

حدود الله

المفهوم ومآزقه الأنطولوجية
في فكر دعاة الإسلام السياسي



زينب التوجاني
باحثة تونسية

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

حدود الله

المفهوم ومازقه الأنطولوجية
في فكر دعاة الإسلام السياسي⁽¹⁾

(1) نشر في إطار مشروع بحثي تحت عنوان «مفهوم تطبيق الشريعة في فكر دعاة الإسلام السياسي مقارنة نقدية»، تقديم أنس الطريقي، مؤسسة مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث.

ملخص البحث:

الشريعة، في السنة الثقافية، أحكام قصاص، وتعازير، وحدود. أما أحكام القصاص فهي حقّ الآدمي، وأما التعازير فموكولة لحكم القاضي، وأما الحدود فهي حقّ الله، وعددها سبعة: الزنا، والقذف، والسرقعة، والحاربة، والرّدة، والسكر، والبغي. وعقوباتها الجلد، والرجم، وبتر الأعضاء، والقتل. واهتمامنا منكّب على مسألة الحدود باعتبارها مسألة شائكة افتقرت حولها المواقف، فمن منادٍ إلى تطبيقها باعتبارها عقوبات إلهية، إلى منادٍ بإلغائها باعتبارها عقوبات تنافي حقوق الإنسان، أمّا بعض الباحثين، فيحاولون فهم المشروعية السياسية، والقانونية، والأخلاقية، من أجل كشف دلالاتها، ونزع غطاء القداسة والشرعية الدينية. والدراسات والمقالات الغربية حول مفهوم الشريعة عديدة لا تحصى، ومن بينها ما يمكن اعتباره بحثاً موضوعياً يمكن الاستفادة منه للنظر في رمزيات عودة الدعاة إلى الإسلام السياسي إلى المناداة بتطبيق الحدود في زمنٍ يسعى فيه البشر إلى إرساء حقوق الإنسان، ضامناً للعيش المدني بين الجميع. وفي هذا الإطار، نحاول أن نفسر هذا النكوص على الأعقاب، الذي يسميه الدعاة صحوةً إسلاميّة، بالبحث في المقدمات الأنطولوجيّة التي تهبّ الداعية المعنى، وتجعله يطالب بتطبيق عقوبات تتناقض مع حقوقه البشريّة.

المقدمة: تحولات تاريخية تعصف بالأسس:

ما إن قامت الثورات العربية حتى رفع بعض الناس شعار «تطبيق الشريعة»، وهو شعار لم يرفع طيلة أحداث الثورة التونسية¹، ولا غيرها من الثورات في المنطقة العربية، بشهادة أحد الدعاة إلى تطبيق الشريعة أنفسهم². ولا يستغرب الدعاة إلى الإسلام السياسي ذلك؛ إذ ترتبط عندهم هذه التحولات التاريخية بمفهوم الصّحوة الإسلامية ارتباطاً ميكانيكياً³.

فقد ارتبط هذا الشعار، أولاً، بلحظات تاريخية شهدت تحولات سياسية كبرى سمّاها أركون ظاهرة «انفجار الأمة الإسلامية»⁴، وتحدّث عنها حسن البنا قائلاً: «لقد قامت تركيا بانقلابها الكمالي، وأعلن مصطفى كمال باشا إلغاء الخلافة، وفصل الدولة عن الدين في أمّة كانت، إلى بضع سنوات، في عرف الدنيا جميعاً، مقرّ أمير المؤمنين (...) وكنت متألماً لهذا أشدّ الألم، فما أنا ذا أرى أنّ الأمة المصرية العزيزة تتأرجح حياتها الاجتماعية بين إسلامها الغالي العزيز، الذي ورثته وحمته، وألفته، وعاشت به، واعتزّ بها أربعة عشر قرناً كاملة، وبين هذا الغزو الغربي العنيف المسلّح المجهّز بكلّ الأسلحة الماضية الفتّاكة من المال، والجاه، والمظهر، والمتعة، والقوة، ووسائل الدعاية»⁵.

1 - يرى نواف بن عبد الرحمن القديمي، مثلاً، أنّ الثورة التونسية لم يقّدها إسلاميون؛ بل كانت من أجل «الحرية»، وأنها كانت سلمية، وأنها ألهمت مصر وبعض البلدان، التي طالبت شعوبها بإصلاحات. ويرى كذلك أنّ الثورة التونسية أحدثت «ثورة» في مفهوم الثورة ذاتها، التي اعتبرت حنة أرندت أنّها لا تكون إلا في العنف (يشير إليها الكاتب في الهامش 1، في الصفحة 1، من نسخة مذكورة أسفل هذا الهامش: حنة أرندت، في الثورة، ترجمة عطا عبد الوهاب، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، 2008م، ص 82). وهو يشرح كيف تردّد الإسلاميون في مصر في المشاركة في تحركات يوم الغضب (25 يناير)، ويسرد مطالب المحتجّين وشعاراتهم، ويلاحظ غياب شعار تطبيق الشريعة غياباً تاماً، فهو شعار وليد فترة ما بعد الثورة، وقد تابع القديمي يوميات الثورات العربية، وأصدر في ذلك: يوميات الثورة: من ميدان التحرير... إلى سيدي بوزيد... حتى ساحة التغيير، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، 2012م. انظر كلّ التفاصيل في: القديمي، نواف بن عبد الرحمن، الإسلاميون وربيع الثورات: الممارسة المنتجة للأفكار، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2012م، ص 1-8.

2 - إذ يقول عبد الله المالكي: «لم تخرج الشعوب لأجل المطالبة بتطبيق الشريعة، مع شرف هذا المطلب، وأحقّيته للمجتمعات المسلمة، بلا شك، ولكنّ الشعوب لم ترفع هذا الشعار خلال مظاهراتها واحتجاجاتها». المالكي، عبد الله، سيادة الأمة قبل تطبيق الشريعة، نحو فضاء أمثل لتجسيد مبادئ الإسلام، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، لبنان، ط1، 2012م، ص 9.

3 - انظر، في هذا الأمر: الجابري، محمد عابد، الدين والدولة وتطبيق الشريعة، مركز دراسات الوحدة العربية، ط1، 1996م. ويرى الجابري أنّها ارتبطت، أولاً، بالثورة الإيرانية، ويظهر بعض التيارات والتنظيمات التي تتبنى الدّعوة إلى تطبيق «النظام الإسلامي». وتتمثل الصّحوة، حسب حسن الترابي، مثلاً، في كون «الشريعة هي القضية الأولى في الوعي السياسي الجماهيري، فما انفعَل الشعب بقضية حيّة مثلاً انفعَل بالشريعة، فهي أعزّ عليه من كل مطلب ملح، وأقرب إليه من كل شعار عام». لذلك يعتبر الدعاة مطالبته بتطبيق الشريعة أمراً عادياً بما أنّ الظروف حسب رأيهم حين تكون مناسبة يصحّو الإسلام في قلوب المسلمين لأن الله قدر ذلك وشاء. انظر: حسن الترابي، في الفقه السياسي، مقاربات في تأصيل الفكر السياسي الإسلامي، الدار العربية للعلوم، لبنان، ط1، 2010م، ص 208.

4 - انظر: أركون، محمد، تاريخية الفكر العربي الإسلامي، مركز الإنماء القومي، ط1، 1986م، ص 180.

5 - البنا، حسن، مذكرات الدعوة والداعية، دار الكتاب العربي، (د.ت)، ص 49.

لذلك ذهب البناء، مؤسس جماعة الإخوان، الذي بلور "حاجة الأمة إلى نظرية في الإسلام والسياسة"⁶، في رسالته (نحو النور)⁷، التي وجهها إلى الملك فاروق، ورئيس الحكومة مصطفى النحاس باشا، وإلى عدد من ملوك الدول الإسلامية، ورؤسائها، وأمرائها، وإلى نخبة من الشخصيات الإسلامية البارزة في أنحاء مختلفة من العالم الإسلامي، "لقد ذهب إلى الربط بين اللحظة التاريخية المتمثلة في استرجاع مصر سيادتها السياسية على أراضيها، وبين مشروع بناء مصر الجديدة، داعياً الملك فاروق إلى القيام بواجبه الديني، وتطبيق الإسلام، وتطبيق شريعته، وأصوله، وقواعده"⁸.

ثانياً، ارتبط هذا الشعار بالصراعات الفكرية والإيديولوجية، التي قسمت الناس إلى مدافعين عن تطبيق الشريعة، ورافضين لها⁹، ولكل طرف خلفياته، وأسبابه، ومراجعته الفكرية. والعلاقة واضحة بين الصراعات الفكرية والإيديولوجية وبين الظرفية التاريخية - المتمثلة إما في الانفصال عن الخلافة، أو المرور بحقبة الاستعمار الغربي العسكري والسياسي، وبدايات تأسيس الكيانات الحديثة للدول العربية¹⁰، وإما (كما هو حالنا اليوم) في ظرفية هذه الثورات العربية، التي أطاحت نظماً دكتاتورية؛ لتبحث عن بديل يراه البعض في الديمقراطية، والبعض في الثيوقراطية¹¹. إن العلاقة بين هذه الظرفية التاريخية وهذه الصراعات تتمثل في فقدان الاستقرار، وترجح الثوابت.

فهذه الصراعات والاختلافات إنما تتعلق، في الظاهر، بصراع حول المشروع السياسي، لكنها ترتبط، في العمق، بمشكلة عويصة واجهتها الدول ونخبها هي ما سمّاه أركون "أزمة سيادة عامة على جميع المستويات التعبيرية والعملية"¹².

6 - يسرد حسن البناء نفسه، في مذكراته، تاريخ نشأة الفكرة التي خامرت، على إثر ما شاهد "في القاهرة من مظاهر التحلل، والبعد عن الأخلاق الإسلامية، في كثير من الأماكن، التي لا عهد لنا بها في الريف المصري الآمن، وعلى أثر ما كان ينشر في بعض الجرائد من أمور تتنافى مع التعاليم الإسلامية، ومن جهل بين العامة بأحكام الدين". فلم أن المساجد لا تكفي وحدها لإيصال التعاليم الإسلامية إلى الناس، ودعا لفيقاً من الأصدقاء للمشاركة في هذا "المشروع الجليل"، وكانوا يجتمعون بمساكن الطلاب، وخصّص البناء جزءاً من كتبه لتكوين نواة المكتبة التي يستعير منها الإخوان لتحضير خطبهم، ومحاضراتهم، وللتكوين الديني. ونشطت هذه المجموعات في المقاهي، والمساجد، والساحات، وكلّ الفضاءات العامة والخاصة، التي أمكن لها أن تنشر فيها دعوتها. وكان الأجر على الدعوة خالصاً لوجه الله في اعتقاد حسن البناء وجماعته، وأعجب ذلك الناس أيما إعجاب. انظر: البناء، حسن، مذكرات الدعوة والداعية، ص 44

7 - البناء، حسن، نحو النور/وتحت راية القرآن، رسائل الإمام الشهيد حسن البناء، دار الفكر، ط1، 1968م، ص 6

8 - "الآن، وقد وضع النضال السياسي أوزاره إلى حين، وأصبحت تستقبلون بالأمة عهداً جديداً، أمامكم طريقان: أما الأول، فطريق الإسلام، وأصوله، وقواعده، وحضارته، ومدنيته، وأما الثاني فطريق الغرب، ومظاهر حياته، ونظمها - ومنهاجها". البناء، حسن، نحو النور/وتحت راية القرآن، رسائل الإمام الشهيد حسن البناء، ص 6

9 - الترابي، حسن، في الفقه السياسي، مقاربات في تأصيل الفكر السياسي الإسلامي، ص 208

10 - "لم تبدأ المناظرة السياسية الفعلية في الفكر العربي الحديث إلا في مطلع هذا القرن، عندما طرح إنهاء الخلافة السورية على العرب المشكلة الكبرى، التي مازالت مطروحة عليهم حتى اليوم، أعني تجديد الأسس النظرية للسياسة المدنية، بما تنطوي عليه من إعادة بناء القيم المرجعية، وإعادة تأسيس الدولة، التي تقع على عاتقها مهام قيادة الجماعة، أو الجماعات العربية، التي انفصلت عن السلطنة، وأصبح عليها أن تقرّر هي نفسها في طريقة حكمها، ومبادئه، ومقوماته". غليون، برهان، نقد السياسة: الدولة والدين، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ط1، 1991م، ص 5

11 - هم المنادون بالخلافة الإسلامية؛ فـ "الثيوقراطي، بالنسبة إلى بن عاشور، هو الذي يرى ضرورة إخضاع (المدينة الأرضية) لأحكام، وأخلاقيات، وقوانين الشريعة من طريق الدولة الحاكمة بالنص" ولد أباه، السيد، الثورات العربية الجديدة المسار والمصير، يوميات من مشهد متواصل، جداول، لبنان، ط1، 2011م، ص 112

12 - أركون، محمد، تاريخية الفكر العربي الإسلامي، مركز الإنماء القومي، بيروت، ط1، 1986م، ص 182

وستتعمق هذه الأزمة بتطور الأحداث والتحوّلات، التي فرضتها العولمة؛ إذ أصبح الحديث يدور حول "محاولة القضاء على خرافة الميتافيزيقا وعلى أوهام الفلسفة الإنسانية الهيومانية بشكل كامل عن طريق القضاء على خرافة الحقيقة الكلية"¹³، وهو الأمر الذي وجد الإنسان العربي المسلم نفسه في مواجهته بعدته الفكرية التقليدية أحياناً، ما جعلها مواجهة شرسة لها أوجه سياسية، ونفسية، وحضارية عميقة. فبينما تمثل فكرة الخلافة أرضاً ثابتة لها أسسها الأنطولوجية، التي تتعلق بمنزلة الإنسان، وبمصيره، وبمعناه، وبارتباطه بآله خلقه وإليه يعود، فإن فقدان هذه الأسس الثابتة بشكل سريع لم يتهياً له هؤلاء الدعاة الأوائل القادم بعضهم من الريف إلى المدينة بمعرفة دينية تقليدية لم تمكنه من فهم هذه التحوّلات العميقة، التي لها أوجه اقتصادية، وسياسية، وأخلاقية كذلك؛ إن فقدان هذه الأسس جعل الإنسان العربي المسلم كأن تحته الريح تحركه جنوباً أو شمالاً. وكلّ من يقرأ كتب الدعاة ومذكراتهم يكتشف أن الأمر يتعلق، فعلاً، بحيرة مسلم قلق حزين.

فبإعلان انتهاء الخلافة الإسلامية، وإصدار الجمعية الوطنية التركية قراراً يقضي بالفصل بين الخلافة والسلطنة، سنة (1922م)¹⁴، انفجرت الأمة الإسلامية إلى عدّة دول وطنية يسيطر عليها النموذج الأوروبي¹⁵. وبدأت رحلة التيه، التي أفضت مضجع دعاة الإسلام السياسي الأوائل، أمام تحوّلات المجتمع العميقة، وزحف المدنية، وصراع الهوية المرير مع هذا الآخر الذي اكتشف للتو في شكل حروب وأزمات.

وكتابات الدعاة توضّح هذا القلق المؤلم، الذي يجعلهم يلاحظون أن هذه السيادة اهتزّت، فيسمّي البنا ذلك تناقضاً¹⁶، ويقارن، مثلاً، بين النصوص الفقهية القديمة وبين أحكام المعاملات من جهة، وحال إباحة الخمر، والجنس المتحرّر من الفقه من جهة ثانية، ويستنتج أن الأحكام، التي في عصره، ليست هي ما يلزم؛ لأنّها لا تطابق النموذج الذي في ذهنه؛ بل تقوم "على القوانين الأجنبية، والشرائع الوضعية، التي تسربت إلينا في فترة من الوهن، وغفلة من الزّمن (...). ونسبنا أن بين أيدينا كنوزاً من الفقه الإسلامي لا يبلى حديدتها، ولا ينتهي عديدها"¹⁷.

وقراءة مذكرات البنا، مثلاً، تؤكد مقدار الصدمة، التي تلقاها رجل ريفي بسيط نزل إلى الإسماعيلية بمعرفة محدودة وتقليدية، فتاه حائراً في مدينة تعجّ بالحركة والحياة الغربية عنه، وعن قريته، وهي ليست

13 - المسيري، عبد الوهاب، الحداثة وما بعد الحداثة، أفاق المعرفة، دار الفكر، دمشق، ط1، 2003م، ص 83

14 - جدعان، فهمي، الماضي في الحاضر: دراسات في تشكلات ومسالك التجربة الفكرية العربية، ط1، 1997م، ص 129

15 - أركون، محمد، تاريخية الفكر العربي الإسلامي، (م.س)، ص 180

16 - تحت عنوان تناقض، جاءت خطبة من خطب الجمعة، التي ألقاها حسن البنا، يفسر فيها التناقض الذي يجده في "الإسلام دين الدولة، واللغة العربية لغتها الرسمية (المادة 149) من الدستور المصري"، وبين "مواخير الفجور، ودور العصيان والفسوق، تحتل من العواصم والمدن أفلاذ كبدها، وتستلب شرف أبنائها وبناتها في حماية القانون، وبين سمع الحكومة وبصرها، كأن الله لم يفصل حكم ذلك تفصيلاً". فلذلك يستنتج أن كلّ شيء في حياة مصر العامة "يكاد يناقض ما جاء به الإسلام، ويضطرم بما قرّره من قواعد وأحكام". البنا، حسن، أحاديث الجمعة، منشورات دار العصر الحديث، بيروت، ط2، 1962م، ص ص 132-133

17 - البنا، حسن، أحاديث الجمعة، ص 135

صدمة نفسية فحسب؛ بل فكرية ومعرفية كذلك، فقد كان يحمل معارف تقليدية، ويتسلح بالغزالي، وبالحديث النبوي، وبكتب المواعظ والسير، التي لا تكفي، بكل تأكيد، لتفسير تحولات عميقة، وإيديولوجيات آتية من فضاء مختلف تماماً.

يمكننا القول إنها صدمة عصفت بأسس الهوية بلا رحمة، فأنجنت ذلك الشعور القلق، الذي التجأ صاحبه إلى أسسه التي ألفها وخبرها ليتشبث بها أمام عاصفة التاريخ التي لا ترحم، والتي عصفت بتلك الأسس، فأحدثت بين الدين والدولة قطيعة، وبين الشريعة والقانون فرقاً. فقد قاد تأمل حسن البنا في ما يحيط به من تحولات، ومفارقات، إلى ملاحظة أن الدولة تعلن أن دينها الإسلام، لكنها تقول شيئاً، وتفعل شيئاً آخر. وهذه ملاحظة يشترك في الإقرار بها الدعاة والعلمانيون على حد سواء، فلا الدولة إسلامية كما يتمنى الدعاة، ولا هي وضعية تماماً كما يودّ العلمانيون؛ ذلك أن الدولة الحديثة، في تصور العلمانيين، في بلداننا العربية، لم تولد بعد، فلا الأنظمة في هذه البلدان قطعت تماماً مع الماضي، ولا قطعت تماماً مع الحاضر¹⁸، فكما يقول فهمي جدعان إنه الماضي في الحاضر، أو، على حدّ تعبير سيد قطب، هي غربة عميقة لمسلم فقد للتوّ الأرض المستقر، ووجد نفسه في مواجهة التاريخ¹⁹، لكنه متشبث بعالم يحنّ إليه، ويحلم به، ولا يرى بديلاً له. ذلك العالم المفقود/المنشود، الذي يرمز إلى الأمن، والثبات، والاستقرار، والطمأنينة، يتلخص في الشعار المرفوع "الشريعة"²⁰.

ونهتم، في هذا البحث، بتفكيك مفهوم الشريعة، باعتباره مرادفاً لما يسميه البعض قانوناً جزائياً إسلامياً²¹، والقانون الجزائي الإسلامي يشتمل على الأحكام، والحدود، والتعازير، غير أن التعازير موكلة إلى اجتهاد القاضي، أو الحاكم، وهي ليست مقيدة بنصوص، وهي، لذلك، لا تمثل مشكلاً كبيراً، بوصفها لا تملك الدرجة نفسها من القدسية، التي تملكها عقوبات الحدود²²، والدليل على ذلك أن الأصوليين تخلّوا عنها حتى في إيران، والسودان، فقد أشار محمد الشرفي إلى ذلك، ورأى أن "طائفة الأحكام المسماة بالحدود، فإن

18 - "ذلك ازدادت الهوة اتساعاً من سنة إلى أخرى بين نظامين: نظام موروث عن الأجداد قد اكتسب صفة القدسية، وأحيط بهالة من الكمال والمثالية، وعملت المدرسة على نشره، ونظام جديد يبدو كأنه كيان غريب عنا غربة متزايدة المدى، أو هو مستورد مخالف للدين، وهكذا كانت المجتمعات تعاني خللاً خطيراً وتمزقاً موحشاً، فإذا هي أقرب ما تكون إلى مرض الفصام؛ لأنها لا تريد التضحية بالإسلام ولا بالحدائق". الشرفي، محمد، الإسلام والحرية الالتباس التاريخي، دار الجنوب للنشر، تونس، 2002م، ص 11

19 - يعبر عن تلك التجربة الأليمة سيد قطب كذلك، حين يقول: "أنظر فأرى التخبط الذي تعانيه البشرية في انحرافها عن السنن الكونية، والتصادم بين التعاليم الفاسدة الشريرة، التي تملأ عليها، وبين فطرتها التي فطرها الله عليها. وأقول في نفسي: أي شيطان لنيم هذا الذي يقود خطاها إلى هذا الجحيم؟ يا حسرة على العباد". قطب، سيد، في ظلال القرآن، دار الشروق، ط7، 2003م، مج1، ص 11

20 - يشبه سيد قطب الإنسان، الذي يتخلّى عن الشريعة، ويعوضها بقيم الحضارة المادية، بأنه "كالطائر الذي يرفّ بجناح واحد جبار، بينما جناحه الآخر مهبط، فيرتقي في الإبداع المادي بقدر ما يرتكس في المعنى الإنساني، ويعاني من القلق، والحيرة، والأمراض النفسية والعصبية ما يصرخ منه العقلاء هناك... لولا أنهم لا يهتدون إلى منهج الله، وهو وحده العلاج والدواء. إن شريعة الله للناس هي طرف من قانونه الكلي في الكون. فإنفاذ هذه الشريعة لا بد أن يكون له أثر إيجابي في التنسيق بين سيرة الناس وسيرة الكون". قطب، سيد، في ظلال القرآن، مج1، ص 17

21 - تحت عنوان: القانون الجنائي الإسلامي سنة 1983م، كتب المكاشفي طه الكباشي فصلاً يعرفه فيه قائلاً: "تناول هذا القانون جرائم الحدود، وجرائم القصاص، وجرائم التعزير". الكباشي، المكاشفي طه، تطبيق الشريعة الإسلامية في السودان بين الحقيقة والإثارة، الزهراء للإعلام العربي، ط2، 1986م، ص 15

22 - انظر: الشرفي، محمد، الإسلام والحرية، ص 51

مشكلتها تبقى مطروحة في مدى شرعيّتها الفعلية، ومدى صلتها الحقيقية بالدين²³. فقد رأى بعض الدّاعين إلى تطبيق الشريعة أنّ أحكام القصاص حقّ الآدمي، وأنّ التعازير موكولة لحكم القاضي، فأما الحدود، فهي حقّ الله، وعدّها: الزّنا، والقذف، والسّرقة، والحراية، والرّدة، والسّكر، والبغي²⁴.

فاهتمامنا، إذاً، منكبّ على مسألة الحدود، باعتبارها مسألة شائكة افتقرت حولها المواقف، فمن منادٍ إلى تطبيقها، إلى منادٍ بإلغائها. ومن الباحثين من يحاول فهم "المشروعية السياسية والقانونية والأخلاقية"²⁵، ومنهم من يقارن بين ابن تيمية وكانط، معتبرين أن ابن تيمية من جعل الحدود الفقهية قانوناً مطلقاً غير قابل للمسّ ولا الثورة عليه²⁶، فيحملون ابن تيمية مسؤولية التّصور المثالي²⁷، ويلفتون الانتباه إلى ما وجد في القرآن نفسه، وإلى ما في مفهوم الشريعة، بوصفها تحولت، مع الشّافعي، لتصبح آلة لإنتاج القوانين²⁸، ويخصّون هذه المسألة بالبحث، محاولين تأكيد تاريخية هذه القوانين، التي ترتبط بتسمية الشريعة، فتحتجب دلالاتها، وتكتسي بالقداسة والشرعية الدينية²⁹. أمّا الدراسات والمقالات الغربية حول مفهوم الشريعة، فعديدة لا تحصى، ومن بينها ما يمكن النظر إليه على أنّه يسهم في تفسير هذا المفهوم للقارئ الغربيّ بطريقة علمية لا إيديولوجية³⁰.

وضمن هذا السّياق البحثي، والتحليلي، والنقديّ، يندرج هذا العمل، محاولين فيه أن نستفيد من هذه الجهود، ومن منجزات علوم الإنسان عامّة، بكشف التباس المفهوم أولاً، ومقدّماته الأنطولوجية ثانياً، وتبيين طبيعة استراتيجيات الخطاب الدعويّ ثالثاً، واستخلاص مواطن تهافتة في خاتمة المطاف.

23 - المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

24 - الكباشي، المكاشفي طه، تطبيق الشريعة الإسلامية في السودان، ص 15. غير أنّ كلّ داعية تجده يعدّد حدوداً كما يشاء؛ ففي كتب الدّعاة لا نجد هذه الحدود الستة فحسب، وهذا، في حدّ ذاته، وجه من وجوه الالتباس.

25 - انظر: Arkoun, L' Islam, Morale et politique, Paris, Unesco- Desclée, 1986, p. 28.

26 - انظر: المؤدب، عبد الوهاب، أو هام الإسلام السياسي، تعريب محمد بنيس والمؤلف، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء، 2002م، ص 47-49.

27 - جعيط، هشام، أزمة الثقافة الإسلامية، دار الطليعة، بيروت، 2000م، ص 110 - 111.

28 - ابن عاشور، عياض، الضمير والتشريع: العقلية المدنية والحقوق الحديثة، المركز الثقافي العربي، بيروت، ط1، 1998م.

29 - تنتزل، في هذا الإطار، أعمال عبد المجيد الشرفي، الإسلام والحداثة مثلاً.

30 - من أهم الدراسات الحديثة، التي لم تتورّط في النظرة السطحية، ولا الاندفاع الإيديولوجي، ولا في ما هو شائع عن لفظ "شريعة" في الغرب من ربط سلبي بين الإسلام والعنف، هذا المؤلّف الجماعي:

La Charia aujourd'hui, usage de la référence, sous la direction de Baudouin Dupret, la découverte, Paris, 2012.

وكذلك انظر:

Sadakat Kadri, Heaven on Earth: A Journey through Shari'a Law, Farrar Straus and Giroux, New York, 2012.

1- تطبيق حدود الله: التباس المفهوم:

إنّ العقوبات الجنائية، التي يسعى الدّعاة إلى فرضها اليوم، ويسمونها حدود الله، ليست، في الأصل، سوى نظام من المحرّمات له دور معلوم تتمثّل غايته في إرساء توازن الكون³¹. فوظيفة تلك الحدود في الأصل التحكّم في الانفعالات البشرية، التي قد تهدّد الحياة والسّعادة³²، وذلك هو، في الأصل، مبدأ القانون، فكما يقول نوربرت رولان (Rouland) عن دي ريفارول (1753) (De Rivarol-1801م)، ذلك القانون شبيه بالثياب، التي تقيّد حركة الجسم، لكنّها تقيه المخاطر الخارجية³³.

ويرى بول ريكور (P. Ricœur) أنّ "المحرّمات ليست شيئاً آخر سوى عقوبة تُستبق بأن يقع التنبيه إليها في شكل حظر"³⁴، فعقوبات الحدود ميسم للمحظورات، التي لا يجب لمسها، والاقتراب منها، والدليل على ذلك أنّ ما يرتبط من المحرّمات بعقوبات الحدود لا يحظر إلا بارتباطه بعقاب لا أكثر: مثلاً، الخمرة محظورة، ويُعاقب عليها مرتكبها بحدّ، لكنّها في الجنّة مباحة؛ لأنّ العقاب يختفي. فما من حدّ إلا وهو يرسم محظوراً لا يجب الاقتراب منه في الدنيا فحسب. أمّا في الآخرة، فلا تحریم، ولا تكليف، ولا عقاب. فما هو حرام ليس شرّاً في ذاته؛ بل لأنّ الله يعاقب على اختراقه لأسباب لا يتساءل عنها المؤمن البسيط؛ بل يقال له حرّم عليك الله كذا وكذا، فيلتزم، فلا يجب في الأصل أن يتساءل عنها، وإنّما علمها عند الله³⁵. ويفسّر ذلك دوركايم (Durkheim) بمبدأ النظام الاجتماعي، بمعنى أنّ المجتمع لا يمكن أن يقوم بنيانه إلا إذا حدّد جملة من الممنوعات، وربط بينها وبين عقوبات تنفّذ في حال الاختراق، وعندئذ يكون مبدأ القانون معرفة كلّ أفراد المجتمع مسبقاً بلائحة ما يمنع عنه، وما يعاقب به على كلّ اختراق³⁶.

31 - يرى نوربرت رولان (Rouland Norbert) أنّ القانون يبدأ حيث تبدأ الحياة في المجتمع، ويرى أنّ المراحل، التي أدّت إلى نشأة القانون، لا تزال مخفية إلى اليوم:

«Le droit commence là où s'inaugure la vie en société, dans des processus dont l'origine première nous restera probablement toujours cachée». Norbert Rouland, Anthropologie juridique, Paris, Les Presses universitaires de France, 1re édition, 1988, pp. 496. Un document produit en version numérique par Mme Marcelle Bergeron, Dans le cadre de la collection: Les classiques des sciences sociales, Site web: <http://classiques.uqac.ca/>.

32 - انظر، في ذلك، المقالة الثانية من كتاب فرويد الطوطم والتابو؛ إذ درس فيها فرويد نظام المحرّم، وبيّن صلته بإرساء توازن في الكون، وتأسيس النظام الاجتماعي ذي الأصول النفسية. انظر، مثلاً، ترجمة بو علي يس: فرويد، سيغموند، الطوطم والتابو، دار الحوار للنشر والتوزيع، دمشق، ط1، 1983م، ص43 وما بعدها. وانظر النسخة الفرنسية:

S. Freud, Totem et tabou, interprétation par la psychanalyse de la vie sociale des peuples primitifs, petite bibliothèque Payot, Paris, pp. 29-88.

33 - «Les habits gênent un peu les mouvements du corps, mais ils les protègent contre les accidents du dehors: les lois gênent les passions, mais elles défendent l'honneur, la vie et les fortunes» A. De Rivarol (1753-1801). Cité dans: Norbert Rouland, Du droit aux passions, PUAM, 2005, p. 15.

34 - «un tabou n'est pas autre chose: une punition anticipée et prévenue affectivement dans une interdiction» P. Ricœur, Finitude et culpabilité, éditions Montaigne, Paris, 1960, t1, p. 36.

35 - انظر تفصيل ذلك في: فرويد، سيغموند، الطوطم والتابو، ص 43 وما بعدها.

36 - «une société ne survit que si elle définit des délits et détermine et applique des sanctions» Cité par: François Chatelet dans l'article: Répression, d'Encyclopaedia Universalis, vol.19, Paris, 1989.

ويعتقد هانز كلسن (Hans Kelsen)³⁷ أنّ للقانون سفرٌ تكوينٌ تُمثّل الدلالة الدينيّة المضافة فيه إلى ما سبقها من دلالات ميثيّة، وقبل ميثيّة، مجرد مرحلة لاحقة لمنطق استخلصه الإنسان من الطبيعة بعد تأملها، فقد تطوّر المنطق السببيّ في نظره نحو دلالات دينيّة أضافت عقوبات تطبّق في الأرض على البشر وظيفتها، في نظره، تأكيد مبدأ التّعالّي، الذي لا يتجلّى، فحسب، في أنّ مصدر تلك العقوبات إلهيّ؛ بل كذلك في أنّ تلك العقوبات ترتبط بزم من متعالٍ على الزّمن التاريخي ينزّل أفعال الإنسان في فضاء فوق اجتماعي وفوق تاريخي. ويستدلّ كلسن على ذلك بالعقوبات التي في التوراة، والتي يمكن اعتبارها، أيضاً، حدود الربّ اليهودي³⁸.

وأما النّظام المأمولُ تطبيقه من قبل الدّعاة، والذي يشترط عدم اختراق المحرّمات، فإنّه يركّز على عقد تبادليّ بمقتضاه يضمن كلّ طرف مصلحته وبقاءه، وتلك الأطراف، في السنّة الثقافيّة الإسلاميّة، الله من جانب، والإنسان من جانب آخر، فهذا النّظام تُمثّل العودة إليه مشياً على الأعقاب؛ لأنّه يعيدنا إلى طور من أطوار سفر تكوين القانون تجاوزته علوم الإنسان الحديث، وتجاوزته كذلك واقعه المعاصر؛ إذ نسّمّي هذا العقد بالعقد الإلهيّ؛ لأنّه محكوم بتعالّي هذا الرب، وحرّيته المطلقة في أن يفعل ما يشاء³⁹، في حين ليس على الإنسان المسلم خيار آخر سوى العبوديّة لهذا الرب. واستدلّت الأرثوذكسية السنيّة على تلك العبوديّة من خلال قصّة آدم، وأيضاً، من خلال قصّة أيوب التي بيّنت أن الله يُنعم متى شاء، ويبتلي متى شاء، ويفرّج الكرب متى شاء، ويثيب متى شاء، وليس من حق المؤمن أن يسأله عن أيّ شيء. فهو عقد لا يقوم على التكافؤ؛ بل على السّمع والطّاعة.

حقّ الله، واجب الطّاعة من العبد.

والحدود، التي تضمن هذا التّوازن عند المودودي، كفيلة بهزم الشرّ، وتحقيق العدل والنّجاة، وهي: أولاً اقتصاديّة تنجي، في نظره، من "تسلّط طبقة على أخرى" من جهة، ومن "الرأسمالية الغاشمة" من جهة ثانية⁴⁰، فبالنسبة إليه تتمثّل مزية الحدود الاقتصاديّة في القضاء على الشرّ المتجسد في الشيوعية والرأسمالية معاً. وهما، في نظره، وجهان لعملة واحدة. فسيادة الله أبقى من سيادة المال، وسيادة العمّال.

37 - انظر تفصيل ذلك في:

Hans Kelsen, Théorie Pure du droit, Dalloz, Paris, 1962, p. 40.

38 - انظر تفصيل ذلك في الهامش بالصفحة 40 من المرجع نفسه.

39 - لقد حدّد المودودي هذا العقد بأنّه إلهي، فقال: "هذا القانون الأعلى هو المعروف بالشرعية في المصطلح الإسلامي". واعتبر أنّ تعليم محمد هو ذلك القانون الأعلى الذي يمثّل للناس مرضاة الحاكم الأعلى، وقد وصل إلينا على صورتين هما القرآن والسنة، وعدّ محمداً مبلغاً وإماماً قائداً وحاكماً، ومعلماً ومرشداً، وهو الذي يشرح لهم هذا القانون الإلهي، وقد اضطلع بهذه المهمة طيلة حياته النبوية، ورأى أنّ القانون الإلهي يطبّق على الرعية التي في الأرض. انظر التفاصيل في: المودودي، حدود التشريع في الإسلام ومكانة الاجتهاد فيه، مكتبة دار البيان، الكويت، (د.ت).

40 - المودودي، نظرية الإسلام السياسيّة، دار العروبة للدعوة الإسلاميّة، جالندهر، الهند، ط1، معرب عن الأردية، (د.ت)، ص 32-35.

وثانياً "بيئية": تتمثل في الحجاب الشرعي، وقوامية الرجل، وأحكام الطلاق، والخلع، وتعدد الزوجات، وحدي الزنا، والقذف، غايتها أن تقف ضد "حرية النساء الشيطانية، التي تهدد اليوم الأمن والسلام العالمي، وتندّر القضاء على المدنية الإنسانية"⁴¹. وثالثاً، حدود للتمدن الإنساني، وحياة البشر الاجتماعية، كالقصاص في القتل، وقطع اليد في السرقة، وحرمة الخمر، وحدود ستر العورة، وغيرها، مما يعده الدعاة "ثابتاً" و"راسخاً". والغاية أن "يوصد باب الشر والفساد إيصاداً كاملاً إلى الأبد"⁴². وبذلك نتبين أن ما يعده المودودي حدوداً يختلف عما قد يعده داعية ثانٍ حدوداً (تعريف طه الكباشي الذي أوردناه أعلاه).

فبالنسبة إلى المودودي، يؤدي اختراق الحدود الاقتصادية إلى الاستبداد الغاشم، واختراق الحدود "البيئية" إلى تحرير الشيطان الذي في النساء، ويؤدي ذلك بدوره، في نظره، إلى تهديد السلام العالمي والقضاء على المدنية، واختراق حدود النفس إلى الفساد والشر. فكأن الحدود، هنا، أكثر من مجرد قانون جنائي من الله لينظم سلوك البشر حتى يعم السلم بينهم، وكأن هذه الحدود، في نظر الداعية، تؤدي، تقريباً، الأدوار نفسها التي يؤديها التابو كما فسره فرويد في كتابه عن الطوطم والتابو، فهذه المحرمات، التي يقع اختراقها، تجلب الويل بلا إمهال؛ أي يصيب المجتمع من جراء اختراق الحظر الشر، وتحل به اللعنة في الحال، وهو ما يتناقض في الظاهر مع مبدأ فردية الجزاء الإسلامي، ومبدأ حساب الناس يوم القيامة على أفعالهم، لا إنزال العقاب بهم في الحين. إنَّ الخوف من حلول الفساد هو الذي يفسر اعتبار هؤلاء حدوداً الله منجية ومطهرة، وخروج الناس مطالبين بتطبيقها، وهذا الخوف يفسره بعض العلماء بأنه موروث عن عصور سحيقة اعتقد فيها الإنسان بوجود الأرواح، التي تنتقم حالما يتم اختراق الحظر، وفسر هؤلاء أن هذه المحرمات قد تكشف لنا لغز مبدأ القانون⁴³.

إنَّها تضمن التوازن والتعايش بين البشر، وتحمل تاريخاً من الدلالات القديمة، التي يرى رينيه جيرار أنَّها ليست وعي الخطيئة، ولا قتل الأب وحسب⁴⁴، وإنَّما توجد أشياء اختفت منذ أوّل الزمان، ولم تترك مياسمها.

خلاصة القول، في نظر الدعاة، أن "الله رزق الإنسان بهذه الحدود نظاماً مستقلاً ودستوراً جامعاً لا يقبل من التبدل والتغيير شيئاً، ولا يسلب الإنسان حريته، ولا يعطل قواه الفكرية والعقلية؛ بل ينهج للنوع البشري

41 - المرجع نفسه، الصفحات نفسها.

42 - المرجع نفسه، الصفحات نفسها.

43 - ينقل فرويد، في الطوطم والتابو، عن فونت (wundt) تعريفه وتفسيره لظاهرة المحرم، فهو يرى أن المحرمات لها سفر تكوين، فهي مرت من مرحلة التعبير عن الخوف من القوى الشيطانية الخفية، وانتقامها، إلى واجب فرضته العادة والعرف، وفي مرحلة أخيرة إلى واجب فرضه القانون. فلذلك يفسر النظام القائم على المحرمات نشأة القانون، ويلخص فونت الأوامر، التي تقف وراء هذا النظام، بـ: "اثق غضب الأرواح الشريرة". انظر النسخة الفرنسية من كتاب فرويد المذكورة أعلاه، ص34، والترجمة العربية، ص 47

44 - انظر، مثلاً، كتابه:

René Girard, Des choses cachées depuis la fondation du monde , éd. Grasset, p. 246.

طريقاً مستتبيناً وصراطاً مستقيماً، لئلا يضيع فيقع في طريق الباطل لجهله، وضعفه المفطور عليه⁴⁵. فـ “حدود الله”، في تصوّر الدّعاة الأوائل للإسلام السياسي، “قيد إلهي”⁴⁶ استدعته الحاجة البشريّة. “فالبشر في أشدّ حاجة إلى أن تحدّ حريّته بحدود ملائمة للفطرة الإنسانيّة، وذلك لمصالحه ولمصالح الاجتماع، وهو المحافظة على الشرف الإنساني”⁴⁷؛ هذا الشرف مرتبط، في هذا السياق، بقصّة خلق الإنسان، وتكريمه، وجعل الملائكة تسجد له. وانطلاقاً من تلك القصّة سيبدأ الدّعاة في تأصيل شرعيّة هذه الحدود. باعتبارها قيداً إلهياً غايته “الحق” و”العدل” في نظرهم⁴⁸.

فالحود، في فكر الدّعاة الأوائل، “تعيّن لسفر الحياة البشريّة وجهة الحقّ الصحيح، وتهدي الناس في كلّ مفترق الطرق”؛ إنّها الدستور والنظام الإلهي الذي “لا يقبل شيئاً من التبديل والتغير”، فـ “هو دستور إلهي سرمدى لا تغيير فيه، ولا تبديل، وقد كتب له أن يبقى جارياً في عبادته إلى يوم القيامة، فالمملكة الإسلاميّة متى يؤسّس بنيانها يؤسّس على هذا الدستور، وما بقي كتاب الله وسنّة رسوله في العالم، فلا تحوّل مادة من قوانينه من مكانها. فمن كان يريد أن يعيش مسلماً فإنّه محتوم عليه اتباعه، والاستمسك به”⁴⁹.

إذاً، يلتبس مفهوم الحدود في نصوصهم، ذلك أنّهم يستعيرون للتعبير عن مفاهيمهم القديمة عبارات معاصرة، ويخترعون تسميات لحدود لم تكن من قبل كذلك التي سمّاها المودودي حدوداً اقتصاديّة، وأخرى بيئيّة. ومن جهة ثانية، لا يميزون، في نصوصهم، بين الحدود وبين الشريعة، ولا بين الفقه بمعنى العقوبات وبين الشريعة بمعنى أوسع. فليس تطبيق الشريعة، عند الدعاة، الفقه فحسب، كما يعرفها محمد الشرفي، حين يقول: “إنّ الشريعة أو الفقه؛ أي القانون الإسلامي الكلاسيكي، عبارة عن مدونة من القواعد القانونية المتعدّدة يعسر حصره تتّصل بجميع مشاكل الحياة في المجتمع”⁵⁰؛ بل هي أوسع من ذلك؛ لأنّ الفقه لا يستطيع أن ينظم فضاء النفس، في حين أنّ الشريعة يجب، في تصوّرهم، أن تحيط بالإنسان في ما ظهر منه وما بطن، وحينها تكون الشريعة فقه الظاهر والباطن؛ أي ما يجب أن يتّبعه الإنسان في أعماله، وأحوال قلبه ونفسه. ويمكن أن نستند إلى تعريف عياض ابن عاشور؛ لأنه يميّز بين التشريع والشرع، فيرى أن “عمل الفقيه الاجتهادي أصل التشريع، وسبب مفاصلته عن الشرع؛ إذ تولّد الأول عن محض عمل فكري بشري ظاهره ديني، وواقعه استنباطي، وبقي الثاني مقصوراً على المصادر النقلية”⁵¹. ويمكن كذلك اعتماد

45 - انظر مثلاً: المودودي، أبو الأعلى، نظرية الإسلام السياسية، ص 32

46 - المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

47 - المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

48 - المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

49 - المرجع نفسه، الصفحات نفسها.

50 - الشرفي، محمد، الإسلام والحرية، الصفحة 51

51 - ابن عاشور، عياض، الضمير والتشريع، ص 38

الثنائية "الجانب العقدي والتشريعي"، التي نجدها عند كمال عمران؛ لأنها شاملة للجانب الداخلي والخارجي للإنسان⁵². ويعرّف يوسف شاخ الشريعة بأنها موضوعة لمحاسبة الأعمال في مطابقتها للقوانين الإلهية على مستوى الظاهر منها، لا الباطني، ويقوم ثنائية متقابلة ومتكاملة، في الوقت نفسه، هي ثنائية: الشريعة/ وما بين الإنسان وربّه⁵³.

فالباحث عن تصوّر الحدود الإلهية، في نصوص الدعاة المعاصرين، لا يظفر، عندهم، بالتمييز الذي يجب أن يكون واضحاً بين هذه القوانين التي يستنبطها المجتهد، وبين التعاليم الإلهية الكبرى، فالحقل الدلالي للفظ حدود الله يشتمل على أمور عديدة، فالحدود تستعمل بمعنى الشريعة، وهما يعنيان "منهج الله"⁵⁴، وقانوناً إلهياً⁵⁵، و"الدين"⁵⁶ بمعنى "القانون، والحدود، والشرع، والطريقة، والنظام الفكري والعملية، الذي يتقيد به الإنسان"⁵⁷.

فالشريعة أو الحدود، عند هؤلاء، لا تختلف، في تعريفها، عما ضبطه ابن تيمية من كونها الصراط المستقيم⁵⁸، ولا عما فسّر به المفسّرون الأوائل معناهما، فهما، عند الطبري، "السنة والسبيل"⁵⁹، وعند الزمخشري، الطريق الآمن والمنهاج الثابت⁶⁰، الذي إذا مشى فيه العابر بهذه الحياة، نجا، ووصل إلى حيث يجد النور، والحر، والخيرات⁶¹.

فدعاة الإسلام السياسي لم يبتدعوا أمراً جديداً؛ بل نجدهم يبنون حجيتهم على ما استقرّ في السنة الثقافية العربية الإسلامية. من كون الشريعة هي الطريق الذي يقود إلى النجاة في الدنيا والآخرة، فهي، بهذا المعنى، أكثر من نظام قوانين تسنّ لتنظيم حياة البشر الدنيوية. وضمن هذا التعريف العام الشامل، تنزّل حدود الله، فهي ليست عقوبات تطبّق على المسلمين فحسب، بل هي تطبّق على البشرية جمعاء في نظر سيد قطب،

52 - انظر، مثلاً: عمران، كمال، الثقافة الإسلامية: مظاهر من التجريب والتجريد، ص 27

53 - انظر مقاله: Shari'a; Encyclopédie De L'Islam, TIV, p. 332

54 - قطب، سيد، في ظلال القرآن، ص 17

55 - المودودي، حدود التشريع، ص 8

56 - المودودي، المصطلحات الأربعة في القرآن، دار القلم، الكويت، ط5، 1971م، ص 125

57 - المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

58 - ابن تيمية، اقتضاء الصراط المستقيم مخالفة أهل الجحيم، تحقيق محمد حامد الفقي، مطبعة مكتبة السنة المحمدية، ط2، (د.ت)، ص ص 463-462

59 - الطبري، جامع البيان، دار ابن حزم/دار الأعلام، ط1، 2006م، ج22، ص 70

60 - الزمخشري، الكشاف عن حقائق التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل، ج4، دار المعرفة، بيروت، (د.ت)، ج3، ص 438

61 - في القرآن خاطبت الآيات النبي، أمرة إياه باتباع الشريعة، وناهية إياه عن اتباع الأهواء: [الجائبة: 18-19] {ثُمَّ جَعَلْنَاكَ عَلَى شَرِيعَةٍ مِّنَ الْأَمْرِ فَاتَّبِعْهَا وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَاءَ الَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ إِنَّهُمْ لَنُغْلُوا عَنْكَ مِنَ اللَّهِ شَيْئًا وَإِنَّ الظَّالِمِينَ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ وَاللَّهُ وَلِيُّ الْمُتَّقِينَ} [الجائبة: 18-19]. وقد فسر الطبري الأمر والنهي على أنه إلزام وفرض، ورأى أن دون ذلك العقاب. وجعل محمداً مخاطباً على أساس الترغيب والترهيب. فهو إذا لم يتبع شريعة الله يعاقب في اليوم الأخير. ويدل ذلك على علوية هذه الشريعة حتى على النبي نفسه، الذي جاء بها، وعلى أن الأمر يتعلق بمفهوم مطلق، وكلّي، ومتعالٍ يعلو فوق الجميع بلا استثناء. انظر تفسيره للآيات في جامع البيان، ج22، ص 70

قسم الدراسات الدينية

بالتذكير به، وبتذكير المتقبلين بأنهم مدينون لربهم بالحمد والشكر، الذي يجب أن يترجم سماعاً وطاعة. لذلك نجد مؤسس الجماعة حسن البناء يرى أنّ مبدأ المديونية أساس تبني عليه مبادئ الإسلام جميعاً، ويتوجه، في خطبه دائماً، بالتذكير بهذا العقد، ويقول، مثلاً، حاثاً الشباب والطلبة، الذين يخطب فيهم، في إحدى المناسبات، على تذكّر هذه المنزلّة الوجودية: "أول ما ندعوكم إليه أن تؤمنوا بأنفسكم، وأن تعلموا منزلتكم، وأن تعتقدوا أنكم سادة الدنيا"⁶⁸. وفي السياق نفسه، يبني تلك السيادة على مبدأ الإنعام الإلهي، ويحتج بآيات قرآنية⁶⁹ على أن الله فضّل المسلمين ووعدهم بأن يجعلهم خير أمة. ويترتب على ذلك مطالبة الداعية الشباب بتجديد العهد الأزلي: عهد الإيمان والتضحية في سبيل الله، وهو عهد يستوجب السمع والطاعة⁷⁰.

وهذه المنزلّة الوجودية القائمة على فكرة المديونية سيتوسع في شرحها سيد قطب في (في ظلال القرآن) شرحاً مستفيضاً. وتعدّ هذه المديونية عنصراً مؤسساً لأنطولوجيا الإسلام السياسي برمتها، ولتطبيق الشريعة خاصّة، والحدود على وجه أدقّ، كما سنشرح في مقالنا هذا.

- تأصيل مبدأ العدل الإلهي:

يعدّ الإخوان⁷¹ أنفسهم موعودين بالخلافة؛ لأنّها "حق لجميع من يسلمون بحاكمية الله"⁷². ويستدلّ المودودي على ذلك بالآية (55) من سورة النور⁷³. وتلك الخلافة تجعل هذه الجماعة، التي تلتزم بالعهد الإلهي، مقدسةً بمقتضى هذا العهد. غير أنّ الإخلال بتطبيق حدود الله قد يهدّد تلك القداسة. فلذلك ترتبط الدعوة إلى تطبيق الحدود بعملية تأصيل الشرعيّة السياسيّة والدينيّة لهذه الجماعة الخارقة للتاريخ الناطقة على الأرض باسم المشيئة الإلهية.

68 - البناء، حسن، الله في العقيدة، ص 48

69 - يحتج البناء بالآية: [آل عمران: 110] {كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَنَهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَهُمْ يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ} [آل عمران: 110].

70 - البناء، حسن، الله في العقيدة، ص 48

71 - نستخدم، هنا، لفظ الإخوان/الأخ/الأخت، بالمعنى الذي حدّده لهذه الألفاظ مؤسس جماعة الإخوان في "رسالة التعاليم"، ويعني بالأخوة "أن ترتبط القلوب والأرواح برباط العقيدة، والعقيدة أوثق الروابط وأغلاها، والأخوة أخت الإيمان، والتفرق أخو الكفر". فهي أخوة الإيمان بالمبادئ نفسها التي دعا إليها مبايغيه، وجمع حولها جماعة مؤيديه، وقد وضع البناء أنه يوجه رسائله الدعوية إلى هذه الجماعة بالذات، وهي الجماعة التي صوّفها إلى إخوان مجاهدين، وإخوان مسلمين. ويقول، مثلاً، في مقدمة رسالة التعاليم: "هذه رسالتي إلى الإخوان المجاهدين من الإخوان المسلمين الذين آمنوا بسموّ دعوتهم، وقدسيّة فكرتهم، وعزموا صادقين على أن يعيشوا بها، أو يموتوا في سبيلها، إلى هؤلاء الإخوان فقط أوجه هذه الكلمات، وهي ليست دروساً تحفظ، ولكنها تعليمات تنفذ، فإلى العمل أيّها الإخوان الصادقون، أمّا غير هؤلاء، فلهم دروس ومحاضرات، وكتب ومقالات، ومظاهر وإداريات، ولكلّ وجهة هو موليتها، فاستبقوا الخيرات، وكلاً وعد الله الحسن". فبالنسبة إلى البناء، الإخوة نوعان: إخوة مسلمون، وإخوة مجاهدون، ونحن نستعمل المعنى العام؛ أي المقصود به الإخوة المسلمون. رسالة التعاليم، موقع الإمام حسن البناء.

<http://www.ikhwanwiki.com/index.php?title>.

72 - المودودي، تدوين الدستور الإسلامي، مؤسسة الرسالة، ط5، 1971م، ص 25

73 - {وَعَدَ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا مِنْكُمْ وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ لَيَسْتَخْلِفَنَّهُمْ فِي الْأَرْضِ كَمَا اسْتَخْلَفَ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ وَلَيُمَكِّنَنَّ لَهُمْ دِينَهُمُ الَّذِي ارْتَضَى لَهُمْ وَلَيُبَدِّلَنَّهُمْ مِنْ بَعْدِ خَوْفِهِمْ أَمْنًا يَعْبُدُونَنِي لَا يُشْرِكُونَ بِي شَيْئًا وَمَنْ كَفَرَ بَعْدَ ذَلِكَ فَأُولَئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ} [النور: 55]. وقد خصّص المودودي لسورة النور تفسيراً كاملاً في مؤلف مفرد يحمل عنوان: تفسير سورة النور، وفيه شرح المودودي فكرة المديونية شرحاً مستفيضاً. انظر: المودودي، تفسير سورة النور، مؤسسة الرسالة، بيروت، 1981م.

ويجد الدعاة، في قصة هبوط آدم وحواء من الجنة، البذور الأولى لفكرة المديونية هذه، ولتأصيل جماعتهم، وتأصيل مفهوم الحدود. وفي سياق الحديث عن قصة خلق آدم وحواء، وابتلائهما، يؤكد سيد قطب أهمية القصص القرآني في تركيز قواعد ما يسميه «التصور الإسلامي»، وإيضاح القيم التي يركز عليها. ويرى أنّ العالم «صادر عن الله، متّجه إلى الله، صائر إلى الله في نهاية المطاف»، ويقرّ أنّ «عقد الاستخلاف فيه قائم على تلقّي الهدى من الله، والتقيد بمنهجه في الحياة». ويشرّع الداعية بذلك إلى أخلاق السّمع والطاعة، فيجب «أن يسمع الإنسان، ويطيع، لما يتلقاه من الله»، فإما ذاك وإما «أن يسمع الإنسان، ويطيع لما يمليه عليه الشيطان، وليس هناك طريق ثالث، إمّا الله وإمّا الشيطان». ويخلص سيد قطب إلى اعتبار أنّ «هذه الحقيقة هي التي يعبر عنها القرآن كلّها، بوصفها الحقيقة الأولى، التي تقوم عليها سائر التّصورات، وسائر الأوضاع في عالم الإنسان».

فالإنسان، في هذه القصة، مدين لربه بخلقه، وبتكريمه، وتعليمه، واصطفائه. فقد جعل القرآن اختراق آدم للنهي سبباً مباشراً لهبوطه إلى الأرض، في حين السبب، في التوراة، ما ترتب على ذلك العصيان من معرفة بأسرار الألوهية والخلود⁷⁴، فبينما بدا يهوه في التوراة خائفاً من أن تمتد يد الإنسان إلى شجرة الحياة، فيأكل منها، فيصبح خالداً إلى الأبد، بدا الله في الإسلام حريصاً على تعليم آدم التزام الطاعة، وعدم اختراق النهي، وهذا التصور لتعالى الإله الإسلامي الخالق والحاكم بعدل، في الآن نفسه، سيكون له دور في ترسيخ مفهوم الحاكمية على أسس دينية أخلاقية. فهو تصوّر يخدم المؤسسة الدينية والسياسية؛ إذ يربط بين العقاب الإلهي وبين السمع والطاعة لهذا الرب الحكيم العادل عبر وساطة من سيتولون أمر هؤلاء المؤمنين أمام الله.

وقد استقرّ، في السّنة الثقافية الإسلامية، أنّ أصل عدالة الله في القصة القرآنية أنّه علّم الإنسان ما يجعله ينجو من العقاب، ويحيا إلى جواره حياة أبدية⁷⁵، فالفرق بين التأويل الإسلامي للقصة، والتأويل المسيحي، مثلاً، يكمن في قراءة الدلالة الوجودية للهبوط، ففي حين اعتبره أوغسطين عقاباً⁷⁶ اعتبرته الأرثوذكسية

74 - التكوين 3/ 22-24

75 - لقد أسهم المعتزلة في تأصيل مبدأ عدالة الله مساهمة كبرى جعلت هنري كوربان يشبههم بكانط، الذي بنى الإلهيات على الأخلاقيات. ويقول هنري كوربان: "حذقة المعتزلة تعود إلى أنها بنت مبدأ العدل الأخلاقي والاجتماعي على المبدأ اللاهوتي للعدالة وحرية الإنسان". انظر: كوربان، هنري، تاريخ الفلسفة الإسلامية، الهامش رقم 2، ص 179

76 - يقول ريكور: "لم يعد أوغسطين يتكلم عن ألم موروث، ولا عن عادة سيئة، ولكن عن ذنب موروث، يعني هذا، إذا، أنه تكلم عن خطأ يستحق العقوبة".

P. Ricoeur, le conflit des interprétations, pp. 267-268.

وانظر كذلك:

G. Minois, l'histoire du péché originel, pp. 65-66.

فجورج مينوا يعدّ الحجج الدالة على أنّ أوغسطين هو مخترع الخطيئة.

السنة الناشئة ابتلاءً جديداً⁷⁷ شبيهاً بالاجتباء الأول، وهنا معنيان أخلاقيان سيؤسسان لعنصر أنطولوجي جديد هو مفهوم الواجب، وهذان المعنيان هما الإمهال والعدل الإلهي⁷⁸.

فأما الإمهال⁷⁹، فيتجلى في كون الله لم يعاقب آدم فور ارتكابه الزلة (ولم يعاقب الشيطان أيضاً) بل أجل ذلك إلى ما بعد تجربته على الأرض وابتلائه فيها، وهنا يصبح الإمهال عنصراً مكوناً لنظام الأساس الأخلاقي، الذي نحاول تفسيره. فالله الإسلامي سبقت رحمته غضبه، ولم يعجل بالانتقام/العقاب، وأمهل آدم وبنه فرصة ليختبرهم من جديد، وهنا تنتزل ضرورة الالتزام بتطبيق حدود الله؛ إذ لا مجال، في تصور السنة (التي تركّزت عبر القرون) لإخفاق جديد. وكلّ إخفاق جديد سيؤدي، هذه المرة، إلى ضياع الله، والسقوط سقوطاً أبدياً؛ فالإمهال يؤصل للمعاد وقيّمته الأساسية في هذا النظام الخفي. فلو لا الإمهال لقضي الأمر، ولما حظي المعاد في الإسلام بالمكانة التي حظي بها. حتى أصبح الإنسان يكاد يعيش لأجل نجاته الأخروية، ولكن الحياة الدنيا فرصة ثانية ودين على عاتق بني آدم.

أما العدل الإلهي فإنما هو مترتب على ذلك الإمهال، فالله لم ينتقم، ولم ينتج عن شر الإنسان/معصيته، شر الله/العقاب؛ بل عصى الإنسان فتأب الله عنه وأمهله. إذّا، الله عادل؛ لأنه لم يُجازِ الشر بالشر في حينه⁸⁰. وذلك يفسّر مبدأ تعالي الله ومبدأ كمال ألوهيته؛ إذ لم يعامل الله الإنسان باعتباره نداً له، ولا باعتباره خائفاً منه، ولكن عامله باعتباره خالقه، والحريص الأول على مصيره. والدليل على ذلك أنه تعهده برحمته، أولاً، ثم أمهله ثانياً، ثم عرّفه معنى خرق النهي ثالثاً من خلال تعريضه لاختبار عداوة الشيطان، ثم عرّفه الطريق إلى العودة إلى جنة مستحقة هذه المرة ثواباً على نجاحه في اختبار الخلافة الذي خلقه من أجله، وهيأ له.

فالله الإسلامي عادل؛ لأنه لا يهمل ما خلق، يتعهده برعايته، ويرسل إليه رسله بكتب، أو بمعجزات من عنده، وهو حريص على نجاته أكثر من حرص الإنسان نفسه. وهنا تترتب دلالات العدل الإلهي مؤسسة على مديونية العبد لخالقه، الذي يرعاه ويتعهده، حتى العقاب نفسه يصبح عادلاً بما أنه مسبوق بأمرين هما الإمهال من جهة، والتعريف بعواقب الفعل من جهة ثانية.

77 - ويؤكد حسن الترابي هذا المعنى قائلاً: "كيف الله الدنيا على أن تكون حلقات ابتلاء موصول لا تنتهي صورته المتقلبة المتطورة، وكيف نفس الإنسان على أن تحتاج للتعهد... وصاغ الله الشريعة بما يهيئها للتكيف مع كل حال ومال، فالحياة والموت وما بينهما معالم في سيرة الابتلاء، وتقدير الرزق، والمدّ فيه، وقابلية البيئة الطبيعية للتسخير وجاذبية زينتها وضغوطها على الإنسان، كل ذلك ليس عبثاً، ولا تفريق صدف، ولا شتات عارضات، وإنما تتوحد كلها لدى المؤمن وجوه ابتلاء". تجديد الفكر الإسلامي، دار القرافي للنشر والتوزيع، ط1، ص 72

78 - ويفسرهما هنري كوربان قائلاً: "إن حرية الإنسان ومسؤوليته تنجمان عن مبدأ العدل الإلهي نفسه، وإلا فإن فكرة العقاب والثواب في الآخرة تصبح مجردة من كل معنى". تاريخ الفلسفة الإسلامية، ص 177

79 - يمكن العودة إلى بول ريكور للتعقّق في مفهوم الإمهال. انظر مثلاً: ريكور، بول، العادل، تعريب جملة من الباحثين، بيت الحكمة، قرطاج، ط1، 2003م، ج1، ص ص 238-239

80 - للتعقّق في معنى العدل المرتبط بالإمهال، وفهم الفرق بين الانتقام وبين العدل، يمكن الرجوع إلى هيغل، الذي يتحدث عن الثأر باعتباره جريمة عدالة الثأر. فالإمهال هنا مهم؛ لأنه كسر لسلسلة العنف التي تقوم على المحاكاة. انظر ذلك في:

Hegel, Le droit, la morale et la politique, PUF, 1977, p. 67.

فغاية ما حدّه الله من حدود هو "الحقّ" و"العدل"⁸¹، وقد ترتّبت الحياة في القصة القرآنية قدراً ومهمّة شرفّت الإنسان، وحملتّه مسؤولية الاستخلاف. واختفت من هذه القصة دلالات الذنب الأصلي، الذي نجد صده في التوراة، وفي اعتبار الأرض سجنًا وعقاباً، وآدم حملاً للخطيئة. لقد ازدادت قيمة آدم باعتباره نبياً مجتبي، وقد أصبغ الله عليه نعمه "خلقه بيديه، ونفخ فيه من روحه، وأسجد له ملائكته، وعلمه أسماء كلّ شيء، وأسكنه الجنة، ثمّ أهبطه منها لما له في ذلك من الحكمة"⁸². ومنذ ذلك الحين بدأ "التاريخ الشرعي الواحد"⁸³ المتجدّد عبر حلقات الابتلاء، والذي يؤدي فيه العلماء دور مجدّدي العهد والميثاق الأزليين.

فـ "الله هو الذي خلق الكون، وهو الذي خلق الإنسان. وقد اقتضت مشيئته وحكمته أن يجعل طبيعة هذا الكون حيث تسمح بنشأة هذا الإنسان، وأودع الإنسان من الاستعدادات ما يسمح له بالتعرّف إلى بعض نواميس الكون واستخدامها في حاجته، وهذا التناسق الملحوظ هو الجدير بصنعة الله الذي أحسن كلّ شيء خلقه، وفي ظلّ هذا التصرّو يعيش "الإنسان" في كون مأنوس صديق، وفي رعاية قوة حكيمة مدبرة. يعيش مطمئن القلب، مستروح النفس، ثابت الخطو، ينهض بالخلافة عن الله في الأرض في اطمئنان الواثق بأنّه مُعانٍ على الخلافة، ويتعامل مع الكون بروح المودة والصداقة، ويشكر الله كلما اهتدى إلى سرّ من أسرار الوجود، وكلما تعرف إلى قانون من قوانينه، التي تعينه في خلافته، وتيسر له قدراً جديداً من الرقي، والراحة، والمتاع"⁸⁴ فالإنسان ليس معاقباً في الأرض، ولا سجيناً فيها، والحياة ليست شقاءً ولا عقاباً، إنّما هي هبة للإنسان الخليفة الذي سبقت رحمة الله به غضبه وعقابه.

ومن وجوه مديونية الإنسان لهذا الخالق أنّ الله يهبه حياة بعد هذه الحياة الدنيا، فالمعاد عنصر ضروري من عناصر هذه البنية الجزائية، التي تؤصل مبدأ الحدود؛ فالدعاة لا يمكنهم أن يتصوروا أنّ الإنسان يولد ويموت دون أن يكون لوجوده معنى، ولموته معنى، وبعضهم لا يتردّد في انتقاد ما يسميه "الوجودية"؛ لأنها تنزع كلّ معنى، وتظهر العبثية والوحشة. فالدعاة عاجزون عن تخيل أنّ الموت نهاية تجربة الإنسان، وإنّما يعتقدون جازمين بأنّ هذا الموت ليس سوى مرحلة تليها حياة أبدية وصفها الأوّلون، من خلال تفاسيرهم، وقصصهم، واجتهاداتهم، ورؤاهم، وغرسوها في ما ورثه الدعاة من ثقافة شفوية ونصوص مكتوبة. ولا يتردّد الدعاة في الدفاع عن معتقداتهم الضامنة للبقاء البيولوجي -كما يحلّ برغسون- دفاعاً قد يلجؤون فيه إلى الاستظهار بأقوال ديكارت، أو نيوتن، أو غير هؤلاء؛ إذ ينقل حسن البنا عن ديكارت، مثلاً، قوله: "إني، مع شعوري بنقص ذاتي، أحسّ، في الوقت نفسه، بوجود ذات كاملة، وأراني مضطراً إلى اعتقادي بأنّ هذا

81 - المودودي، نظرية الإسلام السياسية، ص 32-35. وانظر، كذلك: الترابي، حسن، مشكلات تطبيق الشريعة الإسلامية، مكتبة تونس، ط1، 2013م.

82 - ابن كثير، التفسير، ج1، ص 358. وانظر، كذلك: الترابي، حسن، تجديد الفكر الإسلامي، ص 84

83 - يرى حسن الترابي أنّه لا وجود إلا لـ "تاريخ شرعي واحد" هو تاريخ الأمة الإسلامية، والفكر الإسلامي هو الذي يضطلع بدور تجديد العهد الإلهي بالتذكير بالمعاد، ومقاصد الشريعة، وتحقيق أمر الله. انظر: الترابي، حسن، تجديد الفكر الإسلامي، ص 84

84 - قطب، سيد، في ظلال القرآن، مج3، ص 1246

الشعور قد غرسته في ذاتي تلك الذات الكاملة المتحلية بجميع صفات الكمال وهي (الله)⁸⁵. أو ينقلون عن نيوتن قوله: "لا تشكوا في الخالق، فإنه مما لا يعقل أن تكون المصادفات وحدها هي قاعدة هذا الوجود"⁸⁶. ويفسر حسن البناء مصدر وجوب الاعتقاد بوجود الله على النحو الذي يقره، بقصور العقل البشري عن إدراك كنه ما يحيط به، وتفسيره؛ لذلك يستنتج قائلاً: "إن الفطرة الإنسانية تهتف بالإنسان دائماً وأبداً أن يتعرف إلى (الله)"⁸⁷.

فـ "الله"، بالنسبة إلى هذا الداعية، هو، أولاً، ما يجب أن يتأسس في ضمير كل شاب مسلم يدعوه إلى الانخراط في مجموعة الإخوان. الله، أولاً، ثم تأتي، بعد ذلك، حدود الله. كأن الله هو "نقطة الاستناد التي يقع على عاتقها توازن العالم، وأي تخلخل فيها يخل بتوازنه الدقيق، لذلك من الواجب منحه العناية كما يتوجب عليه أن يمنحها"⁸⁸. إن الحدود تنتزل هنا بمثابة قواعد لتوازن هذا العالم؛ إنها قواعد ضرورية يتحكم فيها منطق المديونية، أو ما يمكن أن نسميه عقداً جزائياً. فمقابل بقاء الكون متزاناً، على العباد أن يسمعوا ويطيعوا، ويكون ذلك باجتئاب حدود الله، ومقابل تلك الطاعة، والتزام الحدود، ينجي الله الأمة من عذاب الاستئصال في الدنيا، ومن عقاب الجحيم في الآخرة.

- تأصيل مبدأ المسؤولية والواجب الأخلاقيين:

يتطلب تأصيل التسليم بسيادة الله العليا غرس مبدأي المسؤولية والواجب الأخلاقيين⁸⁹. ويشير برغسون إلى أن أقدم ذكرياتنا الأخلاقية تعبر عنها قصة هذه الشجرة المحرمة⁹⁰. فلا شك، إذاً، في أن قصة آدم، والزلة، والهبوط، تشير إلى أولى الدلالات التي تؤسس "أنطولوجيا حدود الله". فهذه القصة تؤكد مسؤولية الإنسان في تحمل مصيره؛ لأنه وإن لم يكن اختار هبوطه من الجنة إلا أنه يقدر أن يختار عودته النهائية إليها، إذا التزم بالحدود التي رسمها له ربه من أجل نجاته وعودته إلى جواره معزراً مكرماً.

85 - البناء، حسن، في العقيدة، ص 20

86 - المرجع نفسه، ص 20

87 - المرجع نفسه، ص 23

88 - فرايزر، الغصن الذهبي، ص 231

89 - بالنسبة إلى هذين المفهومين، يمكن التعمق فيهما من خلال العودة إلى برغسون، فالبيه يعود الفضل، سنة 1932م، في بلورة مفهوم "الواجب"، الذي يمثل مفتاحاً للكشف عن نظامي الأخلاق والدين، وكان ذلك في كتابه الصادر، لأول مرة، في السنة المذكورة.

انظر، خاصة، الفصل الأول الذي عنوانه: الواجب الأخلاقي، في:

Henri Bergson, Les deux sources de la morale et de la religion, PUF, Paris, 1932.

90 - المرجع نفسه.

لقد وضعت تفاسير القرآن وعلومه، من خلال التوسّع في القصة القرآنية وتأويلها، اللبّات الأولى لفلسفة في الأخلاق، لا ترى بالعين المجردة⁹¹. فقد فكّر المفسرون، منذ الطبري، بطريقة عفوية منتجين مفاهيم بسيطة أهمّها مفهوم الواجب ومفهوم العدل، وهو، بلغة الفلاسفة، المساواة، التي يعرفها ابن عاشور في تفسيره قائلاً: "إذا علمنا أنّ المسلمين، سواء بأصل الخلقة واتحاد الدين تحققنا أنّهم أحقاء بالتساوي في تعلق خطاب الشريعة بهم لا يؤثر على ذلك التساوي مؤثر من قوة أو ضعف. فلا تكون عزّة العزيز زائدة له من آثار التشريع، ولا ضعف الدليل حائلاً بينه وبين مساواته غيره في آثار التشريع"⁹².

فالواجب الأخلاقي هو ذلك العنصر الأنطولوجي الأساسي، الذي يجب غرسه في باطن الإنسان ليتقبل النظام بأوجهه الثلاثة: القضائي، السياسي، الاجتماعي⁹³، ويشارك فيه باعتباره طرفاً من عهد، مستفيداً منه عارفاً بأنّ تلك المشاركة عائدة بالنفع عليه. وهذا هو أساس القانون في الأصل. ويترجم ذلك بالترام حدود الله. أمّا تطبيق تلك الحدود بمعنى العقوبات، فإنّه ليس المقصود في ذاته، وإنّما المقصود هذه البنية الدّالة؛ بنية الميثاق المقدّس، الذي يعطي الإنسان المسلم معنى لحياته، ومعنى لموته، ويجعل ذلك المبدأ الأخلاقي ينغرس في داخله؛ ليصبح هذا الإنسان قابلاً لأنّ ينتظم في جماعة، ويسلم بشيء من حريته، فيقبل بالنظام، ويقبل بالقانون⁹⁴. أمّا العقوبات، فهي تعين على تأصيل هذا المبدأ فحسب.

فالميثاق الأزلي هو الذي جعل البشر يتساوون أمام الله، وهو الذي جعل الله أصلاً لكلّ حكم، وأصلاً لكلّ حدّ، فلا حاكم سواه. فالله هو الخالق، وهو المسامح عند الزلّة الأولى، أعطى آدم وبنيه فرصة ثانية هي الحياة الدنيا، وحملته أمانة الاستخلاف، وكلّ ذلك من فضله مننّ على عاتق الإنسان، ودين عليه سداده شكراً وحمداً. فلا يمكن أن نفصل بين زمن الخلق، وزمن التاريخ البشري، وزمن المعاد؛ إذ في تصوّر الدعاة تترابط هذه الأزمنة الثلاثة بعلاقات سببية؛ إذ يفضي الابتلاء إلى الوجود الأرضي، ويفضيان معاً إلى الحساب الأخروي، ما يجعل سيد قطب لا يتردّد في التصريح بأنّ "القصاص القرآني يجيء في السياق متناسقاً معاً. فيذكر، في قصة آدم، أنّ ربّه اجتباه، فتاب عليه وهده، ثمّ يعقبها مشهد من مشاهد القيامة يصوّر

91 - يرى عبد المجيد الشرفي أنّ علم الأصول، مثلاً، كان يضع أسساً لما يسميه فلسفة التشريع الإسلامية: "كان علم أصول الفقه استجابة لهذه الحاجة، وتأسيساً لفلسفة التشريع في الإسلام، لا مجرد قواعد مفصلة تطبق تطبيقاً ألياً". الشرفي، عبد المجيد، الإسلام والحداثة، ص 150. ولا يرى عياض ابن عاشور في الأمر فلسفة، وإنما يرى أنّها تسمية على سبيل التجوز لا أكثر. انظر: الضمير والتشريع، ص 101-119.

92 - ابن عاشور، الطاهر، مقاصد الشريعة الإسلامية، دار سحنون للنشر والتوزيع، تونس، دار السلام، القاهرة، 2006م، ص 90.

93 - انظر، مثلاً: Rouland Norbert, Anthropologie juridique, Paris, PUF, 1988.

94 - ويرى عياض بن عاشور أنّ المعنى، الذي يعطيه الدين للإنسان، ليس مرتبطاً بهوية فرد أو جماعة فحسب؛ بل هو يضع هذا الفرد وهذه الجماعة في الفضاء الأرضي زمنياً ومكاناً، ويهبه فئات راسخة ترتبط بما يبحث عنه هذا الفرد وهذه الجماعة، من يقين وسعادة منشودين. انظر ذلك في:

Yadh Ben Achour, Le rôle des civilisations dans le système international, droit et relation internationales, édition Bruylant, 2003, p. 54.

عاقبة الطائعين من أبنائه، وعاقبة العصاة، وكأنما هي العودة من رحلة الأرض إلى المقر الأول ليجزي كل بما قدمت يداه⁹⁵.

إنَّ آدم بني، إذاً، وفق مبدأ أسطوري خرافي بامتياز هو مبدأ الحظر/تجاوز الحظر⁹⁶. وهو ما عبّر عنه سيد قطب بقوله "الاجتناب"؛ فقد وضع الإله أمام آدم أول الحدود: فنهاء عن الأكل من شجرة، لكنَّ آدم تجاوز ذلك الحد/الحظر، فعصى وغوى، {فَدَلَّاهُمَا بِغُرُورٍ فَلَمَّا ذَاقَا الشَّجَرَةَ بَدَتْ لَهُمَا سَوْآتُهُمَا وَطَفِقَا يَخْصِفَانِ عَلَيْهِمَا مِنْ وَرَقِ الْجَنَّةِ وَنَادَاهُمَا رَبُّهُمَا أَلَمْ أَنْهَكُمَا عَنْ تِلْكَ الشَّجَرَةِ وَأَقُلْ لَكُمَا إِنَّ الشَّيْطَانَ لَكُمْ عَدُوٌّ مُبِينٌ قَالَ رَبَّنَا ظَلَمْنَا أَنْفُسَنَا وَإِنْ لَمْ تَغْفِرْ لَنَا وَتَرْحَمْنَا لَنَكُونَنَّ مِنَ الْخَاسِرِينَ قَالَ اهْبِطُوا بَعْضُكُمْ لِبَعْضٍ عَدُوٌّ وَلَكُمْ فِي الْأَرْضِ مُسْتَقَرٌّ وَمَتَاعٌ إِلَىٰ حِينٍ قَالَ فِيهَا تَحْيَوْنَ وَفِيهَا تَمُوتُونَ وَمِنْهَا تُخْرَجُونَ} [الأعراف: 22-25].

فقصة آدم وحواء، والزلة، والهبوط، هي قصة ميلاد فكرة الحدود نفسها، باعتبارها حدوداً إلهية، وأزلية، ومقدسة. لذلك يرى الدعاة أنَّ على الإنسان أن يتعلّم من ذلك الدرس الأول معنى الالتزام بالحدود، ذلك أنَّ نجاة الإنسان في الكون، وعودته إلى الجنة، مرتبطتان بالتزامه بحدود الله، وإذا لم يلتزم أبناء آدم بحدود الله يتيهون تيهاً أبدياً، ولا ينجون، ويكون ذلك هو الخسران العظيم. ويلفت انتباهنا بقوة نزعة الدعاة إلى فرض عالم خالٍ من الذنوب والآثام، فالمودودي يعلن، بكل وضوح، أنَّ غاية الدولة الإسلامية ليس حماية الحدود، ولا توفير الأمن، وإنما فرض الحسنات، واستئصال السيئات⁹⁷.

فإذا كانت غاية المودودي إقامة أمة خالية من الشرّ، فهل نفهم أنَّ الحدود، إذاً، لها وظيفة سحرية كتلك التي كانت لها عند الإنسان البدائي⁹⁸؟ إنَّ الآلهة، في الأساطير القديمة، كانت تصارع بنفسها الشرّ، ممثلاً في ثعبان، أو تنين، أو روح شريرة، أو غير ذلك⁹⁹، فهل أصبحت تلك مهمة الإنسان الخليفة الذي ورث تصوّرات بدائية سحرية، وجعل مهمته في الأرض محصورة في استئصال السيئات، ومحاربة الشرور، والتمزام حدود الله؟

95 - قطب، سيد، في ظلال القرآن، م1، ص 34

96 - انظر، مثلاً، الوظائف التي وضعها فلاديمير بروب انطلاقاً من دراسته الخرافات الروسية، ويعدّ الحظر وتجاوزه الوظيفتين الثانية والثالثة. انظر ذلك في:

Vladimir Propp, morphologie du conte, pp. 35-80.

وانظر، كذلك، تحليل وحيد السعفي لبناء آدم على الحظر ودلالاته في: السعفي، وحيد، العجيب والغريب في كتب التفسير، ص 85

97 - المودودي، تدوين الدستور الإسلامي، ص 39

98 - فرايزر، الغصن الذهبي، ص 294

99 - عزيز، كارم محمود، الأسطورة والحكاية الشعبية في العهد القديم، عين للدراسات والبحوث، ط1، 2001م، ص 30

إنّ الأخ المنشود، إذاً، هو ذلك "البطل ذابح التنين في العالم الأرضي"¹⁰⁰؛ إنه ليس كما في الأساطير اليونانية، مثلاً، نصف إله؛ لكنّه مقدّس على أيّ حال؛ لأنّه ملتزم بتلك الحدود، وموعد بالجنة، ومكّلف من عند الله بمهمة تطهير الأرض من النجاسات والأدران. وأبطال اليونان تساعدهم الآلهة للقضاء على المسوخ¹⁰¹، وكذلك الإخوان المقدسون يساعدهم الله، بحسب اعتقادهم، ليطهروا الأرض وما عليها. وكلّ قصة تحتاج إلى بطل لتتمّ. وهكذا يسرد الدعاة قصة الأمة الفاضلة الخالية من الشرّ التي لا تتمّ إلا بجماعة مقدّسة اختارها الله.

3- استراتيجيات الخطاب الدعوي في تخيل الحقيقة المطلقة:

- مهمّة الجماعة/مهمّة مقدّسة:

لقد رأى بعض الدارسين أنّ «مقطع الهبوط من قصة الخليفة ذو دلالة رمزية في الخطاب الإسلامي عامة، ففيه مُحيت خطيئة آدم بإعلانه الندم والتوبة، وطلب الغفران»¹⁰². وأصبح آدم، في تصوّر بعض المفسرين، نبياً، بعد أن كان مجرد رجل خطاء، وازدادت بذلك منزلته، وازداد تميزه¹⁰³، وأعدّه ربه لحياة الأرض إعداداً حسناً من خلال ما علّمه من أسماء، ومن خلال ما وهبه من عقل، ومن خلال ما وضّحه له من حدود. وتلك الحدود التي على آدم وبنيه أن يلتزموا بها هي بمثابة الحظر الجديد، هي بمثابة "الامتحان الذي يخضع له البطل، ولا يخضع له إلا البطل وحده، لأنّه متميّز بالضرورة"¹⁰⁴. وعندئذ، هذا الحظر هو ما يجعل حياة آدم هذا مهمّة مقدّسة، وهو ما يجعل حياته يشوبها التشويق، وهو ما يجعله يستحقّ الثواب الإلهي. فلو لا الامتحان أيّ معنى للثواب والعقاب، وأيّ متعة للحياة، وأيّ معنى للوجود برمته؟ من هذا المنطلق، كان أوّل شيء يجب أن يقوم به الأخ/المقدس أن يعلم الناس حدود الله. فتلك هي مهمّته الكونية منذ الأزل، ولذلك خلقه ربه، وبذلك يصبح الأخ بطلاً محارباً يتنزل بمنزلة الآلهة القديمة، التي حاربت الشر، وحاربت العدم، وهزمت هزيمة شنعاء. وها هي صرخة مؤسس جماعة الإخوان توضح ذلك:

"فأول واجباتنا -نحن الإخوان المسلمين- أن نبين للناس حدود هذا الإسلام واضحةً كاملةً بينة، لا زيادة فيها، ولا نقص بها، ولا لبس معها"¹⁰⁵.

100 - المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

101 - المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

102 - عجيبة، محمد، موسوعة أساطير العرب عن الجاهلية ودلالاتها، ج2، دار الفارابي، بيروت، العربية محمد علي الحامي للنشر والتوزيع، تونس، 1994م، ص 34

103 - السعفي، وحيد، العجيب والغريب في كتب التفسير، ص 85

104 - المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

105 - البناء، حسن، رسالة إلى الشباب: الله في العقيدة الإسلامية، ص 48

إننا نلاحظ، إذاً، أنّ الدعوة إلى تطبيق حدود الله تقوم على منطق قويّ غير مرئيّ؛ لأنه المنطق الأقدم على الإطلاق، فهو منطق بدائيّ سحري يعتمد على ما يسمّيه ليفي ستروس التصنيف السحري، والذي يعدّه أساس الفكر، وأساس العقل نفسه. فالتفكير السحري مكنّ الإنسان البدائي من تحويل الطبيعة إلى أدوات لفهم حقائق ذات طبيعة منطقية¹⁰⁶. وهذه الحدود، التي ترتبط ببعض المحرّمات، تُعدّ، عند ليفي ستروس، وجلاً الدارسين لظاهرة المحرّم، محاولة لإقامة تصنيفٍ على أساسه يتمّ التحكّم في الطبيعة، باعتبار أنّ الإنسان، الذي يقيم هذا التصنيف، كائن متفوّق عليها، ويتمّ ذلك، في نظر هؤلاء الدارسين، عبر الدمج بين السحر والدين¹⁰⁷. إنّ هذا المنطق الخفي هو منطق ميثي، ومنطق شعري كذلك. ولذلك لا يمكننا أن نصف معقولة الفكر الإخواني بكونه لا عقلياً مثلاً، ولا يمكننا أن نتّهمهم بكونهم لا منطق لهم، ولا يمكن، بأيّ حال، أن نحقّر هذا المنطق الميثي¹⁰⁸؛ لأنّ ذلك هو منطق الإنسان في بداية مغامرته العقلية في الوجود، ولأنّ الإنسان فكّر في الرمز قبل أن يعي ذلك.

ونحن لو اختبرنا مثلاً نصاً من نصوص هؤلاء الدعاة، فقارنناه بسلفه من المفسرين والفقهاء الأوائل، لرأينا، أولاً، أنّ الأسلاف كانوا أكثر جرأة في مجابهة الخطاب المقدس، وتحديات الواقع وإكراهاته. وثانياً، كيف يكرر هؤلاء الدعاة في نسج خطابهم مكرّاً يخفون به تاريخيّة ترسب الدلالات وبشريتها، وتنوعها، واختلافها؛ لأنّ مشروعهم بناء حقيقة مطلقة يعلمون الناس إيّاها، جاعلين منهم وعاء لتقبل هذه الحقيقة الواحدة التي لا تقبل التنسيب أو الشك إطلاقاً، لتوجيههم نحو الصراط المستقيم عنوة، وليس من المجاز القول إنهم يريدون سوقهم إلى الجنة بالسلاسل. وفي ما يأتي مثال على ذلك:

- نموذج خطاب سيد قطب:

إنّ الخطاب الدعوي مختلف تمام الاختلاف عن الخطاب التقليدي، ونخصّ بالذكر خطاب التفسير القديم، بما أنّ سيّد قطب ألف كتباً في تفسير آيات القرآن مرّةً باتّباع ترتيب المصحف¹⁰⁹، ومرّةً باتّباع ما اعتبر أنّه ترتيب النزول¹¹⁰.

106 - Lévi-Strauss, la Pensée sauvage, Plon, Paris, 1962.

107 - la Pensée sauvage.

وانظر: Daniel De Coppet, Article: Tabou, E. Universalis, 1996.

108 - انظر: ريكور، بول، من النص إلى الفعل: أبحاث في التأويل، عين للدراسات والبحوث، ط1، 2001م، ص 305

109 - نعي كتاب في ظلال القرآن الذي يوهّم أنّه كتاب تفسير للقرآن.

110 - فعل ذلك في كتاب مشاهد القيامة في القرآن، وقد ذكره، وذكر المنهج، الذي اتبعه في كتابته في هامش في سياق تفسير سورة الأنفال. انظر: في ظلال القرآن، مج3، ص 1429

ويمكن أن نلاحظ أنه يعتمد، في تفسيره، منهجاً خاصاً لا يمكن أن نصفه بأنه على سنة أسلافه. فهو يتعامل مع خطاب القرآن باعتباره مرادفاً لكلمة إسلام¹¹¹، وهو يتعامل مع المعاني، التي ترسّخت في السنة الثقافية، باعتبارها حقيقة مطلقة، لا تحتاج إلى بيان، ولا دليل، ولا برهان، كما كان يسعى القدامى مثلاً، وهم يجمعون بيان الآيات، ويحصلون الأدلة، ويقيمون استدلالاتهم المنطقية، والكلامية، واللغوية، ويصنّفون المرويّات، ويعّدون كلّ ذلك واجباً عليهم لإقناع متقبّليهم بأنّ المعنى، الذي يقدمونه لهم، هو المعنى الإلهي المقصود. فيكاد يختفي كلّ ذلك في ظلال القرآن، فيصبح خطاب الداعية ظلالاً شاحبة لنصّ مقدّس تراكمت حوله دوائر التفسير عبر القرون، تاركةً موروثاً هائلاً من المعاني المختلفة والمتباينة. سيختفي الاختلاف كلّ في سياق الخطاب الدعوي، ويعوّض الحجاج بالسرد، ويعوّض التفسير والاستدلال بجنس من الخطاب التعبوي السجالي. فهو خطاب يدّعي امتلاك الحقيقة المطلقة. ربّما يمكن وصفه بخطاب حجب الحقيقة، أو كما عبّرت عن ذلك حنه أرندت: "الخطاب الكاذب"، بما أنّه يتستّر على ما سبقه، ويلغي الاختلافات، وكأنه الصوت الوحيد لهذا الماضي الذي يخبر عنه. وربّما يمكن أن نسميه خطاباً مثالياً كما وصفه بول ريكور، حين تحدّث عن اليوتوبيا مميزاً إيّاها عن الإيديولوجيا¹¹².

المهم أنّ هذا الخطاب يكشف عن اعتقاد الداعية بأنّه كائن مقدّس، الله يوحى إليه الحقائق المقدسة ليبلغها البشر العاديين لعلهم يهتدون، فيدخلون دائرة الطهارة والقداسة. فسيد قطب يردّد قوله "السياق يوحى"، فكأنّ ما يوحى به السياق إليه هو أمر إلهي لا يستدعي منه التثبت والترجيح بين ما قرّره العلماء من قبله. فمثلاً، وبينما كان يشرح الآية (30) من سورة البقرة، رأى أنّ الشيطان لا يمكن أن يكون ملائكة عصت ربّها فعاقبها، وحجته "ما أوحى به السياق".

وإذ نقارن ذلك بسياق تفسير هذه الآية في (جامع البيان) للطبري، نلاحظ فرقاً شاسعاً؛ فالطبري جمع ما أمكنه أن يجمعه من أقوال العلماء في الآية، فعرضها كما هي، ثمّ قارن بينها، ورّجّح ما رأى أنّه أصحّ برهاناً، وأوضح حجةً على حدّ تعبيره. فروى عن ابن عباس، على جهات مختلفة، وروى عنه الرواية وخلافها على جهات سند متنوعة أيضاً. ثمّ أورد الطبري، بعد العرض، مقارنته، فقال: «وهذا إذا تدبّره ذو الفهم علم أنّ أوله يفسد آخره، وأنّ آخره يبطل معنى أوله»؛ لذلك عبّر الطبري عن خشيته من «أن يكون

111 - إنّ الخطاب، الذي يقدّمه سيد قطب، وهو يدعو إلى تطبيق الشريعة، وإقامة الحدود، يفتقر إلى ما رسخته آداب الفقهاء وعلماء النصّ القرآني من شروط الاجتهاد في قراءة النصّ، وتفسيره، واستنباط الأحكام منه. فهو، مثلاً، يوظف عبارات فضفاضة من نوع "السياق القرآني" /ويسوي بين مفاهيم مثل: أصل التحريم والتحليل/مصدر التحريم والتحليل/كتاب الله/عهد الله وميثاقه. في حين تكفي المقارنة بكتب الأصول، مثلاً، لرؤية الفروق بين تلك المفردات، وهو يورد معطيات تاريخية بلا حجة، ولا دليل، مثلاً، عند الحديث عن المحرمات القرآنية في سياق سورة النساء تحدث عن عادات الجاهلية، وأنواع عقود الزواج، دون أن يذكر لذلك مصدراً. فهو يفتقر إلى المنهج التوثيقي العلمي بمعناه الكلاسيكي. وأمّا دعوته ووعظه، فيفتقران إلى الأسلوب التعليمي، أو الحجاجي، على النحو الذي نجده عند المتكلمة، والفقهاء، والمفسرين القدامى. الذين تشعروا، وأنت تقرأ نصوصهم، أنّهم يعذّون سامعهم كأنّما في موقع إنكار وشك، ويقتضي ذلك إقناعهم بالحجة والدليل. على عكس ذلك، يقف متقبّل الخطاب، الذي يصوغه الداعية في موقع السمع والتسليم، فكما لو كان وعاء يملؤه بما قرّر أنّه المعنى، فينصت إليه، ويصدق القول بلا حجة، إلا تلك الآيات التي توهمه بقداسة المعنى. انظر، مثلاً، سياقات تفسير الآيات (24-35) من سورة النساء، في ظلال القرآن، مج 2، ص 623، النساء 24-35.

112 - ريكور، بول، من النص إلى الفعل: أبحاث في التأويل، عين للدراسات والبحوث، ط1، 2001م، ص 305.

بعض نَقْلَة هذا الخبر هو الذي غَلِطَ». وقد عدّ ابن كثير تلك الروايات التي تفيد أنّ إبليس كان من أقرب الملائكة إلى الله، ثم عاقبه ربّه لرفضه السجود لآدم، فطرده، وأمّله. أمّا سيد قطب، فقد تجاهل هذه التفسيرات المؤسسة، وتجاهل الروايات التي فيها، وقرّر، حسب ما اتفق له، أنّ السياق يوحي به إليه أنّ إبليس لا يمكن أن يكون ملائكة، فأَيّ حجة لهذا الإقرار؟ وكيف يسمح لنفسه بأن يقول ذلك بغير دليل، في حين أنّ العالم له شروط معلومة في السنّة الثقافية؟

يسرد سيد قطب قصّة آدم، وخلقه، وتكليفه، وابتلائه، وطرده، دون أن يشير إلى تفسيرات السابقين، ولا إلى نحلهم ولا مذاهبهم، ودون أن يحرص على الإقناع بأنّ المعنى، الذي يقرّره للآيات، هو المعنى المقصود، أو الأقرب إلى حقيقة المعنى المقصود. فإذا كان ابن جرير يحرص على تسمية الرواة، وتمييز الروايات، وذكر الأسانيد، وجهات الرواية، وتكرارها، وإن كان بينها شبه طفيف لمجرّد الحرص على أمانة المعنى الجليل، الذي تحمّل مشقة تفسيره للمؤمنين، فإنّ الداعية/المفسر ينطلق من آيات القرآن ليسرد وجهة نظره، وقصته، كما يعتقد بأنّها هي، بلا حجة، ولا دليل، ولا حرص على إثبات أنّ المعنى المذكور هو المعنى القرآني المقصود. ويطغى أسلوب السرد والتشويق كأنّ الباث حكواتي، وكأنّه يقدم نصّاً مسرحياً، فهو يقوم بترميم للسياقات، ويقحم الآيات كأنّها حوار بين الشخصيات، وكأنّ ما يسمّيه تفسيراً ضرب من النصّ الإطاري لتلك الأقوال. فانظر، مثلاً:

«والآن، لقد انكشف ميدان المعركة الخالدة؛ المعركة بين خليفة الشر في إبليس، وخليفة الله في الأرض؛ المعركة الخالدة في ضمير الإنسان؛ المعركة التي ينتصر فيها الخير بمقدار ما يستعصم الإنسان لشهوته. ويبعد عن ربه: {وَقُلْنَا يَا آدَمُ اسْكُنْ أَنْتَ وَزَوْجُكَ الْجَنَّةَ وَكُلَا مِنْهَا رَغَدًا حَيْثُ شِئْتُمَا وَلَا تَقْرَبَا هَذِهِ الشَّجَرَةَ فَتَكُونَا مِنَ الظَّالِمِينَ} [البقرة: 35]».

هاهو يغرس فكرة البطولة، التي شبّنهاها أعلاه، بمصارعة التنين في الأساطير القديمة، ويرواح، في ذلك، بين الآيات والوعظ، ويسرد ما سمّاه حدثاً كونياً هائلاً، بخطاب ذي صبغة أدبية غايته التأثير والدعوة إلى الالتحاق بجماعة الإخوان. وهو يستبّق أسئلة السامعين، التي تضع الإصبع على التناقضات السردية، التي قد تعطل معقولية القصة، وتكسر الإيهام بصدقها، ومطابقتها الواقع، فيطرحها، ثمّ يجيب عنها بخطاب مباشر كأنّه يملك الحقيقة المطلقة، فلا يذكر مصادره، ولا يدقق إجاباته، ويكتفي بأسلوبه الدعوي البلاغي القائم على بلاغة الاستفهام الإنكاري، والالتفات في الضمائر، ومخاطبة القارئ، وتوجيه الأمر، والنهي، والنفي، كأنّه الوصي على معنى القصة، وكأنّ معاني القصة ليس لها تاريخ. ولا غرابة في أنه هو نفسه لا يعي انزياح ما يفعله عن سنن العلماء، الذين تعاملوا مع النصّ القرآني تفسيراً واستنباطاً للأحكام،

فهو يقدم كتابه (في ظلال القرآن) واصفا إياه بأنه «بعض الخواطر الانطباعات»¹¹³. فهل يجوز، في منطق المؤسسة الدينية، أن يقول المرء في كلام الله خواطر وانطباعات، ويجعل منها حقائق مقدسة؟

إذاً، يمكن أن نقرّ أنّ استراتيجية خطاب هذا الدّاعية تحجب تاريخ دلالات قصة الهبوط، واختلافات المفسرين والرواة في إقرار معانيها وتفصيلها، فهو لا يهتم بتلك الأسئلة حول معقوليتها السردية، مثلاً، كيف يمكن للشيطان أن يوسوس لآدم بعد أن طرد من الجنّة؟ بل يكتفي الداعية بتحريم طرح هذا النوع من الأسئلة، معتبراً أن ليس من حقّ بني آدم أن يتساءلوا عن كلّ شيء. فيقول:

”وبعد، مرة أخرى، فأين كان هذا الذي كان؟ وما الجنة التي عاش فيها آدم وزوجه حيناً من الزمان؟ ومن هم الملائكة؟ ومن هو إبليس؟ كيف قال الله تعالى لهم؟ وكيف أجابوه؟ هذا وأمثاله في القرآن الكريم غيب من الغيب الذي استأثر الله تعالى بعلمه، وعلم بحكمته أن لا جدوى للبشر في معرفة كنهه وطبيعته“¹¹⁴. وليس هذا موقف المفسرين الأوائل للقرآن، الذين نقل بعضهم، بأمانة، روايات السلف، واجتهاداتهم في كلّ جزئية من جزئيات القصة.

ونستنتج من هذه المقارنة انزياح خطاب (في ظلال القرآن) عن أن يكون نصّاً عالمياً، كما رسمته السّنة، التي سار على نهجها مفسّرو القرآن. ولا يمكنه حتى أن يكون متقيّداً بمنهج السلف، مادام لا يعتمد الرواية والحديث لإثبات معانيه التي يقرّرها. فهو؛ إذ ينسج خطاباً وعظياً دعوياً، لا يحترم فيه ما أقرّته السّنة في كثير من التفاصيل، فيحجب تاريخ الدلالات القرآنية، ويحجب اختلافاتها، ويتستر على تناقضاتها. وقد اتفق الناس على تسمية السكوت عن قول كلّ ما يعتقد القائل معرفته كذباً. فهذا، إذاً، مأزق أخلاقي يواجهه الداعية إلى العالم الفاضل المنشود؛ إذ لا يتوانى عن الكذب على نصّ الله، وعلى علماء ذلك النص المقدّس من أجل السيطرة على عقول شباب المسلمين، وجعلهم إخواناً مقدّسين مالكين مثله للحقيقة المطلقة، التي يجب ترديدها، دون التفكير فيها، والشكّ في المنهج الذي به أصبحت تلك المعاني حقائق. ولا يرى الداعية عيباً أخلاقياً في ذلك؛ إذ نيّة تطبيق شرع الله خير مبرّر أخلاقي لتغطية تناقض الأساليب مع الغايات الفاضلة.

فالدّاعية يرمّم السياقات، وينتج حول آيات القرآن خطابه الدعوي، خالياً من كلّ آثار العلم بتاريخ المسلمين، وأسباب النزول، ودقائق اللغة، والروايات، وعلم الحديث، وكلّ ما يلزم لعلوم القرآن، والفقه،

113 - ويطلق عليه القرضاوي، مثلاً، لفظ الداعية الأديب، وينقد هذا التعميم، ويعدّه مغلّ، ويدعو إلى التزام منهج الغزالي، الذي لا يفرق فيه في التفاصيل الفقهية، دون أن ينسى الغايات الكبرى من ترابط بين العقيدة والشرعية لأجل سعادة الإنسان. انظر النقد، الذي وجهه إليه، في الباب الثالث، الحلقة 37 من موسوعة فقه الجهاد. انظر: فقه الجهاد: دراسة مقارنة لأحكامه وفلسفته في ضوء القرآن والسّنة، مكتبة وهبة، القاهرة، ط3، 2010م، ص 385 وما بعدها.

114 - المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

والتفسير، من أدوات¹¹⁵. إنه يؤوّل القرآن، مدّعياً أنّ السياق يوحي له بذلك المعنى دون غيره، وهو يعتمد -لا محالة- على مصادر لا يذكرها، وأحياناً، على عكس ذلك، يتمسك الداعية بمنجزات الفقهاء الذين سبقوه، فيقرّ ما أقروه، ويثبت ما قالوه، مدافعاً بشراسة عنه؛ لأنّ ذلك يخدم غاياته، مثلما فعل في سياق الدفاع عن كون آية السيف تنسخُ بقية الآيات في قضية الجهاد.

إنّه يُنتج نصّاً بشريّاً باتّمْ معنى الكلمة¹¹⁶ يقوم على الاختزال والتعميم، وإفقاد الألفاظ معانيها المرتبطة بسياقات قولها، واختراع سياقات ودلالات مسقطّة، مثلما فعل سيد قطب في كلّ كتبه مع لفظ "الجاهلية"، الذي شحنه بدلالة سلبية، مستعيراً إيّاه للتعبير عن أزمة عصره كما فهمها هو¹¹⁷، ثمّ ادّعى، بعد ذلك، أنّ القيم، التي يدعو إليها، ويستقطب إليها الشباب، هي من عند الله، وإليه وأن هذا التصور الإسلامي للحياة تصوّر إلهي لا دخل للبشر فيه، معتقداً أنّ الله هو الذي رسم حدوداً بين الخير والشر، وكلّ ما يرمز إلى الفلاح، وما يرمز إلى الطلاح، معتبراً أنّ الالتزام بتلك الحدود قدرٌ إلهي¹¹⁸.

فالدعوة إلى تطبيق الحدود الإلهية لا يمكن إلا أن تكون نتيجة لهذا التأسيس الميثي لهذه المجموعة الخارقة، التي يعتقد مؤسسوها بأنهم جند الله مكلفون بمهمّة محاربة الشيطان؛ ذلك الشيطان نفسه الذي حارب أباناً، وجعله يخرج من الجنّة، والذي تتمثّل مهمّة الإخوان في القضاء عليه، وقطع دابر شرّه بالالتزام بما سنّه الله من حدود. فتلك الحدود هي "فقه قانون السير الذي أراده الله لحياة البشر، فما عادت به حاجة أن يجلس إلى جانبه سائق حتى يقود سيارته"¹¹⁹.

إنّ المقارنة بين الجهود، التي بذلها الأصوليون، والمفسرون، والفقهاء الأوائل، وبين خواطر الداعية، تبيّن الفرق الشاسع، والهوة السحيقة، بين خطاب الأوائل وخطاب الداعية المعاصر. فإذا نظرنا إلى خطاب

115 - ولا يعني ذلك أنّه لا يملك تلك المعرفة؛ بل لعله، أحياناً، يظهر أنّه اختار هذا المنهج الذي يصفه بمنهج "الإجمال والترجيح" بوعي منه. فهي، إذاً، استراتيجية من استراتيجيات الخطاب الدعوي. انظر، مثلاً، سياق التنظير لمعانيه المتطرّفة في تأويل آية السيف، والتمسك بأنّها نسخت كلّ الآيات الأخرى، فهو، في هذا السياق، اضطرّ إلى التطرّق إلى مسائل منهجيّة يغضّ عنها النظر في العادة؛ ليوهم بالتوافق المزوم، ويجعل الدلالات تتخذ صفة الحقائق المطلقة.

116 - مثلاً، يفسر رضوان السيد مقصودَ سيد قطب من استعمال لفظ الجاهلية، ويرى أنّه يعني بها سلطة الرئيس عبد الناصر ونظامه، وأنّه يدين السياسة التصالحية غير الحازمة لقيادة الإخوان المسلمين التقليدية. إذاً، إنّ ما يعنيه سيد قطب له علاقة بالصراع السياسي، الذي يتخذ وجهاً أنطولوجياً، بما أنّ كلمة جاهلية تصبح عنده في مؤلفاته تعني مطلق الشر والظلال. انظر ذلك في: السيد، رضوان، الإسلام المعاصر: نظرات في الحاضر والمستقبل، دار البراق للنشر، تونس، ط1، 1990م، ص 213

117 - إنّ التلاعب بمعاني الألفاظ، وحجب تاريخيتها، دفعا بعض الكتاب إلى محاولة إعادة المعاني التاريخية لتلك الألفاظ مثلما فعل خليل عبد الكريم في كتابه: الجذور التاريخية للشريعة الإسلامية، مؤسسة الانتشار العربي، بيروت، سينا للنشر، القاهرة، ط2، 1997م.

118 - بالنسبة إلى الداعية، ليس النصر في حروب المسلمين وغزواتهم القديمة جزءاً على "التعب، والنصب، والتضحية، والآلام...إنما كان قدراً من قدر الله تكمن وراءه حكمة نحاول رؤيتها الآن...وهذه اللقطة جديرة بأن يتدبرها الدعاة إلى الله، في الأرض، وفي كلّ جيل، فهي كفيلة بأن تريهم معالم الطريق واضحة بلا غبش، وأن تثبت خطى الذين يريدون أن يقطعوا الطريق إلى نهايته، كيفما كانت هذه النهاية. ثمّ يكون قدر الله بدعوته، وبهم يكون. فلا يلتفتون، أثناء الطريق الدامي المفروش بالجماجم والأشلاء، وبالعرق والدماء، إلى نصر أو غلبة... ولكن إذا الله يريد أن يصنع بهم شيئاً من هذا لدعوته ولدينه فسيتّم ما يريد الله". معالم في الطريق، دار الشروق، ط12، 1987م، ص 200

119 - الغنوشي، راشد، مقالات حركة الاتجاه الإسلامي بتونس، دار الكروان للطباعة والنشر، باريس، (د.ت)، ص 87

علماء الفقه القديم، انطلاقاً من شروط عصره، تبين لنا أنه أكثر تقدماً واحتراماً لعقل الإنسان. فعلى الرغم من حرص الخطاب التقليدي على تأصيل الأصول، وجعل الله هو الشارع لا شارع سواه، فإنه سعى إلى الاجتهاد في جعل استنباط الأحكام علماً¹²⁰، واهتمّ الأوائل بالتنظير والتأصيل، لكنهم، في مستوى التطبيق، أنتجوا فقهاً تاريخياً، وليس أدلّ على ذلك من فنّ الحيل الفقهية. ففي الفقه القديم اختلافات بين الفقهاء، وحيل فقهية أوقفت العمل بالحدود الإلهية في جلّ الأحيان¹²¹. ذلك أنّ النظريات الفقهية المثالية شيء، والواقع شيء آخر، وكثيراً ما أقرّ الفقهاء أنّ الحدود لا تطبق إلا حين تتحقق الأمة الإسلامية المنشودة¹²².

وخلاصة القول، في هذا المثال، أنّ سيّد قطب يسعى للإقناع بأمر واحد: الإخوان هم الجماعة التي التزمت حدود الله، وهي التي قامت بأمر الله، واعتمدت على الله الذي "هو السلطان الأوّل والأخير"¹²³، فمن كان من الجماعة نجا، ومن لم يكن منها، فإنه خاسر الخسران المبين. فالأمر برمّته يتعلّق بتأصيل شرعية دينية سياسية ذات أسس أنطولوجية لمجموعة من البشر تعتقد بأنّ مصير البشرية معلق على عاتقها، وأنّ التزام حدود الله سبيل الفلاح، وأنها لا تصدر من ذات نفسها، وإنما تصدر عن الله الذي يبعث كلّ مئة سنة للأمة من يجدّد لها دينها¹²⁴.

حينئذ، نستنتج، من خلال هذا التحليل، الذي قدّمناه لنموذج لتعامل الداعية مع القصة المؤسسة لأنطولوجيا الحدود، أنّ غاية خطاب الدعوة إلى تطبيق الشريعة النهائية، كما يصرح بذلك المودودي، "إحداث الانقلاب في القيادة"، ويفسر قائلاً: "أعني بذلك أنّ أقصى ما نبتغي الوصول إليه، والظفر به في هذه الدنيا، أن نطهر الأرض من أدناس قيادة الفسقة الفجرة وسيادتهم، ونقيم فيها نظام الإمامة الصالحة"¹²⁵. ويربط المودودي هذه المهمة الرسالية التطهيرية بثواب الله وعقابه في الدنيا وفي الآخرة¹²⁶.

فالدعوة، إذاً، منطلقها اعتبار هؤلاء الدعاة أنفسهم مبعوثين من عند الله جنوداً مسخّرين لتطهير الأرض من الفسوق، وتطبيق شريعة الله، والتزام حدوده. وهم يفهمون ذلك متمسكين بالمعاني الحرفيّة لقصة الهبوط، وابتلاء آدم، ونهيه عن الشجرة، وهبوطه، وتكليفه، وتعليمه درس اجتناب ما ينهي عنه. فهذا المعنى، كما بينّا،

120 - انظر تفصيل ذلك، مثلاً، في: Schacht, introduction au droit musulman.

121 - انظر تفصيل ذلك، مثلاً في: حلاق، وائل، نشأة الفقه الإسلامي وتطوره، تعريب رياض الميلادي، دار المدار الإسلامي، ط1، 2007م.

122 - Schacht, introduction au droit musulman, Maisonneuve et Larose, p. 165.

123 - في ظلال القرآن، مج 2، ص 623

124 - اعتمد راشد الغنوشي على حديث نبوي رواه أبو هريرة، فرأى أنّ البئاء، والمودودي، والخميني، قادة مصلحون بعثهم الله ليجدّدوا دين الأمة. انظر: مقالات حركة الاتجاه الإسلامي بتونس، ص 87

125 - المودودي، الأسس الأخلاقية للحركة الإسلامية، مؤسسة الرسالة، بيروت، 1970م، ص 6

126 - وكذلك يفعل كلّ الدعاة. انظر، مثلاً: رسائل حسن البناء، وانظر كذلك: تجديد الفكر الإسلامي لحسن الترابي، فهو يلجّ على أنّ التجديد، الذي يطمح إليه، هو بمعنى التذكير بهذه الغايات الأخروية، وهو يرى أنّ الغزالي هو الذي أعاد الأمور إلى نصابها، حين نبّه إلى أن الفقه لا يجب أن ينظر في أمور الدنيا بمعزل عن المعاد.

يوجّه تفكير الدعاة، ويوجّه تصوراتهم. فلاخوان في هذه الأرض مهمة مقدسة بعثهم بها الله، وعاهدوه عليها، حين كانوا في صلب أبيهم آدم، ومهمّتهم فوق التاريخ، وفوق الجغرافيا، قدرت حين كانت الأرض عماء. لذلك لا غرابة في أن يوجّه حسن البنا خطابه إلى المتردّدين في قبول دعوته، والطامعين في مقابل انضمامهم إلى الجماعة، واعداء إياهم بجنة الخلد التي قدرها الله لـ “كتيبته” التي سخرها لمحاربة الفساد في الأرض¹²⁷.

الخاتمة: في استحالة التأصيل الأنطولوجي لمفهوم حق الإنسان:

«كانت الرحلة مع آدم رحلةً رأسيّة من السّماء إلى الأرض، وهي رحلة رمزية»¹²⁸، لكنّها لم تكن “من العبودية إلى الحرية”¹²⁹، فقد شاعت السنّة الثقافية الإسلامية جعلها تحرراً من عبوديّة الإنسان للإنسان، وسقوطاً في مديونيّة الإنسان العبد لخالقه. وأولّت تلك العبودية نحو تأسيس الحياة الدنيا تأسيساً نافعاً في البداية، لكنّ جمود الفكر، وغلق باب الاجتهاد، حالاً دون أن يعي الإنسان المسلم أن تلك القوانين الفقهيّة التي سيّرت حياته، كانت من صنع يديه، وأنّ الله يرمز إلى قوة أخلاقيّة منطقية تعبّر عن مطلق الوجود، ومطلق الإرادة. وهما ضروريان لرسم منظومة اجتماعية تحدّها حدود تسمّيها وتدّل عليها. لكنّ خطاب الدّعاة سقط في الفهم الحرفي الجامد، الذي بدأ يتأسّس منذ الشافعي، وابن تيمية، والغزالي، ففُهمت العبوديّة على وجه كبل الإنسان، وأفقد مصالحه، التي قبل من أجل تحقيقها أن يكون عبداً لإله في أوّل الزمان.

فأصل تلك العبودية خدمة المصالح البشريّة عبر تقديم الرّعاية اللازمة لهذا الإله/الملك؛ ليستوي على عرشه حاكماً سيّداً تقيّده المحرّمات، كما تقيّد الذين يقومون بخدمته، ضمّاناً للعقد الذي يحافظ على توازن الكون. فإذا تخطّى الملك/الإله حدوده، أو تخطّى العبيد حدود ملكهم/ربهم، فإنّ اللعنة تحلّ، وكذلك الشرّ، والفساد، ويهلك النّظام، ويعمّ الخراب. “فهناك حدود حلال هي حدود إنسانيّة ينتشر فيها الإنسان يحلّ ويحلّ، وهناك، في المقابل، حدود لا يمكن أن يحلّ فيها الإنسان لأنّها حدودُ الله”¹³⁰؛ ذلك أنّ للبشر حدوداً، والله حدوداً، وكلّ طرف عليه أن يلتزم حدوده ليتّم العيش.

لكنّ الدّعاة تمادوا في فهم حرفي لهذا الأمر، فجعلهم ذلك لا يعرفون “ما هي الحدود”¹³¹؛ بل ينسون أنّ للإنسان حدوداً على الله. ويمكن أن يكون الدليل على أن الحدود إنّما هي حدود بشرية، بمعنى وُضعت لأجل

127 - البناء، حسن، الرسائل، رسالة دعوتنا، موقع الإمام حسن البنا:

<http://www.ikhwanwiki.com/index.php?title>

128 - الصديق، يوسف، الآخر والآخرين في القرآن، التنوير، ط1، 2015م، ص 34

129 - المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

130 - المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

131 - المرجع نفسه، الصفحة نفسها. وانظر طرافة المقاربة التي فكك بها يوسف الصديق المفهوم.

البشر، ولأجل غرس النظام فيهم، يمكن أن يكون الدليل قصّة أيوب، فهو الإنسان الكامل الذي قدّم كل ما يتوجّب عليه من دينٍ لربه، ولكن ربه خلّى بينه وبين الشرّ، فحسبَ الناسُ أحدَ أمرين: إما أنّ أيوب لم يلتزم حدوده، والمصابُّ عقابُهم ولعنته، وإما أن ربه هو الذي لم يلتزم حدوده؛ لذلك لم يعد جديراً بأن يُعبدَ¹³². لكنّ القصة الإسلامية جعلت الله يُعيدُ لأيوب ما أخذه منه. وعدّ المفسّرون ذلك فضلاً ومنّةً. فما من حدود، إذاً، ليقف عندها الله؛ إذ هو مالك للإنسان جسداً وروحاً، ويفعل به ما يشاء. فما الإنسان إلا متاع الله.

لقد اشتدّ الصراع بين الأشاعرة والمعتزلة في نقطة العدل الإلهي، فبينما تمسّك المعتزلة بفكرة العدل، اعتبر الأشاعرة أنّ الله حرّ يفعل ما يشاء. وفي النظرية الأشعرية، إذاً، يكمن الخلل الذي يؤدي إلى ضياع حق الإنسان، وضياع حدوده التي لا يجب في الميثاق الإلهي العادل بحق أن تضيع.

كان يمكن التأسيس لفكرة حقّ الإنسان، بتأكيد أنّ أيوب، الذي قدّم ما يتوجّب عليه من دينٍ لهذا الرب، له، من جهة مقابلة، حقّ ردّ الدين، وقد تكونُ النهاية السعيدة تأصيلاً لهذا الحقّ، الذي تفرضه طبيعة عقد المديونية القائم على المساواة. لكنّ الأرثوذكسية السنيّة فوّتت هذه الفرصة في التأويل، وجعلت معنى القصة أنّ الله حقوقاً على العباد لكنّ العكس غير ممكن؛ لأنّ الله له مطلق الحرية في نظر الأشاعرة، الذين هيمن خطابهم، والذين كشفت البحوث ذات المنهج التاريخي أنّهم إنما كانوا ينظرون لسلطة أرضية، فهي، إذاً، سيادة على مقاس الحكم الأرضي المطلق¹³³، الحكم الذي فيه استبداد الحكّام بالمحكومين، والذي فيه إطلاق بمعنى غير ذي أصل ميثي. فالطاعة، في البدايات الميثيّة، يقابلها النظام الذي يضمن العيش وحقوق الناس¹³⁴، لكنّ الطاعة أصبحت في الممارسة التاريخية رمزاً طبقيّة مقبلة نجد صداها حتى في تصوّرات الجنّة والجحيم الأخرويّين وطبقاتهما.

فالدعاة يكررون، ويرسخون مسلّمات أنتجها التأويل في ظرفية تاريخيّة معيّنة، وحدّدت ذلك التأويل مصلحة العلماء الذين نظّروا لسلطة الخليفة وسلطتهم، فجعلوا هذا الإله غنياً جباراً متكبّراً قد يفعل ما يشاء

132 - انظر: الغصن الذهبي، حيث يحدث فرايزر عن أقوام تعبد آلهتها وملوكها مقابل الحماية والنظام، وما إن تتخلّى الآلهة أو الملوك عن القيام بوظيفتها، حتى تقتل، أو تهجر، أو تُنسى، وقصّة معاناة الرب يهوه في التوراة شبيهة بهذا، فهو كان يبحث عن شعب يعبد، ومقابل ذلك يكون له رباً، وكثيراً ما كان يغفر لليهود زلاتهم؛ لأنه يخاف أن يكون رباً بلا شعب. انظر تحليل هذه الفكرة في:

Michel Dousse, Dieu en guerre, la violence au cœur des trois monothéismes, Albin Michel Spiritualités, 2002.

133 - انظر، مثلاً، بحوث وائل حلاق في هذا الأمر، مثلاً كتابه: نشأة الفقه الإسلامي وتطوره. وانظر كذلك: طرابيشي، جورج، من إسلام القرآن إلى إسلام الحديث: النشأة المستأنفة، دار الساقى مع رابطة العقلانيين العرب، ط1، 2010م.

134 - يميّز كلّ من هذا النوع من العقوبات ذا الدلالات الجزائية الدينية عن العقوبات المدنية، التي لا يمكن للدولة فيها أن تحقق ثواباً لمن لم يخترق الحدّ، في حين أنّ كلّ من التزم السمع والطاعة، ولم يخترق المحظور في نظام الحدود، فإن الله وعده بالثواب في زمن الآخرة. هكذا يمكن أن نتبين الفرق بين العقوبات الجنائية المسماة حدود الله، وبين العقوبات الجنائية التي أصلها وضعي بشري، فالدولة الحديثة لا تعد مواطنيها بأيّ ثواب جزاء التزمهم بالقواعد واللوائح والقوانين، وإنما تطبق عليهم عقوبات يفرضها القانون الآن في زمن تاريخي وأرضي غير مرتبط لا بماضي سحيق، ولا بمقبل الأزمان، وإنما غاية القانون الوضعي أن ينظم سلوك البشر فيما بينهم، وفي علاقتهم بالأشياء والحيوان، لا أكثر. أمّا النجاة بالمعنى الأنطولوجي، فليست من اهتمام القوانين.

انظر تفصيل ذلك في: Hans Kelsen, Théorie Pure du droit.

بمطلق الإرادة، ولا يصيبه شيء، ولا يتوجب عليه شيء، وفي المقابل، إنه يتوجب على المسلمين عبادته حتى إن خلى بينهم وبين الشرّ. فدائماً هو عادل، ولا يُسأل عما يفعل، ولكنّ البشر هم الذين يُسألون، وهم الذين يتحمّلون مسؤولية ما يحلّ بهم.

فقدّرهم وقدر الثقافة العربيّة أشبه بقدر مأساوي؛ إذ كتبت الأشاعرة على الإنسان السنيّ المسلم، خاصّة، أن يعبد إلهاً لا شيء يقّده، حتى الوعود التي أطلقها على نفسه يُخبر فيها أن كلّ من يعمل صالحاً يجده أضعافاً مضعّفة، فإنّ الأشاعرة ترفضها؛ لأنّهم يرون من الكفر أن يُقيد الله بمبدأ وجوب الثواب والعقاب. فالإنسان الكامل قد يكون سيّداً في الكون، كما نظر إلى ذلك الدعاة، ومن قبلهم تقاليد المؤسسة الدينية منذ بدايتها، لكنّه لا يملك حقّاً يُطالب به ربّه، فهو، مهما كانت مكانته، مجرد عبد حقير¹³⁵.

ففي السنّة لا شيء يجبر إلهاً على إعطاء حقّ العبد. وفي المقابل، لله كلّ الوسائل مشروعة ليأخذ حقّه بيديه، أو عن طريق بشر يقيمون حدوده في الأرض بديلاً له، يكلفهم هو ويختارهم. ويلتقي تحليلنا مع ما أقرّه الصادق بلعيد حين وجّه نقده لأطروحة عبد الوهاب بوخلاف، قائلاً: "لا مجال، في التصور القرآني، لتدخل طرف ثالث يكون بمنزلة الوسيط بين حقّ العبد وحقّ الله"¹³⁶. وهو ما لاحظته عبد المجيد الشرفي، حين رأى أن الفقهاء اهتموا بالمسؤوليات، وأغفلوا الحقوق¹³⁷. فلا وجود لمفهوم الحق في الإسلام؛ لأنّه لا وجود لمفهوم حدود البشر الذي يكون نقيضاً موازناً لحدود الله.

وهكذا، نستنتج، في ختام تحليلنا، أنّه من المستحيل تأصيل¹³⁸ مفهوم حقّ الإنسان من خلال القراءة الأصوليّة، التي ابتدأت ملامحها تتأسس مع الشافعي، وتدعم بفكر الأشاعرة من جهة، ومدرسة الحديث من جهة ثانية، التي يمثل ابن تيمية أحد أعلامها، والذي اجتمعت في كتاباته الرؤية الأشعرية للوجود بالمنهج السلفي، فأدى هذا الزواج إلى إجهاض النزعة الإنسيّة، التي بُذرت، ولم يكتب لها أن تزهّر في ثقافتنا. فإن أردنا حقّاً أن نكتب تاريخاً آخر لنا، باعتبارنا ورثة ثقافة القرآن، فلا مفرّ، إذًا، من تفكيك بُنى المعنى الذي بُني، وحجّب معاني أخرى ممكنة.

135 - لاحظ بعض الباحثين أنّ الدعاة تورّقهم بعض المسائل المرتبطة بالتشريعات، التي يطالبون بتطبيقها، فهم، من جهة، يلتزمون نظرياً التزاماً تاماً بمفهوم الشريعة، كما استقر في السنّة الثقافية، وفي الفقه، وفي العلوم الدينية القديمة، ومن جهة ثانية، عملياً، مثلاً: "لا يطالبون بالعودة إلى الرق وتركيزه، من جديد؛ بل إنهم لا يعتقدون بأنّ مثل هذه العودة ممّا هو مرغوب فيه، أو ممّا هو قابل للتحقق". الشرفي، محمد، الإسلام والحريّة، ص 55

136 - بلعيد، صادق، القرآن والتشريع: قراءة جديدة في آيات الأحكام، مركز النشر الجامعي، تونس، 1999م، ص 222

137 - انظر ذلك في: الإسلام والحداثة.

138 - انظر، لمزيد من التفصيل: أركون، محمد، الفكر الأصولي واستحالة التأصيل: نحو تاريخ آخر للفكر الإسلامي، دار الساقى، بيروت، ط1، 1999م.

من حق بعض الناس أن يعتقد بأنّ خالفنا من العدم يبعث إلينا من يجدد لنا ديننا، كما يحلم بذلك راشد الغنوشي¹³⁹، وأصدقائه من الدعاة، وتابعوهم، وأسلافهم، والمؤمن البسيط، لكنّ هذا الميثاق الأزلي، الذي تؤمن به كلّ شعوب الأرض¹⁴⁰، ليس سوى تخيل رمزي لمنطق لم يُفصح عن نفسه، فلنجلّس لنحدّد ما معنى الميثاق؟ وما المعاني التي حببها العلماء خوفاً من ضياع هذا الميثاق، وما ينجرّ عن ذلك من لعنات. لنجلّس لنحدّد في معنى هذا الخوف من العقاب الإلهي ودلالاته، فلا مشكل إن جددنا الدين، وعُدنا إلى أصوله الصّافية، ولكن، لنسو ما هو عالق لم يسو بعد¹⁴¹، لنكشف، قبل ذلك، للناس تاريخاً من المعاني المستبعدة التي عملت نصوص العلماء على إخفائها، وتهميشها، والسكوت عنها. لنقرأ هذا الميثاق وأحكامه في ضوء التاريخ¹⁴².

إنّ التخيل الأنطولوجي لحدود الله بالحديث عن طرف واحد من عقد المديونية (أي حقوق الله على العبد) يجد أمامه طريقاً مسدوداً، وهكذا قد "تبيح لنا هذه التّخييلات أن نعرّف الثقافة بمختلف أنظمتها الرّمزيّة على أنّها ابتداء مستمرّ للآخر الغريب الباعث على القلق الآتي من خلف الحدود، أو القابع في عقر الدّار، أو ذاك الدّخيل (L'intrus) الساكن بين ظهرانينا يتربّص بنا الدّوائر، ويتحينّ الفرص ليفتك بنا"¹⁴³. فالحدود ميسم إنّيّنا وعلامة رمزيّة تحدّد من نحن ومن الآخرون، وما حدود الله سوى تخيل رمزي لهذا الخوف القابع في أعماقنا من المجهول، ومن الآخر، ومن شيء هو في داخلنا أخرجناه، وألقيناه بعيداً، ووضعنا عليه قناعاً إلهياً¹⁴⁴. فما من طريق إلى تهدئة الخوف من المجهول إلا طريق يحرّرنا من انفعالاتنا. حينئذ، سنتبيّن أنّ حدود الله وضعناها بأيدينا، وأنّها قناع يخفي حقوقنا. وما إن ننزع هذا القناع حتى نتبيّن تاريخيّة هذه العقوبات، التي كان بعضها معمولاً به في الفترة السابقة للوحي والنبوة.

139 - الغنوشي، راشد، مقالات حركة الاتجاه الإسلامي بتونس، فصل ضرورة التجديد، ص 87. وانظر كذلك: الترابي، حسن، تجديد الفكر الإسلامي، ص 84

140 - انظر ذلك في: السعفي، وحيد، في قراءة الخطاب الديني، ص 149-168

141 - وقد حاول بعضهم تفسير العراقيل والتحدّيات التي يُواجهها دعاة الإسلام السياسي أمام تطبيق الشريعة التي يحملونها شعاراً ينادون به صبح مساء، لكنهم، حتى إذا توافرت لهم الظروف لتحقيقه، يقفون عاجزين، وتتكشف العقبات، فأولها عدم اتفاق حول تحديد هذا المفهوم، فضلاً عن الكيفية التي بها سيُطبق، أو الآليات، أو حتى الاتفاق حول أيّ مذهب، وأيّ فقه، وأيّ فهم، وأيّ مدرسة سيتبعون. انظر: الشطي، إسماعيل، الإسلاميون وحكم الدولة الحديثة، دار الأمان، الرباط، ط1، 2013م، ص 70. ويقول في السياق نفسه: "يقدر الاتفاق والوحدة دائماً بين الإسلاميين حول الشعار، إلا أنّ رافعي الشعار مازالوا يلبدون خلفه حتى لا ينكشف الغطاء عن الأزمة الحقيقية وراء تطبيق الشريعة الإسلامية؛ إذ بمجرد الانتقال من الشعار إلى المشروع سينكشف حجم الخلاف حول تحديد مفهوم الشريعة وكيفية تطبيقها". المرجع نفسه، الصفحة نفسها. فمقالنا سلط الضوء على الأزمة الأنطولوجية، لكن عقبات التطبيق، أيضاً، تظهر تهافت مقولة تطبيق الحدود، وتكشف تاريخيتها.

142 - انظر، مثلاً، قراءة زهية جويرو، القصاص في النصوص المقدسة: قراءة تاريخية، دار المعرفة للنشر، تونس، ط1.

143 - خضر، العادل، مقال: نصيب الشيطان أو من الخلاف إلى الاختلاف، كتاب فوزي البدوي: وجوه الخلاف في الإسلام بين الأمس واليوم، منشور بموقع الأوان:

<http://www.alawan.org/article962.html>

144 - للتمعق في هذا المعنى، انظر القسم الأول من:

Heidegger, Les concepts fondamentaux de la métaphysique, monde-finitude-solitude, Gallimard, 1992, pp. 97-247.

أَيُّهَا الدَّعَاةُ إِلَى تَطْبِيقِ حُدُودِ اللَّهِ: رَفَقاً بِبَشَرِيَّتِكُمْ¹⁴⁶ مَا حُدُودُ اللَّهِ إِلَّا حُدُودُكُمْ¹⁴⁷

قائمة المصادر والمراجع

1- المصادر والمراجع العربية:

- ابن تيمية، تقي الدين أحمد بن عبد الحلیم، اقتضاء الصراط المستقیم مخالفة أصحاب الجحیم، تحقيق محمد حامد الفقي، مطبعة مكتبة السنة المحمدية، ط2، (د.ت).
- ابن عاشور، عياض، الضمير والتشريع: العقلية المدنية والحقوق الحديثة، المركز الثقافي العربي، بيروت، ط1، 1998م.
- ابن كثير، أبو الفداء إسماعيل بن عمر بن كثير القرشي الدمشقي، تفسير القرآن العظيم، 4ج، دار المعرفة، بيروت، 1969م.
- أركون، محمد:
- الإسلام: الأخلاق والسياسة، تعريب هاشم صالح، نشر اليونسكو بالتعاون مع مركز الإنماء القومي، بيروت، ط1، 1990م.
- تاريخية الفكر العربي الإسلامي، مركز الإنماء القومي، ط1، 1986م.
- الفكر الإسلامي: قراءة علمية، ترجمة هاشم صالح، مركز الإنماء القومي، بيروت، ط2، 1996م.
- الفكر الأصولي واستحالة التأصيل: نحو تاريخ آخر للفكر الإسلامي، دار الساقى، بيروت، ط1، 1999م.
- معارك من أجل الأنسنة في السياقات الإسلامية، تعريب هاشم صالح، دار الساقى، بيروت، 2001م.
- مفهوم السلطة في الفكر الإسلامي. لا حكم إلا لله، في: الفكر العربي المعاصر، شباط/1990م.
- نزعة الأنسنة في الفكر العربي: جيل مسكويه والتوحيد، دار الساقى، بيروت، ط1، 1997م.
- الهوية وحرية الفكر والعمل، في: تساؤلات حول الهوية والحرية، عمل جماعي، دار بدايات، دمشق، 2008م.
- بلعيد، صادق، القرآن والتشريع: قراءة جديدة في آيات الأحكام، مركز النشر الجامعي، تونس، 1999م.
- البنا: حسن:
- أحاديث الجمعة، منشورات دار العصر الحديث، بيروت، ط2، 1962م.
- الله في العقيدة الإسلامية، دار العلوم للطباعة، (د.ت).
- مذكرات الدعوة والداعية، دار الكتاب العربي، (د.ت).
- نحو النور/وتحت راية القرآن، رسائل الإمام الشهيد حسن البنا، دار الفكر، ط1، 1968م.
- بوحدية، عبد الوهاب، الإنسان في الإسلام، دار الجنوب، تونس، 2007م.
- الترابي، حسن:
- تجديد الفكر الإسلامي، دار القرافي للنشر والتوزيع، ط1، 1993.
- في الفقه السياسي: مقاربات في تأصيل الفكر السياسي الإسلامي، الدار العربية للعلوم، لبنان، ط1، 2010م.
- مشكلات تطبيق الشريعة الإسلامية، مكتبة تونس، ط1، 2013م.
- جدعان، فهمي، الماضي في الحاضر: دراسات وتشكلات ومسالك التجربة الفكرية العربية، ط1، 1997م.

- جعيط، هشام:
- الفتنة الكبرى: جدلية الدين والسياسة في الإسلام المبكر، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، ط2، 1993م.
- في السيرة النبوية، تاريخية الدعوة المحمدية في مكة، دار الطليعة، بيروت، ط1، 2007م.
- الجمل، بسام، من الرّمز إلى الرمز الديني: بحث في المعنى والوظائف والمقاربات، فريق بحث في المتخيل، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، صفاقس، 2007م.
- جولدتسيهر، العقيدة والشريعة، تعريب جملة من الأساتذة، دار الرائد العربي، بيروت، 1946م.
- جويرو، زهية، القصاص في النصوص المقدسة: قراءة تاريخية، دار المعرفة للنشر، تونس، ط1، 2007م.
- حلاق، وائل:
- تاريخ النظريات الفقهية في الإسلام: مقدمة في أصول الفقه السني، دار المدى الإسلامي، بيروت، 2007م.
- نشأة الفقه الإسلامي وتطوره، تعريب رياض الميلادي، دار المدى الإسلامي، ط1، 2007م.
- خلاف، عبد الوهاب، علم أصول الفقه، دار القلم، الكويت، 1981م.
- دوبريه، ريجيس، نقد العقل السياسي، تعريب عفيف دمشقية، دار الآداب، بيروت، ط1، 1986م.
- ريكور، بول، من النص إلى الفعل: أبحاث في التأويل، عين للدراسات والبحوث، ط1، 2001م.
- سارتر، جون بول، الوجود والعدم: بحث في الأنطولوجيا الظاهرية، تعريب عبد الرحمن بدوي، منشورات دار الآداب، بيروت، 1966م.
- سبينوزا، رسالة في اللاهوت والسياسة، تعريب حسن حنفي، الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر، 1971م.
- السّعفي، وحيد:
- العجيب والغريب في كتب تفسير القرآن، تبر الزمان، تونس، 2001م.
- في قراءة الخطاب الديني، تونس، نجمة الدراسات والنشر والتوزيع.
- السليبي نائلة:
- تاريخية التفسير القرآني: قضايا الأسرة واختلاف التفسير. النّكاح والطلاق والرضاعة والمواريث، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط1، 2002م.
- تاريخية التفسير القرآني والعلاقات الاجتماعية من خلال نماذج من كتب التفسير، 2ج، بحث جامعي مطبوع.
- الشافعي، محمد بن إدريس، الرسالة، تحقيق وشرح أحمد محمد شاكر، شركة ومكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده، مصر، ط1، 1940م.
- الشرفي، عبد المجيد:
- الإسلام بين الرسالة والتاريخ، دار الطليعة، بيروت، ط1، 2001م.
- الإسلام والحداثة، الدار التونسية للنشر، تونس، ط1، 1990م.
- الإسلام والحرية: الالتباس التاريخي، دار الجنوب للنشر، تونس، 2002م.

- الشطي، إسماعيل، الإسلاميون وحكم الدولة الحديثة، دار الأمان، الرباط، ط1، 2013م.
- الصديق، يوسف، الآخر والآخرين في القرآن، التنوير، ط1، 2015م.
- الطبري، أبو جعفر محمد بن جرير بن يزيد بن كثير بن غالب الآملي، جامع البيان عن تأويل آي القرآن، دار ابن حزم/دار الأعلام، ط1، 2006م.
- طرابيشي، جورج، نظرية العقل، دار الساقى، ط2، 1999م.
- عجينة، محمد، موسوعة أساطير العرب عن الجاهلية ودلالاتها، ج2، دار الفارابي، بيروت، العربية محمد علي الحامي للنشر والتوزيع، تونس، 1994م.
- عمران، كمال، الإبرام والنقض: قراءة في الثقافة الإسلامية، الدار التونسية للنشر، 1992م.
- غليون، برهان، نقد السياسة: الدولة والدين، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ط1، 1991م.
- الغنوشي، راشد، مقالات حركة الاتجاه الإسلامي بتونس، دار الكروان للطباعة والنشر، باريس، (د.ت).
- فرايزر، جيمس جورج، تعريب نايف الخوص، الغصن الذهبي، دراسة في السحر والدين، دار الفرقد، دمشق، ط1، 2014م.
- فرويد، سيغموند، الطوطم والتابو، دار الحوار للنشر والتوزيع، دمشق، ط1، 1983م.
- القرآن الكريم، برواية ورش عن الإمام نافع، مجمع الملك فهد لرواية المصحف الشريف.
- القرضاوي، يوسف، فقه الجهاد: دراسة مقارنة لأحكامه وفلسفته في ضوء القرآن والسنة، مكتبة وهبة، القاهرة، ط3، 2010م.
- قطب، سيد:
- في ظلال القرآن، دار الشروق، ط7، 1978م.
- المستقبل لهذا الدين، دار الشروق، بيروت، 1978م.
- معالم في الطريق، بيروت، دار الشروق، 1973م.
- معالم في الطريق، دار الشروق، ط13، 1989م.
- كارم، محمود عزيز، الأسطورة والحكاية الشعبية في العهد القديم، عين للدراسات والبحوث، ط1، 2001م.
- كانط، إيمانويل، تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق، تعريب مكايي عبد الغفار، مراجعة عبد الرحمن بدوي، الدار القومية للطباعة والنشر، القاهرة، 1965م.
- كتاب المثالية الألمانية، تعريب أبو يعرب المرزوقي، فتحي المسكيني، ناجي العونلي، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، ط1، 2012م.
- الكتاب المقدس، القاهرة، كتب العهد القديم والعهد الجديد، ط6، 1995م.
- كوربان، هنري، تاريخ الفلسفة الإسلامية: منذ النبايع حتى وفاة ابن رشد 1198م، عويدات للنشر والطباعة، بيروت، ط2، 1998م.

- المالكي، عبد الله، سيادة الأمة قبل تطبيق الشريعة: نحو فضاء أمثل لتجسيد مبادئ الإسلام، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، لبنان، ط1، 2012م.
- المسيري، عبد الوهاب، التريكي، فتحي، الحداثة وما بعد الحداثة، دار الفكر، دمشق، ط1، 2003م.
- المكاشفي، طه الكباشي، تطبيق الشريعة الإسلامية في السودان بين الحقيقة والإثارة، الزهراء للإعلام العربي، ط2، 1986م.
- المؤدب، عبد الوهاب، أوهام الإسلام السياسي، تعريب محمد بنيس والمؤلف، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء، 2002م.
- المودودي، أبو الأعلى:
- الأسس الأخلاقية للحركة الإسلامية، مؤسسة الرسالة، بيروت، 1970م.
- تدوين الدستور الإسلامي، مؤسسة الرسالة، ط5، 1971م.
- حدود التشريع في الإسلام ومكانة الاجتهاد فيه، مكتبة دار البيان، الكويت، د.ت.
- ولد أباه، السيد، الثورات العربية الجديدة المسار والمصير، يوميات من مشهد متواصل، جداول، لبنان، ط1، 2011م.

2- المراجع الأعجمية:

- ARKOUN Mohammed, L'Islam, Morale et politique, Paris, Unesco- Descellée, 1986.
- BEN ACHOUR Yadh, Le rôle des civilisations dans le système international, droit et relation internationales, édition Bruylant, 2003.
- DE COPPET Daniel, Article: Tabou, E. Universalis, 1996.
- FREUD Sigmund, Totem et tabou, interprétation par la psychanalyse de la vie sociale des peuples primitifs, petite bibliothèque Payot, Paris.
- GIRARD René, Des choses cachées depuis la fondation du monde, éd. Grasset
- HEGEL, Le droit, la morale et la politique, Textes choisis par Marie-Jeanne Konigson, PUF, 1977.
- HEIDEGGER Martin, Les concepts fondamentaux de la métaphysique, monde-finitude-solitude, Gallimard.
- Kelsen Hans, Théorie Pure du droit, Dalloz, Paris, 1962.
- LA CHARIA aujourd'hui, usage de la référence, sous la direction de Baudouin Dupret, la découverte, Paris, 2012.
- LEVI-STRAUSS Claude, la Pensée sauvage, Plon, Paris, 1962.
- MICHEL Dousse, Dieu en guerre, la violence au cœur des trois monothéismes, Albin Michel Spiritualités, 2002.
- MINOIS Georges, Les origines du mal. Une histoire du péché originel, Paris, Fayard, 2002.
- OLIVIER Carre, Eléments de la 'aqida de sayyid qutb dans fi zilal al-qur'an, Studia Islamica, 91, Maisonneuve-larose, Paris, 2000.
- RAYMOND Charles, Le droit Musulman, Paris, PUF, 1972.
- Ricœur Paul, Finitude et culpabilité, éditions Mouton, Paris, 1960.
- RICOEUR PAUL, Le conflit des interprétations. Essais d'herméneutique, Paris, Seuil, 1969.
- ROULAND Norbert, Du droit aux passions, PUAM, 2005.

- SADAKAT Kadri, Heaven on Earth: A Journey through Shari'a Law, Farrar Straus and Giroux, New York, 2012.
- SCHACHT Joseph:
- introduction au droit musulman, Maisonneuve et larose, 1999.
- Shari'a; Encyclopédie De L'Islam, TIV.

3- المراجع الإلكترونية:

- موقع الأوان: خضر، العادل، مقال: نصيب الشيطان أو من الخلاف إلى الاختلاف، كتاب فوزي البدوي: وجوه الخلاف في الإسلام بين الأمس واليوم: <http://www.alawan.org/article962.html>
- موقع الإمام حسن البنا: <http://www.ikhwanwiki.com/index.php?title>
- الموقع الرسمي للقرضاوي: <http://www.qaradawi.net>
- ويكيبيديا الإخوان المسلمون:
- <http://www.ikhwanwiki.com/index.php?title>
- Norbert, Anthropologie juridique, Paris, Les Presses universitaires de France, 1re édition, 1988, pp. 496. Un document produit en version numérique par Mme Marcelle Bergeron, Dans le cadre de la collection: Les classiques des sciences sociales, Site web: <http://classiques.uqac.ca/>.

MominounWithoutBorders



Mominoun



@ Mominoun_sm



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

الرباط - أكادال. المملكة المغربية

ص ب : 10569

الهاتف : +212 537 77 99 54

الفاكس : +212 537 77 88 27

info@mominoun.com

www.mominoun.com