاتصاف عنوانَ التدين المشبوه، ونموذج التوجه المفصول؛ لأنه:

- تنكب عن الطريق الأرشد والأقصد وهو الشرع، فالتبست عليه المقاصد، بحيث لا يهتدي إلى أنفعها وأولاها بالحفظ، بل تجده يجتهد في نقض مقاصد الشرع وهدمها، وحفظ ما توهمه من المقاصد وادعاه بزعمه، كما اشتبهت عليه المسالك والوسائل، فلا يُوفَّق إلى أنجعها وأولاها بالأخذ، بل تجده يستبدل بما دل الشرع على نجاعته وسداده وإحكامه، ما يقابله من الوسائل المختلفة والمسالك المعتلة.

- ولأنه سلك طريقا في الاستدلال، مبينا لطريق الشرع ومنهاجه في طلب الحق وتحصيل الهدى؛ إذ حاصل الاستدلال عنده هو طلب الدليل الميت، والدليل الميت هو الذي لا يتحصل به المطلوب والمقصود، فلا يحصل به استشهاد ولا استحضار، ومن ذلك النظر إلى الأدلة بوصفها رسوما مجردة، دون اعتبار أبعادها العملية، وتجلياتها السلوكية، ومنه أيضا اتباع الأدلة المتشابهة دون ردها إلى أصولها المحكمات، وغير ذلك من الصور، مما يدل على ضلال الوجهة في الاستدلال، وهو ضلال ناشئ عن استحكام الهوى في قلب المبتدع.

[14] ورد في مقاييس اللغة لابن فارس: «الضاد واللام أصل صحيح يدل على معنى واحد، وهو ضياع الشيء وذهابه على غير حقه، يقال ضل يضل ويضل العنان وكل جائر عن القصد ضال». 356/3. تحقيق: عبد السلام محمد هارون. دار الفكر، 1399 هـ - 1979 م.

كما يستعمل بمعنى يناقض الرشد: والرشد «هو الذي تساق تدبيراته إلى غاياتها على سبيل السداد من غير إشارة مشير ولا تسديد مسدد، الرشد والرشد والرشد نقيض الغي، رشد الإنسان بالفتح يرشد رشدا بالضم، ورشد بالكسر يرشد رشدا ورشادا فهو راشد ورشيد، وهو نقيض الضلال إذا أصاب وجه الأمر والطريق». أنظر لسان العرب لابن منظور مادة رشد.

د. مخالفة المقتضيات الاشتغالية للشرع:

ومقتضاها أن الابتداع لما كان مبنيا على تحكيم الهوى، واعتقاد العصمة في شريعة العقل المجرد دون شريعة الخالق سبحانه التي تشخصت وتحققت عمليا في سلوك وسنة الرسول صلى الله عليه وسلم، فإن من شأن هذا الاستناد المجرد الإفضاء إلى مناقضة القيم العملية للشرع، والتي تقتضي من المتدين لزوم طريق الاشتغال الحي، من خلال الاقتداء الحي بسنة الرسول صلى الله عليه وسلم المتجلية في أقواله وأفعاله وأحواله، وذلك تحقيقا للاتباع الأكمل^[15]، وتقريراً لكون ما يأتيه المتدين من أقوال وأفعال وأحوال مأخوذاً من تحت الإذن الشرعي. وهكذا فإن خلو الابتداع من هذا السند الاشتغالي الراسخ معناه أن التدين المسلك على وفقه غير مأذون فيه البتة.

[15] إذا كانت السنة والبدعة متباينتان شرعا فهما متقابلتان لغة: فالبدعة هي الشيء المحدث دون مثال سابق، أما السنة فهي التي تكون على مثال سابق. انظر الفروق لأبي هلال العسكري، ص 226، تحقيق: محمد إبراهيم سليم، دار العلم والثقافة، القاهرة. وقال الزجاج: «بديع السماوات والأرض»: منشئهما على غير حذاء ولا مثال. وكل من أنشأ ما لم يسبق إليه قيل له: أبدعت. ولهذا قيل لمن خالف السنة: مُبتدع. لأنه «أحدث في الإسلام ما لم يسبقه إليه السلف». انظر تهذيب اللغة للأزهري، 143/2، تحقيق: محمد عوض مرعب، ط 1: 2001 م، دار إحياء التراث العربي، بيروت.

ويقول الشاطبي: «يطلق لفظ السنة على ما جاء منقولا عن النبي صلى الله عليه وسلم على الخصوص، مما لم ينص عليه في الكتاب العزيز، بل إن ما نص عليه من جهته عليه الصلاة والسلام كان بيانا لما في الكتاب أولا، ويطلق أيضا في مقابلة البدعة، فيقال فلان على سنة إذا عمل على وفق ما عمل عليه النبي صلى الله عليه وسلم، كان ذلك مما نص عليه في الكتاب أولا، ويقال فلان على بدعة، إذا عمل على خلاف ذلك، وكأن هذا الإطلاق إنما اعتبر فيه عمل صاحب الشريعة، فأطلق عليه لفظ السنة من تلك الجهة، وإن كان العمل بمقتضى الكتاب، ويطلق أيضا لفظ السنة على ما عمل عليه الصحابة، وجد ذلك في الكتاب أو السنة أو لم يوجد، لكونه اتباعا لسنة ثبتت عندهم لم تنقل إلينا، أو اجتهدا مجتمعاً عليه منهم أو من خلفائهم، فإن إجماعهم إجماع، وعمل خلفائهم راجع أيضا إلى حقيقة الإجماع، من جهة حمل الناس عليه حسبما اقتضاه النظر المصلحي عندهم». الموافقات، 3/4 - 4. شرحه وخرج أحاديثه الشيخ عبد الله دراز، وضع تراجمه الأستاذ محمد عبد الله دراز، خرج آياته وفهرس موضوعاته عبد السلام عبد الشافي محمد، دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان.

وفي الواقع إن المبتدع بمعارضته للشرع، ومناقضته لقيمه الاشتغالية، لا يعدو أن يكون مجرد داع إلى اشتغال بدعي مقابل، إنه اشتغال يمكن أن نستفيد عنوانه العريض من جملة من النقول الشرعية التي تشير إلى أن خاصية الابتداع هو إماتة السنة، «لأن الباطل إذا عمل به لزم ترك العمل بالحق كما في العكس، لأن المحل الواحد لا يشتغل إلا بأحد الضدين».^[16]

إن هذا التلازم الجدلي بين استحكام البدع وارتفاع السنن فيه دلالة واضحة على التباين المفهومي والاشتغالي بين مسمى البدعة والسنة، وهذا ما يشير إليه قول حبر الأمة سيدنا عبد الله بن عباس رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا: «ما يأتي على الناس من عام إلا أحدثوا فيه بدعة، وأماتوا فيه سنة حتى تحيا البدع وتموت السنة»^[17].

وإذا كان الابتداع يستلزم إماتة السنة، فإن الإماتة هنا معناها بالذات تغييب النموذج العملي الذي يمكن من طريقه التوجه إلى قيم الشرع، وطلب التحقق بها سلوكيا، الأمر الذي يفضي إلى توهين داعية الاشتغال الشرعي لدى المتدين تمهيدا للاعتراض الجزئي فالكلي على قيم الشرع. ولذلك كان ما يأتيه المبتدع من أعمال وفق هواه، أو قل إن اشتغال المبتدع لا محصول له في ميزان الشرع، لأنه مستفاد من طريق مجرد عن السند المعنوي والاشتغالي للشرعة، وهذا ما عناه أبو أيوب السخيتاني بقوله: «ما ازداد صاحب بدعة اجتهدا، إلا ازداد من الله بعدا».^[18]

هـ. الجنوح إلى التطرف:

[16] الاعتصام، 1/194.

[17] البدع والنهي عنها لابن وضاح القرطبي، ص 53. تحقيق: محمد أحمد دهمان، ط1: 1990، دار الصفا، القاهرة. وأورده الطرطوشي في مختصر الحوادث والبدع، ص 24، بلفظ: «ما من عام إلا تظهر فيه بدعة وتموت فيه سنة، حتى تظهر البدع وتموت السنن». ضبط وتعليق: علي بن حسن الحلبي، دار ابن الجوزي، 1993.

[18] البدع والنهي عنها لابن الوضاح القرطبي، ص 42.

يتقوم الابتداع بكونه طريقاً في الدين يناقض ما انبنت عليه الشريعة من التوسط والاعتدال، فنجد المبتدع شديد المبالغة إلى حد الإيغال، أو تجده بالغ التقصير إلى حد الإهمال، ومعلوم أن الإيغال مآله الوقوع في الملل، مثلما أن الإهمال مفض إلى الفتور، وهما سببان كافيان في انقطاع المبتدع، وتوقفه وحرمانه من كمالات الدين القويم.

و. استحلال العنف (التعصب والترهيب):

ينبني الابتداع على مسالك في التواصل مبناها على التنافر والتناكر، وقوامها نبذ مبدأ الحق في الاختلاف، وهذا مباين لمناهج الشريعة في التواصل، والمؤسسة على قيم التعارف والتعاون والاعتراف بحق الغير في الرأي المخالف، وخاصة إذا كان الاختلاف سبب إغناء وإثمار، وكان مآله تحصيل الألفة والمحبة والوحدة.

أما المبتدع فلا يقيم لهذه المعاني والقيم شأنًا في علاقته بغيره، فتجده سالكا طريق التعصب المقيت، داعيا إلى كل ما من شأنه إشاعة الفرقة والتدابير وتمزيق وحدة الجماعة، وترسيخ القطيعة بين أفرادها، كل ذلك بكل ما أوتي من أسباب الحمل والإكراه والترهيب، بل والتعنيف والتنكيل، وهذا ما يشير إليه قول أبي قلابة: «ما ابتدع رجل بدعة إلا استحلت السيف».^[19] ولعل في سلوك الخوارج - وهم المبتدعة الأوائل في تاريخ الإسلام - خير شاهد على هذا الوصف المقوم للابتداع، وهو ما صرح به الرسول صلى الله عليه وسلم -الخبير بأدواء أمته وسبل صلاحها- في معرض بيان أوصافهم في الحديث الصحيح الذي رواه البخاري وغيره وفيه: «إن من ضئضى هذا أو من عقب هذا قوم يقرأون القرآن لا يجاوز حناجرهم، يمرقون من الدين مروق السهم من الرمية يقتلون أهل الإسلام ويدعون أهل الأوثان، لئن أنا أدركتهم لأقتلنهم قتل عاد».

والحاصل مما ذكر أن الابتداع في التداول الشرعي يقتضي الذم والتشنيع؛ لاختصاصه بأوصاف تناقض الشرع تمام المناقضة، وذلك:

[19] الاعتصام 83/1.

- لأنه هادم لمقاصد الشريعة ومعانيها الأخلاقية الحية إذ لا يقيم للأخلاق وزنا.
- ولأنه يضاد القيم الاشتغالية للشرع؛ إذ يخاصم مبدأ الاقتداء والتنمذج بالسنن.
- ومن هذا التقرير المختصر، يتضح أن البدعة قوامها أمران هما:
- **الخلو من السند المعنوي**، علما بأن المعنى يتنزل منزلة المقصد أو الوجهة الهادية إلى التدين القويم.
- **الخلو من السند العملي**، علما بأن العمل قيمة أخلاقية لا تدرك إلا بالاقتداء، ولا يتحقق التخلق على وفقه إلا بالتوجه إلى سلوك المقتدى به.
- ومن خلال هذا النظر الإجمالي والسريع في مدلول البدعة والابتداع نتحصل لدينا النتائج التالية:
- أن الإحداث البدعي يتعين مقارنته مقارنة أخلاقية شاملة، بدل التناول التفقيهي السائد الذي ينطلق من معايير قولية تنظر إلى أصول الشرعة باعتبارها نصوصا وأدلة مجردة وجامدة وكفى، لا بوصف اشتمالها على معاني وقيم أخلاقية حية، والحال أن الأحكام الشرعية المبثوثة في نصوص الشرع والمستفادة من أدلته تفصيلا وإجمالا، ما هي إلا وسائل لتحقيق ما اشتملت عليه الشرعة من معاني وقيم تستوجب من المتدين الاتصاف بها عمليا والسلوك على وفقها.
- أن الضرورة داعية إلى طلب آليات استدلالية تفيد في تعقب هذه الأحكام تعقبا يحقق مزيد الصلة بمعانيها الأخلاقية، ولا مرأى في أن أنجع هذه الآليات وأرقاها «آلية العمل والاشتغال»، بوصفها جملة الحقائق السلوكية التي تنفهم بها خطابات الشارع، والتي تشخصت في الممارسة النبوية وفي من ورث معانيها من أرباب التخلق.
- أن الاقتداء هو الطريق الوحيد الذي من جهته تدرك حقائق العمل، وتُحصّل كفياته المشروعة، ومن ثم يتعين استحضار هذا المعيار الاشتغالي الواضح في تقويم تصرفات المتدين وإحداثاته.

وإذا كانت أصول الشريعة كما سبقت الإشارة إليه هي جملة المعاني والقيم الأخلاقية، أو قل هي مكارم الأخلاق المحصلة من أقوال وأفعال وأحوال الشارع صلى الله عليه وسلم، وكان تحصيل هذه المكارم يقتضي منهجيا تنزيل الأقوال على قانون الأعمال، واعتبار هذه الأخيرة أصل كل فهم وتدبر، ثم اعتبار الأحوال ثمار الأعمال ودليل حياتها، تحصل لنا في ضابط الأحداث معنى كلي يمكن صوغه كما يلي:

كل إحداث لا يتخذ مكارم الأخلاق وجهة ومقصدا، ولا ينضبط بقواعد العمل ومعايير الاقتداء منهجا ووسيلة، أو لا يُثمر في منتحله أحوالا تحققا وتخلقا، فهو إحداث بدعي، والإحداث الشرعي هو بخلاف ذلك.

وتتفرع عن هذا الضابط حقائق شرعية ثلاث هي:

- أن النظر أوالبت في شرعية أو بدعية محدث من المحدثات يقتضي استحضار الأبعاد المقصدية للشرع، واختبار ما إذا كان الإحداث المراد تقويمه أقصد، أي أكثر قربا من مقاصد الشرع وأحفظ لمعانيه وأسراره وحكمه، أم أنه على عكس ذلك أغفل عنها وأضل عن الاهتداء إلى طريقها بل أضيع لها.

- أن العمل النبوي وما في حكمه^[20] - باعتبار مقتضيات الوراثة والاقتداء - يعد هو الفيصل في تحقيق ذلك البت، لكونه النموذج العملي الأكمل للتدين القويم، إلا أن نموذجيته هنا باعتبار القيم والمعاني التي يحملها، لا باعتبار الأسبقية الزمنية^[21] وما يتصل بها من الملابسات الشكلية والظواهر العرضية - على أهميتها وضرورة رعيها -، وعليه فكل إحداث يعتبر شرعيا

[20] كعمل أهل المدينة عند المالكية.

[21] وعليه فالحديث الشريف الذي أخرجه البخاري: «خير أمتي قرني ثم الذين يلونهم ثم الذين يلونهم». قال عمران بن حصين: فلا أدري أذكر بعد قرنه قرنين أو ثلاثة»، فيه إشارة لطيفة إلى أن سبب الخيرية ناشئ من انتساب القرن الذي وجد فيه النبي صلى الله عليه وسلم إليه نسبة أخلاقية لا نسبة زمنية فقط، وعليه فكل من حبله موصول بحبل رسول الله صلى الله عليه وسلم، وكان كامل النسبة الأخلاقية إليه، فهو مشمول بهذه الخيرية، ولو تباعد الزمن ما تباعد.

كلما تحققت بالدليل موافقته الكلية للمقتضيات القيمية والمعنوية للتشريع. وفي المقابل يعد الإحداث بدعيا متى ثبتت مخالفته للقيم المذكورة، حتى ولو كان صاحبه أحرص الناس على اصطناع الموافقة الشكلية بالغ الحرص.

- أن البت في الإحداث قبولاً أو رداً لا يقف عند حد النظر في سنده المعنوي أو القيمي، بل يستوجب إلى ذلك النظر في سنده الاشتغالي، وحاصله التثبت من أمرين هما:

- التحقق من أهلية صاحب الإحداث، أهو ممن استجمع أوصاف التمكين والرسوخ الأخلاقي (أي التحقق بمكارم الأخلاق)، ولزم الاقتداء به شرعاً، لأن صاحب هذه المنزلة أقعد بالسنن وألزم للاتباع، وأبعد عن وصمة الإحداث المستند إلى الهوى، أم أن الأمر بخلاف ذلك.

- التحقق من أثر الإحداث على سلوك المتدين، أهو إحياء داعية الاشتغاللديه والنهوض بالعمل الشرعي والنزول في مراتبه قصد تحصيل الترقى الأخلاقي، أم هو تهوين باعث الاشتغال لديه، بحيث يفضي به إلى الانقطاع والتوقف، أو عبارة مختصرة، يلزم النظر في مآل الإحداث لدى المتدين أهو التخلق أو التفسق.

ثانياً - تقسيم البدعة ودعوى تخصيص العموم:

إن المقصود بالتقسيم في هذا المقام، ما درج عليه جمهور العلماء من الاستناد إلى معايير الحسن والقبح أو المدح والذم في تقسيم البدعة إلى قسمين: قسم محمود أو حسن، وقسم مذموم أو سيء. وليس الغرض من إيراد هذه المسألة، استقصاء آراء العلماء فيها، فهذا أمر قد تكفل به غيري، وإنما قصدنا في هذا الموطن إلى تبين إشكال تأويلي متعلق بفقه «الكلية» الواردة في حديث النبي صلى الله عليه وسلم: «كل بدعة ضلالة»^[22]، لأن القول بتقسيم البدعة إلى حسنة وسيئة، والقول بتخصيص العموم الوارد في الحديث المذكور أمران متلازمان.

[22] رواه أحمد في مسنده، مُسْنَدُ الْعَشْرَةِ الْمُبَشِّرِينَ بِالْجَنَّةِ، مُسْنَدُ الشَّامِيِّينَ، من حَدِيثِ الْعِرْبَاضِ بْنِ سَارِيَةَ. ورواه أبو داود في سننه، كتاب السنة، باب في لزوم السنة. والترمذي في سننه، كتاب العلم، باب ما جاء

قال العلامة أبو الفضل عبد الله بن الصديق الغماري:

«إن العلماء متفقون على انقسام البدعة إلى محمودة ومذمومة، وأن عمر رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ أول من نطق بذلك. ومتفقون على أن قول النبي صلى الله عليه وسلم: «كل بدعة ضلالة» عام مخصوص. ولم يشذ عن هذا الاتفاق إلا الشاطبي صاحب الاعتصام، فإنه أنكر هذا الانقسام، وزعم أن كل بدعة مذمومة، لكنه اعترف بأن من البدع ما هو مطلوب وجوباً أو ندباً، فجعله من قبيل المصلحة المرسلة، فخلافه لفظي يرجع إلى التسمية. أي أن البدعة المطلوبة، لا تسمى بدعة حسنة، بل تسمى مصلحة»^[23].

وفي الواقع إن القول بتقسيم البدعة، يكاد يكون محل اتفاق بين العلماء كما أشار إلى ذلك العلامة سيدي عبد الله بن الصديق، حيث يقوم هذا التقسيم مقام القاعدة الأصلية التي وجهت أنظارهم في قضايا البدعة والابتداع، كما أن هذا التقسيم موجه بمقولة الفاروق سيدنا عمر بن الخطاب رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ الشهيرة في شأن صلاة التراويح، وهي قوله: «نعمت البدعة هذه»^[24]، حيث تقوم هذه المقولة مقام السند المبرر للقاعدة المذكورة أي قاعدة التقسيم، وعبارات العلماء في هذا الشأن صريحة، إذ الغالب عليها الربط بين التقسيم المذكور، والإشارة إلى قول سيدنا عمر الأنف الذكر، من ذلك ما رواه البيهقي بإسناده عن الإمام الشافعي أنه قال: «المحدثات من الأمور ضربان: أحدهما ما أحدث مما يخالف كتاباً أو سنة أو أثراً أو إجماعاً، فهذه البدعة الضلالة، والثاني ما أحدث من الخير، لا خلاف فيه لواحد من العلماء، وهذه محدثة غير مذمومة، وقال عمر رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ في قيام شهر رمضان: (نعمت البدعة هذه)»^[25].

في الأخذ بالسنة واجتناب البدع.

[23] إتقان الصنعة في تحقيق معنى البدعة، ص 5، ط 2، 1986، عالم الكتب.

[24] رواه البخاري في صحيحه، كتاب صلاة التراويح، باب فضل من قام رمضان.

[25] رواه البيهقي في مناقب الشافعي، 469/1. تحقيق السيد أحمد صقر، مكتبة دار التراث، القاهرة. وأخرج أبو نعيم في الحلية من طريق إبراهيم بن الجنيد عن حرملة بن يحيى أن الشافعي قال: «البدعة بدعتان بدعة محمودة وبدعة مذمومة، فما وافق السنة فهو محمود، وما خالف السنة فهو مذموم». 113/9، ط 4: 1405 هـ، دار الكتاب العربي - بيروت.

ومن ذلك أيضا قول ابن الأثير: «فأما الابتداع من المخلوقين، فإن كان في خلاف ما أمر الله به ورسوله فهو في حيز الذم والإنكار، وإن كان واقعا تحت عموم ما ندب الله إليه وحض عليه أو رسوله فهو في حيز المدح، وإن لم يكن مثاله موجودا، كنوع من الجود والسخاء، وفعل المعروف (...)، ويعضد ذلك قول عمر بن الخطاب رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ في صلاة التراويح: (نعمت البدعة هذه).»^[26]

وهناك من العلماء من لم يكتف بالتقسيم الثنائي المذكور، فبلغ به إلى أبعد مدى كالإمام عز الدين بن عبد السلام، حيث ذكر في كتابه القواعد أن البدعة تنسحب عليها الأحكام الخمسة من الوجوب والندب والتحريم والكرهة والإباحة، وتابعه على ذلك تلميذه القرافي في كتابه الفروق الذي ورد فيه: «الفرق الثاني والخمسون والمائتان بين قاعدة ما يحرم من البدع وينهى عنه، وبين قاعدة ما لا ينهى عنه منها.

اعلم أن الأصحاب فيما رأيت متفقون على إنكار البدع. نص على ذلك ابن أبي زيد وغيره والحق التفصيل، وأنها خمسة أقسام:

قسم: واجب، وهو ما تناوله قواعد الوجوب وأدلته من الشرع، كتدوين القرآن والشرائع إذا خيف عليها الضياع، فإن التبليغ لمن بعدنا من القرون واجب إجماعا، وإهمال ذلك حرام إجماعا، فمثل هذا النوع لا ينبغي أن يختلف في وجوبه.

القسم الثاني: محرم، وهو بدعة تناولتها قواعد التحريم وأدلته من الشريعة، كالمكوس والمحدثات من المظالم المنافية لقواعد الشريعة، كتقديم الجهال على العلماء، وتولية المناصب الشرعية من لا يصلح لها بطريق التوارث، وجعل المستند لذلك كون المنصب كان لأبيه وهو في نفسه ليس بأهل.

[26] جامع الأصول في أحاديث الرسول، 1/279. تحقيق: عبد القادر الأرناؤوط، ط1: 1969 م، مكتبة الحلواني - مطبعة الملاح - مكتبة دار البيان.

القسم الثالث: من البدع مندوب إليه، وهو ما تناولته قواعد النذب وأدلته من الشريعة كصلاة التراويح، وإقامة صور الأئمة والقضاة وولاية الأمور على خلاف ما كان عليه أمر الصحابة، بسبب أن المصالح والمقاصد الشرعية لا تحصل إلا بعظمة الولاية في نفوس الناس. وكان الناس في زمن الصحابة معظم تعظيمهم إنما هو بالدين وسابق الهجرة، ثم اختل النظام وذهب ذلك القرن، وحدث قرن آخر لا يعظمون إلا بالصور، فيتعين تفخيم الصور حتى تحصل المصالح. وقد كان عمر يأكل الشعير والملح، ويفرض لعامله نصف شاة كل يوم لعلمه بأن الحالة التي هو عليها لو عملها غيره لهان في نفوس الناس ولم يحترموه، وتجاسروا عليه بالمخالفة، فاحتاج إلى أن يضع غيره في صورة أخرى لحفظ النظام. ولذلك لما قدم الشام ووجد معاوية بن أبي سفيان قد اتخذ الحجاب وأرخى الحجاب واتخذ المراكب النفيسة والثياب الهائلة العلية وسلك ما يسلكه الملوك، فسأله عن ذلك، فقال: أنا بأرض نحن فيها محتاجون لهذا. فقال له: لا أمرك ولا أنهاك. ومعناه أنت أعلم بحالك هل أنت محتاج إلى هذا فيكون حسنا، أو غير محتاج إليه. فدل ذلك من عمر وغيره على أن أحوال الأئمة وولاية الأمور تختلف باختلاف الأعصار والأمصار والقرون والأحوال، فلذلك يحتاجون إلى تجديد زخارف وسياسات لم تكن قديما، وربما وجبت في بعض الأحوال.

القسم الرابع: بدع مكروهة وهي ما تناولته أدلة الكراهة من الشريعة وقواعدها، كتخصيص الأيام الفاضلة أو غيرها بنوع من العبادات، ومن ذلك في الصحيح ما خرجه مسلم وغيره أن رسول الله صلى الله عليه وسلم نهى عن تخصيص يوم الجمعة بصيام أو ليلته بقيام. ومن هذا الباب الزيادة في المندوبات المحدودات كما ورد في التسييح عقيب الصلوات ثلاثة وثلاثين فيفعل مائة، وورد صاع في زكاة الفطر فيجعل عشرة أصع، بسبب أن الزيادة فيها إظهار الاستظهار على الشارع وقلّة أدب معه، شأن العظماء إذا حددوا شيئا وقف عنده، والخروج عنه قلّة أدب، والزيادة في الواجب أو عليه أشد في المنع؛ لأنه يؤدي إلى أن يعتقد أن الواجب هو الأصل والمزيد عليه. ولذلك نهى مالك عن إيصال ست من شوال؛ لثلا يعتقد أنه من رمضان، وخرج أبو داود في سننه أن رجلا دخل إلى مسجد رسول الله صلى الله عليه

وسلم فصلى الفرض، وقام ليصلي ركعتين ، فقال له عمر بن الخطاب : اجلس حتى تفصل بين فرضك ونفلك، فبهذا هلك من كان قبلنا. فقال له عليه السلام : «أصاب الله بك يا ابن الخطاب». يريد عمر أن من قبلنا وصلوا النوافل بالفرائض فاعتقدوا الجميع واجبا ، وذلك تغيير للشرائع، وهو حرام إجماعا.

القسم الخامس: البدع المباحة، وهي ما تناولته أدلة الإباحة وقواعدها من الشريعة، كاتخاذ المناخل للدقيق، ففي الآثار أول شيء أحدثه الناس بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم اتخاذ المناخل للدقيق؛ لأن تليين العيش وإصلاحه من المباحات، فوسائله مباحة .

فالبدعة إذا عرضت تعرض على قواعد الشريعة وأدلتها، فأى شيء تناولها من الأدلة والقواعد ألحقت به من إيجاب أو تحريم أو غيرهما، وإن نظر إليها من حيث الجملة بالنظر إلى كونها بدعة مع قطع النظر عما يتقاضاها كرهت؛ فإن الخير كله في الاتباع، والشر كله في الابتداء»^[27]

ولنا على هذا التقسيم وما يتصل به من دعوى التخصيص الملاحظات التالية:

أ. أن في ما ساقه العلماء من بيانات لتأييد مسلك التقسيم، خلطا واضحا بين المعنى اللغوي للبدعة ومعناها الاصطلاحي، وكما أشرنا سلفا فمدلول البدعة في التداول اللغوي هو الفعل المحدث لا على مثال سابق سواء كان مذموما أو محمودا، أما في التداول الشرعي فقد أسند إليها الشارع معنى اصطلاحيا مخصوصا هو الحادث المذموم الموجب لسوء المنقلب، وأن التلبس به موجب للتشنيع والوعيد، وغني عن التوضيح أن ما كان هذا شأنه لا يمكن أن تتصور فيه قسما آخر يمكن إضفاء صفة الحسن عليه، أو يقتضي خلاف ما نص عليه الشارع من عموم الذم، وذلك لأن المضمون الشرعي للبدعة يقتضي بنفسه الذم على وجه العموم والإطلاق، «لأنه من باب مضادة الشارع واطراح الشرع، وكل ما كان بهذه المثابة

[27] أنظر الفروق، 157/4-158، تحقيق الدكتور عبد الحميد هندراوي، المكتبة العصرية، صيدا بيروت، 2007.

فمحال أن ينقسم إلى حسن وقبيح، وأن يكون منه ما يمدح ومنه ما يذم، إذ لا يصح في معقول ولا منقول استحسان مشاقة الشارع»^[28].

وعليه فالبدعة في الاستعمال الشرعي لا تحتل سوى وصف الذم، مثلما لا تقتضي من الأحكام الشرعية الخمسة غير التحريم. قال العلامة البعيلي: «فالبدعة الشرعية منحصرة في أنواع الكفر، فالمبتدع كافر لا غير، فحد البدعة الفعلية المخالفة للسنة، لأن قائلها ابتدعها من غير مقال إمام، وهي الأمر المحدث الذي لم يكن عليه الصحابة و التابعون، ولم يكن مما اقتضاه الدليل الشرعي»^[29].

ب. أن ما ذهبوا إليه من توجيه قول سيدنا عمر رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ: «نعمت البدعة هذه»، بحمله على البدعة اللغوية، لا يتخلص من الاستشكال، وتقرير ذلك من وجهين:

أولهما أن الشارع لم يتعبدنا باللغة، وإنما بالحقائق الشرعية، فهي المقصودة بالتكليف، وإنما جعلت الحقائق اللغوية وسيلة لإدراك وتقريب المعاني التي أرادها الشارع في الوضع الشرعي المقصود.^[30]

وثانيهما أن صلاة التراويح التي في سياقها وردت مقولة الفاروق رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ، قد يكون أمرها دائرا بين أحد أمرين:

إما أن تكون بدعة مذمومة، إذا استحضرننا معنى البدعة في التداول الشرعي، والحال أن سنية صلاة التراويح أمر لا خلاف فيه بل مجمع عليه.

وإما أن تكون أمرا حادثا لم يتقدم له مثال سابق، على حسب ما يقتضيه التداول اللغوي، وهذا كذلك غير مستقيم، لثبوت أصلها في الممارسة النبوية العطرة.

[28] الاعتصام، 142/1.

[29] الإشفاق على مؤلف الاعتصام مما جناه وأفكه على أهل الإستسلام، لسيدى الحاج الأحسن بن محمد بن أبي جماعة السوسي البعيلي، ص 17 المطبعة العربية بالدار البيضاء، الطبعة الأولى في 16 ربيع الثاني سنة 1357 هـ.

[30] الإشفاق على مؤلف الاعتصام، ص 17.

وفي الواقع أن هذا التقسيم الذي أُلجأت إليه المقولة العمرية قد تكون له فائدة تعليمية أو تربوية، تتجلى في قصد العلماء إلى التقريب ن تكون أمرا حد

والتيسير، أو هو نوع من التصرف في الدلالة المفهومية للمصطلح، وهذا وإن كانت الحاجة النظرية تقتضيه وتستلزمه، إلا أن له آثارا سلبية في مجال التنزيل العملي، حيث نجد الكثير من العلماء حين يأتي إلى تحقيق مناط اللفظ عمليا، نجده يقع في الخلط وعدم التبين، بل قد ينزل اللفظ على المعنى النقيض. وفي ظني أن أقرب توجيه لمقولة سيدنا عمر «نعمت البدعة هذه»، ما حرره العلامة البعقلي بقوله: «سماها - أي سيدنا عمر رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ - بدعة وحسنها يعني أنه استنبطها استنباطا صحيحا، ﴿لَعَلِمَهُ الَّذِينَ يَسْتَنْبِطُونَهُ مِنْهُمْ﴾ [النساء: 83]، فمن إطلاق البدعة وجد المتنطعون المتعمقون طريقا كيف تحسن البدعة، ولم يعلم أن عمر إنما استحيى أن يكون من المستنبطين المحيين للسنن، هضما لنفسه كعاداته».^[31]

ج. أن القول بالتقسيم المذكور مفض إلى التناقض الصريح، وتقريره أن القول بأن هذا الفعل الحادث بدعة حسنة، قد يراد به أن هذا الفعل بدعة، لأنه محدث لم يعرفه السلف، وليس كذلك، إذ منطق التداول الشرعي يقتضي أن يعلل الإطلاق المذكور (بدعة) بأنه ليس من الدين في ورد ولا صدر، والفرض بخلاف ذلك، أي أنه من الدين بمقتضى وصف الحسن المقترن به «بدعة حسنة»، فآل الأمر في وصف المحدثات المشروعة بكونها من البدع المستحسنة، بمقتضى هذا التقسيم غير المستقيم، إلى الحكم بأنها من الدين، وأنها ليست من الدين في الوقت ذاته، وهذا هو مقتضى التناقض، فعبارة بدعة حسنة - على اختلاف مراتب الحسن - تكافئ منطقيا: شرعي وغير شرعي، وهذا ما أشار إليه الشاطبي بقوله: «إن هذا التقسيم أمر مخترع لا يدل عليه دليل شرعي، بل هو نفسه متدافع، لأن من حقيقة البدعة أن لا يدل عليها دليل شرعي، لا من نصوص الشرع ولا من قواعده، إذ لو كان هنالك ما يدل من الشرع على وجوب أو ندب أو إباحة لما كان ثم بدعة، ولكان العمل داخلا في عموم الأعمال المأمور

[31] الإشفاق، ص 17-18.

بها أو المخير فيها. فالجمع بين عد تلك الأشياء بدعاً، وبين كون الأدلة تدل على وجوبها أو ندها أو إباحتها، جمع بين متنافيين^[32].

د. أن القول بتقسيم البدعة إلى محمودة ومذمومة، حمل بعض العلماء على الحكم ببدعية جملة من الأعمال المشروعة، والمندرجة تحت الأصول الشرعية العامة، بدعوى عدم وجود أعيانها في عمل وممارسة السلف، كاحتفال بعيد المولد النبوي، فعدوا ذلك من قبيل الابتداع الحسن، والحق أن وصف تلك المحدثات المشروعة بصفة الابتداع يورث في النفس إدباراً وإحجاماً عن الاجتهاد في طلبها، وتحصيل فوائدها وثمارها، لأن وصفها بالحسن لا يشفع في قبولها ولا في درء المعنى المذموم للابتداع عنها، ولعل هذا هو المستشف من كلام ابن حجر على المولد النبوي، حيث جاء فيه: «عمل المولد بدعة لم تنقل عن أحد من السلف الصالح من القرون الثلاثة، ولكنها مع ذلك قد اشتملت على محاسن وضدها، فمن تحرى في عملها المحاسن، وتجنب ضدها، كان بدعة حسنة، وإلا فلا»^[33]، وأمثال ذلك من التقارير التي نقف عليها عند بعضهم، بحيث لا يجد فيها المتتبع لها أي داع يحمله على التزام ذلك العمل المحدث على سبيل الطلب، حتى ولو حصل القطع أو الظن الراجح بكونه أقوم بمقاصد الشرعة، بل قد نجد فيها (أي هذه التقارير) ألواناً من القيود والاحتراقات، تضيق من دائرة اقتضائه وطلبه، وتغرس في نفس المتدين الفتور وعدم الاكتراث، وقس على هذه الجزئية نظائرها.

وهذا ما شكل ذريعة عند من ولع بالتبذيع من المنتسبين إلى العلم، إلى المسارعة إلى إطلاق الحكم على سائر المحدثات دون تقييد ولا تفصيل، فلا إحداث عندهم إلا وهو من قبيل الابتداع والضلال، ولا شيء غير الضلال.

[32] الاعتصام، 191/1-192.

[33] انظر: حسن المقصد في عمل المولد، لجلال الدين السيوطي، ص 63، تحقيق: مصطفى عبد القادر عطا، ط 1: 1985، دار الكتب العلمية، بيروت.

هـ. أما عن دعوى تخصيص عموم قول النبي صلى الله عليه وسلم: «كل بدعة ضلالة»، واعتبار الحديث من قبيل العام المخصوص بالصورة التي قررها القائلون بالتقسيم، ففي كل ذلك نظر، وقبل بيان ذلك يحسن بنا إيراد لفظ الحديث بتمامه، وكذا المخصصات التي ساقوها، حتى نتبين أمر التخصيص فيه.

من ذلك حديث العرباض بن سارية رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ قال: «صلى بنا رسول الله صلى الله عليه وسلم ذات يوم، ثم أقبل علينا بوجهه، فوعظنا موعظة بليغة، ذرفت منها العيون ووجلت منها القلوب، فقال رجل: يا رسول الله، كأنها موعظة مودع، فماذا تعهد إلينا؟ فقال: أوصيكم بتقوى الله والسمع والطاعة، وإن كان عبدا حبشيا، فإنه من يعش منكم بعدي، فسيرى اختلافا كثيرا، فعليكم بسنتي وسنة الخلفاء الراشدين المهديين، تمسكوا بها وعضوا عليها بالنواجذ، وإياكم ومحدثات الأمور فإن كل محدثة بدعة، وكل بدعة ضلالة». وللحديث روايات أخرى تقارب لفظه.

والذي تقرر للعلماء في شأنه، أن قوله عليه الصلاة والسلام: «كل بدعة ضلالة»، ليس على عمومه، أي ليس كل بدعة ضلالة، فهناك البدعة الهدى، أو أن المراد به البدع المذمومة فقط، أما المستحسن من البدع فغير مشمول بهذا العموم، وهكذا يتضح أن القول بالتخصيص ينسجم مع القول بالتقسيم، فهما متلازمان كما أشرت إليه، ومما اعتمدوه في هذا المقام أي تخصيص العموم، جملة من النصوص الواردة في السنة، كأحاديث الحث على السن الحسن، حيث أخرج مسلم وغيره من حديث جرير بن عبد الله البجلي رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ أنه قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: «من سن في الإسلام سنة حسنة، فعمل بها بعده، كتب له مثل أجر من عمل بها، ولا ينقص من أجورهم شيء، ومن سن في الإسلام سنة سيئة، فعمل بها بعده، كتب عليه مثل وزر من عمل بها، ولا ينقص من أوزارهم شيء»^[34].

[34] أخرجه مسلم في كتاب العلم، باب من سن سنة حسنة أو سيئة ومن دعا إلى هدى أو ضلالة.

كما استندوا إلى إقرارات الرسول صلى الله عليه وسلم لما أحدثه الصحابة رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ من أفعال الخير مما لم يأمر به ابتداءً، وغير ذلك من الدلائل المقتضية لاستثناء البدع المستحسنة من عموم الحديث المذكور.

إلا أن النظر الفاحص في الكيفية التي تم بها توجيه هذا التخصيص، يكشف عن أن اصطلاح البدعة في الحديث: «وكل بدعة ضلالة»، باق على أصله في إفادة الشمول والاستغراق، فكل بدعة كيفما كان شكلها أو موضوعها فهي باطلة، وليس فيها تخصيص ولا استثناء يوحى بإمكان طروء الحسن أو المدح عليها، ولهذا اعتبر الحافظ ابن حجر الحديث من القواعد الشرعية الكلية، فقال: «وأما قوله في حديث العرباض «إن كل بدعة ضلالة»، بعد قوله: «فإياكم ومحدثات الأمور»، فإنه يدل على أن المحدث يسمى بدعة، وقوله «كل بدعة ضلالة» قاعدة شرعية كلية بمنطوقها ومفهومها، أما منطوقها فكأن يقال: حكم كذا بدعة، وكل بدعة ضلالة، فلا تكون من الشرع، لأن الشرع كله هدى، فإذا ثبت أن الحكم المذكور بدعة، صحت المقدمتان وأنتجتا المطلوب. والمراد بقوله: «كل بدعة ضلالة»، ما أحدث ولا دليل له من الشرع بطريق خاص ولا عام»^[35].

وفي جوابه عن سؤال متعلق بالحديث المذكور، قرر الشاطبي كون قول النبي صلى الله عليه وسلم: «كل بدعة ضلالة» محمولا عند العلماء على عمومه، لا يستثنى منه شيء البتة، «إذ لا بدعة في الدنيا يشهد الشرع باعتبار حسنها، بل الأمر بضد ذلك، لقوله عليه السلام: «كل بدعة ضلالة» وأشباهه»^[36]. وقال في موضع آخر: «إن قول النبي صلى الله عليه وسلم (كل بدعة ضلالة) محمول عند العلماء على عمومه، لا يستثنى منه شيء البتة، وليس فيها ما هو حسن أصلا، إذ لا حسن إلا ما حسنه الشرع، ولا قبيح إلا ما قبحه الشرع. فالعقل لا يحسن ولا يقبح، وإنما يقول بتحسين العقل وتقبيحه أهل الضلال»^[37].

[35] انظر: فتح الباري، باب الاقتداء بسنن رسول الله ﷺ، 254/13. دار المعرفة - بيروت، 1379هـ.

[36] فتاوى الشاطبي، ص 260، تحقيق محمد أبو الأجنان، الطبعة الرابعة، 2001 مكتبة العبيكان الرياض.

[37] نفسه، ص 234.

غير أننا وإن كنا نسلم بمقتضى الكلية الواردة في الحديث، فإن ذلك ينبغي أن لا يحجبنا عن تبين المورد الحقيقي للتخصيص، وفي اعتقادي أن الأدلة المعتمدة في البيان كأحاديث السن وما جرى مجراها، يمكن أن تفيد في تخصيص عموم فعل الإحداث المذكور في الحديث نفسه، «فإن كل محدثة بدعة»، وليس عموم فعل الابتداع الوارد في الكلية الأخرى، فهذا هو المحل الأنسب لإجراء التخصيص، وبيان ذلك أن قوله صلى الله عليه وسلم «فإن كل محدثة بدعة»، يقتضي بعمومه أن سائر المحدثات كيفما كان نوعها هي بدعة وضلالة، والحال أن قوله صلى الله عليه وسلم في الحديث الذي أخرجه مسلم: «من أحدث في أمرنا هذا ما ليس منه فهو رد»، وفي رواية: «ماليس فيه»، له معنيان مبيان على دلالة المنطوقة:

- معنى اقتضائي: وهو أن الإحداث أمر ممكن الوجود.

- ومعنى مفهومي مخالف (مفهوم المخالفة)، وهو أن من أحدث في أمر الشرع ما هو منه أو فيه فهو مقبول. ليصير المعنى بمقتضى اجتماع هاتين الداليتين هو: الإحداث ممكن الوجود، فإذا تحقق فمنه ما هو مشروع وهو السنة، ومنه ما ليس بمشروع وهو البدعة. وفي ظني أن تصحيح وجهة التخصيص، وتبين مورده الحقيقي بهذه الصورة أو هذه الكيفية يغني تمام الإغناء عن تكلف التقسيم في البدعة، وتوهم شيء مستحسن فيها، وبهذا التقرير يتضح أن الوهم تطرق إلى دعوى التخصيص، من جهة سوء توظيف قاعدة التخصيص باعتبارها آلية تأويلية.

ثالثاً - مسالك العلماء في مقارنة الابتداع، الشاطبي نموذجاً (عرض وتقويم)

إن اختيارنا للشاطبي يجد تفسيره في أمرين:

- أولهما: راجع إلى كون كتاب الاعتصام، أهم مصنف ألف في الموضوع، سواء من حيث الاستيعاب، أو من حيث الإحكام المنهجي والتأصيلي، وهذا أمر يفتقده الدارس في جل ما كتب حول الموضوع قبل وبعد الشاطبي.

- وثانيهما: أن الشاطبي وكتابه الاعتصام، قد تنازعت سائر الاتجاهات المختلفة بخصوص موضوع الابتداع، فقد تبناه المتساهلون أو القائلون بالتقسيم، مثلما تبناه المتشددون ممن لا يتحرج في وصم أفعال الأمة بالابتداع، أو لا يتورع في التبديع.^[38]

وعليه فقد ظهر لي أن من مقتضيات التحقيق العلمي، الوقوف ولو بشكل سريع على المعالم النظرية العامة لحقيقة الابتداع وضوابطه عند الشاطبي، وإبداء بعض الملاحظات النقدية على مسلكه التأصيلي حتى نتبين قيمته الاجتهادية تمام التبين.

1.3. أسس الابتداع و ضوابطه الإجمالية عند الشاطبي:

يمكن الوقوف على المعالم الإجمالية لمسلك الشاطبي في مقارنته للبدعة والابتداع، من خلال مستويات ثلاثة قد نجدها متداخلة في تقارير صاحب الاعتصام:

- الأول استشكالي مفهومي، وله تعلق ببيان المفهوم وتحديد دلالاته الاصطلاحية.

- والثاني استدلالى تأصيلي، وله تعلق بتحديد الضوابط والقواعد.

- وأما الثالث فتحقيقي تنزيلى، وله صلة بالقضايا العملية التي كانت محل اختبار الكليات المؤصلة.

أما المستوى الأول فيستفاد من الحد الذي وضعه الشاطبي للبدعة، فبعد أن بين أن الابتداع هو الفعل المنهي عنه أو المطلوب تركه، «لكونه مخالفة لظاهر التشريع من جهة ضرب الحدود، وتعيين الكيفيات، والتزام الهيئات المعنية أو الأزمنة المعنية مع الدوام ونحو ذلك»^[39]، عرف البدعة بقوله: «البدعة طريقة في الدين مخترعة، تضاهي الشرعية، يقصد بالسلوك عليها ما يقصد بالطريقة الشرعية»^[40].

[38] بل إن ما يردده الغلاة من أهل التبديع ممن جاء بعد الشاطبي، ليس إلا صدى وترديدا لمقولات الاعتصام واجتهادات صاحبه، والتي رسخت بوعي أو غير وعي «بدعة» التبديع.

[39] الاعتصام، ص 37.

[40] الاعتصام، ص 37.

وفي معرض بيان ألفاظ هذا التعريف قرر الشاطبي:

- أن خاصية البدعة كونها الشيء المخترع الذي لا أصل له في الشرع، أما ما كان مخترعا، ولكن له أصل شرعي يشهد له بالاعتبار، فليس بداخل في مسمى البدعة، وذلك كالعلوم الخادمة للشرعة، «فإنها وإن لم توجد في الزمان الأول، فأصولها موجودة في الشرع».^[41] وفي هذا السياق، نجد الشاطبي يكتفي في إثبات شرعيتها بالشهادة الإجمالية للشرع، ولا يستوجب وجود الدليل المعين التفصيلي، لأنها تجري على باب المصالح المرسلة، الذي يكفي فيه الاستدلال الجُملي، أي «المأخوذ من جملة الشريعة».^[42]

- أن البدعة تختص بوصف المضاهاة، ومعناه أن الطريق المسلك على وفقها يقابل الطريقة الشرعية من جهة وضع الحدود والتزام الكيفيات والهيئات المعينة.

- أن البدعة هي الاختراع في الدين بقصد التعبد، «فكل ما اخترع من الطرق في الدين، مما يضاهاى المشروع ولم يقصد به التعبد، فقد خرج عن هذه التسمية، كالمغارم الملزمة على الأموال وغيرها على نسبة مخصوصة، وقدر مخصوص، مما يشبه فرض الزكوات ولم يكن إليها ضرورة»^[43]. وهذا على أصل من يرى عدم دخول البدع في العادات.

وأما المستوى الثاني فيمكن تلخيص معالمه فيما يلي:

أ. التعبد:

يعتبر مفهوم التعبد^[44] أو التدين، باصطلاح الشاطبي، مفهوما مركزيا عنده في تحديد خصائص الفعل البدعي، إذ البدعة هي صفة التدين بما يناقض الشرع فعلا أو تركا، «وذلك أن

[41] الاعتصام، ص 37.

[42] الاعتصام، ص 38.

[43] الاعتصام، ص 41.

[44] التعبد في اصطلاح الشاطبي يرد للدلالة على معنى يقابل التعقل، فكل ما لا يعقل معناه فهو فعل عبادي، ومقابلته الفعل العادي، وهو كل ما يعقل معناه.

أصل الدخول فيها يحث على الانقطاع إلى العبادة، والترغيب في ذلك، لأن الله تعالى يقول: ﴿وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ﴾ [الذاريات: 56]، فكأن المبتدع رأى أن المقصود هذا المعنى، ولم يتبين له أن ما وضعه الشارع فيه من القوانين والحدود كاف، فرأى من نفسه أنه لا بد، لما أطلق الأمر فيه، من قوانين منضبطة، وأحوال مرتبطة، مع ما يداخل النفوس من حب الظهور أو عدم مظنته، فدخلت في هذا الضبط شائبة البدعة^[45].

وفي سياق بيان البدعة التركية، يرى الشاطبي أن الترك يداخله الابتداع، إذا اقترن بقصد التعبد، فقال: «فأما إن كان (أي الترك) تدينًا، فهو الابتداع في الدين؛ (...) إذ قد فرضنا الفعل جائزاً شرعاً، فصار الترك المقصود معارضة للشارع في شرع التحليل»^[46]. وللتصرف التعبدى المقوم للفعل البدعي صور عند الشاطبي، ويمكن الاكتفاء منها بصورتين:

- صورة الالتزام التعبدى: ومقتضاه أن التصرف التعبدى قد يكون مشروعاً من حيث الأصل، إلا أن إيقاعه من المكلف على جهة الالتزام والاستدامة، دون استناد إلى دليل خاص يقتضي صفة الالتزام أو الاستدامة، يصير تصرفاً بدعياً.

- صورة التخصيص التعبدى: ومقتضاه أن التصرف التعبدى قد يكون منصوباً عليه من جهة العموم أو الإطلاق، إلا أن إيقاعه من المكلف على كيفية مخصوصة أو مقيدة دون سائر الهيئات والأوضاع التي يحتملها ذلك العموم أو الإطلاق، ودون استناد إلى دليل تفصيلي قاض بإفادة جهة التخصيص أو التقييد، كل ذلك يجعل إيقاع التصرف المذكور ملائماً للابتداع.

ومما يتصل بهذه المسألة، إيجاب انبناء الإحداثيات التعبدية على الدليل التفصيلي المعين في إثبات سنيتها أو شرعيتها دون الاكتفاء بشهادة الدليل الإجمالي العام، لأن الأصل في

[45] الاعتصام، 40/1.

[46] الاعتصام، 43/1-44.

التعبدات هو التوقيف، ولا مجال للإحداث فيها أو التصرف فيها بالاجتهاد إلا بمقتضى الأدلة الخاصة.

وعليه، فكل ما ورد في الشرع طلبه من التصرفات التعبدية على سبيل الإطلاق، لزم إيقاعه على سبيل الإطلاق والعموم دون تقييد أو تخصيص، وكل ما ورد مطلوبا على جهة التقييد والتخصيص، تعين التزامه على الوجوه التفصيلية الواردة دون تصرف واجتهاد من باب أولى وأحرى، يقول الشاطبي مقررًا بدعية التصرف المخالف لإطلاق الدليل:

«الدليل الشرعي إذا اقتضى أمراً في الجملة مما يتعلق بالعبادات -مثلاً-، فأتى به المكلف في الجملة أيضاً، كذكر الله والدعاء والنوافل المستحبات وما أشبهها مما يعلم من الشارع فيها التوسعة، كان الدليل عاضداً لعلمه من جهتين: من جهة معناه، ومن جهة عمل السلف الصالح به، فإن أتى المكلف في ذلك الأمر بكيفية مخصوصة، أو زمان مخصوص، أو مكان مخصوص، أو مقارناً لعبادة مخصوصة، والتزم ذلك بحيث صار متخيلاً أن الكيفية، أو الزمان، أو المكان، مقصود شرعاً من غير أن يدل الدليل عليه، كان الدليل بمعزل عن ذلك المعنى المستدل عليه»^[47]. وقال في موضع آخر: «قد يتوهم أن إطلاق اللفظ يشعر بجواز كل ما يمكن في مدلوله وقوعاً وليس خصوصاً في العبادات، فإنها محمولة على التعبد، على حسب ما تلقى النبي صلى الله عليه وسلم والسلف الصالح، كالصلوات حيث وضعت بعيدة عن مدارك العقول في أركانها وترتيبها وأزمانها وكيفياتها ومقاديرها، وسائر ما كان مثلها، (...) فلا يدخل العبادات الرأي والاستحسان هكذا مطلقاً، لأنه كالمنافي لوضعها، ولأن العقول لا تدرك معانيها على التفصيل، وكذلك حافظ العلماء على ترك إجراء القياس فيها، كمالك بن أنس رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ، فإنه حافظ على طرح الرأي جداً، ولم يعمل فيها من أنواع القياس إلا قياس نفي الفارق متى اضطر إليه، وكذلك غيره من العلماء، وإن تفاوتوا فهم محافظون جميعاً في العبادات على الاتباع لنصوصها ومنقولاتها، بخلاف غيرها فبحسبها لا مطلقاً، فإن الإنسان قد أمر بذلك في الجملة -مثلاً- فالمخصص كالمخالف للتوسعة، وإن لم يفهم من

[47] الاعتصام، 249/1.

ذلك توسعة، فلا بد من الرجوع إلى أصل الوقف مع المنقول، لأننا إن خرجنا عنه شككنا في كون العبادة على ذلك الوجه مشروعة (...) فيتعين الرجوع إلى المنقول، وقوفا معه من غير زيادة ولا نقصان».^[48]

ومما يتصل بهذه المسألة أيضا منع الإحداث التعبدية لا باعتبار الأصل، وإنما باعتبار المآل، وهذا مبني عند الشاطبي على أصل الذرائع، فالتصرف الواقع تعبدا قد يكون مشروعا، ولكنه يصير جاريا مجرى البدعة من باب سد الذرائع. «وبيانه أن العمل يكون مندوبا إليه - مثلا - فيعمل به العامل في خاصة نفسه على وضعه الأول من الندية، فلو اقتصر العامل على هذا المقدار لم يكن به بأس، ويجري مجراه إذا دام عليه في خاصته غير مظهر له دائما، بل إذا أظهر لم يظهره على حكم الملزمات من السنن الرواتب والفرائض اللوازم (...)، فإذا اجتمع في النافلة أن تلتزم التزام السنن الرواتب، إما دائما وإما في أوقات محدودة وعلى وجه محدود، وأقيمت في الجماعة في المساجد التي تقام فيها الفرائض، أو المواضع التي تقام فيها السنن الرواتب، فذلك ابتداء».^[49]

ولقد تعددت إشارات الشاطبي إلى ضابط التعبد في تحديد مسمى البدعة، من ذلك قوله في معرض انتقاد مسلك تقسيم البدعة إلى الأحكام الخمسة الذي نقله القرافي عن شيخه العز بن عبد السلام: «وقوله: (أي القرافي) وكل إحسان لم يعهد في العصر الأول، وفيه تفصيل، فلا يخلو الإحسان المفروض أن يفهم من الشريعة أنه مقيد بقيد تعبدية أو لا، فإن كان مقيدا بالتعبد الذي لا يعقل معناه، فلا يصح أن يعمل به إلا على ذلك الوجه، وإن كان غير مقيد في أصل التشريع بأمر تعبدية، فلا يقال إنه بدعة على أي وجه وقع، إلا على أحد ثلاثة أوجه:

- أحدها أن يخرم أصلا شرعا مثل الإحسان المتبع بالمن والأذى، والصدقة من المديان المضروب على يده، وما أشبه ذلك، ويكون إذ ذاك معصية.

[48] الاعتصام، 251/1.

[49] الاعتصام، 244/1-245.

- والثاني أن يلتزم على وجه لا يتعدى، بحيث يفهم منه الجاهل أنه لا يجوز إلا ذلك الوجه، حينئذ يكون الالتزام المشار إليه بدعة، بل بدعة مذمومة وضلالة (...).

- والثالث: أن يجري على رأي من يرى المعقول المعنى وغيره بدعة مذمومة، كمن كره تنخيل الدقيق في الصيغة، فلا تكون عنده البدعة مباحة ولا مستحبة».^[50]

ب. التمييز بين البدعة والمصلحة المرسلة:

يرى الشاطبي أن الفعل البدعي والفعل المبني على أساس المصلحة المرسلة، يختصان بما يلي:

- كونهما مما لم يعهد وقوعه في العهد النبوي.
- كون محل الاستشهاد لهما أو عليهما منحصرا في الأدلة العامة أو الإجمالية دون الأدلة الخاصة أو التفصيلية.

- اختصاص الفعل البدعي بأمور التعبد المبنية على التوقيف، بينما يختص مجال المصلحة المرسلة بما عقل معناه من التصرفات، لجريانه على المناسبات المعقولة.^[51]

ج. إنكار تقسيم البدع:

لقد اعترض الشاطبي على ما ذهب إليه جمهور العلماء من تقسيم البدعة إلى حسنة وسيئة، وقرر أن الأدلة المفيدة لعموم ذم البدع باقية على أصلها في إفادة العموم وامتناع تطرق التخصيص إليها، وأن ما ذكره من المخصصات لا يتحصل به تخصيص ولا تقييد، ولا يقوى على معارضة قطعية الدليل المفيد لعموم ذم البدعة، وهكذا فحديث «من سن في الإسلام سنة حسنة»، لا دلالة فيه على استحسان البدعة، بل نجد الشاطبي يتصرف في دلالة «السن» المذكور في الحديث، وذلك بحمله على إحياء أمر ثابت، وليس على معنى الاختراع

[50] الاعتصام، 1/206-207.

[51] الاعتصام، 1/37-38 و 1/186.

والإحداث، فقال: «فليس المراد بالحديث الاستئنان بمعنى الاختراع، وإنما المراد به العمل بما ثبت من السنة النبوية، وذلك لوجهين :

- أحدهما أن السبب الذي جاء لأجله الحديث هو الصدقة المشروعة (...)، فتأملوا أين قال رسول الله صلى الله عليه وسلم من سن سنة سيئة، تجدوا ذلك فيمن عمل بمقتضى المذكور على أبلغ ما يقدر عليه حتى بتلك الصرة، فانفتح بسببه باب الصدقة على الوجه الأبلغ (...)، فدل على أن السنة هاهنا مثل ما فعل ذلك الصحابي، وهو العمل بما ثبت كونه سنة. (...)

- والوجه الثاني من وجهي الجواب، أن قوله: (من سن سنة حسنة ومن سن سنة سيئة) لا يمكن حمله على الاختراع من أصل؛ لأن كونها حسنة أو سيئة لا يعرف إلا من جهة الشرع، لأن التحسين والتقيح مختص بالشرع، لا مدخل للعقل فيه، وهو مذهب جماعة أهل السنة، (...) فلزم أن تكون السنة في الحديث إما حسنة في الشرع، وإما قبيحة بالشرع، فلا يصدق على مثل الصدقة المذكورة وما أشبهها من السنن المشروعة، وتبقى السنة السيئة منزلة على المعاصي التي ثبت بالشرع كونها معاصي كالقتل (...)، وعلى البدع لأنه قد ثبت ذمها والنهي عنها بالشرع كما تقدم^[52].

د. الترك باعتباره ضابطاً لتبديع الفعل المحدث:

إن ترك الرسول صلى الله عليه وسلم وترك السلف للفعل المحدث دليل على بدعيته، إذ الترك مقتض للتحريم مع قيام المقتضي وانتفاء المانع، وقد صاغ الشاطبي هذا الضابط بقوله: «إن المعنى المقتضي للإحداث -وهو الرغبة في الخير-، كان أتم في السلف الصالح، وهم لم يفعلوه، فدل على أنه لا يفعل^[53]. كما اعتبر أن سكوت الشارع عن الحكم في الفعل والترك، يضاهي التصريح على «أن الزائد على ما ثبت هنالك بدعة زائدة، ومخالفة لقصد

[52] الاعتصام، 1/182-183-184.

[53] الاعتصام، 1/368.

الشارع، إذ فهم من قصده الوقوف عند ما حد هنالك، لا الزيادة عليه ولا النقصان منه».^[54] كما «أن السكوت عن حكم الفعل أو الترك هنا، إذا وُجد المعنى المقتضي له، إجماعٌ من كل ساكت على أن لا زائد على ما كان؛ إذ لو كان ذلك لائقاً شرعاً أو سائغاً لفعلوه، فهم كانوا أحق بإداركه والسبق إلى العمل به».^[55] «وقد ظهر من العادات الجارية فيما نحن فيه، أن ترك الأولين لأمر ما، من غير أن يعيّنوا فيه وجهاً مع احتمال له في الأدلة الجمالية، ووجود المظنة، دليل على أن ذلك الأمر لا يعمل به، وأنه إجماع منهم على تركه».^[56]

أما المستوى الثالث وهو المتعلق بالتنزيل أو تحقيق مناط الابتداء، فيمكن الظفر بنماذج منه من خلال ما ساقه الشاطبي من الصور والأمثلة التي اختبر فيها ما أسسه من أصول ومقولات، وهو في ذلك الاختبار يتكلم بلسان المفتي الذي ينبغي المصير إلى قوله في نوازل الإحداث.^[57]

وهكذا عد أبو إسحاق من صور الإحداث البدعي:

- الاحتفال بمولد الرسول صلى الله عليه وسلم.^[58]

- التزام الدعاء أدبار الصلوات.

- التزام الذكر جهراً بهيئة الاجتماع.^[59]

- اتخاذ البخور في المساجد.^[60]

[54] الاعتصام، 361/1.

[55] الاعتصام، 363/1.

[56] الاعتصام، 364/1.

[57] كما أن ما سلكه فيها من التضييق والتشدد، وجد فيه المتساهلون في التبديع سندهم وقوتهم.

[58] الاعتصام، 39/1.

[59] الاعتصام، 39/1.

[60] الاعتصام، 104/2.

- التزام الدعاء للخلفاء والأمراء في خطبة الجمعة.^[61]

- التزام صوم يوم النصف من شعبان وقيام ليلته.^[62]

وسنكتفي في هذا الموطن بإيراد توجيهات الشاطبي لبدعية الذكر الجماعي، والتي يظهر فيها تقرير ما سبق تأصيله، قال رحمه الله:

«فإذا ندب الشرع مثلاً إلى ذكر الله، فالتزم قوم الاجتماع عليه على لسان واحد وبصوت، أو في وقت معلوم مخصوص عن سائر الأوقات، لم يكن في ندب الشرع ما يدل على هذا التخصيص الملتزم، بل فيه ما يدل على خلافه؛ لأن التزام الأمور غير اللازمة شرعاً شأنها أن تفهم التشريع، وخصوصاً مع من يُقتدى به في مجامع الناس كالمساجد، فإنها إذا أظهرت هذا الإظهار، ووضعت في المساجد كسائر الشعائر التي وضعها رسول الله صلى الله عليه وسلم في المساجد وما أشبهها كالأذان وصلاة العيدين والاستسقاء والكسوف، فهم منها بلا شك أنها سنن إذا لم تفهم منها الفرضية، فأحرى أن لا يتناولها الدليل المستدل به، فصارت من هذه الجهة بدعاً محدثة بذلك.

وعلى ذلك ترك التزام السلف لتلك الأشياء أو عدم العمل بها، وهم كانوا أحق بها وأهلها لو كانت مشروعة على مقتضى القواعد»^[63]، كالذكر أو الدعاء قد ندب الشرع إليه في مواضع كثيرة، «ومع ذلك فلم يلتزموا فيه كفيات، ولا قيدوه بأوقات مخصوصة، بحيث تُشعر باختصاص التعبد بتلك الأوقات، إلا ما عينه الدليل كالغداة والعشي. ولا أظهروا منه إلا ما نص الشارع على إظهاره، كالذكر في العيدين وشبهه، وما سوى ذلك فكانوا مثابرين على إخفائه وسره. ولذلك قال لهم حين رفعوا أصواتهم: «اربعوا على أنفسكم إنكم لا تدعون أصم ولا غائباً»، ولم يظهروه في الجماعات.

[61] الاعتصام، 27/1.

[62] الاعتصام، 39/1.

[63] الاعتصام، 249/1.

فكل من خالف هذا الأصل، فقد خالف إطلاق الدليل أولاً، لأنه قيد فيه بالرأي، وخالف من كان أعرف منه بالشرعية وهم السلف الصالح رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ، بل كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يترك العمل وهو يحب أن يعمل به خوفاً أن يعمل به الناس فيفرض عليهم^[64].

كما يعلل الشاطبي بدعية الذكر الجماعي بترك السلف، فقال: «فإنه لو كان حقاً، لكان السلف الصالح أولى بإدراكه وفهمه والعمل به، وإلا فأين في الكتاب أو السنة الاجتماع للذكر على صوت واحد جهراً عالياً؟. وقد قال تعالى: ﴿ادْعُوا رَبَّكُمْ تَضَرُّعاً وَخُفْيَةً إِنَّهُ لَا يُحِبُّ الْمُعْتَدِينَ﴾ [الأعراف: 54]، والمعتدون في التفسير هم الرافعون أصواتهم بالدعاء.»^[65]

2.3. تقويم تأصيلات الشاطبي للابتداع

بعد هذا الإيراد السريع والمختصر لأصول الإحداث البدعي وضوابطه كما حررها واجتهد في وضعها الشاطبي في الاعتصام، نرى من الأفيد أن نسجل الملاحظات التقويمية التالية:

أ. إن التمييز في التصرفات بين العبادات والعادات لتحديد مجال الابتداع يظل غير ذي فائدة إجرائية في تبين الوجه البدعي للتصرف، بل إن المتتبع لتحليلات الشاطبي سرعان ما يلمس فيها نوعاً من التآرجح والتردد بخصوص ورود وصف التعبد على الفعل العادي؛ وهكذا نجد الشاطبي، بعدما تبنى أطروحة التمييز بين العبادات والعادات، وقصر مجال الإحداث البدعي على الفعل العبادي، نجده في موضع آخر يستدرك ويقرر إمكانية دخول الابتداع على العادات، لعدم خلوها عن شائبة التعبد، فقال:

«ثبت في الأصول الشرعية أنه لا بد في كل عادي من شائبة التعبد، لأن ما لم يعقل معناه على التفصيل من المأمور به أو المنهي عنه فهو المراد بالتعبد، وما عقل معناه وعرفت مصلحته أو مفسدته فهو المراد بالعادي، فالطهارات والصلوات والصيام والحج كلها

[64] الاعتصام، 249/1-250.

[65] الاعتصام، 269/1.

تعبدى، والبيع والنكاح والشراء والطلاق والإجازات والجنايات كلها عادي، لأن أحكامها معقولة المعنى، ولا بد فيها من التعبد، إذ هي مقيدة بأمور شرعية لا خيرة للمكلف فيها، كانت اقتضاء أو تخييراً، فإن التخيير في التعبدات إلزام، كما أن الاقتضاء إلزام، (...) وإذا كان كذلك، فقد ظهر اشتراك القسمين في معنى التعبد، فإن جاء الابتداء في الأمور العادية من ذلك الوجه، صح دخوله في العاديات كالعباديات، وإلا فلا. وهذه النكتة التي يدور عليها حكم الباب^[66].

وفي الواقع، إن اعتماد معيار التمييز بين الفعل العبادي والفعل العادي في تقويم ظاهرة الإحداث - حيث صار لدى جل الدارسين لهذا الشأن يؤخذ مأخذ المسلمات - إذا أمعنا النظر فيه، سرعان ما نتبين كونه يصدر عن تصور تجزيئي لما يأتيه الإنسان من أفعال، وهو تصور يتناسى الوصف التكاملي المقوم للتصرف الإنساني الذي يتلازم فيه البعد الروحي والبعد المادي، كما يتفاعل فيه الجانب المعنوي مع الجانب الحسي، وهذا التلازم والتفاعل يجعلان من التصرف فعلاً أخلاقياً صريحاً لا ينفك عنه وصف التعبد باعتباره العلاقة الواصلة بين الإنسان وخالقه، وليس باعتباره صفة تنافي التعقل. وعليه فالتشدد في استيجاب الموافقة للشرع في الفعل العبادي، والتساهل في هذا الاستيجاب فيما يخص الفعل العادي، فضلاً عن ما فيه من التحكم الصريح، أو التخصيص العري عن الدليل الواضح، فيه تناسٍ وإغفالٌ لحقيقة التكامل المقومة للفعل الإنساني.

وهكذا نجد من الباحثين من تفتن إلى عدم جدوى هذا التمييز ومحدوديته، فأكد على شمول الابتداء لكافة التصرفات عبادية كانت أو غيرها، وفي هذا السياق يقول الدكتور نور الدين الخادمي:

«قد جرت عادة العلماء والأصوليين في الغالب على أن يطلقوا لفظ الابتداء على مجال العبادات والشعائر، دون غيرها من مجالات المعاملات والبيوع والأنكحة والجنايات

[66] الاعتصام، 80/1.

وغيرها. وذلك راجع بالأساس إلى طبيعة ذلك المجال التعبدى الامتثالي، وكونه موقوفا على النصوص والسنن ومقتصر على بيان الوحي في عصر الرسالة وزمن النبوة، وكونه مجالا لا يجوز الاجتهاد فيه بالزيادة والإضافة أو التنقيص والحذف تماما. وكل ذلك محذور ومردود. والحق أن الابتداع يشمل كافة ميادين الشريعة ومجالات العبادات والمعاملات والعبادات، ولعل قصر الابتداع على مجال التعبد بالخصوص، يعود بالأساس إلى سرعة تحديد البدعة في التعبد، بخلاف تحديدها في غيره من مجالات المعاملات والعبادات. والابتداع ولئن لوحظ أكثر في مجال العبادات، فإنه لا يعني عدم اتصاله بغير ذلك المجال، كمجال المعاملات والأنكحة والجنايات (...) إلى أن يقول:

الابتداع واقع أو متوقع في مجال المعاملات والأنكحة والجنايات وعموم العادات والتصرفات، وذلك بإحداث أنماط وأساليب وكيفيات حاكمة لتلك العادات والتصرفات، وهي في حقيقتها مخالفة للنمط الشرعي الصحيح، ومعارضة للكيفية الفقهية المطلوبة ولأسلوب التعامل المشروع. أي أن تلك الأنماط والأساليب محدثة ومخترعة على خلاف التعاليم والتطبيقات الشرعية الواقعة في زمن النبوة وفي عصر السلف والخلف وأزمان الأئمة والأعلام وعصور الصالحين والمصلحين، وأنها مبنية على ما ليس له شاهد بالاعتبار لا من قريب ولا من بعيد، وذلك هو عين الابتداع المردود والتزيد المرفوض. وذلك هو أيضا مخالفة المناسبة الشرعية ومصادمتها بشكل يقيني وقطعي، بالنظر في كبرى القواعد والأجناس والمعاني وعمومها.

والأولى في الفهم والاستنباط أن يُنظر إلى الابتداع على أنه شامل لمجال التعبد بالأساس، ولسائر وكافة المجالات التشريعية الأخرى، وأن يُقرر في الاعتبار والاجتهاد بأن الإضافة السلبية والتجديد المميت وإحداث ما ليس له أصل ولا شاهد في دين الله، ابتداع ممقوت واستصلاح مردود واجتهاد مُلغى^[67].

[67] المناسبة الشرعية وتطبيقاتها المعاصرة، ص 360 وما يليها ط 1: 2006 م، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، فرجينيا، الولايات المتحدة الأمريكية، دار ابن حزم للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت - لبنان.

ب. أن التمييز المذكور ينبغي على مفهوم ضيق للتعبء؛ إذ مداره على قصر الفعل التعبدي على ما هو شعائري من التصرف الإنساني، فضلا عن قصر التعبء على ما سوى التعقل؛ أساليب

كما هو واضح من جعل التعبدي محصورا في ما لا يعقل معناه.

وفي الواقع أن هذا التضيق في فهم الفعل التعبدي، ناشئ عن رؤية تفقيهيّة للممارسة الدينية، «والمراد بالتفقيه هو التقنين الفقهي لأفعال المكلفين بما يجعل الاعتبار فيها أساسا لظاهر موافقتها للأحكام المقررة، مع إهمال المعاني الخلقية التي تنطوي فيها، والتي لو تصورنا هذه الأحكام مجردة من إفادتها لصارت أحكاما لاغية. والحال أن الناظر في النص الشرعي الأصلي، لا يسعه إلا أن يلحظ بأن الحكم الواحد من أحكامه ينضبط دائما بصفة خلقية أو أكثر يتوجب على المكلف أن يحصّلها، فيكون الأصل في الحكم الفقهي هو القيمة الخلقية، وقد أدى الإهمال لهذه القيم الخلقية في الأحكام الفقهيّة إلى الوقوع في محذورين اثنين، أحدهما قصر الأخلاق على جزء محدود من أفعال المكلفين؛ وفي هذا جهل بحقيقة الأخلاق، فالصواب أن كل فعل فعل يأتيه الإنسان يكون سببا من أسباب تخلقه بما في ذلك فعل العقل نفسه، لأن إنسانيته مستمدة من هذا التخلق الذي لا ينقطع إلا بانقطاع حياته؛ والمحذور الآخر، اعتبار الأخلاق من المقاصد الكمالية، وفي هذا سوء فهم لحقيقة الدين؛ لأن الاعتبار الأول فيه لا يرجع إلى الحاجات البدنية، وإنما إلى المعاني الروحية، فضلا عن أن في الوقوع في هذا المحذور، على ما سلف، سوء تأويل للحديث الشريف، «إنما بعثت لأتمم مكارم الأخلاق»، فلا يصح أن تكون البعثة النبوية على جلالها، من أجل ما هو كمالي لا حرج في تركه، وإنما ينبغي أن تكون من أجل ما هو أمر ضروري لا يجوز أبدا تركه، كما لا يصح أن يكون الإتمام الذي تستهدفه هذه البعثة يتعلق بجزء معين من الإسلام، وإنما ينبغي أن يتعلق بكلية هذا الدين، باعتباره الطور الخاتم لأطوار التشريع الإلهي المنزل».^[68]

[68] سؤال الأخلاق، طه عبد الرحمن، ص 153-154، الطبعة الأولى، 2000 المركز الثقافي العربي الدار البيضاء.

وهكذا تبدو الحاجة ملحة إلى مراجعة شاملة لمفهوم التعبد الذي ترسخ في الأذهان ترسُّخَ الحقائق والبداهات، ووجَّه سائر المقاربات المعنية بشأن الإحداث والابتداع، مما تأدى بالممارسة الدينية إلى الوقوع في التحجر والجمود، ولعل المدخل المُمهِّد لتحقيق هذه المراجعة الشاملة والكفيلة بدرء آفة التفقيه المفوضية إلى التضييق الموجب للجمود والتحجر، يكمن في ترسيخ الصلة الكاملة بالقيم الأخلاقية، بحيث يصبح التعبد عند التحقيق والنظر آيلا إلى معنى أعم هو التخلق، وبانبناء التعبد على أصل التخلق أو قل التخليق، أمكن أن نتصور النتائج الثلاث التالية:

- **تعقيل التعبد، ومقتضاه أن لا منافاة بين التعقل والتعبد^[69]**، وأن التقابل بينهما أمر اجتهادي ونسبي وليس على إطلاقه، إذ ما يكون معناه غير معقول بالنسبة إلى شخص أو وقت أو حال، قد يكون غير ذلك إذا تغيرت هذه النسب والإضافات، فالأمر يختلف باختلاف ذلك، كما يختلف باختلاف إمكانات الفعل التعقلي لدى المكلف.

- **توسيع التعبد،** إذ بمقتضاه الأخلاقي الواسع، يصبح شاملا لكافة أنماط السلوك الإنساني، وليس قاصرا على ما يقابل العادات، بل لا انفصال في التصرف الإنساني بين العادي والعبادي؛ لاتحاد مناطهما وهو القيم الأخلاقية الحية التي يمكن تعقلها بل يجب بطريق التدبر والاعتبار واستيفاء مقتضيات التخلق. ومن هذا الملحظ يظهر بجلاء أن القول بأن الأصل في التعبد هو التوقيف، لا يعني التوقف المفضي إلى التعطيل، وإنما المستفاد منه التزام حمى التسليم الباعث على التدبر وتعقب الحِكم والمعاني، والموجب للاجتهاد والاشتغال واستحداث الأنسب للتعبد.

[69] جاء في بداية المجتهد لابن رشد : «والمصالح المعقولة لا يمتنع أن تكون أسبابا للعبادات المفروضة حتى يكون الشرع لاحظا فيها معنيين: معنى مصلحيا ومعنى عباديا، وأعني بالمصلحي ما رجع إلى الأمور المحسوسة، وبالعبادي ما رجع إلى زكاة النفس». 23/1. تحقيق فريد عبد العزيز الجندي، 2004، دار الحديث، القاهرة.

- أن المعقولة في التعبد هي من باب المعقول بنتيجته وآثاره؛ ومعنى ذلك أنه يتعين النظر إلى العبادات، لا كشعائر ظاهرة يتعين الوقوف مع شروطها الشكلية فقط، بل يتعين إلى ذلك النظر إلى آثارها على سلوك المتدين، «وهذه الآثار التي منها الجلي ومنها الخفي، هي التي ينبغي من جهتها أن نطلب معقولة هذه الشعائر، بحيث تكون الشعائر معقولة لا بظواهرها، وإنما بآثارها؛ وتوضيح ذلك أن هذه الآثار يمكن رصدها وفحصها وتبيين فوائدها وتوقع عواقبها، وليس مقتضى المعقولة إلا هذه القابلية للمشاهدة والمقارنة والتحليل والاستنتاج، وهي حاصلة هنا حصولها فيما هو معقول بذاته لا بنتيجته».^[70]

وإذا تعين النظر إلى العبادات كشعائر لها آثار سلوكية مخصوصة، أي «ظواهر أخلاقية» بالأساس - إن جاز هذا التعبير -، «وجب أن يكون الغرض الأول من الشعائر هو تحصيل الأخلاق، بحيث تكون قيمة الشعيرة معلقة بقيمة الخلق الذي تحتها، إذا زاد فضل الخلق زادت درجة الشعيرة، وإذا نقص نقصت، كما تكون قيمة أداء الشعيرة معلقة بمدى تحقق هذا الخلق في سلوك مؤديها، إذا حسن السلوك حسن الأداء، وإذا ساء السلوك ساء الأداء»^[71].

والحاصل أن التعبد في سياق النظرة الأخلاقية للتدين لا ينافي التعقل، بل يقتضيه، لأن متعلق التعقل هو التدبر والاعتبار المفيدان في تحصيل جوامع القيم المعنوية المقومة للشرعة، والمؤسسان على أصل الاشتغال والعمل بأحكام الشرعة، ومن هنا يمكن وضع اليد على بعض مكامن أسباب التضييق الذي لحق الممارسة الدينية، وزج بها في غياهب الجمود والتطرف، حيث نلاحظ لدى جُل من ابتلي بالتبديع من الدارسين على اختلاف درجات الابتلاء نقصاً وجدة اجتاراً مُمِلاً لمقولة التعبد كما هي عند الشاطبي وغيره، كما نلاحظ تهويلاً مفرطاً في شأنها، إلى الحد الذي يفهم تنزيلها منزلة ما هو ضروري من علوم الدين، مع أن الواقع بخلاف ذلك، وأن الأمر فيه مُتَّسَع للنظر والاجتهاد، إن لم يكن معارضه المقابل أقوى في النظر والتحقيق، بل الأولى بالأخذ والاعتبار؛ لصحة مداركه ومآخذه،

[70] سؤال الأخلاق، طه عبد الرحمن، ص 52.

[71] سؤال الأخلاق، ص 53.

وظهور حُسن آثاره واتضح نتائجه، ومما يزيد هذا الملحظ قوة، إضافةً إلى ما ذكرناه، ما نجده ماثلاً عند المقاصديين من علماء الأمة من الإشارات القوية بل التأكيدات النفيسة لأصل «مقصدية التعبد» إن جاز هذا الإطلاق، أليس من المقرر عند عامة الأصوليين أن كل ما في الشرع معلن؟^[72]

وهكذا لا نعدم إشارات نقدية واضحة للمسلك التفقيهي الذي طبع المنهج المعرفي الفقهي في التعامل مع الأحكام الشرعية واقتضاءاتها السلوكية في مجال الدين، فهذا العارف بالله الشيخ سيدي محمد بن عبد الكبير الكتاني رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ -وهو بصدد تشخيص أدواء الأمة وأسباب انحطاطها وتخلفها-، ينتقد دعوى التعبد والاكتفاء بظاهر الأحكام دون ربطها بأسرارها وغاياتها، ويدعو علماء عصره إلى التأليف في أسرار الشريعة ومقاصدها. يقول: «فإن من أسباب انحطاط الملة، ذكر الأحكام مجردة عن أسرارها، وقول أهل الفروع: هذا تعبدى، وهو عجز منهم عن بيان الحكمة والسر، والشرع كله مكشوف لأهل العلم بالله، ليس عندهم فيه شيء غير معقول المعنى، ومن يرد الله به خيراً يفقهه، والفقه: الفهم أي عن الله تعالى في شرعه».^[73]

ج. وإذا ثبت قصور التعامل التفقيهي مع حقيقة التعبد، وعدم جدوى معاييرها في التمييز بين العادي والعبادي في التصرف، أمكن مراجعة جملة من الأحكام المنبئية على هذا الأصل الموهوم، من ذلك:

[72] يقول ابن القيم: «ليس في الشريعة حكم واحد إلا وله معنى وحكمة، يعقله من عقله ويخفى على من خفي عليه». إعلام الموقعين، 86/2 دار الجيل، 1972، لبنان. وهكذا فكل حكم شرعي له حكمته ومقصده، بحيث تكمن وظيفته في إنهاض المكلف إلى العمل والاتصاف بمقتضياته الأخلاقية، كما أن المكلف مدعو إلى تعقب هذه الحكم والمقاصد مهما كانت رتبته من حيث الخفاء والظهور، ومهما كانت قابليتها للاتفاق أو الاختلاف، أليس في تعقب الحكم والمقاصد كمال التدبر وتحقيق الاعتبار المأمور به شرعاً (فاعتبروا يا أولي الأبصار). الحشر، الآية: 2.

[73] من رسائل الإمام محمد بن عبد الكبير الكتاني في الآداب والسلوك، ص 65-66. حققها وخرج أحاديثها: الشريف محمد حمزة الكتاني، شارك في تخريج أحاديثها غسان أبو صوفة، دار الرازي (د.ت).

- أن ما ذهب إليه الشاطبي من استيجاب الدليل التفصيلي المعين في المحدث العبادي، والاكتفاء بشهادة الدليل الإجمالي في المحدث العادي، لا محصول له، بل هو ظاهر التحكم؛ لأن مبناه على مقولة ظاهرة التحكم بل ظاهرة البطلان، فليس الفعل العبادي أولى باستيجاب الدليل المعين من الفعل العادي، كما أن الفعل العادي ليس أولى بكفاية الدليل الإجمالي من الفعل العبادي.

- أن استيجاب الدليل المعين في الاستدلال على سنية التصرفات المحدثّة أو بدعيّتها، أمر في غاية التعذر، بل مفض إلى إفقار النسق الشرعي، والانحجاب عن تبين غناه واتساعه؛ إذ لا حاجة إلى إثبات كون المنصوصات التفصيلية في غاية الانحصار والمحدودية، وأن الإحداثيات لا متناهية ولا يحيط بها الحصر، ولا يتصور إحاطة المتناهي بغير المحصور إحاطة تعيين و تفصيل.

- أن الاكتفاء في الاستدلال بشهادة الدليل الإجمالي عند تقويم المحدثات، كفيل بتبين سعة النسق الشرعي، واستكشاف غناه وشموله لكافة المستجدات، خاصة وأن التقويم الشرعي في الأغلب، موضوع على مقتضى العموم والإجمال وليس استقصاء التفاصيل وآحاد الجزئيات، بل إن مناط حفظ الشريعة، كما قرر ذلك الشاطبي نفسه، إنما هو الكليات لا الفروع والجزئيات.^[74]

واستناداً إلى مبدأ عمومية الدليل الشرعي ومبدأ اتساع العقلانية الشرعية، يكون الاجتهاد في تقويم الإحداث منصبا على استكشاف منطق الشمول والاتساع الذي يقوم به التقويم الشرعي، وذلك بإلحاق جزئي المحدثات بالمنصوصات الكلية، و بيان فائدته في تحقيق قيم الشرع أو العكس. وعموماً إن تبين حكم المحدث والبت فيه مثلما يتحقق عبر النظر في الدليل التفصيلي المعين، يتحقق أيضاً بالنظر في الدليل الإجمالي، إن لم يكن هذا الأخير

[74] انظر الموافقات، 1/21-22.

هو الأولى والأيسر، لأن إدراك سعة النسق الشرعي وشموله وانفتاحه لا يتأتى إلا من طريق استنطاق الأدلة الجملية.

- أن اعتماد معيار الإجمال والتفصيل في تقرير صلاحية الدليل وإنتاجيته في تقويم الإحداث، لا يمكن أن يجد تبريره إلا في نسق اجتهادي قولي لا يعتبر بالعمل، ولا يقيم للاشتغال شأنًا في الممارسة الاستدلالية، إذ لما كان متعلق الإحداث هو المعاني والقيم الأخلاقية، وكان المرجع في تقويمه؛ أي البت في شرعيته أو بدعيته، إلى النظر في أثره على حفظ تلك المعاني والقيم أو هدمها، وكان المرجع أيضا في معرفة وقياس هذا الحفظ وذاك الهدم، هو التخلق المبني على الإحداث قيد التقويم، آل الأمر إلى ضرورة استحضار معايير العمل والاشتغال في إجراء الأدلة وإعمالها بالقصد الأول، أما المعايير القولية أو المجردة، فينبغي تنزيلها على هذا الأصل العملي العام للاستدلال؛ لأن المطلوب في الممارسة الاستدلالية في هذا المساق، ليس هو تحصيل المقولات المجردة المقتضية لمراعاة جهة التفصيل والإجمال في الأدلة، وإنما المطلوب هو تحصيل الأعمال المشخصة أو تقويم الأوضاع السلوكية لدى المستدل له.

د. أما اعتبار التصرف بالتقييد والتخصيص والالتزام في أصل العمل العبادي الموضوع على الإطلاق والعموم، موجبا للتبديع، فغير مسلم، لأن دعوى التعبد المقتضية للتوقيف وامتناع الإحداث بالتصرف المذكور إلا بدليل معين نقف به على حكم الهيئات والالتزامات المخصوصة والمقيدة، ترد عليها الاعتراضات التالية:

- أن هذه الدعوى مبنية بالأساس على مقولة التعبد، وما تفرع عليها من القول بالتمييز بين العادة والعبادة، وقد سلف إثبات قصور هذه المقولة واختلالها، لما تفضي إليه من التضيق الموجب للجُمود والتحجر، وواضح أن هذه الدعوى ظاهرة التحجر كأصلها المتفرعة عليه، وفيها إغفال بين، وتجاهل صريح، لكون البيان الشرعي للأحكام أغلبه إجمالي أو كلي، أي أنه يُعنى بتقرير القواعد والكليات الأمهات، أما بيان الصور والأشكال وسائر الأوضاع الخاصة،

فقد أوكله الشارع الحكيم في الأغلب إلى الاجتهاد الكفيل بتبيين المناطات والمقتضيات التنزيلية للأحكام.

- أن الالتزام في العمل المشروع بهيئة سلوكية مخصصة، لا ينافي حقيقة العموم والإطلاق التي جاءت الأدلة موضوعة على مقتضاها، فليس الالتزام المذكور من التحكم في شيء، وإنما هو تصرف شرعي تمليه السياقات التربوية للتدين، كما توجه المقتضيات الاشتغالية للاستدلال وضرورة إبراز حقائق العموم في مجاري العمل والامثال، وعليه فاستنباط الأعمال والهيآت السلوكية الخادمة للتخلق، لا يستقيم تنزيله إلا على هذا الأصل العام، ولا يتحصل إلا باستثمار دلالة العموم والإطلاق، واستحضار المقتضيات المنطقية للتخلق في هذا الاستثمار.

- أن اعتبار الالتزام أو التخصيص التعبدية من قبيل الابتداع، أمر ينقضه واقع الإحداث عند السلف، حيث تشير الروايات الصحيحة إلى إحداث بعضهم بعض الهيآت السلوكية في مجال العبادات والتزامها، مع أنه لم يرد في شأنها دليل خاص ولا فعله الرسول صلى الله عليه وسلم بخصوصه، فكان التعامل مع هذه الإحداثيات بنظرة تقويمية تراعي مقاصد التخلق ووسائل تحقيقه، فكل ما كان من الإحداثيات خادماً لأصل التخلق القويم، أخذ حكمه طلباً واقتضاءً، والعكس بخلاف ذلك.

وهذه بعض النماذج الموضحة والمستقاة من سيرة السلف الصالح، وخاصة سيرة الصحابة رضوان الله عليهم زمن الوحي، وبعد وفاة الرسول صلى الله عليه وسلم، وسيكون الاختصار في هذه العجالة على الإحداثيات المشروعة دون الإحداثيات البدعية، لأنها الأكثر عرضة للتنازع والأخذ والرد، ولأن الشاطبي أغفل أو تغافل الحديث عن جانب من سيرة السلف في قبول الإحداثيات المشروعة، وآثر الاختصار على إيراد إنكار الإحداثيات البدعية فقط، وكأن ليس في الإحداثيات شيء سوى البدع، ولا مكان للسنن بينها، من ذلك:

- التزام الصحابي الجليل بلال بن رباح رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ للوضوء بعد كل حدث، وصلاة ركعتين إثر كل وضوء وعقب كل أذان، اجتهدا منه، ودون توقيف من النبي صلى الله عليه وسلم، حيث ورد في البخاري عن أبي هريرة رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ أن النبي صلى الله عليه وسلم قال لبلال: «يا بلال حدثني بأرجى عمل عملته في الإسلام، فإني سمعت دَفَ نعليك في الجنة، قال ما عملت عملاً أرجى عندي أني لم أتطهر طهوراً في ساعة ليل أو نهار إلا صليت بذلك الطهور ما كتب لي أن أصلي»^[75]. وفي رواية الترمذي: «يا بلال بم سبقتني إلى الجنة؟ (...) فقال بلال: يا رسول الله ما أذنت قط إلا صليت ركعتين، وما أصابني حدث قط إلا توضأت عندها، ورأيت أن لله علي ركعتين، فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: بهما» أي بهما نلت^[76].

قال الحافظ بن حجر: «يستفاد منه جواز الاجتهاد في توقيت العبادة، لأن بلالاً توصل إلى ما ذكره بالاستنباط، فصوبه الرسول صلى الله عليه وسلم»^[77].

- التزام أحد الصحابة الجمع بين سورة الإخلاص وقراءة السورة في كل ركعة، حينما كان يؤم أحد الصحابة حيث روى البخاري عن أنس رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ قال: «كان رجل من الأنصار يؤمهم في مسجد قباء، فكان كلما افتتح سورة يقرأ بها لهم في الصلاة مما يقرأ به افتتح ب ﴿قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ﴾، حتى يفرغ منها، ثم يقرأ سورة أخرى معها، وكان يصنع ذلك في كل ركعة، فكلّمه أصحابه وقالوا إنك تفتتح بهذه السورة ثم لا ترى أنها تجزئك حتى تقرأ بأخرى، فإما أن تقرأ بها، وإما أن تدعها وتقرأ بأخرى، فقال ما أنا بتاركها، إن أحببتكم أن أوكمكم بذلك فعلت، وإن كرهتم ذلك تركتكم، وكانوا يرون أنه من أفضلهم، وكرهوا أن يؤمهم غيره، فلما أتاهم النبي صلى الله عليه وسلم أخبروه الخبر، فقال: يا فلان ما يمنعك أن تفعل ما يأمرك به

[75] أخرجه البخاري، كتاب التهجد، باب فضل الطهور بالليل والنهار وفضل الصلاة بعد الوضوء بالليل والنهار.

[76] أخرجه الترمذي في سننه، كتاب المناقب، باب في مناقب عمر بن الخطاب رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ.

[77] فتح الباري، 34/3.

أصحابك؟ وما يملكك على لزوم هذه السورة في كل ركعة؟ فقال: إني أحبها، فقال النبي: حبك إياها أدخلك الجنة»^[78].

قال الحافظ ابن حجر: «قوله: ما يمنعك وما يملكك، سأله عن أمرين فأجابه بقوله: إني أحبها، وهو جواب عن السؤال الثاني مستلزم للأول بانضمام شئ آخر إليه وهو إقامة السنة المعهودة في الصلاة، فالمانع مركب من المحبة والأمر المعهود، والحامل له على الفعل المحبة وحدها، ويومئ إلى أن في فعله زيادة على فعل النبي صلى الله عليه وسلم، فدل تبشيره بالجنة على الرضاء بفعله. قال ناصر الدين بن المنير في هذا الحديث: إن المقاصد تغير أحكام الفعل، لأن الرجل لو قال إن الحامل له على إعادتها أنه لم يحفظ غيرها مثلاً، لأمكن أن يأمره بحفظ غيرها، لكنه اعتل بحبها، فظهر صحة قصده فصوبه. قال: وفيه دليل على جواز تخصيص بعض القرآن بميل النفس إليه والاستكثار منه، ولا يعد هجرانا لغيره.»^[79]

- زيادة أحد الصحابة قول «ربنا ولك الحمد حمدا كثيرا طيبا مباركا فيه» بعد الرفع من الركوع، وقول النبي صلى الله عليه وسلم بعد معرفة القائل: «لقد رأيت بضعا وثلاثين ملكا يتدرونها أيهم يكتبها.»^[80]

قال الحافظ في الفتح: «يستدل به على جواز إحداث ذكر في الصلاة غير مأثور، إذا كان غير مخالف للمأثور، وعلى جواز رفع الصوت بالذكر ما لم يشوش.»^[81]

- اقتصار أحد الصحابة على قراءة سورة الإخلاص في كل ركعة من قيام الليل. قال الحافظ في الفتح: «القارئ هو قتادة بن النعمان، أخرجه أحمد عن طريف ابن الهيثم عن أبي سعيد قال: بات قتادة بن النعمان يقرأ من الليل كله «قل هو الله أحد» لا يزيد عليها.

[78] أخرجه البخاري، أبواب صفة الصلاة، باب الجمع بين السورتين في الركعة والقراءة بالخواتيم وبسورة قبل سورة وبأول سورة.

[79] فتح الباري باب الجمع بين السورتين في ركعة. 258/2.

[80] رواه البخاري في صحيحه، أبواب صفة الصلاة، باب فضل اللهم ربنا لك الحمد.

[81] فتح الباري، 287/2.

والذي سمعه لعله أخوه لأمه أبو سعيد، وكانا متجاورين، وبذلك جزم ابن عبد البر، وقد خرج الدارقطني من طريق إسحاق بن الطباع عن مالك في هذا الحديث بلفظ: إن لي جاراً يقوم بالليل، فما يقرأ إلا ب ﴿قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ﴾^[82]. قال الشيخ عبد الله محفوظ باعلوي الحضرمي معلقاً: «وفي الحديث إقرار الرسول صلى الله عليه وسلم على هذا التحديد والاقتصار على هذه الصورة في قيام الليل، مع ما فيه من التخصيص الذي لم يكن من عمله صلى الله عليه وسلم، وفيه (...) من الدلالة على جواز تخصيص بعض القرآن بميل النفس إليه، والاستكثار منه، ولا يعد ذلك هجراناً لغيره»^[83].

- ما أحدثه معاذ بن جبل رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ في شأن صلاة المسبوق، وإقرار النبي صلى الله عليه وسلم إياه على ذلك، وجعله سنة ماضية في المسبوق، مع أن معاذاً لم تكن عنده في ذلك سنة توقيفية، وإنما فعله اجتهاداً، ومع ذلك أقر الرسول صلى الله عليه وسلم هذا الإحداث المبنى على الاجتهاد، فقال: «إن معاذاً قد سن لكم سنة، كذلك فافعلوا»^[84].

والخلاصة أن الإحداث المشروع في العبادة بالالتزام والتخصيص، أمر واقع في زمن الرسول صلى الله عليه وسلم، «ومن الملاحظ في معظم هذه المحدثات، أن الصحابة رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ أقدموا على فعلها دون أن يسألوا رسول الله صلى الله عليه وسلم عن حكمها، لا قبل الفعل ولا بعده، مع أنه صلى الله عليه وسلم كان قريباً منهم، ويمكنهم سؤاله صلى الله عليه وسلم بكل يسر وسهولة، ولكنهم رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ اعتمدوا على اجتهادهم في تقدير حكم هذه المحدثات، فأقرهم النبي صلى الله عليه وسلم على اجتهادهم، ولم ينبههم -ولا مرة واحدة- على أن الأولى أن لا يقدموا على عمل إلا بعد أن يسألوه صلى الله عليه وسلم عنه، بل إنه صلى الله عليه وسلم رتب على محدثاتهم الأجور العظيمة»^[85].

[82] نفسه، 59/9.

[83] السنة والبدعة، ص 19. مكتبة المطيعي للطبع والنشر والتوزيع، مطابع المختار الإسلامي. دون تاريخ.

[84] رواه أبو داود في سننه، كتاب الصلاة، باب كيف الأذان.

[85] مفهوم البدعة وأثره في اضطراب الفتاوى المعاصرة، د. عبد الإله بن حسين العرفج، ص 125. ط: 1،

ولقد تتبع بعض العلماء معظم إقرارات وإنكارات الرسول صلى الله عليه وسلم لهذا النوع من الإحداثيات، وتحصل لديهم من هذا التتبع القريب من الاستقراء، أن المعهود في تصرفات الشارع، قبول «الخير الذي جاء به الإسلام، وطلبه طلبا عاما من صلاة أو صوم أو ذكر أو تلاوة أو اجتماع على شيء من ذلك، أو تخصيص ورد منه أو سور معينة، وإن لم يكن من فعله صلى الله عليه وسلم، وإن كل ما أرشد فيه إلى الاقتصاد في العبادة، إنما ينطلق ذلك من شفقتة ورحمته صلى الله عليه وسلم، فنهى عن التبتل والتشدد في العبادة، خوفا عليهم من السامة التي قد ينتج عنها التفريط، ولكل عمل شرة كما يقول الرسول صلى الله عليه وسلم: «فمن كانت فترته إلى سنتي فنعم ما هو، ومن كانت فترته إلى المعاصي فأولئك هم الهالكون» أخرجه أحمد والطبراني. (...) إذا فكل ما أحدث من الخير، كالأوراد من الأذكار والأدعية الواردة وغير الواردة والصلاة على النبي صلى الله عليه وسلم وأحزاب القرآن الجماعية للتدارس، أو أي اجتماع لشيء من الخير، كل ذلك لا يدخل في حيز البدعة، بل هو من سنة الرسول صلى الله عليه وسلم بناء على الأصل العام الدال على الطلب، ولتقرير النبي صلى الله عليه وسلم لكل أنواع ذلك مما حدث في زمنه؛ فهي طريقته وسنته».^[86]

كما تحصل لديهم أيضا من ذلك التتبع والاستقراء، أن «تخصيص ما لم يرد منع من تخصيصه، أو تحديد ما لم يحدد الشارع وأطلقه، فهو باق على الرخصة لعموم الطلب، وإلا لما بقي لتحديد الشارع أو نهي عن تخصيص معين فائدة، وللمفهوم في الشرع اعتبار، فلا يمنع من تخصيص أو تحديد ما أطلقه الشارع، لأنه لم يخرج عن طلب الشارع، ومن منعه اجتهدا فلا دليل بيده إلا مجرد التحكم، أو إرادة تبديع الناس بغير برهان، وحكمه بالتبديع قد يشمل جمهورا من الصحابة والتابعين لهم بإحسان من خير القرون، وإطلاقه عليهم من الكبائر التي وقع في مثلها الخوارج ومن أخذ بطريقتهم».^[87]

2009، دار الفتح للدراسات والنشر، عمان - الأردن.

[86] السنة والبدعة، ص 85.

[87] السنة والبدعة، ص 86.

أما بعد وفاة الرسول صلى الله عليه وسلم، فقد تتبع العلماء أيضا إحداثات الصحابة رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ الصادرة عن اجتهاد، وفيها دلالة واضحة على أن التقييدات والتخصيصات والالتزامات الطارئة على أصول الأعمال المشروعة إطلاقا وعموما ليست من الابتداع في شيء، بل هي من موارد السنن الحسن أو الإحداث الشرعي؛ وفيما يلي إيراد مختصر لبعض إحداثات الصحابة بعد وفاة الرسول صلى الله عليه وسلم:

- جمع أبي بكر الصديق رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ القرآن الكريم.

- جمع عمر بن الخطاب رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ الناس جماعة على قارئ واحد في صلاة التراويح.

- قنوت بعض الصحابة كعمر وعثمان وعلي في صلاة الصبح بالمأثور عن الرسول صلى الله عليه وسلم، وهو: «اللهم إنا نستعينك ونستغفرك، ونثني عليك الخير ولا نكفرك، ونخلع ونترك من يفجرك، اللهم إياك نعبد، ولك نصلي ونسجد، وإليك نسعى ونحفد، ونرجو رحمتك ونخشى عذابك، إن عذابك الجد بالكفار ملحق».^[88] كما قنت بعض الصحابة بأدعية أخرى دون توقيف من النبي صلى الله عليه وسلم.

- زيادة عدد من الصحابة ألفاظا يسيرة في الصيغة المشهورة للتلبية، فقد كان عمر بن الخطاب يلبي مع زيادة «ليبك مرغوبا ومرهوبا، لبيك ذا النعماء والفضل الحسن».^[89] وكان عبد الله بن عمر رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا يقول: «ليبك لبيك لبيكوسعديك، والخير بيدك والرغبة إليك والعمل».^[90] وكان أنس رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ يقول فيها: «ليبك حقا حقا تعبدا ورقا».^[91]

- زيادة عثمان بن عفان رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ الأذان في الجمعة قبل دخول وقتها وذلك بالزوراء، وهو موضع السوق بالمدينة، قصد تنبيه الناس ودعوتهم، حتى يتمكنوا من إدراكها.^[92]

[88] رواه ابن أبي شيبة في المصنف، كتاب الدعاء، ما يدعو به في قنوت الفجر.

[89] رواه ابن أبي شيبة، في مصنفه، كتاب الحج، في التلبية كيف هي. بي

[90] رواه مالك في الموطأ، كتاب الحج، باب التلبية.

[91] انظر التلخيص الحبير لابن حجر العسقلاني، 11/2. ط1: 1989 م، دار الكتب العلمية.

[92] رواه مالك في الموطأ في أبواب الصلاة، باب وقت الجمعة وما يستحب من الطيب والدهان. ورواه

- زيادة عبد الله بن مسعود رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ وعبد الله بن عمر رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا بعض الألفاظ في الصيغة المعروفة للشهادة^[93].

- تخصيص عبد الله بن مسعود رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ كل يوم خميس للوعظ^[94].

- افتراق الرجلين من الصحابة على قراءة سورة العصر^[95].

والقول الجامع في هذا المقام، أن ما ذهب إليه الشاطبي من المنع وعد التخصيص والتقيد في العبادات المطلقة من الابتداع أو الإحداث المذموم، هو في غاية الضعف، بل هو منقوض بعمل الصحابة المؤيد بتقرير الرسول صلى الله عليه وسلم، والمشهود له بالقواعد والأصول بعد وفاة الرسول صلى الله عليه وسلم.

يقول الدكتور عبد الإله العرفج:

«وقد أقدم الصحابة رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ على فعلها -أي المحدثات المذكورة- دون أن يسألوا رسول الله صلى الله عليه وسلم عن حكمها، مع يُسر ذلك وسهولته عليهم، فأقرهم النبي صلى الله عليه وسلم على اجتهدهم، ورتب صلى الله عليه وسلم الأجور العظيمة كما تقدم. ولربّ قائل يقول: إن النبي صلى الله عليه وسلم قد أقرهم عليها، فأصبحت تلك المحدثات من السنن التقريرية، فالجواب: إن محل الاستشهاد بفعل الصحابة رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ يكمن في موضعين اثنين:

- الأول هو إقدام الصحابة رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ على فعل تلك الأمور المحدثّة قبل أن يبين لهم النبي صلى الله عليه وسلم مشروعيتها، مع تمكنهم من ذلك بكل يسر وسهولة، الأمر الذي يعني

البخاري في صحيحه، كتاب الجمعة، باب الأذان يوم الجمعة.

[93] انظر الروايات الواردة في شأن ذلك عند أئمة الحديث مالك والبخاري ومسلم وأحمد وأبي داود والنسائي وابن ماجه والطبراني.

[94] رواه البخاري في صحيحه، كتاب العلم، باب من جعل لأهل العلم أياما معلومة.

[95] رواه أبو داود في سننه، كتاب الزهد، والبيهقي في شعب الإيمان. والطبراني في الأوسط.

أنهم لم يكونوا يشعرون بالحرص في فعل ذلك، ولم يكونوا يرونها من البدع المذمومة، وإلا لأحجموا عنها.

- الثاني: هو إقرار النبي صلى الله عليه وسلم أصحابه رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ على ما فعلوه وأحدثوه من الأمور الدينية، وعدم إنكاره صلى الله عليه وسلم عليهم، الأمر الذي يدل دلالة واضحة على أن ترك النبي صلى الله عليه وسلم للشيء لا يقتضي تحريمه، وإلا لكان كل ما فعله الصحابة رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ من الأمور محرماً؛ لعدم فعله صلى الله عليه وسلم له.

إن هذه الأدلة الشرعية توضح أن قضية تعميم منع العبادات إلا بتوقيف تنقصها بعض الدقة».^[96]

هـ. أما القدح في أدلة التخصيص^[97] وذلك بتطريق الاحتمال إلى دلالتها فمردود، وبيان رده من وجوه ثلاثة:

- أن حمل الشاطبي قول النبي صلى الله عليه وسلم «من سن في الإسلام سنة حسنة»^[98] على معنى إحياء السنن المندرسة دون الأفعال المحدثّة ابتداء بعيد جداً، وفيه تكلف واضح، بل نلاحظ لـديالمام نوعاً من الاضطراب في تقرير هذه المسألة، حيث رأى صحة حمل الاستئان المذموم الوارد في نفس الحديث «من سن سنة سيئة» على معنى الاختراع، فقال: «ويصح أن يحمل على نحو ذلك قوله: «ومن سن سنة سيئة» أي من اخترعها. وشمل ما كان

[96] مفهوم البدعة وأثره في اضطراب الفتاوى المعاصرة، ص 148.

[97] واضح أننا وإن كنا نوافق الشاطبي على القول بعموم ذم البدعة، مثلما نوافق الجمهور على القول بالتخصيص، فإننا نخالف الشاطبي في القدح في أدلة التخصيص، مثلما نخالف الجمهور في تحديد جهة التخصيص ومناطه كما سبق بيانه.

[98] قال النووي: «فيه الحث على الابتداء بالخيرات وسن السنن الحسنات، والتحذير من اختراع الأباطيل والمستقبحات، (...) وفيه تخصيص قوله صلى الله عليه وسلم: «كل محدثة بدعة، وكل بدعة ضلالة». وأن المراد به المحدثات الباطلة والبدع المذمومة». شرح صحيح مسلم، 104/7، ط 2: 1392 هـ، دار إحياء التراث العربي - بيروت.

منها مخترعاً ابتداءً من المعاصي كالقتل من أحد ابني آدم، وما كان مخترعاً بحكم الحال؛ إذ كانت قبلُ مهمة متناساة، فأثارها عمل هذا العامل».^[99] وهكذا فمنطق التأويل السليم للحديث يقتضي حمل السنن الوارد في الحديث، إما على معنى الأمر المعهود الذي تم إحياءه، سواء كان حسناً أو سيئاً، أو حملاً على معنى الأمر المخترع ابتداءً، دون تكلف التفريق بين السنن الحسن والسنن السيئ.

- أن ورود الحديث في سياق الحث على الصدقة والتطوع بالإنفاق لا يعني اقتصاره على ما ورد فيه، بل هو شامل لسائر السنن، سواء منها السنن المندرسة والمنسية أو المخترعة ابتداءً عن طريق الاجتهاد والاستنباط؛ لأن القاعدة المقررة عند جمهور الأصوليين أن العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب، وهي في غاية الوضوح.

- أن المتتبع لموارد الاستعمال النبوي لفعل السن يستفيد دلالة اللفظ -أي «السن»- على معنى الاختراع أو القيام بالأمر ابتداءً، كقول النبي صلى الله عليه وسلم فيما رواه البخاري ومسلم وغيرهما: «لا تقتل نفساً ظلماً إلا كان على ابن آدم الأول كفل من دمها، لأنه أول من سن القتل». وكقول النبي صلى الله عليه وسلم في شأن فعل معاذ في صلاة المسبوق: «إن معاذاً قد سن لكم سنة، كذلك فافعلوا».^[100]

و. وأما اعتبار الترك^[101] أو عدم فعل السلف موجبا لعدم مشروعية مطلق فعل الإحداث، وخاصة عند وجود المقتضي وانتفاء المانع، فهو أقوى مُتَمَسِّكات الشاطبي، وعليه عول عامة أهل التبديع في عويلهم وتهويلهم، حتى ذهب بعضهم في الأمر بعيداً وزعم أن جهل الناس بالترك -أو السنة التركية حسب اصطلاحه- هو الذي أوقع بالمسلمين في الابتداع؛ مما كان

[99] الاعتصام، 184/1.

[100] رواه أبو داود في سننه، كتاب الصلاة، باب كيف الأذان.

[101] المقصود بالترك هنا: «أن يترك النبي صلى الله عليه وسلم شيئاً لم يفعله، أو يتركه السلف الصالح، من غير أن يأتي حديث أو أثر بالنهي عن ذلك الشيء المتروك يقتضي تحريره أو كراهته». الترك لا ينتج حكماً، ص9، عبد الله فراج العبدلي، ط:1، 2005، دار المصطفى للطبع والنشر والتوزيع.

الحامل له على تأليف رسالة في الموضوع^[102]، ليس فيها إلا التردد و الاجترار لما انتحله الشاطبي وابن تيمية من دعاوى في الموضوع، مع التعصب الواضح لآرائهما، والتغاضي عن التأصيلات السديدة والنفيصة لجمهور علماء الأمة في الموضوع.

وإن المتتبع لمجمل القضايا والنوازل التي تم البت فيها بالتبديع، سرعان ما يتبين حضور هذه القاعدة واعتمادها في تقرير الاستدلال، ولهذا قال العلامة أبو سعيد بن لب، في معرض الرد على منكر الدعاء عقب الصلوات: «غاية ما يستند إليه منكر الدعاء أدبار الصلاة، أن التزامه على ذلك الوجه لم يكن من عمل السلف، وعلى صحة تقدير هذا النقل، فالترك ليس بموجب الحكم في ذلك المتروك إلا جواز الترك وانتفاء الحرج فيه، وأما تحريم ولصوق كراهية بالمتروك فلا، ولا سيما في ما له أصل جُملي متقرر في الشرع كالدعاء»^[103].

وجماع القول في هذه المسألة، أن الحكم على سائر المحدثات بالبدعية والتحريم، بحجة عدم فعل السلف لها، هو أمر منقوض من الوجوه التالية:

- أنه مبني على اعتبار استدلال خاطئ، وهو أن الترك يقتضي التحريم، مع أن من يجرد النظر في مدارك الأحكام ومآخذها كما هي مقررة عند عامة الأصوليين، لا يكاد يعثر على أصل موجب للتحريم اسمه الترك، وإنما القاعدة المقررة عندهم هي اقتضاء النهي للتحريم

[102] وهي رسالة درء الشكوك عن أحكام التروك، لصاحبها بن حنفية العابدين حيث يقول فيها: «ولما كانت تروك النبي صلى الله عليه وسلم من جملة السنة، ولم أر فيما بلغني من العلم من خصها بالتأليف، وإن كان أهل العلم لم يغفلوا عن الحديث عنها أثناء الكلام على الأفعال، قمت بهذا الجهد اليسير خدمة للحق، لا اعتقادي أن جهل الناس السنة التركية، ومن ثم عدم التزامهم إياها كدليل من أدلة الأحكام، وراء معظم البدع والضلالات، وقد وجدت شيخ الإسلام ابن تيمية - رَحِمَهُ اللهُ - قد أشار في كتابه اقتضاء الصراط المستقيم مخالفة أصحاب الجحيم إلى المسألة، وكلامه على اقتضائه نافع جدا، ولهذا ألحقت بالبحث ما تيسر منه مفرقا بحسب المقام، ومثله الإمام الشاطبي في الموافقات، حيث ذكر أقسام التروك، فاستفدت مما ذكره». ص 10-11. دار الإمام مالك للكتاب البليدة الجزائر 1421 هـ 2001 م.

[103] أورده الحافظ أبو الفضل بن الصديق في إتيان الصنعة، ص 141-142.

عند تجرده من القرائن على خلاف بينهم في شأنها، فلا يستفاد التحريم بمجرد الترك، والمنهج الاستدلالي العام عند العلماء يتلخص في دوران المتروك بين البقاء على البراءة الأصلية أي الإباحة، أو الاندراج تحت عموم الأدلة، فيأخذ حكمها حسب نوع الاقتضاء ودرجته.^[104]

- أن الترك نوعان: ترك غير مقصود؛ فلا يتعلق به حكم شرعي فضلاً عن إفادة التحريم، وترك مقصود، وهو الذي تعين فيه قصد الترك، وهذا النوع إذا تجرد عن القرائن فمقتضاه إفادة كون المتروك جائزاً أو غير واجب، أما ورود الأحكام عليه من الاستحباب أو الكراهة أو الحرمة فبحسب القرائن المحتقة به.^[105]

- أن الترك ليس على وزان واحد، بل له أسباب ووجوه تجعل منه أمراً محتملاً لا يقوم منه أصل استدلالي معتمد، من هذه الوجوه والأسباب ما قرره العلامة المحقق أبو الفضل عبد الله بن الصديق الغماري بقوله:

«إذا ترك النبي صلى الله عليه وسلم شيئاً، فيحتمل وجوهاً غير التحريم:

1. أن يكون تركه عادة: قدم إليه صلى الله عليه وسلم ضب مشوي فمد يده الشريفة ليأكل منه فقليل إنه ضب، فأمسك عنه، فسئل أحرام هو؟ فقال لا، ولكنه لم يكن بأرض قومي فأجدني أعافه.. والحديث في الصحيحين وهو يدل على أمرين:

أحدهما: أن تركه للشيء ولو بعد الإقبال عليه لا يدل على تحريمه.

والآخر: أن استقذار الشيء لا يدل على تحريمه أيضاً.

[104] انظر الترك لا ينتج حكماً، ص 14.

[105] أنظر: مفهوم البدعة وأثره في اضطراب الفتاوى المعاصرة، ص 110. وقال الشريف التلمساني: «ويلحق بالفعل في الدلالة الترك، فإنه كما يستدل بفعله صلى الله عليه وسلم على عدم التحريم، يستدل بتركه على عدم الوجوب، وهذا كاحتجاج أصحابنا على عدم وجوب الوضوء من ما مسته النار. روي أنه صلى الله عليه وسلم أكل كتف شاة ولم يتوضأ، وكاحتجاجهم على أن الحجامة لا تنقض الوضوء لما روي أنه احتجم ولم يتوضأ وصلى». مفتاح الوصول، ص 93. تحقيق: عبد الوهاب عبد اللطيف، مكتبة الرشاد.

2. أن يكون تركه نسيانا، سها صلى الله عليه وسلم في الصلاة فترك منها شيئا فسئل: هل حدث في الصلاة شيء؟ فقال: «إنما أنا بشر أنسى كما تنسون، فإذا نسيت فذكروني»^[106].

3. أن يكون تركه مخافة أن يفرض على أمته، كتركه صلاة التراويح حين اجتمع الصحابة ليصلوها معه.

4. أن يكون تركه لعدم تفكيره فيه، ولم يخطر على باله، كان صلى الله عليه وسلم يخطب الجمعة إلى جذع نخلة، ولم يفكر في عمل كرسي يقوم عليه ساعة الخطبة، فلما اقترح عليه عمل منبر يخطب عليه وافق وأقره لأنه أبلغ في الإسماع. واقترح الصحابة أن يبنوا له دكة من طين يجلس عليها ليعرفه الوافد الغريب، فوافقهم ولم يفكر فيها من قبل نفسه.

5. أن يكون تركه لدخوله في عموم آيات أو أحاديث، كتركه صلاة الضحى و كثيرا من المندوبات لأنها مشمولة بقول الله تعالى: (وافعلوا الخير لعلكم تفلحون)^[107]، وأمثال ذلك كثيرة.

6. أن يكون تركه خشية تغير قلوب الصحابة أو بعضهم، قال صلى الله عليه وسلم لعائشة: «لولا حداثة قومك بالكفر لنقضت البيت ثم لبنيته على أساس إبراهيم عليه السلام فإن قريشا استقصرت بنائه»، وهو في الصحيحين. فترك صلى الله عليه وسلم نقض البيت وإعادة بنائه حفظا لقلوب أصحابه القريبي العهد بالإسلام من أهل مكة.. ويحتمل تركه صلى الله عليه وسلم وجوها أخرى تعلم من تتبع كتب السنة. ولم يأت في حديث ولا أثر تصريح بأن النبي صلى الله عليه وسلم ترك شيئا لأنه حرام.^[108]

[106] أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب الصلاة، أبواب استقبال القبلة، باب التوجه نحو القبلة حيث كان.

[107] سورة الحج الآية 77.

[108] حسن التفهم والدرك لمسألة الترك، ص 10-11، تحقيق و تعليق صفوت جودة أحمد، الطبعة الأولى، 2002، مكتبة القاهرة. ويقول عبد الله فراج العبدلي: «فالترك بهذا يحتمل وجوها أخرى متعددة، ولو استقصينا كتب السنة لوجدنا الكثير من هذا، فما تركه صلى الله عليه وسلم وبين سبب تركه له، كثير فيما ثبتت الرواية الصحيحة فيه، ولا شك أنه قد ترك كل محرم فهو أكمل العباد وأعظمهم طاعة لله، فلا يثبت تحريم بمجرد الترك وحده إلا أن يبين ذلك، ويضاف إلى الترك هذا التبيين الذي هو وظيفته صلى الله

- أن في تقارير الشاطبي للمسألة خلطا واضحا بين قاعدة الترك و قاعدة السكوت في مقام البيان، ذلك أن ترك النبي صلى الله عليه وسلم لشيء لعدم وجود المقتضي في عهده، لا يدل على منعه إذا وُجد له مقتض بعده، بل الحكم فيه هو الجواز، أما السكوت في مقام البيان فظاهر في إفادة الحصر، وأن المسكوت عنه بخلاف المنطوق به.^[109]

- أن القاعدة المذكورة تنافي قاعدة اندراج المتروك في دائرة العفو، وهي قاعدة مؤيدة بالدلائل الواضحة والبراهين الساطعة، كقوله صلى الله عليه وسلم: «الحلال ما أحله الله في كتابه، والحرام ما حرم الله في كتابه، وما سكت عنه فهو مما عفا عنه»^[110]. وقوله أيضا: «إن الله حد حدودا فلا تعتدوها، وفرض لكم فرائض فلا تضيعوها، وحرم أشياء فلا تنتهكوها، وترك أشياء من غير نسيان من ربكم ولكن رحمة منه لكم فاقبلوها ولا تبحثوا فيها»^[111]. وقوله: «دعوني ما تركتكم إنما أهلك من كان قبلكم سؤالهم واختلافهم على أنبيائهم، فإذا نهيتكم عن شيء فاجتنبوه، وإذا أمرتكم بأمر فاتوا منه ما استطعتم»^[112].

قال العلامة عبد الله فراج العبدلي: «وتحريم ما سكت الله عنه ورسوله صلى الله عليه وسلم إعنات للخلق لا ضرورة له، وإلزام لهم بحكم، ما شرعه الله، وهو فوق ذلك أشبه ما يكون بالتحريم بالهوى الذي عابه الله على أهل الجاهلية في قوله: ﴿وَلَا تَقُولُوا لِمَا تَصِفُ

عليه وسلم، فهو الذي تركنا على المحجة البيضاء ليلها كنهارها، وحاشاه أن يردد التحريم لشيء يحتمل وجوها تستقصى على الحصر. وغاية ما يدل عليه الترك، أن ترك هذا الفعل مشروع، أما أن يكون هذا الفعل محرما أو محظورا فهو لا يستفاد من الترك، وإنما يستفاد من دليل يدل عليه. «الترك لا ينتج حكما، ص 13.

[109] حسن التفهم و الدرك لمسألة الترك، ص 23 و ما يليها.

[110] أخرجه الترمذي في كتاب اللباس عن رسول الله صلى الله عليه وسلم، باب: ما جاء في لبس الفراء.

[111] أخرجه الدارقطني في سننه، والحاكم في المستدرک، وابن عبد البر في جامع بيان العلم وفضله، كلهم من طريق مكحول عن أبي ثعلبة عن رسول الله ﷺ.

[112] رواه البخاري في صحيحه، كتاب الاعتصام بالكتاب والسنة، باب الاقتداء بسنن رسول الله صلى الله عليه وسلم.

أَلَسِنْتُمْ الْكَذِبَ هَذَا حَلًّا وَهَذَا حَرَامٌ لِّتَفْتَرُوا عَلَى اللَّهِ الْكَذِبَ إِنَّ الَّذِينَ يَفْتَرُونَ عَلَى اللَّهِ الْكَذِبَ لَا يُفْلِحُونَ ﴿١١٦﴾ [النحل: 116]، وقوله تعالى: ﴿فَلْأَرَأَيْتُمْ مَا أَنْزَلَ اللَّهُ لَكُمْ مِنْ رِزْقٍ فَجَعَلْتُمْ مِنْهُ حَرَامًا وَحَلَالًا قُلْ -اللَّهُ أَذِنَ لَكُمْ أَمْ عَلَى اللَّهِ تَفْتَرُونَ﴾ [يونس: 59]». [113]

وخلاصة القول في هذا المقام أن تحكيم قاعدة الترك واعتبارها أصلاً تتبين به أحكام الإحداث وعده دليلاً يستقل بالتحريم والمنع، كل ذلك ظاهر البطلان والتهافت، ورحم الله الإمام الشافعي حين قال -وفي قوله حسمٌ وفصلٌ خطاب-: «كل ما له مستند من الشرع فليس بدعة ولو لم يعمل به السلف؛ لأن تركهم للعمل به قد يكون لعذر قام لهم في الوقت، أو لما هو أفضل، أو لعله لم يبلغ جميعهم علمٌ به» [114].

وبعد، فهذه تأصيلات الشاطبي للإحداث أوردتها على سبيل الإجمال والاختصار، ثم أعقبها بتلك الملاحظات التقويمية، والذي يتحصل منها ما يلي:

- أن موقف الشاطبي وإن وُفق في الاحتفاظ بالوضع الأصلي لمصطلح البدعة، حيث لا تقع عنده إلا مذمومة دون احتياج إلى تكلف التقسيم، وفي ذلك موافقة لدلالة المصطلح في التداول الشرعي، إلا أنه جانب الصواب حين عمد إلى سائر المحدثات واعتبرها بدعا وضلالة كما هو واضح من تنزيلاته، وذلك نتيجة التعميم وسوء التنزيل. ومما لاشك فيه أن هذا الموقف ما ترتب عنه من لوازم فكرية وسلوكية انتظمت في مذاهب أهل التبديع ومسالكتهم، كان من آثاره انقلاب الحقائق جملة، وذلك بوضع السنن موضع البدع، والبدع محل السنن، وهذا في الواقع هو التغيير في الدين بعينه، بل هذا هو الإحداث البدعي ذاته الموصوف على لسان المصطفى صلى الله عليه وسلم بالضلالة.

- أن هذا الموقف ينبغي على دعاوى في الاستدلال تتسم بالقصور ومؤداها واحد وهو توهين الأدلة الشرعية، وإهمال عمومات الشرع ووكلياته، فضلاً عن الشروء في متاهات التأويل

[113] أنظر الترك لا ينتج حكماً، ص 9.

[114] نقلاً عن إتقان الصنعة في تحقيق معنى البدعة، ص 16.

البعيد، وغير ذلك من مظاهر القصور الاستدلالي الذي يحيل أدلة الشريعة إلى كائنات عجماء لا تعرب أو بكماء لا تنطق، كما تقتل داعية التدبير المؤسس للاجتهاد السديد لدى المتدين.

- أن هذا الموقف تأسس بنيانه على مقولات ودعاوى في الاشتغال تتسم بالضمور والجمود، ومآلها عند التحقيق هو إماتة داعية الاشتغال لدى المتدين، وذلك واضح ولائح من المفهوم الضيق للتعبد، والتقليل من شأن التخلق، الأمر الذي يُدخل الوهن والفتور على المتدين، ويعمق لديه الشعور بالترزّل؛ إذ لا يجد بين يديه حقائق عملية أو سلوكية ثابتة ترسخ اشتغاله وتمكن لاستدلالاته، وأنّى له ذلك فكل شيء من حوله ما هو إلا بدع وضلالات، لا سنن وحقائق وأعلام هدى.

وباجتماع القصور في الاستدلال والفتور في الاشتغال، انفتح الباب على مصراعيه أمام «النفور» من كل إحداث يقتضيه الوضع الشرعي الرباني، وهو نفورٌ تكونت في رحمه «رؤوس» الاستشكال المجرد والاعتراض المريض اللذان شكلا عنوان خطاب مشبوه هو خطاب «التبديع»، ذلك الخطاب الذي جُعل «دعوة» تقتضي البشارة والندارة والجهاد دونها من قبل جل من أشرب بها ممن نرى الآن من منتحلي الدعوة والعلم.

المصادر والمراجع

- ابن أبي شيبة، المصنف، تحقيق: كمال يوسف الحوت، ط1، مكتبة الرشد، الرياض، 1409.
- ابن الأثير، جامع الأصول في أحاديث الرسول، تحقيق: عبد القادر الأرناؤوط، ط1: 1969م، مكتبة الحلواني - مطبعة الملاح - مكتبة دار البيان.
- ابن القيم، إعلام الموقعين، دار الجيل، 1972، لبنان.
- ابن حجر العسقلاني، التلخيص الحبير، ط1: 1989م، دار الكتب العلمية.
- ابن حجر، فتح الباري، دار المعرفة - بيروت، 1379 هـ.
- ابن رشد الحفيد، بداية المجتهد، تحقيق فريد عبد العزيز الجندى، 2004 دار الحديث، القاهرة.
- ابن عابدين، رد المحتار على الدر المختار (حاشية ابن عابدين)، دار الفكر للطباعة والنشر، بيروت، 1421 هـ - 2000 م.
- ابن فارس، مقاييس اللغة، تحقيق: عبد السلام محمد هارون. دار الفكر، 1399 هـ - 1979م.
- ابن منظور، لسان العرب، ط3، دار صادر، بيروت، 1414 هـ.
- ابن وضاح القرطبي، البدع والنهي عنها، تحقيق: محمد أحمد دهمان، ط1: 1990، دار الصفا، القاهرة.
- أبو إسحاق الشاطبي، الاعتصام، مكتبة الرياض الحديثة، الرياض (د.ت).
- أبو إسحاق الشاطبي، الموافقات، شرحه وخرج أحاديثه الشيخ عبد الله دراز، خرج آياته وفهرس موضوعاته عبد السلام عبد الشافي محمد، دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان.
- أبو إسحاق الشاطبي، فتاوى الشاطبي، تحقيق محمد أبو الأجناف، الطبعة الرابعة، 2001، مكتبة العبيكان الرياض.
- أبو بكر بن العربي، عارضة الأحوذى، دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان.
- أبو داود، السنن، تحقيق: محمد محيي الدين عبد الحميد، المكتبة العصرية، صيدا.
- أبو نعيم، الحلية، ط4: 1405 هـ، دار الكتاب العربي - بيروت.
- أبو هلال العسكري، الفروق، تحقيق: محمد إبراهيم سليم، دار العلم والثقافة، القاهرة.
- الأحسن بن محمد السوسي البعقلي، الإشفاق على مؤلف الاعتصام مما جناه وأفكه على أهل الإسلام، المطبعة العربية بالدار البيضاء، الطبعة الأولى، 16 ربيع الثاني سنة 1357 هـ.
- أحمد بن حنبل، المسند، تحقيق: شعيب الأرناؤوط - عادل مرشد، وآخرون، ط1، مؤسسة الرسالة، 1421 هـ - 2001م.
- الأزهرى، تهذيب اللغة، تحقيق: محمد عوض مرعب، ط1: 2001 م، دار إحياء التراث العربي، بيروت.
- إقامة الحجة على أن الإكثار من التعبد ليس ببدعة، تحقيق المرحوم عبد الفتاح أبو غدة، الطبعة الثانية 1990، مكتب المطبوعات الإسلامية.
- البخاري، صحيح البخاري، تحقيق: محمد زهير بن ناصر الناصر، ط1، دار طوق النجاة، 1422 هـ.
- البوطي، السلفية مرحلة زمنية مباركة لا مذهب إسلامي، الطبعة الجديدة: 2003 م، دار الفكر، دمشق - سوريا.
- البيهقي، مناقب الشافعي، تحقيق السيد أحمد صقر، مكتبة دار التراث، القاهرة.

- الترمذي، السنن، تحقيق وتعليق: أحمد محمد شاكر، محمد فؤاد عبد الباقي، إبراهيم عطوة عوض، ط2، شركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي، مصر، 1395 هـ - 1975 م.
- جلال الدين السيوطي، حسن المقصد في عمل المولد، تحقيق: مصطفى عبد القادر عطا، ط1: 1985، دار الكتب العلمية، بيروت.
- الخليل بن أحمد الفراهيدي، العين، تحقيق: عدنان درويش - محمد المصري، دار النشر: مؤسسة الرسالة - بيروت، 1998 م.
- الدارقطني، السنن، حققه وضبط نصه وعلق عليه: شعيب الأرنؤوط، حسن عبد المنعم شلبي، عبد اللطيف حرز الله، أحمد برهوم، ط1، مؤسسة الرسالة، بيروت، 1424 هـ - 2004 م.
- الراغب الأصفهاني، مفردات القرآن، دار النشر - دار القلم، دمشق.
- الشريف التلمساني، مفتاح الوصول، تحقيق: عبد الوهاب عبد اللطيف، مكتبة الرشاد.
- الطرطوشي، مختصر الحوادث والبديع، ضبط وتعليق: علي بن حسن الحلبي، دار ابن الجوزي، 1993.
- طه عبد الرحمن، سؤال الأخلاق، الطبعة الأولى، 2000 المركز الثقافي العربي الدار البيضاء.
- العابدين بن حنفية، رسالة درء الشكوك عن أحكام التروك، دار الإمام مالك للكتاب البلدة الجزائر 1421 هـ 2001 م.
- عبد الإله بن حسين العرفج، مفهوم البدعة وأثره في اضطراب الفتاوى المعاصرة، ط1: 2009، دار الفتح للدراسات والنشر، عمان - الأردن.
- عبد الله بن الصديق الغماري، إتقان الصنعة في تحقيق معنى البدعة، ط2، 1986، عالم الكتب.
- عبد الله بن الصديق الغماري، حسن التفهم والدرك لمسألة الترك، تحقيق و تعليق صفوت جودة أحمد، الطبعة الأولى، 2002، مكتبة القاهرة.
- عبد الله فراج العبدلي، الترك لا ينتج حكماً، ط1: 2005، دار المصطفى للطبع والنشر والتوزيع.
- عبد الله محفوظ باعلوي الحضرمي، السنة والبدعة، مكتبة المطيعي للطبع والنشر والتوزيع، مطابع المختار الإسلامي. دون تاريخ.
- القرافي، الفروق، تحقيق الدكتور عبد الحميد هنداي، المكتبة العصرية، صيدا بيروت، 2007.
- مالك بن أنس، الموطأ، تحقيق فؤاد عبد الباقي، دار إحياء التراث العربي، بيروت، 1406 هـ - 1985 م.
- محمد بن عبد الكبير الكتاني، رسائل الإمام محمد بن عبد الكبير الكتاني في الآداب والسلوك، حققها وخرج أحاديثها: الشريف محمد حمزة الكتاني، شارك في تخريج أحاديثها غسان أبو صوفة، دار الرازي (د.ت).
- مسلم، صحيح مسلم، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء التراث العربي، بيروت.
- نور الدين الخادمي، المناسبة الشرعية وتطبيقاتها المعاصرة، ط1: 2006 م، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، فرجينيا، الولايات المتحدة الأمريكية، دار ابن حزم للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت - لبنان.
- النووي، شرح صحيح مسلم، ط2: 1392 هـ، دار إحياء التراث العربي - بيروت.





المحور الرابع

استراتيجيات التحصين والوقاية من التطرف



التَّطَرُّفُ، وَخِطَابُ الْفَهْمِ وَالتَّحْلِيلِ

د. عبد الرحمن بودرع

[جامعة عبد المالك السعدي - كلية الآداب، نطوان]



أولاً - أهمية الخطاب اللغوي وأثره في إحداث الفعل

الخطابُ اللُّغويُّ فِكْرٌ وفِعْلٌ، بل هو قَرِينٌ للفعل مُصاحِبٌ له محرِّضٌ عليه، يُواكبُه، ويُوَطِّئُ له الطَّرِيقَ، ويُسدِّدُ له المَسِيرَ، وهو شاهدٌ على العَصْرِ.

والنَّصُّ الذي هو مادةٌ للخطاب، قد يكونُ حاسماً في أمورِ السلمِ والحَرْبِ؛ فقد يُوطِّئُ للسَّلمِ ويُوَطِّئُ للحَرْبِ^[1]. لننظر مثلاً النَّصَّ الشَّعْرِيَّ؛ إِنَّه نصٌّ لغويٌّ مَلِيءٌ بالصُّورِ والاستعاراتِ والمَجازاتِ، وليست استعاراته أصباغاً للوَجْهِ وتَطْريفةً ولا تَجْميلاً للوَجْهِ وتَحْلِيَةً. إِنَّمَا النَّصُّ الشَّعْرِيُّ أَطْرٌ مَعْرِفِيَّةٌ وآلياتٌ لإدراكِ الواقعِ وعِلْمٌ وديوانٌ للحياة. وَجُزْءٌ من الخطابِ اليوميِّ، فبالنَّصِّ الشَّعْرِيِّ يَحْيَا كثيرٌ من النَّاسِ. وبالأستعاراتِ يَحْيَوْنَ^[2].

[1] عبد الرحمن بودرع، في تحليل الخطاب الاجتماعي السياسي، قضايا ونماذج من الواقع العربي المعاصر، دار كنوز المعرفة للنشر والتوزيع - عَمَّان، ط. 1، 1436هـ - 2015م، ص: 16.

[2] أفاض الباحثان اللسانيان جورج لايكوف، ومارك جونسون في بيان هذه الحقيقة، في كتابهما: «الاستعارات التي نَحْيَا بِهَا»، ترجمة: عبد المجيد جحفة، دار توبقال للنشر - الدار البيضاء، 1996م. ويُنظَرُ

ويزداد الأمر تأكيداً بمُعَايَنَةِ أثر الخطاب السياسي وما يعضده من بلاغاتٍ وصورٍ يُزَوِّدُ بها؛ فمن آثاره أن كلَّ جهةٍ تشنُّ الحربَ أو أفعالاً ترويعيةً فإنَّها لا تُقدِّمُ على فعلِها إلاَّ بعد أن تُوطِّئَ له بخطاباتٍ ونُصوصٍ تُصوِّرُ ضرورةَ إشعالِ نارِ الأفعالِ، وأنَّ العالمَ سيسقطُ في مهوًى سَحيقٍ من الفقرِ والجهلِ، وفجَّ عميقٍ من التَّخَلُّفِ إذا تُركَ العدوُّ أو الخصمُ حُرّاً طليقاً.

ثانياً - تصوُّرُ الأفعالِ بصورٍ بلاغيةٍ مُسوَّغةٍ أو مُنفِّرةٍ أو مُقَرِّبةٍ

الاستعارةُ الحربيَّةُ في السياسةِ دَلِيلٌ على العُنْفِ والتَّطَرُّفِ في التَّصوُّرِ وأداةُ التَّصوُّرِ مُصْطَلَحَاتٌ سياسيَّةٌ وعسكريَّةٌ بِنَفَحَاتٍ بلاغيةٍ أو عباراتٍ أو مُتلازماتٍ لَفْظِيَّةٍ مُرَكَّبَةٍ تَرْكِيباً بلاغياً استعارياً عُضُويّاً وليس طارئاً. فَمِنْ نَمَازِجِ الاستعاراتِ التَّصوُّريَّةِ ما شاعَ في فضاءِ الإعلامِ العالميِّ من كلماتٍ وعباراتٍ نحو:

- عاصفةُ الصَّحراءِ - عناقيدُ الغَضَبِ^[3] - العمليَّةُ الجراحيةُ الخاطفةُ - تَجْفِيفُ المَنابعِ - تَقْلِيمُ الأظافرِ - غَسْلُ الأدمغةِ - النيرانُ الصديقةُ - النجاحُ السَّاحقُ للإِضرابِ.
- الجولةُ الثانيةُ من المفاوضاتِ - الكرةُ في ملعبِ الطرفِ الآخرِ - «اللَّعبةُ» السياسيَّةُ - الروحُ الرياضيَّةُ - الضربةُ القاضيةُ.

أيضاً: بُنْيَاتُ المُشَابَهَةِ في اللِّغَةِ العربيَّةِ، عبد الإله سليم، دار توبقال للنشر، 2001م.

[3] استُعيرَ هذا المركبُ الوصفيُّ من روايةِ الكاتبِ الأمريكيِّ جون ستاينبيك (The Grapes of Wrath). التي كَتَبَها عام 1939م، وفازَ عنها بجائزة بوليتزر في 1940م. تُرجمَت إلى العربيَّة ونشرت الترجمةُ وزارةَ الثقافة الأردنيَّة، سنة 2010م، مكتبة الأسرة الأردنيَّة. استُعيرَ عنوانُ الروايةِ الأمريكيَّة لتسميةِ العمليَّةِ الحربيَّةِ الإسرائيليَّةِ «عناقيد الغَضَبِ» التي شنها الجيشُ الإسرائيليُّ في هُجُومِهِ العسكريِّ الخاطفِ على جنوبِ لبنان، وهي المعروفةُ بحربِ نيسانِ ضدَّ لبنان في 1996م. والمركبُ الوصفيُّ «عناقيد الغَضَبِ» اسمٌ رمزيٌّ للعمليَّةِ الحربيَّةِ فيها استعارةُ العُنُقُودِ للغَضَبِ، وفيها تشبيهٌ للصواريخِ المُلقاةِ بِحَبَّاتِ العنبِ لكثرتها وتواليها؛ فَقَدْ شُنَّتْ في هذه الحربِ أكثرُ من ألفِ غارةٍ جويَّةٍ، وأُلْقِيَتْ فيها أكثرُ من خمسةٍ وعشرين ألفاً من القذائفِ.

- تشييد الإجماع الوطني - إعادة بناء العلاقات المتدهورة - ترميم العلاقات - رأب الصدع.
- صَهر الموقف - صياغة الموقف - صنع القرار - صنع الأغلبية البرلمانية.
- الارتقاء في أحضان الغرب - اغتصاب الحقوق - مغازلة السلطة - التودد للنظام - انتهاك حقوق الإنسان.
- اللغم السياسي - الهجوم أو الاعتداء الحكومي على القدرة الشرائية - ضرب القدرة الشرائية - استيلاء الحزب على المقاعد - ضرب الحريات النقابية - المعركة السياسية - معركة الانتخابات - المساس بالسلم الاجتماعي - تهديد الأمن الداخلي - زعزعة الاستقرار - تصفية الأجواء - فك الارتباط.
- تحريك مياه المشهد السياسي الرّاكدة^[4] - المزايدات تُحرك مياه العقارات الرّاكدة - إذابة جليد الخلاف - الخوض في ماء الشؤون الخاصة العكر - تعويم سعر العملة المحلية .
- صَفقة القرن^[5]: مصطلح سياسيّ بلبوس تجاريّ، ويُطلقه الساسة عادةً، يدلُّ ذلك على أنّهم يتعاملونَ تعاملَ البائع والمُشتري والرّابح والخاسر والمُستفيد والمُستفاد منه والخادع والمخدوع... في أمور السياسة والعلاقات الدوليّة.
- إنّ الاستعارة الحربيّة أو غير الحربيّة في السياسة، استعارة عضوية وليست استعارة طارئة؛ أي هي مُلازمة الفعل للخطاب واللغة السياسية. واللغة السياسية تعكس طغيان المصطلحات

[4] عبارة استعارية تُنقل من ميدان الماء والرّي إلى ميدان السياسة لتقريب الفعل السياسي المراد.

[5] مصطلح «صفقة القرن» Deal of the Century، وهو في الأصل عنوان شريط سينمائي أخرجته سنة 1983م، ويليام فريديكين William Friedkin، واستُعيّر في السنين الأخيرة على لسان الإدارة الأمريكية، منذ عام 2006م حتّى اليوم، من خلال ما عُرف بـ «عرض أولمرت» بخصوص القضية الفلسطينية، أو «تفاهم أولمرت وعباس»، وما تسرب حينها من أنها «اتفاقيات رف» تنتظر الانتخابات الإسرائيلية ونتائجها آنذاك... انظر: صَفقة القرن، محمد إبراهيم المدهون، موقع الجزيرة نت:

<http://www.aljazeera.net/knowledgegate/opinions/2017/6/14/%D8%B5%D9%81%D9%82%D8%A9-%D8%A7%D9%84%D9%82%D8%B1%D9%86>

والمفاهيم العسكرية في الثقافة المعاصرة كلها؛ فإنّ ما يؤهل لغة السياسة - أكثر من غيرها - أنها تعتمد نماذج الاستعارة الحربية والحقل الدلالي الحربي، فتلك ماهية السياسة نفسها في الأذهان وفي ثقافة الناس؛ وهي العلاقة بين مختلف مفاصل الكيان الاجتماعي - وهي فن تدبير مسار الكيان الاجتماعي^[6].

ثالثاً - مدخل لغوي لتعريف ظاهرة التطرف

ما من حديث عن ظاهرة من الظواهر الاجتماعية أو الثقافية أو قضية من القضايا الفكرية إلا ويعتمد في فهمها وتصورها ووصفها وتأويلها على الخطاب اللغوي والبلاغي الذي يلفها ويحف بها ويرافقها.

وأهم جانب من جوانب الخطاب اللغوي صياغة المصطلح المُعرب عن الظاهرة ليكون اسماً ووسماً ورسمًا للمفهوم الذهني.

والجانب الثاني هو البحث في الحقل الدلالي لهذا المفهوم وما يُجاوره من مفاهيم تُغذيه أو تُواكبه؛ لأنّ حقل الكلمة الدلالي يُمكن أن يُتصور شبكةً علاقيةً من المفاهيم والأنساق التي تُستحضّر وجوباً عند دراسة الموضوع.

فالظاهرة المدروسة هي التطرف، والخطاب المحلل والباحث أو المُفكّك للظاهرة، هو مجموع التعريفات اللغوية والبلاغية والمقالات التي صيغت حوله، والمُعجم الذي بُني لحصر كلماته والعبارات المشهورة بين الناس التي تنزّل عندهم منزلة المُسلمات، وكذلك المُتلازمات اللفظية والمُصطلحات الجاهزة التي يُهرع إليها عند إرادة الفهم أو التعريف أو التأويل أو التفكيك للظاهرة.

[6] يُنظر مقال: الاستعارة في اللغة السياسية، سعيد الوجيه، ضمن محور: مواضيع وأبحاث سياسية. موقع «الحوار المتمدن». الحوار المتمدن، العدد: 4182، غشت 2013م.

رابعاً - التطرف وأزمة الفهم

يَقْتَرَنُ خُطَابُ التَّطَرُّفِ بِأَزْمَةِ الْفَهْمِ^[7] وَتَنَكَّشُفُ أَزْمَةُ الْفَهْمِ وَتَتَجَلَّى مِنْ خُطَابِ التَّطَرُّفِ وَمَفَاهِيمِهِ وَمُصْطَلَحَاتِهِ وَالْعِبَارَاتِ الَّتِي يَسْتَعْمَلُهَا وَيَرْتَضِيهَا.

فَكُلُّ طَرَفٍ اسْتَحَقَّ أَنْ يَوْصَفَ بِصِفَةِ التَّطَرُّفِ فَلَا يُنَعَتُ بِهَا إِلَّا عَلَى سَبِيلِ النِّقَدِ وَالِإِدَانَةِ، سَوَاءٌ أَكَانَ فَرْدًا أَمْ جَمَاعَةً مَنَاوَةً لِسِيَاسَةٍ مَا أَمْ دَوْلَةً تَقِفُ مِنْ غَيْرِهَا مَوَاقِفَ مَتَحِيَّزَةً لِتَحْقِيقِ مَصْلَحَةٍ أَوْ دَرَجَةً مَفْسُودَةً، وَتَوْصَفُ تِلْكَ الْمَوَاقِفُ بِالْغُلُوِّ وَالشَّطَطِ.

وَمَصْدَرُ أَزْمَةِ الْفَهْمِ الشُّبُهَاتُ الَّتِي تُحِيطُ بِالْفِكْرِ الْمُتَطَرِّفِ وَتَسْتَوِلِي عَلَى لُغَتِهِ وَإِدْرَاكِهِ وَمَوَاقِفِهِ.

فَيَدْخُلُ فِي خُطَابِ التَّطَرُّفِ: الْمُصْطَلَحُ وَالْأَلْفَاظُ الَّتِي تَدُلُّ عَلَى عِلَلِهِ وَأَسْبَابِهِ الَّتِي تَقُودُ إِلَى سُوءِ التَّصَوُّرِ وَسُوءِ الْفَهْمِ ثُمَّ سُوءِ الْفِعْلِ.

[7] أُلْقِيَ فِي مُؤْتَمَرٍ «أزمة الفهم وعلاقتها بظاهرة التطرف» الذي نظَّمته الجامعة الإسلامية بغزة ووزارة الأوقاف والشؤون الدينية الفلسطينية، يوم الأربعاء 8 مارس 2017م، اثنان وأربعون بحثاً علمياً، يُمكن عدُّه بمثابة خطاب تفكيك التطرف وتحليله النقدي: انظر: الأعمال الكاملة للمؤتمر العلمي الدولي «أزمة الفهم وعلاقتها بظاهرة التطرف والعنف»، نشر: وزارة الأوقاف والشؤون الدينية، غزة، 2017م، عدد صفحات الكتاب: ألف صفحة وتسعمائة صفحة وثلاث وخمسون صفحة [1953]، وانقسم البرنامج إلى أربعة محاور: أولها أزمة سوء الفهم، الأسباب والمظاهر، والثاني التطرف والعنف، الجذور والمخاطر والآثار، والثالث الجهاد في الإسلام، الفهم والممارسة، الرابع: المعالجة الفكرية لظاهرة سوء الفهم. وعقدت بعدها ندوة عالمية أخرى بكلية آداب القيروان، موضوعها «الخطاب التكفيري في الفكر العربي الحديث والمعاصر» 20 أبريل 2017م، والغاية من الندوة: - فهم هذه الظاهرة فهماً علمياً سليماً؛ - إعادة تفكيك الخطاب الحضاري، وبصورة خاصة الخطاب الديني، حتى يقف الباحث على مواطن الضعف فيه، بهدف تجويده وتصويبه؛ - التنبيه على العناية بهذا الخطاب وعدم الاستخفاف به، والبحث عن السبل والمقاربات المناسبة لمقاومته والتصدي له؛ - السعي إلى البحث عن حلول ومقترحات وطنية ودولية تكون بمثابة الخطط والاستراتيجيات التطبيقية؛ - الوقوف على أسباب خطاب التكفير ومنطلقاته الداخلية والخارجية برصد ما يفرزه من مواقف متصلة وما يدعو إليه من انغلاق وتقوقع؛ - إرساء ثقافة الانفتاح على الآخر والسعي إلى فهمه وفق أسس مشتركة واستناداً إلى ثقافة الإنصات والحوار؛ - تصحيح الفوضى في المفاهيم وتثبيت الفكر النقدي والبعد الإبداعي المنفتح على الثقافات الأخرى.

لا شك أن أزمة الفهم والتصور ينتج عنهما خطاب لغوي متطرف، في تسمية الأشياء وفي المحاورات والمناظرات، وفي استيعاب الآخر وتقبله أو رفضه، وفي منهج الاستدلال بالنصوص الشرعية لتسوية الأفعال.

فمن خصائص الخطاب المحلل المفكك لظاهرة التطرف، التي يمكن أن تجعل مقدمات ومداخل لفهم الظاهرة: خطاب التطرف وغياب فقه الدين، وغياب فقه الواقع، خطاب التطرف وسوء فهم النصوص الشرعية وسوء تأويلها وسوء تنزيلها؛ فهو خطاب جامد متصلب يعامل الواقع على أنه جثة هامدة تحاكم وليس واقعاً يحاور، ثم خطاب التطرف في السياسات الدولية التي تدعي محاربة الإرهاب فتشئ خطاباً ومفاهيم ومصطلحات وإعلاماً مكتوباً ومسموعاً، تنشره لفرض فهم موحد مبني على حجاج مزعوم، وتوحيد مواقف المخاطبين من المسألة، من خصائص خطاب التطرف أيضاً تحويل برامج الدولة ومؤسساتها في التعليم والإعلام والشأن الديني والثقافة إلى برامج لمحاربة الإرهاب، وإعلان ذلك خطة مستديمة.

خامساً - مفهوم التطرف

يُحلل خطاب التطرف ويُعالج بخطاب المداخل اللغوية والبلاغية، أي يُعالج بخطاب مضاد، على رأسه تحرير التعريف اللغوي والاصطلاحي:

تطرف الشيء وتطرف الحرف في الكلمة وقع في الطرف. وتطرف الناقة رعت في الناحية وأطراف المرعى ولم تختلط بالنوق، وناقة طرف لا تثبت على مرعى واحد، فهي متقلبة بين المراعي متقلبة^[8]، وكل ما وقع في الطرف تعرض للإجحاف والنقص والتأثر بعوامل التعرية واحتاج إلى التحصين والوقاية. وكلما تطرف الشيء أو الفرد ازداد تميزاً ولفتاً للأنظار وازداد الناس به عناية وإليه نظراً، فالتطرف يتوهم أنه يقف في الموقف الحسن، ولكن الخطاب الذي ينتجه موصوف بصفات التطرف التي يدل عليها المعجم: كالاتعاد إلى

[8] لسان العرب لأبي الفضل جمال الدين بن منظور الإفريقي، دار صادر - بيروت، 216/9.

أطراف الأماكن المعرضة للمخاطر والإجحاف، والتقلُّب في المواقف وعدم الثبات على موقف واحد. والشعور بالتميُّز لا يدلُّ بالضرورة على جودة أو حسن حال، ولكنه يدلُّ على أنَّ التطُّرف موقعٌ مُتَبَدِّلٌ، أو مكانٌ مَعْنَوِيٌّ ذهنيٌّ افتراضيٌّ يتَّخذه صاحبه، وهو لا يعلم أنه موقعٌ قريبٌ من الحَرَفِ الجارِفِ وبعيدٌ عن وسطِ الأماكن الآمنِ ومُلْتَقَاهَا. إنَّ التطُّرفَ يَعْنِي اتِّخَاذَ أطرافِ الأماكنِ وأشتاتها وأبعادها مواقعَ، والأطرافُ عُرْضَةٌ للإجحافِ.

يُعَرَّفُ الخطابُ المضادُّ وهو خطابُ التحليلِ الظَّاهِرَةِ بأنَّها ظاهرةٌ إنسانيةٌ محكومةٌ بشروطٍ إذا ظَهَرَتْ وَطَعَتْ غَلَا الإنسانُ غُلُوًّا وتشددَ واتَّخَذَ مواقفَ في الفكرِ والفهمِ والفعلِ، وليسَ التطُّرفُ مُرتَبَطًا بشعبٍ أو جنسٍ أو مِلَّةٍ أو نَحْلَةٍ، ولكنه مَوَاقِعُ يتَّخُذُها ومواقِفُ يَقِفُ فيها وَخُطَطٌ يَخْطُطُها أَفْرَادٌ أو جَمَاعَاتٌ أو دُولٌ وَيَكُونُ لتلك الاختياراتِ أساليبٌ لغويَّةٌ مُعْبِرَةٌ وخطاباتٌ مُسَوِّغَةٌ مناسبةٌ، تُمَهِّدُ للأفعالِ والإنجازاتِ وتوطئُ لها بما يَضمُنُ لها النِّجَاحَ والانتشارَ.

سادسا - التطُّرفُ ومفاهيمُ أخرى تقتسمُ الحقلَ الدَّلاليَّ

يَتَّصِلُ بالخطابِ المضادِّ مُصطلحاتٌ تَقْتَسِمُ والتطُّرفُ الميدانَ، ومن تلك المصطلحاتِ والعباراتِ اللغويَّةِ المُستعمَلَةِ التَّحْرِيبُ الدِّينِيَّ والطَّائِفِيَّةُ الدِّينِيَّةُ، والفكرُ الأحاديُّ، والإرهابُ والتشددُ والفئويَّةُ... ولكن لا بُدَّ من التَّنْبِيهِ على أنَّ بين هذه المُصطلحاتِ فروقًا مُعْتَبِرَةً لا يَنبغي إغفالها عندَ دراسة خطابِ التطُّرفِ، وعلى رأسِ الفُروقِ أنَّ الإرهابَ من «مُخَرَّجَاتِ» التطُّرفِ؛ لأنَّ التطُّرفَ موقِفٌ في الفهمِ يَقِفُهُ المتطَرِّفُ وموقِعٌ في النَّظَرِ إلى الأشياءِ والعالمِ يَتَّخُذُهُ، لكنَّ الإرهابَ صِفَةٌ من صفاتِ الأفعالِ وإنجازُ عَمَلِيٍّ ميدانيٍّ من مُنْجَزَاتِ موقفِ التطُّرفِ، وله وجهٌ عَمَلِيٌّ فيه ترويعُ الأحياءِ والأبرياءِ وتهديدُ الأمنِ العامِ، وقد يكونُ محليًّا أو دوليًّا، وقد يكونُ إرهابَ أَفْرَادٍ أو إرهابَ دَوْلَةٍ مُنْظَمَةٍ. أمَّا خطابُ الإرهابِ فهو كُلُّ خطابٍ لغويٍّ [أو غير لغويٍّ] يَستخدِمُ وسائلَ تَوَاصُلِيَّةٍ أُخْرَى يُقْصَدُ به الترويعُ والتخويفُ وتوجيهُ رسائلِ التهديدِ لتحقيقِ مَصَالِحٍ خَاصَّةٍ.

من أهم ما نُشرَ في تعريفِ مُصطلح الإرهاب الدّراسةُ التي أنجزَها مَجْمَعُ اللغة العربيّة على الشّبكَةِ العالَميّة الذي مقرُّه بمكّة المكرّمة، في تعريف الإرهاب، ومن التّعريفات التي قدّمها بعضُ المَجْمَعِيّين، ونوقِشت في مدّةٍ كانَ مقدّارُها سبعة أشهرٍ، خرجَ بعدها بقرارٍ تعريفِيّ هو القرارُ السّابعُ، جاءَ فيه: «يَرى المَجْمَعُ أنّ التّعريفَ اللّغويّ للإرهاب هو الإخافة والتّفزيعُ، أمّا التّعريفُ الاصطلاحيّ فهو الإخافة والتّفزيعُ بغيرِ حقٍّ، بالسّعي في الأرضِ فساداً، أو بقتلٍ، أو احتلالٍ، أو غصبٍ، أو نهبٍ، من فردٍ عادٍ، أو فئةٍ باغيّةٍ، أو دولةٍ ظالمةٍ». وهذا التّعريفُ مبنيّ في أساسه على المعنى اللّغويّ، وعلى بعضٍ ما قدّمه أعضاء المَجْمَع من دراسةٍ وتّعريفاتٍ، وعلى بعضِ البيانات السّابقة في شرح معنى الإرهاب، من أشهرها: بيانُ وُزراء الدّاخلية والعدل العرب، ومَجْمَع الفقه الإسلاميّ... وفي تفصيل القرار تعريفاتٌ أخرى، بعضها موجزٌ وبعضها مُطوّلٌ، جديرةٌ بالاعتبار والنّظر. ويَرى المَجْمَعُ أنّ الباعثَ على مُشاركته في التّعريف بمُصطلح الإرهاب، هو اليقينُ بأنّ للغة جانباً لا يجوزُ إهماله في تحقيقِ المُصطلحاتِ وتدقيقِ المعاني^[9].

قد يتخذُ خطابُ التّطرّف من المنابر الرّسميّة المُتاحة للوعظ والإرشاد، منبراً له، ويتخذُ خطابَ الوعظِ لغةً وتواصلاً:

الخطابُ الوعظيُّ: يدلُّ الخطابُ اللّغويُّ على عملٍ تفاعليٍّ مُتبادِلٍ بين مُتكلمٍ ومُخاطَبٍ، والوعظُ خطابٌ من بين الخطاباتِ البشريّة المُختلفة، فهو خطابٌ لغويٌّ ذو دلالةٍ خاضعةٍ للتحليل والتّأويل، وهناك نمطان من الخطاب أحدهما يأخذُ بسياق النّصّ الخارجيّ وملابساته الاجتماعيّة والآخَر يغفلُ عن ذلك، والحقيقة أنّهُ لا يُتصوّرُ قيامُ خطابٍ ذي قيمةٍ وقابليّةٍ للتحليل والتّأويل إلاّ إذا وُضع في سياقه الخارجيّ وأركانهِ التّخاطبيّة الملموسّة،

[9] نُشرَ قرارُ تعريفِ المَجْمَع للإرهاب بأحد أعدادِ مجلّته، ثمّ بموقعه على الشّبكَةِ العالَميّة:

<http://www.m-a-arabia.com/site/10902.html>

وانظر في تعريف الإرهاب أيضاً، وبيان أسبابه وتاريخ نشأته وإجراءات تجريمه قانونياً: الإرهاب بين الفقه الإسلامي والقانون الدوليّ، حسين هاشمي، ترجمة: رعد الحجاج، مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي، سلسلة الدّراسات الحضارية - بيروت، ط. 1، 2014م، ص: 26.

وهي المتكلم والمُخاطَب والسياق الاجتماعي والمقاصد، وقد يدخل في التركيبة الخطابية الحضور أو المستمعون والموضوع والمقام الذي هو زمان الحدث التواصلية ومكانه؛ لأنَّ مُحلَل الخطاب معنيٌّ بالنظر في الخطاب من خلال الاستعمال.

أما الوَعظُ فهو النصُّح والتذكير بالعواقب بما يُلين القلوب، وقد عرفه المناوي بأنَّه «إِهْزَازُ النَّفْسِ بِمَوْعِدِ الْجَزَاءِ وَوَعِيدِهِ. وَقِيلَ التَّذْكِيرُ بِالْخَيْرِ فِيمَا يَرْقُّ لَهُ الْقَلْبُ، وَقَالَ الرَّائِغُ: الْوَعْظُ زَجْرٌ مُقْتَرَنٌ بِتَخْوِيفٍ»^[10].

«ولو أمعنا النظر في هذه السياقات اللغوية أو الرؤية الاصطلاحية... أمكننا أن نُمسك بثلاث سماتٍ، أولها أثرُ والآخَرانِ أداتان لغويتان:

- الخطابُ اللغويُّ مؤثِّرٌ يُلينُ القلوبَ ويُدمعُ العَيْنَ ويَهْزِ النفوسَ]

- الخطابُ الوعْظيُّ أمرٌ [ترغيب]

- الخطابُ الوعْظيُّ نهْيٌ [ترهيب]

يتكوّن الخطابُ إذاً من لُغَةٍ خاصّةٍ تقومُ على الأمرِ والنهيِ بأساليبِ اللغةِ المباشرةِ وغيرِ المباشرةِ في الأمرِ والنهيِ والتحذيرِ والإغراءِ»^[11].

من أساليب الخطب الوعظية كثرة الاستشهاد بالنصوص الشرعية، والإكثار من خطاب تزكية النفوس واستخدام السجع والعبارات القويّة والاستعارات، وقد يرفع الوعّاظُ أصواتهم إلى درجة تصل إلى حدّ الإزعاج ويستعينون بقصص فيها مبالغات وتخويف وتحقير للعصاة، ويكثر من خطاب الوعظ مدةً تطول فيشعر المستمعون بالملل والنفور وقد يصل الخطاب الوعْظيُّ ببعض الفئات من المُخاطَبين إلى حدّ القنوط واليأس. ومن سلبات كثير من خطب

[10] زين الدين محمد المدعو بعبد الرؤوف المناوي (ت1031هـ)، التوقيف على مهمات التعاريف، نشر عالم الكتب - القاهرة، ط.1، 1410هـ - 1990م، ص:339.

[11] عبد الله بن رفود السفيناني، الخطاب الوعْظي، مراجعة نقدية لأساليب الخطاب ومضامينه، مركز نماء للبحوث والدراسات، ط.1، 2014م، ص:32.

الوعظ تَكَرَّارُ الموضوعاتِ والتَّركيزُ على المشكلاتِ الظَّاهريَّةِ وإهمالُ الأمورِ الجوهريَّةِ، والتَّركيزُ على التَّرهيبِ أكثرَ من التَّرجيبِ، ويكثرُ تصوُّرُ المرأةِ بصورةٍ مهينةٍ تنقصُ منها وتَعُدُّها المَصْدَرَ الدَّائِمَ لِلْبَلْوَى، وكثيراً ما تُثيرُ الخُطْبُ الوعظيَّةُ الصِّراعَ الطَّائفيَّ^[12].

فظهرَ من خطابِ الوعظِ أنَّ الخطيبَ يتَّخذُ الكلماتِ والعباراتِ ومُرافقاتِ النِّصِّ من صَوْتٍ واستعاراتٍ وغير ذلك أساليبَ لإيصالِ المَعاني إلى المتلقِّينَ، ويُرافقُ ذلكَ كلَّهُ آثارٌ متفاوتةٌ يَحْمِلُهَا الخطابُ إلى عُقولِ النَّاسِ وقُلُوبِهِم، فتُثيرُ عندهم استجاباتٍ ورُدودَ فعلٍ متفاوتةً.

سابعا - هل تنطوي اللغات على عناصر العنف والتطرُّف؟

أولاً؛ تُعدُّ الكلمةُ مسؤوليَّةً مَنْ يَمْلِكُ زمامَها ويُحسِنُ نَظْمَها على النحو الذي يُنشئُ بها نصًّا مؤتلفاً مَسْبُوكاً حسنَ الصَّنعةِ، يُفْضِي إلى خطابٍ تدخلُ في تداوله أطرافٌ كثيرةٌ، فتصيرُ حَرَكَهُ الانسلاكَ في تداولِ القضايا في ظلِّ خطابٍ لغويٍّ، عَيْنَ الاشتراكِ في صنعِ الحَدَثِ أو توجيهِ مَصْنوعِهِ. وأنتَ إذا انفتحتَ على المُمكناتِ فإنَّما تَفْعَلُ ذلكَ بما تملكُه من طاقةٍ لغويَّةٍ تُعَرِّبُ بالدقَّةِ اللازمةِ عن طاقةٍ فكريَّةٍ نافذةٍ في جسمِ الأحداثِ وخضمتها، فتكونُ الأحداثُ الممكنةُ والمخارجُ المُحتملةُ التي لم تحدثْ بعدُ عبارةً عن مفاهيمٍ في كلماتٍ، وكلَّما أخذتِ المفاهيمُ اللُّغويَّةُ حظَّها من الواقعيَّةِ والصِّدْقِ والتَّماسُكِ المنطقيِّ والمصلحةِ العامَّةِ، تحوَّلتْ من ألفاظٍ ذاتِ طابعٍ صوتيٍّ يَحْمِلُ في جوفه دَوَالٌ ومَدلولاتٌ إلى أحداثٍ تجري في واقعِ النَّاسِ وتُتداولُ في مَسالكِ حياتهم وتُصنَعُ منها القراراتُ السَّديدةُ التي تقوِّدُ ركبَهُم أو توجِّهُ مَسيرَتَهُم وتُحكِّمُ في طُرُقِ عيشِهِم وتنميةِ أوضاعِهِم...

وإذا كانَ للكلمةِ خطرُها في الانتقالِ من الفكرِ إلى الفعلِ فسنجدُ أنها مُبتَلاةٌ بالإصابةِ بداءِ التَّطرُّفِ والعُنْفِ؛ فمن خِصائصِ اللغةِ ما سُمِّيَ بالعُنْفِ اللِّسانيِّ؛ فقد ذهبَ بعضُ

[12] عبد الله بن رفود السفيناني، الخطاب الوعظي، مراجعة نقدية لأساليب الخطاب ومضامينه، ص: 316 -

الباحثين إلى أن الأصل في اللغة احتواء القيمة ونقلها لأنها وعاء يشتمل على أسمى ما يمكن أن يتعلّق به الفرد من معانٍ، أمّا ما أدخله المتكلّمون من ألفاظٍ وتعبيراتٍ مُستحدثةٍ فذلك يُعدُّ لغةً أخرى دَخَلَتْ إيجاباً أو سلباً على اللغة الأصلية في أحوالٍ فرديةٍ أو اجتماعيةٍ أو تاريخيةٍ مُعيّنة، ويعني ذلك أن ظاهرة «العنف اللّساني» داخليةٌ على اللغة نسبياً، وإن كانت قد تحوّلت وأصبحت طرفاً في اللغة بفعل التداخل بين اللغة وفعل الكلام^[13]، إذا كانت اللغة مبنيةً على بنياتٍ مُعيّنة كقواعد النحو والاشتقاق وخطاب مَخارج الحروف والأصوات؛ فإن «بنية القيم» تُعدُّ إحداها، وتحيا اللغة وتؤثّر في المتلقّي تأثيراً إيجابياً إذا كانت مُحمّلةً بالقيم، أمّا إذا أفرغت تحوّلت إلى أداةٍ غير مؤثّرةٍ وغير فاعلةٍ، كما يُلاحظ اليوم في لغة التواصل اليومي والإعلام، وهو نوعٌ من العنف في الاتصال والإعلام، فالعنف اللغوي ناشئٌ عن طريقة استخدام اللغة في التواصل والإعلام، أضف إلى ذلك أن الخروج على القواعد أو تغييرها يُؤثّر في المعنى لأن «التغيير في المبنى يُؤدّي إلى التغيير في المعنى». بنية القيم أساسٌ تتأسّس عليه اللغات، وإذا ضُعفت القيمة «انحصَرَ دورُ اللغة وأصبحت أصواتاً تعني كلّ شيءٍ، ولا تعني أيّ شيءٍ في الوقت ذاته»؛ «فالعنف الذي يتّاب فعل الكلام لا يعودُ إلى «انكسار» قواعد النحو فحسب» ولكنه يتعداه إلى «بنية القيم» التي هي سرُّ وجود اللغة.

«العنف اللّساني صفةٌ مَنبُوذة»^[14] تنبّذها المعاجم اللغوية والتعريفات التي ترى العنف ردّ فعل غير مُتّزنٍ على قولٍ أو فعلٍ أو وضعٍ أو ظاهرةٍ ترفع عن المتكلّم القدرة على التّحكّم في اللغة فيلجأ إلى عباراتٍ وصيغٍ منحرفةٍ في الكلام، وتجد اللغة توثّق بقيمتها الإيجابية الصّلة بين المتخاطبين، وتجد تعريفاتٍ سلبيةً للعنف والتطرف في معاجم اللغة تبعاً للبنية القيمية، فتلك البنية تقسّم العبارات إلى كلمة طيبة «تحمّل مخزوناً قيماً» وأخرى مُناقضة للقيم، «والكلمة القيمية تتصف بالصواب والصدق والعدل والحق»، وقد بين القرآن الكريم

[13] عبد الرحمن عزي، فقه اللغة وعنف اللسان والإعلام في المنطقة العربية، بحث منشور في كتاب جماعي بعنوان: اللسان العربي وإشكالية التلقّي، سلسلة كتب المستقبل العربي (55)، نشر مركز دراسات الوحدة العربية - بيروت، أغسطس 2007م، ص: 13.

[14] عبد الرحمن عزي، فقه اللغة وعنف اللسان والإعلام في المنطقة العربية، ص: 16.

قيمة الكلمة الطيبة وشبهها بالشجرة الطيبة المثمرة، وكذلك الأحاديث النبوية التي تحث على أدب الكلام وحسن الانتقاء للعبارة أو الصمت، فتلك معايير التفاضل بين الكلمات والعبارة تتحكم فيها بنية القيم.

ويشمل العنف اللغوي أيضاً أساليب الإساءة إلى الغير وتجاهله والاعتداء عليه وإهائته، بما يجعل بتفكيك الروابط الاجتماعية، ويشمل أيضاً النمط الجديد من الحياة الاجتماعية، وتكثر عبارات متداولة في مواقف اجتماعية كثيرة تعبّر عن الرداءة في الأخلاق والمعاملات وعن انقلاب القيم إلى ضدها، «ويُعني هذا إدخال بنية أخرى «إفسادية» في المعنى والمبنى»^[15]، وللإعلام أثر واسع في نشر العنف اللغوي وذلك بنشر الأساليب العنيفة في طرق عرض الأخبار وإظهار الوجه المثير للجدل في الأخبار، وإشاعة نماذج من الاستجابات وردود الفعل السلبية^[16]، ومن مظاهر خطاب العنف في الإعلام تدني نوعية الخطاب الذي تنتجه الصحافة وهو انعكاس للخطاب اليومي الذي يتداول في المجتمع.

ولكن العريّة مرّت بفترات اضطراب وتراجع في التطور ومالت «إلى التعبير بالمشافهة في عهود الانحطاط»، وزاد المستعمر على ذلك بإسقاط القيم الإيجابية التي في اللغة عندما دعا إلى استعمال الدّوارج العامّة المحليّة عند التّحاور والتّعلّم، وفتح الباب أمام تلك الدّوارج لاقتباس استعارات لغات المستعمر، فأخذ «العنف اللّغوي» يتفاقم وترتفع درجاته مع «ابتعاد فعل الكلام عن القيمة واللّغة الأصليّة». ولم يكن البنيويّون موفّقين عندما عزّلوا بنيات اللغات عن قيمها الاجتماعيّة والتّمسوا بنية اللّغة من داخلها.

إنّ العنف الذي تُصاب به اللّغة يُصيبها من جهة كونها كلاماً أي من جهة الاستعمال التّداولي للأفراد، «وقد تعرّض كثير من اللغات مع الزّمن إلى التّغيير، بل إلى التّدمير، تبعاً

[15] عبد الرحمن عزي، فقه اللغة وعنف اللسان والإعلام في المنطقة العربيّة، ص: 22.

[16] يُنظر كتاب: الإعلام العربي وانهيار السّلطات اللّغويّة، نسيم الخوري، مركز دراسات الوحدة العربيّة - بيروت، 2005م.

لا استخدام الفرد للغة والتطور الاجتماعي والعلاقة باللغات الأخرى...» فالاستخدام الفردي للغة قد يحدث خللاً ويلحق اضطراباً. وهكذا فاللغة مُصابة بنوع من العنف يأتيها من جهة المتكلم بها، ويزداد هذا العنف لذي يفسد عليها جمالها ورونقها وقيمها، مع ابتعاد فعل الكلام عن «القيمة» واللغة الأصلية. ومن مداخل العنف الميل إلى العاميات والدّوارج لتطعيم اللغة بها، ومن المداخل كثرة استعمال العبارات المسيئة، وتحريكها دلاليًا وإنعاشها تداولاً واستعمالاً، على حساب العبارات المضادة.

ثامنا - الخطاب المضاد للعنف والتطرف: خطاب الفهم والتحليل

يقابل خطاب التطرف الذي ينتجُه أصحابه، بخطاب مضادّ يبنى على إعداد الضوابط اللغوية لفهم النصوص وفق المقاصد، ومراعاة ظروف الزمان والمكان، ومراعاة الأحوال والمقامات.

لا شك في أنّ الإنسان يحيا بمُعجم ذهنيّ من الكلمات والمُصطلحات والمتلازمات اللفظية والاستعارات، التي يُعبرُ بها عن المفاهيم والصّور التي في ذهنه؛ وفي ذلك يشترطُ أصوليو الفقه كالإمام الجويني (ت478هـ) العلم بلسان العرب؛ «أقول في اللغات ومآخذها وذكر ألفاظ جرى رسم الأصوليين بالكلام عليها: اعلم أن معظم الكلام في الأصول يتعلّق بالألفاظ والمعاني [...] أمّا الألفاظ فلا بدّ من الاعتناء بها فإنّ الشريعة عربية ولن يستكمل المرء خلال الاستقلال بالنظر في الشرع ما لم يكن رياناً من النحو واللغة»^[17].

واشترط الإمام الشاطبي (ت790هـ) الشرط نفسه، وهو «أن يكون الاعتناء بالمعاني المَبثوثة في الخطاب هو المقصود الأعظم، بناءً على أنّ العرب إنّما كانت عنايتها بالمعاني، وإنّما أصلحت الألفاظ من أجلها، وهذا الأصل معلوم عند أهل العربية؛ فاللفظ إنّما هو

[17] الإمام الحرمين أبي المعالي الجويني، البرهان في أصول الفقه، تحقيق: صلاح بن محمد بن عويضة، منشورات محمد علي بيضون، دار الكتب العلمية - بيروت، ط. 1، 1418هـ - 1997م، 43/1.

وسيلةً إلى تحصيل المعنى المراد، والمعنى هو المقصود، ولا أيضًا كل المعاني، فإن المعنى
الإفرادي قد لا يُعبأ به، إذا كان المعنى التركيبي مفهوماً دونه^[18].

وهكذا، فإذا فات المرء العلم باللغة والخطاب اللغوي وما فيه من دلالات وألوان
تعبيرية، فاتَه الفهم والتحليل والاستنباط. فالعلم باللغة ودلالات الخطاب شرط في الفهم
والتحليل والتأويل. فإن فهم النصوص إنما يكون وفق سنن العرب في كلامها، ومن خرج
عن معهود العربية لم يستقم له فهم لنصوص الشريعة، وأي فعل فعله إنما يكون ناتجاً عن
جهل بالعربية^[19].

الخطاب المضاد لخطاب التطرف خطاب نقدي تحليلي، مبني على الوعي بآليات
المجتمع وقوانين سيره:

العلم بالآليات مدخل إلى العلم بقوانين المجتمع وأنماط تفكيره وعيشه... وعلى رأس
الآليات علم الاجتماع؛ فإنه ينطوي على تفسيرات مهمة لحياة الأفراد والجماعات، وذلك ما
أكده «س. رايت ملز» عندما تحدث عن المخيلة الاجتماعية، وما أثبتته «أنتوني غدنز» عندما
ذهب إلى أن علم الاجتماع يُمكننا من رؤية العالم الاجتماعي من زوايا غير التي لدينا، وكلما
فهمنا أسلوب حياة الناس سهل فهم مشكلاتهم، وكل سياسة عملية أو نهج ما في الحياة
الاجتماعية، إن لم ينطلق من وعي مباشر لمسارات المجتمع فمأله إلى الغموض والفشل؛
يقول عالم الاجتماع «أنتوني غدنز» في كتابه «علم الاجتماع»: «يستطيع علم الاجتماع
بوسائل أخرى أكثر أهمية أن يزودنا بالوعي وتعميق الفهم لأنفسنا، وكلما ازدادت معرفتنا
بالبواعث الكامنة وراء أفعالنا وبأساليب عمل المجتمع الذي نعيش فيه، تعززت مقدرتنا على
التأثير في مستقبلنا...»^[20].

[18] أبو إسحاق الشاطبي، الموافقات، دار ابن عفان، الخبر - المملكة العربية السعودية، ط. 1، 1417هـ - 1997م،
138/2.

[19] انظر ما ذكره الإمام الشافعي عن وجوب العلم بلسان العرب قبل فهم النصوص الشرعية والاستنباط
منها: الرسالة، للإمام الشافعي، ترجمة. أحمد شاكر، مكتبة الحلبي - مصر، ط. 1، 1358هـ - 1940م، ص: 42.

[20] أنتوني غدنز، علم الاجتماع، ترجمة فايز الصياغ، المنظمة العربية للترجمة، مركز دراسات الوحدة

يُسَعِّفُنَا التحليل النقدي الاجتماعي للخطاب بأن نرى التطرف عبارة عن تشوّه معرفي يَحْمِلُهُ خطابٌ مُشوّهٌ فكرياً ونفسياً، مكوّن من أفكارٍ غيرٍ منطقيّةٍ «تحدُّ من قُدرة الفرد على التّحكّم والضّبط عند مواجهة المواقف والمشكلات»^[21]. ومن مظاهر هذا التشوّه المعرفي إنتاج خطابٍ شفويٍّ أو مكتوبٍ يَحْمِلُ أفكاراً ومعلوماتٍ مغلوطةً يَعْتَمِدُهَا صاحبُها عند المواقف وحلّ المشكلات، وقد يبحث لها عن البراهين المؤيِّدة فيؤوِّلُها وفق رؤيته ببعض النصوص الشرعيّة، يُسوِّغُ بها مواقفه الجانحة.

أمّا الخطاب المضادّ لخطاب التطرف فمن مقوماته تصحيح المفاهيم وإشاعة معجم من الكلمات التي تدخل في السياق، نحو: الاعتدال، والوسطية، والتسامح والصفح، وسلامة الصدر، والإخاء، وأدب الحوار، والانفتاح على الآراء والأفكار، واحترام آداب المناظرة والحجاج، وبناء خطابٍ مُعتدلٍ مُتّصلٍ بحكمة تنمية المجتمع، مع حُسن فهمٍ لمُحكّمات الشريعة وقوّة انتماءٍ إليها وقُدرةٍ على الإقناع بها والتي هي أحسن، ويملك في المساحات الاجتهاديّة المرونة والمهارة والآداب الكافية، والقُدرة على فهم الأطروحات الفكرية المعاصرة وفحصها ونقدها «وغيرها من القيم التي تشرُّ معجم المحبة والأمن والسلم في المجتمع»^[22].

بل يُمكن استخدام الاستعارة نفسها لتلّين المواقف وترشيد الخطاب؛ تأمل بلاغة الاستعارات في الخطاب الإعلامي مثلاً: «المساعي الناعمة لدولة ما تدور زوايا الخلاف وتنفذ التفاهم....»؛ وُصِفَت المساعي، وهي أفعالٌ معنويّة، بصفة حسّية وهي النعومة، وفيها معنى التودّد والرجاء بذكر المزايا وطّي ذكر غيرها، لنيل المرام. واستُخدِم المصطلح الاقتصادي

العربية، ط. 1، 2005، ص: 53.

[21] محمود عبد المجيد عساف، دور الجامعات في علاج التشوّهات المعرفية ونشر ثقافة الوسطية والتسامح لدى طلبتها [دراسة ميدانية]، بحث منشور ضمن: الأعمال الكاملة للمؤتمر العلمي الدولي «أزمة الفهم وعلاقتها بظاهرة التطرف والعنف»، وزارة الأوقاف والشؤون الدينيّة - غزة، 2017م، ص: 1637.

[22] محمود عبد المجيد عساف، دور الجامعات في علاج التشوّهات المعرفية...، ص: 1637.

«التدوير» وفعل التدوير مُستعار من حقل المواد المُستعملة في حياة الناس، وأثرها في البيئة نفعاً أو ضرراً، وكأن زوايا الخلاف بين الأطراف المُتخاصمة، صالحة للمراجعة وتقليب وجوه النظر لرفع الشبهة. ثم مفهوم «إنقاذ التفاهم» الذي استعير صفةً لمعنى وهو في الأصل صفة للإنسان أو الحيوان، والمقصود بالإنقاذ الإنقاذ من خطر مُحقق، فأصبح التفاهم، وهو مصدرٌ وفعلٌ من الأفعال المعنوية، كالإنسان المرعي المتعهد بالاهتمام، فجرد من التفاهم كائنٌ محروصٌ على إنقاذه وإحاطته بالعناية البالغة.

وهكذا، فالانحراف الفكري الذي يقود إلى انحراف في السلوك والخلق، صادرٌ عن تشوّه في المفاهيم وسوء تصوّر للأشياء. واعتدال الفكر يقود إلى استقامة في السلوك.

تاسعا - تطرّف في مواجهة التطرّف

ولكنّ دول الغرب التي تصدت لمكافحة الإرهاب لم تكن جادةً في حرب الإرهاب واستئصاله بطريقة منهجية عقلانية موضوعية، بل يُلاحظ المحللون والمشتغلون بملف التطرف والإرهاب أنّها تتساهل مع مواطنيها في تصعيد الحرب على الجاليات العربية والمسلمة وتهويل صورة الإسلام والمسلمين وإثبات أنّ الإسلام مصدر الإرهاب؛ فقد حذر تقريرُ بريطانيٍّ من زيادة الضّغط على أبناء الجالية المسلمة في المملكة المتحدة؛ لأنّ السلطات تحثّ الجالية على بذل ما فوق طاقتهم لمواجهة التطرّف وأنّ زيادة الضّغط قد تنتهي بالجالية على العزوف عن الأمر وقلة الاهتمام بالانخراط في جهود المكافحة. وقد صرّح رئيسُ جهازِ مكافحة الإرهاب في بريطانيا، ماكس هيل (Max Hill)، أن متطرفين من تنظيم الدولة يخططون «لهجمات عشوائية على مدنيين أبرياء» في بريطانيا، على نحو الهجمات التي شنّها الجيشُ الجمهوري الإيرلندي قبل أربعين عاماً. وصرّح في مقابلة مع صحيفة «صنداي تليغراف»، أن «المتشددين يستهدفون المدن، ويشكلون مخاطر هائلة مستمرة، لا يمكن أحداً تجاهلها»^[23]. فالجالية المسلمة لا تعرف ما هو «المزيد» المطلوب منها، ومن ناحية أخرى

[23] انظر: موقع «جريدة العربي الجديد» 26 فبراير 2017م.

ترتفع في بريطانيا درجة التخويف من الإسلام (Islamophby) خاصة إن لم ينخرط أفراد الجالية في الثقة في الأجهزة الأمنية وفي استراتيجية الوقاية (Prevent) المختصة في احتواء الفكر المتطرف، عبر الإبلاغ عن كل من يُحتمل انتسابه إلى جماعة إرهابية، الضغط على أفراد الجالية يُقلل من فرص نجاح استراتيجية «الوقاية» (Prevent).

ولكن ظاهرة التخويف من الإسلام (Islamophby) حَمَلَتْ خبراء وإعلاميين وممثلين للمجتمع المدني على التنديد بالظاهرة والتصريح بأنها تتعارض وميثاق الأمم المتحدة والإعلان العالمي لحقوق الإنسان، وطالبوا بالتصدي للظاهرة وبمن يقف وراءها وأنهم ينبغي أن يُعاملوا على أنهم جماعات كارهة للسلام قبلاً ومخالفة لحقوق الإنسان.

ولمواجهة المدّ العنصريّ ضدّ الإسلام والمسلمين في الغرب التي تزداد اشتعالاً مع صعود اليمين المتطرف، نبّه عضو المجلس الإسلامي في الدانمارك السيد عبد الواحد بيدرسون أنّ الإسلام في أوروبا قديم دخل البلقان منذ أكثر من خمسة قرون، وعليه فليس المسلمون في أوروبا غرباء أو وافدين من الآفاق، بل هم مواطنون كاملو المواطنة. وبمثل ذلك قال الدكتور يحيى محمود هندي الأستاذ بجامعة جورج تاون الذي بيّن أنّ المسلمين في الغرب الذين تتراوح أعدادهم بين ثلاثة ملايين وعشرة ملايين يُعدّون أنفسهم مواطنين لا مستوطنين، ومسلمين أوروبيين لا مسلمين في أوروبا.

والسبيل إلى مواجهة المدّ العنصريّ وموجة العداء للإسلام والمسلمين تصحيح الصورة الذهنيّة المغلوطة التي استقرت في الفكر الغربي، وتنقيح المناهج الدراسيّة الغربيّة وخاصّة في مجال التاريخ^[24].

وانظر عنوان المقال:

Terrorchief Max Hill warnsrisk of attacks in Britainishighestsincedarkdays of IRA

في صحيفة التلغراف نيوز:

<http://www.telegraph.co.uk/news/2017/02/25/terror-chief-max-hill-warns-risk-attacks-britain-highest-since/>

[24] انظر التفصيل في تقرير عن «ندوة الأقليات المسلمة: تحديات الانتقال من التوطين إلى المواطنة»، انظر:

مجلة رابطة العالم الإسلامي، عدد: 610، أغسطس 2017م، ص: 13 - 17.

ولكنّ العداء الشديد الذي يُضمّره اليمين المتطرّف للسلام والمسلمين في الغرب، جعل حملة هذا الفكر يُثبتون بدراسات وإحصائيات أن المسلمين بعد عقود من الزمن سيكونون الأغلبية في أوروبا، وسيُساعدتهم البناء الديموقراطي للدولة على الوصول إلى مراكز صنع القرار، ولهذا لا بدّ من إعداد مجموعات تتحرك لكي لا يتحقّق هذا الأمر. وأخطر أدوات انتشار هذا الفكر المُزعِب «وسائل الإعلام» بأساليبها وطرقها المختلفة، فقد بذلت جهوداً ضخمة في نشر مشاعر الخوف ونشأت كثير من الجماعات والمنظمات على «نظرية الكراهية للآخر»، تُنتج «خطاب الكراهية».

وهناك مؤلفات مهمة كشفت عن الخطط الجديدة في شنّ حملة الكراهية والعداء المنظم والتخويف المُمنهج.

1 - منها كتاب:

The Mighty and the Almighty: Reflections on America, God, and World Affairs, by Madeleine Albright (Harper Collins Publishers 2006).

لوزيرة الخارجية الأمريكية السابقة مادلين أولبرايت عالجت فيه كيف تراوحت المؤسسات السياسية والدينية، تراوحت غير مقدّس، فأصبح متجذراً في المؤسسة السياسية الغربية.

2 - الكتاب الثاني:

Our Endangered Values: America's Moral Crisis, by Jimmy Carter, New York, NY: Simon & Schuster, 2005.

تحدث فيه عن الأزمة الأخلاقية في المؤسسة السياسية الأمريكية بسبب هذه التوأمة غير المقدّسة، وأنها ستقضي على التعدد الفكري والديني والحزبي.....

3 - الكتاب الثالث:

Prophecy and politics: Militant evangelists on the road to nuclear war, The secret Alliance between Israel and the U.S Christian Right, by Grace Halsell, Lawrence Hill & company - 1986.

لآرثر جريس هالسل، وفيه كشف لليمين المتطرف كيف أنه في خطابه يستعجل ظهور المسيح، بتحصيل التزاوج بين الدين والسياسة.

مصدرٌ تجرّم الغرب للعالم الإسلامي وتخويف الناس من المسلمين وتشويه صورة الإسلام، هو أنّ صانع القرار السياسي في الغرب والمثقف ورجل المال والأعمال يُركّزون على الجوانب والصفات السلبية والمثالب ويصرفون أبصارهم عن كلّ حسنة.

عاشرا - خطابُ الفهم للظواهر والاستنباط منها بين الثبات والتغيّر

يتغيّر خطابُ الفهم والاستنباط بتغيّر الزّمان والمكان والأحوال والنّيّات والعوائد؛ فقد نصّ الفقهاء على أنّ من الأحكام نوعاً يتغيّر بحسب اقتضاء المصلحة له زماناً ومكاناً وحالاً^[25]... فإنّ الشرع يُنوّع فيها بحسب المصلحة^[26]. فليس خطابُ الأحكام ثابتاً مُتصلباً يُطبّق على جميع الأحوال والأزمنة والأمكنة؛ وذلك لأنّ فقه الواقع أو العلم «بآليات» الواقع من الوسائل المهمة التي يُتوسّل بها لفهم نصوص الكتاب والسنة، ثمّ تطبيقها على الواقع،

[25] ذكروا أنّ الإمام الشافعيّ رحمه الله أملى في مصر كتباً تخالف في كثير منها ما كان أملاه بالعراق، وسبب ذلك أنّه تجدد له من العلم بالنصوص ووجوه دلائلها ما لم يكن عنده من قبل، وضبط من الأصول والقواعد ولقي من العلماء ما جعله يستفيد من أقوالهم ويحمله على تغيير قوله في كثير من المسائل، ولهذا فإنّ الكتب التي وضعها بمصر، أحكمها أكثر ممّا أحكم الكتب التي وضعها بالعراق؛ فلمّا رجع إلى مصر أحكم ذلك. انظر: باب ما جاء في قدوم الشافعيّ مصر وتصنيفه بها الكتب المصرية الجديدة وانتفاع المسلمين بها: مناقب الشافعيّ، لأبي بكر أحمد البيهقي (ت458هـ)، ترجمة: السيد أحمد صقر، مكتبة دار التراث - القاهرة، 237/1.

[26] أبو عبد الله ابن قيم الجوزيّة، إغاثة اللّهفان في مصادب الشيطان، ترجمة: محمد عريس شمس، مطبوعات مَجْمَع الفقه الإسلاميّ جدّة، دار عالم الفوائد للنشر والتوزيع، ص: 570.

وَمَنْ تَصَوَّرَ خُطَابَ الْفَهْمِ وَآلِيَاتِ الْإِسْتِنْبَاطِ مُتَّصِلَةً ثَابِتَةً فَقَدْ تَطَرَّفَ أَيَّ اتَّخَذَ مَوْقِعًا مُعْتَرِلاً
مُنْعَزِلًا بَعِيدًا عَنِ الْأَنْظَارِ مُسْتَبِيحًا مَوَارِدَ الْأَخْطَارِ.

إِنَّ الْفَهْمَ مَلَكَةٌ مَرْتَبَةٌ بِاللُّغَةِ مُشْتَبِكَةٌ بِهَا، وَهِيَ مُتَفَاعِلَانِ تَفَاعُلًا يُبَيِّنُ أَنَّ حَصَرَ اللُّغَةِ فِي
الْغَايَةِ التَّوَاصُلِيَّةِ اخْتِرَافٌ لَهَا وَحَصْرٌ مُجْجِفٌ، وَأَنَّ ادِّعَاءَ ذَلِكَ قَصْرٌ لِلُّغَةِ عَلَى مَظْهَرٍ سَطْحِيٍّ
وَاحِدٍ وَزَعْمٌ بِوَحْدَةِ الْبُعْدِ، وَإِلْغَاءٌ لِلْأَبْعَادِ الْأُخْرَى وَزَوَايا النَّظَرِ الْكَثِيرَةِ، الَّتِي يَجْمَعُهَا وَيُوَحِّدُهَا
أَنَّ اللُّغَةَ قُدْرَةٌ وَمَلَكَةٌ وَمَهَارَةٌ بَاطِنَةٌ فِي الْمَرْءِ، فَاللُّغَةُ مَلَكَةٌ نَفْسِيَّةٌ عَمِيقَةٌ الْجُذُورِ وَمُشْتَبِكَةٌ مَعَ
الْمَلَكَاتِ النَّفْسِيَّةِ الْأُخْرَى، فَلَا قُدْرَةَ عَلَى عَزْلِ مَا هُوَ نَفْسِيٌّ ذَهْنِيٌّ عَمَّا هُوَ لُغَوِيٌّ مِنْهَا، وَإِذَا
ادَّعَيْنَا أَنَّ اللُّغَةَ أَدَاءٌ تَوَاصُلٍ فَلَيْسَ بِصِيغَةِ الْإِطْلَاقِ، بَلْ يَنْبَغِي أَنْ نَتَصَوَّرَ التَّوَاصُلَ وَالْحِجَاجَ
وَالْتَبْلِيغَ وَسَائِلَ خَارِجِيَّةٍ تُحَرِّكُ الْمَلَكَةَ الْبَاطِنَةَ وَتُتِيحُ لَهَا تَشَكُّلاتٍ مُتَوَعَّةً وَظُهُورًا بِمَظَاهِرَ
شَتَّى، وَبِمَا أَنَّ اللُّغَةَ الْبَشَرِيَّةَ تَتَضَمَّنُ طَاقَةً إِبْدَاعِيَّةً مُضْمَرَةً هَائِلَةً وَقُدْرَاتٍ لَا تَنْتَهِي وَلَا تَنْحَصِرُ
بِانْحِصَارِ الْمَقَامَاتِ الْخَارِجِيَّةِ وَالْمُثِيرَاتِ؛ فَإِنَّكَ تَجِدُ لَهَا قَابِلِيَّةً هَائِلَةً لِلتَّلَاوُمِ وَالتَّنَاسُبِ
مَعَ الْأَوْضَاعِ الْخَارِجِيَّةِ وَالْمُطَابَقَةِ بَيْنَ بَنِيَاتِهَا وَبَنِيَاتِ الْمَقَامِ، وَالِاشْتِبَاكِ بِعُنَاوِيٍّ تَدَاوُلِيَّةٍ
وَاجْتِمَاعِيَّةٍ خَارِجِيَّةٍ، فَيُسَاعِدُ الدَّخْلُ الَّذِي هُوَ بَنِيَاتُ اللُّغَةِ [وَهُوَ الْأَصْلُ فِي الْخَلْقِ الْبَشَرِيِّ
وَالذِّكَاؤِ الْبَشَرِيِّ] الْخَارِجِيَّ الَّذِي هُوَ الْأَحْدَاثُ وَالدَّوَاعِي التَّعْبِيرُ، فَتَنْشِطُ الْبَنِيَاتُ اللُّغَوِيَّةُ عِنْدَ
اقْتِرَانِهَا بِالْبَنِيَاتِ الْاجْتِمَاعِيَّةِ وَالثَّقَافِيَّةِ الْخَارِجِيَّةِ، وَالْمَعْلُومُ أَنَّ الْبَنِيَاتِ اللُّغَوِيَّةَ لَا تَتَحَرَّكُ وَلَا
تَقْتَرِنُ بِالْمُثِيرَاتِ الْمَقَامِيَّةِ إِلَّا بَعْدَ أَنْ تَسْتَنْدَ قَبْلًا إِلَى الْبَنِيَاتِ الذَّهْنِيَّةِ وَالْأَنْسَاقِ الْعَقْلِيَّةِ، فَنَحْنُ
إِذْنًا، أَمَامَ أَبْعَادٍ ثَلَاثَةٍ عِنْدَ حَدِيثِنَا عَنْ الْبَنِيَاتِ اللُّغَوِيَّةِ، وَإِذَا قَصَرْنَا اللُّغَةَ عَلَى مَفْهُومِ الْوُضُفِيَّةِ
Functionnality فَسَنُهْمِلُ - جَهْلًا مِنَّا وَغَفْلَةً - مُتَعَلِّقَاتِهَا الذَّهْنِيَّةَ وَالنَّفْسِيَّةَ، وَهَذَا خَطَأٌ ارْتَكَبَهُ
الْوُضُفِيُّونَ السَّابِقُونَ وَارْتَكَبَ بَعْضُهُ التَّدَاوُلِيُّونَ عِنْدَمَا قَصَرُوا خُطَابَهُمُ الْعِلْمِيَّ عَلَى الْبُعْدِ
الْاجْتِمَاعِيِّ الْوَاحِدِ، وَأَغْفَلُوا هَذِهِ الْمَلَكَةَ الْعَظِيمَةَ الَّتِي تُرْسِلُ إِشَارَاتٍ بِامْتِلَاكِ الْمَرْءِ بُوْغًا
وَعَبْقَرِيَّةً لَا حُدُودَ لَهَا، وَامْتِلَاكِهَا فِي ذَاتِهَا نَشَاطًا حَرًّا وَقُدْرَةً هَائِلَةً عَلَى التَّغْيِيرِ [لَا التَّطَوُّرِ؛
فَالَّذِي يَتَطَوَّرُ هُوَ الْقُدْرَةُ اللُّغَوِيَّةُ لَا اللُّغَةُ] وَالْإِنْسِيَابُ مَعَ الدَّوَاعِي وَالْأَحْدَاثِ وَالتَّجَارِبِ
وَالْغَوْصِ فِي أَدَقِّ مَوَاقِفِ التَّعْبِيرِ النَّفْسِيِّ وَالْفِكْرِيِّ، إِنَّ اللُّغَةَ وَجَدَتْ لِإِنْتَاكِ الْفِكْرِ وَصِيَائِهِ

ولم توجد لتكون أداة كأدوات الحرَفِيِّينَ، لأنَّ الإنسانَ يشتملُ على أنظمةٍ تواصلٍ متعدّدةٍ غير أنَّ اللغةَ أرقاها لأنها متلبّسةٌ بالوظائفِ الذهنيّةِ والملكاتِ النفسيّةِ التي جعلت من اللّغةِ المَهارةَ الأزقى والطريقةَ المُثلى، فلو تأملتَ طريقةَ تصميمِ اللّغةِ المُعقّدَ في الدّهنِ البشريِّ لَوَجَدْتَ أنَّ إخراجَها والتّوسّلَ بها جانبٌ ضئيلٌ جداً لا يكادُ يُوازَنُ بما للغةِ من قوّةٍ على إنتاجِ الأفكارِ وتفسيرِ طريقةِ الإنتاجِ، أمّا الطّريقةُ التي تخرُجُ بها من جهازِ النّطقِ على هيئَةِ بنياتٍ صوتيّةٍ مختلفةٍ من لغةٍ إلى أخرى فهي الجزءُ الأصغرُ في موضوعِ اللغةِ والحديثِ عن اللغةِ. والغريبُ في الأمرِ أننا لا نتحدّثُ عن اللغةِ - في اللّغويّاتِ القديمةِ وبعضِ الاتجاهاتِ المعاصرةِ - إلّا بعدَ خروجِها وإخراجِها على هيئَةِ أصواتٍ وبنياتٍ صرفيّةٍ وتركيبيّةٍ، ولا نتحدّثُ عن أشكالِ لغويّةٍ أخرى لا تكادُ تنحصرُ في التّعبيرِ عن الدّاخلِ، لا نتحدّثُ عن أشكالٍ أخرى حسيّةٍ غيرِ صوتيّةٍ وعن إشاراتٍ مرئيّةٍ، فهي أشكالٌ تعبيريّةٌ غيرُ مستقلةٍ عن اللغةِ بل هي متّصلةٌ اتّصلاً شديداً بها، اتّصلاً يمرّ عبرَ القنوّاتِ الذهنيّةِ والمَسالكِ العقليّةِ قبلَ الخروجِ إلى الدّلالةِ على الأشياءِ، اللغةُ في نهايةِ المطافِ نظامٌ إنتاجٍ وابتكارٍ، وتفسيرٍ للدّهنِ.

وبناءً على هذا البيان نرى أنَّ ظاهرةَ التّطرفِ وأزمةَ الفهمِ والخطابِ المعبرِ عن المواقِفِ واجهاتٌ لحركةٍ واحدةٍ، وأسسٌ مُشتركةٌ لمظاهرٍ مُختلفةٍ في الظّاهرِ. ويتحصّلُ منه أنَّ دراسةَ ظاهرةِ التّطرفِ وأزمةَ الفهمِ تجدُ طريقَها في الحُمولةِ اللّغويّةِ؛ فالخطابُ اللّغويُّ يختزلُ تصوّرَ صاحبه للعالمِ والأشياءِ والأحياءِ. فتحليلُ خطابِ التّطرفِ وتَفكيكُ أطرافه يُساعدُ على التّعرّفِ على أسبابه ومناشئِه ليسهلَ التّصدّي له ونقدَ مفاهيمه ومُصطلحاته^[27].

[27] يَنجِثُ التّطرفُ لُغَتَهُ من العباراتِ الاستعاريّةِ فينبني خطاباً مَصوغاً صياغةً بلاغيّةً قوامُها الاستعاراتُ؛ كما سَنرى في هذا البَحْثِ، وقوامُها أيضاً المتلازماتُ اللَّفْظيّةُ أو المُتلازماتُ الاصطلاحيةُ أو المُصاحباتِ Collocations والمتلازماتُ موضوع مفيّدٌ جداً يدخلُ في ميدانِ تحليلِ الخطابِ ولسانياتِ النّصِّ؛ فالمُتلازماتُ الاصطلاحيةُ سُمّيتْ مُتلازماتٍ لأنَّ ألفاظَها يُلَازِمُ بعضها بعضاً، ووُصِفَتْ بالاصطلاحيةِ لأنّها ظَلَّتْ مَسْكوكَةً على هيئَةٍ واحدةٍ، وأصبَحَتْ تُتداولُ بين مُستعمليها على هيئتها هذه من غيرِ زيادةٍ أو نُقصانٍ أو تغيّيرٍ، وأضحَتْ مادّةٌ مُعجميّةٌ تَقْرُسُ نَفْسَها على مُصنّفِ المعاجِمِ ومُحللِ الخطابِ، ومن خصائصِها في الدّلالةِ أنّها قد تتضمّنُ - في التّركيبِ الواحدِ - مجازاً أو كنايةً أو استعارةً، فإذا

يُنتج التطرف خطاباً لغوياً مبنياً من أحكام يُصدرها على الجهات التي يُدينها، ومن خصائص هذه الأحكام أنها موصوفة بالعنف والتطرف والكفر والإخراج من الملة والرمي بالتهمة التي يُجرّم عليها المُتهم إن ثبتت في حقه، ولا يمكن معالجة خطاب التطرف إلا بخطاب تحليلي نقدي مُضاد مُفكك للمفاهيم، واضع اليد على مظاهر التشوّه المعرفي والآفات الفهمية، والجُروح عن مواقف الوُسْطية والاعتدال الطبيعية، ويُعدّ التطرف جُروحاً في الموقف وانحرافاً في التصوّر يبدأ أولاً من الانحراف في مجال المفاهيم، وهو انحراف مصدره قُصور في المحاضن التربوية، التي أساءت نقل المفاهيم وساعدت على نشأة خطاب متطرف مُشوّه، تدلّ أفكاره على معاني النفور من المُجتمع والأسرة والإدانة للمُجتمع والطعن في عقيدته واختياراته، والتشنيع بقيمه الخلقية والدينية واتهامها بأنها قيم مُبتدعة بعيدة عن الأصول والصواب.

ويُعدّ الشباب أكثر الفئات الاجتماعية عُرضةً للسقوط في مواقف التطرف وأكثر استعداداً لإنتاج خطاب التطرف، ويختصر مضمون الخطاب في ردّات الفعل النفسية والاجتماعية التي تُقرأ في خطاب التطرف، ومفاد هذه الردّات أو الاستجابات السلبية أنها تعبير عن الانزعاج الشديد من التحوّلات العالمية في الميادين المختلفة حتّى صار الشباب يشعر بحالة الضياع والتمزّق والانفصام، وحالة التيه والغربة، أعان عليها السيل العرم من المعلومات المنشورة في الإعلام والشبكة العالمية الذي ينصبّ في كلّ ثانية، فتحوّلت النفوس إلى ذوات مُضطربة قلقة لا تستقرّ على حال ولا يُعوّل عليها في شيء.

فُصلت أطرافها المُتلازمة، بعضها عن بعض اختفت الدلالة المجازية... ولتقريب الفهم، أسوق تعريفَ باحث لغويٍّ معاصر، متخصص في المُعجم هو الدكتور عبد الغني أبو العزم: يقول عن المُتلازمات الاصطلاحية: «هي وحدة لغوية اسمية أو فعلية مُكوّنة من كلمتين أو أكثر، ينشأ عن ارتباطها معنىً جديداً، يختلف كلياً عما كانت تدلّ عليه معانيها اللغوية الأصلية منفردة، حيث تتقلّ بذلك إلى دلالات اجتماعية وسياسية وثقافية ونفسية واصطلاحية». عبد الغني أبو العزم، مفهوم المُتلازمات وإشكالية الاشتغال المُعجماتي، بحث منشور ضمن مجلة: الدراسات المعجمية، عدد: 5، ذو الحجة 1427هـ - يناير 2006م، ص: 34.

أما التطرف السياسي الممنهج التي تنحوه الدول فبدل على أن الدول المتطرفة التي تشن الحروب الطاحنة على غيرها تستعمل بعض الكلمات والعبارات ذات الواجهة المسوغة لأعمال الرعب والموت: عملية جراحية نظيفة، ضربة استباقية، نيران صديقة، احتواء الموقف، القضاء على الإرهاب، نشر السلام...^[28]

التطرف الممنهج الذي تسلكه الدول الكبرى تسخر له حشداً من النصوص والخطابات السياسية والإعلامية، تتخذها الدولة بمثابة مسلمات خفية لا يصرح بها، إنما الذي يصرح به العِلل والمسوغات التي تعتل بها الدولة المحاربة لدولة أخرى أو جماعة أو تنظيم، وهو ما بينه «جورج لايكوف» الذي برهن على أن الاستعارات تُستخدم للقتل والإبادة، ما دامت جزءاً من نشاطنا الفكري المألوف، وقناة من قنوات الإقناع بحجية الفعل المرتكب؛ فالاستعارات التي نحيا بها تستغل لجرائم القتل وتسويغ النسق الاستعاري للقتل وتسويغ الهجوم على البشر. الاستعارة قد تقتل عندما تخفي وجه الحرب البشع، وتعبث بمصائر الناس. لقد دخلت الدولة القاتلة سلاح لغوي إعلامي استعاري قبل السلاح المادي الفتاك. فاستخدمت البلاغة للحرب ولتهويل «خطر العدو» و«رعب العدو» الذي ينبغي أن يقاوم بكل وسيلة، والقصد من وراء استعارات التهويل التدخل لتخليص الشعوب و«إعادة ترتيب المنطقة»، وإعادة بناء الوعي الجديد. إعادة ترتيب المنطقة وفق تصور استعاري هو ولادة

[28] انظر كتاب: حرب الخليج أو الاستعارات التي تقتل، جورج لايكوف، يُبين فيه المؤلف أن الخطاب الذي دفع إلى الانسلاخ في حرب الخليج يمثل نظرة استعارية شاملة. فلطالما أشير إلى أننا نفهم الحرب بوصفها لعبة تنافسية، شأنها في ذلك شأن الشطرنج أو رياضة كرة القدم أو الملاكمة. وهي استعارة تحتوي على متصير ومنهزم واضحين، وعلى نهاية محددة للعبة. وتسلب هذه الاستعارة الضوء على التفكير الاستراتيجي، وعلى فريق العمل، وعلى الاستعدادات، وعلى المتفرجين في الساحة الدولية، وعلى نشوة الانتصار، وعلى صغار الهزيمة وذلكها. ويحدد النصر بشكل جيد في الحكاية الخرافية في اللعب. فعندما يتحقق النصر تنتهي الحكاية وتنتهي اللعبة. إلا أن الوضع لم يكن كذلك في أزمة الخليج. فالتاريخ يستمر، ولا يتخذ «النصر» معنى إلا في إطار هذا التاريخ. انظر: حرب الخليج أو الاستعارات التي تقتل، جورج لايكوف، ترجمة: عبد المجيد جحفة، دار توبقال للنشر - الدار البيضاء، 2005م.

جديدة بعد مخاضٍ عسير؛ تأمل هذه الاستعارة المُسوَّغة لغزو البلدان العربيَّة، بناءً على أنَّ الحربَ مَبْدُؤُها استعارةٌ وبلاغةٌ:

لَتَذَكَّرَ جيداً، كيف كان يُنادي بولادة «شرق - أوسط» جديد بعد المَخاض العسير: ولادة بعدَ مَخاض، وما يُحيطُ بالمَخاض من آلام التفاعل وما يُرافقُ الولادة من أوجاع الوَضْع ومن دَمٍ ودموع...

شاعت هذه الاستعارةُ فيما بعدُ فأصبحَ كلُّ غَزْوٍ وكلُّ اقْتحام وإسقاطٍ نظامٍ وتحويلٍ بَلَدٍ إلى أرضٍ خرابٍ، مُوطَّأً له بتلك الاستعاراتِ القاتلة، بل انتقلتِ سياستهُ «استغلال بلاغة الاستعارات» إلى الطوائفِ والفرق، كالتي تُنادي بإعادة الخلافة إلى الغرب الإسلامي، والطائفة التي تُنادي بولادة شمال إفريقيا جديدة وفقاً للأصول العرقية... وما زالت الاستعاراتُ تفعلُ فعلها في صوغِ التصور والمفاهيم وتشكيل العقول.

وَيَدْخُلُ في النَّسَق الاستعاريِّ للحربِ وتسويغِ غَزْوِ البُلدان، ما عُرفَ عندَ «كارل فون كلاوزفيتز» «الحرب سياسة تقام بوسائل أخرى» واستعارة «السياسة صفقة تجارية»، لأنَّ السياسةَ الناجعةَ تُشبهُ التَّدبيرَ التجاريَّ الناجحَ^[29].

وإذا عُذْنَا إلى «النَّسق الاستعاريِّ» فيغزو بعض الدول وجَدْنَا أنَّ «لايكوف» نَظَرَ إليه بوصفه «استعاراتٍ تَجَعِّلُ «الأمةَ شخصاً» إذ يُصوِّرُ البلدَ - الذي كانت تَطْمَعُ في احتلالِ أرضه قوةً أخرى - على أنه شخصٌ إرهابيٌّ هو الرَّئيسُ، وأنَّ غَزْوَ القوةِ لبلاده إنما تريدُ به إسقاطَ

[29] يرى كارل فون كلاوزفيتز أن الحربَ ليست ممارسةً للإرادةِ موجَّهةً نحو مادَّةٍ جامدةٍ، كما هو الحالُ في الفنون الآلية، أو ضدَّ مادَّةٍ حيَّةٍ إلاَّ أنَّها سلبيةٌ ودونُ مقاومةٍ... تُوجَّهُ الإرادةُ في الحربِ ضدَّ هدفٍ حيٍّ له «رُدود فعلٍ»: «عَنِ الْحَرْبِ (Vom Kriege)» للجنرال كارل فون كلاوزفيتز (General Carl Von Clausewitz)، ترجمة: سليم شاكِر الإمامي، المؤسسة العربية للدراسات والنشر - بيروت، ط. 1، 1997م، ص: 206. وكثيراً ما يحصُلُ بين دُولٍ قويَّةٍ وأخرى مُستضعَفةٍ تَسخيرُ «التَّدبير السياسي» لقضيَّةٍ ما من أجل الربح التجاريِّ والحُصول على أرباح، أو ما يُمكن تسميته «بالصفقات التجارية في السياسة»، فتكونُ العلاقةُ علاقةً استنزافٍ اقتصاديٍّ يَنفَعُ منه الطَّرَفُ الأقوى وَيَتَضَرَّرُ منه الطَّرَفُ الأضعفُ.

شخصه الظالم، ووقفه عند حده. ويكمن وراء هذه الاستعارة القاتلة مئات الآلاف من القتلى المدنيين، وآلاف القنابل التي ستلقى على رؤوس أهل البلد. وبذلك تصبح الاستعارة أداة للقتل.

إن موضوع الاستعارة من أهم قضايا التخطيط الحربي الذي يسوغ الحروب والغارات ويخفف من قبح وجهها وصفة التطرف فيها؛ وهي «ظاهرة لغوية واسعة الانتشار، متنوعة في تجلياتها النصية وشديدة المرونة في الوظائف التي قد تؤديها، ومركزية للعديد من أنماط التواصل المتباينة، من التفاعل الحميم عبر الخطاب السياسية إلى التنظير العلمي»^[30]، نستطيع أن نتحدث عن معركة استعارية قبل حصول أي معركة. فالحرب سياسة وأعلى السياسات الحربية وأبرزها للناس ما استخدمت فيه الاستعارة للإقناع، ولحمل الناس على موافقتك الرأي، فعادت «الغاية البلاغية العامة للإقناع مركزية في كثير من الأفعال السياسية واللغة واحدة من الأدوات الأساسية لتحقيق هذا الهدف العام؛ فاللغة تؤدي دوراً مركزياً في السياسة (وإن لم يكن معترفاً به دوماً)، وأن الكثير من الأفعال السياسية - كلياً أو جزئياً - فعل لغوي... فالاستعارة أداة مفاهيمية ولغوية مهمة لإنجاز الإقناع...»^[31]، وحقيقة تأثير الاستعارة في إقناع المخاطب أن المتكلم أو الكاتب أو السياسي أو منظر الحرب يعمد تركيب الكلام استعارياً، فيعمد وهو يتحدث استعارياً بمفردات شيء عن شيء آخر، إلى تقديم بعض أبعاد الظاهرة ووضعها في الصدارة، وتنحية أبعاد أخرى، فيتمكنون من التأثير في وجهات نظر المتلقين.

[30] من الأمثلة الاستعارية المضروبة بين فريقين متنازعين مختلفين في مسألة ما: هل نقول: الكوب نصف فارغ أو نصف ممتلئ، ولكل تعبير غاية، وإن كانت حقيقة السؤالين واحدة، وهي من التعبيرات الاستعارية التي تسهم في الأغراض البلاغية، وليس الأمر إلا كلاماً أو تفكيراً في شيء ما بمفردات شيء آخر، فتجنب مفردات ذات وقع شديد على النفس ونختار بدلاً منها كلمات وعبارات اللفظ والين... انظر كتاب: الاستعارة في الخطاب، (Metaphor in Discours) إيلينا سيمينو، ترجمة: عماد عبد اللطيف وخالد توفيق، المركز القومي للترجمة - القاهرة، ط. 1، 2013م، ص: 21.

[31] إيلينا سيمينو، الاستعارة في الخطاب، (Metaphor in Discours)، ص: 197.

بل تُصَبِّحُ الاستعارة^[32] أداةً من أدواتِ تسويقِ التَّطَرُّفِ في المواقفِ وإباحةِ المَمْنوعِ قانوناً وعُرفاً؛ عندما تَسْتَغْلُ العَقَائِدَ الواعيةَ والعَوَاطِفَ غيرِ الواعيةِ لرسمِ تَمَثِيلَاتٍ وصورٍ تَحْكُمِيَّةٍ متطَرِّفةٍ تُقنِعُ المُخَاطَبِينَ الذين يَخضعون لحُكْمِ المتكَلِّمِ بالخطابِ. تَعْمَلُ الاستعارةُ على تَحْقِيقِ ثَلاثِ وظائفٍ تُسْتَخْدَمُ لها العباراتُ اللغويَّةُ لتحقيقها في عَالَمِ السياسةِ: «القَسْرُ، وإِضْفَاءُ الشرعيَّةِ وسَحْبُ الشرعيَّةِ والتَّمثِيلُ وإِسَاءَةُ التَّمثِيلِ»^[33]، وتَنسَلِكُ العباراتُ الاستعاريةُ في وظيفَةِ التَّمثِيلِ لأنَّ تأويلها يَعتمدُ على تَحْوِيلِ المادَّةِ من مَجَالِ المصدرِ إلى مَجَالِ الغايةِ الهَدَفِ. وتُعَدُّ العَمَلِيَّاتُ الاستعاريةُ سَبِيلاً مَهْماً من السُّبُلِ التي «تَصوغُ الأذهانُ البشريَّةُ بواسطتها مَفَاهِيمَ بَيِّنَاتِهِم المَكَانِيَّةِ والزَّمَانِيَّةِ وعللها»^[34]، فهم يَعتمدون إلى سِياقِ حياتهم ونشاطاتهم وعلاقاتهم فيستخلصون منها مَفَاهِيمَ ذهنيَّةً، وتشمل مثلُ هذه المَفَاهِيمِ على سبيلِ المثالِ مَؤَسَّساتٍ سياسيَّةٍ واجتماعيَّةٍ وعلاقاتٍ دوليَّةٍ ومَبَادِيَّ «استراتيجية»، ويَصِلُ حدُّ قيمَةِ الاستعاراتِ - وخاصةً الاستعاراتِ السياسيَّةِ التي تُسَوِّغُ مواقفَ التَّطَرُّفِ لاعتمادِها واتِّخاذها - إلى رَبْطِ «الشخصيِّ» بـ «السياسيِّ» من خِلالِ تَقْدِيمِ طَريقَةٍ لرؤيةِ العلاقاتِ وتَشخيصِ المَجَرَّداتِ وَصَبْغِ التَّعْقِيدِ بِحُلَّةٍ من المُفْرَداتِ السَّهْلَةِ.

[32] اقْتَضَى أمرُ استعمالِ الاستعاراتِ لأغراضٍ تَدَاوِلِيَّةٍ متعدِّدةٍ كأمورِ الحَرْبِ والسَّلَمِ والإشهارِ والإقناعِ، وَجُودَ أنماطٍ من الاستعاراتِ في التَّفَكِيرِ الدَّلَالِيِّ المُعَاَصِرِ، منها الاستعاراتُ الأحاديَّةُ التَّركيزُ، والاستعاراتُ التَّصويريَّةُ، والاستعاراتُ التَّعليميَّةُ، والاستعاراتُ التَّفسيريَّةُ، والاستعاراتُ الحاسوبيَّةُ، والاستعاراتُ ذاتِ العلاقةِ بالآلاتِ، والاستعاراتُ المَفْهُوميَّةُ، والاستعاراتُ الكُبْرَى، واستعاراتُ الحَرْبِ، والاستعاراتُ المُغَلَّقةُ، والاستعاراتُ المُفْتُوحَةُ، والاستعاراتُ المُقْصودَةُ، والاستعاراتُ الممتدَّةُ عِبرَ النِّصِّ، والاستعاراتُ الأُوليَّةُ، والاستعاراتُ اللُّغويَّةُ الشَّارِحَةُ، والاستعاراتُ المَرثِيَّةُ، واستعاراتُ التَّعليماتِ، واستعارةُ الدَّفْعِ، واستعارةُ التَّوَصُّلِ... انظر فهرس كتاب: الاستعارة في الخطاب.

[33] إيلينا سيمينو، الاستعارة في الخطاب، (Metaphor in Discours)، ص: 197.

[34] نفسه، ص: 205.

لاحظ كيف يتطور التطرف في مواقف دولة من الدول عند اعتزامها شنّ عدوانٍ على دولةٍ أخرى لقمعها والقضاء على عناصر القوة فيها^[35]؛ من الحديث عن الظلم وقبح آثاره وتشبيهه بما يستقذره الناس وتهية نفوس المخاطبين لكرهه، إلى الحديث - في خطابٍ عاطفيٍّ أخلاقيٍّ عيد عن الحرب والإعداد لها - عن أقيسة على صورة الظالم والمظلوم، وهي إصاقي الظلم بطرفٍ معيّن، ثم الانتقال إلى الحديث عن أنّ الواجب الأخلاقي يقتضي من رجل الدولة السياسي المتكلم أن يهتّب لنصرة المظلومين وتأييد الظالمين وتطهير الأرض من الفساد، وبعد ذلك يتطور الخطاب إلى إعداد الناس لتقبل فكرة شنّ الهجوم وتصديق العبارات الاستعارية المبتوثة في الخطاب: تشبيه الاجتياح الأرضي والقصف الجوي بعملية جراحية سريعة لاستئصال الورم الخبيث ثم تضميد الجراح، ويشرع الخطيب في تسمية العملية بعاصفة الصحراء أو بأي وصف له بدءٌ محدد وانتهاءٌ سريعٌ وأنّ من يتولاه يتحكم في عمليتي البدء والإنهاء. ولتحقيق النتيجة المرجوة يُصدر المتحدث بياناتٍ أو نصوصاً مُنتقاةً بعناية ومكتوبةً على نحوٍ يجعل منها نصوصاً تتوفّر على «تماسكٍ تناصبيٍّ و تماسكٍ نصيٍّ» وهو العنصر الذي يشدُّ أجزاء النصّ ويجعله متماسكاً متلاحماً الأجزاء، بل يربط بين نصوص كثيرة تفرّقت فيها عناصر الفكرة والمنزع، وهي ما عبّر عنه «شيلتونوشافنر» «بالبنية المفهومية لايدولوجيا نسقية يُعبّر عنها بنصوصٍ عديدةٍ وكلامٍ كثيرٍ»^[36].

[35] هناك أنموذج من نماذج المداخل اللغوية التي قد تُسَعِّفنا في فهم الجانب السياسي المُبالغ فيه الذي تتخذه دول من دولة، فتُحسِّنه ليبدو مقبولا للناظرين: إنه المدخل الصرفي أو القراءة الصرفية لأزمة من الأزمات بين الدول، كأزمة حصار دولة أو أكثر لدولة أخرى؛ تفرض المحاصرة طوقاً على المحاصرة لمعاقبها على فعل ما، لكن عندما نريد أن نحلل الموقف فلا ينبغي أن تختزل الأزمة في مصطلح «انقسام بين دول»؛ لأنّ الانقسام فعلٌ مُطاوعة واستجابةٌ حرّةٌ لرغبة طوعية في الخلاف، أمّا فعل الحصار أو المحاصرة فهو فعلٌ مُشاركة بين مُحاصرينٍ لإرغام مُحاصرٍ وتذليله، والحصار والمُحاصرة - في الدلالة الصرفية، فعلٌ مُشاركة وتعاونٌ لإنجاز فعلٍ قهريٍّ، فليس الذي يجري بين الطرفين خلافاً يراود أو رغبة طوعية في الانقسام، ولا يدخل في مُعجم أفعال المُطاوعة، ولكنه إكراهٌ للبلوغ بالمُحاصر إلى درجة معينة من الضرر يُريدها له المُحاصر.

[36] ذكر ذلك كلٌّ من Chilton, P. and Chaffner, C. في بحثيهما:

Introduction; Themes and principles in the analysis of political discours.

• أنموذج آخر في مواجهة التطرف بخطاب تفكيكي مُضاد:

تُستعمل في الخطاب الرسمي المُضاد للتطرف ألفاظٌ ومُصطلحاتٌ وعباراتٌ ذات دلالاتٍ مُستنبطة من القوانين والتشريعات والنصوص الشرعية المعمول بها في البلد، وهي مرجعيةٌ ثابتةٌ تُعبر عن موقف البلد الرسمي من الخط القويم في التدئين والطريقة المثلى في التفكير الديني، وتعدُّ خطبُ الجمعة والمذكرات الموجهة من الجهات الرسمية خطاباً لغوياً يُعبر عن المنهج الأمثل في تدبير الحقل الديني، من أجل نشر «التدئين الصحيح» و«الوعي بخطر التطرف» و«حماية العقيدة والتدئين»^[37] وإنشاء مراكز رسمية استراتيجية خاضعة لسياسة البلد المنتجة لها ولرؤيته في مواجهة التطرف^[38].

نقلًا عن: الاستعارة في الخطاب، لإيلينا سيمينو، ص: 197.

[37] من أمثلة العبارات اللغوية التي يُبنى منها خطابُ تدبير الشأن الديني ومواجهة التطرف، ما نجده في أكثر الخطابات الرسمية المكلفة بتلك المهمة، نحو: - يتميز البلد باستمرار الحضور الفاعل لمشايخ العلماء/المحافظة على ثوابت الدين/دور العلماء في حماية الهوية مع استحضار خلفيات المتربصين بها/طريقة الطوائف المنحرفة في تفسير الدين/التصور المثالي الوهمي عن تجلي الدين في الحياة عند الطوائف والمُغردين خارج السرب/الأهواء والأطماع التي تتربص بالدين لتستعمله قناعاً/الأقلية الهامشية/استعمال الخلاف الجزئي في التعبئة السياسية/ظهور الخلاف بين العلماء العدول وأصناف المنحرفين/انبعاث هبئات في قوالب عصرية تطمح إلى استغلال الالتباس في الفكر السياسي من جهة وضعف التأطير التقليدي من جهة أخرى/ظهور كتابات تتهم المجتمع الإسلامي الحاضر بالجاهلية وتبرر العنف/ظهور كتابات عن الحاكمية/إحداث الخلخلة في الهوية المذهبية لعدد من البلدان/الإرهاب وتحريف المفاهيم الشرعية لتسويغ مشروعها وتسويقها/الجاهلية والخلافة الراشدة والشورى والحاكمية/الخروج عن الإجماع واللامذهبية/الولاء والبراء/الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر/التكفير والجهاد/المتطرفون فتنة على الأمة فينبغي درء مفاسدهم.

[38] هل نعدُّ إنشاء مراكز استراتيجية لصنع «خطاب مواجهة التطرف» نماذج لمواجهة خطاب التطرف والعنف؟ لبعض دول العالم الكبرى سياسةٌ في إنتاج «الخطاب البديل»، وتقديم نماذج تدخل في «مواجهة التطرف بخطاب مُضاد»؛ ففي حوار بين وزير الخارجية الأمريكي «ريكسترسون» السيناتور الجمهوري «سكوت بيرى»؛ ذكر الوزير أنَّ من غايات الإدارة الأمريكية إنشاء مركز لمكافحة الخطاب الإسلامي المُتطرف، وقال إنَّ من مهام المركز اتخاذ وسائل يتوسل بها من أجل مهاجمة التطرف الإسلامي العالمي، وقد اتخذوا خطوات في الطريق منها استبد الكتب دراسية ومقررات جديدة بالكتب

والمقررات السائدة المستعملة في العالم التي تفرخ التطرف وتُسوّغ العنف، وتدريب أئمة شباب جُدد بدلا من الأئمة الذين «يحملون فكراً متطرفاً». ومن شروط الأمريكيين في هذا التعاون التاريخي أن تُسحب الكتب القديمة وتُسلم للإدارة الأمريكية للاطمئنان على تحقيق الأهداف. أضف إلى الخطوات الواسعة خطوة أوسع وهي تغطية وسائل الإعلام وشبكات التواصل الاجتماعي للاتفاق من أجل النشر والتعميم والتطبيع، فيصير الاتفاق نفسه خطاباً إعلامياً بامتياز، بمصطلحاته وألفاظه وأمثله ونسقه. ولكن تبين أن «مركز الحرب الفكرية» (IWC) لم يُنشأ لمحاربة عموم التطرف والإرهاب ولكنه مُقيّد بخصوصية أزمة الخليج؛ فقد أشار الخبير الأكاديمي الأمريكي ثيودور كاراسيك Theodore Karasik في مقال له نُشر بصحيفة Indrastra إلى أن «مركز الحرب الفكرية الذي أنشئ -بين العرب وأمريكا- لمواجهة التطرف، إنما أنشئ للتصدي لحركة الإخوان وداعميها، [Ikhwan) the Muslim Brotherhood]:

Karasik, T. «Fikr is Forward Leaning and Potent», IndraStra Global Vol. 003, Issue No: 07 (2017) 0038, <http://www.indrastra.com/2017/07/Fikr-is-Forward-Learning-and-Potent-003-07-2017-0038.html> | ISSN 2381-3652

ليس مركز مكافحة الخطاب الإسلامي المتطرف الأول من نوعه، فقد سبقه إلى الظهور والعمل والإنتاج شبكة من مراكز البحث الكثيرة ذات المقاصد المحددة والمناهج المعينة في دراسة صورة الإسلام والمسلمين والعالم العربي، التي تُختصر في «الإساءة للإسلام والترويج للصور النمطية الكريهة والمسيئة» والغالب عليها أنها ذات صلة بصنّاع القرار السياسي في أوروبا وأمريكا لأنها جزء من التنظير للقرارات السياسية وإنتاج الخطاب الاستراتيجي، ومن مهامها تطوير البحث والنقاش في القضايا الدولية والاجتماعية ومنها القضايا الإسلامي، بهدف إنتاج أبحاث ودراسات وتقارير في ميدان السياسة العامة المتعلقة بالوقائع والأحداث الراهنة؛ وتهتم هذه المراكز والمعاهد والمؤسسات بإشكالات وقضايا مختلفة منها ما يتعلق بعلم الاجتماع والأنثروبولوجيا، ومنها قضايا الهجرة، والقضايا الأمنية والاستراتيجية، والحوار الديني، وقضايا البيئة...

منها «معهد الدراسات حول الإسلام ومُجتمعات العالم الإسلامي» (IISMM)، و«مجموعة الأبحاث والدراسات حول البحر المتوسط والشرق الأوسط» بفرنسا (GRESMMO)، و«معهد الأبحاث والدراسات حول العالم العربي والإسلامي» بفرنسا (IREMAM)، و«مركز دراسة الإسلام» في أوروبا وبلجيكا (Centre for Islam in Europe)، والمعهد الهولندي للدراسات الإسلامية بجامعة ليدن (NISIS Leyden)، ومدرسة الدراسات الشرقية والإفريقية بجامعة أكسفورد (SOAS Oxford)، و«مركز الدراسات العربية والشرقية» بجامعة السوربون (OEAO Sorbonne)، و«معهد أولين للدراسات الاستراتيجية بجامعة هارفارد» الذي يرأسه صمويل هنتنجتون صاحب نظرية صدام الحضارات، و«المعهد الفرنسي للعلاقات الدولية» بباريس (IFRI).

مرجع هذه المعلومات المفيدة هو: مقال «صورة الإسلام والمسلمين في المراكز البحثية الغربية»،

خلاصة

كانت تلك بعض نماذج الخطاب الرسمي المُواجه لخطاب التّطرف والمُفكّك له، أنتجتة المؤسسات الرسميّة عند تصحيح الفكر والتّدين ومواجهة فكر معيّن أو مذهب مناوئ أو كيانٍ «يهدّد الأمن الروحي» حسب ما يكشف عنه الخطاب اللغوي الواصفُ المُسوِّغُ المُعلّل. وقد تبين ممّا سبق تحليله في هذه المقالة أنّ ثمة ثلاثة أطرافٍ يُمكن تصوُّرها واستحضارها عند الحديث عن خطاب التّطرف وما يُنجزه من عباراتٍ واستعاراتٍ وبلاغاتٍ تبلغُ به إلى مرماه؛

- خطاب الأفراد المُتطرّف الذي يَرُفّض الواقع السياسي والاجتماعي جملةً وتفصيلاً ويبنّي في خياله أنموذجاً مثالياً لواقعٍ جديدٍ مَقطوع الصلة بالواقع الراهن.
- وخطابُ الدُّول والمُؤسّسات الرّسميّة، الذي يُواجهه الأنموذج الأوّل ويبنّي للمواجهة عدّة من المفاهيم والأفكار مُعبّر عنها بعباراتٍ مُنتقاة واستعاراتٍ تراعي قوّة الإقناع المُخاطب بالأطروحة وإدانة الخصم وإثبات تهافت قضيّته وخطابه وحُججه.
- والخطابُ النّقديّ المُحلّل الذي يتخذ التّفكيك منهجاً والنّقْد أساساً والموازنات بين الخطابين المتضادّين موضوعاً.

حسن عزوزي، رئيس مركز الدراسات والأبحاث في مجال تصحيح صورة الإسلام، بفاس. انظر: مجلة: الرابطة، رابطة العالم الإسلامي بمكة، السنة 53، عدد: 610، ذو القعدة 1438هـ - أغسطس 2017م، ص: 44 - 47.

هذا، ويُهمنّا من هذه المعلومات والأخبار في موضوعنا هذا، أن للتطرف خطاباً لغوياً، وأن الخطاب المضاد يستفيد المنابر الإعلامية التي تنتقي عباراتها، والمنابر التعليمية التي تُعنى بتأثير الخطاب في الناس وحملهم على فهم محدد وفعل مبني على الفهم المُراد.



المصادر والمراجع

- أبو إسحاق الشاطبي، الموافقات، دار ابن عَفَّان، الخبر - المملكة العربية السعودية، ط. 1، 1417هـ - 1997م.
- أبو الفضل جمال الدين بن منظور الإفريقي، لسان العرب، دار صادر - بيروت.
- أبو المعالي الجويني، البرهان في أصول الفقه، تحقيق: صلاح بن محمد بن عويضة، منشورات محمد علي بيضون، دار الكتب العلمية - بيروت، ط. 1، 1418هـ - 1997م.
- أبو بكر أحمد البيهقي (ت 458هـ)، مناقب الشافعي، ترجمة: السيد أحمد صقر، مكتبة دار التراث - القاهرة.
- أبو عبد الله ابن قيم الجوزية، إغائنه اللّهُفان في مَصايد الشَّيطان، ترجمة: محمد عريس شمس، مطبوعات مَجْمَع الفقه الإسلامي جِدة، دار عالم الفوائد للنشر والتوزيع.
- الأعمال الكاملة للمؤتمّر العلميّ الدّوليّ «أزمة الفهم وعلاقتها بظاهرة التطرّف والعنف»، نشر: وزارة الأوقاف والشؤون الدينية، غزة، 2017م.
- الإمام الشافعي، الرسالة، ترجمة: أحمد شاكر، مكتبة الحلبي - مصر، ط. 1، 1358هـ - 1940م.
- أنتوني غِندز، علم الاجتماع، ترجمة فايز الصَّيَّاع، المنظمة العربية للترجمة، مركز دراسات الوحدة العربية، ط. 1، 2005م.
- إيلينا سيمينو، الاستعارة في الخطاب، (Metaphor in Discours)، ترجمة: عماد عبد اللطيف وخالد توفيق، المركز القومي للترجمة - القاهرة، ط. 1، 2013م.
- جورج لايكوف، حرب الخليج أو الاستعارات التي تقتل، ترجمة: عبد المجيد جحفة، دار توبقال للنشر - الدار البيضاء، 2005م.
- حسين هاشمي، الإرهاب بين الفقه الإسلامي والقانون الدولي، ترجمة: رعد الحجاج،
- مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي، سلسلة الدّراسات الحضارية - بيروت، ط. 1، 2014م.
- زين الدين محمد المدعو بعبد الرؤوف المتأوي (ت 1031هـ)، التوقيف على مهمات التعاريف، نشر عالم الكتب - القاهرة، ط. 1، 1410هـ - 1990م.
- سعيد الوجاني، الاستعارة في اللغة السياسية، ضمن محور: مواضيع وأبحاث سياسية. موقع «الحوار المتمدّن». الحوار المتمدّن، العدد: 4182، غشت 2013م.
- عبد الإله سليم، نِيَّاتُ المُشَابَهَةِ فِي اللُّغَةِ الْعَرَبِيَّةِ، دار توبقال للنشر، 2001م.
- عبد الرحمن بودرع، في تحليل الخطاب الاجتماعي السياسي، قُضَايا وَنَمَازُجٍ مِنَ الْوَقَاعِ الْعَرَبِيِّ الْمُعَاَصِرِ، دار كنوز المعرفة للنشر والتوزيع - عَمَّان، ط. 1، 1436هـ - 2015م.
- عبد الرحمن عزي، فقه اللغة وعُنف اللّسان والإعلام في المَنَظَقَةِ الْعَرَبِيَّةِ، بحث منشور في كتاب جَمَاعِي بِعُتْوَان: اللّسان الْعَرَبِيّ وإشكاليّة التَّلَقِّي، سلسلة كُتُب المُسْتَقْبَل الْعَرَبِيّ (55)، نشر مركز دراسات الوحدة العربية - بيروت، أغسطس 2007م.
- عبد الغنيّ أبو العزم، مَفْهُومُ الْمُتَلَازِمَاتِ وإشكاليّة الاشتغال المُعْجَمَاتِيّ، بحث منشور ضمن مجلة: الدّراسات المعجميّة، عدد: 5، ذو الحِجَّة 1427هـ - يناير 2006م.
- عبد الله بن رفود السفيناني، الخطاب الوَعْظِيّ، مَرَاجَعَةٌ تَقْدِيَّةٌ لِأَسَالِيْبِ الْخُطَابِ وَمُضَامِينِهِ، مركز نَمَاءِ لِلْبُحُوثِ وَالدِّرَاسَاتِ، ط. 1، 2014م.
- مجلة: الرابطة، رابطة العالم الإسلامي بمكة، السنة 53، عدد: 610، ذو القعدة 1438هـ أغسطس 2017م.

- Karasik, T. «Fikr is Forward Leaning and Potent», IndraStra Global Vol. 003, Issue No: 07 (2017) 0038,
- Terrorchief Max Hill warns risk of attacks in Britainishighestsincedarkdays of IRA
- محمود عبد المجيد عساف، دور الجامعات في علاج التّشوّهات المعرفيّة ونشر ثقافة الوسطيّة والتّسامح لدى طلبتها [دراسة ميدانيّة]، بحث منشور ضمن: الأعمال الكاملة للمؤتمّر العلميّ الدوليّ «أزمة الفهم وعلاقتها بظاهرة التّطرّف والعنف»، وزارة الأوقاف والشؤون الدينيّة - غزة، 2017م.
- نسيم الخوري، الإعلام العربيّ وانهيار السّلطات اللّغويّة، مركز دراسات الوحدة العربيّة - بيروت، 2005م.



محددات المواجهة الثقافية والفكرية لظاهرة العنف والتطرف

د. عبد السلام طویل

[رئيس وحدة بحثية بالرابطة المحمدية للعلماء، ورئيس تحرير مجلتها الاحياء / أستاذ القانون العام والعلوم السياسية
كلية العلوم القانونية والإقتصادية والاجتماعية، السويسي، جامعة محمد الخامس بالرباط]



تتغيا هذه الورقة الوقوف على أهم محددات المواجهة الفكرية والثقافية لظاهرة التطرف والعنف التي باتت تكتسي طابعا دينيا. ولإنجاز ذلك يتعين الوقوف ابتداء عن ماهية هذه الظاهرة، والتميز، في سياق فهمها وتفسيرها، بين التطرف بما هو تجاوز لحد الاعتدال؛ غلوا وتعصبا وتشددا، وبين الإرهاب بما هو تطرف يتوسل بأدوات العنف والإكراه. وما تقتضيه طبيعة كل منهما من معالجة قبلية أو بعدية تناسب السياق والمقام.

وكذا الوقوف على البنية الحاكمة للفكر المتطرف في افتقاره للوعي بمقاصد روح الدين وحقيقته، وكذا في حرفيته ونزوعه الوثوقي، وخلطه بين ما هو توقيفي في الدين يقتضي التسليم، وما هو توقيفي يقتضي إعمال الرأي والاجتهاد والترجيح بحثا عن المصلحة.

كما تنطلق هذه الورقة من الوعي بحقيقة أن قانون الطبيعة قائم على العنف؛ قانون البقاء للأقوى، الأمر الذي جعل الحياة تبدو في صورتها الطبيعية قائمة بدورها على العنف، بل

وجعل الحضارة المعاصرة على غرار الحضارات القديمة قائمة كذلك على نصاب وافر من العنف.

وهنا تبرز أهمية الدين والثقافة والتربية والقانون في ضبط العنف وتوجيهه وعقلنته، وكذا في تجاوز الإنسان لشرطه الحيواني؛ بحيث لم يغد الإنسان إنساناً إلا بفضل اجتراحه واعتماده لنظام معياري من القيم والتصورات والمبادئ وقواعد السلوك..

أولاً - في الحاجة إلى منظور تفسيري لظاهرة العنف

رغم أن لوجود العنف والخوف منه أكبر الأثر على استقرار حياتنا، إلا أنهما لم يحظيا بالدراسة الكافية كظاهرة اجتماعية مقارنة بالموضوعات الكثيرة الأخرى التي كرس لها العلوم الاجتماعية اهتماماً أكبر^[1].

لقد تمحورت النظريات الرامية إلى تفسير العنف في المجتمعات المعاصرة، على مقترين أساسيين؛ مقرب يعتمد مدخلاً ثقافياً واجتماعياً، ويركز على جملة من المفاهيم من قبيل الهوية، والتقاليد، والحضارة.. ومقرب اقتصادي سياسي يركز على مجموعة من المؤشرات كالفقر، واللامساواة، والحرمان.

ولا شك أن للعوامل والأبعاد الثقافية والاجتماعية ومحددات الاقتصاد السياسي أهمية قصوى في فهم ظاهرة العنف في المجتمعات المعاصرة. غير أن هذه العوامل والأبعاد والمحددات لا تعمل بمعزل عن بعضها البعض. فلأن الظواهر الاجتماعية ظواهر كلية ومركبة، فمن الأوفق منهجياً النظر إليها وفق رؤية منهجية كلية ومركبة^[2].

[1] أمارتيا سن (تحرير)، السلام والمجتمع الديمقراطي، ترجمة: روز شوملي مصلح، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات - بيروت، ط 1، 2016م، ص: 14-20.

[2] أمارتيا سن (تحرير)، السلام والمجتمع الديمقراطي، ص: 38.

وفي هذا السياق يعد تقرير «مسارات مدنية للسلام»، الذي أعدته هيئة الكومنولث برئاسة عالم الاقتصاد العالمي «أمارتيا سن» الحاصل على جائزة نوبل، من أهم التجارب العلمية الدولية التي حاولت بلورة منظورا تفسيريا متكاملا لظاهرة العنف والإرهاب، والبحث عن أنجع السبل الكفيلة بتجاوزها. وقد عبرت الهيئة العلمية عن مخاوفها وقلقها من نزوع بعض القوى الدولية الكبرى وعلى رأسها الولايات المتحدة الأمريكية إلى تغليب وترجيح المبادرات العسكرية على المبادرات المدنية. مؤكدين أن المسارات المدنية نحو السلام كانت دائما، وستبقى، السبيل الأنسب لمواجهة العنف والإرهاب بفعالية وبنجاح أكبر^[3].

في مفهوم العنف

تميل الأدبيات الحديثة ذات الصلة إلى تحديد العنف في صلتها بالعقل والفاعلية الاستدلالية العقلية؛ فالعنف ضد الدليل، فحيثما وُجد عنف فلا دليل، وحيثما وجدَ الدليل فلا عنف. ولما كان الحوار جملة من الأدلة فهو نقيض العنف والعنف نقيضه. ولما كان الدليل هو خاصية العقل؛ بحيث لا عقل إلا بوجود الدليل فينتج عن ذلك أن العنف والعقل ضدان لا يجتمعان.

لقد باتت مجتمعاتنا تعاني من مشكلة مزدوجة؛ غياب الحوار وغياب الأخلاق أو ضمورهما إلى أبعد حد. ولن يفضي هذا الغياب وهذا الضمور للحوار والأخلاق معا إلا إلى إنتاج وتكريس أبشع مظاهر العنف^[4].

والعنف، ضمن هذا السياق الدلالي، يرد إلى حب التملك، والتسيد، والترتب، انطلاقا من أن التسيد صورة فاحشة للتملك، والترتب أفحش منه^[5]. فالعنف والإكراه، وفقا لهيغل، مضادان للحق والقانون لأنهما يعارضان الحرية التي هي جوهر الإرادة. والضمير الحق

[3] أمارتيا سن (تحرير)، السلام والمجتمع الديمقراطي، ص: 15.

[4] طه عبد الرحمن، سؤال العنف بين الائتمانية والحوارية، المؤسسة العربية للفكر والإبداع - بيروت، ط. 1، م، ص: 10-11.

[5] طه عبد الرحمن، سؤال العنف بين الائتمانية والحوارية، ص: 18.

،بالنسبة إليه، هو الاستعداد لإدارة ما هو خير في ذاته ولذاته. أما الضمير الأخلاقي فهو الدرجة العليا للحرية الذاتية من حيث هي معرفة وفكر^[6].

وإذا كانت القوة طاقة تحفظ بنية الذات، جامعة لعناصرها ومحققة لماهيتها، فإن العنف اندفاع لا يحفظ بنية الذات، بل يُفسدها، ولا يجمع عناصرها، بل يفرقها، ولا يحقق ماهيتها، بل يُدسيها؛ ثم إن القوة طاقة منضبطة، إذ توافق القوانين وتلتزم بالحدود، ولما كانت القوة بهذه الأوصاف، حفظا وضبطا؛ أي كانت طاقة «عاقلة»، لزم أن تصدر عن عنصر في الذات يسمو على العنصر الذي يصدر عنه العنف الذي لا حفظ معه ولا ضبط فيه، فيكون عبارة عن اندفاع غير عاقل؛ أي اندفاع «جاهل»؛ وهذا العنصر السامي الذي تصدر عنه القوة هو، بالذات «الروح»؛ فحقيقة القوة أنها طاقة روحية، بينما العنف، حقيقته أنه اندفاع نفسي، إذ النفس هي وحدها مصدر^[7].

والعنف الناتج عن التطرف يعبر عن شكل صارخ لعدم الاحترام، وهو مؤشر مجتمعي بالغ الدلالة على أن قيم الاحترام والتفاهم قد تصدعت وانهارت^[8].

غالبا ما يتحد العنف الجسدي والعنف النفسي، ونادرا ما يكون العنف «مجرد» هجوم جسدي يستهدف إلحاق الأذى أو الألم. إنه أكثر من ذلك؛ اعتداء على شخص الإنسان، وعلى إنسانية الآخرين، وعلى إحساس الفرد والمجتمع بقيمتهم الذاتية، وعلى رمزية مؤسساته الدستورية السيادية، وعلى هويته الجماعية^[9].

[6] عبد الرحمن بدوي، فلسفة القانون والسياسة عند هيجل، دار الشروق، القاهرة، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ط. 1، 1996م، ص: 69 - 91.

[7] طه عبد الرحمن، سؤال العنف بين الائتمانية والحوارية، ص: 40 - 41.

[8] أمارتيا سن (تحرير)، السلام والمجتمع الديمقراطي، ص: 79.

[9] ومن الأمثلة الصارخة على ذلك اغتصاب النساء في الحروب؛ فإلى جانب كون هذا الاغتصاب يمثل فعلا جسديا يستهدف إلحاق ألم نفسي وجسدي غائر بالنساء كذوات فردية، فإنه يشكل فعلا رمزيا يصدر عن الاعتقاد بكون النساء تجسدن الهوية الوطنية والثقافية، بحيث أن الاعتداء عليهن يمثل اعتداء وإهانة لهذه الهوية الجماعية. لذلك فإن العنف ضد النساء يروم تدنيس شرف وكرامة وعزة الجماعة ككل، ليس

ولذلك فإن «العنف» يظل «وصفا أخلاقيا يخص الإنسان، ولا يقوم بالحيوان على توحشه، ولا بالطبيعة، على قوتها التدميرية»؛ لأن الإنسان رغم إدراكه أن ممارسة العنف تصرف مؤذ لغيره، فإنه يمعن في اقترافه، مؤثرا إتيانه على تركه^[10].

ثانيا - أهم تجليات العنف في الطبيعة والحضارة والتاريخ

إن الطبيعة كما الحياة كلاهما قائمان على العنف، أليس قانون الطبيعة هو قانون البقاء للأقوى الذي يغدو بمقتضاه الحيوان الأضعف ضحية وفريسة للحيوان الأقوى؟ فالعنف لا يشكل مكونا بنيويا في الطبيعة فحسب، وإنما كذلك في الوجود التاريخي والحضاري لمختلف المجتمعات ولو بدرجات متفاوتة.

ولذلك فإن الحضارات القديمة مثلها مثل الحضارة الحديثة كلها قائمة على العنف^[11]. وما تاريخ الحضارة والثقافة الإنسانية إلا سعي مستمر ومتعرج إلى ضبط هذا العنف وتوجيهه لما فيه مصلحة الإنسانية وليس إلغائه؛ بحيث لو انعدم العنف كليا في المجتمعات لفقدت أحد محركاتها الرئيسية.

وما كان للإنسان أن يتجاوز شرطه الحيواني ليغدو إنسانا؛ يألف ويؤلف، يأنس ويؤنس.. يتبادل ويتعاون ويتفاهم ويتعاون إلا بفضل الثقافة، ليغدو، تبعا لذلك، أقل توحشا، قابلا للتفاهم مع الآخرين بعيدا عن منطق القوة الغاشمة والعنف. فبالثقافة والتثقيف والتأهيل، إذن، انتقل الإنسان من حالته الطبيعية الحيوانية إلى حالته الإنسانية.

في الحاضر فحسب، وإنما في المستقبل كذلك؛ مادام مستقبل وجود الجماعة، يتحدد أول ما يتحدد، في أرحام النساء. أنظر: أمارتيا سن (تحرير)، السلام والمجتمع الديمقراطي، ص: 80.

[10] طه عبد الرحمن، سؤال العنف بين الائتمانية والحوارية، ص: 33.

[11] أمارتيا سن (تحرير)، السلام والمجتمع الديمقراطي، ص: 59.

فبقيام الثقافة على قيم الألفة والمودة والتواصل والتفاهم والتسامح والحب تحول العنف المادي إلى عنف رمزي قابل للاستبطان والتذكر والتخيل، وبالتالي التعامل معه كعامل من عوامل الضبط الاجتماعي، وبهذا يحل العقاب الرمزي محل العقاب المادي. فالرمز يستبطن قدرة ملفتة على إعادة خلق العالم من أجل التأثير فيه، ولديه القدرة كذلك على استبدال التسلسل الآلي والطبيعي للأحداث بنوع من التداول والإرادة. والقضاء يستدعي الماضي بغرض إنهاء الدعوى والتشديد على عدم العودة إلى الفعل الذي أقيمت عليه^[12].

كما أن تقنين استخدام العنف من خلال إخضاعه إلى قواعد وضوابط وتدابير إجرائية وشروط، يعد جزءاً من ضبط استخدامه وعقلنته، وتعبيراً عن نجاح الثقافة في الارتقاء بالإنسان من درك الطبيعة الحيوانية إلى مدارج السمو الإنساني. بحيث لم يغد الإنسان إنساناً إلا بفضل اجتراحه واعتماده لنظام معياري من القيم والتصورات والمبادئ وقواعد السلوك.

وكلما انفجر العنف في المجتمعات كلما كان ذلك مؤشراً على أن نظام الثقافة، بما هو مشروع تربوي معياري للتخليق والتأهيل والتهذيب الإنساني، قد أصابه خلل إن لم يكن قد تعطل وأصابه الفوات. فالعنف هو الحالة الطبيعية التي سرعان ما ترتد إليها المجتمعات حينما يفشل نظام الثقافة فيها ويصيبه التصدع؛ أي بما هو مشروع للأنسنة بأبعاده التربوية والمعرفية، والدينية، والفنية، والأدبية، والأخلاقية والقانونية، لتقع، جراء ذلك، في أتون حرب طاحنة يخوضها الكل ضد الكل. ولا خلاص إلا بإعادة الروح والفاعلية في نظام الثقافة، وما يشتمل عليه من نظم فرعية؛ معرفية وتربوية وقانونية وعقائدية، وأخلاقية وفنية وأدبية.. كفيلة بإعادة الحيوية إلى وعي الإنسان وضميره وذوقه ومشاعره.

وما ينطبق على العلاقات في كنف المجتمع الوطني ينطبق على العلاقات بين الدول في كنف المجتمع الدولي؛ حيث يبدو انفجار العنف دولياً بمثابة تعبير عن تأزم عميق في

[12] أنطوان جارابون (Antoine Garapon)، الوظائف الطقسية للقضاء، ترجمة: حسن عبد الحميد، ضمن كتاب، ما الإنساني؟، إشراف إيف ميشو، المشروع القومي للترجمة، الهيئة العامة للكتاب - القاهرة، ص: 205.

بنية القانون والنظام الدوليين اللذين يعينان بضبط وتنظيم العلاقات بين الدول. بحيث ما أن تتم التوضيحية والاستخفاف بالقيم والمعايير والمواثيق والقواعد والقوانين والنظم التي يقوم عليها انتظام الدول، وتآلف البشر والأمم وتفاهمهم وتواصلهم وتعاونهم، حتى ينفجر العنف، وتنفلت الغرائز الطبيعية من عقالها مدمرة أسس الأمن والسلم الدوليين^[13].

ولذلك يعد العنف والإرهاب تعبيراً مباشراً عن التصدع الذي طال منظومتنا المدنية والثقافية والقانونية والأخلاقية والسياسية؛ فكلما سلمنا واستسلمنا للعنف كقاعدة ونظام للتعامل كلما تجردنا من إنسانيتنا بفعل تراجع تأثير الثقافة والدين والقانون والأخلاق في تشكيل نظامنا المعياري القيمي الموجه لنا في الحياة.

وكلما تضاعف وزن الثقافة والدين والقانون والأخلاق في توجيه سلوك الأفراد والجماعات، وإضفاء المعنى والقيمة على حياتهم، والتعبير عن مصالحهم، كلما أمسوا متوحشين، مستسلمين للاحتكام إلى العنف لحسم الخلافات فيما بينهم، وتأسيس التراتبية الاجتماعية والسياسية بناء على القوة الغاشمة العارية من أي قيمة وأي معيار ديني أو قانوني^[14].

وبالمقابل كلما ارتقت المجتمعات في سلم المدنية والحضارة كلما ازدادت قيمة الثقافة وأثرها الإيجابي في سلوك الناس. وكلما ازداد منسوب هذا الأثر الإيجابي كلما ارتفع

[13] وهو ما أبرزه «إعلان الأخلاق العالمية»، ونقد وتحليل طه عبد الرحمن لفلسفته ومضامينه. أنظر: طه عبد الرحمن، سؤال العمل: بحث عن الأصول العملية في الفكر والعلم، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء - بيروت، ط. 1، 2012م، ص: 111 - 142. أنظر: عبد الله السيد ولد أباه، عالم ما بعد 11 سبتمبر 2001م: الإشكالات الفكرية والإستراتيجية، الدار العربية للعلوم، ط. 1، 2004م، ص: 65 وما بعدها.

[14] وهو ما عبر عنه أفلاطون بالفضائل المدنية، التي تحيل إلى جملة القيم التي توجه الناس إلى الصالح العام، وتعد ضرورية لتأسيس مدنية تتحقق فيها العدالة والسلام. أنظر: «أفلاطون: المدينة المدنية والمجتمع العادل»، ضمن كتاب، ستيفن ديلو، التفكير السياسي والنظرية السياسية والمجتمع المدني، ترجمة: ربيع وهبه، مراجعة: علا أبو زيد، المشروع القومي للترجمة، عدد: 467، المجلس الأعلى للثقافة - القاهرة، ط. 1، 2003م، ص: 93 وما بعدها.

منسوب التضامن والتعاون بين أفراد المجتمع الواعين بذواتهم وحریتهم واستقلالهم، وتراجعت بالتالي المشاعر المثيرة للحسد والأناية والحقد والمكر والنفاق والضعينة، لتسود قيم التسامح والغيرية، والإحسان، والكرم، والبدل، والتضحية، والتطوع، ونكران الذات.. وهو ما يشكل الشرط النفسي والثقافي للتقدم، والتنمية ومحاربة مختلف مظاهر الهشاشة الاجتماعية والفقر والفساد.

ثالثاً - في ماهية الثقافة ووظيفتها في الأنسنة

يفترض الاتجاه التكفيري على غرار الاتجاه الإحيائي تنافيا بين الإسلام والثقافة؛ فكل منهما لا يجد من معنى لتركيب: «الثقافة الإسلامية» بدعوى أنه إذا كانت «الثقافة تجمعهم»، فإن «الصلاة تجمعنا ويجمعنا المسجد والقرآن والسنة». كما أن «الثقافة قناع العقل المتمرد..» وبدعوى أن قاموس الثقافة تزاخم مفرداته وتراكيبه وترابطاته ونظامه ومقاصده واعتباراته الموضوعية والرمزية مقاصد الدين ومفرداته وتراكيبه ونظامه.. فهي «دين شامل شمولي مسيطر لا يترك مجالاً في النفس والعقل والشعور وسائر أرجاء النفس لدين غيره»^[15].

والواقع أنه إذا أمكن «اعتبار أفكار التقدم المتفائلة التي كان يتضمنها مفهومها «الثقافة» و«الحضارة» شكلاً بديلاً من الرجاء الديني»^[16] في مرحلة من مراحل التطور الحضاري للغرب وبالتالي لتطور المفهوم نفسه، ففي مراحل أخرى أخذ مفهوم «الثقافة» دلالات فكرية وروحية أكثر بروزاً حيث كان «كل ما يتعلق بالأصيل ويساهم في الإغناء الفكري والروحي يندرج ضمن مجال الثقافة»^[17].

[15] عبد السلام ياسين، العدل: الإسلاميون والحكم، دار الآفاق - الدار البيضاء، ط. 2، 2001م، ص: 518.

[16] دنيس كوش، مفهوم الثقافة في العلوم الاجتماعية، ترجمة: منير السعيداني، المنظمة العربية للترجمة - بيروت، ط. 1، 2007م، ص: 20.

[17] دنيس كوش، مفهوم الثقافة في العلوم الاجتماعية، ص: 22.

ويبرز فقر وتشنج التصور التكفيري والإحيائي لمفهوم الثقافة في صلته بمفهوم الحضارة حينما نقارنه بمقاربة الفيلسوف علي عزت بيغوفيتش، أو المفكر الإسلامي مالك بن نبي، رحمة الله عليهما، ففي كتابيه: «شروط النهضة»^[18] و«مشكلة الثقافة» أولى ابن نبي أهمية قصوى للثقافة في عملية الاستئناف الحضاري للعرب والمسلمين منطلقاً من أن «الثقافة هي التعبير الحسي عن علاقة الفرد بهذا العالم، أي بالمجال الروحي (Noosphere) الذي ينمي فيه وجوده النفسي، فهي نتيجة هذا الاتصال بذلك المناخ. فالفرد إذا ما فقد صلته بالمجال الحيوي (biosphere) قررنا أنه مات موتاً مادياً، وكذلك الأمر إذا فقد صلته بالمجال الثقافي فإنه يموت موتاً ثقافياً.. فالثقافة إذن.. هي حياة المجتمع التي بدونها يصبح مجتمعاً ميتاً»^[19]. و«هي التركيب العام لتراكيب جزئية أربعة هي: الأخلاق، والجمال، والمنطق العملي، والصناعة»^[20].

حيث ينطلق مالك بن نبي من أن أساس كل ثقافة هو بالضرورة (تركيب) و(تأليف) لعالم الأشخاص، وهو تأليف يحدث طبقاً لمنهج تربوي يأخذ صورة فلسفية أخلاقية، وإذن «فالأخلاق أو الفلسفة الأخلاقية هي أولى المقومات في الخطة التربوية لأية ثقافة»^[21]. ذلك أن المنظور التفسيري لمالك بن نبي يتشكل من جملة عوالم هي عالم الأشخاص، وعالم الأفكار، وعالم الأشياء، وعالم العناصر والظواهر الطبيعية، وأن القيمة الثقافية لهذه العوالم المختلفة تخضع دوماً لصلتنا الشخصية بها.

فضلاً عن أن تركيب العناصر الثقافية يتوقف على تحقق شرط جوهري يتمثل في توثيق الصلة الضرورية بين الفرد وبين العوالم الأربعة السالفة، مع إعطاء الأسبقية لعالم الأشخاص

[18] مالك بن نبي، شروط النهضة، ترجمة: عمر مسقاوي وعبد الصابور شاهين، دار الفكر - دمشق، ط. 4، 1987م.

[19] مالك بن نبي، مشكلة الثقافة، ترجمة: عبد الصبور شاهين، دار الفكر - دمشق، ط. 2، 1980م، ص: 50.

[20] مالك بن نبي، مشكلة الثقافة، ص: 67.

[21] مالك بن نبي، مشكلة الثقافة، ص: 63.

نظرا لما يمثله من رصيد ثقافي يزود الفرد منذ ولادته، بالمقاييس الذاتية التي تحدد سلوكه، وتؤكد انتسابه إلى ثقافة معينة. ولذلك فإن الشرط الأول العام لتحقيق مشروع ثقافة معينة هو إذن «الصلة بين الأشخاص أولا»^[22].

فالثقافة هي التي تؤسس لحمة المجتمع المدني؛ أي الوحدة الأولية التي يقوم عليها المجتمع السياسي بصراعاته ونزاعاته، وأن هذه الوحدة هي التي تستطيع بحيويتها أن تحول السلطة القائمة على الغلبة والقوة إلى سلطة شرعية قائمة على الانتماء الطوعي للجماعة واحترام قوانينها.

ولكي تستطيع الجماعة أن تنتج وتعيد إنتاج وحدتها؛ أي نظامها واستقرارها، لابد من أن تنتج منظومة من القيم الأخلاقية والمنطقية والفنية تعمل على تحديد المناخ العام للنشاط السياسي والإنتاج الاقتصادي على السواء.

ولذلك ليست الثقافة محض عملية عقلية تقوم على تكوين مثقفين كبار ينتجون لشعب أمي.. وإنما عملية اجتماعية ينخرط فيها كل أفراد الجماعة للتفكير في مصيرهم المشترك، فلا تنمية ثقافية بدون تأمين هذه المشاركة لكل الأفراد في تقرير مستقبلهم وتوفير كل الأطر والإمكانات والمواد الضرورية لهم لتحقيق هذه المشاركة. وكلما توسعت دائرة المشاركة احتكاما للثوابت الدستورية للأمة كلما عم الرخاء والأمن والاستقرار وتراجعت عوامل التطرف والتوتر والصراع والعنف.

ومن ثم فإن قضية التحرر الثقافي والعقلي وقضية التحرر الاجتماعي والسياسي قضايا مترابطة. وأن نجاح التنمية الثقافية إذا كان يقتضي بدهاء تحرير الثقافة والسلطة الثقافية من الوصاية التي قتلت كل إبداع وكل احتمال مستقبلي لتطور هذا الإبداع والتواصل بين أعضاء الجماعة، فإن ذلك يتوقف جميعه على تحرير السلطة السياسية من القيود التي فرضتها عليها

[22] مالك بن نبي، مشكلة الثقافة، ص: 62- 63.

خدمة المصالح الجزئية وتحولها إلى سلطة المجتمع بأكمله؛ سلطة عمومية يستشعر كل المواطنين أنهم مشاركون ومعنيين بها^[23].

إن صياغة سياسة ثقافية جديدة، والعمل من أجل تنمية ثقافية يتطلبان الكف عن طرح المسألة الثقافية وكأنها مجرد صراع بين أفكار، وطرحها على مستوى ما تتضمنه في ذاتها من محتوى إصلاحي.

ذلك أن الثقافة تمثل المصدر الأساسي لمختلف التغيرات والتجديدات، كما تشكل آخر خط دفاعي للنظام الاجتماعي؛ فلأنها تشكل الدائرة الأكثر مرونة في النسق الاجتماعي فإنها تبقى أكثر القطاعات مقاومة لكل أشكال الاختراق الخارجي، وهي لهذا السبب تشكل الأداة الأكثر ضمانا لاستمرارية الأمة، ذلك أن الثقافة تعد أكثر تجذراً وعمقاً من الاقتصاد والسلطة؛ فإذا كان الاقتصاد يتجسد في الملكية التي تعبر عن علاقة خارجية، والسلطة تتجسد في علاقات قوى متغيرة، فإن الثقافة تمد جذورها بعيداً في ذهنية تشكل ملكية أمة بكاملها.. ولذلك فإن الاقتلاع الجذري للنظم السياسية والاقتصادية من طرف قوى غازية لم يؤدي إلى القضاء على الأمم التي تمكنت من الحفاظ على ثقافتها؛ أي على دينها وقيمها وأنساق الحقيقة والرموز لديها^[24].

وبالمقابل فإذا كان من المستحيل وجود الاقتصاد بدون مجتمع؛ أي بدون ثقافة تؤسس استناداً على معاييرها وقيمها، النظام الاجتماعي في مواجهة ظاهرة الفردية، فلا يمكن للثقافة أن تتطور خارج الدولة لأن الثقافة التي تنقطع عن السلطة تحرم نفسها من مصدر حيويتها وتطورها^[25].

[23] عبد السلام طویل، قضايا ومفاهيم إشكالية في حقل التداول الإسلامي المعاصر، كتاب روافد، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، قطاع الشؤون الثقافية، دولة الكويت، ط. 1، 2016م، ص: 13.

[24] عبد الإله بلقزيز.

[25] عبد السلام طویل، عبد السلام طویل، قضايا ومفاهيم إشكالية في حقل التداول الإسلامي المعاصر، ص: 17.

وتأكيداً للأهمية البالغة للثقافة في الاجتماع الإنساني تذهب الأدبيات الفلسفية الإسلامية المعاصرة ذات الصلة إلى أن الثقافة مقارنة بالحضارة تعد محصلة تأثير الدين على الإنسان أو تأثير الإنسان على ذاته، بينما الحضارة هي تأثير الذكاء على الطبيعة أو العالم الخارجي. كما تعد بمثابة الفن الذي يغدو معه الإنسان إنساناً، أما الحضارة فتحيل إلى فن العمل والسيطرة وصناعة الأشياء صناعة متقنة، الثقافة هي الخلق المستمر للذات أما الحضارة، فهي التغير المستمر للعالم. وبهذا يترسخ التنافي بين الإنسان والشيء، بين الإنسانية والشيئية^[26].

فالحضارة، خلافاً للثقافة، هي استمرار للتقدم التقني لا الروحي، وهي لذلك محكومة بمنطق الحاجة والضرورة بينما الثقافة تتحدد بالحرية والاختيار؛ فالإنسان حينما يرسي أسس الحضارة وينخرط في فعاليتها الإنتاجية فإنه يقوم بذلك بمنطق الحاجة على غرار حاجته إلى أن يتنفس ويأكل. فالحضارة بهذا المعنى تعبير عن الضرورة وعن الشعور بمحدودية حريتنا. أما الثقافة، فترتقي بنا إلى مستوى الشعور الأبدى بالاختيار والتعبير عن الحرية الإنسانية في أسمى تجلياتها.

وتبعاً لذلك فإن الحضارة في خلقها الدائم لضرورات جديدة وقدرتها على فرض الحاجة إلى ما لا حاجة له، تعزز التبادل المادي بين الإنسان وبين الطبيعة وتُغري الإنسان بالحياة البرانية على حساب حياته الجوانية؛ «إنتاج لتربح، واربح لتبدد» هذه سمة في جبهة الحضارة. أما الثقافة فتميل إلى التقليل من احتياجات الإنسان أو الحد من درجة إشباعها، وبهذه الطريقة توسع في آفاق الحرية الجوانية لديه. وهذا هو المعنى الحقيقي لأنواع كثيرة من التنسك وإنكار الذات التي عُرفت في جميع الثقافات^[27].

[26] علي عزت بيجوفيتش، الإسلام بين الشرق والغرب، ترجمة: محمد يوسف عدس، قسم الترجمة - مؤسسة بافاريا، مؤسسة العلم الحديث - بيروت، ط 1، رجب 1414هـ - يناير 1994م، ص: 94-95.

[27] مقابل هذا التمييز الفارق ذي المرجعية الألمانية بين الثقافة والحضارة من منطلق أن الحضارة تتضمن الآلات والتكنولوجيا والعوامل المادية، أما الثقافة فتشتمل على القيم والمثل والصفات الذهنية والفنية والأخلاقية الراقية في المجتمع، نجد أدبيات أخرى تكاد تماهي بين الثقافة والحضارة؛ من منطلق أن كلاهما يشير إلى نمط الحياة المميز لشعب من الشعوب، والمتمثل في جملة من «المعايير والقيم

والملاحظ أن الثقافة والحضارة كل منهما تعبر على نوع مخصوص ومتميز من القوة؛ لما كان حامل الثقافة هو الإنسان وحامل الحضارة هو المجتمع، فإن الثقافة تحيل إلى القوة الذاتية التي تُكتسب بالتنشئة، أما الحضارة فهي قوة على الطبيعة عن طريق العلم. فالعلم والتكنولوجيا والمدن والدول كلها تنتمي إلى الحضارة. غير أنه لا توجد قطعة تامة بين الفعالية الثقافية والفعالية الحضارية؛ فكل من الثقافة والحضارة ينتمي أحدهما للآخر كما ينتمي عالم السماء إلى عالم الأرض؛ أحدهما «دراما» والآخر «يوتوبيا».

ومن جهة أخرى، فإذا كانت الحضارة تُعلم فإن الثقافة تُنور، الحضارة تقوم أساسا على التعلم، أما الثقافة فتنهض على التأمل؛ التأمل جهد جواني للتعرف على الذات وعلى موقع الإنسان في العالم، وهو نشاط جد مختلف عن التعلم. يؤدي التأمل إلى الحكمة والكياسة والطمأنينة ضد كل أضرب التطرف والعنف..

أما التعلم، فيواجه الطبيعة لمعرفة ولتغيير ظروف الوجود. يطبق العلم الملاحظة والتحليل والتقسيم والتجريب والاختبار. بينما يُعنى التأمل بالفهم الخالص، وتتحدد الملاحظة التأملية بكونها متحررة من الإرادة ومن الرغبة معا، وهو ما يجعلها تنحوا للتححرر من كل وظيفة وكل مصلحة. ولذلك فالتأمل لا يعبر عن موقف عالم، بل عن موقف مفكر شاعر أو فنان أو ناسك. وقد تعرّض للعالم بعض لحظات من التأمل لكنه يفعل هذا، لا بصفته عالما، ولكن باعتباره إنسانا أو فنانا مبدعا.

والمؤسسات وطرائق التفكير المخصصة، كل ما هنالك أن الحضارة تعد بمثابة ثقافة على نطاق أوسع أو قل هي الكيان الثقافي الأوسع؛ وهو ما يجعل الفارق بينهما مجاليا وليس نوعيا.. أنظر: صامويل هنتينغتون، صدام الحضارات: إعادة صنع النظام العالمي، ترجمة: طلعت الشايب، تقديم: صلاح قنصوة، سطور - القاهرة، 1998م، ص: 68-71.

وفي صلة بموضوع القوة، فإن التأمل يهب قوة على النفس فلا يجعلها تجنح تطرفا وتعصبا، أما العلم، فإنه يعطي قوة على الطبيعة. والرهان، هاهنا، أن تتميز منظوماتنا التعليمية بالجمع والموازنة بين القوتين دونما طغيان لإحدهما على الأخرى^[28].

إن هذا التعارض بين التأمل والتعلم يتجلى في التعارض بين الإنسان والعالم، بين الروح والذكاء، بين الحضارة والثقافة.

إن موضوع الثقافة، كما سلفت الإشارة، هو الإنسان ليس باعتباره فردا فحسب، وإنما باعتباره شخصية ذات فردية متفردة لا تتكرر، أما موضوع الثقافة الجماهيرية فهدفها الجمهور؛ فبينما يحمل الإنسان بين جوانحه روحا، فإن الجمهور لا شيء لديه سوى حاجاته. ولذلك، فبينما تسهم الثقافة في تنمية الإنسان، فإن الثقافة الجماهيرية لا تسهم إلا في إشباع حاجات. وبينما تنحو الثقافة منحى الفردية، فإن الثقافة الجماهيرية تنحو منحى معاكسا تماما، نحو التماثل والتنميط. في هذا المستوى تنحرف الثقافة الجماهيرية عن الأخلاق وعن الثقافة. وهنا تختلف الثقافة الجماهيرية عن الثقافة الأصيلة في أنها تحدُّ من الحرية الإنسانية من خلال هذا الاتجاه نحو التماثل..

علما أن الحرية ما هي إلا مقاومة موصولة لا تكل لهذا التماثل وهذا التنميط الذي يتتبع ما عبر عنه «جوزي أورتيجا» (José Ortega) بـ «الإنسان الجمهور» (Man Mass) وهو الجمهور الذي يتحول إلى وحدات مجهولة الهوية، لا ملامح لها، أو إلى مجموعة من الناس فقدوا شخصياتهم وتقلصوا إلى مجرد كتلة غير متميزة المعالم، و«الإنسان الجمهور»، تبعا لذلك، هو النتاج النهائي لحضارة بدون ثقافة، متحرر من الشك والتفضيلات الثقافية^[29].

[28] علي عزت بيجوفيتش، الإسلام بين الشرق والغرب، ص: 96-100.

[29] José Ortega y Gasset, *La Révolte des masses*, Bibliothèque classique de la liberté, éd. Les belles lettres, Paris, 2010.

إن الحضارة لا يمكن دحضها من داخلها، وإنما فقط من خارجها؛ أي بواسطة الثقافة. فمن وجهة نظر الحضارة، لا يستطيع العلم أن يتراجع نحو الدين أو تتراجع الحضارة إلى الأسرة التقليدية، فالدائرة مُحكمة الإغلاق.

لكن رغم حدة وجذرية هذا النقد الذي وجهه الفيلسوف علي عزت بيجوفيتش للحضارة انتصاراً منه للثقافة، فإنه لا يدعوا إلى رفضها كما تدعوا إلى ذلك الجماعات المتطرفة والمتشددة، وعياً منه أننا لا يمكن أن نرفضها حتى لو وددنا في ذلك. مشدداً على أن الشيء الوحيد الضروري والممكن هو أن نحطم الأسطورة التي تحيط بها. على أمل أن يفضي تحطيم هذه الأسطورة إلى مزيد من أنسنة هذا العالم، وهي مهمة تنتمي بطبيعتها، كما سلفت الإشارة، إلى الثقافة^[30].

وهذه المفارقة التي تتجلى في التلازم بين الحضارة والعنف تجعلنا نشعر و«كأن الإنسان بقدر ما يتحضر، يتوحش أو كأن تحضره من توحشه»^[31].

لقد أجادت الورقة العلمية لهذه الموسوعة المباركة حينما استخلصت أن ما يوحد الحركات المتطرفة فيما بينهما يتمثل في افتقارها المزمّن لأي وعي بمقاصد الدين وروحه، والتمييز ضمنه بين دائرة الأمور العقائدية التوقيفية التي تستوجب القطع والتسليم والتوقف، والأمور الدنيوية التوفيقية المصلحية التي تستوجب النظر والاجتهاد.. وكذا افتقارها لأي وعي بتعدد السياقات واختلافها وما يقتضيه ذلك من تنسيب للمواقف والأحكام، وكذا عجزها المزمّن على إجراء التسويات والتوافقات اللازمة مع الذات ومع الآخر.

ولذلك فإن الحروب الأهلية والطائفية والمذهبية المستعرة في منطقتنا ما هي إلا نتيجة لعجز القوى الاجتماعية على بلورة التسويات والتوافقات اللازمة. فالشخص المتطرف هو

[30] علي عزت بيجوفيتش، الإسلام بين الشرق والغرب، ص: 105 - 106.

[31] طه عبد الرحمن، سؤال العنف بين الائتمانية والحوارية، ص: 11.

من يمعن في رفض التسويات التي تمكن من العيش المشترك، وهو يعلم يقينا أن إمعانه هذا من شأنه أن يفضي إلى اندلاع حرب أهلية عمياء لا تبقي ولا تدر.

رابعا - من القابلية للاستعمار إلى القابلية للعنف

لا دين للعنف ولا ملة له؛ فلا يوجد دين ولا ثقافة ولا حضارة عنيفة بشكل جوهري دونما سواها من الأديان والثقافات والحضارات؛ ففي الوقت الذي تفجرت فيه موجات من العنف في أمريكا اللاتينية، وفي إفريقيا وآسيا، وبينما كادت المنظمات الإرهابية أن تقتصر على أوروبا واليابان، على مدى عقود من القرن الماضي، لم يكن هناك من أثر لظاهرة «الإرهاب في العالمين العربي والإسلامي»^[32].

إلى أن كاد الإرهاب أن يرتبط في العقدين الأخيرين بمنطقتنا العربية دون الإسلامية؛ بحيث يقل كثيرا في معظم الدول الإسلامية خارج المنطقة العربية. الأمر الذي يؤكد أن الظاهرة لا تعد نتيجة مباشرة للدين الإسلامي وإنما نتيجة لاختلالات متراكمة منذ المرحلة الاستعمارية. ونتيجة لسياسات عمومية تفتقر للعقلانية والنجاعة والحكمة اللازمة، وإلا كيف تم الانتقال من رهان النخب الوطنية على معركة التحرر والتحديث إلى معركة التثبيت بالهوية والخصوصية والخوف من التحولات الكونية؟^[33].

فمع أن الأديان والثقافات الكلاسيكية الكبرى تقوم كلها على نصاب لا ينكر من العنف، إلا أنها تنزع جميعها إلى التشديد على قيم التعارف والتعاون والتسامح والسلام والرحمة بين الخلق. والأمر نفسه ينطبق على الثقافة والحضارة الحديثة؛ فبينما نجدها تنظر للحرب، وتطور صناعاتها العسكرية، وتبلور أكثر استراتيجياتها عقلنة ونجاعة، وتبني جيوشا بالغة البأس والتطور لدرجة اختراعها ل سلاح الدمار الشامل الذي أفرغ أو كاد أن يفرغ الحرب التقليدية من مضمونها خاصة بين القوى العسكرية العظمى ممن تمتلك هذا السلاح الذي

[32] أمارتيا سن (تحرير)، السلام والمجتمع الديمقراطي، ص: 72.

[33] أمارتيا سن (تحرير)، السلام والمجتمع الديمقراطي، ص: 35.

أصبحت له قوة ردعية ضاربة، كرس ما بات يسمى في العلاقات الدولية بتوازن الرعب.. الأمر الذي جعلها تخوض حروبا بالوكالة، وتزج بمعظم دول العالم النامي في سباق جنوني نحو التسلح لخوض صراعات جليها إن لم تكن كلها من مخلفات التقسيم الاستعماري الاعباطي، بل والممنهج للحدود، في تعارض صارخ مع أولوياتها التنموية.

فبينما نجدها تفعل كل ذلك وغيره كثير، نجدها في المقابل سواء من خلال سياساتها الوطنية أو سياساتها ضمن المنتظم الدولي من خلال هيئة الأمم المتحدة تدافع عن القانون الدولي الإنساني والحريات العامة وحقوق الإنسان وما يتصل بها من قيم سياسية وحضارية حديثة في الديمقراطية والحرية والمساواة والعدالة.. كما تنادي بإضفاء الطابع الكوني عليها بحيث يستفيد منها جميع البشر دونما تمييز.

وهكذا ترسخ هذه الازدواجية في الحضارة الحديثة مثلما نجدها بادية في الديانات والحضارات القديمة المنبثقة عنها.. فرغم أن ثوى التطرف والتشدد حاولت عبر التاريخ اختطاف الدين والحقيقة الدينية، وحرفه عن حقيقته وروحه ومقاصده الكلية، إلا أن الأصل في الدين أنه يسعى إلى ما فيه خير الناس وسعادتهم وصلاحهم رافة ورحمة بهم، والأصل أن الأديان التوحيدية تحث على الحب والتسامح والاحترام والتعاون والأمل، ورعاية القوي للضعيف والعدل في التعامل معه والإحسان إليه، ويسعى إلى إرساء أسس مجتمعات قائمة على العدالة والحرية والمساواة والإنصاف والتعايش والانسجام^[34].

خامسا - في الحاجة استعادة الوعي

فمثلما أن هناك قابليات ذاتية للاستعمار والتخلف والعنف، وهو ما يؤكد مسؤوليتنا الجماعية على ما آلت إليه أوضاعنا بدرجات متفاوتة من تدهور، فهناك مسؤولية خارجية تقع على القوى الدولية الغربية الكبرى وفي مقدمتها الولايات المتحدة الأمريكية، وعلى

[34] أمارتيا سن (تحرير)، السلام والمجتمع الديمقراطي، ص: 86.

بنية النظام الدولي القائم على الكيل بأكثر من مكيال. بدليل أن العنف الصادر من منطقتنا لم يستهدف قوى دولية كبرى كالصين، والهند ودول أمريكا اللاتينية^[35].

وبالتالي فهذا العنف، دون السعي إلى تبريره وإضفاء الشرعية عليه، لا يمكن تفسيره بکراهية الأجانب مطلقاً الأجنب، بدليل أنه ينصب على القوى الغربية الكبرى دون سواها بدعوى تورطها ليس في استعمار العالم العربي وتجزئته فحسب، وإنما بإجهاض محاولات نهوضه وتقدمه، ودعمها لمغتصب مقدساته؛ إسرائيل، وتضييقها على الحرية الدينية لمسلميه في دياره^[36].

وسعياً لترشيدها هذا العنف الأهوج الذي عمق أزماتنا، وأسهم في المزيد من التبديد لثرواتنا وخيراتنا ومقدراتنا، وجعلنا أكثر عرضة لاختراقات أعدائنا، يتعين بلورة وعي حضاري يميز بين الغرب كسياسات محكومة بمنطق المصلحة وموازين القوى^[37]، لا يمكن مواجهتها إلا بسياسات عقلانية وناجعة تدافع على مصالحنا ومقدراتنا متضامين، وبين الغرب كثقافة وحضارة وشعوب..

[35] وإنما استهدف أول ما استهدفت، الأنظمة التي اعتبرت أنها قد فرطت في دينها وكرامتها ومقدرات بلدانها لصالح القوى «المستعمرة/الكافرة»، وبعد ذلك استهدفت هذه القوى عينها خاصة الولايات المتحدة الأمريكية وأوروبا دون سواها من القوى الدولية رفعا للمظلومية التاريخية وانتصارا للكرامة المهدورة. دونما وعي بالتحول التاريخي العميق الذي حصل في ميزان القوى الحضاري لغير صالح العرب والمسلمين، ودونما سعي للأخذ بأسباب تداركه على مستوى الوعي والمعرفة والإنتاج واستعادة الفاعلية الحضارية كما فعلت الكثير من الشعوب والأمم..

[36] أمارتيا سن (تحرير)، السلام والمجتمع الديمقراطي، ص: 37.

[37] انتقد تقرير الكومنولث ما ترتب على الاستراتيجيات المضادة للإرهاب، التي اتخذتها الولايات المتحدة في أعقاب التفجيرات الإرهابية للحادي عشر من سبتمبر، من تكريس للإسلاموفوبيا وكرهية المهاجرين. مشدداً على أن الرهان الحقيقي يتعين أن ينصب على كسب واستمالة قلوب وعقولهم، بدلا من مجرد السيطرة على المناطق والوقوع في إرهاب مضاد ومضاعف. انظر: أمارتيا سن (تحرير)، السلام والمجتمع الديمقراطي، ص: 76.

كما ينطلق من حقيقة أن استعادة الكرامة والعزة لا يمكن أن يتحقق إلا من خلال الانفتاح على العالم والاستفادة من خبراته وتجاربه لا معاداته، وإلا من خلال الأخذ بأسباب العلم والمعرفة والحضارة والإنتاج..

كما يتعين إقناع القوى الغربية أن مواجهة العنف والإرهاب لا يمكن أن يتحقق من خلال تكريس العوامل والأسباب التي أنتجته، وإنما من خلال السعي لإزالة الأسباب التي ولدته ولا زالت تغذيه. وذلك بإعادة الاعتبار لمنظومة التعاون الاقتصادي والسياسي الدولي الأممية وتفعيلها بعد إصلاحها وجعلها أكثر عدالة وفاعلية. والحرص على عدم الوقوع في ازدواجية القول والفعل، وتجرد القوة من القيمة المعيارية، ذلك أن القوة الحضارية حينما تصبح مجردة من العدالة تغدو قوة وحشية غاشمة تفتقر إلى القيمة والمعنى والرمزية. ولن يتحقق ذلك إلا بوفاء الغرب لمنظومة قيمه التي يريد لها أن تصطبغ بصبغة الكونية.

وفي هذا السياق من المهم تعزيز أواصر التعاون والتواصل الإعلامي والثقافي والمعرفي مع القوى الغربية الديمقراطية الحية المحبة للسلام العالمي، والمؤمنة بالقانون الدولي والتضامن الإنساني للتأثير إيجابيا على سياسات بلدانها الموجهة إلى عالمنا والمتصلة بمصالحنا الحيوية.. والحد من آثارها السلبية على مستقبل شعوبنا.

والعمل على بلورة مشاريع ثقافية وتربوية تحمي الأفراد من واقع العزلة التي تفرضها الثورة المعلوماتية في ظل العولمة، وتجعلهم يعيشون فرادى منعزلين ومنطوين على أنفسهم أمام الشاشات الإلكترونية معرضين لكل مخاطر الاستقطاب والتجنيد والتوظيف الإيديولوجي والسياسي من طرف القوى المتطرفة، والتأكيد على حقيقة أن الإنسان لا يمكن أن يحيا حياة طبيعية وسليمة إلا بنجاحه في بناء جسور التواصل مع الآخرين، وحرصه على التفاهم والتعامل والتعاون معهم..

ووجه المفارقة والخطورة، هاهنا، أن وسائل التواصل الجديدة في المجتمعات التي لم تنجح في استيعاب الحداثة، بينما تعمل على تقويض لحمة النسيج الاجتماعي القديم لا

تعمل على استحداث نسيج اجتماعي جديد، بقدر ما تمعن في الزج بحشود الأفراد نحو الفراغ والعدمية والفوضى. وهكذا فإن هذه الثورة المعلوماتية بدل أن تعزز استقلال الفرد ووعيه بذاته وبانتمائه لجماعته وأمته وقدرته على التواصل البناء معها، فإنها تكرر استلابه وتزعزع انتماءه^[38]. وهو أمر خطير وجب الوعي به والعمل على تلافيه من خلال سياسات تعليمية وتربوية وثقافية وتنموية مندمجة وهادفة.

ومعلوم أن القوى المتطرفة والإرهابية عادة ما تنجح في استقطاب شريحة من ذوي النفوس الطيبة الحساسة لكل مظاهر الظلم والاستغلال والحط من الكرامة الإنسانية، بعد أن تكرر لديهم الشعور العميق بالعبث وانعدام الأمل في التغيير والإصلاح، فتهميهم من الناحية النفسية إلى الإيمان بأنه لا مجال لتجاوز هذا الواقع الفاسد والظالم إلا بالتمرد عليه ونبذه من خلال التضحية بالنفس؛ حيث يبدو «الموت» مصدرا للقيمة والمعنى ومبررا للحياة الحقيقية عبر التضحية والفداء والاستشهاد..

الأمر الذي يستدعي العمل على إشباع هذه الحاجة بطريقة إيجابية وبانية، والتوعية التربوية والثقافية والفكرية بذلك. والارتقاء بالولاءات من الولاءات الأولية ما قبل الحديثة إلى الولاءات الحديثة.. وإعادة بناء الثقافة العربية الإسلامية كثقافة إنسانية، وتجديد الفكر الإسلامي على أسس كونية تصدر عن روح الدين ومنظومة قيمه ومقاصده الكلية في انفتاحها الراشد على الكسب الكوني النافع..

ولن يتم ذلك إلا بتجديد عميق لمنظوماتنا التعليمية والتربوية الدينية والمدنية، تطويرا للمهارات والخبرات والمعارف، وإعادة بناء وتأهيل للشخصية المسلمة كذات إنسانية حرة مستقلة ومبدعة، إذ لا سبيل للخروج من الأزمة البنيوية والمركبة التي تخترق أمتنا إلا بإشاعة الوعي الثقافي والفكري بضرورة النهوض بثورة إصلاحية حقيقية تطال مختلف مظاهر الوجود الاجتماعي في الدين والثقافة والتعليم والتربية والعلم والأخلاق والسياسة

[38] أمارتيا سن (تحرير)، السلام والمجتمع الديمقراطي، ص: 59.

والاقتصاد والاجتماع وال عمران.. والعمل على تحقيق ذلك في إطار من التوافق والتعاقد المستأنف بين مختلف مكونات الجماعة الوطنية.

لا يمكن تفسير ظاهرة العنف كنتيجة طبيعية ومباشرة لتراث يدعو إلى العنف ويستبطن قيم العنف، كما لا يمكن النظر إلى هذا العنف كتجلي لهوية إسلامية مخصوصة كما تستسهل ذلك العديد من التحليلات الغربية التي تتجاهل التمييز بين المعياري والتاريخي في الحكم على الشعوب^[39].

فما يتعين الاهتمام به ومعرفته هو ما الذي جعل القوى المتطرفة تقرأ تراثها ودينها وتأوله تأويلاً عنيفاً؟ ذلك أن الحاجة التاريخية؛ السياسية والاجتماعية إلى العنف سابقة على الحاجة إلى أي تأويل عنيف للتراث أو الدين. فرغم الأهمية القصوى لكشف تهافت التأويلات المتطرفة المغرضة والخاطئة للتراث والدين وتفكيك خطابها، وكيف أسهمت في إفراغ الحقيقة الدينية من جوهرها، وزجت بالدين في صراعات ورهانات أفقرت أثره في نفوس الكثير من الناس وفي حياتهم ومعاشهم، وأحالتهم من عامل وحدة وقوة وعزة إلى عامل احتراب وضعف وهوان، إلا أن الأهم من ذلك يتمثل في البحث، في ما وراء الدين والتراث وسائر التأويلات، عن الأسباب الموضوعية؛ الاقتصادية والاجتماعية والسياسية والثقافية الوطنية والدولية، التي تفسر الحاجة إلى العنف والرهان عليه، وبالتالي إلى التأويل العنيف للدين من طرف أقلية اختطفت الدين من الأمة والجماعة.

وبالتالي فإن كرامة الأمة وعزتها ونهضتها وتقدمها الحضاري لا يمكن أن يتحقق إلا بإرادتها الجماعية في التحام وتعاقد مع حكامها، في تحرر تدريجي من كل الوصايات والاختراقات والإكراهات. الأمر الذي يستلزم إعادة الروح والجدوى والفاعلية لمؤسسات العمل العربي والإسلامي المشترك، وإعادة الثقة وإشاعة الأمل ونبذ روح العداوة والانقسام

[39] ديفيد إنغليز - جون هيوسن، مدخل إلى سوسيولوجيا الثقافة، ترجمة: لما نصير، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات - بيروت، ط. 1، 2013م، ص: 14.

والغوغائية بين شعوبنا وحكامنا، واستعادة الوعي برسالتنا الحضارية التي تتجاوز في قيمتها كل الحسابات السياسية الضيقة. فالتاريخ لا يعترف إلا بالكبار؛ الكبار في مواقفهم ومبادئهم ورهاناتهم وتطلعاتهم وأحلامهم..

وبالموازاة مع ذلك يتعين العمل على صياغة مشاريع ثقافية وفكرية تجرد إيديولوجيا العنف والتطرف والإرهاب من أي شرعية أو مشروعية، وتكشف انحرافها عن روح الدين ومقاصده السامية مهما كانت شعاراتها المعلنة؛ لأن الذي يعطي لإيديولوجيا العنف والتطرف زخمها وتأثيرها إنما هو قدرتها على إعادة إنتاج نفسها على مستوى الوعي والمخيل والإيديولوجيا كفعل مشروع وحاسم للتحرر والكرامة والانعقاد والخلاص الموهوم. وهو ما يستدعي عودة قوية للعمل التثقيفي والفكري والتربوي المستلهم لروح الدين ومقاصده الكونية في انفتاح راشد على الكسب الإنساني، خاصة في صفوف الشباب.

سادسا - في الحاجة إلى فك الارتباط بين الهوية والعنف

لا يمكن فهم الهوية أو الذاتية إلا بفهم الذات التي لا تعد ماهية ثابتة وإنما هي علاقة وإرادة، وتوتر، وقوة. وبقدر ما تقبل هذه الذات تناقضاتها وتستوعبها وتتأمل قيمها، تستطيع أن تتجاوزها؛ أي أن تصل إلى ربط التراث بالحدث والماضي بالحاضر والأنا بالآخر، وتحقق هذا الربط في الواقع وفي الحياة. غير أن هذا الربط ليس معطى نظريا ولا فكريا، وإنما هو هدف ومطلب لا يتحقق إلا بالمجاهدة والتدافع؛ مجاهدة للنفس حتى تتفجر إمكاناتها وقواها الإبداعية، وتدافع من أجل تأكيد الوجود أمام الآخر والسيطرة على الموضوع؛ أي على الحضارة وتمثلها. فإذا كانت الذات هي «بقدر ما تكون الثقافة فاعلة وحية ومؤثرة في محيطها وبيئتها، ومن هنا فإن بناء الذات ليس شيئا آخر غير بناء الثقافة؛ أي الوعي والعقل».

فالذاتية انسجاما مع هذا التصور تبني، عند الفرد كما عند الجماعة بقدر ما تنجح الشخصية في الربط بين التراث الذي يشكل رأسمالها التاريخي الخاص، وموطن سرها ومقر تراكماتها

الروحية والمادية من جهة، والحضارة التي يشكل استيعاب معطياتها وتقنياتها مقصد كل جماعة حية منتجة وفاعلة في التاريخ^[40].

لا ريب أن تسييس الهويات واختزالها في هوية واحدة وأحادية يعزز الاحتقان والارتياح والتوجس والاصطفاف كمقدمة للصدام والاحتراش؛ فمقابل غنى تعدد دوائر الانتماء وتكاملها واغتناء بعضها البعض الآخر في كنف الوحدة الإنسانية الجامعة، فإن تغذية العنف الجماعي عادة ما تتم من خلال مصادرة سائر الانتماءات لمصلحة انتماء مهيمن واحد. على غرار ما حدث في الحرب العالمية الأولى من دمار خلف مآسي إنسانية غائرة بفعل الشوفينية القومية الطاغية في تجاهل عبثي لمختلف دوائر الانتماء المشتركة بين الشعوب الأوروبية^[41].

ورغم أن «التفسير الحضاري للعنف العالمي» حاول أن يتجاوز دائرة الانتماء القومي، إلا أنه ظل رهينا لـ «واحدة الانتماء والهوية» من خلال إمعانه في النظر إلى البشر كمجموعات منفكة ومتصارعة بشكل جوهري، تتحدد كل منها بحضارة أو دين مخصوص.

وفي هذا السياق يبرز صامويل هانتينغتون في سياق بسطه لفرضية «إعادة التشكيل الثقافي للسياسة الكونية» كيف أن «الحدود السياسية يعاد رسمها لكي تتوافق مع الحدود الثقافية؛ العرقية والدينية والحضارية»، بحيث أن «المجتمعات الثقافية تحل محل تكتلات الحرب الباردة، وخطوط التقسيم بين الحضارات تصبح هي خطوط الصراع الرئيسية في السياسة العالمية»، وكيف أن الهوية الثقافية أصبحت في العالم الجديد هي العامل الرئيسي في تحديد صداقات الدول وعداواتها. وكيف أن «البعد الرئيسي والأكثر خطورة في السياسة الكونية الناشئة، سوف يكون الصدام بين جماعات من حضارات مختلفة»^[42].

[40] عبد السلام طويل، قضايا ومفاهيم إشكالية في حقل التداول الإسلامي المعاصر، ص: 14.

[41] أمارتيا سن، السلام والمجتمع الديمقراطي، ص: 10 - 11.

[42] صامويل هانتينغتون، صدام الحضارات، ص: 203 - 204.

بينما يمكن الإفادة من الهويات الدينية بكيفية إيجابية عبر اشتقاق مدونات أخلاقية من نصوصها التأسيسية، فإن إعطاء الهويات الدينية وزنا يفوق الهويات السياسية والاجتماعية من شأنه أن يهدد بإضعاف فاعلية وحيوية وتماسك المجتمع المدني^[43].

لقد أوضح «أمارتيا سن» كيف أسهم المضمون الاجتماعي لتشكيل الهويات الذي تبناه اليسار في الجزء الهندي من البنغال، بشكل ملحوظ، في الحد من العنف المبني على التقسيم الديني والتناقضات المجتمعية المترتبة عليه. كما أوضح بالمقابل كيف أن المشترك الهوياتي القائم على عوامل؛ اللغة، والأدب والموسيقى التي توحد المسلمين والهندوس ولا تسهم في تقسيمهم إلى معسكرين متناحرين شكل صمام الأمان دون احتراهم^[44]، لفعل إخلاصهم للأساس التصوري للحياة المشتركة^[45].

من العوامل المؤدية إلى العنف اختصار الهويات المتعددة في هوية واحدة. وليس صعبا أن نرى كيف يسهم ذلك على رسم خطوط المعارك الممكنة. وفي حالة العنف الطائفي الممنهج والمنظم، يصبح هذا العامل محوريا لتمكين القادة من حشد المؤيدين بدعوى استهداف عدو مشترك واحد^[46].

سابعا - في الحاجة إلى فك الارتباط بين الأصولية والعنف

يتحدد مفهوم الأصولية، في السياق التداولي الغربي، بأمرين اثنين: أولهما؛ أن العنف يمثل الوسيلة الوحيدة للتغيير، وثانيهما؛ النزوع إلى إقصاء وإلغاء الآخر المخالف. كما يشير إلى الافتقار إلى المرونة والانفتاح والاعتدال في التعامل، والافتقار إلى العقلانية والتدبر في النظر إلى الأمور. فالأصولي، تبعا لذلك، هو الشخص المحافظ، المتصلب، الرافض

[43] أمارتيا سن، السلام والمجتمع الديمقراطي، ص: 69 - 70.

[44] أمارتيا سن، السلام والمجتمع الديمقراطي، ص: 32 - 33.

[45] أنطوان جرابون، الوظائف الطقسية للقضاء، ص: 214.

[46] أمارتيا سن، السلام والمجتمع الديمقراطي، ص: 82.

للتطور والتكيف مع المتغيرات والقيم الحديثة، المتطرف، المتوسل بالقوة والعنف لإنفاذ ما يؤمن به..

وكلا الأمرين لا ينطبقان معياريا على الإسلام؛ فهو بالأصالة؛ دين رفق ورحمة ومحبة وسلام، ودين غيرية ومآخاة وتعاون على البر والإحسان، ودين تعارف وحوار. فالعنف أو بالأحرى استعمال القوة الشرعية في الإسلام يعد بمثابة العملية الجراحية التي لا يتم اللجوء إليها إلا بعد استنفاد كل الوسائل السلمية.

ذلك أن الأصل في معمار القيم الإسلامية هو الرحمة المحفوفة بالرفق؛ الرفق في تقدير الأمور، والرفق في تدبيرها وتعقلها، والرفق لطفا ورحمة بالخلق والمخلوقات في الكون. والاستثناء هو العنف، بما هو استعمال مقدر للقوة دفاعا عن النفس والعقيدة والكيان، أو ردا للظلم والجبروت والعدوان والطغيان.

وسواء أحات الأصولية في السياق المسيحي/الغربي إلى ممانعة فكرية ونفسية لدى بعض الكاثوليكين للتكيف مع معطيات ومتغيرات الحياة الحديثة، أو إلى نزوع بروتستانتية للإيمان بالعصمة الحرفية لكل كلمة في «الكتاب المقدس» بزعم التلقي المباشر عن الله، عز وجل، وما ينتج عن ذلك من معاداة للعقل والنظر العلمي وتوسل باستخدام القوة والعنف لفرض هذه المعتقدات الفاسدة، فإن ما يعيننا، هاهنا، أن هذان المفهومان قد نقلا على غرار مصطلحات أخرى مثل «التمامية» (Intégrisme)، والتطرف (Extrémisme) والإرهاب (Terrorisme) إلى المجال الثقافي العربي الإسلامي كي يصبح موسوما بكل إحياءاتها السلبية كل منتسب لهذا الدين. ومن هنا نحتت وسائل الإعلام الغربية مصطلح «الإسلامية» (L'islamisme) كي يصبح متماهيا مع المصطلحات المذكورة^[47].

[47] محمد يتييم، سعيد شبار، الحركة الأصولية: عناصر نظرية في المصطلح والدلالة والمنهج ومحاولة التطبيق، مجلة: آفاق، اتحاد كتاب المغرب - الرباط، عدد: 53-54، 1993م، ص: 143-144.

ومع ذلك، فإن مصطلح «أصولية» ليس غريبا عن حقل اللغة العربية ولا عن حقل العلوم الإسلامية، بل هو أصيل فيها ووليد شرعي لها. والمستقرى للمعاجم العربية ولاستعمال القرآن الكريم والحديث النبوي لا يكاد يعثر على الدلالات التي يحملها المصطلح في الفكر الغربي أو في الترجمة العربية لمصطلحات من قبيل (Intégrisme) و (Fondamentalisme).

فالأصولية في السياق التداولي العربي الإسلامي تحيل أولا إلى الانطلاق من الأصول العقدية والفقهية والمفاهيمية، كما هي في النصوص التأسيسية كتابا مجيدا وسنة نبوية صحيحة. كما تحيل، في مجال العلوم الإسلامية، إلى علم قائم الذات هو علم الأصول الذي يعد بمثابة العلم التأسيسي الذي يمكن من عملية الفهم السليم للنص الديني واستنباط أحكامه الشرعية وفق قواعد علمية، ثم استنباطها من خلال الاستقراء والقراءة المقاصدية للشرعية الإسلامية. فعلم الأصول، بهذا المعنى، هو العلم الذي يضع المناهج التي تمكن الفقيه من استخراج الأحكام من أدلتها التفصيلية. إنه بالنسبة للفقه بمثابة المنطق بالنسبة لسائر العلوم الفلسفية، ومثل النحو بالنسبة لعلوم اللغة العربية.

وتبعا لذلك، فإن الذين عنوا بهذا العلم من المفكرين المسلمين هم الذين يعرفون في المجال الثقافي الإسلامي بالأصوليين. إن الأصولي هو العالم المشتغل بوضع المناهج والضوابط واستخراج القواعد الكلية عن طريق استقراء الأدلة المختلفة؛ حيث يضع ثمرة جهده للفقيه كي يوظفها في استنباط الأحكام الشرعية العملية في أدلتها التفصيلية.

فإذا كانت الأصولية تتحدد، في المفهوم الغربي، كما سلفت الإشارة، من خلال بعدين أساسيين تربطهما علاقة وظيفية قوية؛ بعد النزوع إلى إلغاء الآخر، وبعد اعتماد العنف أساسا في حل الخلافات الفكرية والسياسية والاجتماعية^[48]، فإن القرآن الكريم، انسجاما مع مقام التكريم الذي خص به بني آدم، مطلق بني آدم: «ولقد كرمنا بني آدم وحملناهم في

[48] يذهب عبد الله حمودي إلى حد القول أن: «الرايكيالي وجه للحدثا أكثر منه تقليدا إسلاميا مسترجعا»، انظر: الرهان الثقافي وهم القطيعة، دار توبقال للنشر، ط. 1، 2011م، ص: 275.

البر والبحر ورزقناهم من الطيبات وفضلناهم على كثير ممن خلقنا تفضيلاً..»، يقر بالوجود الحر والمستقل للآخر، ويدعو للحوار والتعاون معه. سواء تعلق الأمر بأهل الكتاب كما في قوله تعالى: ﴿قُلْ يَٰٓأَهْلَ ٱلْكِتَٰبِ تَعَالَوْا۟ إِلَىٰ كَلِمَةٍ سَوَآءٍ بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمْۚ﴾ [آل عمران: 63]، أو تعلق حتى بالمشركون والكفار؛ فقد اعترف لهم القرآن المجيد بشرعية الوجود معتمدا الحوار سبيلا للتعامل معهم: ﴿قُلْ هَآثُوٓا۟ بِرِهَٰنِكُمْۖ إِن كُنْتُمْ صَٰدِقِينَ﴾ [البقرة: 110].

ولذلك فإن العنف، وإن كان ملازما لطبيعة ومنطق التطور التاريخي والحضاري الإنساني، إلا أن الإسلام لا يلجأ إليه إلا على سبيل الضرورة، بعدما يتم استنفاد كل إمكانيات الحوار والدفع بالتي هي أحسن مصداقا لقوله تعالى: ﴿وَلَا تَسْتَوِى ٱلْحَسَنَةُ وَلَا ٱلسَّيِّئَةُ ۚ يُدْفَعُ بِٱلتَّيِّبَةِ إِلَىٰ ٱلْأَحْسَنِ ۖ إِذَا أَلَدَ بَيْنُكُمۡ وَبَيْنَهُۥ عَدَٰوَةٌۭ كَآثَةٌۭ وَلِىُّ حَمِيمٍۭ﴾ [فصلت: 33].

إن خلق «الدفع بالتي هي أحسن» يرتقي في المعيارية القرآنية إلى مستوى الفلسفة الإنسانية والسلوك الحضاري في التعامل مع الغير، ويتم التمسك به حتى في حالة الصراع الناتج عن مشاكل فعلية في دنيا الناس. والمغزى الإنساني العميق لهذه الفلسفة هو السعي إلى تحويل العدو إلى صديق، بل وإلى ولي حميم. وهو ما يجعلنا نخلص إلى أن الإسلام يعتبر «الصدقة والأخوة الإنسانية» مقصدا كلياً من مقاصد الدين حتى في خضم التدافع الإنساني وما يمكن أن تنتج عنه من عداوات.

ضمن هذا المنظور، فإن الجهاد في المرجعية الإسلامية لا يستبطن أية دلالة عدوانية تسعى إلى النيل من حرية الإنسان والخط من كرامته بأي معنى من المعاني، وإنما يعبر عن فعل وقائي لدفع العدوان دفاعاً عن الذات في إطار المشروعية، ورفعاً للظلم عن الإنسان مطلق الإنسان.

فضلا عن أن دلالاته تنصرف، في الأغلب الأعم، إلى بدل الوسع في شتى مظاهر الفعل المدني والحضاري علما وكسبا وتأسيا وعمرانا؛ بحيث يضيق حيز القتال الشرعي في فعالية الجهاد، معياريا، إلى أبعد الحدود، وتمتد دائرته الحضارية وتتسع إلى أبعد الحدود...

وحتى ضمن هذه الدائرة الضيقة للدلالة القتالية للجهاد؛ فإن الإسلام يرفض إرهاب المدنيين، ويمقت قتل الأبرياء، ويدين الاعتداء على الناس استجابة للأمر الرباني: ﴿وَلَا تَعْتَدُوا إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ الْمُعْتَدِينَ﴾ [البقرة: 189].

ومن مصادر التطرف حلول المذهبية محل الإسلام. وحتى لا تجور هذه المذهبية وتحتل موقع الإسلام في حياتنا، يتعين التمييز بين ضربين من المذهبية؛ مذهبية طائفية ومذهبية علمية فكرية، فالمذهبية الفكرية باندراجها ضمن فعالية الاجتهاد، تمثل غنى للإسلام؛ بحيث تتبلور لدينا مذاهب فقهية بمثابة اجتهادات لفهم الإسلام في سياقاته المتغيرة؛ دراسة وتفكرا وحوارا يعزز التقارب الإنساني ويوثق أواصر الوحدة الإسلامية.

ذلك أن من يلتزم بمقتضيات النظر العقلي المقاصدي الموضوعي المنفتح يكون بمنأى عن التعصب، خلافا لمن يصدر عن نزعة طائفية منغلقة تفتقر إلى عمق المعرفة في رحابها وامتدادها.

لا ريب أن للفكر والثقافة أهمية قصوى في محاربة شتى مظاهر الانغلاق والتعصب، وذلك استلهاما لروح الحوارية القرآنية في أبعادها الموضوعية التصورية والعقلانية، وفي انفتاحها على المعرفة بعيدا عن كل المسبقات والعصبية المذهبية ﴿وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ إِنَّ السَّمْعَ وَالْبَصَرَ وَالْفُؤَادَ كُلُّ أُولَئِكَ كَانَ عَنْهُ مَسْئُولًا﴾ [الإسراء: 36].

وهي العصبية التي لم تخلق معنا وإنما ورثناها فيما يرث الناس من عصبية، أو اخترناها فيما يختار الناس من مذاهب؛ فهي ليس شيئا ذاتيا أصيلا فينا، بحيث أن الخروج عنه يعد خروجا عن ذاتنا، وإنما هي مجرد تراث إنساني ورثناه أو فكر اخترناه. وبالتالي فلا معنى لإصرارنا وإمعاننا في الجمود والانغلاق غير مستعدين لمحاورة الآخر ومجادلته بالتي هي أحسن..

ومع أن كل مسلم محب لخلق الله ومخلوقاته في أرضه، يتشوف إلى أن تعم منظومة قيم الإسلام الكونية العالمين؛ رحمة وهداية وتكريما لهم، إلا أن ذلك يتعين أن يتم، استلهاما لمراد الله، قناعة واختيارا وحسنى، لا قسرا ولا كرها.

وفي هذا السياق تميز الأدبيات الإسلامية المعاصرة بين الإكراه في الدين، وبين حرص الدولة الإسلامية على تعهد من أسلموا حتى يظلوا ثابتين على إسلامهم في مواجهة شتى الضغوط التي تسعى لحرفهم عن إيمانهم، وبوجه خاص، في صدر الإسلام وبداية الدعوة الإسلامية، وهو ما يندرج ضمن التدابير والإجراءات الكفيلة بحفظ النظام العام، وهو ما يسري على كل كيان اجتماعي يسعى لإرساء أسسه^[49].

وفيما وراء التعدد والتنوع والاختلاف الإنساني يراهن التصور الإسلامي على الرابطة الإنسانية التي تتنظم تنوعات الناس واختلافاتهم في وحدة يلتقون عليها ويتكاملون في كنفها؛ بحيث «لا يمثل التنوع تباينا، بل يمثل تكاملا في الخصوصيات التي تتضافر وتتآزر من أجل الإعمار والتكامل الإنساني. وهو ما عبر عنه القرآن المجيد بجمعه الرفيع بين وحدة عنصر الخلق، وتنوع خصائص الإنسان مصداقا لقوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَىٰ وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَىٰكُمْ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ﴾ [الحجرات: 13].

ليمثل التنوع، بذلك، الوسيلة الفضلى للتعارف الناتج عن التفاعل الإنساني، بحيث إذا كان الإسلام يراهن على العلاقة الإنسانية في دائرة ما جرى التعبير عنه بـ «دائرة التعارف الحيوي»، فإنه يشدد على الجانب الحركي من هذه العلاقة داعيا المؤمنين والمؤمنات إلى التعاون على البر والتقوى، تعزيزا لقيم العدل والسلم والتراحم.

[49] السيد فضل الله، الاجتهاد بين أسر الماضي وآفاق المستقبل، المركز الثقافي العربي، بيروت - الدار البيضاء، ط. 1، 2009م، ص: 36-38.

يمثل اعتماد التعددية الثقافية^[50] دستوريا وقانونيا، وتمثلها الوعي بها ثقافيا، صمام أمان لمواجهة تحدي تدبير التنوع الثقافي تلافيا للعنف المعمم. ذلك أن التنوع الثقافي إذا لم يتم تكييفه وعقلنته وتنظيمه من خلال سياسات للتعددية الثقافية سوف يشكل تحديا للتنظيمات الديمقراطية الحديثة؛ للتعددية، والمواطنة والتماسك الاجتماعي، فضلا عن الاستقرار والسلم والأمن بين الأمم».

ثامنا - توترات البحث عن المعنى والبحث عن الاعتراف

عادة ما يتم ربط ظاهرة التطرف بعوامل الحرمان واليأس والإحباط. والحاصل أن محددات الحرمان واليأس والإحباط لا يمكن اختزالها في عوامل اقتصادية وأوضاع اجتماعية مزرية، أوضاع الفقر والفاقة فحسب؛ فمشاعر الحرمان واليأس والإحباط غالبا ما تجد تفسيرها، إلى جانب ذلك، في اعتبارات معنوية ورمزية ذات صلة بقضايا الهوية الذاتية والجماعية، والقلق الوجودي وما يتصل به من بحث مؤرق عن المعنى وعن الاعتراف.

ومفهوم الاعتراف وفقا للفلسفة المثالية يشير إلى حقيقة أن الإنسان، بالإضافة إلى كونه حيوانا بيولوجيا له احتياجات طبيعية مادية، فإن له كرامة إنسانية ودرجة من الاستقلال والخصوصية، بالنظر إلى الكائنات الأخرى. وبمقتضى هذه الفلسفة؛ فإن جميع ظواهر التاريخ الأساسية لا تحركها الاعتبارات الاقتصادية والمادية فحسب، وإنما يحركها، أكثر من ذلك، النضال من أجل الاعتراف.

فالإنسان يحرص على الاعتراف به بوصفه كائنا إنسانيا يتمتع بكينونة وكرامة. وهي الكرامة التي يمكن التدليل عليها، بالدرجة الأولى، من خلال استعدادة لتعرض حياته للخطر في سعيه لخوض صراع ملحمي من أجل الاعتراف به فحسب، فالإنسان هو الكائن الوحيد

[50] لأخذ فكرة أوضح عن نظريات التعددية الثقافية، انظر: وكذلك؛ الأمة والجماعات الفرعية: تعددية في

كنف الوحدة، قراءة تحليلية نقدية في كتاب: Patrick Savidan, Le Multiculturalisme،

مجلة: الإحياء، الرابطة المحمدية للعلماء، الرباط - المملكة المغربية، عدد: 36، 2012م، ص: 38 - 51.

الذي يتمتع بالقدرة على تجاوز غرائزه الحيوانية الخالصة، وفي مقدمتها غريزة البقاء، من أجل الالتزام بمبادئ وقيم وأهداف أسمى تضيفي المعنى على حياته ووجوده في هذا العالم. وانسجاماً مع هذا التصور الهيجلي، فإن الرغبة في نيل الاعتراف هي التي قادت أول خصمين متصارعين إلى السعي المتبادل كي يعترف أحدهما بطبيعة الكينونة الإنسانية لخصمه من خلال تعريض حياتهما لخطر محقق وهما يخوضان صراعاً مميتاً من أجل إثبات الذات. وعندما يفضي الخوف الطبيعي من الموت بأحد المتصارعين إلى الخضوع والاستسلام، تنشأ حينذاك علاقة السيد والعبد.

إن دوافع هذه المعركة الدامية منذ فجر التاريخ، لا تكمن في الغذاء ولا المأوى ولا الأمن رغم أهميتها القصوى، وإنما، بشكل أساسي، في البحث عن التقدير والاعتراف، وهو ما جعل هيجل يرى فيه النور الأول للحرية الإنسانية؛ ذلك أن النزوع إلى شحن الأنا بقيمة معينة، وإلى طلب الاعتراف بهذه القيمة يتوافق مع ما يتم تسميته في اللغة الجارية بـ «احترام الذات».

ذلك أن النزوع لاحترام الذات يولد من هذا الجزء في الكائن الذي يسميه أفلاطون «تيموس»، فهو يمثل بالنسبة للإنسان نوعاً من الإحساس الفطري بالعدالة؛ فكلما اعتقد الناس أن لهم قيمة معينة وعاملهم الآخرون وكأن قيمتهم أقل من ذلك؛ يشعرون بانفعال الغضب. وبالمقابل عندما لا يرتقي الناس بحياتهم إلى مستوى ما يؤمنون به من قيم ومثل، فإنهم يشعرون بالخجل، وأخيراً عندما يقيّمون بشكل صحيح وعادل يتناسب مع قيمتهم فإنهم يشعرون بالاعتزاز، وهكذا فإن رغبة الاعتراف والانفعالات التي ترافقها، الغضب والخجل والاعتزاز، تشكل جزءاً لا يتجزأ من الحياة الإنسانية^[51].

[51] عبد السلام طويل، نهاية التاريخ من المطلق الهيجلي إلى المطلق الفوكويامي، مجلة: الشاهد، بيروت، عدد: 183 - 1999. أنظر كذلك للباحث: توظيف غير علمي لمصطلح علمي: التاريخ؟، مجلة: الفيصل، الرياض، عدد: 277 - 1999.

وهو ما يستدعي إيلاء خطابنا ومشاريعنا واستراتيجياتنا الثقافية لهذا البعد الجوهري في الحياة الإنسانية ما يستحقه من اهتمام وتعهد، والعمل على تثير وتنمية أبعاده الإيجابية البانية والحد من مضاعفات أبعاده السلبية المدمرة.

تاسعا - بعض مداخل المعالجة الثقافية للعنف والتطرف

لقد كانت العصبية القبلية، والعشائرية والطائفية، بما هي اندماج للفرد في جماعته وفنائها فيها دونما استقلالية، ودونما نقاش ولا تفكير، تمثل أساس الاجتماع وشرطه الرئيسي قبل تجربة دولة المدينة، وبعد الارتداد على روحها ومقاصد نموذجها الراشد القائم على الإرادة الحرة في اختيار الاجتماع السياسي عبر التعاقد. حيث كانت السلطة المتوسلة بالعنف «مرتبطة بالعصبية الأقوى شوكة، والأقدر على توفير وسائل القوة والمنعة».

وقد جاء الكسب الإنساني في التنظيم السياسي الحديث مستلهما لروح صحيفة المدينة التعاقدية، ومؤسسا عليه من الوجهتين الإدارية والدستورية، وهو ما جعل مقاصده القائمة على القيم السياسية الحديثة تتماهى مع مقاصد الشريعة في تأسيس نظام الحكم وتدبير شؤون الجماعة على مبدأ التعاقد الحر وسلطان الشريعة والقانون بعيدا عن أي ضرب من أضرب العنف والإكراه.

وذلك عبر تعميق الثقافة السياسية الحديثة القائمة على التعاقد الدستوري الحر، وسيادة الأمة، وسمو القانون وسريانه على الجميع دونما تمييز، والفصل بين السلطات والتعاون الوظيفي بينها، واستقلال القضاء، والتعددية السياسية، ومبدأ التداول السلمي على السلطة الذي بفضلله تجاوزت أوروبا حالة الاحتراب المدمرة الناتجة عن ارتباط الممارسة السياسية تاريخيا بالعصبية الدينية والعرقية والقبلية والطائفية والمذهبية.. سعيًا لعقلنة الصراع والتدافع السياسي، والارتقاء به من عامل تدمير وهدم إلى عامل بناء وتطور.

- إشاعة الوعي بالتمييز بين منطق الدعوة ومنطق السياسة، وعدم الخلط بينهما..

- تجاوز النزعة الوثوقية وادعاء امتلاك الحقيقة..

- التمييز بين توقيفية عالم الغيب وقطعيات الدين، وتوفيقية عالم الشهادة وموازنات السياسة وترجيحاتها المصلحية..

- التأكيد على قيم الغيرية والاختلاف^[52].

- إشاعة الوعي بأن مساحة العفو فيما يتصل بالنظرية السياسية المستلهمة للمرجعية الإسلامية بالغة الاتساع، وهو ما يجعل النظر في تدبير الشأن العام للجماعة الوطنية والأمة موكول إلى اجتهادها العقلي وإجماعها وشوراها استلهاها لمنظومة قيمها القرآنية الحاكمة وانفتاحا على الكسب الكوني لما يحقق المصالح ويدرك المفاسد بعيد عن منطق العصبية العنيف.

- إشاعة الوعي بأن الإرهاب لا يتفجر بسبب الأزمة الاقتصادية والفكرية مهما كان عمقها، وإنما بفعل الإدارة والتدبير السيئ للأزمة. وهو ما يقتضي إيلاء العناية اللازمة لعلم تدبير الأزمات وتكييفها.

- العمل على التمييز بين النفاق، كنتيجة للتناقض معياريا بين القول والفعل على مستوى السلوك الفردي، وبين التناقضات والمفارقات والإكراهات الموضوعية التاريخية التي تفرضها مقتضيات تدبير الشؤون العامة للجماعة من تسويات وتوافقات وترجيحات بين المصالح المفاسد. وهو ما لا تستوعبه الإيديولوجيا التكفيرية المتطرفة التي تصدر عن رؤية تبسيطية للواقع، في حين أن الحقيقة الاجتماعية تتميز بالتناقض والتعقيد والتركيب.

- الوعي بأن الموقف الجذري المتطرف يتحدد أولا؛ بجذرية النهج المتبع في التغيير، كما يتحدد ثانيا؛ بجذرية الأهداف التي يسعى إلى تحقيقها في ذهول تام عن المقاصد والسياقات والمآلات. كما يعد نتيجة مباشرة للعجز عن الجسر بين نظام التمثلات المعيارية المجردة

[52] أنظر: محمد نور الدين أفاية، صور الغيرية: تجليات الآخر في الفكر العربي المعاصر، المركز الثقافي للكتاب - الدار البيضاء، ط.1، 2018م.

في الذهن، وبين الواقع القائم بكل تناقضاته، الأمر الذي يفسر إمعان المتطرفين في استخدام أساليب العنف سعياً منهم إلى المماهة المستحيلة بين المعياري/المثالي والواقعي/التاريخي.

- لقد أبرزت المدرسة النقدية (مدرسة فرانكفورت) بقوة حجاجية دامغة كيف أن المجتمعات الحديثة في ظل الحضارة المعاصرة بقدر ما حققت الكثير من الإنجازات، وأشعبت العديد من الرغبات والاحتياجات المادية، إلا أنها، للمفارقة، عملت في نفس الآن على تقويض الأسس النفسية والمعنوية للوجود الإنساني، وجعلت الإنسان المعاصر يعاني من أزمة وجودية حقيقية تمثلت، أول ما تمثلت، في غياب المعنى والغاية من الحياة. وهو ما شكل مصدر توتر نفسي فردي وجماعي عميق، وعمل على تعزيز الظروف الباعثة على التطرف والعنف..



المصادر والمراجع

- طه عبد الرحمن، سؤال العنف بين الائتمانية والحوارية، المؤسسة العربية للفكر والإبداع - بيروت، ط1.
- عبد الرحمن بدوي، فلسفة القانون والسياسة عند هيجل، دار الشروق، القاهرة، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ط1، 1996م.
- عبد السلام طويل، توظيف غير علمي لمصطلح علمي: التاريخ؟، مجلة: الفصيل، الرياض، عدد: 277 - 1999.
- عبد السلام طويل، قضايا ومفاهيم إشكالية في حقل التداول الإسلامي المعاصر، كتاب روافد، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، قطاع الشؤون الثقافية، دولة الكويت، ط1، 2016م.
- عبد السلام طويل، نهاية التاريخ من المطلق الهيجلي إلى المطلق الفوكويامي، مجلة: الشاهد، بيروت، عدد: 183 - 1999.
- عبد السلام طويل، الأمة والجماعات الفرعية: تعددية في كنف الوحدة، قراءة تحليلية نقدية في كتاب:
- Patrick Savidan, Le Multiculturalisme، مجلة: الإحياء، الرابطة المحمدية للعلماء، الرباط - المملكة المغربية، عدد: 36، 2012م.
- عبد السلام ياسين، العدل: الإسلاميون والحكم، دار الآفاق - الدار البيضاء، ط2، 2001م.
- عبد الله السيد ولد أباه، عالم ما بعد 11 سبتمبر 2001م: الإشكالات الفكرية والإستراتيجية، الدار العربية للعلوم، ط1، 2004م.
- عبد الله حمودي، الرهان الثقافي وهم القطيعة، دار توبقال للنشر، ط1، 2011م.
- علي عزت بيجوفيتش، الإسلام بين الشرق والغرب، ترجمة: محمد يوسف عدس، قسم الترجمة - مؤسسة بافاريا، مؤسسة العلم الحديث - بيروت، ط1، رجب 1414هـ - يناير 1994م.
- José Ortega y Gasset, La Révolte des masses, Bibliothèque classique de la liberté, éd. Les belles lettres, Paris, 2010.
- أمارتيا سن (تحرير)، السلام والمجتمع الديمقراطي، ترجمة: روز شوملي مصلح، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات - بيروت، ط1، 2016م.
- أنطوان جاراпон (Antoine Garapon)، الوظائف الطقسية للقضاء، ترجمة: حسن عبد الحميد، ضمن كتاب، ما الإنساني؟، إشراف إيف ميشو، المشروع القومي للترجمة، الهيئة العامة للكتاب - القاهرة.
- دنيس كوش، مفهوم الثقافة في العلوم الاجتماعية، ترجمة: منير السعيداني، المنظمة العربية للترجمة - بيروت، ط1، 2007م.
- ديفيد إنغليز - جون هيوسن، مدخل إلى سوسيولوجيا الثقافة، ترجمة: لما نصير، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات - بيروت، ط1، 2013م.
- ستيفن ديولو، التفكير السياسي والنظرية السياسية والمجتمع المدني، ترجمة: ربيع وهبه، مراجعة: علا أبو زيد، المشروع القومي للترجمة، عدد: 467، المجلس الأعلى للثقافة - القاهرة، ط1، 2003م.
- السيد فضل الله، الاجتهاد بين أسر الماضي وآفاق المستقبل، المركز الثقافي العربي، بيروت - الدار البيضاء، ط1، 2009م.
- صامويل هنتينغتون، صدام الحضارات: إعادة صنع النظام العالمي، ترجمة: طلعت الشايب، تقديم: صلاح قصوة، سطور - القاهرة، 1998م.
- طه عبد الرحمن، سؤال العمل: بحث عن الأصول العملية في الفكر والعلم، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء - بيروت، ط1، 2012م.

- مالك بن نبي، شروط النهضة، ترجمة: عمر مسقاوي وعبد الصابور شاهين، دار الفكر - دمشق، ط. 4، 1987م.
- مالك بن نبي، مشكلة الثقافة، ترجمة: عبد الصبور شاهين، دار الفكر - دمشق، ط. 2، 1980م.
- محمد نور الدين أفاية، صور الغيرية: تجليات الآخر في الفكر العربي المعاصر، المركز الثقافي للكتاب - الدار البيضاء، ط. 1، 2018م.
- محمد يتييم، سعيد شبار، الحركة الأصولية: عناصر نظرية في المصطلح والدلالة والمنهج ومحاولة التطبيق، مجلة: آفاق، اتحاد كتاب المغرب - الرباط، عدد: 53-54، 1993م.



قواعد حضارية في معالجة الثقافة الإسلامية للتطرف والإرهاب

د. محمد إقبال عروي

[المنسق العلمي لأكاديمية «مدارات» للاستثمارات والتدريب]



تسعى الورقة البحثية إلى التأسيس لمجموعة من القواعد الحضارية في تعامل الثقافة الإسلامية مع ظواهر التطرف والإرهاب تعاملًا من شأنه أن يرشد إلى سواء السبيل في الفهم وأساليب المعالجة وإيجاد البيئة الواقية من تسلل المفاهيم والسلوكات الموجهة لظواهر التطرف والإرهاب بالعالم عمومًا، وبالعالم العربي على وجه الخصوص.

وتنطلق الورقة في ذلك التأسيس من أساسيات يتعين التذكير بها قصد تنوير مفردات الحوار الدائر في الثقافة اليوم. ومنها:

- الثقافة الإسلامية نتاج تفاعل المسلم مع هدايات القرآن والسنة النبوية في سياق حياته النفسية والاجتماعية والفنية، وهي بذلك قوة تواصلية توجيهية إرشادية أكثر منها معرفية مجردة، وتتقوى تواصليتها في أنها معارف ورؤى ووجدانات، تحيي في سياق معرفي

وثقافي واجتماعي، متفاعلة مع متلقين يشاركون نفس السياق أو يختلفون معه جزئياً أو كلياً، بمقصدية التأثير الوجداني والنفسي والفكري.

وهذه الوظيفة التواصلية للثقافة الإسلامية مستمدة من روح هدايات القرآن نفسه وتوجيهات النبي الكريم، وهي تحاصر بعض الاتجاهات الثقافية والأدبية والنقدية التي تعتبر النشاط الثقافي فعلاً «لازماً»، كما ادعى رولان بارت، أي إنه لا يجد غاية خارج ذاته، فهو مجرد فعل لغوي يقصد به تحقيق المتعة الفنية، وهو، مرة أخرى، لا يستبطن أي هوية خارج جانبه اللغوي الأسلوبية الشكلانية، حتى إن «رولان بارت» نفسه يشبه النص الأدبي، باعتباره شكلاً راقياً من أشكال النشاط الثقافي، في ادعاء مخل، بحبة البصل، فهي لفيف من القشور، بعد إزاحة قشرة، ترى نفسك إزاء قشرة جديدة، وهكذا إلى ما لانهاية.

إن الوظيفة التواصلية للثقافة الإسلامية تعني أن المثقف مسؤول إزاء ما ينتج، مسؤول إزاء نفسه، ومسؤول إزاء مجتمعه، ومسؤول إزاء ربه.

وقد كانت الحضارة الإسلامية حاسمة في هذه المسألة، فلم تؤمن بتعالى المثقف عن واقعه ومسؤولياته، بل جعلته لسان الفرد والأمة وضميرها الحي، وقد تأسست هذه القيمة الحضارية من خلال الحضور الحي لمقتضى الآية الكريمة التي تتحدث عن وظيفة الشعر، باعتباره المظهر الأبرز للثقافة آنذاك: ﴿وَالشُّعْرَاءُ يَتَّبِعُهُمُ الْغَاوُونَ * أَلَمْ تَرَ أَنَّهُمْ فِي كُلِّ وَادٍ يَهِيمُونَ * وَأَنَّهُمْ يَقُولُونَ مَا لَا يَفْعَلُونَ * إِلَّا الَّذِينَ ءَامَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ وَذَكَرُوا اللَّهَ كَثِيرًا وَانْتَصَرُوا مِنْ بَعْدِ مَا ظَلَمُوا * وَسَيَعْلَمُ الَّذِينَ ظَلَمُوا أَيَّ مُنْقَلَبٍ يَنْفَلِبُونَ﴾ [الشعراء: 223 - 226]، وقول الرسول الكريم: «إنما الشعر كلام مؤلف، فما وافق الحق منه فهو حسن، وما لم يوافق الحق منه فلا خير فيه»، الحضور الحي في وجدان أهل الثقافة والحكمة والأدب على حد سواء.

- لا قوة للثقافة إلا في تواصليتها ورسالتها، ولا ميدان لها إلا ميدان الوجدان والمشاعر والأذواق والرؤى. ومن ثم فإنه إذا لم يكن أهل الثقافة واعين بهذه الخاصية في المصدر

والمجال، فلا أحد يقوى على أن ينوب عنهم في هذه المهمة، لأنها مهمة قائمة على الأصالة والصدق والجمال.

وإذا اعتبرنا أن التغيير العميق والفعال إنما يبدأ من داخل الإنسان، استناداً إلى قوله تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّى يُغَيِّرُوا مَا بِأَنْفُسِهِمْ﴾ [الرعد: 12]، سلماً وإيجاباً، واعتماداً على الحس المدعوم بالتجربة، فهذا يدل على أن مجال اشتغال الثقافة هو من أخطر المجالات، وشرفها إنما ينشأ من شرف ميدانها. وما نظن أن مثقفا صادقا مع ضميره ومبادئه يرغب في التخلي عن هذه المهمة، التي هي مهمة الأنبياء والمصلحين.

- الحديث عن إسهام الثقافة الإسلامية في مواجهة فكر التطرف والإرهاب ليس بدعاً، فتاريخ الثقافات هو تاريخ البحث عن الحرية والإنسانية والأمن والسلام، وهو تاريخ التصدي للعنف والصراع. فمطالبة الثقافة الإسلامية اليوم بمواجهة أفكار التطرف والإرهاب إنما هي دعوة لتستأنف مهامها الحضارية وواجباتها الإنسانية، وليس، كما يظن البعض، إقحاماً لها في ميادين غريبة عنها، أو تسليطاً للإيديولوجية عليها، أو جعلها تابعة للمواقف الأمنية والسياسية.

- إجماع جميع المدارس الفكرية على ضرورة معالجة ظواهر التطرف والعنف والإرهاب، مع اختلاف المنطلقات والوسائل والتوجهات.

وتكفي الإشارة، هنا، إلى ما يقوله د. جابر عصفور، باجتهاده المرتكز على الحداثة، في جواب عن سؤال وجه إليه في الصيغة الآتية: «إلى أي حد يمكن القول إن الأدب، طبعاً انطلاقاً من رؤية النقد أو الناقد، يمكن له أن يواجه النزعة إلى التطرف التي تمتلك خطاباً منتشرًا، خطاباً ممتداً داخل شرايين المجتمع وأوعيته؟»، فكان جوابه: «القضية الأولى: هي قضية الأدب ومقاومة الإرهاب والقضية الثانية: هي ما هي إمكانية أن يمارس الأدب تأثيره في القضاء على نزعة الإرهاب. وأنا أقول هل يمكن أن يبلغ تأثير الأدب من القوة إلى درجة أن يكون ناجعاً في القضاء على الإرهاب. أرى أن الأدب بطبيعته ضد الإرهاب. وحتى ذلك الأدب الذي ليس الإرهاب موضوعاً مباشراً له هو ضد الإرهاب بشكل غير مباشر؛ لأنه إذا

كان الأدب في النهاية، هو التجارب الجمالية، التي ترتقي بوعي الإنسان، وتنقله من مستوى الضرورة، إلى آفاق الحرية، فالأدب بهذا المعنى، هو ضد أي فعل من الأفعال التي تشوه الحضور الإنساني النبيل، بما ينطوي عليه من قيم الحق، والخير وما إلى ذلك.. بالتأكيد.

لكن الأدب لا يكتفي بهذه الدرجة غير المباشرة، وإنما يضيف إليها، الدرجة المباشرة، فيصبح أدبا مقاوما، يصبح أدبا مقاوما للاستعمار في فترات الاستعمار، ويصبح المستعمر موضوعا مباشرا في الأدب، ويصبح مقاوما للإرهاب الديني وقت الإرهاب الديني، ويصبح مقاوما للاستبداد السياسي، عندما يزيد الاستبداد السياسي، وهذا النوع من الأدب، يكتبه كتاب على درجة كبيرة من الجسارة، وهم يعرفون المخاطر التي يمكن أن تنجم عن مواجهة هذا الإرهاب أدبيا. فأنا رأيي كما أقول: الأدب بطبيعته هو نقيض للإرهاب، ومواجه له على نحو غير مباشر - كل الأدب، لكن الأدب، إلى جانب هذه الدرجة غير المباشرة، عنده درجة المباشرة، التي هي درجة المقاومة، التي هي التصدي المباشر، لثلاث حالات: حالة الإرهاب الديني، حالة الاستعمار، حالة الاستبداد السياسي»^[1].

وهذا الإجماع يحتاج إلى شروط موضوعية للإفادة منه، وانخراط مختلف مكونات الأمة الفكرية والأدبية في الإسهام في القضاء على بذور الفتنة والإرهاب والتطرف بمختلف أشكالها ومصادرها ومرجعياتها.

مع التذكير بأنه، لأسباب فكرية، لم يشر جابر عصفور إلى إرهاب آخر يمكن تسميته بـ «الإرهاب العلماني» الذي يكون ضحيته شباب الملتزمين بالدين وقيمهم ورموزهم الدينية والحضارية. وقد وفق الدكتور ناصر الزهراني في وضع اليد على جانب من هذا الإرهاب، وذلك بين يدي رصده للدعوات الهدامة من مثل: «انتشار كثير من الأفكار الهدامة، والمعتقدات الضالة التي تحارب الدين، وتعادي الدعوة، وتسعى إلى إقصاء الإسلام، وعلمنة

[1] الموقع الإلكتروني لمجلة الثقافة المغربية، عدد: 34.

الحياة، وتستفز المسلمين في أعز ما يملكون وهو دينهم، بل ويتجرأ بعضها على الاعتراض على الله تعالى أو على رسوله ﷺ، أو إطلاق الألفاظ الكفرية الخطرة، وبعضهم لا يحاسب، ولا يعاقب^[2]، مما يسوغ شرعية التطرف لدى بعض المتحمسين والمتعصبين.

أما القواعد الحضارية التي عملت الورقة البحثية على صياغتها فهي:

1 - التصدي الثقافي لمعالجة ظاهرة الإرهاب واجب عيني وليس كفاثيا: ومؤداها أن أمر التصدي لتحليل ظاهرة التطرف والإرهاب ونقدها، والبحث في أسبابها، واقتراح أساليب مواجهتها لم يعد من الفروض الكفائية بالنسبة إلى المثقف المسلم، بل صار من باب الفروض العينية عليه، وذلك أن قيادته للوجدان الإنساني، وحرصه على تحقيق عالم الخير والأمن والجمال مشروط بدرء موبقات التطرف والإرهاب والكشف عن آثاره المدمرة نفسيا ودينيا واجتماعيا.

وقد يكون للمثقف وجهة نظر في الموضوع، لكن درء مفاصد التطرف والإرهاب، جملة وتفصيلا، مقدم على جلب مصالح وجهات النظر الخاصة.

فهناك، مثلا، قصائد عديدة لأدباء رواد، لكن غلبة وجهات نظرهم ساقطهم إلى إبداع نصوص يختل فيها المنظور، ويتراجع منطق درء مفاصد الإرهاب لحساب مصالح وجهات نظر مخصوصة، وتقف قصيدة نزار قباني: «أنا إرهابي» مثلا صارخا في هذا الاتجاه.

وهنا، لابد من الالتفات إلى ظاهرة نزع أن الفكر المعاصر غير متبته إليها، وغير منبه عليها، وتتمثل في أن العديد من مثقفي العرب، دون قصد منهم، يمكنون للنظرة السوداوية التي تجعل الإنسان العربي المسلم يشعر وكأنه محاصر بتهمة الإرهاب في حله وترحاله، في سكناته وحركاته، بل في خواطره ومشاعره، وما من شك في أن هذا الوضع يحتاج إلى مراجعة حكيمة وهادئة، إذ قد يسارع بعضهم إلى القول إن المثقف، بصنيعه ذلك، لم يتجاوز

[2] حصاد الإرهاب، ص: 106.

عين الحقيقة، وواقع الحال يؤكد أن الأمة، من المحيط إلى الخليج، قابعة في دائرة تهمة الإرهاب، ولا سبيل إلى تبرئتها منه مهما أبانت عن حسن نواياها.

والمشكل أن هذه السوداوية تنتشر لتوهم أن الأمة صارت فاقدة للخير، وأنه لا يرجى منها نهوض أو تنمية، وهذه الروح تسيء من حيث تظن أنها تحسن، وتهدم في الوقت التي يخطر ببالها أنها تبني.

إن مثل هذه الروح تسري في العديد من المواقف الفكرية والنصوص الثقافية والأدبية، ولنتذكر، في هذا السياق، أن قصائد لشاعر مقتدر له عشاقه ومحبه تسيطر فيها هذه النبرة إلى درجة أنه يعلن موت الأمة، وذلك في قوله:

ما أصعب الكلام

ما أصعب الكلام

هذه الأمة ماتت والسلام

مع أن الأمة لم تمت والحمد لله، ولن تموت بوعده الله المتضمن في كتابه الحكيم، ولعل المخالفين للأمة ينتشون لانتشار مثل هذه الروح التي لا نبالغ إذا أطلقنا عليها مصطلح «فيروس اسمه انحطاط الأمة وموتها»، وهو فيروس خطير، أقل ما يصاب به من يتسلل إلى نفسه فقدان الأمل، والشعور بالإحباط، وسوداوية النظرة، والانصراف عن التفكير الإيجابي والعمل بمقتضى الحكمة الربانية القاضية بالصبر والتدرج والتغيير السلمي الهادئ باعتبارها سنة من سنن العمران الإنساني لا يحيد عنها إلا هالك. يقول الدكتور أحمد خيرى العمري مبرزاً الآثار السلبية لانتشار ذلك الفيروس في أوساط آحاد الأمة وجماعاتها: «فقدنا احترامنا لأنفسنا، وتدنى تقويمنا لها ولإمكانياتنا.. لم نعد نتوقع من أنفسنا أي شيء إيجابي، كما سيفعل شخص أدمن الهزيمة وصارت هويته اللصيقة به»^[3].

[3] أحمد خيرى العمري، المهمة غير المستحيلة، دار الفكر - دمشق، ط. 3، 2010م، ص: 47.

والخروج من هذه الحالة التي قد تتحول إلى هوية، بتعبير الكاتب، تعد أولى مهمات المثقفين، من خلال بث روح التفكير الإيجابي، وشحن الهمم، وإلقاء الضوء الكافي على عناصر النهوض في الأمة. بل من خلال مكاشفة صادقة مع الذات، وهي أن نيران التطرف والإرهاب ليست محدودة في الزمان والمكان، فيتفرغ بعضهم لكشف عوارها، وينصرف آخرون إلى قضايا أخرى، بل الواجب يقتضي من كل مثقف أن يشعر بأن مقاومة أفكار التطرف والعنف يعد واجبا دينيا وحضاريا، وأن الأولوية لمجابهة تلك الأفكار، وأن منطلقات المواجهة تتمثل في المسؤولية الدينية للثقافة الإسلامية في التوجيه الفكري والتربوي للنائشة والشباب في فضاء المسجد والمدرسة والأسرة والأندية، وليس في الخضوع للإكراهات الداخلية من قبل اتجاهات فكرية ومنظمات سياسية، أو الاستسلام للضغوط الدولية الخارجية.

2 - لا يتم واجب معالجة الثقافة للإرهاب إلا بواجبية الرؤية العلمية لا المذهبية: وذلك انطلاقا من القاعدة التي تنص على أنه «ما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب»، ومنطوق هذه القاعدة ومفهومها يقضيان بأن شرط المعالجة الدقيقة والحكيمة لظاهرة الإرهاب يتمثل في محاصرة الرؤى المذهبية والإيديولوجية، وإتاحة المجال للرؤية العلمية التي تقوم على التوازن في البسط، والشمولية في النظر، والموضوعية في الحكم، والتدرج في التطبيق. فبدون هذه النظرة العلمية لن تكون هناك معالجة مضمونة لظواهر الإرهاب، وإنما ستبقى جزئية وقاصرة، وربما ستتحول، لا قدر الله، إلى عناصر داعمة للإرهاب بكل مكوناته المتطرفة والمتشددة، وقد تكون مسوغا لتقديم أدلة تشرعن الإقدام على الإرهاب. وقد جاء استخلاص هذه القاعدة من الدلالات العميقة والمعاني العظيمة لقوله تعالى: ﴿وَلَا تَسْبُوا الَّذِينَ يَدْعُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ بَسْ بُوا اللَّهَ عَدُوًّا بِغَيْرِ عِلْمٍ كَذَلِكَ زَيْنًا لِكُلِّ أُمَّةٍ عَمَلُهُمْ ثُمَّ إِلَىٰ رَبِّهِمْ مَرْجِعُهُمْ فَيُنَبِّئُهُمْ بِمَا كَانُوا يَعْمَلُونَ﴾ [الأنعام: 109].

يقول العلامة الطاهر بن عاشور: «.. إنما كان المسلمون لغيرتهم على الإسلام ربما تجاوزوا الحد ففرطت منهم فرطات سبوا فيها أصنام المشركين...»

ووجه النهي عن سب أصنامهم هو أن السب لا تترتب عليه مصلحة دينية، لأن المقصود من الدعوة هو الاستدلال على إبطال الشرك وإظهار استحالة أن تكون الأصنام شركاء لله تعالى، فأما السب، فإنه مقدور للمحق وللمبطل فيظهر بمظهر التساوي بينهما. وربما استطاع المبطل بوقاحته وفحشه ما لا يستطيعه المحق فيلوح للناس أنه تغلب على المحق.... فصار السب عائقا من المقصود من البعثة، فتمحض هذا السب للمفسدة ولم يكن مشوبا بمصلحة»^[4].

وهذا يسوق إلى قاعدة أخرى وهي:

3- سد ذريعة سب ضحايا الإرهاب بالكلمة الإيجابية

فإذا كان القرآن الكريم نهى عن سب الكفار والمشركين سدا لذريعة سبهم لله، تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا، استجابة لمنطق العداوة والجهل، إن كان لهما منطق أصلا، فمن باب أولى أن تعمل هذه القاعدة في معالجة ظاهرة الإرهاب من خلال أدبيات الثقافة الإسلامية، فلا يقوم خطأ ضحايا «الإرهاب» وجرائره من الشباب، وهم من أبناء المسلمين، مسوغا لشتهم وسبهم والاستهزاء بهم، أو وصفهم وصفا يثير أحقادهم، ويشعل نار الثأر في نفوسهم، بل إن أدبيات الثقافة الإسلامية، بالنظر إلى دورها العلاجي الوقائي، حري بها أن تختار العبارات المناسبة، وأن تصبر على وقع فتن فكر التطرف والإرهاب وجرائره متقصدة التغيير بالحسنى والإقناع بالتي هي أحكم، فليس هدف المثقف، أولا وأخيرا، الزج بضحايا الإرهاب في نفق الضلال والفتنة والخروج، بل إن هدفه أن يبين لهم خطأ تصوراتهم وابتعاد مواقفهم عن منهج القرآن والسنة النبوية.

ولعل الغاية هنا تؤثر في الوسيلة فتأخذ من صفاتها، وليس هناك أحسن من صفات الحكمة والموعظة الحسنة والجدال بالتي هي أحسن مهما بدا هذا الطريق شاقا وطويلا،

[4] الشيخ الطاهر بن عاشور، تفسير التحرير والتنوير، مؤسسة التاريخ العربي - بيروت، ط 1، 2000م، 262/6 -

ومن ثم، تعين «البعد عن إطلاق الألفاظ والألقاب الاستفزازية لمن يغرر بهم من شباب الأمة، كوصفهم بأعداء الإسلام، والمارقين، والحاquدين والكفار، والخوارج، لأنها ألفاظ تضر ولا تنفع، وتؤجج وتهيج، خصوصاً أن بعضهم يرى أنه إنما يقوم بذلك خدمة للإسلام. فالسباب والشتائم ليست من صفات المسلم، ولا يجدر بنا أن نخالفهم إلى ما ننهاهم عنه»^[5].

والمقصود هنا ضحايا الإرهاب وليس قادته من الذين تأكد انخراطهم في مشروعهم التدميري المسيء لقيم الإسلام، وتبين، بالدليل، انغماسهم في جرائم المخدرات وتهريب الأسلحة واستغلال الفوضى في مناطق التوتر والفتن.

وهذا يتطلب منهجاً في المعالجة الثقافية للإرهاب، يقوم على أن الشباب المستدرج إلى تلك الفتنة إنما هم ضحايا أفكار العنف والتطرف والصراع، يتعين التعامل معهم مثلما يتعامل الطبيب مع مرضاه، وليس مثلما يتعامل الجلاد مع مسجونيه.

4 - المعالجة الفكرية للإرهاب والمعالجة الأمنية متلازمان غير متنافين ولا استقلال لأحدهما عن الآخر

فمن وظائف المثقف أن يعلي من شأن المعالجة الفكرية والتربوية والنفسية للإرهاب وضحاياه، إيماناً منه بأن الفكر يقارع بالفكر، وقد تكون المعالجة الأمنية آخر الكي، وقد لا يحتاج إليها أصلاً إذا توفرت شروط المعالجة الفكرية للأدباء والمفكرين والعلماء والدعاة من جهة، ولضحايا الإرهاب من الشباب من جهة ثانية.

قد تكون للدول العربية والإسلامية إكراهاتها، حيث تخضع للضغوط الخارجية لاعتماد المعالجة الأمنية فقط، لكن الميثاق الاجتماعي الذي يربط بين مكونات الأمة يقتضي من المثقفين حمل شعار أولوية المعالجة الفكرية وأهميتها المرحلية والوظيفية.

والراجح أن المعالجة الأمنية، القائمة على العنف والقمع، لن تصل بالوضع المتأزم إلا إلى مزيد انحطاط وتدهور، مما يتعين تنادي المثقفين على الإعلاء، في إنتاجاتهم الفكرية

[5] ناصر الزهراني، حصاد الإرهاب، ص: 123.

والمعرفية، من قيمة أهمية المعالجة الفكرية والتربوية القائمة على الحوار والإقناع والتأثير الإيجابي. يقول د. ناصر الزهراني: «مما يزيد في توهج أعمال الإرهاب، وأفكار العنف، أن تقابل بمجرد العنف والقمع، ولا شك أن التهاون في مثل هذه المسائل التي تضر بالبلاد والعباد لا يجوز، ولكن يجب، مع الأخذ بقوة على أيدي المعتدين، أن يصحب ذلك الحوار والمجادلة بالتي هي أحسن، والمناقشة، والتوضيح، فإن ذلك مجرب في كثير من البلدان حينما اعتمدت القمع فقط، لم تفلح في اجتثاث الإرهاب، ولكن حينما فتحت باب الحوار والمناظرة والمناقشة، تم اجتثاث الفكر من جذوره»^[6].

والإشكال الصارخ، هنا، هو أن التنسيق بين المعالجة الأمنية والمعالجة الفكرية يكاد ينعدم أو يضعف في العديد من السياقات والتجارب، لأنه ليس مبنياً على قواعد متوافق عليها، وليس بمقدور الأمني أن يسلم زمام المبادرة إلى الفكري، أو يستجيب لاستراتيجيته القائمة على طول النفس والحوار واستحضار الأبعاد النفسية والاجتماعية في الموضوع، والراغبة في الانتقال بضحايا فكر التطرف والإرهاب من مرحلة إلى مرحلة سعياً إلى التغيير الإيجابي المنشود.

ثم هنا ظاهرة قد لا تثمر قيمة مضافة، وتتمثل في أن الشباب الذي راجع أفكاره التطرفية، إما من خلال حوارات المفكرين والعلماء أو من خلال بحث ذاتي متعمق، هؤلاء الشباب لا يحضرون في السياق الإعلامي إلا باعتبارهم منشقين عن تيار التطرف والإرهاب، ويظل تعامل الإعلام معهم بمثابة كبش فداء بالمنظور العكسي، كبش فداء لتقوية بعض التيارات العلمانية أو الحداثية أو السياسية التي لا تراجع مقولاتها واحتمال وجود تأثير لها، ظاهر أو باطن، في تغذية أفكار التطرف والنزوع التشديدي، في مسلك تبرئاتي تبرئي يلحق المساوي كلها بالكيان المتطرف وينزع عن الذات أي احتمال في تورطها في تأجيج الحالة الفكرية والسياسية والمجتمعية وإيجاد بيئة ملائمة لانتشار فكر التطرف والتشدد والإرهاب.

[6] ناصر الزهراني، حصاد الإرهاب، ص: 113.

5- تقوية المناعة الداخلية للأمة مقدم على إضعاف العوامل الخارجية

فقد يكون من شأن رجل السياسة والاستراتيجيات أن يعكف على تحديد العوامل الخارجية للإرهاب، ويرصدها ثم يبحث في سبل مواجهتها، وهذه طريقة لها فوائدها، لكن المثقف يفرد قسطا من اهتمامه للعكوف على كشف العوامل الذاتية بالدرجة الأولى، ومن ثم فإن جهود المثقفين ستمثل وثائق جوهرية في رصد الأسباب الكامنة في ذات الأمة، فكريا ونفسيا واجتماعيا، وهي الأسباب الجوهرية التي تغذي الإرهاب وتقويه.

وأهم تلك الأسباب ترتبط بالنفس والثقافة المشكلة لرؤيتها للعالم، «إن بناء النفس وتربية قيمها هي البداية السليمة لرد أي عدوان، وإن نبذ ثقافة الاعتداء هي المدخل الصحيح لردح العدوان، لعلنا نبني نفوسنا ونحاول جاهدين استئصال ما بها من شوائب مقيتة، حينها لن يكون المعتدي سوى معتد على نفسه، وجان عليها، لأنه سيكون من المغضوب عليهم، لأنه سيدرك أنه معتد زنيم»^[7].

وإذا كانت الأسباب كثيرة، فإن الدراسات لظاهرة الإرهاب، والباحث في سبل استثمار الثقافة الإسلامية في معالجتها، لا يمكنه أن يتجاوز الأسباب النفسية والفكرية.

فمن الأسباب النفسية ما له تعلق برد الفعل إزاء العنف والقوة الممارسين على الإنسان، إذ من شأن العيش في مناخ يغلب عليه إنزال القهر والعنف على الأفراد أن يولد لديهم شعورا بمواجهة الموقف بقهر وعنف مضاد، وقد عبر عن ذلك أحد الدارسين بـ «سيكولوجية المقهور»، وشرحه بقوله: «فالإنسان الذي يعيش رد فعل عنيف على خصمه، يقوم بتبني منهجه، إذ عادة ما ينتهي القوي القاهر إلى أن يغلب المقهور مرتين، مرة بأن يجرده من أسباب القوة، ومرة بأن يجعله يتشرب ويتبنى مبادئه... وهذه ظاهرة ليس محصنا منها إلا من كان في مستوى عقدي وتربوي رفيع. والمسلمون منذ غزو التتار والمغول والصليبيين ثم الاستعمار

[7] عبد الواحد علواني، دماء من أجل السماء، مركز الناقد الثقافي، ط.1، 2007م، ص: 70.

القديم، ثم مؤامرة الاستعمار الحديث، وهم يعيشون تحت ضغط القهر، وبالتالي يفرزون أخلاقيات وعقليات سيكولوجية القهر»^[8].

ومن ثم، فإن الثقافة الإسلامية مطالبة بأن تبرز هذه الأسباب، وتدعو إلى القضاء على مختلف مصادر العنف، وخاصة العنف الذي يمارس من قبل جهات أجنبية تجاه الأمة ومقدراتها، أو ذلك الذي يميز الحياة العامة في المجتمعات التي تفتقد فيها قيم الديمقراطية والعدالة والمواطنة المسؤولة.

والوعي بأهمية هذا الدور الذي تقوم به الثقافة الإسلامية قد لا يتحقق دفعة واحدة، وخاصة في ظل فتور الثقة أو ضعفها داخل النسق النفسي والاجتماعي الذي يحكم العلاقة المجتمعية بين الفرد العربي المسلم والسلطة السياسية ببلاده، مما يستدعي تغيير نظرة رجل السلطة إلى المثقف عامة، فليس هو عنصرا مشوشا على خططه وبرامجه، بل هو عامل في حركة إصلاح المجتمع وتنميته وإسعاده، أو هكذا يفترض منطق العقد الاجتماعي.

أما المستوى الفكري، فيتصل بالمحددات الثقافية التي تشكل رؤية الإنسان إلى ذاته ودينه ومجتمعه، ففي بعض الأحيان، يتشكل تكوين الفرد من خلال معطيات نصية وتاريخية غير سليمة، حيث تجتزأ الأحداث والنصوص والأقوال من سياقاتها، وتتحول إلى مبادئ وقواعد وموازن، مع العلم أن من المقررات المنهجية أن لا قراءة سليمة لحدث أو نص أو قول إلا بإرجاعه إلى سياقه، وتحليله ضمن الظروف المقالية والمقامية التي حدث أو قيل فيها.

وغياب الوعي بهذه المقررات المنهجية هو الذي يفسر ظاهرة الاستدلال بنص من هنا أو هناك، أو الإحالة على موقف حصل في تاريخ الأمة في حال ازدهارها أو تخلفها، ورفعها إلى مستوى الكليات الحاكمة للنظر والممارسة. ويمكن القول، في بيان أثر غياب الوعي بتلك المقررات المنهجية، إن من المسلمين من «يعتمد، في نزوعه إلى الغلو المفضي إلى العنف،

[8] أبو زيد المقرئ الإدريسي، الغلو في الدين: المظاهر والأسباب، منشورات الزمن، عدد: 29، مطبعة النجاح الجديدة، ط. 1، 2010م، ص: 66.

على جملة من الأقوال والنصوص التي انبثقت لحظة القتال، والتي تحض على مواجهة العدو واستعمال القوة، غير أن هذه النصوص قد تكون من باب الخطاب الذي يلقيه القائد العسكري لحظة الدعوة إلى المواجهة، ولا يمكن أن نحكم على حضارة أو على عقيدة أو على أمة اعتماداً على خطاب يلقيه أحد قادتها العسكريين لحظة انطلاق المعركة، لنحوه إلى قاعدة كلية للتعامل مع الآخر، لأن ذلك سيكون تجنباً كاملاً على موقف هذه الحضارة من الآخر، ولأنه اختزال مبتسر لاختيار حضاري ممتد، في تصريح قائد عسكري لحظة انطلاق القتال»^[9].

والواقع أنه ليس هناك موضوع من موضوعات الإسلام تعرض لظاهرة الفصل السياقي والاجتزاء مثلما تعرض له موضوع الجهاد، فأضحت آحاد النصوص مطية للتعارض والاختلاف، وصارت توهم المجتزئين لها بصوابية مواقفهم الفكرية والسلوكية تجاه الآخر، الآخر المسلم والآخر الكافر على حد سواء.

والحقيقة أن بين يدي المثقفين أدواراً جلية في هذا المقام، من خلال سعيهم إلى صناعة ملامح فكر متوازن يبرز حقيقة الجهاد ومحدداته الشرعية والفكرية.

وليت المثقفين يقومون بهذا المشروع من خلال الاستناد إلى المفاهيم الإسلامية الصافية في الموضوع، وغير الخاضعة لمنطق التأويل أو الرغبة في إلغاء الآخر.

إن الجهاد، يقول الدكتور مصطفى بنحمزة^[10]، من ضرورات الدولة ومستلزماتها، وليس وسيلة إلى حمل الناس على الإسلام، لأنه لا إكراه في الدين، ولأن المعروف أن الإسلام بزغ ونشأ وكون مجموعته البشرية الأولى في العهد المكي الذي كان فيه المسلمون مستضعفين وغير قادرين على استعمال أي نوع من أنواع القوة أو السلاح، وقد كانت حجة القرآن

[9] أبو زيد المقرئ الإدريسي، الغلو في الدين: المظاهر والأسباب، ص: 63.

[10] مصطفى بنحمزة، التأصيل الشرعي لعلاقة المسلمين بالآخر، منشورات سلسلة: روافد، إدارة الثقافة الإسلامية، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية - دولة الكويت، عدد: 42، 2011م.

الواضحة ومنطقه القوي كافيين لأن يثبتا صحة دعوة الإسلام وجدارتها، ولأن يمكناه من أن يكون مجموعته البشرية قبل أن ينتقل النبي ﷺ إلى المدينة ليؤسس بها دولة لها ضرورة التوفر على أسباب القوة كما لكل دولة في العالم.

لكن الإسلام لم يتحدث في العهد المدني عن الجهاد إلا لأن ذلك أصبح من مستلزمات الدولة وضرورتها إذ لا وجود على وجه الأرض لأي دولة مهما صغر حجمها وهي لا تتوفر على مؤسسة للدفاع العسكري تحمي بها وجودها، وقد يكون امتلاك السلاح سببا لمنع الحرب لا لاستدعائها لأن القوة تعطل القوة كما يقال.

وحديث الإسلام عن الجهاد هو حديث من يضبطه ولا يتركه قتالا تحكمه الرغبة في القتل والإبادة، أو السعي إلى التوسع وإلى وضع اليد على مصادر القوة ومنابع الثروة.

وحديث القرآن عن الجهاد هو مثل الحديث الذي يلقي في الأكاديميات العسكرية من تعريف بالعقيدة العسكرية، وبقوانين إعلان الحرب وإنهائها، وعقد السلم واستعمال الأسلحة المحرمة وغير المحرمة، وحقوق المدنيين وغير المشتبكين بحرب ومآل الأسرى ومجرمي الحرب، وما إلى ذلك من العلوم العسكرية والقانونية.

لقد جرى تحويل مفهوم الجهاد والقتال، كما يقول د. أحمد عبادي، إلى أداة قتل في أيدي مجموعات متطرفة ومتعصبة، وهو «تحويل لم يقتصر فقط على القتال والجهاد، بل تناول سائر المفاهيم الكبرى للإسلام، مثل الدين والشريعة والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ودار الإسلام ودار الحرب، والهجرة والنصرة والدولة ووظائفها والأمة والمؤمنين والمسلمين وعلائق الأمة بالدين، ومفهوم الوعد الإلهي ومفهوم الحاكمية، ومفهوم التمكين ومفهوم الوطن وغيرها من المفاهيم القرآنية».

ومن المؤسف القول إن آلية المتطرفين في إنتاج خطاب عاطفي ملغم حول تلك المفاهيم لا يوازيه إنتاج دقيق يفسر تلك المفاهيم تفسيرا سليما، ويعمم على مختلف مكونات المجتمعات ووسائلها الإعلامية بعيدا عن الانتقائية والمصلحية والنزعة البراغمية.

إن المثقف المسؤول هو من يضع اليد على الأخطاء التصورية والمفاهيمية، ويرسم معالم التعامل مع المواقف والسلوكات، وبهذه المهمة، يستطيع أن يحظى بالريادة ويحق له أن يفخر بإسهامه الحضاري.

6- إعمال سياق أسباب الإرهاب كافة أولى من إهماله

مع إجماع مختلف مكونات المجتمع العربي والإسلامي، من حكام وعلماء وخبراء ومثقفين وسياسيين على خطورة التطرف والإرهاب وضرورة مواجهتهما، مما يعد مكسبا يمكن البناء عليه، إلا أن بعض المحللين والسياسيين وأصحاب القرار بالبلاد الإسلامية يميلون إلى الإغلاء من بعض أسباب الإرهاب، ويغفلون أسبابا أخرى قد تكون هي صاحبة التشكيل الأقوى لمختلف مظاهر العنف والإرهاب.

فالبعض يرفع من أهمية الأسباب السياسية المرتبطة بالاستبداد وغياب الحريات وانسداد الممارسة الديمقراطية في إدارة الشأن العام، في حين يغلب آخرون من الأسباب الاجتماعية ممثلة في الفقر والبطالة، ويذهب آخرون إلى الوقوف عند الأسباب النفسية المرتبطة بالتنشئة وطبيعة المزاج الشخصي لضحايا فكر التطرف والإرهاب الميال جهة الخوف من الآخر والانغلاق على الذات والتغذي بالصورة النمطية القائمة على الحذر والخوف.

وقد يذهب آخرون إلى التركيز على النص الديني معتقدين أن الأزمة تكمن فيه، وبعضهم يمد نظره إلى العوامل التاريخية ممثلة في انهيار الخلافة الإسلامية وخضوع المناطق العربية والإسلامية إلى الاستعمار واستنزاف مقدراتها الطبيعية والاقتصادية والبشرية.

ومن الراجح أن تكون لهذه الأسباب دورها في تذكية نيران التطرف والإرهاب، لكن التحليل الثقافي المتكامل يتعين عليه أن يأخذها جميعها بعين الاعتبار، وبنسبها الواقعية التي تتأبى عن المزايدة أو التحجيم، دون أن يغفل المثقف المسلم سببا جوهريا يتمثل في اجتزاء النصوص والفتاوى والمواقف، وإخراجها عن سياقها المقالي والمقامي، وتأويلها

بما يناسب، بنظر المؤول، المقولات الفكرية والشرعية التي يتبناها أصحاب فكر التطرف والإرهاب.

وقد يسر الله لأستاذنا الدكتور أحمد عبادي وضع اليد، في شمولية وتكامل، على هذا السبب الجوهري، وأزاح اللثام عن محددات أصحابه المعرفية والمنهجية، وكشف عن مآلاته التأويلية في دراسته المنهجية بعنوان: «في تفكيك خطاب التطرف»^[11].

والنظرة العلمية تقتضي استحضار مختلف الأسباب، سواء التي تتعلق بالظاهرة في بعدها العام، أو تلك التي تتصل بالبيئات المحلية، مع إعطائها النسب الحقيقية في التأثير دون تضخيم أو تقزيم. ومن المؤسف القول إن الثقافة الإسلامية لم ترق بعد إلى أفق هذه النظرة العلمية المتوازنة، وخاصة تلك النظرة الحيوية التي تستحضر مختلف الأسباب الفكرية.

7- انتفاية العلاقة بين الإرهاب والاعتدال وجودا وعدما

ومؤدى هذه القاعدة أن الإرهاب ما كان ليتشر لو كانت ثقافة الاعتدال قد أخذت حيزها المعرفي والمبدئي والمنهجي في مختلف المحاضن التربوية وفي الواقع الاجتماعي، وخاصة المحاضن التي تتعامل مع كتب السلف دون محددات منهجية مستمدة من الفهم المقاصدي لروح القرآن والسنة وأقوال السلف، وهذا يبرز كيف أنه متى وجد الإرهاب انتفى الاعتدال، والعكس صحيح، أي متى وجد الاعتدال انتفى الإرهاب.

لكن الأزمة اليوم تكمن في السعي إلى طمس معالم الثقافة الوسطية وفكر الاعتدال الذي أصل له مجموعة من مفكري الأمة وعلمائها، وعانوا في ذلك التأصيل من تهمة التجريح والتخوين والتميع، وتلقوا انتقادات شديدة من أطراف متعددة كانت تمثل تيار المفاصلة والولاء والبراء، مما أحدث، أو في طريقه، إلى إحداث شرخ علمي وتربوي ودعوي بين مفكري الوسطية والاعتدال ومفكري المفاصلة والبراء استغلته بعض الدوائر المحسوبة على

[11] ينظر: موقع الرابطة المحمدية للعلماء، أحمد عبادي، في تفكيك خطاب التطرف، ص: 21.

«العلمانية» و«الحداثة» و«الدول العميقة» لتأزيم رؤية الشباب والناشئة وإدخالهم في دوائر الفتنة والاضطراب وضياع البوصلة الرشدة.

إن منطق الرشد قاص بوجوب استثمار الكسب الوسطي الاعتدالي والبناء عليه في مواصلة السعي الثقافي والفكري إلى إزالة بذور التطرف والتشدد والإرهاب، وليس إفساد الأجواء بين مثقفي الأمة وعلمائها والتخندق في صف ضد آخر، لأن هذه الحالة لن تصل بالأمة إلى بر الأمان، بل قد تكون مرشحة لها إلى مزيد من الفوضى والاضطراب الذي يعتبر الحطن الفعال لفكر التطرف والإرهاب.

8 - تنمية ثقافة الوحدة الوطنية شرط في القضاء على بذور الإرهاب

لعل الرؤية العلمية تدفع الدارس إلى تسجيل ملاحظة في غاية الأهمية، وهي أن ثقافة الوحدة الوطنية لم تحظ بالرعاية اللازمة في بيئة الفكر العربي والإسلامي المعاصرين، ولم يتم التعامل معها باعتبارها عنصرا داعما في مواجهة خطر الإرهاب الفكري والمادي، وبالتالي لم تبلور في شكل أطروحات فكرية وإبداع أدبي مؤثرين مقنعين، وإذا تجاوزنا الخطاب الإعلامي الوطني في المناسبات، والاحتفاليات الرمزية في المؤسسات التعليمية والرسمية، فإننا لا نكاد نلمس وجودا فعالا لثقافة الوحدة الوطنية، فضلا عن تأثير محتمل لها.

وقد نتج عن ضعف هذه الثقافة أن لم تتحدد كثير من المفاهيم المتصلة بتلك الوحدة الوطنية، من مثل المرجعية الهوياتية والمواطنة والعقد الاجتماعي وحريات الأقلية، وما إلى ذلك.

وإزاء هذا الوضع، فالثقافة الإسلامية مطالبة بأن تسهم في نشر ثقافة الوحدة الوطنية لا باعتبارها حسا واجبا فقط، بل باعتبارها عنصرا بإمكانه أن يستثمر في التخلص من الاحتقان الطائفي والمذهبي والإيديولوجي، والقضاء على منازع التطرف والعنف والإرهاب.

ومن المعاني التي هي محتاجة إلى جهود نوعية بخصوص الوحدة الوطنية أن مصلحة الوطن مقدمة على مختلف المصالح، وأن تماسكه وقوته رهين بتماسك أفرادها مهما اختلفوا في المذهب أو العرق أو الدين أو المصالح السياسية والاقتصادية الآنية.

وقد أنفقت وقتاً طويلاً في محاولة استجلاء هذا الحس من خلال آيات القرآن، فظهر لي أن قصة موسى وهارون مع قومهما جديرة بأن تمثل تأصيلاً لقاعدة «أولوية رعاية الوحدة الوطنية».

تشع من خلال سرد قصة موسى عَلَيْهِ السَّلَامُ مع قومه معاني الصبر على الأذى وتحمل تبعات الدعوة إلى الله، والصمود في وجه الافتراءات، وكلها معاني تدخل في مسمى الاعتبار، لكن لم يتم الالتفات إلى مسألة في غاية الأهمية، وهي أن تلك القصة تقدم مبادئ في التشريع العام للأمم، يتمثل ذلك في اعتبار التوحيد والوحدة معادلة يتعين رعايتهما وصيانتهم، ومن ثم، فإن أمر رعاية الوحدة لا يقل وجوباً وأهمية عن مبدأ رعاية التوحيد الذي قامت عليه السموات والأرض.

يقول القرآن الكريم في هذا السياق: ﴿فَرَجَعَ مُوسَىٰ إِلَىٰ قَوْمِهِ غَضْبَنَ أَسِيبًا قَالَ يَاقَوْمِ أَلَمْ يَعِدْكُمْ رَبُّكُمْ وَعْدًا حَسَنًا * أَبَطَالَ عَلَيْكُمُ الْعَهْدُ أَمْ أَرَدْتُمْ أَن يَحِلَّ عَلَيْكُمْ غَضَبٌ مِّن رَّبِّكُمْ فَأَخْلَفْتُم مَّوْعِدِي * قَالُوا مَا أَخْلَفْنَا مَوْعِدَكَ بِمَلِكِنَا وَلَكِنَّا حَمِلْنَا أَوْزَارًا مِّن زِينَةِ الْقَوْمِ فَقَذَفْنَاهَا فَكَذَٰلِكَ أَلْفَى السَّامِرِيُّ فَاخْرَجَ لَهُمْ عِجْلًا جَسَدًا لَهُ خُورٌ فَقَالُوا هَٰذَا إِلَهُكُم وَإِلَهُ مُوسَىٰ فَنَسِيَ * أَفَلَا يَرَوْنَ إِلَّا يَرْجِعُ إِلَيْهِمْ قَوْلًا * وَلَا يَمْلِكُ لَهُمْ صَرًّا وَلَا نَفْعًا * وَلَقَدْ قَالَ لَهُمْ هَارُونُ مِن قَبْلُ يَاقَوْمِ إِنَّمَا فُتِنْتُمْ بِهِ وَإِنَّ رَبَّكُمُ الرَّحْمَنُ فَاتَّبِعُونِي وَأَطِيعُوا أَمْرِي * قَالُوا لَس نَّبْرَحَ عَلَيْهِ عَاكِمِينَ حَتَّىٰ يَرْجِعَ إِلَيْنَا مُوسَى * قَالَ يَهْتَرُونَ مَا مَنَعَكَ إِذْ رَأَيْتَهُمْ ضَلُّوا أَلَّا تَتَّبِعِيَ * أَبْغَضَيْتَ أَمْرِي * قَالَ يَبْنَؤُمْ لَا تَأْخُذْ بِلِحِيَّتِي وَلَا بِرَأْسِي إِنَّي خَشِيتُ أَن تَقُولَ فَرَّقْتَ بَيْنَ بَنِي إِسْرَءِيلَ وَلَمْ تَرْقُبْ قَوْلِي﴾ [طه: 84 - 92].

لقد حرص موسى عَلَيْهِ السَّلَامُ على أن يبقى التوحيد خالصا في نفوس بني إسرائيل، وجعله مناط الولاء والبراء، ومن ثم كان تنبيهه لهارون عَلَيْهِ السَّلَامُ على أن الواجب، وفق هذا الاعتبار، كان يقتضي منه أن يترك السواد الذين انخدعوا بعجل السامري، وأن يفارقهم هو ومن بقي فيهم من الموحدين، ويلحقوا بموسى عَلَيْهِ السَّلَامُ.

بينما اتجه تقدير هارون عليه السلام وجهة مغايرة، فهو يؤمن بأن الوحدة، وحدة بني إسرائيل، لا تقل خطورة وأهمية عن التوحيد، إذ كلاهما معتبر وواجب، ومن ثم، فقد ترجح لديه أن الوضع الذي هو فيه يقتضي إيلاء اعتبار للوحدة، مع إنكار ظواهر الشرك ونقدها، ومن ثم فهو لم يغادر موقفه، وبقي صابرا صامدا هو وجماعة الموحدين إلى أن عاد موسى عليه من ميقات ربه سبحانه وتعالى.

ومن المؤكد أن هارون عَلَيْهِ السَّلَامُ عانى كثيرا وهو يتعامل مع هذه المعادلة الصعبة أثناء غياب موسى عليه السلام، طرفها الأول الحرص على التوحيد، وطرفها الثاني الحرص على وحدة بني إسرائيل، ومن ثم فقد كان جوابه لأخيه هارون يستبطن كل معاني الحرص واليقظة والحكمة: ﴿إِنِّي خَشِيتُ أَنْ تَقُولَ فَرَّقْتُ بَيْنَ إِسْرَءِيلَ وَلَمْ تَرْفُبْ قَوْلِي﴾، فعلة صبر هارون وعدم تحريضه للموحدين على مفارقة سواد بني إسرائيل الواقعين في شرك عبادة العجل راجع إلى أنه حريص على بقاء وحدة الأمة.

قد يبدو هذا التحليل موقعا في العديد من الإشكالات، لعل أولها عدم جواز القفز على المقررات العقائدية لدى الأمة من وجوب الحفاظ على التوحيد، ورفض مختلف أشكال الشرك، صغيرها وكبيرها، ظاهرها وباطنها، بل قد يبدو «بدعيا» في معالجته، لأنه منشئ لسياق ثقافي ونفسي قد يوقع في التساهل مع أمر الشرك وانتشاره، وقد يهون من أمر التحذيرات القرآنية والنبوية تجاه الشرك والمشركين.

والحقيقة أن القضية أكبر من ذلك، إذ لا تعلق لها بقول جديد مقابل أقوال قديمة، أو وضع مصلحة التوحيد مقابل مصلحة الوحدة، وإنما يتعلق الأمر بالدعوة إلى تدبر هذا

الموقف الهاروني، واستخلاص المبادئ المسعفة في تعامل العرب والمسلمين اليوم مع حلم الوحدة، إن بقي هناك حلم أصلا، وكيفية التعامل مع واقع الفرقة والمذهبية والطائفية والحزبية والجماعية التي هي، بطبعها وسياقها ومناخها العام، تمثل مجالا خصبا لنمو فيروسات التطرف والإرهاب.

يقول الإمام أبو الحسن علم الدين السخاوي: «وكان موسى قد أوصى هارون فقال: إن رأيت من بني إسرائيل ما لا يسوغ فبالغ في اللطف، ليرجعوا عما هم عليه، وإلا فالحق بي، فأقبل موسى على السامري، فقال: «فما خطبك يا سامري»، يعني: قد استقر عذر أخي ونطق بما يبرئه، فما خطبك أنت يا سامري؟»^[12]. ومؤدى كلام السخاوي أن موسى عَلَيْهِ السَّلَام استوعب موقف هارون وتعليقه، ورضي به عذرا لا يلزمه تبعات السكوت عن مواجهة الشرك المتفشي.

إن الموقف الهاروني يرسي مبادئ قوية، أساسها أن دعوة الرسل هي دعوة وحدة بالدرجة الأولى، وبما أنها كذلك، فيمكن الصبر على مظاهر الشرك هنا وهناك، والسعي إلى استئصالها تدريجيا، إذ الزمان كفيل بذلك، خاصة مع التنشئة والتوجيه والتربية والإصلاح، وذلك كله رعاية لوحدة الأمة. والمقصود بالصبر، هنا، المصابرة والمعالجة الحكيمة، مثل معالجة الطيب لمرضاه، وليس المقصود به التجاوز أو التغاضي أو التساهل.

أما إذا انحل عقد الوحدة، وصار آحاد الأمة أحزابا وشيعا، وأضحى مناط الولاء والبراء زيدا أو عمروا، بكرا أو تمима، فإن مصير الأمة مهدد في استقرارها وأمنها ومعاشها وعلاقتها بغيرها.

وواقع الحال شاهد على هذا الذي تشير إليه الآية الكريمة من ملامح «الفقه الهاروني»، فمع أن التوحيد سائد في مجتماعتنا العربية والإسلامية، على الأقل في صفوف المسلمين

[12] الإمام أبو الحسن علم الدين السخاوي، تفسير القرآن العظيم، تحقيق: موسى علي موسى مسعود، ووأشرف محمد عبد الله القصاص، دار النشر للجامعات - القاهرة، ط. 1، 2009م، 408/1.

الموحدين من أهل سنة محمد صلى الله عليه وعلى آله وسلم وهديه وملته، فإن الوحدة مغيبة، وثقافة الوحدة مهددة، وسلوك الوحدة ضامر، ومناهج تحقيق الوحدة مفتقدة، وإنسان الوحدة معتقل، وخلق الوحدة مصادر.

إن الواقع المعاصر للمسلمين يؤكد أن السياق الحالي من المفترض أن يكون سياق تركيز ثقافي وتربوي واجتماعي وسياسي وفني على قيمة الوحدة وأهميتها وضرورتها. ومن أجل تحقيق ذلك، لابد من الصبر، قليلاً أو كثيراً، على كوارث الشرك والانحرافات العقدية، فضلاً عن إكراهات الصراعات السياسية والمصالح الاقتصادية وشدة القبضة الأمنية، التي لا يقلل أحد من خطورتها وفسادها ومقت تعاليم القرآن والسنة النبوية لها.

ومما يعطي للفقه الهاروني في مسألة الوحدة بعدها الاستراتيجي أن حركة الأمة في خط تناقضي مع حركة تاريخ الأمم، فنحن نشهد، يومياً، انتشاراً لثقافة الوحدة وقيمها ومصالحها بالدول الغربية، مما أوصلهم إلى تكتلات سياسية واقتصادية وحضارية قوية، بينما تزداد الأمة العربية الإسلامية تمزقاً وفرقة وخلافاً ينذر بتفريخ دويلات هنا وهناك.

بل إن المتأمل في الأحوال الداخلية لكل دولة عربية أو إسلامية، يلاحظ أن ثقافة الوحدة تتراجع بشكل رهيب في صفوف من يحملون مشاريع النهضة الإسلامية، ومن يضع عليهم متنورو بلدانهم آمالاً كبيرة في الخروج بأممتهم من مهاوي التخلف والاستبداد والجهل. فالخطاب السائد، إلا ما ندر، هو خطاب الفرقة والخلاف وتبادل الاتهامات، وتهميش أصوات الوحدة والتآلف والتقارب، وقلما نجد من يرفع شعار ﴿إِنِّي خَشِيتُ أَنْ تَقُولَ فَرَّقْتَ بَيْنَ بَنِي إِسْرَءِيلَ وَلَمْ تَرْقُبْ قَوْلِي﴾.

إن الفقه الهاروني في مسألة الوحدة يهدي إلى المبادئ الآتية:

- الوحدة واجبة ومرعية، بل إنها تدخل ضمن الكليات الأساسية في القرآن الكريم وشريعته السمحة، وذلك أن استقراء المفردات القرآنية الدالة على «الوحدة» من مثل «اعتصم» و«حبل

الله»، وما يناقضها من مثل: «تفرق» و«اختلف» و«تنازع»، يدعم وجوب الوحدة وتكليف الناس بها وحملهم على تحقيقها والسعي إليها عبر تقوية فرص الوحدة وإضعاف فرص الفرقة ونوازعها ومذاهبها. يقول الحق سبحانه وتعالى: ﴿وَاَعْتَصِمُوا بِحَبْلِ اللَّهِ جَمِيعًا وَلَا تَفَرَّقُوا وَاذْكُرُوا نِعْمَتَ اللَّهِ عَلَيْكُمْ إِذْ كُنْتُمْ أَعْدَاءً بَيْنَ يَدَيْكُمْ فَأَصْبَحْتُمْ بِنِعْمَتِهِ إِخْوَانًا﴾ [آل عمران: 103]، ويقول تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ بَرَّرُوا دِينَهُمْ وَكَانُوا شِيَعًا لَسْتَ مِنْهُمْ فِي شَيْءٍ﴾ [الأنعام: 160]، ويقول سبحانه: ﴿وَلَا تَكُونُوا كَالَّذِينَ تَبَرَّأُوا وَاخْتَلَفُوا مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَهُمُ الْبَيِّنَاتُ﴾ [آل عمران: 105]، ويقول: ﴿بَقَطَّعُوا أَمْرَهُمْ بَيْنَهُمْ زُبُرًا كُلُّ حِزْبٍ بِمَا لَدَيْهِمْ فَرِحُونَ﴾ [المؤمنون: 54]، ويحذر القرآن من مآلات المشركين ﴿وَلَا تَكُونُوا مِنَ الْمُشْرِكِينَ * مِنَ الَّذِينَ بَرَّرُوا دِينَهُمْ وَكَانُوا شِيَعًا﴾ [الروم: 30 - 31] .

ويصف المنافقين بأنهم يتقصدون إحداث الفرقة بين المسلمين، وذلك في قوله تعالى: ﴿الَّذِينَ اتَّخَذُوا مَسْجِدًا ضِرَارًا وَكُفْرًا وَتَفْرِيفًا بَيْنَ الْمُؤْمِنِينَ﴾ [التوبة: 108].

- قد يتحمل من الشرك أو غيره من مثل الصراعات السياسية الحزبية والمصالح الاقتصادية وشدة القبضة الأمنية، حالا، ما يحفظ وحدة الأمة حالا واستقبالا. ولعل في موقف الرسول عَلَيْهِ السَّلَامُ وصحابته الأوائل من الأصنام المنتشرة بمكة في بداية الدعوة الإسلامية ما يمنح مجالا خصبا للقياس والمقارنة والاعتبار في هذا السياق، فمن أجل مقصدية الحفاظ على أرواح القلة من المسلمين، أرجأ الرسول ﷺ تحطيم الأصنام بمكة. وقياسا على ذلك، يجوز القول، هنا، بإمكانية الصبر على بعض مظاهر الشرك وغيرها من المظاهر المحدثة للفتن والاضطرابات والتوترات، لفترة، من أجل رعاية مقصد الوحدة. والله أعلم.

- الخشية من ضياع الوحدة لا تقل أهمية عن الخشية من ضياع التوحيد، باعتبار أن الأمة مأمورة بهما معا ﴿وَاَعْتَصِمُوا بِحَبْلِ اللَّهِ جَمِيعًا وَلَا تَفَرَّقُوا..﴾ [آل عمران: 103]، ﴿وَاعْبُدُوا اللَّهَ وَلَا تُشْرِكُوا بِهِ شَيْئًا..﴾ [النساء: 36].

- الوحدة تدخل ضمن واجبات القيادة العليا، فهي مما استحفظت عليه من قبل رعيتهما، ولأنها كذلك، فالواجب أن تبث هذه القيمة في استراتيجيتها الداخلية والخارجية، وفي برامجها التعليمية، وفي أنشطتها الفنية والاجتماعية.

- من الخير لعلماء الأمة ومفكريها ودعاتها أن يكونوا عوناً على نشر قيم الوحدة، الواجبة بمقتضى الفقه الهاروني، وأن يدعموا خطواتها، ويباركوا مسيرتها، وأن لا يجعلوا انتفاء الانحرافات العقدية أو السلوكية وهيمنة الحريات والديموقراطية شرطاً في انخراطهم في الدعوة إلى الوحدة وتحقيقها، فقد يكون اشتراطهم ذلك مانعاً من موانع تحقيق الوحدة أصلاً، وقد يفوت مصالح كثيرة، وإذا كانت الخلافات المذهبية والقبلية والحزبية سبيلاً إلى إراقة الدماء، في بعض الأحيان، فإن درء هذه المفسدات والكوارث لا يتم إلا بنشر ثقافة الوحدة، ومعلوم أن درء المفسدة مقدم على جلب المصلحة، مما يعني أن درء مفسدة إراقة الدماء مقدم على جلب مصلحة التوحيد، وخاصة داخل الأمة الواحدة التي ترفع شعار الإسلام. وليس في هذا تعطيل لواجب الأمر المعروف والنهي عن المنكر الذي يمثل «هوية» الأمة المسلمة بنص القرآن الكريم، ذلك الأمر والنهي الذي يتخذ أشكالاً متعددة ومستويات متضامنة يبدأ بإنكار القلب واللسان، وينتهي بإنكار اليد والجهد وفق قواعده وضوابطه وفقهه.

إن هذا الفقه الهاروني هو الذي يعطي للأمة مفهوماً آخر غير مفهوم التكتل أو التجمهر الظاهر حول أوهام وطنية أو دينية أو قومية، بمعنى أن قيمة التكتل الجمعي تكمن في التنادي من أجل دعم مبادئ الوحدة المتجاوزة لكل نزوع سلبي، وأن أي ميل نحو التنازع والتدابير والتناحر إنما هو ضرب في قيمة ذلك التكتل وإضعاف لمكانته وتوفير البيئة الملائمة لانتشار أفكار التطرف والتشدد والصراع والإرهاب.

- من بركات الوحدة أن يتحقق التواصل بين مكونات الأمة، ويتنشر الحوار، وهذا يفضي إلى التناصح والتعاون على الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وفي هذا مجال خصب لبيان أخطاء الانحرافات العقدية والسلوكية وأخطارها بالحكمة والمنهج السليم. وقد تقرر، في ميزان العقل، أنه يستحيل على المرء أن

يبقى متمسكا بأخطائه وانحرافاتة وهو يرى الحق أبلج، إلا إذا كان صاحب هوى متبع، أو شخصا مأجورا لنشر الشرك. أما في ظل الفرقة والتمزق وتغذية ثقافة الكراهية والانقسام، فإن العقل يتراجع عن حكمته، ويسود التعصب الذي يتلبس لبوس الدين والهوية والتاريخ، وتطغى الأحكام التي تدعي استنادها إلى نصوص الوحي والحديث الشريف، بل قد تجد الاغتيالات والتصفيات مسوغها الفقهي، وترتاح أفكار التطرف والإرهاب إلى هيمنة مناخ التوتر والاضطراب. ولا مخرج ولا منجى من هذا الوضع إلا باعتماد أبجديات الفقه الهاروني التي تجعل الوحدة مطلبا شرعيا وضرورة حضارية، والتي تبرز كيف أن ثقافة الإسلام هي ثقافة توحيد ووحدة سواء بسواء.

9- تحييد تراث الأمة الفكري والسياسي وجعله مترفعا عن التصنيفات والتخندقات التي تزيد من تأجيج الحالة الصراعية بين أفكار التطرف وجهود الثقافة الإسلامية المعتدلة

تصر العديد من الاتجاهات على غربة التراث الفكري والسياسي للأمة، من أجل صناعة «نسخة» معدلة منه، نسخة تخلو من أي رأي أو موقف أو فتوى أو تأويل تشتم منه رائحة التطرف أو التشدد أو الإقصاء، أو تتراءى في ثناياه ملامح الرؤية الصراعية بين الأنا والآخر أو النزوع المذهبي الذي يحشر العقل في قالب فكري واحد لا يقبل التنوع والتجديد.

والحقيقة أن مثل هذه المحاولات ضعيفة الفائدة، لأنها تنخرط، بدون وعي منها، في مسار تأبيد التراث وتنزيهه ورفعته إلى مقام النص الذي لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه، بينما الحقيقة والواقع يشهدان بأن ذلك التراث مجرد تفاعل بين العقل المسلم وهدايات القرآن والسنة وواقع الحياة، تفاعل ثلاثي الأبعاد قد يخطئ وقد يصيب.

ولعل الأصوب والأرشد أن تقوم حركة فكرية تدعو إلى تحييد التراث والنأي به عن المناكفات والتجاذبات المتعلقة بنقد فكر التطرف والإرهاب أو دعمه، إذ لم يكن، ولن يكون، من أهداف التراث التأصيل لمقولات التطرف والإقصاء والصراع.

ومن المؤسف القول إن بعض الباحثين حريصون في العديد من المشاركات بالمشرق والمغرب على سب منارات في التراث الفكري للأمة، قديمه وحديثه، لا شيء إلا لأن فكر التطرف والإرهاب يستدل بأقوال لهم مفصولة عن سياقها التاريخي والدلالي، وقد واجهت بعضاً من هذا السب مع الشيخ ابن تيمية من القدماء وسيد قطب من المحدثين.

إن الإنصاف الذي يعد من القيم العلمية والمنهجية في الثقافة الإسلامية يعلم أصحابه بأن أي كلام يؤخذ منه ويرد مهما كانت مكانة صاحبه، وأن العالم يجوز في حقه الصواب والخطأ، إذ لم تتحقق العصمة إلا للنبي في ما ينقله عن ربه من الوحي.

وبالتالي، فإن استدلال المستدلين المتطرفين بنصوص لأعلام الأمة لا يعطيهم شرعية مواقفهم بأي حال من الأحوال، ولا ينقص من قيمة أولئك الأعلام بأي مقياس من المقاييس، انطلاقاً من مقولة إمكانية الخطأ في حقهم بموجب طاقتهم البشرية في الاجتهاد. ثم إن رد فعل بعض العلماء والدارسين المتمثل في سب أولئك الأعلام يمثل انحرافاً عن جادة الإنصاف، ويوهم المتطرفين بأن أولئك الأعلام على صواب في أقوالهم وفتاواهم، وإلا لم يواجهون من قبل هؤلاء بالسب والشتم والتبخيس.

إن أمام المثقف المسلم مسؤولية تنقية الساحة الثقافية من مظاهر جر التراث لخدمة هذه الفئة أو تلك، وإبراز الخلل الاستدلالي الذي ينتهجه هؤلاء وهؤلاء في فصل كلام الأعلام عن سياقه التاريخي والدلالي، وذلك في أفق تحييد تراث الأمة الفكري والسياسي، إذ ليس المطلوب انتهاج ذلك التراث، باعتبار بعده البشري، أو تقديسه، أو إدخاله في حلبة السياق الفكري والسياسي المعاصر، وإنما هو كسب الماضين نقرأه للاعتبار لا للاستكبار، وتدارسه للاسترشاد لا للاعتقاد، إذ ليس في أصول الدين أي مبحث يشترط صحة عقيدة المرء وسلامتها باتباع التراث أو تحييده.

10 - تأهيل المشهد الثقافي في المساجد والإعلام والقنوات دعامة قوية في طريق معالجة الثقافة الإسلامية لفكر التطرف والإرهاب

تنعدم الأنشطة الثقافية التي تؤهل المساجد لتكون حاضنة لفكر الاعتدال والوسطية والمبادرات الإيجابية، أو مستوعبة لطاقت الناشئة والشباب، بل إن خطبة الجمعة، إلا في النادر، قلما تلامس انتظارات الناشئة والشباب، ويميل الخطاب فيها جهة التعليمات الآمرة الناهية، وقد تأتي مثقلة بوقائع ونصوص وأحكام لا تساعد على التمييز بين فكر الاعتدال وفكر التطرف، بل قد تسهم، دون وعي، في التشويش على رؤى المتلقين ومعارفهم الدينية. أما في الإعلام والقنوات الفضائية، فلا إن حضر مشهد عن التطرف والإرهاب، فمن خلال لقطات أمنية تبرز تفكيك الدوائر الأمنية لخلايا إرهابية واعتقالها لأعضائها والكشف عن ارتباطاتها الداخلية والخارجية، مما يجعل الفضاء الإعلامي، الذي من المنتظر، طبيعة، أن يكون فضاء للتوعية والتنبيه والكشف عن الأدواء الفكرية للتطرف من خلال علماء ودارسين وخبراء، يتحول إلى منصة للدوائر الأمنية فتتقوى المقاربة الأمنية على حساب المقاربة الفكرية.

والموقف الأرشد الأحكم أن تتأهل فضاءات المساجد والإعلام عبر أنشطة وبرامج ثقافية يحضرها الناشئة والشباب والأسر، ويتفاعل معها المجتمع ليدرك بأن فلذات أكباده ليسوا متروكين للدعوات والإغراءات تجذبهم إلى أحلام وأوهام يتسعيضون بها عن مرارة واقعهم وكآبة محيطهم وانعزالية مشاعرهم تجاه أهليهم ومجتمعهم.

وعلى القيميين على الشأن الديني المسارعة إلى إبداع حيوية تواصلية تبين سواء السبيل في الأفكار التي يستند إليها أهل التطرف والإرهاب، حيوية تطمئن الأولياء، وتحصن الناشئة والشباب، بدل أن يتحول ارتياد المساجد إلى مخاوف وشبهات.

11 - تبادل الجهود الفكرية والأدبية والفنية والإعلامية بين الشعوب دعماً لمسلسل الإرشاد الفكري الذي تقوم به الثقافة الإسلامية محلياً وإقليمياً ودولياً

قد يشعر المرء بنوع من الانسراح حين يسمع عن تبادل الجهود الأمنية بين الدول العربية والإسلامية وغيرها في مكافحة فكر التطرف والإرهاب، لكن لا يلبث ذلك الشعور أن ينحسر

لأنه لا توازيه جهود أخرى تتصل بتبادل الخبرات الفكرية والثقافية بين تلك الدول لمقارعة مقولات التطرف وتأويلات الإرهاب.

ولعل التقصير يمس جانبا من أهل الفكر الإسلامي أنفسهم، فهل تمتلك المؤسسات المهمة بالفكر الإسلامي، حكومية وأهلية، مخططا أو مشروعا لتبادل الجهود الثقافية في مواجهة فكر التطرف وتصحيح المفاهيم المرتبطة به.

إن ما أنتجه الدكتور أحمد عبادي في تفكيك خطاب التطرف يمثل، لوحده، خريطة طريق، يمكن أن تتداعى إليها أقلام المثقفين والمفكرين والمترجمين ليجعلوها، في بنيتها الأصلية أو في الشروح حولها، وفي لغتها العربية أو في ترجمتها إلى اللغات الحية واللغات الإسلامية... يمكن أن تتداعى إليها تلك الأقلام لتحولها إلى مشترك اجتهادي تنزيلي يحقق تبادل الجهود الثقافية، ولا يترك الساحة فارغة لا تحقق فيها الجهود الأمنية إلا ما يتعلق بالجانب الأمني، وتبقى العقول والأفكار والنفوس مرشحة للانفجار في جميع اللحظات.

إن المثقف المسلم شريك استراتيجي في رعاية فكر الناشئة والشباب من فيروسات التطرف والإرهاب، وهذه الشراكة ليست وساما ينتظره من أي جهة في العالم، وإنما هي تكليف ومسؤولية تمثل هويته الدينية ومشروعه الحضاري، وقد أدرك اليوم بأن تلك المسؤولية واجب عيني، وانخرط في نقد مقولات التطرف والإرهاب، ووجد في ثقافته الإسلامية الحيوية المبدعة لقيم التعايش والحوار والتقبل والإنصاف خير سند له في مهمته الحضارية، ومطلوب من المؤسسات الرسمية والجهات الأمنية والتيارات الفكرية أن تجعل تلك الثقافة تشتغل في جو يكتنفه الوضوح والشفافية والتعاقد الاجتماعي البناء، بدل دخان التشويش والإرباك والظنون التي لا تغني من الحق شيئا.

وهذا يقتضي إيجاد صيغة تشاركية للإسهام الفعال في معالجة ظواهر التطرف والإرهاب، تنخرط فيها لجان ومؤسسات ثقافية وأدبية وفكرية واجتماعية ونفسية إلى جانب المؤسسات الرسمية، وذلك ضمنا لمعالجة شاملة ومتكاملة.

المصادر والمراجع

- القرآن الكريم برواية ورش عن نافع.
- التأصيل الشرعي لعلاقة المسلمين بالآخر، مصطفى بنحمزة، منشورات سلسلة: روافد، إدارة الثقافة الإسلامية، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية - دولة الكويت، عدد: 42، 2011م.
- تفسير التحرير والتنوير، الشيخ الطاهر بن عاشور، مؤسسة التاريخ العربي - بيروت، ط. 1، 2000م.
- تفسير القرآن العظيم، الإمام أبو الحسن علم الدين السخاوي، تحقيق: موسى علي موسى مسعود، ووأشرف محمد عبد الله القصاص، دار النشر للجامعات - القاهرة، ط. 1، 2009م.
- حصاد الإرهاب، ناصر بن مسفر الزهراني، العبيكان - الرياض، ط. 1، 2004م.
- دماء من أجل السماء، عبد الواحد علواني، مركز الناقد الثقافي، ط. 1، 2007م.
- الغلو في الدين: المظاهر والأسباب، أبو زيد المقرئ الإدريسي، منشورات الزمن، عدد: 29، مطبعة النجاح الجديدة، ط. 1، 2010م.
- في تفكيك خطاب التطرف، أحمد عبادي، موقع الرابطة المحمدية للعلماء.
- مجلة الثقافة المغربية، وزارة الثقافة، العدد 34، يناير 2010م.
- المهمة غير المستحيلة، أحمد خيرى العمري، دار الفكر - دمشق، ط. 3، 2010م.





التربية على المواطنة أساس وأفق للحماية من التطرف والإرهاب

د. عبد اللطيف شهبون

[أستاذ التعليم العالي - جامعة عبد المالك السعدي - تطوان]



التطرف والإرهاب فعل موغل في التاريخ باتجاهاته الفكرية والسلوكية، وهذه الظاهرة تستأثر باهتمام متزايد نتيجة اتساعها ونتائجها.. ولعل هذا راجع إلى:

• احتداد الصراعات الدولية

• تأزم الأوضاع السياسية والاقتصادية والاجتماعية

وأما مفهومها فينصرف إلى كل تصرف أو سلوك نازع لاستخدام القوة القسرية إكراها وأذى وتعذيباً بهدف الإخضاع والضغط والتهميش.. وهي نتاج مركب لمشكلات اجتماعية واقتصادية، تساهم في تدمير البناء المجتمعي والحضاري؛ نتيجة الاختلالات البنيوية المؤدية لتفجير الناس، وتهميشهم، وتركهم نهب البطالة وتعاضم الظلم الاجتماعي وانعدام الحكامة..

وينضاف الى ذلك فرض سياسات مولدة للعداء.. وقد سبق للجمعية العامة للأمم المتحدة أن حددت بعضها سنة 1972م في:

- استمرار نظام اقتصادي جائر..
- استغلال قوى أجنبية لموارد طبيعية وطنية
- تدمير هياكل اقتصادية وطنية
- اتساع ظاهرة الفقر
- هيمنة الدول الكبرى على اقتصاديات العالم
- إن الإرهاب وليد التطرف والغلو، لا دين له ولا وطن، وتسعى جهات إلى ربطه بالإسلام والمسلمين؛ والإسلام منه براء. وللإرهاب دافعان:
- شخصي: مرتبط ببناء سيكولوجي للإرهابي أو منزعه السياسي المتحكم أو توظيفه لوسائل تكنولوجيا متطورة بشكل مذهل..
- مجتمعي: له جذر اقتصادي؛ من خصائص وفقر وعوز.. أو اجتماعي؛ ناتج عن تفشي الجهل والتفكك الأسري.. أو تاريخي مستند إلى توظيف وقائع ومعارك تاريخية سابقة.. أو اثني يركب أطروحات عرقية.. أو فكراني يسعى إلى فرض مقولات فتوية..

وهذا كله ينمي:

- أشكال الغلو ورفع منسوب التغول؛
- فكر التعصب؛
- عسكرة العلاقات؛
- توسيع دوائر الفقر؛

- تفاقم النزاع الهوياتي؛
- إثارة الفتن الطائفية والمذهبية؛
- تشجيع الأصوليات؛
- انسداد آفاق الحوار المؤنس.

أولا - قول في التربية على المواطنة

1- «عندما تفشل المواطنة يظهر الأبطال.. وعندما تضيق عقليات هؤلاء الأبطال.. فأرض الله واسعة..».

مزجت في هذا التركيب بين فكرتي أمين معلوف والفيلسوف الإسباني أرتيكا اي كسيت.. لأن المواطنة أعز من الكبريت الأحمر أو دونها خرط القتاد كما يقول المثل.

والمواطنة مفهوم مرتبط ببناء وعي حضاري بـ «مواطنة كونية» تتجاوز «المجتمع العضوي» إلى «المجتمع المدني»؛ لأن الناس طرف في صنع القرار، والإشراك والمشاركة جوهر المواطنة.. وأما الاختلاف والتنوع فيخلقان الدينامية الثقافية والاجتماعية لمعنى المواطنة..

وقد أدرك أرسطو هذه الحقيقة عندما قال: «المواطن بالمعنى المطلق للكلمة لا يمكن تحديده بسمه أفضل من المشاركة في الوظائف الحقوقية والوظائف العامة بشكل عام».

وما دام «الأبطال» لا يعنيههم الدرس الأرسطي، وما دام جل أفراد المجتمع - في نظر الأبطال - لم ينتقلوا من مجرد مشدوهين بصورة البطل، فإن المواطنة لن تنتقل إلى عصر الحقوق حتى يصبح كل شخص مواطنا كونيا

ليست التربية «عصا سيدنا موسى». إنها عامل مركزي بكل تأكيد؛ لكنها ليست كل شيء؛ أو بمعنى أدق ليست عاملا أو حده؛ ذلك أن هناك عوامل تسبق التربية وهي تتعلق بالمجتمع

المنتج.. وبالإرث الثقافي المدون والممارس كتابة وممارسة.. وان وعينا بمجموع التقاطعات السياسية والاجتماعية والاقتصادية والثقافية يسمح لنا بالنفاذ إلى جوهر ما ننشده ونسعى إلى ترسيخه وتطويره..

2 - التربية على المواطنة وحقوق الإنسان مفهوم حديث، وفي العقد التاسع من القرن الماضي تزايد الاهتمام بتفعيله في البيئة العربية، وعرف ثلاث مراحل:

- مرحلة التحسيس، تم الاكتفاء فيها بتنظيم موائد وملتقيات وندوات وحلقات..
- مرحلة النهوض، اعتمد فيها على إعداد منشورات وأدبيات وحملات مبرمجة
- مرحلة ربط التربية على المواطنة بعمليات شاملة للنهوض بقيم المواطنة وحقوق الإنسان في كلياتها وأجيالها ذات الصلة بفلسفة الحق؛ خاصة حقوق المرأة وحقوق الطفل.. وتجلى ذلك عبر تسنين التشريعات وعمل المؤسسات الحكومية ومشاريع المنظمات المدنية

3- بذل المنتظم الدولي جهودا لخلق وعي مستنير بموضوع التربية على المواطنة وحقوق الإنسان، ولعل من أهم الوثائق في هذا الصدد وثيقة «عشرية الأمم المتحدة للتربية على المواطنة وحقوق الإنسان» التي سطرت من بين أهدافها:

- تحرير المواطن؛ بتطوير قدراته وكفاياته وملكاته ومشاركته في حقول المدرسة والجامعة ومجالات العمل..
- التدريب على تملك ثقافة وآليات الحوار مع الآخر..
- نشر القيم البانية من تضامن وتعاون وتسامح..

4 - إن القيمة الأساس في التربية على المواطنة وحقوق الإنسان كامنة في تجاوزها للمنظورات التقليدية ذات المنحى التلقيني البارد ثم استظهار المخزون إلى تفعيل استراتيجيات جديدة ومجددة تراعي:

- تطوير شخصية المستهدف بالتربية؛
- اكتشاف ملكاته وقدراته والعمل على تطويرها وتوجيهها وجهات مهارية حوارية..؛
- العمل الجماعي: إشراك ومشاركة؛
- تنمية الحس النقدي؛
- الاحتكام إلى ضمير أخلاقي؛

5- إن أهم ما يتعين أن تتجه إليه عناية السلطة الوصية على التربية والتعليم هو اعتبار التربية صمام أمان بعد تطوير الوعي بحقوق الناس؛ لأن المواطنة ليست شعاراً، وليست مجرد علاقة قانونية بين الدولة والمواطن بل علاقة مجتمعية بين المواطنين أنفسهم على أساس التعاضد وحسن الجوار والتعايش وحل القضايا الخلافية باللين والسلم؛ الذي هو جوهر الأمن الثقافي، لا يقل أهمية عن الأمن الغذائي والأمن الصحي والأمن البيئي وغير ذلك مما هو مندرج في نسق الأمن الإنساني والكوني..

والتربية على المواطنة بما هي حماية من التطرف والإرهاب سلوك وممارسة تتأكد الحاجة إلى تعلمها وتربية الناشئة عليها في أسلاك التعليم كلها..

إن الخصائص الكمي والنوعي في التربية على المواطنة وحقوق الإنسان يستوجب تجميع الجهود وتكاملها (المؤسسات الحكومية المعنية، الوزارات، البرلمان بغرفتيه، المؤسسات الإعلامية، المجتمع المدني..) لتفعيل هذا المشروع المواطن، وهو أعز ما يطلب حال ومآلاً..

6- إن الفصل المتعسف بين التعلم والتربية على المواطنة يعرقل بناء مشروع المواطنة الكونية المنشودة. لقد مضى زمن غير يسير على تلك الاتفاقية التاريخية الموقعة بين وزارتي التربية الوطنية وحقوق الإنسان في بلادنا..

وما زالت عملية إدراج قيم التربية على المواطنة وحقوق الإنسان بطيئةً مشتتة؛ يؤكد هذا عدم بناء منهاج متضمن لهذه القيم في أسلاك التعليم.. ومستوعب في مقام أول لاستراتيجية تكوين المدرسين تكويناً وظيفياً..

وهذا من شأنه أن يضعنا في مأزق أفق انتظار هندسة ديداكتيكية تراعي مقتضيات الأحوال والمقامات على كل الصعد..

7- مناهج التربية والتعليم هي مفاتيح القيم الكونية البانية معرفياً ووجدانياً وسلوكياً في استنادها إلى قيم:

- الحق؛
- العدالة؛
- الحوار؛
- التضامن؛
- التسامح؛
- السلم.

بهذه القيم المؤصلة والممتدة في بنية تربوي سوي - من حيث أحكامه ونظمه واختياراته وبدائله ومواده ورؤاه الكونية الجامعة المحتكمة إلى مدخلات ومخرجات بناء الإنسان الكلي / المتكامل - نحتمي الناشئة ونحصنها من الانزلاق في أتون التعصب والتطرف والإرهاب.

8- إن التركيز في حقل التربية والتعليم على المواد الحاملة للقيم وعلى رأسها التربية الإسلامية والفكر الإسلامي والفلسفة والتاريخ يتبوأ الصدارة لبناء الشخصية المواطنة المؤمنة بالقيم البانية معرفةً ونهجاً ومسؤوليةً..

- وفي حقول هذه المواد يتعين العمل على تأصيل وعي مستنير بقيم:
- اعمار الأرض؛
 - احترام الكرامة الأدمية؛
 - الفاعلية المجتمعية والحضارية؛
 - التماس الحقيقة من الحكمة؛
 - الاحترام والاستمساك بعروة المنظومة الأخلاقية/التخلقية؛
 - الشخصية المتفكرة المتدبرة؛
 - الهوية الجامعة.
- ولا بد قبلًا من التوكيد على ضرورة:
- اعتبار التربية على المواطنة وثقافة حقوق الإنسان تراثًا إنسانيًا كونيا وعدم اختزاله في خصوصيات محلية..
 - اعتبار التربية على المواطنة وحقوق الإنسان مادة قائمة الذات استهدافا لتحقيق مراميها ومقاصدها..
 - اعتماد البيداغوجية التشاركية بما يؤهل المستهدف بالتربية على المواطنة وحقوق الإنسان من اكتساب المواقف والسلوكات المرجوة..
 - إدماج مقارنة النوع في مختلف مراحل العملية التعليمية التعلمية؛ بما في ذلك لجن تأليف الكتب المدرسية..
 - التنصيب في دفتر تحملات مادة التربية على المواطنة وحقوق الإنسان على سلم هذه القيم المواطنة..

• إدراج مادة التربية على المواطنة وحقوق الإنسان في برامج تكوين المدرسين في المؤسسات المختصة..

• تفعيل دورات تكوينية منتظمة خاصة بلجن تأليف الكتب المدرسية..

تمثيلية المؤسسات الدينية الوطنية في جميع مراحل الإعداد والبرمجة والانجاز لمشروع قيمى هو التربية المواطنة..

تعميم الأدبيات ذات الصلة بالتربية على المواطنة وحقوق الإنسان

تكثيف التكوين المستمر والمواكب في مجال التربية المواطنة..

ثانيا - التطرف والإرهاب: المشترك الإيماني مفتاح الحوار

1 - أدار الغرب ظهره للإسلام وأغلق الحوار معه، واضعاً الخيار العسكري في صدارة أولوياته.. في حين أن رسالة الإسلام الأولى هي السلام، وهذه مفارقة كبرى.

وضع الأمير الحسن بن طلال (رئيس منتدى الفكر العربي وسفير الإيسيسكو للحوار بين الثقافات والحضارات ومنسق منظمة المؤتمر العالمي للأديان من أجل السلام) هذه الحقيقة للنظر، واقترح ضرورة اتخاذ موقف موحد على أعلى المستويات لإدانة انتهاك أي معتقد - خاصة بعد نازلة الرسوم المسيئة للرسول ﷺ وهذه الخطوة الأولى يتعين تعزيزها بخطوات عملية تجعل:

• الدين يسمو فوق السياسة؛

• جامعة الدول العربية تنهض بدورها على الصعيد الدولي؛

• منظمة المؤتمر الإسلامي في مقام تفعيلي لمعالجة الأزمة الإيرانية الراهنة؛

• البلاد العربية والإسلامية في مواجهة معقلنة للتطرف والإرهاب والعنف.

ودعما لهذه الأفكار أطلق الأمير مشروع «مائة مفكر مسلم» يضم مفكرين من مختلف أرجاء المعمور للتداول في القضايا الملحة لإيجاد حل سلمي لها.

وأما خلفية هذا المشروع فيجسده غياب قيادة أخلاقية وفكرية ومجتمعية قادرة على التصدي لما يقع ويتنامى..

ورأى الأمير أن التحديات التي تواجه البلاد العربية والإسلامية من ظاهرة الإرهاب تدعوها إلى تفعيل المواطنة وتنمية القدرات الإنسانية؛ لأن المواطنة مصدر السلطات؛ فإذا لم يتم تفعيلها في العمليات الإنمائية وفق الحقوق المنصوص عليها في المواثيق والإعلانات الدولية نصبح - كما هو الحال - نصبح أمام أزمة حقيقية متمثلة في التهميش والإقصاء.. «فلا يمكن حل المشكلات بنفس مستوى التفكير الذي أدى إلى خلقها».

وللمجتمع المدني أدوار طليعية في التصدي لظاهرة الإرهاب السياسي والاقتصادي والاجتماعي والثقافي.. إذ يتعين عليه أن يكون في صلب الحركة التي تؤهله لالتقاط الإشارات.. والمبادرة بالأفعال الاستباقية الهادفة إلى إبعاد الشباب من دوائر التطرف والإرهاب..

2- في عالم يسوده منطق القوة والعنف والإرهاب نحتاج إلى توضيح وتوكيد موقف الإسلام؛ فالقرآن الكريم:

- يقر بنزول الكتاب على سيدنا موسى وسيدنا عيسى
- يوضح أن التعاليم المسيحية امتداد للتعاليم التي تلقاها سيدنا موسى في الوصايا العشر
- إن رجال وعلماءه والمفكرين والقادة السياسيين يواجهون وضعيات بالغة التعقيد لتقريب وجهات النظر بين الديانات التوحيدية الثلاث؛ أو بمعنى أدق بين أتباع هذه الديانات..
- والإشكال قائم بالفعل والقوة نتيجة تحكم:

• منظورات متطرفة في الدين والسياسة؛ هي منظورات الحركات الأصولية في كل مكان..

• منظورات السياسة الهيمنية للدول الكبرى.

3 - الديانات السماوية الثلاث تعتبر قيم الكرامة الأدمية والمحبة والتسامح والعدل والتضامن والسلام مكونات قاعدة مرجعيتها الأخلاقية؛ وهي مترابطة مترابطة؛ إذ لا يمكن الكلام مثلا عن السلام دون اشتراط العدل وهكذا..

جميع هذه الديانات التوحيدية تدعو إلى:

• التسامح..

• مشروعية الاختلاف وتعدد الهويات الثقافية..

• الحوار لكونه مدخلا لترسيخ فضيلتي التعارف والتفاهم..

• الانتصار للتسامح انتصار للعقل النابذ للكرهية..

• التضامن النابع من الشعور بوحدة الأصل والانتماء والهدف والمصير..

• العفو النابع من الرحمة الربانية التي وسعت كل شيء..

• الانحياز إلى المصالح المشتركة التي تفرض تجاوز الخلاف والصراع والقتال

• التأخي؛ إذ لا إيمان بالله دون محبة خلقه (يقول سيدي حمزة القادري بودشيش قدس الله سره: «إياكم ثم إياكم أن تكفروا مسلما أو تشركوا مؤمنا أو تكرهوا خلق الله، ففي ذلك مضرة لانهاية لها». ويقول في نفس السياق الدلالي الأخلاقي: «لا تكره يهوديا ولا نصرانيا وكره نفسك التي بين جنبيك، فإذا أطاعتك نفسك أطاعك الكون كله».

4 - يتميز الإسلام - وهو دين الوسطية - بكونه:

• يطالب المسلمين بالإيمان بجميع الرسل والأنبياء..

- يدعو إلى الإيمان بجميع الكتب المنزلة..
- يدعو إلى عبادة الإله الواحد.
- يدعو إلى الجنوح نحو السلم ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا ادْخُلُوا فِي السِّلْمِ كَآفَّةً﴾ [البقرة: 206].
- يحث على المجادلة الحسنة لأهل الكتاب ﴿وَلَا تُجَادِلُوا أَهْلَ الْكِتَابِ إِلَّا بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ إِلَّا الَّذِينَ ظَلَمُوا مِنْهُمْ وَقُولُوا ءَامَنَّا بِالَّذِى ءُنْزِلَ إِلَيْنَا وَءُنْزِلَ إِلَيْكُمْ وَإِلَهُنَا وَإِلَهُكُمْ وَاحِدٌ وَنَحْنُ لَهُ مُسْلِمُونَ﴾ [العنكبوت: 46].
- 5- إذا كان الخطاب في الإسلام يوضح - بما لا مجال للشك فيه - أن الله سبحانه وتعالى قد بعث الرسل بغاية توجيه الناس إلى مصلحتهم؛ بما تقتضيه من:
 - حفظ للنفس؛
 - حفظ للعقل؛
 - حفظ للمال؛
 - حفظ للدين.
- فهذا هو الهدف الأسمى والمقصد الأسنى.. وهو ما لا يريد فهمه المتطرفون في الدين والمتطرفون في السياسة على السواء..

المصادر والمراجع

- أسئلة الهوية والتسامح وثقافة الحوار، يوسف الحسن، مجلة: دبي، عدد: 139، ديسمبر 2015م.
- الحرب ضد الإرهاب والحروب الوقائية وحقوق الإنسان، المجلة العربية لحقوق الإنسان، عدد: 10، سنة 10 يونيو 2003م.
- دراسات في التسامح، المعهد العربي لحقوق الإنسان - تونس، 1995م.
- محاضرات في سياسات حقوق الإنسان - مؤلف جماعي، مركز عمان لدراسات حقوق الإنسان، 2003م.



