دەزگای توێژینەوەو بڵاوکردنەوەی موکریانی

بۆ خوێندنەوە و داگرتنی سەرجەم کتێبەکانی دەزگای

موکریانی سەردانی مالپەڕی دەزگای موکریانی بکە...

www.mukiryani.com

بۆ پەیوەندی..

info@mukiryani.com

MUKIRYANI
ESTABLISHMENT FOR RESEARCH & PUBLICATION

التوظيف السياسي

للفكر الديني

(بحوث ومقالات)

د. هادي محمود

أربيل - 2008

اسم الكتاب/ التوظيف السياسي للفكر الديني

- تأليف: د. هادي محمود
- التصميم الداخلي: هەردى
- تصميم الغلاف: ئاسۆ مامزاده
- رقم الايداع: (1021)
- عدد النسخ: (1000)
- الطبعة الاولى 2008
- السعر: (3000) دينار

تسلسل الكتاب (32)

مؤسسة موكرياني للبحوث والنشر
www.mukiryani.com
asokareem@ maktoob.com
Tel: 2260311

المحتويات

المحتويات.....3
مقدمة 5
من أجل فهم متجدد للظاهرة الدينية في مجتمعاتنا 7
اشكاليات منهجية في الدراسات الاسلامية 18
حول مفهوم الإرهاب 27
الفرق بين الإرهاب و جهاد الدفاع"الدفاع عن الوطن" 44
هل هناك عقوبة للردة في الاسلام؟.....51
أولاً: تعريف الردة وعقوبتها في القرآن الكريم 51
ثانياً: تعريف الردة وعقوبتها في الحديث النبوي 54
استنتاجات.....59
الخلفية التاريخية لمفهوم مشروعية السلطة في الإسلام.....75
حزب الدعوة 105
نموذجاً لتيار الاسلام السياسي الشيعي.....105
(عرض أولي).....105
مبررات التأسيس.....106
مبادئ أساسية.....108
حزب على أساس فقهي 109
الموقف من السلطة.....115
خلافات وانشقاقات داخل الدعوة.....115
برامج ومواقف سياسية 116
أسلمة الدولة... أسلمة المجتمع.....121
الإسلام السياسي السني في العراق.....125
ثانياً/ الحركة السلفية (الحركة الوهابية في العراق) 136
ثالثاً/ هيئة علماء المسلمين 146
مجمل المواقف السياسية لهيئة علماء المسلمين 153
رابعاً/ حزب التحرير 159

خامساً/ الإتحاد الإسلامي الكردستاني.....161
سادساً/ الحركة الإسلامية في كردستان العراق.....163
الإنشقاقات داخل القوى الإسلامية الكردستانية وبروز الإتجاهات المتشددة 165
حول المرجعية الاسلامية للدستور العراقي 177
ما بين الفقه والقانون الدولي تكييف الخاص مع العام.....189

مقدمة

ثمة ما هو مشترك في المواد الواردة في هذا الكراس. فالجامع والمشترك بينها، هو المنهج الذي كُتِب به أولاً، وما يمكن أن نطلق عليه الحقل المتخصص ثانياً. والهدف هو القاء الضوء على تلك العلاقة التي تربط الفكر الديني، بالعمل السياسي. وبالتالي يبدو عنوان الكراس "التوظيف السياسي للفكر الديني" منسجماً مع جملة المواد الواردة فيه.

يكتسي التطرق للقضية الدينية، وللإسلام السياسي في بلد كالعراق، أهميةً بالغة. فالتيارات الإسلامية السياسية بمختلف أشكالها واتجاهاتها، تمتلك حضوراً فاعلاً في الحياة السياسية، وفي حياة المجتمع بشكل عام. وهي تطرح توجهاتها من خلال الربط والتلازم بين الإسلام كعقيدة وعبادات، وقيم وجدانية وأخلاقية، وبين مشروع الإسلام السياسي المتمثل بالدولة الدينية المبنية على أسس الشريعة الإسلامية، كمصدر وحيد للتشريع.

كما تسعى تلك التيارات الى احتكار التراث الإسلامي، من خلال النظرة الأحادية في التعامل معه، لتجييره لمشروعها السياسي، عبر خلق هوية إسلامية إنعزالية، منكفئة على نفسها، وتجعل من الآخر عدواً دائماً لها.

ولا تنصب مسعى قوى الإسلام السياسي على أسلمة الدولة فحسب، بل تسعى أيضاً لأسلمة المجتمع سياسياً، من خلال فرض أنماط معينة للسلوك الاجتماعي، وطرق للمعيشة اليومية، من خلال أساليب القهر التقليدية في المجتمعات. ويتزامن هذان المشروعان من خلال استغلال الهوية الإسلامية لأغلبية جماهير شعبنا، والتي هي هوية حضارية ووجدانية، أكثر من كونها هوية دينية سياسية.

ان الصراع على الهوية، صراع اجتماعي، من أجل مشاريع سياسية مختلفة. صراع لا يتعلق بالماضي بقدر تعلقه بالحاضر، وبالمستقبل أيضاً. ودورنا كيساريين ديمقراطيين، هو تجنب النظرة العدمية للتراث، ودفع الأمور باتجاه

تقدمي عقلاني منفتح على منجزات الفكر البشري، وعلى أساس استيعاب الديمقراطية كقيم، وكأسلوب حضاري في الحياة اليومية، وعدم التعامل مع مفهوم الديمقراطية كآليات، أو اختزالها في مفهوم الأكثرية والأقلية.

ان اختلافنا الأساسي مع قوى الإسلام السياسي، اختلاف حول ما يدور في الأرض، وهو صراع اجتماعي سياسي، لا يتعلق بالسماء. وبالتالي هو اختلاف في المشاريع السياسية والاقتصادية والاجتماعية والثقافية، دون أن يعني ذلك عدم إمكانية التوافق في هذه النقطة أو تلك، مع جهة أو أخرى، وعلى قضايا مشتركة تخدم التقدم الاجتماعي والتنوير، وقضية الديمقراطية والحريات العامة.

مواد هذا الكراس، مسعى لفهم متجدد للظاهرة الدينية، من خلال فهم عقلاني وواقي للتراث ولوظيفة الدين في المجتمع. وهي مساهمة لتشخيص بعض الإشكاليات المتعلقة بهذا المجال، من خلال النظر الى الظاهرة الدينية في إطار التاريخ، وفي إطار تأثير الجهد البشري.

من أجل فهم متجدد للظاهرة الدينية في مجتمعاتنا

تعرضت الماركسية، ولا تزال، الى الكثير من التشويه في مواقفها من الظواهر الاجتماعية نتيجة النظرة السطحية التبسيطية في التعامل مع مقولاتها من قبل مريديها، إضافة الى حملات التشويه المقصودة من قبل المعادين للفكر الماركسي. وقد نجم عن هذا الأمر تشويه الطابع المعرفي لمقولات ماركس وتحليلاته للظواهر الإجتماعية.

ويتطلب الفهم الديالكتيكي المتجدد لمقولات ماركس، فهم منهجه عبر دراسة وتحليل نتاجاته ومساهماته المعرفية في المجالات المختلفة.

يتجسد جوهر أفكار ماركس في كونه ثورة فلسفية اجتماعية تطرح فهمها للظواهر الاجتماعية بترابطها وتاثيراتها المتبادلة. وبعكس المدارس الفلسفية الأخرى، أعلنت الماركسية عدم حياديتها، وكونها لا تكتفي بتفسير الظواهر الإجتماعية بل تسعى الى التغيير الأجتماعي بمعناه الفسلفي، وبرهنت من خلال هذا الطرح عدم الحيادية المعرفية للفلسفات الأخرى أيضاً.

شكلت الماركسية ولا تزال تشكل تهديداً مباشراً لمصالح الطبقات المستغِلة المسيطرة على السلطة السياسية ومراكز القرار، لذا لم يتوانَ ممثلو هذه الطبقات في معاداة هذا الفكر، وتشويه مقولاته بشكل مغرض لخلق حاجز نفسي وإجتماعي يمنع التواصل بين هذا الفكر وبين الوسط الإجتماعي الذي بعتبر أداة ومحرك عملية التغيير الإجتماعي.

وفي ظل هذا الصراع تعاملت أوساط واسعة من حملة هذا الفكر ـ من الذين لا يمكن الشك في نواياهم الطيبة للتغير الثوري– بشكل سطحي، أفضى الى التعامل مع مقولات ماركس، كنصوص مقدسة، لتبرير مواقف سياسية يومية، بدلاً من التعامل مع فكر ماركس كمهنج معرفي وفهم عام لقوانين التطور الإجتماعي.

وتصور البعض ضمن هذا الوسط أن مجرد ترديد بعض مقولات ماركس، وتثبيت الإلتزام بالمقولات الماركسية اللينينية في الوثائق التي يعتمدها،

ضمان لعدم الوقوع في التحليلات الخاطئة، وبالتالي إيصال مسيرة الثورة الإجتماعية وعملية التغيير الى أهدافها وحتميتها التاريخية.

وجرى ترديد الكثير من هذه المقولات بعد أختيار جمل معينة من تحليل مطول لماركس حول ظاهرة إجتماعية، بشكل إنتقائي وتجريدي، بحيث تصبح هذه الجملة أو ذلك المقطع معبراً عن موقف ماركس والماركسية عموماً من تلك الظاهرة، في حين لا يتكامل الفهم المعرفي والعلمي لتلك الظاهرة إلاّ من خلال فهم وتحليل مجمل النص، وبالإرتباط بمساهمات أخرى حول موضوع ذلك النص، وتزامناً مع الواقع المتغير والوظيفة الإجتماعية المتغيرة دوماً للظواهر التي ينبغي دراستها من خلال حركتها المستمرة دوماً.

من بين تلك المقولات، تتميز مقولة "الدين أفيون الشعوب"، وبالأخص في منطقة الشرق الأوسط، بشيوعها وحضورها الدائم. وقد أستخدمت هذه المقولة على الدوام ذريعةً لمحاربة الماركسية، من قبل التيارات السياسية المعادية للماركسية في بلداننا، بشكل واسع، بحيث لو جرى الإستفسار من أي شخص عادي بعيد عن الإهتمامات السياسية في هذه البلدان عن مقولة لماركس، لما تردد عن ذكر مقولة "الدين أفيون الشعوب" منسوباً الى ماركس.

وأدى شيوع هذه المقولة وإنتشارها الواسع الى تعامل الكثير من الماركسيين مع الظاهرة الدينية في مجتمعاتهم من خلال الكلمات الثلاث التي تتكون المقولة منها. وتبنى البعض الموقف السلبي من الظاهرة الدينية وتجلياتها السياسية بشكل عام من خلال الإلتزام بتلك المقولة، وإعتبارها "نصاً مقدساً"، وخلاصةً لموقف ماركس من الدين والظواهر الدينية. في حين وجد آخرون نوعاً من التناقض بين هذا النص الذي اعتبروه مقدساً كغيره من مقولات ماركس، وبين واقع الحياة الإجتماعية وتأثير الظواهر الدينية على الأفراد، وبضمنهم اوساط الكادحين في مجتمعاتهم، وكيفية إستغلال خصومهم لتلك المقولة لعرقلة عملية التطور والتقدم الإجتماعي، من خلال إبعاد الكادحين عن الحزب الماركسي الذي يتبنى الدفاع عن مصالحهم الطبقية.

وسعى هؤلاء الى حل هذا التناقض بين "النص المقدس"، وتأثيره على الواقع من خلال تحريم أو تجنب خوض النقاش حول هذه المسألة، لكي يبقى النص المقدس على حاله من جهة، ويتم مراعاة مقدسات الناس من خلال تجنب النقاش.

"الدين... أفيون الشعب" كلمات منتقاة من نص مطول نسبياً لماركس في كتابه (مقدمة لنقد فلسفة الحق أو القانون عند هيجل). يقول ماركس:

"إن العذاب الديني هو تعبير عن العذاب الفعلي، وهو في الوقت ذاته احتجاج على هذا العذاب الفعلي. فالدين هو زفرة المخلوق المضطهد، وهو بمثابة القلب في عالم بلا قلب، والروح في أوضاع خلت من الروح. إنه أفيون الشعب".

إن قراءةً متأنية لهذا النص تظهر جملة أمور منها:

- استخدم ماركس في النص تعبير "أفيون الشعب"، بعكس تعبير "أفيون الشعوب" الشائع والمستخدم من قبل مريديه وخصومه في الوقت نفسه.
- ورد تعبير "أنه أفيون الشعب" في نهاية فقرة تتحدث عن الدور الإيجابي للدين على الفرد في مجتمع يكون الإنسان فيه مضطهداً. فإذا تعاملنا مع المفردتين في إطار النص الكامل والفقرة الواردة أعلاه، نجد أن ماركس لا ينتقص من دور الدين وتأثيره في تلك الفقرة. فماركس استخدم هذا التعبير في سياق إعتبار الدين تعويضاً للإنسان عن ما فقده بسبب إضطهاد المستغلين له في الحياة الإجتماعية. إنه يمثل عزاء نفسياً لإنسان مطحون معرض للظلم الإجتماعي في عالم بلا قلب و لا روح. الدين هو القلب والروح في عالم فُقِدَ فيه القلب والروح حسب تعبير ماركس. الدين هو زفرة المضطهدين في ذلك العالم، حتى يستمر في الحياة. أنه بمثابة الأفيون الذي يجعل ذلك الإنسان يحلم بالغد وبالأماني المتحققة في الأحلام. أنه يمثل الحلم بالعدالة على الأقل على صعيد الخيال بعد أن لم يجدها أو يحققها على أرض الواقع. وبالتالي فهو يحتاجه كعزاء نفسي لكي يستمر في الحياة.

والسؤال المثار هنا هو هل تعامل الماركسيون وخصومهم بهذا الفهم مع تلك المقولة؟

الجواب واضح بالطبع. فالشائع هو أن ماركس طلب من الناس الإبتعاد عن الدين لكونه مضراً، وبالشكل الذي يتطلبه الإبتعاد عن الأفيون المضر للإنسان!

أزعم أن التحليل السطحي لهذه المقولة الماركسية لا يشكل ضرراً في فهم منهج ماركس المعرفي فحسب، بل يشكل إنتهاكاً للأسس العلمية البحثية في التعامل مع النصوص وتحليلها. فالكلمات والجمل عندما تُنتَقى وتُجَزَأْ عن سياق الفقرة الكاملة، وإرتباطات تلك الفقرة بسابقاتها، تلحق ضرراً كبيراً بالمفاهيم المستنبطة، والأفكار المرادة التعبير عنها.

هناك أمثلة كثيرة وشائعة تثبت هذه الوجهة. ومنها إذا قرأنا في النص الديني آية "ولا تقربوا الصلاة "دون أن نتمم بقية النص" وأنتم سكارى" نكون أمام فهم مغاير للفكرة المطروحة في النص إذا قُرِأ كاملاً.

قد يعترض البعض من معتنقي المنهج الديني على إيراد هذا المثل، وهو إعتراض مردود، لأن الحديث يتعلق ببنية النص وإضرار التجزئة والإنتقائية في إختيار المفردة، دون أن نتناول مسألة المقدس أو غيره من النصوص.

وأزعم أيضاً أن تجريد هذه الكلمات الثلاث عن مجرى الفقرة الكاملة التي يتحدث فيها ماركس عن ما يوفره الدين من عزاء نفسي وروحي للإنسان في مجتمع الإستغلال الرأسمالي في تلك الحقبة الزمنية التي كتب فيها ماركس هذا النص، أمر غير بعيد عن نوايا مقصودة ومُبَيَّتة ضد الفكر الماركسي من أجل تشويهه لكونه أداةً نضالية لمواجهة المستغلين والطغاة، وشكّل أرقاً حقيقياً يقض مضاجع أعداء التحرر. في حين يؤكد ماركس في تلك الفقرة على مساهمة الدين في تخفيف المعاناة الإنسانية، دون أن يكون بديلاً عن سعي الإنسان للإنعتاق كما هو واضح في منهج ماركس وكتاباته بشكل عام.

فماركس في الفقرة أعلاه يقدم تقريراً عن حالة موجودة ويحلل الجانب النفسي للإنسان المعرض لكل أنواع الإضطهاد في عالم ينعدم فيه الروح

والقلب، دون أن يقصد من كلمة الأفيون وصف الدين بشكل مقرف، أو كحالة مؤدية الى الإدمان.

لا يتكامل فهمنا لموقف ماركس من الدين، ومن العقيدة الدينية، ومن الظاهرة الدينية، بمجرد تحليل الفقرة التي أشرنا إليها في بداية هذه المادة. وليس الغرض من تحليل الفقرة أعلاه الدعاية للماركسية أو طرح ماركس كفيلسوف "متدين". فماركس وكثيرون من فلاسفة عصره وقفوا في المسألة الأساسية في الفلسفة الموقف المبين والداعي لأولوية المادة على الفكر. وقد سبق أن كان هذا الموقف موجوداً قبل ماركس. واستمر عند الكثير من الفلاسفة بعد ماركس. وقد وجد عدد من الفلاسفة الماديين في الفلسفة العربية الإسلامية (وهنا استخدم مصطلح الفلسفة العربية الإسلامية بمعناه الفكري الحضاري، وليس بمعناه العقائدي الديني).

وفي الفلسفة الأوروبية يمكن ذكر أسماء عديدة من الفلاسفة الماديين قبل ماركس وبعد ماركس، ومنهم: ديدرو، لامتري، فيورباخ، هايدغر، سارتر. . الخ. وقد جرى تقديم هؤلاء الفلاسفة والمفكرين في مجتمعاتنا بعيداً عن موقفهم المناوئ للدين بشكل عام. كما تجرى ترجمة ودراسة نتاجاتهم الفكرية في الصحف والمجلات دون أن يشكل موقفهم من الدين حاجزاً أمام نشر نتاجاتهم.

لم يكن تقديم ماركس في مجتمعاتنا للجمهور كمناهض للدين بشكل عام، نابع عن كونه فيلسوفاً مادياً، بل أخذ معادو الماركسية في بلداننا يقدمون ماركس بهذه الشاكلة للجمهور بناءاً على إعتبارات أخرى، أهمها ما يُمَثِّلُ فكر ماركس من تهديد لمصالح الطغاة والمستغِلين، وطرحه للصراع الطبقي كمحرك للتاريخ وتحول الماركسية الى أداة للنضال الوطني والطبقي، وإجراء التغييرات الإجتماعية في مجتمعاتنا، بما يضمن مصالح الكادحين، وطرح فكرة الإشتراكية وأسسها العامة كبديل للرأسمالية وشرورها. وهكذا شكلت الماركسية، ولا تزال، على الصعيد الفكري، التهديد الأساسي للمستغِلين

بلبوسهم وعناوينهم المختلفة التي تبرر الطغيان والإستبداد السياسي والقهر الروحي والإستغلال الإقتصادي والتخلف الإجتماعي والظلامية الشاملة.

وقد سعت القوى المعادية للماركسية الى خلق هوة بين جمهور المتدينيين من جهة والماركسيين من جهة أخرى، لا من منطلق فهم ماركس للدين وللعقيدة الدينية، بل لما تشكله الماركسية بشكل عام من مخاطر على المصالح الطبقية والسياسية لتلك القوى.

وإذا كان موقف هذه القوى الطبقية من طرح ماركس كعدو رئيسي للدين معروفة الدوافع والنوايا كما بيَّنا في الفقرات أعلاه، إلاّ أن الموقف الملتبس للكثيرين من المحسوبين على قوى التقدم، مِمَّن يكررون عبارة "الدين أفيون الشعوب"، بدون التمعن في معناها ضمن السياق الوارد في العبارة بمجملها، وبالتالي يستنتجون ضرورة العمل وفق فهمهم القاصر، ويعتبرون العبارة خلاصة موقف ماركس من الدين ومن الظاهرة الدينية التي تتسم بالتعقيد الكبير تاريخياً في مجتمعاتنا، أمرٌ يدعو الى التوقف الجاد والتصدي الفكري عبر دراسة الظاهرة الدينية بكل تعقيداته، لأن الإبتعاد عن التحليل العميق والدراسة المتأنية المبنية على أساس إرتباط الفكر بالواقع، من شأنه تعميق الهوة بين جمهور المتدينيين الذين يتطلعون الى تحسين أوضاعهم الحياتية المختلفة، ويشكلون نسبةً كبيرة من الكادحين، وبين الماركسيين وحزبهم السياسي الذي يفترض ان يعبر عن مصالح الكادحين ويوحِد كلمتهم النضالية.

تشكل علاقة الفكر بالواقع، على أساس ارتباط الأول بالثاني ديالكتيكياً، وما ينعكس على علاقة النص بالواقع، كونه نتاجاً للواقع الإجتماعي، أساساً لمنهج ماركس الجدلي في فهم التاريخ. وإذا تعاملنا وفق هذا المنهج من النصوص والمقولات، ومن ضمنها مقولات ماركس نفسه من الضروري رفع القدسية عن النصوص وعدم التعامل معها ضمن وضعها في دائرة المطلق.

تعامل عدد من المفكرين في مجال الفكر الإسلامي، وقبل وجود الماركسية، وعبر العصور التاريخية المختلفة، إنطلاقاً من الضرورات الإجتماعية، بدءاً من القرن الأول الهجري، بشكل مرن مع النص المقدس في ظل الفكر الديني السائد والمهيمن على مجالات الحياة الإجتماعية. واستطاع هؤلاء ضمن الآليات المنتجة في الفكر الديني السائد، رغم نزعة الإطلاق السائدة فيه، إيجاد نوع من العلاقة بين النص والواقع وتطويع الأول لخدمة الثاني المتغير على الدوام، وفق منهجية تعطي إهتماماً لحاجات الناس ومتطلبات الحياة الأجتماعية غير المتناهية في ظل وجود نصوص متناهية.

هذه المنهجية التي انتبه الفكر الديني المتنور لها، وسعى إلى ديمومتها في مراحل تاريخية مختلفة، لم تجد ما يوازيها على الأقل في منهجية بعض أحزاب اليسار والأحزاب الشيوعية في قراءاتهم لنصوص ومقولات ماركس، في حين كان يتوجب عليهم أن يتعاملوا مع نصوص ماركس وفق منهجيته الديالكتيكية.

وفي المحصلة النهائية حمل بعض أحزاب الماركسيين "الأرثودوكسيين" بطاقات التكفير بوجه المحاولات الرامية الى إعادة قراءة الماركسية وفق منهج تجديدي، هو منهج ماركس نفسه. وبذلك استخدموا نفس التابو المستخدم من قبل أحزاب التطرف الإسلامي ضد أفكار ماركس ومنهجيته العلمية، إلاّ أن أصحابنا يستخدمون هذا التابو من مواقع "ماركسية" !

إذا تعاملنا وفق أسس منهجية ماركس في فهمه لعلاقة الفكر بالواقع، مع موقف ماركس من الدين ومن العقيدة الدينية، لا بد أن نقول بأن ما كتبه ماركس حول هذا الموضوع وما توصل إليه من إستنتاجات، لم ينزل عليه بشكل وحي في غرفة منعزلة. لقد عاش ماركس الحياة بكل تفاصيلها. وتعتبر طروحاته حول الدين نتاجاً لتجربته الشخصية، وهي تجربة مثقف في مجتمع أوروبي في حقبة تاريخية محددة، سادت فيها قيم وتراث اليهودية والمسيحية بإرتباطهما الوثيق، وتأثير تلك القيم على الحياة الأجتماعية، وتحديدها

للسلوك البشري في تلك الحقبة. وأعلن ماركس في تلك تقاطعه ورفضه لتلك القيم السائدة، بسبب الدور والوظيفة الإجتماعية للدين في تلك المرحلة. لقد تناول ماركس الظاهرة الدينية داخل إطار التاريخ البشري وضمن تأثيرات الفعل البشري. ففي رسالته حول المسألة اليهودية يشير ماركس إلى الأساس الدنيوي لليهودية المتمثل في الحاجة العملية والسعي الى تحقيق المصلحة الذاتية، ويقول: "إن المال هو الإله الغيور لإسرائيل، الذي لا يمكن أن يوجد إله قبله. والحق أن المال ليحط من قدر كل ألهة البشر. ويحيلهم إلى سلع.."

أن جوهر المصالح الدينية المستمدة من النصوص الدينية تتجسد في المصالح الدنيوية لمعتنقيها، حسب فهم ماركس. وهذا الإستنتاج لا يزال يحتفظ بصحته. فالمتشددون والمتطرفون الإسرائيليون يستخدمون كل مفردات العهدين القديم والجديد لتبرير دوام الإحتلال الإسرائيلي. ويستخدم المتطرفون الإسلاميون آيات القرآن لتبرير حز الرقاب وتفخيخ البشر والقتل العشوائي، من اجل السلطة.

وقف ماركس ضد سلطة الكنيسة ومحاكم تفتيشها وأفرانها الحارقة لأجساد المفكرين المتنورين. ففي ظل سلطة الكنيسة استشهد (جوردانو بردنو) لإيمانه بدوران الأرض حول الشمس. وتعرض مفكرون من أمثال (غاليلو، ديكارت، سبينوزا، بيكون، هوبز) وغيرهم للإضطهاد. هذه اللوحة التي تبيّن الدور القمعي للكنيسة لم تستطع حتى حركة الإصلاح الديني (مارتن لوثر) من تجاوزها، حيث وقفت هذه الحركة الى جانب قمع ثورة الفلاحين عام 1626 بشكل وحشي، وانتهت تلك الثورة بمجزرة بشرية رهيبة.

هذه الخلفية التاريخية لسلطة الكنيسة في أوروبا وتلك الممارسات الدموية دفعت أعداد كبيرة من المثقفين والمفكرين إلى معاداة الفكر الديني المتجسد في السلطة المطلقة للكنيسة. ويمكن القول أن الحركة المعادية للدين وللفكر الديني في أوروبا والتي تطورت الى مفهوم الإلحاد، لم تكن نتاجاً للفكر

الإشتراكي، بل أن العديد من المفكرين المعادين للفكر الديني، وأنظمتها المعادية لغالبية الشعب، لم يكونوا مؤمنين بالمادية الديالكتيكية أو بالمادية التاريخية. إلاّ أن أعداء الفكر الإشتراكي في بلداننا اليوم يعتبرون الحركة المعادية للدين وللفكر الديني نتاج الفكر الإشتراكي.

حملت اللوحة المتعلقة بالوظيفة الإجتماعية السياسية للدين وللفكر الديني في المجتمعات العربية الإسلامية في العصور التاريخية المختلفة نوعاً من الإزدواجية الوظيفية. فالسلطات الحاكمة وجدت "مشروعيتها" في الحكم وقمع المقابل في نصوص سائدة في الفكر الديني. كما أوجدت التطورات الإجتماعية نصوصاً تفسيرية للنصوص التي إعتبرت مقدسة وثابتة، أفضت مصالح السلطة نوعاً من التقديس على تلك النصوص التفسيرية وآراء المفكرين المسلمين، لاتقل عن القدسية الملازمة للنصوص الواردة في القرآن أو الأحاديث المنسوية الى النبي.

واستطاعت السلطات في الدول الإسلامية، في أدوار تاريخية كثيرة، قبل نشوء الفكر القومي أو الفكر الإشتراكي، سحق المعارضة والتنكيل برموزها التي استمدت مشروعيتها في معارضة السلطة من الفكر الديني السائد أيضاً، من خلال سلطة التبرير الديني التي وفرها فقهاء ومفكرو السلطة للحكام المسلمين. لذا شهدت العصور الأسلامية محاكمات صورية دينية جرت فيها تصفية رموز القدرية كغيلان الدمشقي وعمرو المقصوص، كما جرى تقديم المعارضين كذبائح في عيد الأضحى من قبل الولاة الجائرين، وحُرِقَ البعض بتهمة الزندقة. ولكن، وفي نفس الوقت، استمدت حركات المعارضة للسلطة الجائرة، في تلك العهود التاريخية، مشروعيتها من الفكر الديني ومن النصوص التي اعتبرت مقدسة عند جميع المسلمين، ومن التفسير والتأويل اللاحق لتلك النصوص. وهنا تكمن الطبيعة الإزدواجية لوظيفة الفكر الديني. ولذا لا يمكن أن نضع الدور الفكري والسياسي الذي لعبته القدرية والمعتزلة كأيديولوجية

دينية للمعارضة في المجتمع الإسلامي بموازاة أدوار الجبرية والأشاعرة التي كانت ايديولوجية السلطات الحاكمة بشكل أو آخر، رغم تحرك كل الأطراف في إطار الفكر الديني بشكل عام. لقد أصبح الفكر الديني الغطاء المعبر عن الصراع بين مصالح سياسية وحياتية ويومية متباينة في المجتمع الإسلامي.

وإذا كان الحديث في هذه النقطة يتعلق بتوظيف الفكر الديني كأيديولوجية سياسية، فإن الأمر لا يتعارض مع حقيقة مساهمة الظاهرة الدينية في المجتمع في خلق الفكر الديني عبر توظيفه للتعبير عن المصالح السياسية والإجتماعية والإقتصادية المتباينة.

يتميز الدور الإجتماعي للدين في بلداننا بمميزات في غاية التعقيد، لذا يصعب الحكم على هذا الدور دوماً بالأبيض أوالأسود، دون تحليل عميق لكافة مظاهر هذا الدور وأطروحات القوى المكونة للتيارات الدينية, فالماركسيون واليساريون في بلداننا يجب أن يدركوا بأنهم لا يتعاملون مع الدين أو الظاهرة الدينية في نفس العصر الذي كتب فيه ماركس تحليلاته عن الوظيفة الإجتماعية والدور الذي يلعبه الدين في المجتمع. ففي بلداننا وبسبب طبيعة وتائر النمو الإقتصادي والتطور الإجتماعي، يختلط الدين بالتراث وبالثقافة السائدة. ويجد دوره، بشكل أو آخر، في الحياة السياسية من خلال الفكر الديني. وعليه ينبغي التمييز بين الدين كمعطى ثقافي وحضاري وتراثي، وكحاجات روحية للأفراد بشكل عام من جهة، وبين الفكر الديني من جهة أخرى، الذي يطرح نموذجاً ومثالاً سياسياً للسلطة، وفي مجال تأطير المجتمع بغية تقَبُّل تلك السلطة. وهذا ما نطلق عليه مصطلح الدين السياسي، المصطلح المرفوض من قبل القوى السياسية الدينية، لأنه يحد من سطوتها على جمهور المتدينيين، ويقلل من تأثيرها ومساعيها الرامية إلى تهيئة المجتمع لتقبل بديل سياسي يستمد قوته من الفكر والإيديولوجية الدينية، ويولِّد روحية الإذعان والوحدانية الفكرية المستبدة. ومن الناحية العملية، ومن

خلال تجربة العمل السياسي في بلداننا، نجد أن هناك جمهوراً كبيراً من المتدينين يستمدون من الدين مبادئ العدالة والخير، وينخرطون في العمل السياسي والنضال الوطني الديمقراطي، دون أن يدعوا الى نموذج سياسي مبني على أساس الإيديولوجية الدينية، ودون أن يطالبوا بدولة الخلافة أو الإمامة، رغم كونهم متدينيين. ومن ضمن هذا الجمهور نجد رجال الدين المتنورين الذين يجدون توافقاً فكرياً في دعوتهم للإصلاح الديني، وإنخراطهم في العمل السياسي داخل أحزاب وطنية ديمقراطية كالحزب الشيوعي، الذي انخرط في صفوفه شخصيات دينية مرموقة مثل الشيخ عبدالكريم الماشطة، والشيخ محمد الشبيبي، وغيرهما كثير. وكذلك انخرط غالبية الفلاحين العراقيين، وهم متدينون، في النضال الذي حمل شعارات الحزب الشيوعي العراقي قبل ثورة 14 تموز 1958، وبعدها، في التصدي لمظالم الحكم، والنضال من أجل الإستقلال الوطني الناجز والحريات الديمقراطية، وموقفه الحازم من موضوع الإصلاح الزراعي وتوزيع الأرض على الفلاحين، وغيرها من المطالب الشعبية.

من جانب آخر تتحرك قوى الإسلام السياسي في مجتمعاتنا على جمهور المتدينين، وتعتبر هذا الجمهور ملكاً خاصاً بها، بل وتجعل معيار تدين الأفراد في مدى دعمهم للمشروع الساسي المطروح من قبل تلك القوى.

أن فهماً متجدداً لكافة جوانب الظاهرة الدينية في مجتمعاتنا، عامل أساسي لكسب جمهور المتدينين الذين يشاركوننا الهم الوطني والحاجة الى الحريات الديمقراطية، وضرورة تحسين أوضاعنا الإقتصادية. وبالتالي فأن الأحزاب الوطنية والديمقراطية العراقية، والكوردستانية ومن ضمنها الحزب الشيوعي تُعتبر ميداناً نضالياً لأوساط الكادحين بمن في ذلك جمهور المتدينين الذين لا يجدون تناقضاً بين قناعاتهم الدينية وإقامتهم للشعائر الدينية، وبين إنتمائهم للحزب الشيوعي.

اشكاليات منهجية في الدراسات الاسلامية

لم يبدأ البحث في مجال الدراسات الاسلامية مع بدء الاسلام وانتشاره في الجزيرة العربية. فمن الطبيعي أن يأتي البحث في هذا المجال متأخراً، ارتباطاً بالثقافة الشفاهية السائدة، وكون البحث الفكري في هذا المجال مرتبط بضرورة تراكم الممارسات اليومية والتجربة الحياتية. يؤكد هذه الوجهة ما نلمسه في مجال ما يمكن أن نطلق عليه عملية تبلور نظرية الحكم في الاسلام. فالصراع على السلطة في الاسلام بدأ في جانب منه في سقيفة بني ساعدة بعد وفاة النبي مباشرة، الذي لم يترك للمسلمين نظرية للحكم. وقد بدأ هذا الصراع دون لجوء أي طرف من أطراف النزاع الى آيات القرآن وأحاديث النبي، ودون تأسيسات فقهية، وقبل نشوء المذاهب الفقهية أو الاعتقادية او مذاهب علم الكلام عموماً. غير أن تراكم الممارسات الحياتية في مجال ادارة السلطة والنزاع عليها، والحاجة الى الحجج الفقهية لتبرير الأحقية في الحكم، بالتزامن مع استخدام القوة في تلك الصراعات، أوجدت نظريتي الخلافة والامامة في مجال الحكم.

وبسبب سيادة الفكر الديني في مجمل المجتمعات التي كانت تعيش في ظل تداخل تشكيلة عبودية اقطاعية مع بقايا آثار المشاعية، فان مجمل الدراسات المتعلقة بمجال ما نطلق عليه اليوم "العلوم الاجتماعية"، تتسم بالتأثيرات الواضحة للفكر الديني. وينطبق هذا الأمر على المجتمعات الاسلامية.

بدأت النقاشات الفكرية والسجالات والصراعات حول القضايا المجتمعية، دون وجود عملية كتابة لها. فالقرآن جمع في خلافة أبي بكر الصديق، وأصبح في مصحف واحد في خلافة عثمان، وأول كتاب للحديث جرى جمعه في زمن الخليفة عمر بن عبد العزيز.

على الرغم من أن أول انقسام بين المسلمين كان سياسياً، ارتباطاً بالصراعات السياسية المتعلقة بالسلطة فان فقهاء المسلمين تناولوا هذه المسألة ضمن مجال الأحكام العملية المنظِمة للعبادات والمعاملات. وهذا

الأمر طبيعي اذا ما وضعنا نصب أعيننا بأن البحوث الفلسفية العميقة تتطلب تراكماً للمعلومات والتجربة. هكذا نرى أن البحوث والسجالات بدأت بمجالي الفقه وعلوم القرآن. أما الدراسات الفلسفية فقد تأخرت نوعاً ما وبدأت بعلم الكلام أواخر حكم الأمويين وأوائل حكم العباسيين.

ارتباطاً بهذا الأمر ظهرت الفِرق السياسية اولاً، وظهرت بعدها المدارس الفقهية، وبعدها المذاهب الاعتقادية. وجرى ممارسة التفكير الفلسفي من خلال علم الكلام كوسيلة لبحث القضايا المطروحة في المجتمع العربي بعد الاسلام، متخذاً شكل البحث الديني في العقائد، ولتمهد للبحث في الفلسفة و قضايا الطبيعة والوجود والمجتمع والتفكير.

تبلورت المناهج أولاً في مجال الفقه بظهور علم أصول الفقه، والمقصود به كيفية استنباط الحكم الشرعي من أدلته بالاستدلال. وظهرت المقدمات الممهدة لبلورة المناهج في عصر الخلفاء الراشدين من خلال الاجتهاد بالرأي على أساس النظر الى علل الأحكام ومراعاة المصلحة.

وانقسم الفقهاء الى فريقين. فريق يتهيب من الرأي، ولا يلجأ اليه الا قليلاً. وفريق لايتهيب من الرأي، بل يلجأ اليه كلما وجد ضرورة ذلك. [1]

وسميت الفرقة الأولى بمدرسة أهل الرأي، في حين سميت الفرقة الثانية بمدرسة اهل الحديث.

وقد تبلورت ملامح هاتين النزعتين خلال الفترة من 41هـ الى أوائل القرن الثاني للهجرة، دون أن يكون هناك تدوين للفقه أو حتى للسنة النبوية، وبالتالي لم يكن هناك تدوين للمناهج التي لم تتبلور الا من خلال عملية تراكم للممارسات الفقهية ولتبلور المدارس الفقهية. غير أن هذا التراكم في مجال الأحكام الفقهية والتي لا يمكن انجازها دون وجود مناهج وقواعد للاستنباط أعقبته بلورة المناهج الفكرية التي أطلق الفقهاء عليها اسم أصول المذهب.

[1] عبدالكريم زيدان المدخل لدراسة الشريعة الاسلامية ص114

وفي ظل اتساع رقعة الدولة الاسلامية والاطلاع على القيم والعادات المختلفة، وعناية الخلفاء العباسيين بالعلوم الاسلامية، وبالاخص في مجال الفقه، اضافة الى الاطلاع على الفلسفة اليونانية، ازدهرت حقول المعرفة. وظهرت الحاجة الى ضبط أصول الاستنباط وقواعد استخراج الأحكام فأسسوا علم أصول الفقه، ووضع الشافعي المتوفي سنة 204هـ رسالته الأصولية المعروفة ثم تبعه الامام أحمد بن حنبل بالكتابة في هذا المجال، دون أن يعني ذلك عدم وجود مناهج في الدراسات عند سابقيه، لأن عدم تدوين الشيء لا يدل على عدم وجوده. فزعيم مدرسة أهل الرأي أبو حنيفة النعمان، وكذلك زعيم مدرسة أهل الحديث الامام مالك، لم يدونا أصول استنباطهما ولا قواعدهما في البحث والاجتهاد، وقام فقهاء المذهب من بعدهما بهذه المهمة. غير أن الاحداث السياسية وتراكم المعارف جعل من فقهاء هؤلاء المذاهب يختلفون في شأن أو آخر متعلق بمناهج المذهب مع شيوخهم مع استمرار انتسابهم لتلك المدرسة أو المذهب في الاطار العام.

تميزت المناهج الأولية في البحث في مختلف حقول المعرفة الاسلامية بالمرونة والسعي لتأويل النص الديني على أساس اعتبار النصوص متناهية وحاجات الناس غير متناهية. ولا يعني هذا الأمر ان جميع المدارس والمناهج الأولية كانت على قدر واحد في تفهم هذه الحاجات، بل أن جزءاً من الخلافات كانت تتعلق بمسائل مرتبطة بمدى استجابة البعض للواقع المتغير، ومدى تمسك الآخرين في مناهجهم بالنصوص، في اطار تفكير الطرفين ضمن المنهج الايماني والفكر الديني السائد. وتطورت مناهج الفرق الاعتقادية ارتباطاً بالتقسيم السياسي المتعلق بالموقف من مشروعية السلطة. ودار الاختلاف، "حول جزئيات في الاستدلال بالقرآن". [1]

[1] محمد أبوزهرة تاريخ المذاهب الاسلامية ص 288

كما دار الاختلاف في الاستدلال بالسنة، وبالرأي وبالموقف من الاجتهاد والاجماع والمصالح.

ومع بقاء الاطار الديني والمنهج الايماني في تناول المسائل الفلسفية، دارت مسائل الاختلاف "حول الجبر والاختيار، ومرتكب الكبيرة وحكمه، وكون القرآن مخلوقاً أو غير مخلوق، وقد انقسمت المذاهب القديمة الى جبرية ومعتزلة، ومرجئة، وأشاعرة وماتريدية وحنابلة". [1]

بدأ دور الركود الفكري في حقول المعرفة الاسلامية من منتصف القرن الرابع الهجري. وقد أطلق الباحثون في مجال الفقه الاسلامي على هذه المرحلة التي استمرت حسب تصنيفهم الى فترة سقوط بغداد سنة 656هـ بالدور الخامس في تاريخ الفقه الاسلامي. وهو دور جنح الفقهاء فيه الى التقليد، والتزام مذهب معين، وأفتى البعض منهم بسد باب الاجتهاد. وقد ساعدت عوامل عديدة في حدوث هذا التراجع منها "ضعف السلطان السياسي للخلفاء العباسيين". [2]

انعكست فترة الركود على تطور المناهج الفكرية. فبينما نهج المعتزلة "منهجاً فلسفياً قريباً من المنطق اليوناني ومن طرائق الفلاسفة في الجدل والمناظرة... وجاراهم في ذلك المنهاج الفلسفي الأشاعرة، والماتريدية. . جاء السلفيون فخالفوا ذلك المنهاج". [3]

أشار السلفيون الى عدم الايمان "بالعقل لأنه يُضِل" والايمان بالنص "وبالأدلة التي يومئ اليها النص، لأنه وحي أوحي به الى النبي". [4]

ونتيجة تراجع العقلانية في مناهج علم الكلام وتصفية المعتزلة، خيمت السلفية على مناهج التفكير. والمنهجيات السلفية قديمها وحديثها تحمل

[1] المصدر السابق ص 102
[2] عبدالكريم زيدان المدخل لدراسة الشريعة الاسلامية ص122
[3] محمد أبوزهرة تاريخ المذاهب الاسلامية ص 190
[4] المصدر السابق ص192

سمات الفكر الغيبي المثالي، وتبدو المجتمعات الاسلامية وفق هذه المنهجيات وعلى حد قول أستاذنا حسين مروة مجتمعاً قدرياً صرفاً تغيب عنه فاعلية الارادة البشرية.

تبرز في الدراسات المعاصرة المتعلقة بالفكر الاسلامي اشكاليات عديدة تتعلق أساساً بالمنهج المتبع في دراسة التراث وكيفية استيعابه، وأسلوب توظيفه، ومدى امكانية الاجابة على التساؤلات الجديدة التي تطرحها الحياة.

يبرز تساؤل منهجي في معظم هذه الدراسات ومفاده: هل يجب أن نحتكم في حلولنا للمشكلات المعاصرة الى المعايير نفسها التي سبق وأن احتكم الأقدمون اليها؟ وهل أن مشكلات الحاضر هي نفسها مشكلات الأقدمين؟

المنهج التاريخي العقلاني يؤكد على أن مشكلات الأقدمين تختلف عن مشكلات الحاضر، بالقدر المتعلق باختلاف الظروف التاريخية، واختلاف المعايير المتبعة، والتي تعتبر وليدة للظروف التاريخية، وبالتالي لا يصح الرجوع الى تلك المعايير القديمة وقد تجاوزها الحاضر بمسافات.

أما المنهج السلفي الحديث الذي يعتبر استمراراً للسلفية القديمة في مقوماتها الأساسية المبنية على تغييب فاعلية القوى الاجتماعية الخلاقة، يضع المسألة بصيغتها اللاتاريخية واللاعقلانية سواء في دراسة التراث، أو في تناول مشكلات الحاضر، وبالتالي فان الصورة المقدمة عن الاسلام قديمها وحديثها صورة نمطية تتسم بالركود، والبحث في الكتب الصفراء عن حلول جاهزة.

لايقتصر الكتابة وفق المنهج السلفي على جانب واحد من جوانب المعرفة الاسلامية. فقد كتب ولا يزال وفق هذا المنهج في الفقه والتاريخ وعلوم القرآن والسياسة وغيرها من المجالات. والسمات المشتركة في الكتابة وفق هذا المنهج تتجسد في تناولهم للأسماء ولأفكار المفكرين العرب والمسلمين سرداً تسلسلياً مجرداً من كل علاقة تفاعلية بين هؤلاء المفكرين وبين عصرهم والصراعات الاجتماعية الجارية في مجتمعاتهم.

ووفق هذا المنهج يجري تناول التراجعات والركود في هذه المجتمعات قديماً وحديثاً وفق نظرية المؤامرة الخارجية، وكون الاسلام والمسلمين مستهدفين من أعداء متربصين دائميين. كما أن علاقات التبادل بين ثقافات الشعوب مبينية وفق هذه الوجهة على أساس النظرة الميكانيكية الصرفة، ولذا يجري استبعاد تناول أي تأثير للفلسفات القديمة وللفكر السياسي السائد عند الشعوب المجاورة عند تناول بداية ظهور الاسلام. وقلما نجد كتاباً يتناول تاريخ الشريعة الاسلامية أو التعريف بها وفق هذا المنهج، لا يشير الى ان الحديث عن تأثر الشريعة الاسلامية بالقانون الروماني شبهات يجب الرد عليها. ويتناول معظم هؤلاء الباحثين أدلة القائلين بتلك الوجهة ويتبارون في الرد عليها. كما يجري النظر الى تمايز الثقافات وفق هذا المنهج على أساس عرقي.

يجمل ابن تيمية هذا المنهج اللاعقلاني بأنه "لا سبيل الى معرفة العقيدة والأحكام، وكل ما يتصل بها اجمالاً وتفصيلاً، واعتقاداً، واستدلالاً إلاّ من القرآن والسنة المبينة له... فليس للعقل سلطان في تأويل القرآن الكريم وتفسيره وتخريجه الاّ بالقدر الذي تؤدي اليه العبارات... واذا كان للعقل سلطان بعد ذلك فهو في التصديق والاذعان... فالعقل يكون شاهداً ولا يكون حاكماً، يكون مقرراً مؤيداً، ولا يكون ناقضاً ولا رافضاً"[1]

تنحو الدراسات الايمانية المعاصرة التي تنتهج المنهج السلفي، منحى الدراسات التراثية القديمة. فالكتب الحديثة التي تتناول السيرة النبوية على سبيل المثال تبدو وكأنها تلخيص أو استنساخ بشكل أو آخر لكتب الطبري وابن كثير واليعقوبي وغيرهم. وتنطلق هذه الدراسات من فرضيات ايمانية مسبقة. ولكن ما يسجل لصالحها هي القدرة الجيدة على الاستفادة من المصادر والمراجع التراثية القديمة، والدقة في نقل الأسماء. غير أن مساحة المحرم تبدو واضحة. فهناك تقديس لكل الصحابة على الرغم من خلافاتهم

[1] عبدالكريم زيدان المدخل لدراسة الشريعة الاسلامية ص122

على السلطة والتي وصلت الى حد القتل فيما بينهم. وتبدو المجتمعات الاسلامية وفق الدرسات المطروحة ضمن هذا المنهج مجتمعاً خالياً من التناقضات والصراعات الداخلية. وقد تجاوزت بعض الدراسات المتسمة بالطابع الطائفي هذه الحالة، ولكن من خلال منظور مبني على نصرة الطائفة ونقاوتها وأحقيتها بالسلطة، ورفض الطائفة المغايرة، أو الحديث عن الطائفة المنصورة دون الحديث عن البعد الاجتماعي لتلك الصراعات.

كما نجد في المنهج السلفي تركيز على دراسة الاسلام والمجتمع الاسلامي في المراكز، واهمال واضح للاسلام والمجتمعات الاسلامية في الأطراف، ماليزيا، أندونيسيا، تركيا وغيرها.

اذا ما أشرنا الى الاستشراق الغربي القديم حول الاسلام فقد نجد نوعاً من التوافق مع المنهج السلفي في عدم ابرازه الطابع المتناقض والصراعات ذات الطابع الاجتماعي في المجتمعات الاسلامية. عير أن بعض هذه الدراسات التي تنطلق من فرضيات مسبقة حول تخلف الاسلام تتسم بضعف القدرة على الاستفادة من المصادر الأصلية للفكر الاسلامي، لكنها تتميز باستخدامها أدوات بحث لم تستخدم في المنهج السلفي. ونجد مساهمات ضمن هذا المنحى من خلال استخدام المدرسة الانثروبولوجية أو الفيلولوجية.

على الرغم من وجود الوعي بأهمية الدراسات التي تتناول العلاقة بين العالم الاسلامي وبين الغرب، والتفكير في مواجهة التحديات، غير أن المساهمات الحالية تنحصر في الدراسات الشرق أوسطية، ودراسات الاستشراق الجديد. يهتم القسم الأول بالمسائل الاقتصادية والسياسية بين العالمين. أما الدراسات التي تطلق عليها اسم الدراسات الاستراتيجية والتي تتعلق بالحرب على الارهاب والاسلام السياسي فان البعض منها تسعى الى البحث في انتاج اسلام سياسي معتدل يستعيد الدين من المتطرفين. [1]

[1] رضوان السيد الترجمات عن الاسلام والمسلمين. مقالة

تتسم دراسات الاستشراق الجديد بطابعها الأكاديمي. وتعني بعضها بالعالم الاسلامي ومجتمعاته وظواهره على مشارف الحداثة. وتتسم بعضها بالاستخدام المكثف للتوثيق. ويسود في بعض الدراسات التفكيك والقراءة المجتزأة للنصوص.

تبرز في مجتمعاتنا دراسات حديثة عن الاسلام السياسي، وتقوم بتناول الظاهرة بأبعادها المعاصرة وتبحث عن اسبابها ارتباطاً بالظروف التي أدت الى سقوط الدولة العثمانية، ونشوء حركة الاصلاح الديني، وتعثر هذه الحركة، وبروز التيارات الاسلامية السلفية المعاصرة، وتطور الحركات الاسلامية المعاصرة وأسسها الفكرية. وقد كتب في هذا المجال سمير أمين وفالح عبد الجبار وبرهان غليون وآخرين، كما جرى الكتابة في حقول التاريخ وعلوم القرآن والفلسفة ضمن هذه الوجهة، ونجد باحثين مرموقين من أمثال طيب تيزني وخليل عبد الكريم ونصر حامد أبوزيد.

والملاحظ أن الدراسات المقدمة وفق منهج العلوم الاجتماعية، ووفق المنظور المادي الجدلي في دراسة الفكر الاسلامي وتاريخ المجتمعات الاسلامية، تقدم صورة متوازنة عن تناقضات تلك المجتمعات، ووتعامل مع الفكر الاسلامي كمعطى حضاري، وترفض التعامل العدمي مع التراث، أو احتكاره من قبل التيارات السلفية.

هناك حاجة ملحة في الوقت الحاضر الى دراسات مستنيرة معاصرة تعني بمشكلات الاسلام والمسلمين على أس البحث العلمي الدقيق، بعديداً عن التكرار والمنهج السلفي الذي يتعامل مع اشكاليات الحاضر بوصفات الماضي الجاهزة.

حول مفهوم الإرهاب

بعد أحداث الحادي عشر من أيلول في الولايات المتحدة الأمريكية، ركز الخطاب السياسي الأمريكي، وأجهزة الإعلام وبعض مراكز الدراسات الغربية، على إطلاق مفاهيم، سبق وأن طرحت منذ نهاية الحرب الباردة، وذلك بشكل تجريدي.

لقد أصبحت بعض المصطلحات، كالإرهاب وصراع الحضارات، وتصادم الإسلام والمسيحية واليهودية، الشغل الشاغل للكثير من أجهزة الإعلام. وجرى الحديث أيضاً عن «الإسلام والعنف» و«العرب والإرهاب».

وانبرى العديد من حملة الفكر النيوليبرالي في المنطقة العربية، إلى تقديم الخدمات لتلك الدوائر الغربية، عبر الحديث عن «العقلية الفاشية العربية ـ الإسلامية»، وكون العقلية العربية في «غياهب التاريخ»، ولا علاقة لها بالمعاصرة، أو أنها سقطت من القطار الحضاري، وهي تسبح ضد التيار الذي تمثله الولايات المتحدة الأمريكية بحضارتها الجديدة وإنجازاتها التاريخية.

وقد استغل هذا الخطاب، طروحات بعض الجهات السياسية المتطرفة، التي تتبنى الإيديولوجية الدينية، عبر فهمها السياسي الخاص للفكر الإسلامي، والتي تضفي المشروعية من خلاله على أفعال وجرائم إرهابية.

وجرى الخلط بين ما تمارسه تلك الجهات الإسلامية المتطرفة، من ممارسات، هي في جوهرها ممارسات سياسية مبنية على فهم بشري للفكر الديني، وبين عموم الفكر العربي الإسلامي، وفكر وممارسات الشعوب المناضلة ضد الهيمنة والتبعية، ومن أجل التحرر والتقدم الاجتماعي.

إن التساؤل الذي أحاول معالجته في هذا المبحث، هو هل لمفهوم الإرهاب أو (الإرعاب)، تأسيس تاريخي في فكر شعوب المنطقة العربية– الإسلامية؟ وهل يستلزم رفض السلطة في الدولة الإسلامية، استخدام العنف وإرعاب المسلمين الآمنين، وذبحهم، وإبادتهم؟

وهل يمكن تقييم الممارسات التاريخية لقرون مضت، وفق القيم والمعايير الحالية، والتي وصل إليها المجتمع البشري، عبر سيرورة تاريخية؟

إن الفقه الإسلامي المعاصر يواجه أسئلةً ملحة في هذا المجال. حيث، يجري الخلط بين البغي واستخدام العصيان المسلح ضد السلطة في المجتمعات الإسلامية، وبين أعمال القتل العام والإبادة الجماعية التي تقترف ضد الآمنين، والتي تبرر بحجة الجهاد ضد السلطة، أو جهاد الدفع. أن هذه الظواهر الحديثة في المجتمعات الإسلامية تستوجب تقديم البحوث الجادة، وعقد الندوات الفكرية، وتوحيد الكلمة، للوصول الى السلم الاجتماعي، وما فيه خير لعامة الناس في مجتمعاتنا.

مفهوم الإرهاب:

يعني الفعل الثلاثي المجرد (رَهِبَ)، خاف. فيقال (رَهِبَ)، يَرْهَب ورَهبَةً ورُهْباً. أما كلمة «إرهاب» فهي مشتقة من الفعل المزيد ﴿أرهب﴾. فيقال أرهَبَ فلاناً: أي خوَّفه وفزَّعه.

أما الفعل المزيد بالتاء والمقصود (ترَهَّبَ)، فيعني انقطع للعبادة في صومعته. ويشتق منه كلمة الراهب، الراهبة، الرهبنة والرهبانية.

وردت مشتقات كلمة (رهب) ثمان مرات في مواضع مختلفة من القرآن الكريم، لتدل على معنى الخوف والفزع.

1ـ الآية 40 من سورة البقرة: ﴿يا بني إسرائيل اذكروا نعمتي التي أنعمتُ عليكم وأوفوا بعهدي أوفي بعهدكم وإياي فارهبون﴾.

«فارهبون» فخافوني في نقضكم العهد ولا تخافوا غيري وإنما حذفت الياء لأنها في رأس الآية.

ذكر الطبري في تفسيره أنّ " تأويل قوله (وإياي فارهبون)، وإياي فاخشوا، واتقوا أيها المضيعون عهدي من بني إسرائيل، والمكذبون رسولي

الذي أخذت ميثاقكم فيما أنزلت من الكتب على أنبيائي، أن تؤمنوا به وتتبعوه، أن أحل بكم من عقوبتي إن لم تنيبوا، وتتوبوا إلي، باتباعه، والإقرار بما أنزلت إليه. ما أحللت بمن خالف أمري وكذب رسلي من أسلافكم"[1]

2ـ الآية 116 من سورة الأعراف: ﴿قال ألقوا فكلما ألقوا سحَروا أعين الناسُ واسترَهَبوهُم وجاءُوا بسحر عظيم﴾.

استرهبوهم بمعنى خوّفوهم تخويفاً شديداً.

3ـ الآية 154 من سورة الأعراف: ﴿ولما سكتَ عن موسى الغضبُ أخذ الألواحَ وفي نُسخَتها هُدىً ورحمةً للذين هُم لربِّهم يَرهَبُون﴾.

أي سبب رحمة للذين يخافون ربهم.

4ـ الآية 60 من سورة الأنفال: ﴿وأعدوا لهم ما استطعتم من قوة ومن رباط الخيل تُرهبون به عَدوَّ الله وعدوكم وآخرين من دونهم لا تعلمونهم الله يَعلَمهُم...﴾.

وتكمل الآية 61 مضمون الآية 60: ﴿وإن جنَحوا للسَّلمُ فاجنح لها وتوكّل على الله إنه هو السميع العليم﴾.

ذكر الطبري في تفسير الآية 60 من سورة الأنفال: "القول في تأويل قوله تعالى {وأعدوا لهم ما استطعتم من قوة ومن رباط الخيل ترهبون به عدو الله وعدوكم وآخرين من دونهم لا تعلمونهم الله يعلمهم وما تنفقوا من شيء في سبيل الله يوف إليكم وأنتم لا تظلمون}، يقول تعالى ذكره وأعدوا لهؤلاء الذين كفروا بربهم، الذين بينكم وبينهم عهد، إذا خفتم خيانتهم وغدرهم، أيها المؤمنون بالله ورسوله، ما استطعتم من قوة. يقول: ما أطقتم أن تعدوه لهم من الآلات التي تكون قوة لكم عليهم، من السلاح والخيل. ترهبون به عدو الله وعدوكم. يقول: تخيفون بإعدادكم ذلك عدو الله وعدوكم من المشركين". [2]

ويؤكد الطبري في تفسيره لهذه الآية على أن اعداد القوة والاستعداد

[1] الطبري تفسير الطبري ج1 ص 251

[2] الطبري تفسير الطبري ج 10 ص29

لملاقاة الأعداء يتعلق أساساً بالتخوف من غدر وخيانة الآخرين أي الكفار الذين عاهدوا المسلمين على عدم الغدر والخيانة. والاساس هنا أن المسلمين يلتزمون بالعهود التي قطعوها. ويتخذون الاجراءات اللازمة (اعداد القوة ورباط الخيل)، مخافة انتهاك هذه العقود والمواثيق من الجانب الآخر.

ويفند الطبري في تفسيره للآية 61 من سورة الأنفال ﴿وإن جنَحوا للسَّلمُ فاجنح لها وتوكّل على الله إنه هو السميع العليم﴾، الآراء الواردة من قبل البعض حول كونها آية منسوخة. وفي هذا الصدد يقول الطبري " القول في تأويل قوله تعالى {وإن جنحوا للسلم فاجنح لها وتوكل على الله إنه هو السميع العليم}، يقول تعالى ذكره لنبيه محمد صلى الله عليه وسلم: وإما تخافن من قوم خيانة وغدرا فانبذ إليهم على سواء وآذنهم بالحرب. وإن جنحوا للسلم فاجنح لها وإن مالوا إلى مسالمتك ومتاركتك الحرب إما بالدخول في الإسلام وإما بإعطاء الجزية وإما بموادعة ونحو ذلك السلم والصلح، فاجنح لها. يقول: فمل إليها. وابذل لهم ما مالوا إليه من ذلك، وسألوك فيه... وعن قتادة قوله {وإن جنحوا للسلم إلى الصلح فاجنح لها}. قال: وكانت هذه قبل براءة. كان نبي الله صلى الله عليه وسلم يوادع القوم إلى أجل. فإما أن يسلموا، وإما أن يقاتلوا. ثم نسخ ذلك بعد في براءة. فقال: {فاقتلوا المشركين حيث وجدتموهم}. وقال: {قاتلوا المشركين كافة}. ونبذ إلى كل ذي عهد عهده. وأمره بقتالهم، حتى يقولوا لا إله إلا الله، ويسلموا، وأن لا يقبل منهم إلا ذلك. وكل عهد كان في هذه السورة، وفي غيرها، وكل صلح يصالح به المسلمون المشركين، يتوادعون به، فإن براءة جاءت بنسخ ذلك. فأمر بقتالهم على كل حال حتى يقولوا لا إله إلا الله". [1]

يخالف الطبري رأي قتادة ومن قال بمثل هذا الرأي حول كون الآية منسوخة. ويقول: " ما قاله قتادة، ومن قال مثل قوله، من أن هذه الآية

[1] المصدر السابق ج10 ص 34

منسوخة. فقول: لا دلالة عليه من كتاب ولا سنة ولا فطرة عقل..... لأن قوله وإن جنحوا للسلم إنما عني به بنو قريظة. وكانوا يهودا أهل كتاب. وقد أذن الله جل ثناؤه للمؤمنين بصلح أهل الكتاب، ومتاركتهم الحرب، على أخذ الجزية منهم. وأما قوله {فاقتلوا المشركين حيث وجدتموهم}، فإنما عني به مشركو العرب من عبدة الأوثان الذين لا يجوز قبول الجزية منهم فليس في إحدى الآيتين نفي حكم الأخرى بل كل واحدة منهما محكمة فيما أنزلت فيه". [1]

كما يفسر الطبري بقية الآية ويقول: "وأما قوله {وتوكل على الله}. يقول: فوض إلى الله يا محمد التابعين. واستكفه واثقا به أنه يكفيك... و عن ابن إسحاق {وتوكل على الله}، إن الله كافيك. وقوله {إنه هو السميع العليم}، يعني بذلك، إن الله الذي تتوكل عليه، سميع لما تقول أنت ومن تسالمه وتتاركه الحرب من أعداء الله وأعدائك، ثم عقد السلم بينك وبينه ويشرط كل فريق منكم على صاحبه من الشروط. والعليم بما يضمره كل فريق منكم للفريق الآخر، من الوفاء بما عاقده عليه. ومن المضمر ذلك منكم في قلبه، والمنطوي على خلافه لصاحبه". [2]

5ـ الآية 51 من سورة النحل: ﴿وقالَ الله لا تتخذوا إلَهَين اثنين إنما هو إله واحد فإياي فارهبون﴾.

فارهبون: أي خافوا عذابي.

6ـ الآية 90 من سورة الأنبياء: {فاستَجَبنا لهُ ووَهَبْنا لهُ يحيى وأصلَحنا له زَوجَهُ إنهم كانوا يسارعون في الخيرات ويدعونَنا رَغَبا ورَهَبا وكانوا لنا خاشعين}.

رَغبا ورهبا: بمعنى رجاءَ رحمتنا وخوفاً من عذابنا.

7ـ الآية 13 من سورة الحشر: ﴿لأنْتُم أشدُّ رَهبةً في صدورهم من اللهِ ذلك

[1] المصدر السابق نفس الصفحة

[2] المصدر السابق ج 10 ص 35

بأنهمُ قومٌ لا يفقهون﴾.

أشد رهبة: أشد تخويفاً.

8 ـ الآية 32 من سورة القصص: {واضمم اليك جناحك من الرهب. . }. أي من الخوف.

كما وردت كلمة الرهبان بمعنى المنقطعين للعبادة من النصارى وذلك في الآيات التالية:

1ـ الآية 34 من سورة التوبة: ﴿يا أيها الذين آمنوا إن كثيراً من الأحبار والرهبان لَيَأكلون أموال الناس بالباطل ويصُدّون عن سبيل الله والذين يَكنِزون الذهب والفضة ولا ينفقونها في سبيل الله فبشّرهم بعذاب أليم﴾.

الرهبان: مُتنسّكي النصارى المنقطعين للعبادة.

2ـ الآية 31 من سورة التوبة: ﴿اتخذوا أحبارَهم ورُهبانهم أرباباً من دون الله﴾.

رهبانهم: نفس المعنى السابق.

3ـ الآية 82 من سورة المائدة: ﴿... ولَتَجدَنَّ أقربَهم مودّةً للذين آمَنوا الذين قالوا إنّا نصارى ذلك بأنّ منهم قِسيسينَ ورُهبانا وأنّهم لا يستكبرون﴾.

رهبانا: نفس المعنى السابق.

4ـ الآية 27 من سورة الحديد: ﴿. . وجعلنا في قلوب الذين اتّبعوه رأفةً ورحمةً ورهبانيةً. . ﴾.

رهبانية: مغالاةً في التعبد برفض النساء واتخاذ الصوامع.

ومما تقدم نجد نوعاً من التطابق في استخدام الكلمة ومشتقاتها في القرآن الكريم، وما تدل عليه الكلمة في اللغة العربية عموماً.

ونجد في القرآن الكريم وفي الأحاديث النبوية بعض الكلمات التي تتضمن معنى الإرهاب والعنف، بمعنى استخدام القوة أو التهديد لتحقيق أهداف معينة. ومن هذه الكلمات: القتل، العقاب، البغي، العدوان...

الإرهاب في مجال الفكر والممارسة

يتعلق مفهوم الإرهاب في الفكر والممارسة في الحضارة العربية ـ الإسلامية، لدى بعض المستشرقين، وفي ذهنية دعاة صدام الحضارات، بمشروعية استخدام القوة والعنف، وقتال الخصم وترويعهم من قبل المسلمين. ويتعامل هؤلاء مع النصوص الإسلامية المقدسة والمتعلقة بهذا الموضوع، ضمن سياق يجرد النص من الواقع التاريخي، كما يحكم ويحلل، ويضفي المشروعية من عدمها على حوادث، جرت قبل أكثر من أربعة عشر قرناً، بمعايير عالم اليوم.

ومثل هذا المنهج، إضافةً إلى عدم صحته ودقته من الناحية المعرفية، منهج الغرض منه النبش في الماضي من أجل الوصول إلى مسوغات، لتبرير الحاضر، أو إعطاء صورة مشوشة عن الآخر.

يتناغم هذا النهج النيوليبرالي لبعض المفكرين الغربيين في تحليل تاريخ المسلمين وتراثهم ومعتقداتهم، مع وجهة نظر خصومهم من بعض التنظيمات السياسية الإسلامية الذين يستندون في فهمهم للدين الإسلامي على أسس ذرائعية مبنية على أفكار تجريدية دينية أو سياسية وتبسيطات وخرافات تعكس التشوش الفكري اللاعقلاني في فهم التاريخ. وتتحدث بعض هذه القوى باسم الإسلام، دون أن تكون مخولة بذلك من قبل الجماهير المسلمة. ولا يمكن وضع هذه التوجهات إلا ضمن سياق فهم بشري للنصوص الدينية وتأويلها، مبني على تجريد النص الديني من الظروف التي استوجبته.

في حين يمكن أن يجد الباحث في التاريخ الإسلامي، وفي العقيدة الإسلامية، نصوصاً توصل إلى استنتاجات مغايرة لما يتوصل إليها دعاة الغلو الديني.

إن الغلو الديني ظاهرة تاريخية، وهي لا تشمل مجالاً محدداً، فنجد هذا الغلو في مجال التعامل مع الآخر من ناحية العقيدة، وفي مجال الفقه سواء في أحكام العبادات أو في أحكام المعاملات، وفي معرفة وتحديد العلاقات الدولية ضمن الفهم الإسلامي.

وفي مقابل الغلو والتعنت الديني، هناك أيضاً التسامح الديني وتقبل الآخر والتساهل، واللجوء إلى الإقناع والجدل الذي هو أجدى وأحسن من الجبر والقسر والإكراه.

ويجد الباحث أو المرء عموماً من كلا الاتجاهين ضالته في النصوص الدينية المقدسة. وبالتالي فإن الأمر لا يعدو كونه فهماً بشرياً لنصوص دينية، الهدف منها بالأساس، وعبر فهم الوظيفة الاجتماعية للدين تاريخياً، السعي عند البعض تنظيم حياة الناس وإيجاد أشكال من السلم والتعامل الاجتماعي السويّ بين الناس، ومحاولة الآخرين للإستمرار في التسلط وإضفاء المشروعية على السلطة الحاكمة. ولكن دعاة صدام الحضارات، يتجاهلون النصوص المرنة السمحة، ويتجاهلون الجوانب الإيجابية المشرقة في الحضارة الإسلامية ومساهمتها في الحضارة الإنسانية.

لقد حدد المسلمون الأوائل بعض القواعد الفقهية التي رأوا فيها مصلحة الناس بل واعتبروا (حيثما تكون المصلحة العامة، حيثما تكون مصالح الناس، يكون شرع الله). أن الأصل في الإسلام الإباحة والحرية، والتي تعني حرية الاختيار الكامل في العقيدة وفي أمور الدين. ولا توجد دعوات أساسية في الإسلام لإلغاء الآخر واستخدام العنف والإرهاب في فرض الأمر الواقع على المقابل. وهناك نصوص في القرآن تذهب في هذا المنحى.

جاء في الآية 108 من سورة يونس:

«قل يا أيها الناس قد جاءكم الحقُّ من ربكم، فمن اهتدى فإنما يهتدي لنفسه ومن ضلَّ فإنما يضِل عليها وما أنا عليكم بوكيل».

يقول الطبري في معرض تفسيره لهذه الآية: " {من اهتدى فإنما يهتدي لنفسه. ومن ضل فإنما يضل عليها. ومآ أنا عليكم بوكيل}. يقول تعالى ذكره لنبيه محمد صلى الله عليه وسلم: قل يا محمد للناس! يا أيها الناس! قد جاءكم الحق من ربكم. يعني كتاب الله فيه بيان كل ما بالناس إليه حاجة

من أمر دينهم. فمن اهتدى. يقول: فمن استقام، فسلك سبيل الحق، وصدق بما جاء من الله من البيان، فإنما يهتدي لنفسه. يقول: فإنما يستقيم على الهدى. ويسلك قصد السبيل لنفسه. فإياها يبغي الخير بفعله ذلك، لا غيرها. ومن ضلَّ. يقول: ومن اعوج عن الحق الذي أتاه من الله عدا دينه، وما بعث به محمدا والكتاب الذي أنزله عليه. {فإنما يضل عليها}. يقول: فإن ضلاله ذلك إنما يجني به على نفسه، لا على غيره. لأنه لا يؤخذ بذلك غيره. ولا يورد بضلاله ذلك المهالك سوى نفسه. {ولا تزر وازرة وزر أخرى}. وما أنا عليكم بوكيل. يقول: وما أنا عليكم بمسلط على تقويمكم. إنما أمركم إلى الله. وهو الذي يقوم من شاء منكم. وإنما أنا رسول مبلغ. أبلغكم ما أرسلت به إليكم". [1]

وتقول الآية 29 من سورة الكهف: {وقلْ الحق من ربكم فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر}.

يفسر القرطبي هذه الآية ويقول: "ومعنى الآية قل يا محمد لهؤلاء الذين أغفلنا قلوبهم عن ذكرنا. أيها الناس! من ربكم الحق، فإليه التوفيق والخذلان، وبيده الهدى والضلال. يهدي من يشاء، فيؤمن. ويضل من يشاء، فيكفر. ليس إلي من ذلك شيء. فالله يؤتي الحق من يشاء، وإن كان ضعيفاً. ويحرمه من يشاء، وإن كان قوياً غنياً. ولست بطارد المؤمنين لهواكم. فإن شئتم فآمنوا، وإن شئتم فاكفروا. وليس هذا بترخيص وتخيير الإيمان والكفر. وإنما هو وعيد وتهديد. أي إن كفرتم فقد أعد لكم النار. وإن آمنتم فلكم الجنة". [2] وفي كل الأحوال فإن الأمر يتعلق بالعذاب الأخروي.

فالآية رقم 99 من سورة يونس تقول ﴿ولو شاء ربُّك لآمَنَ مَنْ في الأرض كُلُّهم جميعاً أفأنت تُكرِهُ الناس حتى يكونوا مؤمنين﴾. يقول الطبري: " القول في تأويل قوله تعالى: { ولو شاء ربك لآمن من في الأرض كلهم جميعا }

[1] الطيري تفسير الطبري ج11 ص 178

[2] القرطبي تفسيرالقرطبي ج10 ص 393 . الطبري تفسير الطبري ج15 ص 237

يقول تعالى ذكره لنبيه: {ولو شاء} يا محمد {ربك لآمن من في الأرض كلهم جميعا}بك، فصدقوك أنك لي رسول وأن ما جئتهم به وما تدعوهم إليه من توحيد الله وإخلاص العبودة له حق، ولكن لا يشاء ذلك؛ لأنه قد سبق من قضاء الله قبل أن يبعثك رسولا أنه لا يؤمن بك ولا يتبعك فيصدقوك بما بعثك الله به من الهدى والنور إلا من سبقت له السعادة في الكتاب الأول قبل أن يخلق السماوات والأرض وما فيهن , وهؤلاء الذين عجبوا من صدق إيحائنا إليك هذا القرآن لتنذر به من أمرتك بإنذاره ممن قد سبق له عندي أنهم لا يؤمنون بك في الكتاب السابق.

وقوله: {أفأنت تكره الناس حتى يكونوا مؤمنين} يقول جل ثناؤه لنبيه محمد صلى الله عليه وسلم: إنه لن يصدقك يا محمد ولن يتبعك ويقر بما جئت به إلا من شاء ربك أن يصدقك، لا بإكراهك إياه ولا بحرصك على ذلك، أفأنت تكره الناس حتى يكونوا مؤمنين لك مصدقين على ما جئتهم به من عند ربك؟". [1]

إن الأساس الذي ينبغي التعامل معه هو ضمان الإسلام لحرية الفكر والإعتقاد. وهذا ما نلمسه في آيات عديدة ومنها، الآية 256 من سورة البقرة: {لا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ قَدْ تَبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنْ الغَيِّ}.

يقول الطبري بصدد تفسير هذه الآية التي لا يعتبرها منسوخةً: " القول في تأويل قوله تعالى: {لا إكراه في الدين}. اختلف أهل التأويل في معنى ذلك. فقال بعضهم: نزلت هذه الآية في قوم من الأنصار، أو في رجل منهم كان لهم أولاد قد هودوهم أو نصروهم. فلما جاء الله بالإسلام أرادوا إكراههم عليه، فنهاهم الله عن ذلك، حتى يكونوا هم يختارون الدخول في الإسلام... . . عن الضحاك في قوله: { لا إكراه في الدين } قال: أمر رسول الله صلى الله عليه وسلم أن يقاتل جزيرة العرب من أهل الأوثان، فلم يقبل منهم إلا "لا إله إلا

[1] الطبري تفسير الطبري ج11 ص 173

الله "، أو السيف. ثم أمر فيمن سواهم بأن يقبل منهم الجزية. فقال: {لا إكراه في الدين قد تبين الرشد من الغي}. [1]

وقد بين القرآن أن الاختلاف في الديانات سنة من سنن الكون. {ولو شاء ربك لجعل الناس أمة واحدة}. (الآية 118 من سورة هود) وتعني الآية:

"ولو شاء ربك يا محمد لجعل الناس كلها جماعة واحدة على ملة واحدة ودين واحد...عن قتادة قوله {ولو شاء ربك لجعل الناس أمة واحدة}. يقول: لجعلهم مسلمين كلهم. وقوله {ولا يزالون مختلفين}. يقول تعالى ذكره: ولا يزال الناس مختلفين إلا من رحم ربك. ثم اختلف أهل التأويل في الاختلاف الذي وصف الله الناس، أنهم لا يزالون به. فقال بعضهم هو الاختلاف في الأديان. فتأويل ذلك على مذهب هؤلاء ولا يزال الناس مختلفين على أديان شتى من بين زفر ونصراني ومجوسي ونحو ذلك". [2]

وهناك آيات عديدة في القرآن تشير بأشكال مختلفة الى أن التنوع الموجود في الإعتقاد غير موجود بمعزل عن مشيئة الله. ومن جملة هذه الآيات: {ولو شآء الله مآ أشركوا} (الآية 107 من سورة الأنعام). {ولو شئنا لاتينا كل نفس هداها}. (الآية 13 من سورة السجدة). {ولو شآء الله لجمعهم على الهدى}. (الآية 35 من سورة الأنعام).

نستطيع أن نقول، ومن خلال قراءة للتاريخ الإسلامي، وكتب السيرة النبوية، بأن النبي لم يبدأ دعوته للإسلام عن طريق استخدام العنف أو الإرهاب، بل حضّ القرآن على استخدام أسلوب قائم على أساس الجدل والإقناع.

كما لم يأذن القرآن الكريم بالقتال ولم يعط للمسلمين وللرسول حق استخدام العنف والإرهاب ضد مخالفيهم طوال العهد المكي. وعندما هاجر النبي إلى المدينة عقد وثيقة المدينة مع المشركين ومع اليهود، مع علمه

[1] الطبري تفسير الطبري ج3 ص 14
[2] المصدر السابق ج12 ص 141

باختلافهم في الرأي والعقيدة.

والأكثر من ذلك لم يكن هناك لدى المسلمين وجهة لقتال مشركي قريش. فالتهديدات كانت تأتي من مشركي قريش. وقد أذن القرآن لمقاتلة مشركي قريش وفق الآية 39 من سورة الحج ﴿أُذِنَ للذين يقاتلون بأنهم ظُلِموا وإنَّ الله على نصرهم لقدير﴾.

وهنا تعني الآية (بأن يدافعوا عن أنفسهم ولو بالقتال)". [1]

ويقول الواحدي النيسابوري المتوفى سنة 468هـ في أسباب النزول، بأن، قال المفسرون كان مشركو أهل مكة يؤذون أصحاب رسول الله (ص) فلايزالون يجيئون من مضروب ومشجوج. فشكوهم إلى رسول الله (ص)، فيقول لهم: اصبروا فإني لم أؤمر بالقتال حتى هاجر رسول الله (ص) فأنزل الله تعالى هذه الآية". [2]

لقد كان استخدام العنف والإذن بالقتال للرسول وللمسلمين محدداً وموجهاً بالأساس ضد مشركي قريش الذين قاموا بإيذاء المسلمين، ولم يكن هذا الإذن بالقتال موجهاً ضد المنافقين أو المشركين الأعراب في الجزيرة العربية، كما لم يكن موجهاً ضد اليهود والنصارى. ويرتبط هذا الإذن أيضاً بحق الدفاع عن النفس وارتباطاً بحماية دولة الرسول في المدينة.

ونجد هذه الوجهة في التعامل الإسلامي واضحاً في كافة الغزوات والسرايا قبل بدر وقبل فتح مكة وكذلك بعد فتح مكة، حيث أن معظم أعراب الجزيرة قد انضموا إلى الإسلام وفق عهود ومواثيق في عام الوفود.

ولا يمكن النظر إلى حروب الردة في زمن الخليفة الأول إلا عبر فهم ظاهرة الارتداد، كظاهرة سياسية لادينية وكونها تشكل خطراً على مستقبل دولة الرسول.

يستند دعاة الغلو والتطرف الديني ضمن بعض القوى والتنظيمات

[1] تفسير وبيان مع أسباب النزول للسيوطي ـ إعداد د. محمد حسن الحمصي، ص337.
[2] الواحدي النيسابوري ـ أسباب النزول، ص177.

السياسية الإسلامية إلى بعض النصوص والآيات التي تدعو إلى استخدام العنف والقوة ضد الخصوم، وهم يبنون فهمهم على إحلال هذه الآيات الواردة في سورة التوبة محل آيات الجدل والدعوة إلى الإسلام بالحكمة والموعظة الحسنة، في حين يعتبر دعاة التسامح الإسلامي، أن هذه الآيات استثناء وليست القاعدة.

تقول آية الجزية (الآية 29 من سورة التوبة):

{قاتلوا الذين لا يؤمنون بالله وباليوم الآخر ولا يُحرّمون ما حرَّم الله ورسولُه ولا يدينون دين الحق من الذين أوتوا الكتاب حتى يعطوا الجزية عن يدٍ وهم صاغرون}.

وتقول آية السيف (الآية 5 من سورة التوبة):

{فإذا انسلخ الأشهر الحرم فاقتلوا المشركين حيث وجدتموهم وخذوهم واحصروهم واقعدوا لهم كل مرصد فإن تابوا وأقاموا الصلاة وآتوا الزكاة فخلوا سبيلهم إن الله غفور رحيم}.

وبعد حركة الفتح الإسلامي وتطور الفقه الإسلامي وتنوع فروعه وبلورة أصول الفقه، نظم المسلمون الكثير من المبادئ التي تحدد التعامل مع الدولة غير الإسلامية في حالة الحرب وفي حالة السلم ويمكن للباحث أن يجد ضالته في كتب السير والذي هو بمثابة القانون الدولي العام والخاص في الفقه الإسلامي.

وتعتمد تلك المبادئ الأساسية على نهج مرن يضمن حقوق النساء والشيوخ والأطفال وحمايتهم أثناء الحرب ولا يبرر بأي شكل من الأشكال إرهاب الناس وارتكاب المجازر وغيرها من الأمور البشعة التي تقترفها مجاميع من القوى السياسية الإسلامية المتطرفة في الوقت الحاضر استناداً إلى فهمهم المشوش لتلك المبادئ الفقهية.

أكدت وصية أبي بكر الصديق لقواد جنده على هذه المبادئ. وقد ذكرها الإمام مالك في (المدونة الكبرى): " عن يحيى بن سعيد أن أبا بكر بعث جيشا

إلى الشام. فخرج يمشي مع يزيد بن أبي سفيان. وقال له انك ستجد قوما، قد فحصوا عن أوساط رؤوسهم من الشعر. فاضرب ما فحصوا عنه بالسيف. وستجد قوما، زعموا أنهم حبسوا أنفسهم لله. فدعهم ما زعموا أنهم حبسوا أنفسهم له. اني موصيك بعشر: لا تقتلن امرأة، ولا صبيا، ولا كبيرا هرما، ولا تقطعن شجرا مثمرا، ولا تخربن عامرا، ولا تعقرن شاة، ولا بعيرا، إلا لمأكله، ولا تحرقن نخلا، ولا تغرقنه، ولا تغل، ولا تجبن. وذكر عن عمر بن الخطاب أنه قال: ولا تقتلوا هرما ولا امرأة ولا وليدا، وتوقوا قتلهم، إذا التقى الزحفان، وعند حمة النهضات وفي شن الغارات". [1]

إلا أن وجود المبادئ السمحة وفهمنا لها ضمن مرحلتها التاريخية وحساباتها التاريخية والاجتماعية والسياسية المعينة، لا يعني عدم ممارسة الإرهاب والعنف غير المبرر من قبل الحكام المسلمين ضد معارضيهم، فقد لجأ هؤلاء الحكام إلى حكم المسايفة لكي يسود الساحة العملية بصفته الخيار الديني الأوحد، للتعامل مع الآخر، ووضع الآخر في خانة الكفر. إن الأعداد الكبيرة من المسلمين الذين اضطُهِدوا على يد الحكام المسلمين كانوا أكثر بكثير من عدد غير المسلمين سواء من أهل الذمة أو غيرهم من رعايا الدول غير الإسلامية. وقد مارس الكثير من الحكام ما يمكن أن نطلق عليه اليوم إرهاب الدولة المنظم.

لقد برر الأمويون بطشهم وإرهابهم استناداً إلى الفكر الجبري. فقد قال معاوية: «الأرض لله وأنا خليفة الله فما أخذتُ فلي وما تركته للناس فالفضل مني».

وترك الحجاج تاريخا حافلا بالبطش والقمع، حتى ان احد الفقهاء قال عنه لو أتت أمم العالم بأسوأ ما لديهم، وأتينا نحن بالحجاج، لغلبنا امم العالم جميعا.

وسار عدد من الحكام العباسيين على نفس نهج الأمويين في التعامل مع الخصوم وإرهاب الناس من أجل تثبيت الحكم. ويشير السيوطي في تاريخ

[1] الإمام مالك المدونة الكبرى ج 3 ص 7

الخلفاء ما مفاده أن الدوانيقي وهو لقب أبو جعفر المنصور لبخله، (قتل خلقاً كثيراً حتى استقام ملكه).

وشمل الإرهاب لا المعارضين للسلطة خارج إطار العوائل الحاكمة، من الناس المنتفضين ضد الحكم، بل عناصر وأفراداً من العائلة الحاكمة، سواء في العصرين الأموي والعباسي، أو في حكم السلاطين العثمانيين.

وخلال التاريخ الإسلامي الطويل، نجم عن الاحتراب الطائفي، وعند المنعطفات الكبيرة، في فترات تغيير الحكم، مئات الآلاف من القتلى من الناس المسالمين.

إن هذه الصفحات الدموية، هي تجسيد حي لصراعات سياسية اجتماعية، في فترة تاريخية معينة، من أجل السلطة، في إطار العلاقات الإقطاعية، التي ولّدت نظاماً إمبراطورياً، وجد في الفكر الديني غايته، لتبرير حكمه وبطشه ومركزيته وقمعه وإرهابه. فالأمر يتعلق بمسألة كيفية استخدام الدين ووظيفته في المجتمع.

وهنا ينبغي أن نذكر، أن الفئات المسحوقة، وحركات المعارضة ضد البطش والإرهاب، لجأت هي الأخرى إلى التعاليم الدينية والفكر الديني بشكل عام، من أجل الدفاع عن نفسها ومناهضة الإرهاب، أو حتى لتبرير استخدام القوة والعنف ضد الحكم الجائر. ويتهم بعض المؤرخين المسلمين الذين كتبوا التاريخ وفق أهواء الخلفاء والسلاطين، تلك الحركات بالغلو في الدين واقترافهم للآثام والجرائم ضد الإسلام.

وعندما كانت رحى هذه الصراعات الدامية، تدور في المنطقة العربية ـ الإسلامية، لم يكن وضع الغرب أحسن بكثير، فالصراعات الدامية والحروب، واللجوء إلى الإرهاب في التعامل مع الخصوم، كانت سمات تلك المرحلة التاريخية سواء في الشرق أو في الغرب.

وخلاصة القول هي: أن الإرهاب ظاهرة تاريخية قديمة، مرتبطة باستخدام العنف غير المحدود تجاه الخصوم. وكان الإرهاب والتعنت في التعامل مع

الآخر، واستخدام العنف ضده، سمة من سمات الإمبراطوريات عبر التاريخ، وفي جميع أنحاء العالم.

لقد استخدم الإرهاب في الحضارات القديمة، سواء في بلاد الرافدين أو في الهند، أو في مصر، من قبل الحكام. واستخدم الرومان العنف ومصادرة الممتلكات، وقتل الخصوم وإعدامهم، كوسائل لإخضاع المعارضين.

إن محاكم التفتيش الدينية في العصر الوسيط الأوربي، إحدى مظاهر استخدام وممارسة الإرهاب بستار ديني في حين أن المسيحية، وفي نشأتها الأولى، دعت إلى التسامح والمحبة، ولم تتحول تعاليم المسيحية إلى تعاليم ونصوص مبررة للإرهاب، إلا بعد أن تحولت المسيحية من دين إلى سلطة، بعد قرون من وفاة السيد المسيح.

وأزعم هنا أن الاختلاف بين الإسلام والمسيحية يكمن في هذه النقطة، فالمسافة الزمنية بين تحول الإسلام من تعاليم دينية وأخلاقية إلى تعاليم سلطوية كانت قصيرة جداً، لأن الدولة الإسلامية نشأت في عهد الرسول، في حين أن هذه الفترة الزمنية طويلة واستمرت عدة قرون فيما يخص الديانة المسيحية.

لقد أقدمت محاكم التفتيش في إسبانيا عام 1483، على حرق ألفين من المواطنين بتهمة ممارسة السحر. ولم ينج المفكرون والفلاسفة من عقوبات محاكم التفتيش. فقد أحرقت جان دارك من قبل السلطات الإنكليزية. ويذكر ديورانت في قصة الحضارة بأن مجمع الكرادلة في جنيف أقدم على حرق 14 امرأة بتهمة تعاونهن مع الشيطان لجلب الطاعون للمدينة.

وإضافة إلى حرق المعارضين، نجد بعض النماذج الأخرى لتصفية الخصوم في الحضارة الغربية، ومنها شوي المعارضين والأعداء.

وعلى نفس شاكلة العباسيين الذين قاموا بشوي الأسرى من القرامطة والزنوج، قام الإقطاعيون عام 1514م بشوي قائد ثورة الفلاحين في هنغاريا. كما تم شوي قائد حركة الفلاحين الألمان جاكلين روبارخ، على نار هادئة، بعد

أن تم ربطه بعمود. وقد أيد قادة حركة الإصلاح الديني في ألمانيا وعلى رأسهم (لوثر) هذا الأسلوب لتصفية حركة الفلاحين.

إلا أن الفكر الغربي، استخدم مصطلح الإرهاب لأول مرة بعد انتصار الثورة الفرنسية عام 1789، وبالأخص خلال الأعوام 1793 ـ 1794، حيث استخدم مصطلح الإرهاب Terrorism في الموسوعة البريطانية للدلالة على الحملة التي قام بها الثوار خلال الأعوام 1793 ـ 1794، ضد تحالف الملكيين والبرجوازيين المعادين للثورة. وقد أدت تلك الحملة إلى اعتقال 300 ألف مشتبه وإعدام 17 ألف شخص.

وتشير الموسوعة البريطانية (الأنسكلوبيديا)، إلى أن كلمة الإرهاب Terrorism هي في اللغة الإنكليزية العنف والرعب والهول.

وإذا كانت محاكم التفتيش، وما جرى خلال ما يسمى بمرحلة الإرهاب إبان الثورة الفرنسية، مع الفارق بين الأمرين، محطات قديمة، فإن الغرب شهد محطات إرهابية معاصرة. فالحربان العالميتان الأولى والثانية، والسياسة الاستعمارية للغرب في المستعمرات، وكل تلك الجرائم التي أودت بحياة الآلاف وأهدرت الكرامة البشرية وأرهبت عموم الناس، مظاهر معاصرة للإرهاب الغربي.

ولكن، ورغم تلك المحطات الإرهابية، لا يمكن إطلاق صفة الإرهاب على الحضارة الغربية عموماً، كما لا يمكن أن نطلقه على الحضارة العربية الإسلامية.

فالحضارات ظاهرة تاريخية ضمن إطار تاريخ المجتمع البشري، وهي تحمل الشيء ونقيضه.

إن الحضارة الإنسانية عموماً سيرورة تاريخية، متمخضة عن الصراع والنضال، وتحمل الحضارة الغربية محطات مشرقة عديدة، محطات تحمل إنجازات تاريخية كبيرة، ومساهمات عظيمة في التقدم البشري، بحيث تشكل رافداً أساسياً في الحضارة العالمية التي تواجه اليوم مهمة حمايتها وتعزيز كل ما هو إيجابي فيها، في ظرف حرج، حيث التحدي الكبير لمواجهة الإرهاب

ضمن لوحة شائكة وناتجة أساساً عن تحكم وإنفراد الولايات المتحدة الأمريكية في العالم، وسعيها لرسم قواعد المجتمع الدولي وفق معطيات قوانينها الداخلية في عالم ما بعد الحرب الباردة.

ولا ينفي هذا الأمر وجود منظمات إرهابية إسلامية وغير إسلامية تخلط بين أسباب الإرهاب وتبريرها.

وإذا كان بالإمكان تفهم أسباب الإرهاب كرد فعل غير عقلاني على السياسات الظالمة للولايات المتحدة الأمريكية، المبنية على أساس التلويح بالقوة العسكرية وإظهار نفسها كقوة إمبراطورية متحكمة في مصير العالم وحرصها على "العدالة" عن طريق فوهة البندقية، لا عن طريق تغيير صورتها في العالم، لكن لا يمكن قبول الذرائع وتبرير الإرهاب الذي تقوم به الحركات الإسلامية التي تريد فرض توجهاتها على الساحة الدولية وبالشكل الذي رأيناه في أحداث 11 سبتمبر. إن هذه الحركات جزعت من العمل السياسي الجماهيري والنفس الطويل في النضال، وبدلاً من ذلك تعطي لنفسها الحق لقتل وإبادة أعداد لا محدودة وغير معروفة من الجنس البشري، من أجل فرض بديل سياسي عن طريق العنف والإرهاب.

الفرق بين الإرهاب و جهاد الدفاع"الدفاع عن الوطن"

يمكن القول أن جهاد الدفاع يعني في النشريات السياسية المعاصرة حق المقاومة المشروعة في حالة تعرض البلد أو الوطن الى الغزو. فهو في الأساس فعالية سياسة تهدف درء المفسدة، و تحقيق مصلحة معينة. ولما كان الجهاد عموماً يعني بلوغ المشقة، وبذل الجهد، وقد يكون بالأموال والأنفس، فلا يجوز حصر جهاد الدفع بالقتال فقط. فإذا كان درء المفسدة وجلب المصلحة، والذي يعني إخراج المحتل وإستعادة السيادة، يتم بطرق أخرى، وخاصة في الظرف الحالي، كأن يكون هناك عصيان مدني أو إضراب عام، أو

الحوار والتفاوض مع الآخر من أجل تحقيق الهدف أي جلب المصلحة للوطن وإخراج المحتل، فيجب خوض كل هذه الأساليب الجهادية العصرية.

أن القتال واستخدام السلاح أسلوب مشروع من أساليب جهاد الدفع، و هو ليس الأسلوب الأوحد. وينبغي توفير مستلزمات هذا الاسلوب من جهاد الدفع. وهذه المستلزمات تخضع لموازين القوى السائدة والقدرة الفنية على القتال، وخاصة في ظل التكنولوجيا العسكرية الحديثة واسلحة الدمار الجماعي، والتي **يتفوق العدو على المسلمين فيها.**

ولكي لا يؤدي القتال كأسلوب في ممارسة جهاد الدفع الى جلب المفاسد، بدل درئها، والقاء الناس في التهلكة، يجب أن يكون القرار باتخاذها صادراً من ولي أمر المسلمين. ولا يجوز لكل عالم أو مفتي أن يعلن القتال من جانبه، أو يدعو الناس الى القتال، لأن مستلزمات القتال وخوضه مسألة تتعلق بجوانب فنية وعسكرية، تخرج من اختصاص المفتي أو العالم الديني.

وتثار المشكلة في حالة عدم اتفاق المسلمين على ولي للأمر، في حالة وجود ضرورات جهاد الدفع. وفي مثل هذه الحالات يمارس المتغلب وهو المتولي، تدبير الأمور في البلاد، ودور ولي الأمر، الى أن تترسخ الشرعية من خلال إرادة المواطنين في البلد المعين. ويقابل مصطلح المتغلب في النشريات السياسية المعاصرة وفي القانون الدولي مصطلح حكم الأمر الواقع.

تختلف الأعمال القتالية في حالة جهاد الدفع، عن أعمال إرعاب الناس وإرهابهم وإخافتهم. فالقتال في حالة جهاد الدفع لا يعني القتل العشوائي للناس الآمنيين من نساء وشيوخ وأطفال. ولا يعني هدم البنى التحتية وهدر ثروات المواطنين، أو تفجير السيارات المفخخة، أو الأعمال الانتحارية. وتكون محصلته ونتائجه بقاء المحتل وتعريض الناس للقتل، وعدم الحصول على شيء. وقد أشار القرآن الكريم في الآية 195 من سورة البقرة {ولا تلقوا بأيديكم الى التهلكة}. كما أن العقل لا يسمح أيضاً بالتعامل مع هذه المسألة دون

حسابات واقعية، تبعد الهلاك والمفاسد عن الناس، وتحقق المنفعة السياسية دون تكاليف باهضة في الأنفس. إن الاستعداد للشهادة عامل أساسي، وحافز للمسلمين لتحقيق الواجب الشرعي المتمثل بإخراج المحتل عن الوطن، ولكن يجب عدم هدر هذه الطاقات والاستعدادات، وعدم التعامل معها بشكل عدمي.

فالقتال في الوقت الحاضر ليس مجرد مبارزة بالسيف والرماح بين شخص وآخر. ودماء المسلمين ليست أرخص من دماء الناس الآخرين. وعلى ولي الأمر أن يحافظ على هذه الدماء الزكية. وإن كان لا بدّ من بذل الدماء وتقديم التضحيات، فلا بدّ أن يكون اتخاذ قرار القتال وفق حسابات دقيقة، مبنية على الحرص على كل قطرة دم من دماء المسلمين في جهادهم وسعيهم الى استعادة سيادة وطنهم. ولا ضير من تجريب أساليب أخرى تحقق المنفعة المطلوبة قبل اتخاذ قرار القتال.

وقد أشار القرآن الكريم في أكثر من آية الى مهمة ولي الأمر في هذا المجال. حيث يُشترط لصحة الجهاد وجود راية يُقاتَل من ورائها، يقودُها إمام المسلمين المبايع, أو مَن يُنيبه، أو المتغلب.

ومن الأدلة على ذلك ما يلي:

- {وإذا جاءهم أمرٌ من الأمن أو الخوف أذاعوا به ولو ردّوه إلى الرسول وإلى أولي الأمر منهم لعلمه الذين يستنبطونه منهم ولولا فضلُ الله عليكم ورحمته لاتبعتمُ الشيطانَ إلا قليلاً}. (الآية 83 من سورة النساء)

ففي هذه الآية: النصُّ على وجوب لزوم أولي الأمر في حال الأمن والخوف، ولا شكَّ أن الجهاد والغزو من أمور الأمن والخوف، التي ينبغي عندها الرجوع إلى أولي الأمر من الأمراء، وأصحاب الولاية من العلماء.

- {يا أيها النبي حرض المؤمنين على القتال...} (الآية 65 من سورة الأنفال)

ففي هذه الآية: أمر من الله الى النبي بحَثِّ أتباعه من المؤمنين على القتال، ولم يأمر المؤمنين بحَثِّ بعضهم بعضاً، وإنما خصَّ النبيَّ صلى الله

عليه وسلم بذلك لأنه هو ولي الأمر، فتبين بذلك أن التحريض على القتال مِن خصائص السلطان، وليس من خصائص غيره.

ـ أكد القرآن الكريم على لزوم طاعة ولي الأمر، ومَن ينيبه ولي الأمر لشؤون الغزو والجيوش،: {يا أيها الذين آمنوا أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولي الأمر منكم}. (الآية 59 من سورة النساء)

تناول الفقهاء موضوع مسؤولية ولي الأمر في حالة جهاد الدفع. وقد اشار ابن قدامة وهو من الحنابلة الى هذه المسؤولية في (المُغني) حيث قال: " أن النفير يعم جميع الناس ممن كان من أهل القتال، حين الحاجة إلى نفيرهم لمجيء العدو اليهم. ولا يجوز لأحد التخلف، إلاّ من يحتاج الى تخلفه لحفظ المكان والأهل والمال، ومن يمنعه الأمير من الخروج، أو من لا قدرة له على الخروج أو القتال. وذلك لقول الله تعالى {انفروا خفافاً وثقالاً}. وقول النبي صلى الله عليه وسلم(إذا استنفرتم فانفروا).

وقد ذمّ الله تعالى الذين أرادوا الرجوع الى منازلهم يوم الأحزاب. فقال تعالى:{ويستأذن فريق منهم النبي يقولون إن بيوتنا عورة وما هي بعورة إن يريدون إلاّ فرارا}. ولأنهم إذا جاء العدو صار الجهاد عليهم فرض عين فوجب على الجميع. فلم يجز لأحد التخلف عنه. فإذا ثبت هذا فإنهم لا يخرجون إلاّ بإذن الأمير. لأن أمر الحرب موكول اليه. وهو اعلم بكثرة العدو وقلتهم ومكامن العدو، وكيدهم. فينبغي ان يُرجع الى رأيه لأنه أحوط للمسلمين". [1]

ويمنع القتال كأسلوب في جهاد الدفع منه إذا لم تتحقق المصلحة منه. وتقييد الجهاد بالمصلحة هو ما قرره ابن تيمية حين قال (الفتاوى 174/15): "والمصلحة في ذلك تتنوع، فتارة تكون المصلحة الشرعية في القتال، وتارة تكون المصلحة في المهادنة، وتارة تكون المصلحة في الإمساك والاستعداد بلا مهادنة". [2]

[1] ابن قدامة المُغني ج 8 ص 364

[2] ابن تيمية الفتاوى ج15 ص 174

أشار ابن رشد في (بداية المجتهد) الى معيار المصلحة كاساس لتحديد الموقف في التعامل مع العدو. وقد أجمل ابن رشد الآراء المتنوعة حول الموضوع وبين رأيه فيها، عبر التساؤل الذي طرحه حول موضوع المهادنة مع العدو.

يقول ابن رشد: " هل تجوز المهادنة؟. . فإن قوما أجازوها ابتداء من غير سبب، إذا رأى ذلك الإمام مصلحة للمسلمين. وقوم لم يجيزوها، إلا لمكان الضرورة الداعية لأهل الإسلام، من فتنة، أو غير ذلك، إما بشيء يأخذونه منهم لا على حكم الجزية، إذ كانت الجزية إنما شرطها أن تؤخذ منهم وهم بحيث تنفذ عليهم أحكام المسلمين. وإما بلا شيء يأخذونه منهم. وكان الأوزاعي يجيز أن يصالح الإمام الكفار، على شيء يدفعه المسلمون إلى الكفار، إذا دعت إلى ذلك ضرورة فتنة، أو غير ذلك من الضرورات. وقال الشافعي لا يعطي المسلمون الكفار شيئا، إلا أن يخافوا أن يصطلموا لكثرة العدو، وقلتهم، أو لمحنة نزلت بهم. وممن قال بإجازة الصلح إذا رأى الإمام ذلك مصلحةً، مالك والشافعي وأبو حنيفة. إلا أن الشافعي لا يجوز عنده الصلح لأكثر من المدة التي صالح عليها رسول الله صلى الله عليه وسلم الكفار عام الحديبية. وسبب اختلافهم في جواز الصلح من غير ضرورة، معارضة ظاهر قوله تعالى {فإذا انسلخ الأشهر الحرم فاقتلوا المشركين حيث وجدتموهم}، وقوله تعالى {قاتلوا الذين لا يؤمنون بالله ولا باليوم الآخر}، لقوله تعالى {وإن جنحوا للسلم فاجنح لها وتوكل على الله}. فمن رأى أن آية الأمر بالقتال حتى يسلموا أو يعطوا الجزية ناسخة لآية الصلح. قال لا يجوز الصلح إلا من ضرورة. ومن رأى أن آية الصلح مخصصة لتلك. قال الصلح جائز، إذا رأى ذلك الإمام، وعضد تأويله، بفعله ذلك صلى الله عليه وسلم. وذلك أن صلحه صلى الله عليه وسلم عام الحديبية لم يكن لموضع الضرورة.[1]

[1] ابن رشد بداية المجتهد ونهاية المقتصد ج1 ص 313

وبرأينا أن قوله تعالى{وإن جنحوا للسلم فاجنح لها وتوكل على الله}، قول لا تخصيص ولا نسخ فيه.

أن القتال كشكل من أشكال جهاد الدفع كواجب شرعي، يستلزم توفير شروطها التي أشرنا إليها في المقتبسات التي اوردناها عن ابن قدامة، وعن ابن رشد الذي عرض آراء الفقهاء حول الموضوع.

استنتاجات

ـ الإرهاب ظاهرة تاريخية قديمة، مرتبطة باستخدام العنف غير المحدود تجاه الخصوم. وكان الإرهاب والتعنت في التعامل مع الآخر، واستخدام العنف ضده، سمة من سمات الإمبراطوريات عبر التاريخ، وفي جميع أنحاء العالم.

ـ أن القاعدة الأساسية في مجال جهاد الدفع هي أن اعداد القوة والاستعداد لملاقاة الأعداء يتعلق أساساً بالتخوف من غدر وخيانة الآخرين أي الكفار الذين عاهدوا المسلمين على عدم الغدر والخيانة. والاساس هنا أن المسلمين يلتزمون بالعهود التي قطعوها. ويتخذون الاجراءات اللازمة (اعداد القوة ورباط الخيل)، مخافة انتهاك هذه العقود والمواثيق من الجانب الآخر.

ولذا يؤكد الطبري أن الآية 61 من سورة الأنفال {وإن جنَحوا للسَّلمُ فاجنح لها وتوكّل على الله إنه هو السميع العليم}، غير منسوخة، بالآيات {فاقتلوا المشركين حيث وجدتموهم} و{قاتلوا المشركين كافة}.

ـ وحول مسألة الإرهاب في الفكر والممارسة الإسلامية، نستنتج من خلال ما ذكرناه في المبحث أن الغلو الديني ظاهرة تاريخية، وهي لا تشمل مجالاً محدداً، فنجد هذا الغلو في مجال التعامل مع الآخر من ناحية العقيدة، وفي مجال الفقه سواء في أحكام العبادات أو في أحكام المعاملات، وفي معرفة وتحديد العلاقات الدولية ضمن الفهم الإسلامي.

ـ أن الأساس الذي ينبغي أن تتعامل به السلطة والقوى السياسية في

مجتمعاتنا الإسلامية في علاقاتها مع بعضها ومع الغير، هو عدم وضع الإسلام في تناقض مع حرية الفكر والإعتقاد. والاختلاف في الديانات سنة من سنن الكون. ولا يجوز الاستناد والتعامل بموجب دعوات دعاة الغلو والتطرف الديني في استخدام العنف والقوة ضد الخصوم، بناءً على نسخ الآيات التي تدعو الى الجدل والدعوة إلى الإسلام بالحكمة والموعظة الحسنة، بالآيات 5، و29 من سورة التوبة التي ذكرناها في المبحث الثاني، وهي تعتبر استثناءً وليست القاعدة.

وفي معرض حديثنا عن الإرهاب وجهاد الدفع، نستنتج أن القتال واستخدام السلاح أسلوب مشروع من أساليب جهاد الدفع لإنقاذ البلد من المحتل، وهو ليس الأسلوب الأوحد. وينبغي توفير مستلزماته، حتى يؤدي الى جلب المحاسن ودرء المفاسد. ولا يجوز لكل عالم أو مفتي أن يعلن القتال من جانبه، أو يدعو الناس الى القتال، لأن مستلزمات القتال وخوضه مسألة تتعلق بجوانب فنية وعسكرية، تخرج من اختصاص المفتي أو العالم الديني. كما أن جهاد الدفع لا يعني القتل العشوائي للناس الآمنيين من نساء وشيوخ وأطفال. ولا يعني هدم البنى التحتية وهدر ثروات المواطنين، أو تفجير السيارات المفخخة، أو الأعمال الإنتحارية. ويكون محصلته ونتائجه بقاء المحتل وتعريض الناس للقتل، وعدم الحصول على شيء.

ـ يشكل الإرهاب تهديداً مباشراً وخطيراً للمجتمع، وهو دعوة الى الفتنة. وليس عند الإرهابيين تأويل سائغ. وبالتالي فإن التكييف الفقهي لجريمة الإرهاب أقرب الى مسألة الإرعاب الذي يعتبر شكلاً من اشكال الحرابة. وقد يقوم الخارج في حالة الإرهاب بمجرد الإرعاب، أو القتل والسرقة أيضاً. ونرى عدم اشتراط البعد عن العمران كشرط للإرهاب، وخاصة في حالة ضعف سلطة الإمام الحاكم، لصعوبة توفير الأمن وإغاثة المستعين. وعليه فإن طبيعة الفعل الجرمي الذي يمارسه القائم بالإرهاب، تحدد عقوبته. غير أن الإرهاب

(الإرعاب) في الوقت نفسه يختلف عن الحرابة. وبالتالي فأن السلطة الإسلامية مدعوة الى التكييف الفقهي لجريمة الإرهاب على أساس كونها من جرائم التعزيز، وبالتالي إيجاد الحكم القانوني لها، علماً أن اتخاذ عقوبة شديدة من جرائم الإرهاب في الوقت الحاضر في المجتمعات الإسلامية، أمر يحفظ هيبة الإسلام، وكرامة المسلمين.

هل هناك عقوبة للردة في الاسلام؟

يمكن الوصول الى استنتاجات حول هذا الموضوع من خلال تناول النقاط التالية:

أولاً: تعريف الردة وعقوبتها في القرآن الكريم

ورد كلمة الردة أو مشتقاتها في الآيات التالية:

ـ الآية 217 من سورة البقرة { ومن يرتدِدْ منكم عن دينه فيمُتْ وهو كافرٌ فأولئك حبطت أعمالهم في الدنيا والآخرة وأولئك أصحاب النار هم فيها خالدون}.

ولا يمكن فهم جوهر الآية ومضمونها إلاّ في سياق كونها جزء من الآية 217 من سورة البقرة. تقول الآية: {يسألونك عن الشهر الحرام قتال فيه قلْ قتال فيه كبير وصدٌّ عن سبيل الله وكُفرُ به والمسجد الحرام وإخراج أهله منه أكبرُ عند الله والفتنة أكبر من القتل ولا يزالون يقاتلونكم حتَّى يرُدُّوكم عن دينكم إنْ استطاعوا ومن يرتدد منكم... . } الى آخر الأية.

وحول أسباب نزول هذه الآية ذكر ابن كثير أنّ النبيَّ "بعث عبد الله بن جحش، وكتب له كتاباً، وأمره أن لا يقرأ الكتاب حتى يبلغ مكان كذا وكذا. و قال لاتكرهن أحداً على السير معك من أصحابك. فلما قرأ الكتاب، استرجع، وقال: سمعا وطاعة لله ولرسوله. فخبرهم الخبر. وقرأ عليهم الكتاب. فرجع رجلان، وبقي بقيتهم. فلقوا ابن الحضرمي، فقتلوه. ولم يدروا أن ذلك اليوم

من رجب، أو من جمادى. فقال المشركون للمسلمين: قتلتم في الشهر الحرام. فأنزل الله {يسألونك عن الشهر الحرام قتال فيه قل قتال فيه كبير. . }". [1]

ففي الأية إشارةُ الى أنَّ الذي فعلته قريش أكبر إثماً عند الله مما فعلته سرية عبدالله بن جحش، فإن قريشاً كفرت بالله، وصدت عن سبيله وعن المسجد الحرام، وأخرجت أهله (النبي وسائر المهاجرين) منه، وإثم ذلك أكبر من إثم القتال في الشهر الحرام. وفي نهاية الآية دعوةُ للمسلمين بالثبات على دينهم، وعدم الارتداد عنه بسبب قتال المشركين لهم. كما يحذِّر من يفكر في الإرتداد عن دين الإسلام بإحباط عمله الصالح في الدنيا، بسبب رجوعه عن إيمانه. وبالتالي فإن من يرتد يموت كافراً ويحبط أعماله في الآخرة،. وهذا يعني أن عقوبة الإرتداد فساد الأعمال الصالحة للمرتدين في الدنيا، ودخولهم النار في الآخرة.

ـ الآية 54 من سورة المائدة { يا أيها الذين آمنوا من يرتدْ منكم عن دينه فسوف يأتي الله بقوم يُحِبُّهم ويُحِبُّنَه أذلةٍ على المؤمنين أعزةٍ على الكافرين يجاهدون في سبيل الله ولا يخافون لومة لائم ذلك فضلُ الله يؤتيه من يشاء والله واسع عليم}.

ومعنى الآية حسب قول الطبري " يا أيها الذين آمنوا أي صدّقوا الله ورسوله، وأقروا بما جاءهم به نبيهم محمد. من يرتد منكم عن دينه، يقول: من يرجع منكم عن دينه الحق، الذي هو عليه اليوم، فيبدِّله، ويغيرهُ بدخوله في الكفر، إما في اليهودية، أو النصرانية، ذلك من صنوف الكفر، فلن يضر الله شيئاً. وسيأتي الله بقوم يحبهم ويحبونه. يقول: فسوف يجيء الله بدلاً منهم المؤمنين الذين لم يبدلوا، ولم يغيروا، ولم يرتدوا، بقوم خير من الذين ارتدوا، وبدّلوا دينهم. يحبهم الله ويحبون الله". [2]

يعتبر الطبري هذه الآية بمثابة "الوعيد من الله لمن سبق في علمه أنه

---

[1] ابن كثير تفسير ابن كثير ج1 ص 253

[2] الطبري تفسير الطبري ج 6 ص282

سيرتد بعد وفاة نبيه محمد. وكذلك وعده من وعد من المؤمنين ما وعده في هذا الآية لمن سبق له في علمه أنه لا يبدل ولا يغير دينه ولا يرتد". [1]

إلاّ أن الآية لا تشير الى عقوبة محددة للمرتدّ عن الإسلام.

ـالآية 25 من سورة محمد { إن الذين ارتدوا على أدبارهم من بعدما تبين لهم الهدى الشيطان سول لهم وأملى لهم }. .

ـ الآية 96 من سورة يوسف { فلما أن جاء البشير ألقاه على وجهه فارتد بصيرا}.

و في آيات أخرى نلاحظ وجود مرادفات لفعل ارتد مثل:

ـ الآية 137 من سورة النساء {إن الذين آمنوا ثم كفروا ثم آمنوا... }.

ـ الآية 74 من سورة التوبة {يحلفون بالله ما قالوا كلمة كفر وكفروا بعد إسلامهم}.

ـ الآية 85 من سورة آل عمران { ومن يبتغ غير الإسلام ديناً فلن يقبل منه وهو في الآخرة من الخاسرين}.

ـ الآية 65 من سورة الزمّر { ولقد أوحي إليك وإلى الذين من قبلك لئن أشركت ليحبطنّ عملك ولتكوننّ من الخاسرين}.

ـ الآية 86ـ90 من سورة آل عمران {كيف يهدي الله قوما كفروا بعد إيمانهم وشهدوا أن الرسول حق وجاءهم البينات والله لا يهدي القوم الظالمين. أولئك جزاؤهم أن عليهم لعنة الله والملائكة والناس أجمعين خالدين فيها لا يخفف عنهم العذاب ولا هم ينظرون إلا الذين تابوا من بعد ذلك وأصلحوا فإن الله غفور رحيم إن الذين كفروا بعد إيمانهم ثم ازدادوا كفرا لن تقبل توبتهم وأولئك هم الضالون}.

ـ الآية 100 من سورة آل عمران{ يا أيها الذين آمنوا إن تطيعوا فريقا من الذين أوتوا الكتاب يردوكم بعد إيمانكم كافرين}.

[1] المصدر السابق

ـ الآيات 106ـ 110 من سورة النحل {ولكن من شرح بالكفر صدرا فعليهم غضب من الله ولهم عذاب عظيم. ذلك بأنهم استحبوا الحياة الدنيا على الآخرة وأن الله لا يهدي القوم الكافرين. أولئك الذين طبع الله على قلوبهم وسمعهم وأبصارهم وأولئك هم الغافلون. لا جرم يقول حقا أنهم في الآخرة هم الخاسرون} إلى قوله {إن ربك من بعدها لغفور رحيم}.

أنّ مجمل الآيات القرآنية الواردة في هذا الخصوص تشير بدقة إلى عذاب أخروي. والآيات الأخيرات تخص حكماً عاماً على غير المسلم ولا تخصّ المرتد. وأرى عدم جواز الخلط بين العقاب الدنيوي الذي يجب أن يكون واضحاً للمكلف، وبشكل لا يقبل التأويل، وبين العذاب الأخروي الذي هو العقاب الأخروي الوارد كعقوبة للمرتد ولغير المسلم في حالة عدم تقبله للإسلام، وهذا موضوع الآيات الأربع التي تناولنا بحثها أعلاه.

ثانياً: تعريف الردة وعقوبتها في الحديث النبوي

ونجد الإشارة الى عقوبة الردة في الحديثين التاليين:

ـ حدثنا أبو النعمان محمد بن الفضل، حدثنا حماد بن زيد، عن أيوب، عن عكرمة، قال: أتى علي رضي الله عنه بزنادقة، فأحرقهم. فبلغ ذلك ابن عباس، فقال: لو كنت أنا لم أحرقهم، لنهي رسول الله صلى الله عليه وسلم، لا تعذبوا بعذاب الله، ولقتلتهم، لقول رسول الله صلى الله عليه وسلم: من بدل دينه فاقتلوه. أخرجه البخاري. [1]

ـ حدثنا أبو بكر بن أبي شيبة، حدثنا حفص بن غياث، وأبو معاوية، ووكيع، عن الأعمش، عن عبد الله بن مرة، عن مسروق، عن عبد الله، قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: (لا يحل دم امرئ مسلم يشهد أن لا إله إلا

[1] البخاري صحيح البخاري كتاب استتابة المرتدين ص 1320 الحديث 6922

الله، وأني رسول الله، إلا بإحدى ثلاث. الثيب الزاني، والنفس بالنفس، والتارك لدينه المفارق للجماعة). أخرجه مسلم والبخاري. [1]

ورغم احتواء هذين الحديثين على هذا الأمر الخطير والعقوبة الواضحة، فأن رواية الحديث الأول تقتصر على أنس بن مالك وعكرمة مولى عبدالله بن عباس. وفي الحديث انحياز الى عبدالله بن عباس كونه أعرف في الشريعة من علي. علماً أنّ مصطلح الزنادقة الوارد في الحديث الأول مصطلح شاع في العصر العباسي، أي بعد مقتل علي بن أبي طالب بقرن تقريباً. والزندقة هي حالة من التجديف بالعقيدة، ويختلف الفقهاء في تحديدها وفي نوع العقوبة المفروضة عليها.

لقد ورد الحديث الأول في كتب الصحاح الستة ماعدا، صحيح مسلم.

أما الحديث الثاني المروي عن عبدالله بن مسعود فهو حديث موثوق وقد ورد في كتب الصحاح الستة. وفي الناحية العملية أمر النبي بقتل المرتدين كما هو وارد في كتب السيرة. وهناك إشارة واضحة في كتب السيرة النبوية إلى قضية عبدالله بن أبي سرح الذي أهدر النبي دمه، بسبب ارتداده عن الإسلام. وسنذكر هذه القضية لاحقاً.

غير أن الإشكال في الحكم الوارد في زمن الرسول على المرتد وكما هو وارد في الحديث الثاني، ناشئ عن وجود حالة الحرب بين النبي وبين المشركين طيلة فترة التشريع الإسلامي في طوره الأول. فالأرتداد لم يكن مجرد قناعة فكرية في تلك الفترة الزمنية، بل كان المرتد عن الإسلام يلتحق بجيش المشركين، بعد أن يأخذ أسرار المسلمين خلال التعامل معهم. ويقوم بحمل السلاح. ومن هذا المنطلق نرى أن الحديث يعرِّف المرتد بالتارك لدينه المفارق للجماعة.

[1] الإمام مسلم صحيح مسلم.. باب ما يباح به دم المسلم ص 694 الحديث 1676

ولذا نجد فقيهاً كابن رشد يبدأ الحديث عن باب حكم المرتد بعد باب الحرابة وحكم المحاربين على التأويل مباشرةً. ويبدأ بالكتابة مباشرةً بأن " المرتد إذا ظُفِرَ به قبل أن يحارب فاتفقوا على أنه يقتل الرجل. . "[1]

أما قضية عبدالله بن أبي سرح فتتلخص في " أنه كان أسلم قبل الفتح. وكان يكتب لرسول الله الوحي. وكان صلى الله عليه وسلم، إذا أملى عليه سميعاً بصيراً، كتب عليماً حكيماً. وإذا أملى عليه حكيماً، كتب غفوراً رحيماً. وكان يفعل مثل هذه الخيانات، حتى صدر عنه، أنه قال: إن محمداً لا يعلم ما يقول. فلما ظهرت خيانته، لم يستطع أن يقيم بالمدينة. فارتد، وهرب الى مكة. وقيل إنه لما كتب (ولقد خلقنا الانسان من سلالة من طين الى قوله ثم أنشأناه خلقاً آخر)، تعجب من تفصيل خلق الإنسان، فنطق بقوله (فتبارك الله احسن الخالقين)، قبل إملائه. فقال له رسول الله صلى الله عليه وسلم: اكتب ذلك هكذا أنزلت. فقال عبد الله (إن كان محمد نبياً، يوحى اليه، فأنا نبي يوحى إلي). فارتد، ولحق بمكة. فقال لقريش (إني كنت أصرف محمداً كيف شئت. كان يملى على عزيز حكيم. فأقول او عليم حكيم. فيقول: نعم. كل صواب. وكل ما أقوله. يقول: اكتب هكذا نزلت). فلما كان يوم الفتح، وعلم باهدار النبي صلى الله عليه وسلم دمه، لجأ الى عثمان بن عفان، أخيه من الرضاعة. فقال له: يا أخي استأمن لي رسول الله صلى الله عليه وسلم، قبل أن يضرب عنقي. فغيبه رضي الله تعالى عنه، حتى هدأ الناس واطمأنوا. فاستأمن له. ثم أتى به الى النبي صلى الله عليه وسلم. فأعرض عنه النبي. فصار عثمان رضي الله تعالى عنه يقول: يا رسول الله أمنته. والنبي صلى الله عليه وسلم يعرض عنه. ثم قال: نعم فبسط يده، فبايعه. فلما خرج عثمان، وعبد الله، قال لمن حوله: أعرضت عنه مراراً، ليقوم اليه بعضكم، فيضرب عنقه. وقال صلى الله عليه وسلم لعباد بن بشر وكان نذر

[1] ابن رشد بداية المجتهد ونهاية المقتصد ج2 ص 383

إن رأى عبد الله قتله: أي وقد أخذ بقائم السيف ينتظر النبي صلى الله عليه وسلم، يشير اليه ان يقتله. فقال له صلى الله عليه وسلم: انتظرتك أن تفي بنذرك. قال يا رسول الله: خفتك، أفلا أومضت الي. فقال: إنه ليس لنبي ان يومض. وفي رواية، الإيماء خيانة، ليس لنبي ان يومى. وفي رواية، لا ينبغي لنبي، ان تكون له خائنة الأعين". [1]

من الواضح أن دلالة قبول الرسول لشفاعة عثمان بن عفان في ردة عبدالله بن سعد بن أبي سرح، تثبت بأن الردة ليست من الحدود الشرعية، ولو كانت كذلك لما قبل رسول الله شفاعة عثمان رضي الله عنه، بدلالة رده الواضح والصريح على أسامة بن زيد حين شفع في المرأة المخزومية التي سرقت حيث قال: (أتشفع في حد من حدود الله) حتى قال مقولته الشهيرة: (وأيم الله لو أن فاطمة بنت محمد سرقت لقطعت يدها).

على الرغم من ذلك، أجمع جمهور الفقهاء على وجوب قتل المرتد. "وروي ذلك عن أبي بكر وعمر وعثمان وعلي ومعاذ وأبي موسى وابن عباس وخالد وغيرهم ولم ينكر ذلك فكان إجماعاً . ومن ارتد عن الإسلام من الرجال والنساء وكان بالغاً عاقلاً، دعي إليه ثلاثة أيام وضيق عليه فإن رجع وإلا قتل". [2]

ويشير ابن قدامة الى عدم وجود فرق بين الرجال والنساء في وجوب القتل. و"روي ذلك عن أبي بكر وعلي رضي الله عنهما وبه قال الحسن والزهري والنخعي ومكحول وحماد ومالك والليث والأزواعي والشافعي وإسحاق وروي عن علي والحسن وقتادة أنها تسترق لا تقتل". [3]

[1] الحلبي علي بن برهان الدين السيرة الحلبية ج3 ص 136 ... ابن هشام السيرة لنبوية ج5 ص 69

[2] ابن قدامة المغني ج8 ص 123

[3] المصدر السابق

في حين يرى أبو حنيفة عدم جواز قتل المرأة، بل أنها "تجبر على الإسلام بالحبس والضرب ولا تقتل لقول النبي صلى الله عليه وسلم لا تقتلوا امرأة ولأنها لا تقتل بالكفر الأصلي فلا تقتل بالطارىء كالصبي". [1]

ولا يجوز قتل المرتد دون إعطاء الفرصة له للتراجع والاستتابة. ذكر ابن قدامة آراء الفقهاء في هذا المجال وقال " لا يقتل حتى يستتاب ثلاثا هذا قول أكثر أهل العلم منهم عمر وعلي وعطاء والنخعي ومالك والثوري والأوزاعي وإسحاق وأصحاب الرأي وهو أحد قولي الشافعي وروي عن أحمد رواية أخرى أنه لا تجب استتابته لكن تستحب وهذا القول الثاني للشافعي". [2]

انفرد النخعي برأي واضح في مجال الإستتابة. وقد أراد بذلك رفع عقوبة القتل عن المرتد، من خلال رأيه في موضوع الإستتابة. حيث "قال النخعي يستتاب (أي المرتد) أبداً. وهذا يفضي إلى أن لا يقتل أبدا". [3]

وابراهيم النخعي فقيه تابعي عُرف بالورع والتقوى. وقد قاطع الأمويين، ولاحقه الحجاج، فاختفى منه وتوفي متخفياً.

بدأ مفهوم الردة بالتبلور من الناحية العملية بعد وفاة النبي، وتولي الخليفة الأول أبو بكر الصديق مقاليد الخلافة. وقد وقف الخليفة الذي كان رئيساً للدولة الناشئة موقفاً متشدداً من ارتداد القبائل وعدم استعداد البعض منها دفع الزكاة، لكون الأمر إخلالاً في التزامهم بالواجبات تجاه الدولة الناشئة. واندمجت الفريضة الدينية بموجبات السياسية اليومية للدولة الناشئة. وفي رأينا ان تسمية تلك الحركات بالارتداد عن الدين تسمية غير دقيقة. فهي عصيان وارتداد ضد الدولة أكثر من كونها ارتداداً عن الإسلام.

[1] المصدر السابق

[2] النصدر السابق ج8 ص 124 ــ وذكر ابن رشد في بداية المجتهد ج2 ص383 بأن الاستتابة شرط عند مالك

[3] ابن قدامة المُغني ج8 ص 124

يشير البخاري في صحيحه الى هذه المسألة. "لما توفى النبي صلى الله عليه وسلم. واستخلف أبو بكر. وكفر من كفر من العرب. قال عمر: يا أبا بكر كيف تقاتل الناس، وقد قال رسول الله صلى الله عليه وسلم، أمرت أن أقاتل الناس، حتى يقولوا لا إله إلا الله. فمن قال لا إله إلا الله. عصم مني ماله ونفسه، إلا بحقه وحسابه على الله؟ قال أبو بكر: والله لأقاتلن من فرق بين الصلاة والزكاة. فإن الزكاة حق المال. والله لو منعوني عناقاً، كانوا يؤدونها إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم، لقاتلتهم على منعها. قال عمر: فوالله ما هو إلا أن رأيت، أن قد شرح الله صدر أبي بكر للقتال. فعرفت أنه الحق". (أخرجه البخاري)[1]

استنتاجات

ـ تشير مجمل الآيات القرآنية الواردة بخصوص الردة إلى عذاب أخروي. وأرى عدم جواز الخلط بين العقاب الدنيوي الذي يجب أن يكون واضحاً للمكلف، وبشكل لا يقبل التأويل، وبين العذاب الأخروي الذي هو العقاب الأخروي الوارد كعقوبة للمرتد ولغير المسلم في حالة عدم تقبله للإسلام.

ـ في الحديث النبوي نجد فيما يتعلق بالردة حديثين. أولهما(من بدل دينه فاقتلوه). والثاني(لا يحل دم امرئ مسلم يشهد أن لا إله إلا الله، وأني رسول الله، إلا بإحدى ثلاث. الثيب الزاني، والنفس بالنفس، والتارك لدينه المفارق للجماعة). وقد أخرج البخاري الحديثين في حين أخرج مسلم الحديث الثاني.

ـ أرى أن الحكم الوارد في زمن الرسول على المرتد وكما هو وارد في الحديث الثاني، ناشئ عن وجود حالة الحرب بين النبي وبين المشركين طيلة فترة التشريع الإسلامي، في طوره الأول. فالأرتداد لم يكن مجرد قناعة فكرية

[1] البخاري صحيح البخاري كتاب استتابة المرتدين ص 1321 الحديث 6924

في تلك الفترة الزمنية، بل كان المرتد عن الإسلام يلتحق بجيش المشركين، بعد أن يأخذ أسرار المسلمين خلال التعامل معهم. ويقوم بحمل السلاح. ومن هذا المنطلق نرى أن الحديث يعرِّف المرتد بالتارك لدينه المفارق للجماعة.

ـ وقد بدأ مفهوم الردة بالتبلور في الناحية العملية بعد وفاة النبي، وتولي الخليفة الأول أبو بكر الصديق مقاليد الخلافة. وقد وقف الخليفة الذي كان رئيساً للدولة الناشئة موقفاً متشدداً من ارتداد القبائل وعدم استعداد البعض منها دفع الزكاة، لكون الأمر إخلالاً في إلتزامهم بالواجبات تجاه الدولة الناشئة. واندمجت الفريضة الدينية بموجبات السياسية اليومية للدولة الناشئة. وبالتالي فان حروب الردة حروب سياسية لا دينية.

ـ لا يشير القرآن الكريم باعتباره المصدر الأساسي الأول للفقه بشكل قطعي الى حكم وعقوبة الردة. وآيات القرآن الكريم تتحدث فقط عن العذاب الأخروي، واحباط العمل الصالح في الدنيا في حالة الردة والكفر.

ـ يعتمد الفقهاء على حديثين أساسيين في حكم المرتد. وقد أشرنا اليهما في بداية بحث موضوع الردة.

ـ من خلال الممارسة التاريخية تزامنت حالات الردة بحالات التحول الى معسكر المعادين للإسلام، وحمل السلاح معهم. وهذا ما يوضح ويظهر الجانب السياسي في الفعل. ولذا فإن الخلفية التاريخية لحالات الردة تتجاوز الموقف الفكري، او القناعة العقائدية الخالصة، الى فعل عملي هدفه القضاء على الدولة الإسلامية التي أنشأها النبي في المدينة، في وقت كان المسلمون في حروب مستمرة خلال فترات وأدوار التشريع الأولى. وهذا ما أوجد في الفقه الإسلامي مصطلحي دار الإسلام ودار الحرب. ولم تكن تلك التجربة التاريخية تسمح بامكانية قبول المختلف أو الآخر دون وجود عقود أو مواثيق أو ظروف استوجبت التعامل المرن، ونجد ذلك في تعامل النبي بمرونة مع اليهود والنصارى في بداية هجرته الى المدينة، واستمرار تعامله المرن مع المنافقين

داخل المدينة، رغم علمه بدواخلهم، لعلمه بأن ترسيخ القناعات بحاجة الى فترة زمنية. ولذا تجنب التعامل أو اتخاذ الموقف من الشخص حسب ما يضمره من قناعات. وقد أنّب خالداً بن الوليد لقتله أحد المشركين الذين نطقوا بالشهادة قبل الإجهاز عليه، مبرراً عمله بعدم صدقه في نطق الشهادتين. حيث قال له "هلاّ شققت قلبه"!

وعليه أرى أن الفقه المعاصر يجب أن يتعامل مع النصوص المتعلقة بأحكام الردة، من خلال حيوية النص المرتبط بالواقع وبالحدث التاريخي وبعلم أسباب النزول.

وإذا تعاملنا مع المفهومين بشكل يراعي التطورات والتغيرات التي جرت على المجتمعات الإنسانية، وعلى العلاقات الدولية، والعلاقات داخل الكيان السياسي الواحد، من الممكن تصور حالات حصول الردة، دون أن يكون مقترناً بحمل السلاح تجاه المسلمين مثل ما كان الأمر في التجربة التاريخية الملازمة لنشوء مفهوم الردة...

ينبغي العمل في المجتمعات الاسلامية من أجل حماية القناعات الفكرية للأفراد. فاليوم يتم التعامل مع الفرد المواطن الذي يجب أن يضمن حقوقه وحرياته الاساسية ومنها حرية الرأي والعقيدة والتعبير عنهما، وادارة الخلافات من خلال عقلية الحوار العقلاني، لا من خلال التلويح بالقتل والتهديد بالغاء الآخر.

النزاع الطائفي وإشكالية الأنا والآخر

يمكن تعريف كلمة الطائفة بكونها الجماعة من الناس الذين يجمعهم رأي أو مذهب يمتازون به عن سواهم.

وردت كلمة الطائفة في الآية 9 من سورة الحجرات { وإن طائفتان من المؤمنين اقتتلوا فاصلحوا بينهما فان بغت احداهما فقاتلا التي تبغي حتى تفئ الى أمر الله}. والطائفة الواردة في تلك الآية لا تتعلق بمفهوم الطائفية، الذي تبلور كظاهرة سياسية واجتماعية وسايكولوجية نشات في المنطقة العربية الاسلامية بعد قرون من ظهور الاسلام.

أما الطائفية فتعني الانحياز لطائفة معينة، وبالتالي التعصب ضد الطوائف الأخرى.

أخذت الانقاسامات الأولى في المجتمع العربي بعد الأسلام طابعاً سياسياً، بسبب الصراع على السلطة. ونشأت فرق العلويين والأمويين والخوارج. واتسمت هذه الفرق بطابعها السياسي. وتزامن مع هذه الانقسامات، نشوء ظاهرة التنوع الفقهي أي في مجال أحكام العبادات والمعاملات. وبرزت مدرستا أهل الرأي في الكوفة وأهل الحديث في الحجاز. ولم تكن تلك المدارس الفقهية بمنأى عن الصراع السياسي الجاري في المجتمع. فكان للفقهاء من مختلف المدارس وبعهدها المذاهب مواقف سياسية من قضية السلطة وأحقيتها. وكانت الاطراف المتصارعة تسعى الى اضفاء الشرعية، على أطروحاتها ومطالبها، بالاعتماد على الفكر الديني السائد كمعبر ايديولوجي عن الصراعا ت السائدة.

برزت الطائفية كحالة اندماجية بين المواقف السياسية والمواقف الفقهية، بعد التراجع في مذاهب علم الكلام. وقد تراكمت المعارف في مجال علم الكلام، وظهرت أولاً من خلال مدرستي القدرية والجبرية، وبلغ هذا العلم رقيه بظهور

المعتزلة الذين استخدموا الاستدلال العقلي في اطروحاتهم، علماً أن هذه الفرق في مجال علم الكلام لم تتحول الى طائفة.

ظهرت الطائفية كظاهرة بعد سيادة السلفية الدينية في فترة ظهور السلاجقة في العصر العباسي، نتيجة تراكمات الصراع الاجتماعي،. وقد تحولت الفرق الاسلامية التي لم تتبع المنهج العقلاني في مجالات السياسة والعقيدة وعلم الكلام والمذاهب الفقهية التي شهدت تراجعاً في تطورها في الدور الخامس من أدوار تاريخ الفقه الاسلامي من منتصف القرن الرابع الهجري الى سقوط بغداد عام 656هـ، وكذلك في الأدوار اللاحقة، الى اطار طائفي. وهكذا كونت الطائفة اطاراً توليفياً تراجعياً شملت الميادين الثلاث (السياسة، الفقه، علم الكلام).

مارست الأطراف المتصارعة على السلطة تكفير المقابل وأهرقوا الدماء، وأشعلوا الحروب باسم الطائفة المقدسة والمنصورة، والفرقة الناجية، واعتبروا أنفسهم أصحاب الحقيقة المطلقة والمعبر عنها، وتمحورت الخلافات حول مسائل، لها صلة بشؤون الخلافة والإمامة وبشؤون الفقه والشريعة وبقضايا الفلسفة وعلم الكلام، وبجوانب الحكم والسياسة.

ظهرت فكرة التسنن أو ما سمي بأهل السنة والجماعة بدعم من الخليفة العباسي المتوكل الذي أعلن الحرب على المعتزلة، وساند الأشاعرة.

لم يبدأ المذهب الشيعي في زمن الخليفة الراشدي الرابع علي بن أبي طالب. لقد بدأ التأسيس للمذهب الشيعي الإثني عشري في زمن الامام محمد الباقر، الذي ابتعد عن السياسة، وتفرغ للعمل الفقهي والكلامي، وسميّ بالباقر لكونه بقر العلم بقرا أي شقه وجرى على نهجه ابنه جعفر الصادق، الذي يرجع إليه تأسيس المذهب الجعفري في الفقه. واستمر هذا النهج حتى نهاية سلسلة الأئمة الإثني عشر. وفي ظل هذه الجهود البعيدة عن السياسة نشأ جمهور الشيعة الإثني عشرية مكرساً تحولها إلى طائفة دينية خالصة.

لم تنشأ الطائفية من فراغ، فقد تراكمت ظواهر عديدة انتجت الحالة الجديدة "الظاهرة الطائفية". وعلى خلفية جملة من الأمور والأحداث أصبحت الطائفية حالة سياسية واجتماعية سائدة في المجتمعات الاسلامية.

فقد تأخر الفقه الاسلامي وجنح الفقهاء الى التقليد والالتزام بمذاهب معينة، لايحيدون عنها، حتى وصل الأمر الى الافتاء بسد باب الاجتهاد، ودعوة الناس الى التقيد بالمذاهب وعدم التحول عنها. وقد ساعد في هذا الأمر تدوين الفقه، وتشذيب مسائلها وتنظيمها وتبويب مسائلها. وظن الفقهاء أنهم غير قادرين على استنباط الأحكام من نصوصها التاسيسية.

كما عمل الفقهاء على تعليل الاحكام المنقولة من أئمتهم، واستخلاص قواعد الاستنباط من فروع المذهب وتمت صياغة قواعد أصول الفقه بعد أن بدأ به الشافعي في رسالته. وقد سعى الكثير من الفقهاء الى تنظيم أحكام مذاهبهم وايضاح مجملها وتقييد مطلقها وشرح بعضها والتعليق عليها. وذكر المسائل الخلافية مع المذاهب الاخرى وبيان رجحان آراء مذهبهم. ولم يجر الامر من منطلق معرفي مجرد، بل لضرورات تتعلق بطبيعة السلطات الحاكمة وحاجتها الدائمة الى المشروعية المستمدة من التعاليم الدينية.

وتزامناً مع هذه الحالة، ومع استمرار الصراع على السلطة، وضرورة البحث عن المشروعية السياسية الدينية في المصادر الأساسية للشريعة، جرى تداول أحاديث موضوعة على لسان الرسول حول تفضيل بعض الصحابة على الآخرين، لتبرير الانحيازات العصبية، وجرى استنزاف العقول بالغيبيات, والحديث عن الفرقة الناجية.

كما أدى ضعف السلطان السياسي للخلفاء العباسيين الى ظهور دويلات. وكان الحكام في تلك الدويلات يحكمون وفق مبدأ امارة الاستيلاء، كما يبرر له صاحب كتاب "الاحكام السلطانية والولايات الدينية". وكان هؤلاء الحكام بحاجة الى الفكر الطائفي لحشد مجموعة معينة من الناس حولها من اجل الدفاع عنها.

سعت الدولة الاسلامية الى التقييد بمذهب رسمي. وكان الامام مالك زعيم مدرسة أهل الحديث قد رفض ذلك، رغم مدرستي أهل الرأي في الكوفة وأهل الحديث في الحجاز. وتوجهت الدولة العباسية نحو هذه الوجهة في أواخر حكمها.

وفي هذا المجال تشيعت الدولة الصفوية. وتسننت الدولة العثمانية واشارت لاحقاً بأنها تعتمد على مذهب الامام ابي حنيفة النعمان في مجلة الاحكام العدلية. في حين نرى أن الامام مالك وكونه زعيم المدرسة الثانية لم يوافق على تدوين مذهبه وجعله مذهباً للدولة العباسية في خلافة الرشيد.

تحول الإفتاء في ظل هذه الظروف الى وظيفة سياسية رسمية، مهمتها اضفاء الشرعية على الحاكم وتبرير أفعاله. وهيمن الفقه الطائفي على مجالات الحياة المتعددة. وأصبحت الهوية الطائفية ضرورة لبقاء الحاكم لضمان الطاعة له. وجرى استخدام الطائفية من أجل التحشيد لسياسات الحاكم.

ولجأت حركات معارضة السلطة ببسبب سيادة الفكر الطائفي الى الفكر الطائفي نفسه من أجل مواجهة السلطة. وتطلب الأمر التشدد في اواصر الطائفة، توطيد التضامن بين أعضائها. ولجأت بعض الطوائف الى التقية والسرية والكتمان للحفاظ على هويتها.

جرى استكمال تحول المذهب الى طائفة من خلال تراكم مجمل هذه الأحداث والظواهر الاجتماعية. وتحولت التراكمات الكمية الى تراكم نوعي جديد يمكن ان نطلق عليه اسم الظاهرة الطائفية. لقد كان الاختلاف الفقهي أقرب الى التنوع الفكري في التفسير وملازماً للتسامح واللاإكراه، في حين أصبح العلاقة الطائفية علاقة اجتماعية متوارثة تنتقل من جيل الى آخر من أجل السعي للبقاء وعلى أساس التعصب للوحدة الاجتماعية الجديدة (الطائفة) الذي يكتسبه الأفراد بالوراثة البحتة. ونشأ هن هذه الأمر مظاهر سيكولوجية ملازمة للظاهرة الطائفية، بعد أن جرى تطويع الوعي الفردي والجماعي للتحيز للعصبية الطائفية الفئوية المنغلقة المبنية على نفي الآخر. ، وهذا ما يمكن أن نطلق عليه تعبير الهوية الطائفية.

ثمة اشكاليات متنوعة في الوقت الراهن تتعلق بأسس وماهية الهوية الطائفية وأبعادها ومجالها التداولي، سواء على الصعيد الداخلي للطائفة والحديث عن وحدة مزعومة فيها، أو على الصعيد الخارجي فيما يخص علاقة الهوية الطائفية كشكل من أشكال الهويات الثقافية والخصوصيات المحلية بغيرها من هويات ثقافية اخرىمن جهة، وعلاقتها بالهوية الوطنية العامة من جهة أخرى، والتي تفترض أن تكون مبنية على أسس المواطنة وحقوق وواجبات المواطن الفرد بغض النظر عن انتماءاته القومية والطائفية والعرقية.

وفي حالة التخلخل وعدم التوازن بين الهوية الوطنية والهويات المحلية، نتيجة عوامل عديدة منها فقدان الإنتماء لروح المواطنة وعدم الحصول على الحماية من الدولة التي يفترض أن تحمي القيم المعياريية للكينونة الوطنية العامة بصفتها منظمة للفسحة الجماعية والمجال الحيوي المشترك بين مجمل الهويات والخصوصيات المحلية، يكون انتماء الفرد في مثل هذه الحالة للهوية المحلية سعياً منه لإيجاد الحماية المطلوبة بديلاً عن الإنتماء للهوية الوطنية. ويحدث مثل هذا الأمر عندما تكون سياسة الدولة مبنية على القسر والإلغاء والقمع.

لقد خلقت سياسات الديكتاتورية التي حكمت العراق عقوداً حالةً من الإحساس الجماعي داخل طوائف ومجموعات عرقية وقومية ودينية، بكونها مستهدفة من قبل طائفة أخرى. وينجم عن الأمر احساس بالغبن والمظلومية. في حين ان جوهر هذه السياسات نابعة أساساً من تفرد طغمة أو مجموعة بالحكم، تمارس القمع والتنكيل باسم القومية السائدة والطائفة المعينة، دون أن تكون بالأساس مخولةً من قبل تلك الطائفة والقومية. والأكثر من هذا خلقت الدكتاتورية المنهارة في سنوات حكمها، سياجاً واقياً لتبرير سياساتها، للمضي قدماً في اقتراف الجرائم، وسلاحها الأساسي اذكاء النعرات الطائفية والمذهبية والقومية من خلال الحديث عن انتمائها لتلك الطائفة أو القومية.

إن هذه السياسات التي تخلق لدى الآخر شعوراً بالغبن والمظلومية، يجري التعبير عنها أو الرد عليها بالحديث عن الوحدة الطائفية الموهومة والتقوقع داخل الهوية المحلية الطائفية عبر منطق التماثل والمطابقة والثبات والحفاظ على الجوهر الحقيقي والصفاء المرجعي للطائفة والمذهب.

وتخلق هذه الحالة أيضاً نوعاً من الشك والريبة تجاه الآخر والهويات المحلية الأخرى ضمن معسكر خصوم الديكتاتورية والاستبداد، وخاصة في بلد مثل العراق حيث يشمل هذا المعسكر طيفاً واسعاً، يعكس الى حد ما التنوع القومي والطائفي والديني والمذهبي الموجود تاريخياً في العراق. ومثل هذا الشك والريبة في التعامل مع الآخر عوامل معرقلة في توحيد الصف الوطني في النضال من أجل الديمقراطية وترسيخها.

يجرى في كثير من الأحوال الخلط بين الوجود الطائفي وبين الوحدة الطائفية. وأزعم ان الوجود الطائفي لا يعني بالتالي وحدة الهوية الطائفية بمنطق التناسخ والمماثلة والتطابق. فالحديث عن وجود مثل هذه الوحدة الطائفية يعني الغاء المفهوم العلائقي والتعددي والتركيبي للهوية. ويعني أيضاً عدم النظر إلى الهوية بلغة التنوع والصيرورة والتحول والمغايرة، وكأن الأمور تجري وفق منطق ثابت وجامد.

وعليه أرى إن الإلتباسات الناجمة عن سياسات الديكتاتورية والاستبداد أساساً، لاتكون محصورة في إطار الخلاف أو التنوع في الهوية بين المسلم والمسيحي وبين العربي والكردي وبين السني والشيعي وبين الكردي والتركماني. فالمشكلة غير محدودة بالتعدد الثقافي أو اللغوي، بل هناك اشكاليات داخل كل قومية وكل طائفة وأساساً بين أحزابها المتنازعة على النفوذ والسلطة، عبر ادعاء كل حزب منها كونها المرجع الحقيقي الممثل للنقاء والصفاء المذهبي والطائفي، وفي احتكار التعبير عن فكر الطائفة أوالدين المعني، أو الذود عن مقومات الأمن القومي لتلك القومية. والسلاح

الأساسي في كل هذه الأمور هو امتلاك الحقيقة المطلقة في تفسير التاريخ وتفسير النصوص واعتبار الذات قيماً على تلك الأمور.

في حين ان القيم والنصوص الدينية والتعامل مع ما أضفي عليه الإنسان صفة القدسية تاريخياً، أمورٌ ذات طابع معرفي ومشاع للجميع، ولا يمكن بالتالي احتكارها من قبل فئة معينة داخل طائفة محددة تدعي امتلاك الحقيقة المطلقة لتفسير النص ولتفسير المصلحة الطائفية أو المصلحة القومية.

إنطلاقاً من هذه النقطة، علينا أن نقوض أساساً القواعد التي تبنى عليها فتاوي تكفير الأفراد والجهات السياسية، بذريعة الإختلاف السياسي أو الفكري، أو بذريعة الإساءة إلى المؤسسات الدينية، أو تحت ستار التعبير عن الصفاء الحقيقي لفكر الطائفة. والبديل هنا هو حق كل فرد وكل مجموعة ذات خصوصيات ثقافية وكل جهة سياسية في التعبير عن إيمانه على طريقته وحسب معتقداته وقناعاته، ضمن احترام قواعد وأسس الحوار الديمقراطي العقلاني، وفي هذه النقطة تكمن جوهر حرية الإعتقاد.

ان المفهوم الإنغلاقي في التعامل مع الهوية الطائفية يكون عاملاً للتفجير والإصطدام لا مع الطوائف والهويات المحلية الأخرى، بل في داخل الطائفة الواحدة أوالقومية الواحدة. وعلى هذا الأساس يمكننا تفسير وتوقع الصراعات الدموية داخل الطائفة الواحدة والقومية الواحدة بين أحزابها السياسية والتي تدعي كل واحدة منها تمثيلها الحقيقي لمصالح المجموعة، أو تطرح نفسها كمرجعية دينية وفكرية فيها.

ففي البلدان التي تشهد صراعات طائفية أو تعاني من مشاكل ناجمة عن الخصوصيات المحلية، تتشظى الأمور لتصل الى حد الإقتتال بين أحزاب الطائفة الواحدة كالقتال الدموي الذي حصل بين حزب الله ومنظمة أمل داخل المعسكر الشيعي اللبناني، وبين القوات اللبنانية والكتائب وحزب الأحرار في المعسكر المسيحي الماروني. وكذلك الأقتتال الدموي بين الديمقراطي الكردستاني والإتحاد الوطني في معسكر الحركة التحررية الكردية في العراق.

إذن فالمشكلة تكمن في الداخل أيضاً، في داخل القومية الواحدة والطائفة الواحدة كما في الخارج أيضاً مع الهويات الثقافية الأخرى، دون أن ننسى في كل الحالات مسؤولية السلطة الحاكمة في خلق أرضية للإستبداد في إطار الوطن ككل.

والإشكاليات الناجمة عن العلاقة مع الآخر على الصعيد الخارجي، لا يمكن تفسيرها بشكل سطحي وعلى أساس تقسيم البلد إلى طوائف ومجموعات اجتماعية وعرقية متناحرة ومتناقضة المصالح. ونكون بالتالي أمام خيارين، إما التناحر والإصطدام بين الطوائف والمجموعات الإجتماعية ذات الخصوصيات المحلية، وإما التقسيم الطائفي للسلطة بين تلك المجموعات والتي لا توفر على صعيد المستقبل الأمن الوطني والحماية للمواطن الفرد.

ان العلاقة مع الآخر في العراق ملتبسة ومعقدة وضرورية في الوقت نفسه. فالفرد بحاجة دوماً إلى الآخر من أجل التواصل والتداول ولا يمكن تحقيق ذلك دون العلاقة والتعامل مع الآخر. ومن الصعوبة أن يكون هناك وعياً حقيقياً بالذات دون أن يكون هناك وعياً بالآخر في طروحاته وهمومه ونظرته للظواهر الإجتماعية، وما نواجهه سوياً من مصير مشترك.

من هنا تأتي ضرورة الحوار المبني على قبول الآخر بوصفه شبيهاً ومشتركاً معنا في أمور معينة، ومختلفاً في الوقت نفسه في أمور أخرى،وضمن آلية الحق في اختلاف وجهات النظر والمساواة في الحقوق في الوقت نفسه.

إن ثنائية الأنا والآخر تتطلب الفصل بين الفكر واحتكار الحقيقة, فيجب أن تفهم الحقائق في ضوء نسبيتها واعادة خلقها وانتاجها وتجديدها واغناءها المستمر. في حين تنتج عن القراءة الأحادية المبينية على منطق التطابق والمماثلة والإستنساخ نفي الآخر ومنع اشراكه في اقرار القضايا المصيرية، وبالتتابع لا يمكن سوى توقع المزيد من القمع والإستئصال. وفي هذه النقطة الجوهرية تكمن جوهرالديكتاتورية الحاكمة وحقيقة أزمتها الخانقة.

إن إحدى الإشكاليات الأساسية المطروحة في ساحة المعارضة العراقية في الوقت الحاضر، هي إشكالية الهويات المحلية {الهويات الطائفية والمذهبية والدينية} وعلاقة تلك الهويات بالهوية الوطنية العراقية.

وتتجدد الأسئلة حول هذه الإشكاليات مع طرح الأسئلة حول مستقبل الوحدة الوطنية العراقية بفعل المؤثرات الداخلية والخارجية، ومستجدات القضية العراقية. ولذا نرى انشغال السياسيين ورجال الدين والمرجعيات الدينية وقادة الأحزاب الدينية والطوائف المختلفة والمثقفين من دعاة العلمانية والمجتمع المدني بطرح ومناقشة المشاريع المختلفة التي تخص مستقبل الوطن. كما نجد انحياز البعض والولاء للهوية الطائفية باطارها الإنغلاقي عبر التفكير في الحصول على ضمانات ومكاسب لطائفة معينة، وتغليف تلك المطالب بشعارات تحديثية معاصرة تنبذ الطائفية من حيث الشكل، في حين تقوم بتكريسها في الجوهر. وبالتالي ستخلق مثل تلك المشاريع مستقبلاً أفخاخاً طائفية وقنابل موقوتة وتكون استمراراً ـ بشكل آخر ـ للأفخاخ التي وضعتها الديكتاتورية بسبب سياساتها الطائفية.

ويبدو ان البعض من رجال الدين والمرجعيات الفقهية والمثقفين والسياسيين ممن يعتبرون أنفسهم حماةً للهويات والخصوصيات المذهبية والطائفية، وفي إطار ولائهم الأساسي لتلك الخصوصية، يكَرِّسون الأنقسامات والخلاقات، وتصبح الساحة الثقافية آنئذٍ ميداناً للإصطدامات ولآليات رفض الآخر وتكفيره.

وفي مثل هذه الحالة لا يمكن سوى توقع انتاج هوية مغلقة مولدة للتعصب والإنغلاق على الذات. وتتحول علاقة الفرد بهويته الطائفية إلى سجن فكري مسيَّج بالفتاوي وفرمانات التكفير.

وتخطئة هذه الوجهة لا يعني القفز على الخصوصيات الطائفية وعدم مراعاة التنوع الطائفي والمذهبي والقومي والديني الموجود في العراق، أو

معالجة القضية الطائفية عبر الغاء الوجود أو الكينونة الطائفية أو الخصوصية المحلية. لكن المسارات المطروحة تجعلنا أمام منعطف تاريخي ولا بُدَّ أن نختار بين طريقين.

فأمامنا حل طائفي للقضية الطائفية في العراق. وأمامنا أيضاً حل ديمقراطي للقضية الطائفية.

والحل الديمقراطي لا يعني إلغاء الخصوصية الطائفية، بل البحث عبر الحوار عن حلول وسط تداولي وطني مبني على الشراكة والمسؤولية الجماعية، وبما يؤمن فسحة كبيرة اسمها الوطن الموحد للتعايش السلمي والسلام الإجتماعي المدني والتفاعل الخلاق ضمن أسس الحوار الديمقراطي العقلاني.

ومن مستلزمات الحل الديمقراطي النظر الى مفهوم الهوية ببعدها الإتفتاحي والتعددي والعلائقي وبلغة التنوع والمغايرة والصيرورة.

أما الحل الطائفي فإنه يُكَرِّس الخلاف والفرقة. وتكون اقتسام الكعكة دستورياً بديلاً عن فكرة الشراكة والمسؤولية الجماعية دستورياً. والوحدة الوطنية المبنية على حلول طائفية ـ إن تحققت ـ ستكون وحدةً ملغومةً قابلةً للتفجير ولا تصمد أمام الهزَّات.

إن الحل الديمقراطي الذي يضمن الخصوصية الطائفية لمجموعة معينة على قدر المساواة والتكافؤ مع خصوصيات الآخرين، بإمكانه إنشاء مؤسسات إتحادية ناجحة وفعالة، ومن خلال ممارسة الفرد هويته كمغايرة وتواصل مع الآخر. ولن تكون الوحدة آنئذ تجميعاً كمياً لطوائف وخصوصيات ثقافيتة متباينة، بل إطاراً لتفاعل أفراد ومجموعات فاعلة تمارس خصوصياتها وقادرة على إدارة خلافاتها بشكل عقلاني تواصلي.

كما تحتاج المعالجة الديمقراطية لمسالة الطائفية الى تحديد دقيق، بين ما هو سياسي، وما هو ديني، لمعرفة الحدود الفاصلة بينهما. ويتطلب الأمرعدم تسلط الدين (أو أي نوع آخر من المعتقدات) على الدولة، أو على مؤسسات المجتمع، والأمة والفرد، وضمان حرية الضمير والعبادة والدين والعقيدة، وذلك

في التطبيق المجتمعي وليس كمجرد حرية شخصية باطنية، وتأمين المساواة في الحقوق بين مختلف الأديان والمعتقدات، مع ضرورة تطبيق هذه المساواة واقعيا ومجتمعيا. وتكوِّن هذه الأسس ما يطلق عليه مفهوم العلمانية، التي تتلازم مع الديمقراطية لحل القضية الطائفية.

ولكي نكون واضحين أكثر لا بد من آليات أساسية تنعكس بشكل او آخر في الدستور، وتتفق عليها الفرقاء السياسيين في المجتمع. ومن هذه الآليات:

ـ حظر استخدام الدين للحصول علي شرعية سياسية، لأن الحديث عن هذا النوع من الشرعية يعني البحث عن الشرعية تحت عمامة رجل الدين، الذي يعتبر نفسه عالماً محتكراً للخطاب الإلهي. ومن الضروري عدم تبرير سياسة الدولة أو الحزب الحاكم، أو المعارضة من خلال الرجوع للدين، أو للمسوغ الشرعي.

ـ يجب أن لا يستخدم الدين أو الخطاب الديني في تعبئة الجماهير، سواء من خلال شعارات أو خطابات سياسية. فتعبئة الجماهير تكون من خلال برامج سياسية واضحة.

ـ يجب عدم توظيف الخطاب الديني من أجل سلب حقوق دستورية مقررة لمواطنين من أديان، أو مذاهب مغايرة للدين أو المذهب السائد. كما يجب أن لا توظف نصوص دينية دينية للنيل من حقوق دستورية مكفولة للمرأة.

ـ عدم افساح المجال لأي قوى سياسية مهما كان حجمه، احتكار أو الاستيلاء على الفضاء العام، وطرد الآخرين منه صراحة أو ضمنا من خلال التضييق عليهم معنويا وماديا. فالحريات يجب أن تكون مكفولة للجميع. والمشاركة العامة للأفراد يجب أن تكون مكفولة بالقانون.

ـ تحريم استدعاء وتوظيف الدين واستخدامه مبرراً لتسويغ العنف سواء في الحياة السياسية بين الأطراف والقوى السياسية المختلفة، أو في مواجهة جماعات مختلفة في الدين أو المذهب أو اللغة أو اللون أو العرق الخ.

الخلفية التاريخية لمفهوم مشروعية السلطة في الإسلام

لابد لنا في هذا المضمار أن نتناول التجربة التاريخية الإسلامية في مجال قضية الخلافة، والعلاقة بين هذه التجربة التاريخية والنصوص الفقهية التأسيسية التي تعتبر موضوع التأويل في هذه المسألة.

لقد انبثقت مشكلة الخلافة في المجتمع الإسلامي بوفاة الرسول الذي لم يترك للمسلمين نظرية للحكم. ومن هنا انقسم الصحابة الى فريقين: فريق المهاجرين أي المكيين، وفريق الأنصار أي أهل المدينة. وصار كل فريق يريد أن يكون له أمر الخلافة بعد النبي. وبموازاة هذا الإنقسام لم يكن فريق الأنصار متحدين في موقفهم، بسبب آثار العلاقة السابقة للإسلام بين الأوس والخزرج. كما ان المهاجرين كانوا منقسمين بين بني هاشم الذي ينتمي اليهم النبي، وصهره وابن عمه علي بن أبي طالب من جانب، وبني عبد شمس وتيم وأمية وغيرهم، الذين ينتمي اليهم سائر المهاجرين ومنهم أبو بكر وعمر بن الخطاب من جانب آخر.

بدأ الصراع على الخلافة في سقيفة بني ساعدة، دون تأسيسات فقهية وقبل نشوء المذاهب الفقهية أو الاعتقادية، أو مذاهب علم الكلام أساساً. وكانت الدوافع السياسية والاجتماعية في الصراع على هذا المنصب غير مخفية. كما لم تحسم من خلال التسويغات الدينية، على الرغم من ورودها في بعض حجج المتصارعين على السلطة. واتخذ الصراع شكله الديني وقالبه الفقهي بعد مرور سنين عديدة، وبعد تطور الدولة الإسلامية، التي أصبحت امبراطورية مترامية الأطراف. وذلك لأن الفكر الديني أصبح بمثابة الوعاء الذي استوعب وجسَّد الصراعات الكامنة في المجتمع.

تحدث كل من الطبري، وابن أبي الحديد كل حسب رأيه عن أحداث السقيفة. ومن خلال نقل كل واحد منهما لتلك الأحداث، نستبعد الطابع الديني

للخلافات والآراء المطروحة في السقيفة، حول الأحقية بالخلافة. ولسرد تلك الحادثة برواية الطرفين (الطبري، وابن أبي الحديد) أهمية كبيرة، بسبب اختلاف ميول الطرفين من الناحية السياسية. وهذا يعكس الجانب السياسي الدنيوي في مسألة الصراع على الخلافة.

وقد نقل الطبري هذا الصراع الجنيني على الخلافة في سقيفة بني ساعدة، كالتالي:

" اجتمع الأنصار في سقيفة بني ساعدة ليبايعوا سعد بن عبادة، فبلغ ذلك أبا بكر فأتاهم ومعه عمر وأبو عبيدة بن الجراح، فقال ما هذا فقالوا منا أمير ومنكم أمير، فقال أبو بكر منا الأمراء ومنكم الوزراء. ثم قال أبو بكر إني قد رضيت لكم أحد هذين الرجلين عمر أو أبا عبيدة. إن النبي صلى الله عليه وسلم جاءه قوم فقالوا أمينا، فقال لأبعثن معكم أمينا حق أمين فبعث معهم أبا عبيدة بن الجراح. وأنا أرضى لكم أبا عبيدة، فقام عمر فقال أيكم تطيب نفسه أن يخلف قدمين قدمهما النبي صلى الله عليه وسلم، فبايعه عمر وبايعه الناس، فقالت الأنصار أو بعض الأنصار لا نبايع إلا عليا". [1]

أما حول الخلاف بين بني هاشم وبين غيرهم من قريش فيذكر الطبري ""حدثنا ابن حميد قال حدثنا جرير عن مغيرة عن زياد بن كليب قال أتى عمر بيت علي وفيه طلحة والزبير ورجال من المهاجرين فقال والله لأحرقن عليكم أو لتخرجن إلى البيعة فخرج عليه الزبير مصلتاً السيف، فعثر، فسقط السيف من يده، فوثبوا عليه، فأخذوه"[2]

ويذكر الطبري حديث عمر بن الخطاب أثناء توليه الخلافة بعد وفاة أبي بكر حول ما جرى قبل ذهابه الى السفيقة كالتالي:

" إنه بلغني أن قائلا منكم يقول لو قد مات أمير المؤمنين بايعت فلانا. فلا يغرن امرءاً أن يقول: إن بيعة أبي بكر كانت فلتة. فقد كانت كذلك، غير

---

[1] الطبري تاريخ الطبري ج2 ص 233

[2] الطبري تاريخ الطبري ج 2 ص 233

أن الله وقى شرها. وليس منكم من تقطع إليه الأعناق مثل أبي بكر! وإنه كان من خبرنا حين توفى الله نبيه صلى الله عليه وسلم أن عليا والزبير ومن معهما تخلفوا عنا في بيت فاطمة. وتخلفت عنا الأنصار بأسرها، واجتمع المهاجرون إلى أبي بكر، فقلت لأبي بكر انطلق بنا إلى إخواننا هؤلاء من الأنصار. فانطلقنا نؤمهم، فلقينا رجلان صالحان قد شهدا بدرا. فقالا: أين تريدون يا معشر المهاجرين؟ فقلنا نريد إخواننا هؤلاء من الأنصار. قالا: فارجعوا فاقضوا أمركم بينكم، فقلنا والله لنأتينهم". [1]

وفي السقيفة بدأت النقاشات والسجالات بين الأنصار وزعيمهم سعد بن عبادة من جهة، وبين المهاجرين الذين تحدث عنهم أبو بكر الصديق، وعاونه في ذلك عمر بن الخطاب.

يذكر الطبري نقلاً عن خطبة عمر بن الخطاب تلك النقاشات الحامية، حيث قال "فأتيناهم (ويقصد هو وأبو بكر)، وهم مجتمعون (أي الأنصار) في سقيفة بني ساعدة. قال وإذا بين أظهرهم رجل مزمل. قال قلت من هذا قالوا سعد بن عبادة فقلت ما شأنه قالوا: وجع. فقام رجل منهم فحمد الله وقال: أما بعد فنحن الأنصار وكتيبة الإسلام. وأنتم يا معشر قريش رهط رآه وقد دفت إلينا من قومكم دافة". [2]

بيّن عمر بن الخطاب في خطبته، كما ينقلها لنا الطبري، التنسيق وتبادل الأدوار بينه وبين أبي بكر الصديق، في مواجهة الطلب الذي أبداه الأنصار وزعيمهم سعد بن عبادة. ويذكر في هذا الصدد دور السجايا والسمات الشخصية لأبي بكر الصديق وكونه أكثر حلماً منه.

وبهذا الصدد يذكر الطبري نقلاً عن خطبة عمر بن الخطاب أثناء خلافته ما فعلوه لمواجهة مطالب الأنصار. قال (والحديث لعمر بن الخطاب): فلما

[1] الطبري تاريخ الطبري ج2 ص 234

[2] المصدر السابق نفس الصفحة

رأيتهم يريدون أن يختزلونا من أصلنا، ويغصبونا الأمر. وقد كنت زورت في نفسي مقالة أقدمها بين يدي أبي بكر. وقد كنت أداري منه بعض الحد. وكان هو أوقر مني وأحلم. فلما أردت أن أتكلم قال فكرهت أن أعصيه. فقام فحمد الله وأثنى عليه فما ترك شيئا كنت زورت في نفسي أن أتكلم به لو تكلمت إلا قد جاء به أو بأحسن منه. وقال أما بعد يا معشر الأنصار فإنكم لا تذكرون منكم فضلا إلا وأنتم له أهل. وإن العرب لا تعرف هذا الأمر إلا لهذا الحي من قريش. وهم أوسط العرب دارا ونسبا. ولكن قد رضيت لكم أحد هذين الرجلين، فبايعوا أيهما شئتم، فأخذ بيدي وبيد أبي عبيدة بن الجراح. وإني والله ما كرهت من كلامه هذه الكلمة إن كنت لأقدم فتضرب عنقي فيما لا يقربني إلى إثم أحب إلي من أن أؤمر على قوم فيهم أبو بكر. فلما قضى أبو بكر كلامه، قام منهم رجل، فقال: أنا جذيلها المحكك وعذيقها المرجب. منا أمير ومنكم أمير يا معشر قريش. قال فارتفعت الأصوات، وكثر اللغط. فلما أشفقت الاختلاف، قلت لأبي بكر ابسط يدك أبايعك، فبسط يده، فبايعته، وبايعه المهاجرون، وبايعه الأنصار... . قال قائلهم قتلتم سعد بن عبادة فقلت قتل الله سعدا وإنا والله ما وجدنا أمرا هو أقوى من مبايعة أبي بكر. خشينا إن فارقنا القوم ولم تكن بيعة أن يحدثوا بعدنا بيعة، فإما أن نتابعهم على ما نرضى أو نخالفهم فيكون فساد". [1]

ويذكر ابن أبي الحديد حادثة السقيفة في شرح (نهج البلاغة)، ويتحدث عن طبيعة الصراع بين الأنصار والمهاجرين على منصب الخلافة وكيفية حسمه، وتأثير الخلافات القديمة بين الأوس والخزرج على تخلي الخزرج عن سعد بن عبادة واصطفافهم الى جانب المهاجرين. كما أن هناك إشارة الى المخاطر المترافقة بعملية إختيار أبي بكر وإحتمال حدوث الفتنة، بشكل واضح في النص الوارد في شرح نهج البلاغة.

[1] المصدر السابق ج 2 ص 235

وحول استعدادات الأنصار وتحركاتهم بعد وفاة النبي، ورد في شرح (نهج البلاغة): ان المهاجرين والأنصار "ترادوا الكلام بينهم، فقالوا: إن أبت مهاجرة قريش فقالوا: نحن المهاجرون، وأصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم الأولون؛ ونحن عشيرته وأولياؤه، فعلام تنازعوننا هذا الأمر من بعده ! فقالت طائفة منهم: إذاً نقول: منا أمير ومنكم أمير، لن نرضى بدون هذا منهم أبداً، لنا في الإيواء والنصرة ما لهم في الهجرة، ولنا في كتاب الله ما لهم، فليسوا يعدون شيئاً إلا ونعد مثله، وليس من رأينا الاستئثار عليهم، فمنا أمير ومنهم أمير؛ فقال سعد بن عبادة: هذا أول الوهن!". [1]

أكد أبو بكر في حديثه في السقيفة على كون المهاجرين يمثلون عشيرة الرسول، وأول الملبين لدعوته. كما تحدث عن دور قريش في أوساط العرب وتأثيره على القبائل الأخرى. ويخلو حديث الصديق من الإستشهاد بأية آية قرآنية أو حديث نبوي لتثبيت وبرهان أحقية فريش بالخلافة. علماً أنه لم يتحدث عن أحقيته، بل أحقية قبيلته.

ونستطيع ان نثبت هذا الإستنتاج من خلال رواية ابن أبي الحديد في (شرح نهج البلاغة)، وهي رواية لا تختلف عمّا أورده الطبري في تاريخه. يقول ابن أبي الحديد أن أبا بكر قال: "إن الله جل ثناؤه بعث محمداً بالهدى ودين الحق، فدعا إلى الإسلام، فأخذ الله بقلوبنا ونواصينا إلى ما دعانا إليه، وكنا – معاشر المسلمين المهاجرين– أول الناس إسلاماً، والناس لنا في ذلك تبع. ونحن عشيرة رسول الله صلى الله عليه وسلم، وأوسط العرب أنساباً، ليس من قبائل العرب إلا ولقريش فيها ولادة. وأنتم أنصار الله، وأنتم نصرتم رسول الله صلى الله عليه وسلم، ثم أنتم وزراء رسول الله صلى الله عليه وسلم، وإخواننا في كتاب الله وشركاؤنا في الدين. وفيما كنا فيه من خير، فأنتم أحب الناس إلينا، وأكرمهم علينا، وأحق الناس بالرضا بقضاء الله، والتسليم لما

[1] المصدر السايق نفس الصفحة.

ساق الله إلى إخوانكم من المهاجرين، وأحق الناس ألا تحسدوهم، فأنتم المؤثرون على أنفسهم حين الخصاصة، وأحق الناس ألا يكون انتقاص هذا الدين واختلاطه على أيديكم، وأنا أدعوكم إلى أبي عبيدة وعمر؛ فكلاهما قد رضيت لهذا الأمر، وكلاهما أراه له أهلاً". [1]

لم يكن أبو بكر وحده في دعوته لكي تكون الخلافة في قريش. وكان يعلم أن أبا عبيدة الجراح وعمر بن الخطاب يؤيدانه في هذا المسعى. ويمثل كل منهما مركزاً من مراكز القوى في العوائل والأفخاذ التي تتكون منها قريش. وقد أثرت دعوته في تليين موقف بعض الأنصار واستعدادهم للتوافق وتقاسم السلطة. وفي هذه اللحظة من الصراعات برز دور عمر وأبي عبيدة، ليكملا ما بدأه أبو بكر الصديق. وهذا ما نلمسه في حديثهما، المذكور عند الطبري وعند ابن أبي الحديد.

قال عمر وأبو عبيدة: "ما ينبغي لأحد من الناس أن يكون فوقك، أنت صاحب الغار، ثاني اثنين، وأمرك رسول الله بالصلاة، فأنت أحق الناس بهذا الأمر.

وتكررت الدعوات بالتقاسم في السلطة بين المهاجرين والأنصار. ووصل النزاع الى حد حصول احتمال التصادم بين المهاجرين والأنصار، غير أن المهاجرين كانوا قد حسموا أمرهم في أن تكون الخلافة لهم. وضمن السجال الدائر والدعوة الى تقاسم السلطة، "قام الحباب بن المنذر بن الجموح، فقال: يا معشر الأنصار؛ املكوا عليكم أيديكم، إنما الناس في فيّكم وظلكم، ولن يجترئ مجترئ على خلافكم، ولا يصدر الناس إلا عن أمركم، أنتم أهل الإيواء والنصرة، وإليكم كانت الهجرة، وأنتم أصحاب الدار والإيمان؛ والله ما عُبِّدَ الله علانية إلا عندكم وفي بلادكم، ولا جُمعت الصلاة إلا في مساجدكم، ولا عُرف الإيمان إلا من أسيافكم، فاملكوا عليكم أمركم، فإن أبى هؤلاء فمنا أمير ومنهم أمير". [2]

[1] المصدر نفسه ج 6 ص 528

[2] المصدر السابق نفس الصفحة

غير أن هذا المقترح المطروح للتوافق عبر التشارك بين الطرفين في السلطة، لم يكن مقبولاً من جانب المهاجرين. ولذا نجد عمر بن الخطاب يقول: "هيهات! لا يجتمع سيفان في غمد. إن العرب لا ترضى أن تؤمركم ونبيها من غيركم. وليس تمتنع العرب أن تولي أمرها من كانت النبوة فيهم، وأولو الأمر منهم. لنا بذلك الحجة الظاهرة على من خالفنا، والسلطان المبين على من نازعنا، من ذا يخاصمنا في سلطان محمد وميراثه، ونحن أولياؤه وعشيرته، إلا مدل بباطل، أو متجانف لإثم، أو متورط في هلكة! فقام الحباب، وقال: يا معشر الأنصار، لا تسمعوا مقالة هذا وأصحابه، فيذهبوا بنصيبكم من الأمر، فإن أبوا عليكم ما أعطيتموهم فأجلوهم عن بلادكم، وتولوا هذا الأمر عليهم، فأنتم أولى الناس بهذا الأمر، إنه دان لهذا الأمر بأسيافكم من لم يكن يدين له. أنا جذيلها المحكك، وعذيقها المرجب، إن شئتم لنعيدنها جذعة، والله لا يرد أحد علي ما أقول إلا حطمت أنفه بالسيف". [1]

غير أن معسكر الأنصار لم يكن موحداً. فآثار الصراعات الدائرة بين الأوس والخزرج، لم تزل باقية في نفوس البعض منهم. وكان للأوس وزعيمهم سعد بن عبادة فقط الفرصة لتولي السلطة في حالة حسم النزاع والنقاش لصالح الأنصار. ولم يكن هذا الأمر يروق للخزرج.

يشير العديد من المؤرخين الى هذه الحالة، والى موقف بشير بن سعد الخزرجي، قائلين: "لما رأى بشير بن سعد الخزرجي ما اجتمعت عليه الأنصار من تأمير سعد بن عبادة ـ وكان حاسداً له، وكان من سادة الخزرج ـ قام فقال: أيها الأنصار، إنا وإن كنا ذوي سابقة، فإنا لم نرد بجهادنا وإسلامنا إلا رضا ربنا وطاعة نبينا، ولا ينبغي لنا أن نستطيل بذلك على الناس، ولا نبتغي به عوضاً من الدنيا، إن محمداً صلى الله عليه وسلم رجل من قريش؛ وقومه أحق بميراث أمره، وايم الله لا يراني الله أنازعهم هذا الأمر؛ فاتقوا الله ولا تنازعوهم ولا تخالفوهم.

[1] المصدر السابق نفس الصفحة

فقام أبو بكر، وقال: هذا عمر وأبو عبيدة، بايعوا أيهما شئتم؛ فقالا: والله لا نتولى هذا الأمر عليك؛ وأنت أفضل المهاجرين، وثاني اثنين، وخليفة رسول الله صلى الله عليه وسلم على الصلاة؛ والصلاة أفضل الدين. أبسط يدك نبايعك. فلما بسط يده، وذهبا يبايعانه، سبقهما بشير بن سعد، فبايعه، فناداه الحباب بن المنذر: يا بشير، عقك عقاق؛ والله ما اضطرك إلى هذا الأمر إلا الحسد لابن عمك.

ولما رأت الأوس أن رئيساً من رؤساء الخزرج قد بايع، قام أسيد بن حضير– وهو رئيس الأوس– فبايع حسداً لسعد أيضاً، ومنافسة له أن يلي الأمر، فبايعت الأوس كلها لما بايع أسيد، وحمل سعد بن عبادة وهو مريض، فأدخل إلى منزله، فامتنع من البيعة في ذلك اليوم وفيما بعده، وأراد عمر أن يكرهه عليها، فأشير عليه ألا يفعل، وأنه لا يبايع حتى يقتل، وأنه لا يقتل حتى يقتل أهله، ولا يقتل أهله حتى يقتل الخزرج؛ وإن حوربت الخزرج كانت الأوس معها". [1]

إن الحوار الذي جرى بين الأنصار والمهاجرين لا يعكس المنظور الديني في مسألة حسم قضية الخلافة التي أثيرت في السقيفة. ولا نجد في حوار الفرقاء في السقيفة ما يشير في حديث أي منهم الى آيات من القرآن، أو نصوص من الحديث النبوي. وجرى الحديث حول اختيار ومبايعة الزعيم أو الأمير ضمن القيم العشائرية والموروث القبلي السائد، في وقت لم تكن لهذه القبائل تجربة سابقة في ميدان تأسيس الدولة، واختيار رئيس لها. فالمهاجرون رأوا بأن لهم الحق في الخلافة لأنه بدون تضحياتهم، ومن ضمنها هجرتهم لم يكن الإسلام يصل الى ما وصل إليه في الجزيرة العربية. وقالوا وكان المعبر عنهم بشكل واضح أبو بكر الصديق: بأن العرب لن تقبل إلاّ أن يكون هذا الأمر في قريش. وهكذا نرى إن الحديث قد جرى حول التقاليد العربية الراسخة وإمكانية القبول

[1] ابن أبي الحديد شرح نهج البلاغة ج6 ص 527،528

العربي، وفي هذه النقطة يبرز دور "هذا الحي من قريش" كما جاء في قول الخليفة الأول. وقد وصف الخليفة الثاني بأن ما جرى كان فلتةً أو فتنةً وقى الله شرها، كما برز العامل القبلي بشكل واضح في إنحياز الخزرج الى المهاجرين، بسبب خلافهم القديم مع الأوس. ولم يتكرر ما جرى في السقيفة لاختيار الخلفاء الراشدين الثلاثة الآخرين، حيث تختلف طريقة وصول كل منهم للخلافة عن الآخر.

أما الجانب الآخر من الصراع في معسكر المهاجرين فيتجلى في الخلاف بين بني هاشم الذي ينتمي اليهم النبي، وصهره وابن عمه علي بن أبي طالب من جانب، وبني عبد شمس وتيم وأمية وغيرهم، الذين ينتمي اليهم سائر المهاجرين ومنهم أبو بكر وعمر بن الخطاب من جانب آخر.

ينقل لنا ابن أبي الحديد في (شرح نهج البلاغة) هذا الجانب من الصراع بعد اجتماعٍ بني هاشم إلى بيت علي بن أبي طالب، ومعهم الزبير، وكان يعد نفسه رجلاً من بني هاشم. واجتماع بني أمية إلى عثمان بن عفان، واجتماع بني زهرة إلى سعد وعبد الرحمن، ودعوة عمر بن الخطاب، وأبي عبيدة بن الجراح للطرفين الأخيرين لمبايعة أبي بكر، بعد حسم الصراع الأولي في السقيفة لصالح أبي بكر الصديق. فقام عثمان ومن معه، وقام سعد وعبد الرحمن ومن معهما، فبايعوا أبا بكر.

وفي هذا الصدد يقول ابن أبي الحديد: "ذهب عمر ومعه عصابة إلى بيت فاطمة، منهم أسيد بن حضير وسلمة بن أسلم؛ فقال لهم: انطلقوا فبايعوا، فأبوا عليه؛ وخرج إليهم الزبير بسيفه، فقال عمر: عليكم الكلب، فوثب عليه سلمة بن أسلم، فأخذ السيف من يده فضرب به الجدار، ثم انطلقوا به وبعلي ومعهما بنو هاشم، وعلي يقول: أنا عبد الله وأخو رسول الله صلى الله عليه وسلم؛ حتى انتهوا له إلى أبي بكر، فقيل له: بايع، فقال: أنا أحق بهذا الأمر منكم، لا أبايعكم وأنتم أولى بالبيعة لي، أخذتم هذا الأمر من الأنصار، واحتججتم عليهم بالقرابة من رسول الله، فأعطوكم المقادة، وسلموا إليكم

الإمارة، وأنا أحتج عليكم بمثل ما احتججتم به على الأنصار. فأنصفونا إن كنتم تخافون الله من أنفسكم، واعرفوا لنا من الأمر مثل ما عرفت الأنصار لكم، وإلا فبوءوا بالظلم وأنتم تعلمون". [1]

غير أن عمر بن الخطاب الذي قاد الدعوة لمبايعة أبي بكر، وكسب المعركة في السقيفة، وأحرز عليه موافقة بني أمية وبني زهرة، فضلاً على كونه من بني تيم، كان يريد فرض الأمر على بني هاشم أيضاً. ولهذا كان يلح حسب ما يشير اليه المؤرخون على علي بالبيعة لأبي بكر.

وقد جرى اختيار الخليفة الثاني عن طريق الوصية، بعد تشاور أبي بكر الصديق مع بعض الصحابة، فرادى، ومنهم عبد الرحمن بن عوف وعثمان بن عفان وسعيد بن زيد وأسيد بن حضير، حسب روايات واردة في كتب السيرة وتاريخ الخلفاء. وبالتالي نجد أن الخليفة الأول قد أوصى بالخلافة الى عمر بن الخطاب حسب وجهة نظره واجتهاده، دون ان يشير الى نص ديني وآية قرآنية لتثبيت موقفه في صحة تلك الوصية، واستحقاق الخليفة الثاني للمنصب من منظور ديني. وهذا منا نجده في وصيته التالية:

" بسم الله الرحمن الرحيم، هذا ما عهد أبو بكر بن أبي قحافة في آخر عهده بالدنيا خارجاً منها، وعند أول عهده بالآخرة داخلاً فيها، حيث يؤمن الكافر، ويوقن الفاجر، ويصدق الكاذب، إني استخلفت عليكم بعدي عمر بن الخطاب، فاسمعوا له وأطيعوا، وإني لم آلُ الله ورسوله ودينه ونفسي وإياكم خيراً، فإن عَدَلَ فذلك ظني به وعلمي فيه، وإن بَدَّل فلكل امرئ ما اكتسب، والخير أردت، ولا أعلم بالغيب. . ". [2]

كما جرى اختيار عثمان بن عفان عن طريق لجنة شكلها عمر بن الخطاب وراعى فيها الاعتبارات القبلية. وجرى اختيار الخليفة الرابع بعد الأحداث التي نجمت عن قتل الخليفة الثالث.

---

[1] المصدر السابق ج6 ص 528

[2] جلال الدين عبد الرحمن السيوطي تاريخ الخلفاء ص 82

يذكر ابن أبي الحديد دور وتأثير الإعتبارات القبلية في إختيار الخليفة الثالث، ويبدو أن ما يطرحه أمر منطقي إرتباطاً بواقع الجزيرة العربية والتركيبة الإجتماعية السائدة فيها. ويمكن القول وحسب الرواية أدناه بأن العامل القبلي كان حاسماً في حسم تلك القضية.

يقول إبن أبي الحديد:

"لما دفن عمر، جمعهم أبو طلحة، ووقف على باب البيت بالسيف في خمسين من الأنصار، حاملي سيوفهم، ثم تكلم القوم وتنازعوا، فأول ما عمل طلحة أنه أشهدهم على نفسه أنه قد وهب حقه من الشورى لعثمان. وذلك لعلمه أن الناس لا يعدلون به علياً وعثمان، وأن الخلافة لا تخلص له وهذان موجودان، فأراد تقوية أمر عثمان وإضعاف جانب علي عليه السلام، بهبة أمر لا انتفاع له به، ولا تمكن له منه.

فقال الزبير في معارضته: وأنا أشهدكم على نفسي أني قد وهبت حقي من الشورى لعلي، وإنما فعل ذلك لأنه لما رأى علياً قد ضعف وانخذل بهبة طلحة حقه لعثمان، ودخلت حمية النسب، لأنه ابن عمة أمير المؤمنين عليه السلام، وهي صفية بنت عبد المطلب، وأبو طالب خاله. وإنما مال طلحة إلى عثمان لانحرافه عن علي عليه السلام، باعتبار أنه تيمي، وابن عم أبي بكر الصديق، وقد كان حصل في نفوس بني هاشم من تيم حنق شديد لأجل الخلافة، وكذلك صار في صدور تيم على بني هاشم، وهذا أمر مركون في طبيعة البشر، وخصوصاً طينة العرب وطباعها، والتجربة إلى الآن تحقق ذلك، فبقي من الستة أربعة.

فقال سعد بن أبي وقاص: وأنا قد وهبت حقي من الشورى لابن عمي عبد الرحمن – وذلك لأنهما من بني زهرة، ولعلم سعد، أن الأمر لا يتم له – فلما لم يبق إلا الثلاثة. قال عبد الرحمن لعلي وعثمان: أيكما يخرج نفسه عن الخلافة، ويكون إليه الاختيار في الاثنين الباقيين؟ فلم يتكلم منهما أحد، فقال

عبد الرحمن: أشهدكم أنني قد أخرجت نفسي من الخلافة على أن أختار أحدهما، فأمسكا. فبدأ بعلي عليه السلام، وقال له: أبايعك على كتاب الله، وسنة رسول الله، وسيرة الشيخين: أبي بكر وعمر. فقال: بل على كتاب الله وسنة رسوله واجتهاد رأيي. فعدل عنه إلى عثمان، فعرض ذلك عليه، فقال: نعم، فعاد إلى علي عليه السلام، فأعاد قوله؛ فعل ذلك عبد الرحمن ثلاثاً، فلما رأى أن علياً غير راجع عما قاله، وأن عثمان ينعم له بالإجابة، صفق على يد عثمان، وقال: السلام عليك يا أمير المؤمنين، فيقال: إن علياً عليه السلام قال له: والله ما فعلتها إلا لأنك رجوت منه ما رجا صاحبكما من صاحبه، دق الله بينكما عطر منشم". [1]

هذه اللوحة التاريخية للأحداث ـ رغم الإقتباسات المطولة التي أراها ضرورية ـ تعتبر تجربة تاريخية ساهمت فيما بعد وبأثر رجعي في بلورة وصياغة نصوص فقهية تتمتع بأشكال من القدسية في مجتمعاتنا في الوقت الحاضر.

وتستبعد هذه القراءة وجود نظرية خاصة بالخلافة في القرآن والسنة النبوية، أو الإعتماد على نظرية الشورى كأساس لأختيار الحاكم. وعلاوةً على ذلك لا نجد في النصوص الأصولية (القرآن والسنة) ما يشير بشكل صريح الى كون الشورى مبدءاً تشريعياً صريحاً لاختيار الخليفة. كما أن نص الآية 28 من سورة الشورى {وأمرهم شورى بينهم} جاء في سياق الحديث عن سلوك المؤمنين وأخلاقيتهم، ويخلو من الدلالة على كونه نصاً خاصاً بنظام الحكم.

لم يقم النبي بعملية توعية، أو الدعوة إلى نظام الشورى، كما لم يبين حدوده وتفاصيله، ولم يعطه طابعا دينيا مقدسا. فقد تكون المجتمع الاسلامي الأول من مجموعة من العشائر، لم تكن قد عاشت – قبل الاسلام – وضعا سياسيا على أساس الشورى، وإنما كانت تعيش، في الغالب، وضع زعامات قبلية وعشائرية تتحكم فيها القوة والثروة وعامل الوراثة إلى حد كبير.

[1] ابن ابي الحديد شرح نهج البلاغة ج6 ص 48

وبهذا الصدد كتب محمد باقر الصدر وهو من المراجع الشيعية المعاصرة في العراق قائلاً:

"... نستطيع بسهولة أن ندرك أن النبي (صلى الله عليه وآله) لم يمارس عملية التوعية على نظام الشورى، وتفاصيله التشريعية، ومفاهيمه الفكرية، لأن هذه العملية لو كانت قد أنجزت، لكان من الطبيعي أن تنعكس وتتجسد في الاحاديث المأثورة عن النبي (صلى الله عليه وآله)، وفي ذهنية الامة، أو على الاقل في ذهنية الجيل الطليعي منها، الذي يضم المهاجرين والانصار بوصفه هو المكلف بتطبيق نظام الشورى مع أننا لانجد في الاحاديث عن النبي (صلى الله عليه وآله) أي صورة تشريعية محددة لنظام الشورى". [1]

على الرغم من أن الأفكار والآراء المتعلقة بالسلطة ومشروعيتها، وكيفية تداولها، لم تكن متبلورة ومتجذرة حسب رأينا، بشكل تكوِّن نواتات لإتجاهات واضحة تؤسس مستقبلاً لنظرية الخلافة أو الإمامة، وإنما تداولت القضية في سياق القيم والتقاليد القبلية السائدة، إلاّ أن المرجع الشيعي العراقي المعاصر محمد باقر الصدر يرى في ذلك الصراع القبلي تأسيساً لإتجاهين رئيسيين في موضوع السلطة.

وبهذا الصدد يذكر محمد باقر الصدر أن في ذهنية الأمة أو في " ذهنية الجيل الطليعي منها فلا نجد فيها أي ملامح أو انعكاسات محددة لتوعية من ذلك القبيل. . وهذا الجيل كان يحتوى على اتجاهين، أحدهما الاتجاه الذي يتزعمه أهل البيت، والآخر الاتجاه الذي تمثله السقيفة والخلافة التي قامت فعلا بعد وفاة النبي (صلى الله عليه وآله). فأما الاتجاه الاول: فمن الواضح أنه كان يؤمن بالوصاية والامامة، ويؤكد على القرابة، ولم ينعكس منه الايمان بفكرة الشورى. وأما الاتجاه الثاني: فكل الأرقام والشواهد في حياته وتطبيقه العملي تدل بصورة لا تقبل الشك على أنه لم يكن يؤمن بالشورى، ولم يبن ممارساته الفعلية على أساسها، والشئ نفسه نجده في سائر قطاعات ذلك

[1] محمد باقر الصدر نشأة الشيعة والتشيع ص 35

الجيل الذي عاصر وفاة الرسول الأعظم (صلى الله عليه وآله) من المسلمين وتلاحظ بهذا الصدد للتأكد من ذلك، أن أبا بكر – حينما اشتدت به العلة – عهد الى عمر بن الخطاب، فأمر عثمان أن يكتب عهده، وكتب " بسم الله الرحمن الرحيم هذا ما عهد به أبو بكر خليفة رسول الله، الى المؤمنين والمسلمين: سلام عليكم فإني أحمد الله اليكم. أما بعد: فإني قد استعملت عليكم عمر بن الخطاب، فاسمعوا وأطيعوا ". ودخل عبد الرحمن بن عوف فقال: كيف أصبحت يا خليفة رسول الله ؟ فقال: أصبحت موليا، وقد زدتموني علي ما بي، إذ رأيتموني استعملت رجلا منكم، فكلكم قد أصبح ورما انفه، وكل يطلبها لنفسه ". [1]

يستنتج الصدر من وصية الخليفة الأول، أن الخليفة لم يكن يفكر بعقلية نظام الشورى. وكان يرى أن من حقه تعين من يستخلفه من هذا الاستخلاف، "وأن هذا التعيين يفرض على المسلمين الطاعة، ولهذا أمرهم بالسمع والطاعة، فليس هو مجرد ترشيح أو تنبيه، بل هو إلزام ونصب. ونلاحظ أيضا أن عمر رأى هو الآخر، أيضا، أن من حقه فرض الخليفة على المسلمين، ففرضه في نطاق ستة أشخاص، و أوكل أمر التعيين إلى الستة أنفسهم دون أن يجعل لسائر المسلمين أي دور حقيقي في الانتخاب، وهذا يعني أيضاَ، أن عقلية نظام الشورى لم تتمثل في طريقة الاستخلاف التي انتهجها عمر، كما لم تتمثل، من قبل، في الطريقة التي سلكها الخليفة الاول. وقد قال عمر ـ حين طلب منه الناس الاستخلاف ـ: " لو أدركني احد رجلين فجعلت هذا الامر إليه لوثقت به: سالم مولى أبي حذيفة، وأبي عبيدة بن الجراح، ولو كان سالم حيا ما جعلتها شورى". [2]

[1] المصدر السابق نفس الصفحة

[2] محمد باقر الصدر نشأة التشيع والشيعة ص 36، يذكر السيوطي في تاريخ الخلفاء حديث أبي بكر عن ثقته ب سالم وأبي عبيدة ص 136

لقد جاء مبدأ الشورى عاماً ومطلقاً وغير محدد لطريقة اختيار الإمام أو الخليفة أو طابع نظام الحكم. ولانجد حتى في كتابات الداعين لهذا المفهوم ما يشير الى كون الإسلام قد حقق طريقةً لتحقيق الشورى.

خلال الفترة من خلافة الخليفة الأول وحتى مقتل الخليفة الثالث على يد منتفضين على حكمه، لا نجد في ذلك الدور الفقهي الى ما يشير الى جريمة البغي "الخروج عن طاعة الإمام الحق مغالبةً بتأويل". فالتوازنات القبلية السائدة استطاعت أن تخفف وطأة النزاعات الكامنة التي لم تصل الى استخدام القوة من قبل المتصارعين على الحكم. إلاّ أن الأمر سرعان ما انفجر مع أحداث ما يسمى "أحداث الفتنة".

على أثر الإنقسام الجديد حول مفهوم الخلافة وأحقية كل طرف بذلك بدأت النواتات الأساسية لما سميّ مؤخراً بنظرية الخلافة في مذاهب السنة، ونظرية الإمامة في مذاهب الشيعة.

وعلى حد قول الشهرستاني فإن " أعظم خلاف بين الأمة خلاف الإمامة، إذ ما سُلَّ سيف في الإسلام على قاعدة دينية مثل ما سلَّ على الإمامة في كل مكان".[1]

وارتباطاً بالصراع المسلح على السلطة، الذي وجد كل طرف شرعيته في ايجاد الحجج الفقهية والشرعية لأحقيته بالسلطة، وتزامناً مع استخدام القوة في تلك الصراعات، تبلور مفهوم البغي وأركانه وبشكل تجاوز نص الآية من سورة الحجرات. ووجد الفقهاء في الأدوار الفقهية الأخرى فيما جرى من أحداث، خلال هذه الفترة، أساساً لبلورة وصياغة تصوراتهم وفهمهم للبغي وأركانه وللآثار المترتبة عليه. واستخدموا الى حد معين القياس الفقهي في الموقف من الآثار والحالات الجديدة، في ظل واقع جديد في البلدان الإسلامية، حيث صار الحديث فيها عن وجود فعلي لأكثر من خليفة في الأمصار

[1] الشهرستاني الملل والنحل ج1 ص 13

الإسلامية، وسيطرة المنتفضين على سلطة الخلافة لسنوات عديدة. مما أدى الى آثار اقتصادية واجتماعية، ونتائج متباينة في فقه المعاملات، بين الناس الخاضعين لسلطة المناطق الخارجة عن سلطة الخلافة المركزية.

إن مفهوم الإمام الحق مفهوم متغير حسب المذاهب الفقهية والعقائدية التي تطورت بعد احداث الفتنة الأولى. ولا بد من استعراض هذا المفهوم لدى المدارس الفقهية والاعتقادية الأساسية، لأن البغي يترتب أساساً على هذا الأمر. وفي هذا المجال نجد أن الفقهاء المسلمين، في القرون الاسلامية المختلفة، ميَّزوا بين عدة مصطلحات تتعلق بمفهوم شرعية السلطة أو الحكم، ومنها الخلافة أو الإمامة الكبرى، والامارة والسلطة والحكم.

وعلى ضوء التجربة التاريخية الإسلامية، سمّي من يخلف الرّسول في إجراء الأحكام الشّرعيّة ورئاسة المسلمين في أمور الدّين والدّنيا خليفةً، ويسمّى المنصب خلافةً وإمامةً.

أمّا مصطلح الخلافة في الاصطلاح الشّرعيّ فإنه يرادف الإمامة، وقد عرّفها ابن خلدون بقوله: "هي حمل الكافّة على مقتضى النّظر الشّرعيّ، في مصالحهم الأخرويّة، والدّنيويّة الرّاجعة إليها"، ثمّ فسّر هذا التّعريف بقوله: "فهي في الحقيقة خلافة عن صاحب الشّرع في حراسة الدّين والدّنيا". [1]

وتداول الفقهاء مصطلح الإمارة التي تعني لغةً: الولاية، والولاية إمّا أن تكون عامّةً، فهي الخلافة أو الإمامة العظمى، وإمّا أن تكون خاصّةً على ناحيةٍ كأن ينال أمر مصرٍ ونحوه، أو على عملٍ خاصّ من شئون الدّولة كإمارة الجيش وإمارة الصّدقات، وتطلق على منصبٍ أمير. [2]

أما السّلطة فهي: السّيطرة والتّمكّن والقهر والتّحكّم، ومنه السّلطان. وهو من له ولاية التّحكّم والسّيطرة في الدّولة. فإن كانت سلطته قاصرةً على ناحيةٍ خاصّةٍ فليس بخليفةٍ، وإن كانت عامّةً فهو الخليفة. وقد وجدت في العصور

[1] عبد الرحمن بن محمد ابن خلدون مقدمة ابن خلدون ص 178 تحقيق درويش الجويدي
[2] الموسوعة الفقهية ج6 ص 190

الإسلاميّة المختلفة خلافة بلا سلطةٍ، كما وقع في أواخر العبّاسيّين، وسلطة بلا خلافةٍ كما كان الحال في عهد المماليك. أما الحكم فهو في اللّغة: القضاء، يقال: حكم له وعليه وحكم بينهما، فالحاكم هو القاضي في عرف اللّغة والشّرع. وقد تعارف النّاس في العصر الحاضر على إطلاقه على من يتولّى السّلطة العامّة. [1]

يميز ابن خلدون في مقدمته بين المصطلحات الواردة أعلاه بشكل جلي، ويقول: " أن الملك الطبيعي هو حمل الكافة على مقتضى الغرض والشهوة. والسياسي هو حمل الكافة على مقتضى النظر العقلي في جلب المصالح الدنيوية ودفع المضار. والخلافة هي حمل الكافة على مقتضى النظر الشرعي في مصالحهم الأخروية والدنيوية الراجعة إليها، إذ أحوال الدنيا ترجع كلها عند الشارع الى إعتبارها بمصالح الآخرة، فهي في الحقيقة خلافة عن صاحب الشرع في حراسة الدين وسياسة الدنيا به". [2]

يتناول الدواني في كتابه (الفواكه) مصطلح الإمامة قائلاً بأن الإمامة "هي في اللغة مطلق التقدم. وأما في الشرع فتنقسم أربعة أقسام إمامة وحي أي حصلت بسبب الوحي وهي النبوة، وإمامة وراثة أي حصلت بسبب الإرث، لأن العلماء ورثة الأنبياء وهي العلم، وإمامة مصلحة وهي الخلافة العظمى ويقال لها الإمامة الكبرى. وإمامة عبادة وهي صفة حكيمة توجب لموصوفها كونه متبوعا لا تابعا. وكلها تحققت له صلى الله عليه وسلم". [3]

اعتبر الفقهاء المسلمون ومنهم الماوردي صاحب (الأحكام السلطانية) الإمامة فرض كفاية "فإذا قام بها من هو من أهلها، سقط فرضها على الكفاية وإن لم يقم بها أحد خرج من الناس فريقان: أحدهما أهل الاختيار حتى

[1] المصدر السابق نفس الصفحة
[2] عبد الرحمن بن محمد ابن خلدون مقدمة ابن خلدون ص 178 تحقيق درويش الجويدي
[3] النفراوي الفواكه الدواني ج1 ص252

يختاروا إماما للأمة. والثاني أهل الإمامة حتى ينتصب أحدهم للإمامة، وليس على من عدا هذين الفريقين من الأمة في تأخير الإمامة حرج ولا مأثم ". [1]

وتناول الماوردي الشروط الواجب توفرها في أهل الاختيار وهي على حد قوله ثلاثة. أحدها العدالة الجامعة لشروطها. والثاني: العلم الذي يتوصل به إلى معرفة من يستحق الإمامة على الشروط المعتبرة فيها. والثالث: الرأي والحكمة المؤديان إلى اختيار من هو للإمامة أصلح وبتدبير المصالح أقوم وأعرف ". [2]

كما يورد الماوردي وهو من الشافعية الشروط اللازمة توفرها في من يتنافس على منصب الإمام قائلاً: وَأَمَّا أَهْلُ الإِمَامَةِ فالشروط المعتبرة فيهم سبعة: أحدها: العدالة على شروطها الجامعة. والثاني: العلم المؤدي إلى الاجتهاد في النوازل والأحكام. والثالث سلامة الحواس من السمع والبصر واللسان ليصح معها مباشرة ما يدرك بها. والرابع: سلامة الأعضاء من نقص يمنع عن استيفاء الحركة وسرعة النهوض. والخامس: الرأي المفضي إلى سياسة الرعية وتدبير المصالح. والسادس: الشجاعة والنجدة المؤدية إلى حماية البيضة وجهاد العدو. والسابع: النسب وهو أن يكون من قريش لورود النص فيه وانعقاد الإجماع عليه، ولا اعتبار بضرار حين شذ فجوزها في جميع الناس، لأن أبا بكر الصديق رضي الله عنه احتج يوم السقيفة على الأنصار في دفعهم عن الخلافة لما بايعوا سعد بن عبادة عليها بقول النبي صلى الله عليه وسلم { الأئمة من قريش} فأقلعوا عن التفرد بها ورجعوا عن المشاركة فيها حين قالوا منا أمير ومنكم أمير تسليما لروايته وتصديقا لخبره ورضوا بقوله: نحن الأمراء وأنتم الوزراء، وقال النبي صلى الله عليه وسلم:{قدموا قريشا ولا تقدموها} . وليس مع هذا النص المسلم شبهة لمنازع فيه ولا قول لمخالف له". [3]

[1] الماوردي الأحكام السلطانية ص 16
[2] المصدر السابق نفس الصفحة
[3] المصدر السايق نفس الصفحة

ولكن الشروط التي أوردها الماوردي لم تكن محل اتفاق جميع المذاهب الإسلامية، وخاصة الشروط المتعلقة بالعدالة ومفهومها والاجتهاد، والشرط المتعلق بالنسب القريشي.

فقد ذهب المالكيّة والشّافعيّة والحنابلة إلى أنّ العدالة والاجتهاد شرطا صحّةٍ، فلا يجوز تقليد الفاسق أو المقلّد إلاّ عند فقد العادل والمجتهد.

وذهب الحنفيّة إلى أنّهما شرطا أولويّةٍ، فيصحّ تقليد الفاسق والعامّيّ، ولو عند وجود العدل والمجتهد.

وحول السّمع والبصر وسلامة اليدين والرّجلين، ذهب جمهور الفقهاء إلى أنّها شروط انعقادٍ، فلا تصحّ إمامة الأعمى والأصمّ ومقطوع اليدين والرّجلين ابتداءً، وينعزل إذا طرأت عليه، لأنّه غير قادرٍ على القيام بمصالح المسلمين، ويخرج بها عن أهليّة الإمامة إذا طرأت عليه.

وذهب بعض الفقهاء إلى أنّه لا يشترط ذلك، فلا يضرّ الإمام عندهم أن يكون في خلقه عيب جسديّ أو مرض منفّر، كالعمى والصّمم وقطع اليدين والرّجلين والجدع والجذام، إذ لم يمنع ذلك قرآن ولا سنّة ولا إجماع.

أما حول النّسب فيشترط عند جمهور الفقهاء أن يكون الإمام قرشيّاً لحديث:«الأئمّة من قريشٍ». وخالف في ذلك بعض العلماء منهم أبو بكرٍ الباقلانيّ، واحتجّوا بقول عمر:" لو كان سالم مولى أبي حذيفة حيّاً لولّيته "، ولا يشترط أن يكون هاشميّاً ولا علويّاً باتّفاق فقهاء المذاهب الأربعة، لأنّ الثّلاثة الأول من الخلفاء الرّاشدين لم يكونوا من بني هاشمٍ، ولم يطعن أحد من الصّحابة في خلافتهم، فكان ذلك إجماعاً في عصر الصّحابة". [1]

يربط ابن خلدون في مسألة كون الإمام قرشياً بنظريته المبنية على العصبية. ويرىأن بعض الفقهاء الذين أجازوا أن تكون الإمامة في قريش قد تعاملوا مع الأمر الواقع بعد تدهور سلطة الخلافة في أواخر الدولة العباسية.

[1] الموسوعة الفقهية الكويتية ج8 ص 192

ومن هذا المنطلق يفسر ابن خلدون رأي القاضي أبو بكر الباقلاني المتوفي في بغداد سنة 403 هـ حول نفيه اشتراط القرشية لمنصب الخلافة. يقول ابن خلدون: أن الباقلاني "لما أدرك عليه عصبية قريش من التلاشي والإضمحلال واستبداد ملوك العجم على الخلفاء، فأسقط شرط القرشية، وإن كان موافقاً لرأي الخوارج، لما رأى عليه حال الخلفاء لعهده. وبقي الجمهور على القول باشتراطها وصحة الإمامة للقرشي، ولو كان عاجزاً عن القيام بأمور المسلمين. ورُدَّ عليهم سقوط شرط الكفاية التي يقوى بها على أمره، لأنه إذا ذهبت الشوكة بذهاب العصبية فقد ذهبت الكفاية، وإذا وقع الإخلال بشرط الكفاية تطرق ذلك أيضاً الى العلم والدين، وسقط إعتبار شروط هذا المنصب وهو خلاف الإجماع". [1]

كما نجد مسألة التعامل مع الأمر الواقع واضحاً عند الماوردي وبحثه في "إمارة الاستيلاء"، والذي يعتبر شكلاً من أشكال إضفاء الشرعية على ما موجود في الواقع بعكس رغبة الخليفة، بل وتجاوزاً على صلاحياته.

يقول الماوردي: " وأما إمارة الاستيلاء، التي تعقد عن اضطرار، فهي أن يستولي الأمير بالقوة على بلاد يقلده الخليفة أمارتها، ويفوض إليه تدبيرها وسياستها، فيكون الأمير باستيلائه مستبداً بالسياسة والتدبير، والخليفة بإذنه منفذاً لأحكام الدين، ليخرج من الفساد إلى الصحة ومن الحظر إلى الإباحة. وهذا وإن خرج عن عرف التقليد المطلق في شروطه وأحكامه فيه من حفظ القوانين الشرعية وحراسة الأحكام الدينية ما لا يجوز أن يترك مختلاً مدخولاً ولا فاسداً معلولاً، فجاز فيه مع الاستيلاء والاضطرار ما امتنع في تقليد الاستكفاء والاختيار لوقوع الفرق بين شروط المكنة والعجز". [2]

وإذا كانت حادثة السقيفة تمثل تأسيس البنية أو اللبنة الأولى من مفهوم الخلافة (الإمامة الكبرى)، فإن معركة صفين بين الخليفة الراشدي علي بن أبي

[1] عبد الرحمن بن محمد ابن خلدون مقدمة ابن خلدون تحقيق درويش الجويدي ص 183

[2] الماوردي الأحكام السلطانية والولايات الدينية ص 56

طالب ووالي الشام معاوية بن أبي سفيان، الذي أعلن نفسه هو الآخر خليفةً للمسلمين، تمثل أحداثاً ومواقف عديدة تعتبر أساساً وبنيةً للتأسيس الفقهي اللاحق إضافة الى الآراء التي طرحت أثناء الحادثة.

فعلى أثر هذه الحادثة نشأ الخوارج وتطورت فرقهم بعد ذلك. وأعلن الخارجون الأوائل على علي بن أبي طالب، والذين سموا بـ "المُحَكِّمة الأولى" موقفهم من الإمامة. ويذكر الشهرستاني موقفهم بكونه بدعةً، قائلاً أنهم:

"جوزوا أن تكون الإمامة في غير قريش، وكل من ينصبونه برأيهم وعاشر الناس على ما مثلوا له من العدل واجتناب الجور كان إماماً، ومن خرج عليه يجب نصب القتال معه، وإن غيّر السيرة وعدل عن الحق، وجب عزله أو قتله. وهم أشد الناس قولاً بالقياس، وجوزوا أن لا يكون في العالم إمام أصلاً، وإن أحتيج إليه فيجوز أن يكون عبداً أو حراً أو نبطياً أو قرشياً. "[1]

وتأتي تسميتهم بالمُحَكِّمة بعد رفضهم لنتائج التحكيم بين أبي موسى الأشعري ممثل علي بن أبي طالب، وبين عمرو بن العاص ممثل معاوية. و قالت هذه الفرقة قولتها الشهيرة لعلي بن أبي طالب بعد رفضهم التحكيم:"لم حكمت الرجال، لا حكم إلاّ لله".

ويرد ابن كثير والطبري أصل هذه التسمية كالتالي:

"إن عليّاً بينما هو يخطب يوماً إذ قام إليه رجل من الخوارج فقال: يا علي أشركت في دين الله الرجال ولا حكم إلاّ لله، فتنادوا من كل جانب لا حكم إلاّ لله، لا حكم إلاّ لله. فقال علي: الله أكبر، كلمة حق يراد بها باطل أما أن لكم عندنا ثلاثاً ما صحبتمونا، لا نمنعكم مساجد الله أن تذكروا فيها اسمه، ولانمنعكم الفيء ما دامت أيديكم مع أيدينا، ولا نقاتلكم حتى تبدأونا، ثم رجع إلى مكانه الذي كان فيه خطبته". [2]

[1] الشهرستاني الملل والنحل ج1 ص 108

[2] ابن كثير البداية والنهاية ص181 ج7، الطبري تاريخ الطبري ص 41 ج6

ولم يقف بعض فرق الخوارج عند هذا الحد، فقد تناولت إحدى هذه الفرق وهي (النجدات) نسبة الى نجدة بن عامر الحنفي، مسألة وجوب الإمام بحاجة الناس إليه. ويذكر الشهرستاني في هذا المجال موقف النجدات قائلاً: " وأجمعت النجدات على أنه لا حاجة للناس إلى إمام قط، وإنما عليهم أن يتناصفوا فيما بينهم، فإن رأوا أن ذلك لا يتم إلا بإمام بحملهم عليه فأقاموه جاز". [1]

ويشير ابن خلدون الى أن بعض المعتزلة وبعض الخوارج دعوا الى عدم وجوب هذا المنصب بسبب سياسات الحكام المسلمين التعسفية، مشيرا الى أرضية ظهور هذا الرأي في مقدمته قائلاً:

" والذي حملهم على هذا المذهب إنما هو الفرار عن الملك ومذاهبه من الاستطالة والتغلب والاستمتاع بالدنيا، لما رأوا الشريعة ممتلئةً بذم ذلك، والنعي على أهله، ومرغِّبَةً في رفضه". [2]

وفي رأينا إن الأمر عند المعتزلة لا ينحصر في مجرد ردود فعل على تصرفات الحكام، بل ينحو منحىً فكرياً وفلسفياً، ارتباطاً بتطور علم الكلام، وبالاقتران بآرائهم الفلسفية الأخرى ونظرتهم لمفهوم السلطة.

يوجز الماوردي في (الأحكام السلطانية) التجربة التاريخية الإسلامية لفترة أكثر من قرنين وما شهدته من حوادث جرى القياس عليها في مجال كيفية انعقاد الإمامة. وما يذكره الماوردي يمثل استنتاجات نابعة من تجربة الخلفاء الراشدين والدولة الأموية وفترةً من الدولة العباسية. وبهذا الصدد يقول:

" والإمامة تنعقد من جهتين: أحداهما باختيار أهل العقد والحل. والثاني بعهد الإمام من قبل: فآما انعقادها باختيار أهل الحل والعقد، فقد اختلف العلماء في عدد من تنعقد به الإمامة منهم على مذاهب شتى، فقالت طائفة لا تنعقد إلا بجمهور أهل العقد والحل من كل بلد ليكون الرضاء به عاماً

[1] الشهرستاني الملل والنحل ج1 ص 119

[2] عبد الرحمن بن محمد ابن خلدون مقدمة ابن خلدون ص 183 تحقيق درويش الجويدي

والتسليم لإمامته إجماعاً، وهذا مذهب مدفوع ببيعة أبي بكر رضي الله عنه على الخلافة باختيار من حضرها ولم ينتظر ببيعته قدوم غائب عنها. وقالت طائفة أخرى: أقل من تنعقد به منهم الإمامة خمسة يجتمعون على عقدها أو يعقدها أحدهم برضا الأربعة استلالا بأمرين: أحدهما أن بيعة أبي بكر رضي الله عنه انعقدت بخمسة اجتمعوا عليها ثم تابعهم الناس فيها، وهم: عمر بن الخطاب وأبو عبيدة بن الجراح وأسيد بن حضير وبشر بن سعد وسالم مولى أبي حذيفة رضي الله عنهم. والثاني أن عمر رضي الله عنه جعل الشورى في ستة ليعقد لأحدهم برضا الخمسة، وهذا قول أكثر الفقهاء والمتكلمين من أهل البصرة. وقال آخرون من علماء الكوفة تنعقد بثلاثة يتولاها أحدهم برضا الاثنين ليكونوا حاكما وشاهدين، كما يصح عقد النكاح بولي وشاهدين. وقالت طائفة أخرى: تنعقد بواحد، لأن العباس قال لعلي رضوان الله عليه أمدد يدك أبايعك فيقول الناس عم رسول الله صلى الله عليه وسلم بايع ابن عمه فلا يختلف عليك اثنان، ولأنه حكم وحكم واحد نافذ". [1]

أدخلت تجربة الدولة الأموية طريقة أخرى لنقل السلطة، وهي طريقة ولاية العهد لابن الخليفة المتوفي. وهذه الطريقة في نقل السلطة ليست بعيدة عن الخلفية الثقافية العربية والنزعة القبلية السائدة أو حتى سيطرة عائلة معينة من القبيلة على كرسي السلطة في الدولة. وانتبه الفقهاء الى هذا الواقع الجديد، فظهر التأسيس الفقهي على اساس الأمر الواقع لإمكانية أو مشروعية نقل السلطة بهذه الطريقة، إضافةً الى طريقة أهل الحل والعقد التي مورست بشكل معين ومحدود في تجربة الخلفاء الراشدين في الحكم. ولم يقتصر تأثير ولاية العهد على الفقهاء الذين أعتبروها طريقة مشروعة خطّها معاوية بن أبي سفيان لأول مرة عندما عين إبنه يزيد وليّا للعهد، بل أثرت الفكرة على نظرية الإمامة الشيعية (الجعفرية الإثنى عشرية) المبنية أيضاً على أساس تحديد الإمام عن

[1] الماوردي الأحكام السلطانية والولايات الدينية ص 16

طريق التوارث العمودي لأبناء الحسين بن علي الذي ثار على يزيد، ونُكِّل به وبأفراد عائلته وصحبه بوحشية.

وحول ولاية العهد كأسلوب لإنتقال السلطة يشير الفقيه المالكي الدسوقي إلى:

أن " الإمامة العظمى تثبت بأحد أمور ثلاثة: إما بإيصاء الخليفة الأول لمتأهل لها، وإما بالتغلب على الناس، لأن من اشتدت وطأته بالتغلب وجبت طاعته، ولا يراعى في هذا شروط الإمامة إذ المدار على درء المفاسد وارتكاب أخف الضررين، وأما ببيعة أهل الحل والعقد. وهم من اجتمع فيهم ثلاثة أمور: العلم بشروط الإمام والعدالة والرأي. وشروط الإمام الحرية والعدالة والفطانة وكونه قريشيا وكونه نجدة وكفاية في المعضلات". [1]

أجمل الفقهاء المسلمون من المذاهب السنية بشكل عام في عهود متأخرة، خلاصة تجربة الخلفاء الراشدين والأمويين والعباسيين في مسألة نقل السلطة. وقد تأثروا بالأمر الواقع الذي طرحته الحياة، لذا إعتبروا التغلب والقهر طريقةً لنقل السلطة. علماً أن المتغلب والمنتصر، في حالة إفتراض فشله، لا يمكن إلاّ أن يعتبر باغياً من قبل السلطة الإسلامية التي لم يستطع إزاحتها. وهذا ما يجعل مفهوم البغي وإستحقاقاته مناطاً بنتائج الصراعات على السلطة، فليس من قوة باستطاعتها محاسبة الباغي المنتصر والمتغلب على الحاكم العادل، وما على عامة المسلمين إلاّ تقبُّل الأمر الواقع بحجة "درء المفسدة، ووقوع الضرر" في حالة الخروج على المتغلب.

وخلاصة الأمر في تجربة نقل السلطة يشير الفقهاء المسلمون إلى شرعية تثبيت الإمامة بأربعة طرق:

1 ـ باختيار أهل الحل والعقد من العلماء والفقهاء وأرباب الحل والعقد. وذلك اعتماداً على ما جرى عند بيعة أبي بكر في السقيفة.

[1] الدسوقي حاشية الدسوقي ج4 ص 298 تحقيق محمد عليش

2 ـ اختيار الإمام السابق لمن يليه، اعتماداً على سنة أبي بكر في إختياره عمر بن الخطاب. وتطور الأمر إلى اختيار الخليفة ابنه كما هو الأمر في مسألة ولاية معاوية لابنه يزيد. وقد سار الخلفاء الأمويون والعباسيون على هذه السنة.

3 ـ أن يجعل الإمام السابق الأمر شورى في جماعة معينة يختارون الإمام الجديد من بينهم (طريقة اختيار الخليفة الراشدي الثالث عثمان بن عفان).

4 ـ بالتغلب والقهر عن طريق إستخدام القوة والتغلب على الإمام السابق مهما كانت مشروعيته.

يشير عبد القادر عودة في مؤلفه "التشريع الجنائي الإسلامي، مقارناً بالقانون الوضعي" إلى هذه الحالة قائلاً:

" يظهر المتغلب على الناس ويقهرهم حتى يذعنوا له ويدعونه إماماً، فتثبت إمامته وتجب طاعته على الرعية. ومثل ذلك ما حدث من عبد الملك بن مروان حين خرج على ابن الزبير فقتله، واستولى على البلاد وأهلها، حتى بايعوه طوعاً وكرهاً ودعوه إماماً. وإذا ثبتت الإمامة بإحدى هذه الطرق كان الخروج على الإمام بغياً. أما إذا لم تكن الإمامة ثابتة بإحدى هذه الطرق فلا يعتبر الخارج باغياً ولا الخروج بغياً". [1]

أن الطريقة الرابعة هي الطريقة التي وصل بها معظم حكام الدول العربية الإسلامية إلى السلطة، وهي بالتالي طريقة تضفي المشروعية الفقهية على الإنقلابات العسكرية التي حصلت في معظم الدول العربية الإسلامية في القرن الميلادي الماضي، دون إرادة عامة المسلمين ومواطني تلك الدول. ولا تزال آثار هذه الطريقة وتفاعلاتها السلبية شاخصة أمام أنظار عامة المسلمين.

إن التجربة التاريخية الإسلامية تطرح لنا واقعاً مفاده أن مسألة أختيار السلطة كانت خاضعةً لمعيار مصلحة النخبة المسيطرة تحت عنوان مصلحة الجماعة. ومصلحة الجماعة في هذا المضمار ليس مفهوماً مجرداً، بل كان

[1] عبد القادر عودة التشريع الجنائي الإسلامي مقارناً بالقانون الوضعي ج2 ص677

خاضعاً لإعتبارات سياسية واجتماعية وتوازنات قبلية. وبتطور وتوسع الدولة الإسلامية والتصادم الحاصل نتيجة الصراعات، التي لم تعد بنية الجزيرة العربية قادرة على استيعابها أو التوافق بشأنها، أصبح معيار القوة أساساً لنظرية الحكم. ونجد إشارة الفقهاء الى هذا المفهوم في القرن الرابع الهجري، ولكن بصياغات تحمل معها الأثر الرجعي.

إذا نظرنا الى الصراع المحتدم حول قضية الخلافة بمختلف جوانبها وأطرافها، نرى أن هذا الصراع تمحور أساساً في نطاق مفهوم الحق الديني كشكل خارجي للصراع المحكوم أساساً بقيم المجتمع العربي السائدة في الجزيرة العربية والمحكومة بالتوافقات بين المكونات الإجتماعية القبلية بعد تشكيل نواتات الدولة والإتفاق على جعل الأمر في قريش من جهة، وبين أحقية هذا الجزء أو هذا القسم من قريش على أساس القرابة الوراثية من النبي من جهة أخرى. وأصبحت مهمة كل طرف في الصراع تطويع النص الديني لكي يتلاءم مع متطلبات الأحقية الشرعية بالسلطة.

وفي ظل أجواء هذه الصراعات نشأت اللبنات الأساسية لنظرية الإمامة الشيعية، عبر نشوء محور جديد للصراع يرتبط بتحديد المفهوم الإسلامي للخلافة واعتبارها حقاً إلهياً محضاً، على أساس اعتبار الخليفة إماماً للمسلمين ويكون اختياره بواسطة الوحي المنزل على النبي، وبالتالي يصبح واجباً على النبي تبليغ المسلمين باختياره. وعلى المسلمين الخضوع لهذا الاختيار كجزء من الإيمان بالعقيدة الإسلامية.

ولم تأت هذه الصياغات الفكرية والنظرية بعد وفاة النبي مباشرةً، بل أن هذه المفاهيم بدأت بالتبلور والتطور الجنيني ابتداءً من وفاة النبي، واتخذت أشكالها المتعددة ارتباطاً بالمتغيرات في أوضاع المجتمع العربي الإسلامي، والصراع على السلطة، الذي اتخذ طابعاً دموياً منذ مقتل الخليفة الثالث، وتفاقمت بعد التخلي عن أشكال الشورى والتوافقات، لمصلحة ولاية العهد،

والحكم الوراثي، بعد نشوء الدولة الأموية، وتولي يزيد بن معاوية منصب الخلافة، وسحق الحسين بن علي عام 61 هـ.

وعليه يمكن القول أن نظرية الإمامة الشيعية شهدت تطورات وتغيرات، لا بسبب صراعها مع نظرية الخلافة، وفكرة الشورى وتنوعاتها، أو فكرة ولاية العهد فحسب، بل أن هذه النظرية شهدت تغيرات بسبب الصراعات الداخلية، حول مشروعية تمثيل الشيعة، والأحقية بالإمامة ضمن هذا البيت.

ونجد هذه الحقيقة بعد وفاة الأمام الرابع الناجي من مذبحة كربلاء عام 61 هـ، علي بن الحسين الملقب بزين العابدين، حيث افترقت الشيعة على ثلاث فرق: الأمامية اتباع الأمام محمد الباقر بن زين العابدين، والزيدية أتباع زيد بن علي بن زين العابدين، والكيسانية وهم أتباع محمد بن الحنفية، وهو ابن علي بن أبي طالب مباشرة ونسب الى أمه الحنفية.

ومن جانب آخر أثرت بوادر تشكيل علم الكلام، وتعدد مدارسه على النظرية الشيعية في الإمامة، إرتباطاً بمسألة مسؤولية الفعل الإنساني وعلاقته بالفعل الإلهي.

تستند نظرية الإمامة الشيعية على عدة أركان وهي: عصمة الإمام، وضرورة النص عليه من الله كطريق لمعرفته. ثم بحصر الإمامة في علي بن أبي طالب والحسن والحسين وذرية الحسين. وهكذا جرى تحديد مفهوم أهل البيت ضمن هذا النطاق فقط.

يشير المؤرخ الإمامي سعد بن عبدالله القمي الأشعري في كتابه (المقالات والفرق) الى أن: "علي بن أبي طالب إمام ومفروض الطاعة من الله ورسوله بعد رسول الله (ص)... . وانه استحق الإمامة ومقام النبي، لعصمته وطهارة مولده وسبقه وعلمه وشجاعته وجهاده وسخائه وزهده وعدالته في رعيته. وان النبي (ص) نص عليه وأشار اليه باسمه ونسبه وعينه، وقلد الأمة إمامته، وأقامه ونصبه لهم علماً، وعقد عليهم أمرة المؤمنين، وجعله وصيه وخليفته ووزيره في

مواطن كثيرة، وأعلمهم ان منزلته منه منزلة هارون من موسى، الا انه لا نبي بعده واذ جعله نظير نفسه في حياته، وإنه أولى بهم بعده... ". [1]

استندت نظرية الإمامة على النص الديني المقدس لأثبات أحقية علي بالخلافة واعتمدت على حديث النبي في غدير خم، الذي يدعو فيه النبي الى موالاة علي. وحدث الجدال بعد قرن من الحديث حول المعنى الجلي والمعنى الخفي لنص الحديث.

تروي كتب الشيعة والسنة (حديث الغدير) أو (حديث الموالاة) بصيغ متعددة، مع المحافظة على مضمونه. ومضمون الحديث أن النبي بعد عودته من حجته الأخيرة، وقف في مكانٍ من الطريق يدعى غدير خم، وكان معه جمع من الصحابة، فقام فيهم خطيباً، وقال في جملة ما قال:" ألست أولى منكم بأنفسكم؟" فأجابوا: اللهم نعم. وحينئذ أخذ بيد علي. ثم قال: "اللهم من كنت مولاه فعلي مولاه. اللهم وال من والاه، وعادٍ من عاداه. وانصر من نصره، واخذل من خذله". فقام الصحابة يهنئون علياً، وبينهم عمر بن الخطاب. وقال له عمر:" بخ بخ لك يا علي، فقد أصبحت مولاي ومولى كل مؤمن ومؤمنة". [2]

وقد حدث الاختلاف بين الطرفين في فهم معنى المولى الذي فسره الشيعة بمعنى الولاية أي الحكم والسلطان، أو الإمامة. وهذا ما ورد على سبيل المثال في قول الشيخ المفيد في كتاب (الإفصاح في إمامة علي بن أبي طالب)، أن "الرسول أعطى للإمام علي في غدير خم حقيقة الولاية وكشف به عن ممثلته له في فرض الطاعة، والأمر لهم والنهي والتدبير والسياسة والرياسة". [3]

إلاّ أن السيد المرتضى في كتابه (الشافي في الإمامة) يقول: "أن أهم حديث نبوي حول النص بالإمامة وهو حديث غدير خم، هو نص خفي وليس بنص جلي، إذا حذفنا منه الزيادات المضافة". [4]

---

[1] الأشعري المقالات والفرق ص 17
[2] الشيخ المفيد المسائل الجارودية ص 6
[3] الشيخ المفيد المسائل الجارودية ص 6
[4] السيد المرتضى الشافي في الإمامة ج2 ص128

في حين يفسر أهل السنة معنى الولاء بمعنى الحب والمودة. وبهذا المعنى يفقد الحديث دلالته في النص على الإمامة.

يذكر ابن أبي الحديد خلاف الشيعة في قضية الأحقية بالإمامة داخل البيت الشيعي إرتباطاً بمسألة النسب.

ويذكر في (شرح نهج البلاغة):

"قد اختلف الناس في اشتراط النسب في الإمامة، فقال قوم من قدماء أصحابنا: إن النسب ليس بشرط فيها أصلاً، وإنها تصلح في القرشي وغير القرشي إذا كان فاضلاً مستجمعاً للشرائط المعتبرة، واجتمعت الكلمة عليه، وهو قول الخوارج. وقال أكثرأصحابنا وأكثر الناس: إن النسب شرط فيها، وإنها لا تصلح إلا في العرب خاصة، ومن العرب إلا قريش خاصة. وقال أكثرأصحابنا: معنى قول النبي صلى الله عليه وسلم:

"الأئمة من قريش" إن القرشية لشرط إذا وجد في قريش من يصلح للإمامة، فإن لم يكن فيها من يصلح، فليست القرشية شرطاً فيها.

وقال بعض أصحابنا: معنى الخبرأنه لا تخلو قريش أبداً ممن يصلح للإمامة، فأوجبوا بهذا الخبر وجود من يصلح من قريش لها في كل عصر وزمان". [1]

وإذا كان الأمر في البداية ينصب في التأكيد على أحقية قريش بالخلافة، وبعده أحقية بني هاشم من قريش بهذه المهمة، أصبح تداول الأمر في أحفية هذا البطن أو ذاك من بني هاشم بتلك السلطة.

فعلى سبيل المثال، قال معظم الزيدية: "إنها في الفاطميين خاصة من الطالبيين، لا تصلح في غير البطنين، ولا تصح إلا بشرط أن يقوم بها ويدعو اليها فاضل زاهد عالم عادل شجاع سائس. وبعض الزيدية يجيز الإمامة في غير الفاطميين من ولد علي رضي الله عنه، وهو من أقوالهم الشاذة.

وأما الراوندية فإنهم خصصوها بالعباس رحمه الله وولده من بين بطون قريش كلها. وهذا القول هو الذي ظهر في أيام المنصور والمهدي. وأما

[1] ابن أبي الحديد شرح نهج البلاغة ج6 ص 240

الإمامية فإنهم جعلوها ساريةً في ولد الحسين رضي الله عنه في أشخاص مخصوصين، ولا تصلح عندهم لغيرهم.

وجعلها الكيسانية في محمد بن الحنفية وولده، ومنهم من نقلها منه الى ولد غيره". [1]

وفي رأينا أن الإشكالية الأساسية في مجال مشروعية السلطة في مختلف المذاهب الإسلامية شيعية كانت أو سنية، مغاليةً كانت أو معتدلة، تكمن في وجود التناقض بين الممارسة الفعلية الناجمة عن التجربة التاريخية الإسلامية، المتأثرة بالتوازنات السياسية والاجتماعية السائدة، والنتائج العملية لتلك الصراعات من جهة، وبين نظرية المعرفة الإسلامية المبنية على الإيمان الديني والعودة الى المصدر الإلهي، والبحث عن مشروعية السلطة ضمن هذه النظرية. وفي المحصلة النهائية جرت المحاولات ضمن هذا النطاق من أجل تكييف النص الديني أو التفسير الفقهي مع النتائج العملية للصراعات على السلطة من قبل المنتصرين، أو لضرورات السعي من أجل الحصول على السلطة من قبل المعارضين. وهذا ما جعل مشروعية السلطة ومفهوم الإمام الحق موضع تساؤل طوال التاريخ الإسلامي.

[1] ابن أبي الحديد شرح نهج البلاغة ج6 ص 940

حزب الدعوة

نموذجاً لتيار الاسلام السياسي الشيعي

(عرض أولي)

يتجاوز تيار الاسلام السياسي الشيعي في العراق عشرات المنظمات والقوى السياسية، التي ظهرت على الساحة العراقية منذ أواخر الخمسينات، ومارست تأثيرها السياسي على عموم الوضع في العراق. وقد استمر بعض القوى في العمل السياسي منذ نشأته ولحد الآن، وحدثت تغييرات نوعية في توجهاتها، بحيث لم يستوعب اطار تنظيمي موحد تلك الاختلافات، فانشطر تنظيم سياسي معين الى مكونات تنظيمية أخرى، قد تحمل نفس أسم التنظيم الأساسي. كما اندرست تنظيمات سياسية أخرى، وتراجعت بعض القوى سياسياً وجماهيرياً ليصبح على الهامش.

المادة المطروحة في هذا البحث تتناول حزب الدعوة الاسلامي من حيث أسسه الأيديولوجية، وأطروحاته السياسية ومواقفه والتطورات التي طرأت عليه، نموذجاً لتيار الاسلام السياسي الشيعي في العراق، دون أن يعني ذلك بأن هذا الحزب يحتكر التيار المذكور، أو يمثل سواء من حيث النفوذ والحجم، القوة الأكثر تأثيراً من الناحية السياسية.

يأتي اختيار حزب الدعوة نموذجاً، لكونه أقدم حزب ضمن تيار الاسلام السياسي الشيعي في العراق. وقد ساهم مراجع دينية وسياسيون في العمل السياسي ضمن اطار الحزب المذكور، وخرجوا منه ليشكلوا أطر سياسية جديدة. ولايزال الحزب المذكور متواجداً ومؤثراً على الساحة السياسية العراقية.

مبررات التأسيس

يطرح حزب الدعوة الاسلامية الفكرة المتعلقة بالضرورة الموضوعية لتأسيسه في كراس حول التعريف بحزب الدعوة الاسلامية وتاريخه، أصدره مؤخراً (بعد سقوط النظام) بعنوان "حزب الدعوة الاسلامية. . المنطلق والمسار" للسيد هاشم الموسوي. ففي الحقل المتعلق بظروف التأسيس، يشير الحزب الى طبيعة المرحلة والتناقضات السائدة، حسب وجهة نظره، مؤكداً على طابع الهيمنة الاستعمارية في المنطقة المتمثل "في الاحتلال العسكري المسلح والغزو الفكري والهيمنة الاقتصادية والسياسية". ويرى الحزب بأن القوى الاستعمارية "استعانت بحكام محليين وسلطات عميلة تنفذ إرادتها وتعمل على إرهاب الشعوب وتمرير المشاريع الاستعمارية عليها وإبقائها تحت كابوس التخلف والاستبداد، ومحاربة روح الوعي واليقظة والتحرر، وعزل أجيال الأمة عن عقيدتها ومبادئها وقيمها الإسلامية".

وقد ساوى الحزب بين الاحتلال البريطاني، وما أسماه بالأخطبوط الأمريكي والمد الشيوعي في المنطقة، كمظاهر للهيمنة الاستعمارية في المنطقة مشيراً الى أنه " في الوقت الذي كان فيه العالم الإسلامي ينوء بنير الاستعمار الأوربي، كان الأخطبوط الأمريكي يمتد عبر تركيز الهيمنة الاقتصادية، لاسيما منابع النفط وتسويقه والتسلط على الأسواق التجارية، والتسليحية. كما كانت عملية الصراع السري المخابراتي ومعركة الانقلابات العسكرية بين الوجود البريطاني والأمريكي للسيطرة على المنطقة الإسلامية.

في الوقت ذاته كان المد الشيوعي يكتسح العالم الإسلامي على شكل احتلال وضم الأراضي تحت الهيمنة السوفيتية، وتأسيس الأحزاب الشيوعية ونشر الفكر الماركسي في البلدان الإسلامية".

يطرح حزب الدعوة نفسه حاملاً لمشروع سياسي تغيري جديد على أساس الاسلام. وارتباطاً بحديث حزب الدعوة عن تاريخ تأسيسه (1957)،

وظروف نشأته، وهو تاريخ متأخر اذا ما قورن ببدايات العمل السياسي في العراق المعاصر، وصدارة الأحزاب الديمقراطية والعلمانية والقومية للعمل السياسي الفعلي بين الجماهير منذ بدايات القرن الماضي، يعتبر حزب الدعوة نفسه استمراراً طبيعياً لما يسميه بدور "الحوزة العلمية في النجف الأشرف وكربلاء والكاظمية"، والدور الذي لعبه رجال الدين في ثورة العشرين، ومنهم " الشيرازي، والحبوبي، والحيدري، ومحمد الصدر" وغيرهم. وتبدو هذه الحالة مشتركة بين معظم التيارات الاسلامية الشيعية، وهي حالة تعكس رغبة في تلافي الانتقادات الموجهة لأصالة وعمق التيارات السياسية الاسلامية المعاصرة.

غير أن حزب الدعوة يعتبر هذه النشاطات ضمن دائرة "مشاريع إصلاحية من خلال الكتابة والتأليف ومنابر الوعظ والمدارس والمعاهد الدينية، والحفلات الخطابية والمنتديات الأدبية، والمعارضة السياسية والمقالات الصحفية... يعوزها التكامل والرؤية التغييرية والمشروع الشامل والتشخيص الأدق في بعض مواقفه".

وفي هذا المجال لا يميز الحزب بين دور رجال الدين ومواقفهم الوطنية على مشاريع غير دينية، وبين مشاريع سياسية تطرح تصورات وبدائل من خلال ما يسمى بالعودة الى الاسلام، والانخراط في العمل السياسي على اساس المشروع الاسلامي، بل يعتبر الأول خلفيةً للثاني، على أساس كون علماء الدين والمفكرين الاسلاميين طليعة الوعي والكفاح، غير انه يرفض الاتجاه الآخر الذي "يعاكس اتجاه الوعي والتغيير الذي ينادي بإقامة المجتمع والدولة والحياة على أساس الإسلام، ويرى التدخل في السياسة أمرا مرفوضا، وان من التقوى أن يبتعد المؤمنون عن العمل السياسي".

ثمة حالة أخرى تبدو أيضاً مشتركة بين القوى الاسلامية المنخرطة تحت هذا التيار، وهي الاشارة الى الدور المتعاظم للفرد في بلورة الحزب السياسي، وارتباط "صحوة" النضال السياسي بذلك الدور المتميز. يشير حزب الدعوة

الاسلامية ـ وتكاد الأحزاب الاسلامية الشيعية الأخرى تنحو منحاه ـ في ذلك الكراس التعريفي الى دور آية الله محمد باقر الصدر مؤكداً على بروزه وأخذه "موقعه العلمي في الحوزة العلمية، وبالتحديد في فترة الخمسينات". ويصفه الكراس "بنابغة الحوزة العلمية"، وكونه "بلغ مرحلة الاجتهاد في سن مبكر قبل أن يبلغ العشرين من عمره، وذلك إنجاز علمي لا يتحقق ألا للنوابغ الأفذاذ" حسب ما ورد في الكراس.

ويبدو أن الدور الرمزي الذي يحتله اليوم آية الله محمد باقر الصدر ارتباطاً باستشهاده على يد النظام الديكتاتوري المقبور، وكونه مرجعاً دينياً، جعل من شخصيته متجاوزاً لدوره في حزب سياسي معين، فهو يمثل اليوم رمزاً لعدة جهات سياسية شيعية، لا تقتصر على الأحزاب العاملة باسم الدعوة فقط، بل لمجمل مكونات الحركة الاسلامية الشيعية. وهذا ما نلمسه في أطروحات التيار الصدري الى حد كبير، اضافة الى المجلس الأعلى.

مبادئ أساسية

يتحدث حزب الدعوة الاسلامية عن مبادئ أساسية تشكل مبررات التأسيس. وتتجسد هذه المبادئ في ما أسماه بـ "نظرية التغيير"، وفحواها "اعادة بناء الحياة على أساس الشريعة الأسلامية"، واعتبار هذه النظرية أساساً "للعمل الاجتماعي والفكري والسياسي والسلوكي"، وضرورة الانطلاق من " من قاعدة قوية وعناصر، تتضح لديها الأفكار والمفاهيم والثقافة والنظرية، وتلك هي الطليعة، ليتحول العمل إلى تيار اجتماعي وتغيير شامل في أوساط الأمة". وتتطلب هذه النظرية حسب رأي الحزب وجود " حزب عقائدي منظم، يحمل الدعوة إلى الإسلام، ويقوم على أساس نظرية في العمل التغييري والسياسي والتنظيمي، وان يبنى على أسس فقهية".

وعلى أساس هذه النظرية قسّم حزب الدعوة مراحل تطبيق نظرية التغيير بثلاث مراحل:

"أ – المرحلة الفكرية (التغييرية)، وهي مرحلة البناء والتغيير التي يبنى فيها الفكر والدعاة والأمة، بناء إسلامياً يؤهل للانتقال إلى المرحلة الثانية والسياسية.

ب– المرحلة السياسية: وهي مرحلة العمل السياسي التي تنتقل بها الدعوة من المرحلة التغييرية، بعد أن جازت مرحلة البناء الفكري وإعداد الدعاة، وتوعية الأمة وتثقيفها بالثقافة الإسلامية، لتصبح قادرة على خوض عملية الصراع السياسي. . ونظرا لطبيعة الظروف والنظام الإرهابي الحاكم في العراق، فقد تحول العمل في المرحلة السياسية في جانب منه إلى كفاح مسلح لردع عمليات الإبادة الجماعية، ومكافحة الإرهاب الدموي الذي مارسته أجهزة نظام صدام حسين ضد الدعاة والعاملين.

ج–مرحلة إقامة الدولة وتطبيق النظام والشريعة الإسلامية".

حزب على أساس فقهي

لا يستخدم حزب الدعوة في نظريته للتغير صراحةً مصطلح الدولة الدينية، غير أنه يشير صراحةً الى كون الهدف الأساسي لنظريته "اعادة بناء الحياة على أساس الشريعة الأسلامية"، وهذا يمكن انجازه في المرحلة الثالثة مرحلة اقامة الدولة وتطبيق النظام والشريعة الاسلامية، وهذا ما يعني ضمناً تبني مفهوم الدولة الدينية، ويسبقها مشروع سياسي مبني على مفهوم أسلمة المجتمع سياسياً من خلال الدعاة، وتعميم الثقافة الاسلامية.

ولتحقيق هذه الأهداف من الضروري وجود الحزب السياسي العقائدي المنظم المبني على أساس فقهي. ومن هذه النقطة تبرز العلاقة الحيوية بين الدعوة كحزب سياسي بدءاً من المرحلة الأولى لوجوده حسب نظريته في

التغيير، واستمراراً في المرحلة السياسية، وانتهاءاً بمسألة بناء الدولة على أساس الشريعة، وبين الفقه الاسلامي. والتزام الدعوة بالأساس الفقهي يعني ـ وان لم يشر الى ذلك ـ التزامه بالفقه الجعفري الاثنى عشري وما يتطلبه ذلك من التزام بدور المرجعية الدينية، ونظرية الامامة الشيعية في الحكم وانعكاسه على الدستور وطبيعة الدولة المعاصرة. ولذا فان النقاشات الدارية حول مسألة ولاية الفقيه انعكست بأشكال مختلفة على الصراعات الداخلية للحزب، وحدثت انشقاقات داخل الحزب على أثره. وبرزت قضايا عديدة تتعلق بمصادر التثقيف الحزبي للعضو المنتمي للحزب، ولكادره (الدعاة)، والاشكالية الناجمة بين التقليد الفقهي للفرد حسب المذهب وبين التزامه بالقرار الحزبي الذي يمثل بشكل آخر نوعاً جديداً من التقليد. وقد حرص الحزب طوال تاريخه على ارتباطه بالمرجع الديني المؤثر، واستلهام فكره من فكر المرجع الديني، وبشكل يبدو الحزب ككل (بسياسته وأعضائه) مقلداً لمرجع ديني معين. ومن هنا تأتي مسألة حرص حزب الدعوة على العلاقة الوثيقة مع الحوزة العلمية المؤثرة بشكل عام على الشارع الشيعي غير المسيس نظراً للحاجة الماسة لتلك العلاقة، فبدونها لا يمكن التحرك بين الجماهير أو تعبئتها.

يرى حزب الدعوة بأن مسؤولية الفقيه أو المرجع الديني يكمن في " أن يعمل على بناء الحياة على أساس الشريعة، وليست مسؤوليته محصورة في بذل الجهد لاستنباط الأحكام الشرعية ليجاب السائل إن سأل، فان المسؤولية ذاتها تتشخص في وجوب استفراغ الوسع العملي في تصحيح مسار الأمة، وإحداث عملية التغيير وإعادة الإسلام إلى الحياة وبناء المجتمع والدولة والحضارة على أساس قيم الإسلام وأحكامه".

أثرت هذه العلاقة المتداخلة بين الدعوة كحزب سياسي وبين المرجع الديني على تعريف الدعوة لنفسها كحزب سياسي لصالح تأثير المرجع وسيادة فكره وآرائه الفقهية في مقابل آراء الأعضاء الذين يكونون بالمجموع

وكحصيلة نهائية قوام الحزب السياسي وأداته الفعلية. وهذا يعني أن الأشكال الجديدة للعلاقات السياسية بين الأفراد في المجتمع والتى تضفي المشروعية على الحزب السياسي في اطار مفهوم المجتمع المدني، تتراجع في حالة حزب الدعوة، لتكون العلاقة بين أعضاء الحزب شكلاً آخراً من الأشكال التقليدية غير المنسجمة مع الأشكال المعاصرة التي أنبثقت مع مفهوم المجتمع المدني. وبالتالي تصبح العلاقة الحزبية بين عضو الحزب ومرجعه الحزبي بمثابة اعادة انتاج الأشكال التقليدية لعلاقة الفرد بمرجعه الديني في ظل سيادة فقه الطائفة.

يمكن تلمس هذه الوجهة في تعريف حزب الدعوة الاسلامية لنفسه في إحدى نشراته التي أصدرها تحت عنوان (الاسم والشكل التنظيمي) جاء فيها:

(إن اسم الدعوة الإسلامية هو الاسم الطبيعي لعملنا والتعبير الشرعي عن واجبنا في دعوة الناس إلى الإسلام. ولا مانع أن نعبر عن أنفسنا بالحزب والحركة والتنظيم، فنحن حزب الله، و أنصار الله، وأنصار الإسلام، ونحن حركة في المجتمع وتنظيم في العمل. وفي كل الحالات نحن دعاة إلى الإسلام، وعملنا دعوة إلى الإسلام).

حاول الحزب بسبب علاقته الحيوية بالمرجع وبالجانب الفقهي تجاوز التعريف التقليدي المعاصر للحزب، والعودة الى الشكل التقليدي لعلاقات ما قبل ظهور فكرة التحزب المعاصرة. ولذا نجد في أدبياته الاشارة الى "إن الذين يفهمون حزب الدعوة الإسلامية تكتلاً سياسياً، سواء من المنتمين إلى صفوفه أو الذين يرصدونه من خارجه إنما يقعون في خطأ . ولابد لنا من أن نشير إلى أن مفهوم التكتل السياسي قد غلب على فهم بعض الدعاة، وغابت عنه البنية الحقيقية والهدف الكبير لهذا الحزب الاسلامي".

وكحصيلة طبيعية لهذا التوجه حرص الحزب على ابراز علاقاته التاريخية الوطيدة بالمرجعية الدينية، ولذا يشير في أدبياته بأن "الحزب حظي بتأييد واسع في أوساط الحوزة العلمية واهتمام المرجعية الدينية، المتمثلة في مرحلة

الستينات بالمرجع الديني الراحل آية الله العظمى السيد محسن الحكيم رحمه الله تعالى. كما حظي بتأييد وإسناد الآخرين من المراجع والمجتهدين رحمهم الله تعالى. وقد ساهمت رعاية السيد الحكيم للوعي الإسلامي، ولنشاط الدعاة آنذاك مساهمة فعالة في تنمية نشاط الدعاة، وتعميق تيار الحركة".

استمر علاقة قادة حزب الدعوة ورموزها مع المرجعية الدينية بعد سقوط النظام الديكتاتوري. فقد حرص قادة الدعوة على كسب مواقف آية الله السيستاني ومباركته في الانتخابات، وأخذ رأيه وموقفه من العملية السياسية، والمنعطفات بشكل عام. وسعى بعض القادة الى كسب وده ومباركته حتى في الصراعات الحزبية الداخلية. وفي الممارسة العملية جرى تطبيق مبدأ ولاية الفقيه، واستبدلوا مصطلح ولاية الفقيه بالمرجعية.

وقد شخص ضياء الشكرجي بعد خروجه من قيادة حزب الدعوة، حالة الحزب "بالتأرجح بين ولاية الفقيه والدولة الدستورية، بين الديمقراطية والثيوقراطية".

يربط حزب الدعوة فكرة ضرورة الحزب السياسي بفكرة الواجب الشرعي المبني على أساس الايمان بالله تعالى والذي يستلزم الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر كواجب كفائي. ويستشهد الحزب بالآية الكريمة {ولتكن منكم أمة يدعون إلى الخير ويأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر وأولئك هم المفلحون} .

أما حول أداء الواجب الكفائي " فإذا عجز عنه فرد أو أفراد وجب عليهم إن يكونوا جماعة للقيام بهذا الواجب بقدر الكفاية. وعلى كل مكلف إن يستجيب لمن يطلب منه النصرة لتغيير المنكر والباطل سواءاً كان هذا الطلب صادراً من الحاكم الشرعي المتصدي أو من فئة أو فرد من الآمرين بالمعروف والناهين عن المنكر والداعين إلى الله". ويستكمل الحزب فكرة تشكيل الحزب كواجب شرعي من خلال الاشارة في أدبياته الى أنه " إذا دعت الضرورة إلى تشكيل حزب سياسي إسلامي للدفاع عن الإسلام والدعوة إلى

إقامته صار تشكيل هذا الحزب واجباً، لأنه يصير مقدمة لأداء واجب من أسمى الواجبات الشرعية".

واجه حزب الدعوة، أسئلة عديدة حول علاقة كادره الحزبي الذي يطلق عليه اسم الدعاة، وهم بمثابة النخبة في العمل الحزبي، بالمراجع الدينية، وبالأخص في حالة التناقض بين التكليف الحزبي، والموقف الفقهي، أي بين المرجع الفقهي، والمرجع الحزبي، ومدى ولاية الحزب على العضو الحزبي، ومدى التزام حزب الدعوة برأي فقهي معين. ويبدو أن هذه الأسئلة تتسم بطابعها المعاصر أي مثارة بعد سقوط النظام. ولذا يشير الكراس الصادر عن حزب الدعوة الى معالجة تلك الاشكالية كالتالي:

"1- أن الداعية يلتزم برأي الفقيه الذي يقلده في المسائل الشرعية التي تطرأ له بسبب تكاليفه الحزبية.

2- أن الولاية الفعلية هي لمن يتولى أمر المسلمين الجامع لشرائط الولاية، وان أفراد الحركة هم جزء من الأمة، وشأنهم في ذلك شأن غيرهم من أبناء الأمة تسري عليهم ولاية ولي الأمر وقراراته.

3- عندما تحتاج بعض أعمال الحركة للإذن الشرعي. . تسعى الدعوة للحصول على ذلك الأذن من ولي الأمر الفعلي باعتباره الحاكم الشرعي المتصدي وفي حالة تعذر الحصول على هذا الأذن من ولي الأمر الفعلي تلجأ لاستئذان أي فقيه جامع للشرائط عارف بشؤون المجتمع، ومهتم بأموره.

4- إن مهمة الحزب الإسلامي هي الدعوة إلى الإسلام، والعمل على تطبيق أحكام الشريعة، ومواجهة الانحراف والطغيان والظلم والفساد السياسي".

واستكمالاً لتلك العلاقة بين المرجع الفقهي والمرجع الحزبي، طرح حزب عناوين لعدة نظريات، اعتبرها الحزب أساساً لبناء المجتمع بشكل انساني، ومنها: "نظرية المعرفة ومنهج البحث والتفكير وكيفية فهم الإسلام، القاعدة العقيدية، النظرية الاجتماعية في تشكيل المجتمع وتطوره وتحصينه، وفهم

التأريخ والتراث، النظرية السلوكية، نظرية فهم الإنسان والانسانية والعلاقة مع الموجود المادي، النظرية السياسية، النظرية الاقتصادية، نظرية التعامل مع الإبداع والطاقات الإنسانية". غير أن الحزب تبنى ما أسماه بثقافة اسلامية معبرة عن جميع تلك من خلال تدريس كتب الشهيد الصدر في حلقات الدعوة (فلسفتنا واقتصادنا ورسالتنا والمدرسة الإسلامية). كما كتب الصدر للحزب (33) أساسا بمثابة الدستور والنظرية العامة وقام بشرح (13)أساسا منها.

يميز حزب الدعوة بين الثابت والمتحرك في أسسه الفكرية. فالمتحرك هو أساليب العمل ونشر الدعوة بين الناس. وبهذا الصدد يشير حيدر العبادي عضو المكتب السياسي للدعوة، الى أن "الفكر الحركي هو في تطور مستمر ويتطور مع تطور تجربة الناس وتجربة العاملين الاسلاميين والبشرية بشكل عام وبالتالي فنحن بالتاكيد بحاجة الى مراجعة لفكرنا الحركي مع تطور الزمن وتغير الظروف الموضوعية وتغير وسائل التحرك الاجتماعي".

أما الثابت في فكر الدعوة فيتجسد بالشريعة. وعلى الرغم من أن فهم الشريعة يعتمد على القدرة العقلية للبشر وحتى الفقيه بحاجة الى مراجعة الاحكام التي يستنبطها وان يراجع المتبنيات الفكرية، فان الاسلام يشكل أساس الدعوة. وحسب رأي العبادي " المنبع الفكري للاسلام والمستمد من مصدرين هما الكتاب والسنة ويضاف اليهما العقل والاجماع، الا ان الشهيد الصدر (رض) يذكر في رسالته العملية انه لم يجد حكم شرعي يتفق علية العقل والاجماع الا وله دليل في الكتاب والسنة وبما ان مصدري التشريع والفكر الاسلامي يملكان صفة القطعية باعتبار ان مصدرهما الوحي الالهي فان هذه المتبنيات غير خاضعة للمراجعة والتغيير ولا يجوز عليهما الخطأ كما لا يجوز تصويبهما"

الموقف من السلطة

لم يكن موقف حزب الدعوة من السلطات التي تعاقبت على حكم العراق بمستوىً واحد. فقد انصبت جهود الحزب طيلة فترة الستينات بشكل عام على التثقيف والعمل الاسلامي العام المتاح والممكن ضمن هامش العمل المعطى بشكل عام من قبل الأنظمة الحاكمة. واتخذت تلك العلاقة أبعاداً أخرى منذ بداية السبعينات، حيث ترسخت سلطة البعث، واعدمت في زمن ناظم كزار عدد من النشطاء الاسلاميين، تزامنا مع الحملة الارهابية التي قادها البعث الحاكم ضد مجمل القوى الوطنية من يساريين وشيوعيين وديمقراطيين.

غير أن حزب الدعوة تعرض لأشرس هجمة ولعمليات التصفية، نهاية السبعينات وبداية الثمانينات، حيث شهدت المنطقة توازنات سياسية جديدة بعد انتصار الثورة الايرانية.

أعدم النظام الحاكم آنذاك (96) كادراً من ابرز كوادر حزب الدعوة الإسلامية في 1980/1/17، ثم أصدر في 1980/3/31 بياناً نص على إعدام كل من ينتمي إلى حزب الدعوة الإسلامية أو يروج لأفكاره. كما أقدم على اعدام المرجع الديني السيد محمد باقر الصدر في 1980/4/8. وطالت حملات القمع والبطش والارهاب مئات المواطنيين لمجرد الشك، ولم يكونوا من المنضمين الى حزب الدعوة.

وعلى أثر تلك الحملات لجأ أعداد كبيرة من قيادات وكوادر الدعوة الى ايران، ووجدت هناك دعماً سياسياً، ومجالاً لاعادة تنظيماته. وشارك حزب الدعوة في تلك الفترة في تشكيل المجلس الأعلى.

خلافات وانشقاقات داخل الدعوة

شهدت صفوف الدعوة خلافات جدية، وبالأخص خلال فترة التواجد في ايران. وحدثت انشقاقات داخل صفوف الدعوة، بسبب المواقف السياسية، ومنها

الموقف من ولاية الفقيه. وقد اضطر عدد من الكوادر القيادية في فترات متلاحقة الى ترك ايران، نتيجة الخلافات حول فكرة ولاية الفقيه. ويمكن القول بأن تلك الخلافات رغم وجودها، كانت تظهر بشكل أقل في فترة حياة آية الله الخميني.

وظهرت خلافات جديدة بشكل آخر داخل الدعوة، على أساس الدعوة في الخارج والدعوة في الداخل، حيث شكل الطرف الثاني تنظيماً خاصاً أسموه بـ " كوادر حزب الدعوة الاسلامية".

يشخص أدبيات "كوادر حزب الدعوة الاسلامية" الى جوهر هذا التميز، مشيراً الى أن "بطش النظام بالدعاة كان سبباً رئيسياً لهجرة الكثير منهم خارج الوطن، لانهم ارتأوا ان يفروا بدينهم، ليواصلوا العمل ضد النظام الصدامي المجرم من الخارج، غير ان العدد الاكبر والذين اطلق عليهم فيما بعد اسم كوادر حزب الدعوة الاسلامية بقوا في الساحة الجهادية العراقي لانهم كانوا على قناعة من ان بقائهم في الساحة العراقية اجدى في تعبئة الجماهير وتوعيتهم للتصدي للنظام المقبور".

غير أن الانقسامات داخل الدعوة لم تبق ضمن هذا السياق. فقد ظهرت أجنحة مختلفة داخل الدعوة بعد سقوط النظام، وبالأخص جناحي كل من نوري المالكي، وابراهيم الجعفري. ويبدو أن الغلبة النهائية كانت لجناح المالكي.

وتحرص الدعوة باجنحتها المنشقة على كسب ود المرجعية الدينية وموقفها في صراعاتها الداخلية.

برامج ومواقف سياسية

لم تكن الحياة الحزبية مستقرة داخل حزب الدعوة، بالشكل الذي يمكن الحديث عن حياة حزبية معاصرة، تنتظم فيها المؤتمرات الحزبية، أوتطرح برامج حزبية دورية صادرة عن تلك المؤتمرات أو الكونفرنسات العامة. وفي بعض المنعطفات السياسية أصدر الحزب برامج سياسية تتعلق بالأوضاع السياسية

والاقتصادية والاجتماعية. ويتميز الحزب تاريخياً عن الفصائل السياسية الشيعية الأخرى بطرحه برامج رغم قلتها تخص المواضيع المذكورة أعلاه.

اعتمد الحزب قبل الثمانينات بدرجة أساسية على كتب آية الله محمد باقر الصدر. وفي هذا السياق تناول الصدر مفهوم الحرية في "فلسفتنا"، ومفهوم الدولة وماهية الحكم الاسلامي في دراسته "لمحة فقهية عن مشروع دستور الجمهورية الاسلامية". وقد أشار فيه الى عرض نظري ـ تاريخي لماهية الدولة، وعرض تفصيلي لمؤسسات الدولة الاسلامية المقترحة وحدود صلاحياتها، وسبل عملها.

يحلل فالح عبد الجبار في كتابه (المادية والفكر الديني المعاصر) الأسس الواردة في فكرة الصدر حول صلاحيات مؤسسات الدولة، ويذكر بأن الصدر يشير الى أن "السيادة لله وحده... وان الله تعالى هو مصدر السلطات" وان الشريعة هي التعبير الموضوعي عن ذلك.

أما السلطة التشريعية المنتخبة من الشعب، سواء كان برلماناً أو مجلس شورى أو مجلس أمة، فان وظيفتها تشريع القوانين في مجالين هما: اختيار اجتهاد معين من الاجتهادات الصادرة من خارجها (من الفقهاء)، وفرض موقف معين في منطقة الفراغ حيث لا يوجد تشريع.

وما نلمسه في هذا المجال في تلك الفترة وجود ظاهرة ثنائية الموقف الفقهي والأسس البرنامجية، لصالح التداخل. وقد حصل نوع من فك الاشتباك بين المجالين، ولكن بشكل طفيف، في بيان التفاهم الصادر عن حزب الدعوة في الثمانينات، وهو بمثابة تصورات حزب الدعوة ورغبته في العمل المشترك.

تتناول النقاط الجوهرية في بيان التفاهم الموقف من الوضع السياسي في العراق، ومسألة الحكم، والقضية الكردية. والجانب المهم في البيان انه لا يكتفي بابداء وجهات النظر في المسائل السياسية، بل يتعدى ذلك الى ذكر السياسة الاقتصادية، والموقف من مسألة النفط والتنمية الزراعية، والتنمية الصناعية، والتجارة الخارجية والداخلية.

يحلل فالح عبدالجبار في كتابه (المادية والفكر الديني المعاصر، ط2) الصادر سنة 1987، السمة العامة في بيان التفاهم فيما يخص مسألة الملكية، وهي "القبول بعلاقات الملكية التي وطدها النظام" آنذاك، و"اطلاق يد البرجوازية الريفية، التي تمتلك، علاوة على الأراضي الواسعة، المضخات والمعدات الزراعية. . والغاء التعاونيات الزراعية". كما يشير الى أن ما ورد في باب التنمية الصناعية "تدور كل اقتراحات حزب الدعوة على تدابير تنموية ذات طابع عام".

بعد سقوط النظام الديكتاتوري، وقبل دخول الدعوة في الإتلاف مع قوى التيار الاسلامي الشيعي لخوض الانتخابات تعامل حزب الدعوة مع مفردات العملية السياسية الجارية في العراق، من منطلق المشاركة الفاعلة.

وقد لجأ حزب الدعوة الى المسوغ الفقهي والمبدأ الفقهي " درء المفاسد وجلب المصالح"، لتسبيب مشاركته في العملية السياسية. في هذا المجال يذكر حيدر العبادي عضو المكتب السياسي للحزب، "ان حزب الدعوة الاسلامية يملك رؤية واضحة للمشاركة السياسية في العملية السياسية، اساسها هي درء المفاسد وجلب المصالح. لقد ابتلي العراق بعد سقوط النظام البعثي الظالم بأحتلال مفروض عليه وهذا الاحتلال اخذ يتصرف بوضع البلد عن طريق مخطط استراتيجي يختلف في دوافعه ومنطلقاته عن المصلحة العراقية. ونتيجة لهذا الواقع فان رؤية الحزب تمثلت في ان يكون هناك تجمع وجبهة من القوى السياسية العراقية لتدافع عن استقلال العراق ولتقوم بسحب القرار من الاحتلال الى القوى الوطنية العراقية التي تستطيع ان تحقق مصلحة البلاد والعباد. اما المفسدة التي تم درئها فتتمثل في ان انسحاب القوى السياسية الوطنية من العملية السياسية كان سيدفع بسلطة الاحتلال لاعادة الفاسدين والبعثيين الى السلطة ومواقع المسؤولية في العراق. فمشاركة حزب الدعوة الاسلامية في العملية السياسية هدفها درء هذه المفاسد، وهي مفاسد الاحتلال الذي كان يمكن ان يسلم البلد لعناصر غير وطنية وغير مخلصة".

لايكتفي العبادي في هذا التصريح بالمبرر الفقهي الصادر من حزب الدعوة، بل يدعم وجهة نظر الحزب، بموقف المرجعية الدينية. وبهذا الصدد يقول: "ومما يعضد رؤية الحزب ان المرجعية الدينية في العراق بشكل عام كان لها رأي واضح من الناحية الفكرية والفقهية بان المشاركة في السلطة والعملية السياسية امر مهم وفيه خدمة كبيرة للناس".

يستند موقف مشاركة الدعوة في العملية السياسية على أساس الموقف من الاحتلال. وبهذا الصدد يزواج السيد ضياء الشكرجي القيادي السابق في الدعوة، في مقالته "رؤيتي للنظرية السياسية لحزب الدعوة الاسلامية" المنشورة في الصحافة، عندما كان ضمن قيادة الحزب، بين المفردات السياسية المعاصرة وبين التصور الفقهي. ويقول بهذا الصدد: "الاحتلال من حيث المبدأ أمر مرفوض... واقع الاحتلال في العراق لم نصنعه نحن ولم يأت باختيارنا، بل يتحمل النظام المقبور وبشكل أساسي مسؤوليته. . الاحتلال كواقع مرفوض اقترن بسقوط نظام صدام الدموي، مما يجعله يُنظر إليه من هذه الزاوية كفرصة جديدة للشعب العراقي، ونعني هنا سقوط النظام الذي اقترن بالاحتلال، لا الاحتلال نفسه... قوى الاحتلال أكدت وتؤكد دائما أنها لم تأت محتلة للعراق، ولا تنوي البقاء إلا بمقدار ما تتطلبه طبيعة الظروف لغاية الوصول إلى مرحلة اختيار الشعب العراقي للقوى السياسية الوطنية لقيادة البلاد وتكملة أشواط إعادة البناء، وهذا جعل الدعوة، وعملاً بقاعدة درء أقوى الضررين بأصغرهما، تتخذ قرار التعاطي الإيجابي مع هذا الواقع، من أجل الوصول إلى الهدف المنشود في تحقيق عراق حر ديمقراطي مستقل، وتتناسب درجة إيجابيتها في هذا التعاطي مع درجة وفاء قوى التحالف بوعودها".

سعى ضياء الشكرجي في المقالة التي أشرنا اليها أعلاه الى صياغة تصورات سياسية لمواقف حزب الدعوة، من جملة المستجدات المطروحة في الساحة العراقية. وقد سبق أن طرح تصوراته حول الديمقراطية في كراس

طبعه في المنفى قبل سقوط النظام. وقد كان الشكرجي يدرك بأن ما يكتبه قد لا يمثل المواقف والتحليلات السياسية للحزب، ولكن سعى للتنظير لحزب اسمه الدعوة، ولكن وفق مقاييسه وتصوراته، لا وفق واقع حزب الدعوة، ومراكز النفوذ والصراعات الجارية فيه. ويبدو أن هذا الاحساس لم يكن عميقاً لديه وهو يكتب حول مفهوم الدعوة للديمقراطية. وظهر هذا الأمر بعمق بعد تطورات العملية السياسية، ولذا عنون مقالته بـ "رؤيتي للنظرية السياسية...". ويبدو أن الشكرجي اصطدم بواقع الدعوة وواقع التيار الاسلامي عموماً لذا وجد نفسه خارج هذا الحزب. ويطرح نفسه اليوم كشخصية ديمقراطية اسلامية.

يشير الشكرجي في رؤيته للنظرية السياسية للدعوة، الى الجانب السياسي النفعي في مشاركة الدعوة في العملية السياسية سواء بالنسبة لحزب الدعوة نفسه، أو بالنسبة لمصلحة العراق وشعبه ومصلحة الاسلام، "لأن غياب قوة سياسية كحزب الدعوة الإسلامية عن العملية السياسية في هذه المرحلة الحساسة ـ والقول للشكرجي ـ لا بد أن يترك آثاره السلبية على المستقبل السياسي للعراق، وعلى دور الدعوة السياسي المستقبلي. ومن هنا فإن الدعوة لم تضع في حسابها المكسب الحزبي، بقدر ما اسشعرت مسؤوليتها في الحضور الفاعل في هذه المرحلة، وهي تعي جيدا أن هذا الحضور يمكن أن تكون له انعكاساته السلبية على الدعوة. ولكن حيث أن الدعوة منحت دائما اعتبارات مصلحة العراق والشعب العراقي، ومصلحة الإسلام موقعا متقدما في سلم أولوياتها على الاعتبارات الذاتية الحزبية، وضعت نفسها في هذا الموضع الحساس، دافعة ضريبة ذلك".

انطلاقاً من هذه المقدمات شارك حزب الدعوة في الإسلامية قرار المشاركة في الهيئة السباعية، ثم في مجلس الحكم الانتقالي، وهيئته الرئاسية، وسائر مؤسسات وهيئات المرحلة الانتقالية، باعتبار أن المرحلة الانتقالية ستترك بصماتها على المرحلة الدستورية.

أسلمة الدولة... أسلمة المجتمع

يتزامن مشروع أسلمة الدولة مع مشروع أسلمة المجتمع لدى معظم قوى الاسلام السياسي، سواء كان ضمن تيار الاسلام السياسي الشيعي، او ضمن تيار الاسلام السياسي السني. وتأخذ هذه المشاريع أبعاداً سياسية وفق فقه المذهب أو الطائفة، ومن خلال دعم المرجعية الدينية، أو مؤسسة الفتوى له، من أجل ضمان التحشيد الجماهيري والتعبئة المطلوبة، واضفاء طابع القدسية على تلك المشاريع، من خلال تنسيبها للاسلام.

يربط حيدر العبادي وهو أكثر دقة من الشكرجي في تعبيره عن موقف الدعوة، بين مشروعي أسلمة الدولة، وأسلمة المجتمع. ويرى أن مشروع اسلمة المجتمع من خلال بناء مفهوم الانسان الصالح، وفق المعايير الاسلامية ضمن فهم الدعوة للاسلام، يمثل المقدمات الضرورية لبناء الدولة الاسلامية.

يقول العبادي:" حزب الدعوة الاسلامية قام على اساس تحكيم شريعة الله في الارض ابتداء في العراق وهذا التراث الفكري لم يتنازل عنه الحزب ولازلنا نسعى لتحكيم شرع الله في الارض وهذا لايحصل الا من خلال تغيير الانسان ومن خلال رؤيتنا الفكرية فإن الاسلام لايمكن ان يطبق بالقوة والاكراه... كما لايمكن ان يطبق الاسلام في مجتمع غير متشبع بروح الاسلام ولكن يمكن ان نطبق الاسلام بتهيئة ارضية ملائمة ومناسبة تلتزم الاسلام بالكامل. الواقع العراقي الان بسبب سني الدمار الهائل التي خلفها النظام البائد وخصوصا تدمير الانسان العراقي خلق حالة عدم تهيئة الواقع العراقي لان يستوعب تطبيق الاسلام كما تريده الشريعة الا ان هذا لايعفينا من السعي لتطبيق الاسلام بل يجب ان نهئ الارضية الملائمة لتطبيقه".

يقر العبادي بعدم امكانية تطبيق شعار الدولة الاسلامية، أي عدم امكانية أسلمة الدولة، لأسباب تتعلق بالواقع العراقي، أي العوامل الداخلية، ويغفل العوامل الاقليمية والدولية. وفي معرض حديثه عن الواقع العراقي، لا يشير الى

التنوع السياسي والتعددية الحزبية الموجودة في العراق، ويحلل الأمر بشكل أحادي ينصب على ضعف القاعدة الاسلامية. يصف العبادي تلك المعوقات التي تحول دون أسلمة الدولة، كون "الواقع العراقي في الوقت الحاضر فيه من التعقيد والجهل الذي خلفته سياسات النظام البائد، وعدم فهم الاسلام فكرا وسلوكا، بسبب سياسة تجهيل الامة بدينها، التي اتبعها نظام البعث الصدامي بمنعه الكتاب الاسلامي والمنبر الحسيني الهادف، مما ساهم في تقليص القاعدة الواعية التي نحتاجها لتطبيق شرع الله تعالى كل ذلك يجعل من التطبيق السليم للاسلام واحكامه امرا صعباً".

غير أن هذا الواقع الذي يمنع أسلمة الدولة حسب رأي العبادي يتجاوزه الدعوة، عبر البحث عن نظرية أخرى للحكم الاسلامي تتسم بطابعها المؤقت. وهذا يعني انتظار تغيير موازين القوى اجتماعياً لفرض مفهوم أسلمة الدولة، وطرح أسس معينة تشكل مقدمات أساسية لحين توفر تلك الظروف.

يقول العبادي بهذا الصدد" "ولحين استكمال تشكيل هذه القاعدة الواعية الضرورية لتطبيق الاسلام فاننا نلجأ والحالة هذه الى خيار آخر لنظرية الدولة الاسلامية وهو ان نمنع الدولة من سن قوانين تتعارض مع ثوابت أحكام الاسلام. اي ان القوانين المشرعة يجب الا تعارض شرع الله تعالى... والدولة الحالية التي لا تتعمد تشريع قانون مخالف لاحكام الاسلام تملك شرعية دينية مناسبة".

يطرح الشكرجي عندما كان في قيادة الدعوة مفهوم أسلمة المجتمع، ويدمج بين هذا المفهوم ومفهوم أسلمة الدولة عبر آليات الدولة الديمقراطية. غير أن الشكرجي يغفل كون المجتمع العراقي مجتمعاً مسلماً من خلال انتمائه للاسلام كهوية حضارية. ويركز في عملية استكمال أسلمة المجتمع على مسألة انجاز أسلمة الدولة. وبهذا الصدد يقول " عملت الدعوة الإسلامية منذ تأسيسها على أسلمة المجتمع، أي جعله منسجما مع هويته التي تمثل عقيدة وانتماء وتأريخ الغالبية العظمى من المجتمع العراقي... وترى الدعوة

أن السير نحو هدف أسلمة المجتمع يمكن ان يكون بآليات التعددية السياسية والدولة الديمقراطية، وبآليات الدعوة بالحكمة والموعظة الحسنة، والمجادلة بالتي هي أحسن، ومن دون إكراه لأحد على صيغة من صيغ الحكم".

ويأتي الشكرجي في محور آخر ليشير الى قناعاته الشخصية وليس قناعة الدعوة كحزب سياسي، فيقول متحدثاً عن الدعوة: "المستقبل السياسي للعراق الذي تراه الدعوة الإسلامية هو تحقيق عراق حر ديمقراطي فيدرالي موحد مستقل في ظل العدل والمساواة والتضامن الوطني. وستبذل الدعوة وبالتعاون مع كل القوى الوطنية المخلصة كل ما في وسعها من أجل تحقيق هذا الهدف الكبير للعراق والعراقيين. وستمارس دعوتها للإسلام عقيدة وشريعة وأخلاقا وقيما إنسانية ضمن إطار هذا الواقع السياسي الذي تطمح في تحقيقه، وليس خارج هذا الإطار".

من الناحية العملية لم يستطع حزب الدعوة الاسلامية صياغة تصورات واضحة للديمقراطية. فقد ظل يتحدث عن آليات ديمقراطية، اختزلها في مفهوم الأكثرية والأقلية. وظل هاجس الثابت في الفكر والتحرك ضمن المسوغ الشرعي، والحرص على العلاقة مع المرجعية وكسب مباركتها أساساً لتحركاته السياسية. ورغم الحديث عن الطائفية البغيضة، لم يستطع حزب الدعوة وغيرها من أحزاب التيار الاسلامي الشيعي، والتيار الاسلامي السني من تجاوز البعد الطائفي في تركيبته وتحركاته وأطروحاته السياسية، وأسلوب ادارة السلطة.

وأجد نفسي متفقاً مع ما استنتاج الشكرجي في تجربته لمدة عقدين في العمل داخل الحركة الاسلامية، وحمده لله على مفارقته للاسلام السياسي، حيث يقول: " جل الأحزاب الإسلامية وبشكل عام أثبت عجزه عن القيام بعملية إصلاحية أو تصحيحية أو تجديدية تؤهله لمواكبة العصر، فبعضها زايد بالمقدسات والرموز الدينية، وبعضها مارس الباطنية السياسية، وبعضها سيّس الدين والمذهب والمرجعية والشعائر بما لا تتحمله القضية، ومن هنا

فنحن في حاجة إلى أن تنشأ أحزاب إسلامية بديلة؛ ديمقراطية، معتدلة، وطنية، عصرية، وإلى أن ينتهي دور بعض الأحزاب الإسلامية التقليدية القائمة، أو أن تتدارك الأحزاب التي ربما ما زالت تملك القدرة على القيام بتجديد نفسها لتباشر بهذا التجديد. إذن نحتاج إلى ثلاثة أمور، ولادات جديدة، وانتهاء لدور وجودات مصابة بالشيخوخة وعدم القدرة على التجديد والمعاصرة، وإصلاح ما هو قابل للإصلاح منها".

غير أن ما يتمناه الشكرجي لن يتحقق إلاّ في حالة تخلي الاحزاب الاسلامية بتياراتها المختلفة، عن فكرة الدولة الدينية المبنية على أساس الشريعة.

الإسلام السياسي السني في العراق

عرض تحليلي أولي للطروحات السياسية(*)

تلعب قوى الاسلام السياسي اليوم في العراق دوراً كبيراً ومؤثراً، على الساحة السياسية العراقية وفي خريطة الأحداث والتطورات الجارية، وتساهم كذلك في رسم مستقبل العراق. ويطرح الواقع العراقي أمام القوى اليسارية والديمقراطية العراقية والشخصيات الديمقراطية والثقافية التقدمية العراقية مهمة كيفية التعامل مع هذه القوى بشكل عام، ومعرفة المشترك فيما بينها، والخصوصيات التي تتميز بها كل جهة على سبيل الخصوص ضمن آليات الصراع السياسي الاجتماعي في ظل منعطف سياسي كبير يتم خلاله رسم معالم الدولة العراقية، وفي ظل ظروف دولية وأقليمية تعكس آثارها على الشأن العراقي.

وتتطلب مسألة التعامل مع هذه القوى السياسية التي تتخذ من الايديولوجية الدينية أساساً لبرامجها، معرفة الخلفية التاريخية لهذه القوى وكيفية تطورها وخطابها السياسي ودراسة آليات عملها وسبل تأثيرها على الجماهير.

قد يكون صعبا تقديم عرض لجميع قوى الإسلام السياسي ومكوناته في العراق في هذه المادة، ولذا تعتبر هذه الورقة محاولة لطرح عرض أولي لقوى الإسلام السياسي السني في العراق، من خلال إلقاء الضوء على نشأتها وتطورها وخطابها السياسي ومواقفها من الأحداث، وأختتم الورقة بعرض رؤية ومنهجية للتعامل مع القوى السياسية الإسلامية بشكل عام.

---

* تم الإعتماد على برامج القوى السياسية والبيانات والنشرات الصادرة عنها، وصحافتها بشكل عام. وقد أشير الى المصادر الأخرى ضمن النص.

أولاً/ الحزب الإسلامي العراقي... . حركة الإخوان المسلمين هي الأساس

تعتبر حركة الإخوان المسلمين في العراق أقدم تنظيم سياسي سني في العراق، وتشكل اساساً لمعظم قوى الإسلام السياسي السني. بدأ الإخوان المسلمون العمل العلني في العراق عام 1944 باسم جمعية الأخوة الإسلامية بقيادة الشيخ محمد محمود الصواف والشيخ أمجد الزهاوي.

في عام 1960 أنشأ الإخوان المسلمون حزباً سياسيا باسم الحزب الإسلامي، وعقد الحزب الإسلامي مؤتمره الأول في 1960/7/29. واعتبر الحزب نفسه امتدادا لجماعة الإخوان المسلمين التي أسسها الشيخ حسن البنا في مصر عام 1928. رفضت وزارة الداخلية العراقية أنذاك إعطاء الترخيص لتأسيس الحزب، كما ورفضت منح الحزب ترخيصاً لإصدار صحيفته الجهاد. وفي الشهر العاشر من عام 1960 اعتقلت السلطات العراقية قيادة الحزب وجمدت نشاطه، وترك الصواف العراق ورحل الى السعودية. وبعد مجيء حزب البعث إلى السلطة عام 1968 تعرض الإخوان المسلمون للملاحقة واعتقل عدد كبير من نشطائهم، وأعدم عدد آخر مثل عبد العزيز البدري ومحمد فرج وعبد العزيز شندالة.

بعد قيام الحرب العراقية الإيرانية، أخلت سلطة البعث سراح كوادر وقيادات من المحسوبين على الإخوان وعلى التيار السياسي السني، بعد تدخلات من قيادات الإخوان العالمية من الخارج.

نشط التيار الإسلامي السياسي السني في التسعينات. وكانت الأرضية السياسية في العراق مناسبة لنشاط هذا التيار. فقد أطلق النظام حملته الإيمانية، وانفتح على رجال الدين السنة من منطلقات طائفية بحتة. وأدرك النظام بعد تجربة إنتفاضة آذار 1991 بأن المخاوف الحقيقية التي تهدد مصيره لا تأتي بالدرجة الأولى من قبل هذا التيار، حيث لم تشهد المدن العراقية التي تحتوي على أغلبية سنية عربية (الموصل، الأنبار، تكريت، ديالى)، وموالية لما يصطلح عليه بمصطلح "أهل السنة والجماعة"، تحركات

معادية للنظام. وساهمت سياسات الديكتاتورية في القضاء على أي أثر عصري وحضاري من مؤسسات المجتمع المدني كالأحزاب والنقابات والجمعيات العصرية، في توجه الناس الى مؤسسة المسجد.

مع استفحال أزمة النظام وحالة القهر السياسي والإجتماعي وعدم سقوط النظام على أثر إنتفاضة آذار 1991، والشعور بالجزع من احتمالات تغيير سياسي في البلاد، حدثت موجة من الإقبال على التدين والإقبال على المساجد وبناء المساجد بأعداد كبيرة، ونشر الكتاب الإسلامي والأنشطة الإسلامية في المساجد والجامعات والعمل الخيري والإغاثي والاجتماعي، وتراجعت الملاحقة الأمنية بشكل معين عن نشطاء الإخوان، وسمح لهم بالعمل العام والدعوي والاجتماعي، ولكن لم يسمح لهم بالعمل السياسي.

في العام 1991 أعلن في بريطانيا عن إعادة إحياء الحزب الإسلامي العراقي. وأصدر الحزب صحيفته "دار السلام". وانتخب أياد السامرائي أمينا عاما للحزب.

بعد سقوط نظام الحكم في العراق وإعادة الحياة السياسية العلنية في العراق أعلن الحزب الإسلامي عن نفسه بقيادة محسن عبد الحميد الأستاذ بجامعة بغداد وعضو المجلس الانتقالي للحكم في العراق. أما أهم الشخصيات السياسية في قيادة حركة الإخوان المسلمين في العراق، فهم أسامة التكريتي وإياد السامرائي وعبد المنعم العزي. علماً إن القوى الاسلامية السنية تشكل نطاقاً واسعاً يتجاوز الحزب المذكور فهناك رجال الدين والمفكرون والأوقاف والمساجد والمؤسسات الإسلامية إلى جانب العمل السياسي الحزبي وغيره.

يطرح الحزب الإسلامي العراقي نفسه حزباً متبنياً للإيديولوجية الإسلامية لشكل عام، ويعتبر الحزب (الإسلام عقيدة الأمة وهويتها الثقافية ومنهاج حياتها هو الأساس الذي ينبغي أن يقام عليه نظام الدولة والمجتمع).

يرى الحزب الإسلامي (أن الشعب العراقي بهويته الإسلامية، وتاريخه العظيم، وحضارته العريقة، قادر على أن يتجاوز جميع المحن والصعاب، وأن يبني دولة حضارية قوية ترفرف عليها راية التوحيد، يشارك فيها جميع

العراقيين على اختلاف معتقداتهم وطوائفهم وقومياتهم، ويسود فيها الخير والعدل والمساواة والتعاون والمحبة).

ويرى السامرائي أن الدولة الإسلامية التي يريدها الحزب في تصوره "دولة إسلامية حضارية ديمقراطية، حقوق المواطن فيها متاحة، حقوق الآخر فيها متاحة، مبنية على مجموعات، نتكلم عن أن الحاكمية لله، هذا صحيح باعتبار أن مصدر التشريع هو الإسلام، ولكن في نفس الوقت نتكلم على اعتبار أن السلطة هي للشعب".

أما الديمقراطية فتعتبر نوعاً من اللعبة السياسية لبلوغ المشروع الإسلامي. ويشير محمد فاضل السامرائي عضو المكتب السياسي للحزب الاسلامي إلى هذه الوجهة، فيقول:

(لا تتنازل الأحزاب الإسلامية عن مشروعها الإسلامي تحت أي ذريعة من الذرائع لكن اللعبة الديمقراطية لها آليات ووسائل وضوابط نتبعها لنبلغ المراد الشرعي، وما لا يدرك كله لا يترك كله وهنالك أولويات تترتب بموجبها المطالب، والمرحلية منهج شرعي اعتمده القرآن الكريم وسار عليه رسول الله صلى الله عليه وسلم).

إلا أن الحزب في جوهره وتركيبته حزب للعرب السنة، في مقابل التيار الاسلامي الشيعي الذي يعتبر هو الآخر تياراً للعرب الشيعة. وينعكس هذا الهاجس الطائفي الموجود في تركيبة الحزب على خطابه السياسي ومواقفه وخطه العام، بسبب طبيعة الصراعات السياسية الجارية في العراق وانقسام التيار الإسلامي في العراق إلى تيار إسلامي سياسي شيعي، وتيار إسلامي سياسي سني، وانعكاس الخلافات الفقهية وثقل الخلفية التاريخية والرؤى السياسية للتيارين، وطبيعة النعرات الطائفية التي حاول النظام ترسيخها في مرافق الدولة العراقية. وفي المقابل تتكون تركيبة قوى وأحزاب الإسلام السياسي الشيعي من الشيعة العرب، وبالتالي فإن مصطلح "العراقي" أو "الإسلامي" الذي تحمله أسماء الأحزاب الإسلامية في العراق يتجاوز طبيعة

وتركيبة هذه الأحزاب إذا ما قارننا الإسم بالتركيبة الاجتماعية ومناطق النفوذ والتوازن بين الخصوصيات الثقافية والمحلية، واستحقاقات المواطنة العراقية. ففي مقابل حديث التيارات السياسية الإسلامية الشيعية عن الغبن التاريخي الذي لحق بالشيعة ـ رغم كونهم يشكلون الأكثرية من السكان ـ في إدارة الدولة العراقية والمساهمة في بنيتها منذ نشأتها في القرن الماضي، تتحدث قوى الإسلام السياسي السني عن وجود أكثرية عربية سنية، ووصلت مخاوف البعض من ممثلي هذا التيار الى الحديث في الفضائيات العربية عن نسب العرب السنة في كل مدينة ومحافظة وكون هذه النسب تتجاوز نسب الشيعة.

ويظهر هذا الهاجس في الخطاب السياسي للحزب الإسلامي العراقي. ففي البيان الذي أصدره الحزب حول موقفه من الإنتخابات، يشير الحزب في إحدى تحفظاته حول أسباب تعذر إجراء الانتخابات في الوقت الحاضر الى (دخول أعداد كبيرة من غير العراقيين إلى العراق و استقرارهم في مناطق متعددة وحصولهم على حماية من بعض الأطراف العراقية النافذة و استطاعتهم ترتيب أوضاعهم القانونية فيه وتشهد على ذلك الأعداد الكبيرة من الطلبة الغرباء الذين غزو مدارس العراق و انتظموا في الدوام فيها).

والظاهر أن المقصود بالأعداد الكبيرة من غير العراقيين والطلبة الغرباء هم القادمون من إيران. علماً أن هذه النقطة لا تشكل معظم تحفظات الحزب الإسلامي العراقي من الإنتخابات، وسنأتي الى ذكر مجمل موقفهم من الانتخابات في مجال آخر.

يعتمد الحزب الإسلامي العراقي في خطابه ومشروعه السياسي على الأيديولوجية الدينية، ويحرص على المشروعية الدينية لتبرير سياساته بالإعتماد على الشريعة الإسلامية والفقه الإسلامي. ففي بيان الحزب الذي أعلن فيه مشاركته في مجلس الحكم هناك إشارة واضحة الى منهجية الحزب الذي يعتمد على أصول الفقه السني. فحسب البيان (أن مشروع الحزب الإسلامي محكوم بنصوص الكتاب والسنة وهدي السلف الصالح من هذه

الأمة اجتهادا وتطبيقا مع مراعاة مبدأ الموازنة بين المصالح والمفاسد التي اعتمدها علماؤنا وذلك لتحصيل أعظم المصلحتين بتفويت أدناهما والوقوع في اخف الضررين درءا لأعظمهما، وذلك أن الشريعة جاءت لتحصيل المصالح وتكميلها وتعطيل المفاسد أو تقليلها كما ذكر شيخ الإسلام ابن تيمية ذلك في مجموعه وعز بن عبد السلام في قواعده والشاطبي في موافقاته).

يمارس الحزب لغة السجال السياسي المعاصر الملموس في بيان الحزب حول المشاركة في مجلس الحكم، والذي قد يتطابق الى حد بعيد مع ما تطرحه أحزاب علمانية كمبررات للمشاركة في المجلس المذكور، كالحديث عن (أن المجلس لم يتشكل عن طريق التعيين المباشر لقوات الاحتلال...)، بل (.. عن طريق التشاور المستمر بين مختلف القوى والأحزاب العراقية والشخصيات العاملة في الساحة وذلك استنادا إلى قرار مجلس الأمن المرقم 1483 و الذي ينص على ضرورة تشكيل مجلس حكم انتقالي من العراقيين يدير شؤون العراق لمدة سنة واحدة أو أكثر يهيئ فيها لمجلس نيابي منتخب وحكومة منتخبة).

وفي نفس الوقت يبحث الحزب كحامل للأيديولوجية الدينية عن الشرعية الفقهية لتبرير تلك الخطوة. ونجد لجوء الحزب المذكور الى القياس الفقهي واضحاً، كما في الفقرة أدناه من بيان الحزب:

(الأدلة الشرعية لدخولنا في المجلس:

1- إن المصلحة الشرعية العليا تستوجب وجودنا في المجلس لأنه يقوم بأمور خطيرة ترسم مستقبل العراق، وأهمها الدستور الذي لابد أن يحقق الهوية الإسلامية للشعب العراقي، والشريعة جاءت لتحصيل المصالح وتكثيرها وتعطيل المفاسد وتقليلها، وقد استطعنا في البيان السياسي أن نثبت هذه الحقيقة والحمد لله.

2- يقول تعالى (وتعاونوا على البر والتقوى.... الآية) فدخولنا في المجلس يقوي الصوت الإسلامي فيه فنحن مع أربعة أحزاب لها صبغة إسلامية زيادة على بعض الأعضاء من ذوى الغيرة الإسلامية، فنحن جميعا

متفقون على المطالبة بأن تكون الشريعة الإسلامية السمحة هي المصدر الأساسي للدستور، مع مراعاة حقوق الأقليات الدينية الأخرى التي كفلتها الشريعة الإسلامية على أتم وجه.

وفي مشاركة النبي صلى الله عليه وسلم في حلف الفضول في الجاهلية الذي تعهدت فيه قريش بنصرة المظلوم والذي قال عنه صلى الله وعليه وسلم في الإسلام ((لو دعيت إلى مثله في الإسلام لأجبت)) دليل على أن الجماعة الإسلامية يمكن أن تشترك مع غيرها في تحقيق أمر صحيح لصالح المجتمع.

كما أن مشاركة نبي الله يوسف عليه السلام في ولاية مصر زمن الهكسوس دليل آخر على جواز هذه الولاية.

كما أن بقاء النجاشي في ملكه لتحقيق المصالح الشرعية مع عجزه عن تنفيذ كثير من الأحكام الشرعية دليل ثالث على صحة اختيارنا ويمكن الإطلاع لمن أراد التفصيل على ما كتبه أئمة الإسلام في هذا الصدد لاسيما شيخ الإسلام ابن تيمية في مجموعة الفتاوى).

وسعياً لتوسيع نفوذه ومحاولةً منه لكي يكون أكثر قدرةً على استيعاب القاعدة الجماهيرية لحزب البعث، يشير الحزب في معرض مشاركته أن وجوده في المجلس (قد حقق من المقاصد الشرعية الكبيرة مع المدة الوجيزة التي شاركنا فيها فقد دافعنا في الأسابيع المنصرمة في المجلس عن المظلومين وشاركنا في إمضاء القرارات المنصفة، وطالبنا بإنصاف الجيش والشرطة وإرجاع عناصرهما المخلصة من الضباط والمراتب، وعارضنا معاملة البعثيين جميعا وهم ملايين مع عوائلهم معاملة واحدة، ودعونا إلى التفريق بين من ارتكبوا الجرائم وبين الآخرين الذين لم يرتكبوا شيئا وقد فرض البعث على المجتمع، ولا يمكن أن يحرم المجتمع من طاقة مئات الألوف منهم في مرافق الدولة، وذلك يكون في رأينا بمصالحة وطنية شاملة).

على أن الوضع الداخلي في الحزب الإسلامي العراقي، واتخاذ قرار المشاركة بالأغلبية وليس بالأجماع وموقف حركة الإخوان المسلمين العالمية

من سياسات الحزب ومشاركته في المجلس، يثير الكثير من الإشكاليات الداخلية للحزب، وخاصة بالإرتباط بموقف هيئة علماء المسلمين الذي يدعو الى "المقاومة" المسلحة، ووجود نشاط للحركة السلفية (الوهابية)، إضافة الى العمليات الإنتحارية التي ينفذها إرهابيو القاعدة في العراق.

ويبدو أن الحزب الإسلامي العراقي يدخل في صراع داخلي مع قوى الإسلام السياسي السني في العراق. فالأمين العام المساعد للحزب إياد السامرائي يذكر في حديث له للجزيرة نت (أن دخول المجلس تم بناء على جملة من الحسابات والموازنات. وأضاف أنهم يقومون باستمرار بجردة حساب لميزان الربح والخسارة وأنهم مازالوا يرجحون كفة الربح على الخسارة حتى الآن، مشيرا إلى أن المشاركة عززت وضعهم في البلاد وأسمعت صوتهم للعراقيين والعالم ووفرت لهم غطاء رسميا للتواصل مع الناس، كما أنها خدمت العراقيين من خلال توفير قناة للتفاوض مع الاحتلال كما حدث في الفلوجة).

لكن الدكتور محمد بشار الفيضي الناطق باسم هيئة علماء المسلمين، كتب للجزيرة نت إن (الهيئة أصيبت بالإحباط عندما علمت بمشاركة الحزب الإسلامي في المجلس، ودعته مرارا وتكرارا للخروج من هذا المجلس الفاقد للشرعية بسبب انبثاقه عن الاحتلال وارتهانه في كل قراراته لفيتو الاحتلال... أن مشاركة الحزب أفقدته كثيرا من مؤيديه وخلخلت ثقة الشعب فيه، إذ إن نظرة الناس للمجلس تنسحب على جميع من فيه، كما أن مشاركته هزت صورته أمام الشارع الإسلامي في العالم كله).

ولا تقتصر الخلافات في هذه النقطة على قوى الإسلام السياسي السني في العراق. فموقف الحزب الإسلامي العراقي بتناقض مع تصريحات القيادة الإخوانية من أمثال المرشد العام السابق محمد المأمون الهضيبي واللاحق محمد مهدي عاكف بأن الإخوان يدعون الأمة للجهاد والعمليات الإستشهادية لإخراج المحتل في فلسطين والعراق. ويرى بعض كوادر الإخوان في داخل العراق وبعض قادة الإخوان في الأردن ومصر بأن مشاركة الحزب الإسلامي في

المجلس ناجمة عن تأثير الإخوان المسلمين الأكراد (الإتحاد الإسلامي الكردستاني) للإشارة إلى عدم وجود حساسيات تجاه التعامل مع الأميركان في الوسط الأسلامي الكردي عموماً، باستثناء حالات محدودة مثل جماعة أنصار الإسلام والجماعة الاسلامية.

ويرى بعض قادة الإخوان بأن مشاركة الحزب الإسلامي في مجلس الحكم شكلت صدمة نفسية لجميع المنتمين إلى المدرسة «الاخوانية»، الأمر الذي دفع جميع القادة في الحركة بمختلف أقطارها إلى التنصل مما جرى، ومعارضته من حيث المبدأ.

ويرى المختلفون مع نهج قيادة الحزب الإسلامي العراقي ـ حسب قول الزعاترة وهو من الإخوان الأردنيين ـ بأن قرار الدخول في المجلس (لم يكن شورياً بالمعنى الحقيقي للكلمة، بدليل أن الغالبية الساحقة من كوادر الحزب تعارضها معارضة واضحة، بل ان جزءاً لا بأس به من الكادر «الاخواني» انخرط في برنامج المقاومة تحت لواء ما يُعرف بحركة المقاومة الإسلامية الوطنية «كتائب ثورة العشرين»، ولم يعد معنياً بمشاركة الحزب في مجلس الحكم إلا في سياق المطالبة الدائمة بالخروج منه، من منطلق ما يرونه حفاظاً على الفكرة ونقائها في مواجهة عدو يستهدف الاسلام والمسلمين ليس في العراق فحسب وانما في العالم العربي والاسلامي برمته.

واقع الحال هو انه لو غاب الحزب عن المجلس لبقي مقعد السنة شاغراً ولما حصل الاسلاميون الشيعة على غطاء لتعاملهم مع الاحتلال امام انصارهم في الساحة الشيعية العربية الرافضة للتعامل مع الولايات المتحدة بوجهها البشع القائم.

لو غاب الحزب عن المجلس لكان استرضاء العرب السنة من قبل الاحتلال ممارسة يومية وليس موسمية تمنح لمندوب الحزب بما يكفل له العودة الى القواعد والحديث عن انجازات هي في جوهرها مجرد رشاوى سخيفة لا قيمة لها امام الفائدة المتحققة للاحتلال من المشاركة «الاسلامية» السنية في اللعبة).

ويبدو أن التوسع الكبير للحزب الإسلامي العراقي ـ كما كان متوقعاً ـ بعد سقوط النظام في مناطق عرب السنة، وتوجه أعداد كبيرة من المحسوبين على قاعدة النظام السابق الى صفوف الحزب، في ظل ضعف نفوذ اليسار والقوى الديمقراطية في تلك المناطق، قد جعل من إمكانية سيطرة الحزب المذكور على تلك القواعد والركائز أمراً صعباً، وبالأخص في ظل المؤثرات المتنوعة السابقة الذكر، إضافة الى تدخل العامل الأقليمي، وعدم وجود ضوابط حزبية وحداثة العمل السياسي العلني المباشر للحزب، بحيث يصل الأمر الى التناقض والإزدواجية بين الخطاب السياسي المعلن للحزب ومساهمة رئيسه في مجلس الحكم، واشارة وثائقه الى أن رؤية الحزب تؤكد إيمان (الحزب الإسلامي بأن المشروع الإسلامي المستنير هو المشروع الأمثل لإنهاء معاناة شعبنا وبناء وطننا... و. . أن من مصلحة العراق وأمنه أن تعمل كل الأحزاب والجماعات على تطوير الممارسة الانتخابية السلمية حتى تكون عرفا راسخا يرفض العنف السياسي وعمليات الإرهاب)، وبين الممارسات الفعلية لكوادره وانخراط البعض منهم في عمليات ونشاطات طائفية وظلامية متطرفة،

ولكي تتكامل الصورة عن الحزب الإسلامي العراقي، لا بد من الإطلاع على موقف الحزب من الإنتخابات المستقبلية في العراق ومستلزماتها، ذلك الموقف الذي يقترب عملياً من موقف الأحزاب الديمقراطية واليسارية والعلمانية، على الرغم من إختلاف المنطلقات والنوايا بين الطرفين. حيث أن الهاجس الأساسي لدى الحزب الإسلامي العراقي الحد من نفوذ التيار السياسي الإسلامي الشيعي. كما انعكس هذا الهاجس في موقفه من قانون إدارة الدولة العراقية وتوقيعه عليه دون تحفظات، لأن القانون المذكور باشتراطه مبدأ التوافق يمنع استئثار الطرف الآخر بالسلطة وإدارة الدولة.

يشير الحزب الى تعذر اجراء الإنتخابات في الوقت الحاضر بسبب الحالة الأمنية المتردية، وإمكانية التزوير في الوثائق، ودخول أعداد كبيرة من العراقيين الى العراق.

واشار الحزب في بيانه حول هذه المسألة الى ان موقفه من الانتخابات يقوم على ضرورة توفر الشروط التالية:

(إجراؤها تحت إشراف أو إدارة دولية معززة بدور للجامعة العربية.

تأمين مستلزمات النزاهة الكاملة ومنع التزوير وفق ضوابط تشمل كافة المراحل.

تأمين الحماية الأمنية للعملية الانتخابية وللمواطنين خلالها.

لا ينبغي أن يضطلع مجلس الحكم أو الإدارة الأمريكية بهذه العملية لعدم أهليتهما أو قدرتهما على ذلك.

ووفق هذه القواعد رفضنا إجراء الانتخابات الآن لان مستلزماتها وشروطها غير متوفرة ومن غير المتوقع أن تتوفر خلال فترة قصيرة).

ويلخص الحزب موقفه من هذه المسألة ذاكراً أن سياسته وموقفه يعتمد على الأسس التالية:

(النقل السريع للسلطة والسيادة الى العراقيين واعتبار السلطة العراقية سلطة مؤقتة غير مخولة باجراء تغييرات واسعة بل تمشية الأمور وحيازة اعتراف دولي بالعراق كدولة مستقلة وانهاء الاحتلال.

تهيئة مستلزمات الانتخابات لتكون حرة ونزيهة ومعبرة عن ارادة العراقيين وان تجري هذه الانتخابات في ظل دولة مستقلة لا في ظل وجود الاحتلال.

ان اية دعوة للتعجيل بالانتخابات دون وجود اسس صحيحة انما هي دعوة لاستمرار الاحتلال او استمرار الاوضاع الشاذة التي يعيشها العراق وتعطي مجالا و اسعا للطعن بشرعيتها كما يمكن ان تؤدي الى تفجر الصراعات المحلية على نطاق واسع).

ثانياً/ الحركة السلفية (الحركة الوهابية في العراق)

لم تكن للدعوة الوهابية شعبية في العراق في العهد الملكي وحتى نهاية الثمانينات. ثم بدأت تنمو في المدن العراقية في الوسط والأماكن ذات الأغلبية السنية، بعد استفحال أزمة النظام الحاكم وسياسته التخريبية في كافة المجالات وآثار حروبه الكارثية. ولا يمكن الحديث عن فكر الحركة إلاّ بالعودة الى طروحات أقطابها وفقهائها في بيئة نشأتها الأولى أي العربية السعودية.

كان أتباع هذه الحركة السابقون يطلقون على أنفسهم في السعودية اسم "الموحدون" أو "المسلمون" في مقابل المشركين، في حين يطلق خصومهم عليهم اسم "الخوارج". أما أتباع هذه المدرسة المعاصرون فيفضلون استخدام اسم "السلفية" و "السلفيون". وقد شاع أيضا استخدام اسم "الوهابيون" من الطرفين كاسم علَم عليهم من باب أنهم يشكلون تيارا فكرياً مميزاً له تاريخه وخصائصه ومصنفاته وشيوخه، وهو يختلف عن التيار العام للسلفية في كثير من الأمور.

تعتمد الوهابية في طروحاتها السياسية على منهج سلفي يستمد أصوله من منهج الإمام أحمد بن حنبل 164 هـ ـ 241 هـ. وقد ذاع صيت الامام أحمد بعد تعرضه للسجن في عهد المأمون والمعتصم لرفضه فكرة خلق القرآن، وابراز كتب من سمّوا انفسهم بعد ذلك بأهل السنة والجماعة لدوره ومعاناته في السجن نتيجة موقفه من الحادثة المعروفة في التاريخ وفي الفقه والعقائد الاسلامية والمسماة ب (محنة خلق القرآن) التي جرت أحداثها بين 218 هـ ـ 234 هـ في عهود كل من المأمون والمعتصم والواثق، وانتهى في زمن المتوكل بعد الهجوم على المعتزلة الذين خالفوا طريقة السلف في فهم العقائد، واعتمدوا على منهج عقلاني في طرح تصوراتهم العقائدية.

وارتبطت سلفية الامام أحمد في العقائد الاسلامية بسلفيته في مجال السياسة والسير على نهج ما اتبعه أكثر الصحابة والتابعين وفي مجال القضية

الخلافية الأساسية في الإسلام (قضية الخلافة والسلطة الإسلامية)، رأى جواز إمامة من تغلب في الحرب ورضيه الناس، والأكثر من هذا يرى أن من تغلب وإن كان فاجراً تجب طاعته، حتى لا تكون الفتن، ومن حق الخليفة أن يعهد بالخلافة لمن يراه صالحاً من بعده.

وإضافة الى ابن حنبل، تعتمد الوهابية على أفكار ابن تيمية (728هـ - 1328م)، الذي قال في كتابه المشهور "السياسة الشرعية في إصلاح الراعي والرعية" أن ستين سنة من إمام جائر أصلح من ليلة واحدة بلا سلطان.

وفكرة القبول بالحاكم الظالم على أساس قبول الأمر الواقع فكرة أقدم من طروحات أحمد بن حنبل. فهذه الفكرة تنسب الى السياسي النفعي العربي عمرو بن العاص القائل "سلطان عادل خير من سلطان ظالم، وسلطان غشوم خير من فتنة تدوم"، حسب ما أورد اليعقوبي في تاريخه. وللمفارقة أذكر في هذا السياق قولاً مشابهاً لهذا الرأي، ولكن من سياق حضاري آخر. يذكر أولريك هارمان في مقالة له بعنوان "نظرات مقارنة في الفكرين السياسيين الوسيطين الاسلامي الأوروبي" المنشورة في العددالثالث عشر 1991 من مجلة الاجتهاد، قولاً للقانوني الفرنسي الكاثوليكي المحافظ فرانسوا لوجاي عام 1589م، في كتابه المسمى كرامة الملك والأمراء السادة، "إن مائة عام تحت حكم طاغية، أهون من مقاساة يوم واحد في ظل حرب أهلية".

وقد انعكست هذه الفكرة في موقف الكثير من الإسلاميين من نظام صدام حسين، حيث اعتبروا بقاءه أفضل من الفتنة التي يجلبها الأمريكان. و هذا ما نلمسه في موقف مجموعة علماء المسلمين السنة الذين أصدروا بياناً خارج العراق، ودون ضغوطات من النظام العراقي آنذاك، ضد إحتمالات الغزو الأمريكي ودعوا الناس للجهاد ضد الأمريكان، دون أن يشيروا بأي شكل من الأشكال الى مسؤولية النظام العراقي وجرائمه بحق الشعب العراقي، وسنشير الى جوهر ذلك البيان في مجال آخر من هذه المطالعة.

تعتمد الوهابية على فكرة "الفرقة الناجية"، وهي فكرة مطروحة من قبل ابن تيمية، ويعبر عنها أحد الوهابيين الجدد بفكرة"الطائفة المنصورة" والتي تجد صدىً لها في فتاوى عدد كبير من الوهابيين في السعودية من ذوي الإتجاه الجهادي.

يعتقد ابن تيمية أن الأمة الاسلامية ليست كلها على الحق ولا هي مضمونة النجاة، و انما بعض منها وهم (أهل الحديث) الذين كانوا يشكلون (الفرقة الناجية). و يقول:" ان الله لم يكن ليجمع هذه الأمة على ضلالة، و إنه لا يزال فيها طائفة ظاهرين على الحق لا يضرهم من خالفهم و لا من خذلهم، و لا يزال الله يغرس في هذا الدين غرسا يستعملهم فيه بطاعة الله".

أما حول منهج الوهابيين في أصول الفقه، فيعتبر منهج الامام أحمد وطريقته في الأصول والمقصود هنا أصول الفقه أي العلم بالقواعد والأدلة الإجمالية التي يتوصل بها الى استنباط الفقه أي الحكم الشرعي، منهجاً لدى الوهابيين. وهو منهج سلفي يعتمد بالدرجة الأولى على النصوص (القرآن، السنة) فإذا وجد النص أفتي به ولا يجوز الالتفات الى ما ومن خالفه. ثم يجري الاعتماد بالدرجة الثانية على فتاوي الصحابة. واذا ما اختلف الصحابة يجري اختيار القول الأقرب الى الكتاب والسنة. كما يأخذ بالحديث المرسل والضعيف. وأخيراً بالقياس عند الضرورة.

لم تصطدم الدعوة الوهابية بالسلطة الحاكمة بسبب موقفها الفكري من مسألة السلطة والتي أشرنا اليها في بداية هذه الورقة، واستطاعت التكييف حتى من خلال العمل داخل حزب البعث الحاكم. وركزت في دعوتها ونشاطها على مجال العبادات (عدم زيارة القبور، عدم التشفع بالأولياء، النهي عن الاستعاذة بغير الله، معاداة التيار السياسي الشيعي، ونعتهم بالرافضة والمارقين، الحجاب الاسلامي) اضافة الى معاداة التصوف والمتصوفة وشيوخ الطرائق. فعلى سبيل المثال قام جند الاسلام بهدم ضرائح الأولياء في بيارة، وهي قصبة تقع شمال حلبجة على الحدود مع ايران.

وفي كردستان العراق اتخذت الدعوة الوهابية أشكالا متطرفة، (حزب التوحيد، جند الاسلام وغيرها)، وسنشير الى كيفية نشوئهما لاحقاً في هذه المطالعة أيضاً. والجدير بالذكر إن هذه التسميات سبق وان استخدمت من قبل القوات العسكرية للحركة الوهابية في الجزيرة العربية في حملاتها العسكرية الداخلية والخارجية.

علاقة الوهابيين بحركة الإخوان المسلمين ليست على مايرام دوما. ويرجع السبب في ذلك الى تدهور العلاقات بين الحكام السعوديين وحركة الاخوان بعد تطور نشاط حركة الإخوان. إلا أن هذا الأمر لا يمنع الطرفيين من إقامة تحالفات فيما بينهم عند الضرورة. ووتتهم أقطاب من الحركة الوهابية التقليدية المقربة من السلطة في السعودية حركةَ الإخوان المسلمين بكونها السبب الرئيسي في توجه مجاميع من الوهابيين الى الفكر الجهادي ضد السلطة السعودية، إلاّ أن تلك الأقطاب تشجع ما تسميه بالجهاد ضد الأمريكان وضد السلطات العراقية التي هي في طور النشوء، والمعدة لاستلام السيادة العراقية بعد انتهاء الإحتلال.

هناك عدة فصائل للحركة الوهابية لا تتمكن السلطة السعودية من السيطرة عليها. وتقييم هذه الفصائل التي تعمل باسم السلفية علاقات وثيقة فيما بينها ومع منظمة القاعدة. وقد اضطرت السعودية في أواخر آيار 2003، الى فصل عدد كبير من رجال الدين وخطباء الجوامع وأدخلت مجاميع منهم في دورات إعادة تأهيل.

بعد زيادة نشاط منظمات القاعدة والأعمال الإرهابية التي قاموا بها مؤخراً في السعودية، حدث نوع من التمايز بين الحركة السلفية (الوهابية) وبين القاعدة. ويشير قادة الحركة السلفية بأن حركة الإخوان المسلمين هي التي سببت في بروز القاعدة وممارساتها الإرهابية.

أثرت الخلافات الموجودة في الحركة السلفية داخل السعودية على توجهات الحركة الوهابية في العراق، ويبدو أن قسماً من الحركة، وارتباطاً

بالتفجيرات والعمليات الإنتحارية التي جرت في العربية السعودية، تتبنى الموقف الرسمي للإفتاء في العربية السعودية، في حين ميزت أوساط من الحركة نفسها بتبنيها خط الجهاد، وأسمت نفسها بكتائب مجاهدي الجماعة السلفية المجاهدة في العراق، ويظهر من طروحاتهم أنهم جزء من القاعدة.

وقد نشرت هذه الحركة (قيادة كتائب مجاهدي الجماعة السلفية المجاهدة في العراق) أول بيان لها في موقع من أبي دجانة العراقي، أمير كتائب الجماعة السلفية المجاهدة بتاريخ 2003/7/1، وقد حدد البيان التوجهات السياسية "الشرعية" للحركة. وبين البيان معاداته للعلمانية والإشتراكية والشيوعية والقومية،وسمَّى الهجوم الإرهابي في 11 سبتمبر بغزوة نيويورك وواشنطن، وأشار الى وجود تحالف وهجوم صليبي ـ صهيوني ضد الإسلام.

وقد عرفت الحركة نفسها بأنها (جماعة موحدة سنية سلفية الراية و العقيدة والمنهج، دستورها و مصدر تلقيها كتاب الله و سنة رسوله بفهم السلف الصالح تؤمن إيمانا يقينيا جازما أن الجهاد في سبيل الله هو الحل الوحيد والطريق الصحيح لإعادة ما سُلب من هذه الأمة العظيمة من مجد وعزة وكرامة وانه السبيل الوحيد الذي يمكن من خلاله للأمة أن تستأنف حياتها الإسلامية الصحيحة وتقيم الخلافة الراشدة على منهاج النبوة، فالجهاد وصف ملازم للجماعة لا تقوم إلا به والجهاد يكون بالقتال في سبيل الله وبالدعوة إليه بالحكمة والموعظة الحسنة جنباً إلى جنب فلا دعوة بلا قتال ولا قتال بلا دعوة).

وتظهر الامتدادات العالمية لهذه الحركة في قولها (فلتعلموا إخواننا الموحدين أننا حينما نرفع راية الجهاد على هذه الأرض لن نكتفي بإخراج قوى الكفر الصليبية الحاقدة من العراق ولكننا نسعى إلى إقامة دولة الخلافة الراشدة على سائر بلاد المسلمين ومن ثم استكمال سير الفتوحات الإسلامية المباركة استجابة لنداء الحق (جل في علاه)، ولو كلفنا ذلك مقاتلة كل قوى الكفر الكبرى والصغرى الأصلية والمرتدة (حتى لا تكون فتنة ويكون الدين كله لله).

وقد بيَّنت الحركة توجهاتها القاعدية من خلال تمجيدها لإسامة بن لادن، حيث أشار البيان الى الدعاء ل(شيخ المجاهدين عبدالله عزام تقبله الله في الشهداء وشيخ المجاهدين أسامة ابن لادن حفظه الله بمنه و أبقاه ذخرا للمسلمين وشوكة نكاية في أعين الكافرين).

وتظهر الدعوة والحث الى القيام بالعمليات الإنتحارية "الإستشهادية" في البيان الأول لهذه الحركة بشكل يعبر عن وجود إختلالات نفسية وفقدان للتوازن، وذلك عبر دعوتها ((اللهم خذ من دمائنا حتى ترضى ... اللهم خذ من دمائنا حتى ترضى ... اللهم خذ من دمائنا حتى ترضى)).

نشرت الحركة بلاغات عسكرية عن قيامها بعمليات عسكرية متعددة باسم كتائب "جند الله وأسد التوحيد". وأصدرت بياناً عن "الهيئة الشرعية في الجماعة السلفية ألمجاهده/العراق" تبين فيه الجهات والأطراف المستهدفة بالعمليات "الجهادية"، على اساس الموقف الشرعي من " المتعاونيين والمناصرين لاعداء الله الأمريكان من شرطة أو جيش أو أعضاء المجالس والحكومات العميلة المرتدة وغيرهم من المترجمين والمتعاونين معهم".

وبعد ذكر آيات قرآنية وأحاديث للنبي، من الممكن تأويلها، بما ينسجم ووجهتهم السياسية، تذكر تلك الهيئة مجموعة من أقوال الفقهاء المتشددين وأغلبهم من الحنابلة الوهابيين من السعوديين، لتبرير تكفير وقتل العناصر المذكورة في الفقرة أعلاه.

ومن ضمن تلك الأقوال لتاويل الآية التالية: {{يَا أَيُّهَا الَّذينَ آمَنُواْ لاَ تَتَّخذُواْ الْيَهُودَ وَالنَّصَارَى أَوْلِيَاء بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاء بَعْضٍ وَمَن يَتَوَلَّهُم مِّنكُمْ فَإِنَّهُ مِنْهُمْ إِنَّ اللّهَ لاَ يَهْدِي الْقَوْمَ الظَّالِمِينَ}، نذكر الأسطر التالية الواردة في بيان الهيئة الشرعية:

ـ (قال الشيخ محمد بن عبد الوهاب رحمه الله في النواقض العشر المجمع عليها قال الناقض الثامن: مظاهرة المشركين ومعاونتهم على المسلمين والدليل قوله تعالى (ومن يتولهم منكم فإنه منهم إن الله لا يهدي القوم الظالمين).

ـ قال الشيخ عبد اللطيف بن عبد الرحمن بن حسن آل الشيخ رحمهم الله (الدرر8/326): فيمن أعان الكفار أو جرّهم إلى بلاد أهل الإسلام أنها ردة صريحة بالاتفاق.

ـ وقال الشيخ عبد الله بن حميد رحمه الله (الدرر15/479): فيمن تولى الكفار ونصرهم وأعانهم على المسلمين أن هذه ردة من فاعله يجب أن تجرى عليه أحكام المرتدين , كما دل على ذلك الكتاب والسنة وإجماع الأمة المقتدى بهم

ـ وقال الشيخ عبد العزيز بن باز رحمه الله في (فتاويه1/274): وقد أجمع علماء الإسلام على أن من ظاهر الكفار على المسلمين وساعدهم بأي نوع من المساعدة فهو كافر مثلهم.)

كما خاطبت هذه الحركة مجموعة من رجال الدين السعوديين للحصول على فتاوى لتبرير العمليات الإنتحارية، ومنهم (حامد العلي، ناصر العمر، أبوبصير الطرطوسي، سليمان بن ناصر بن عبدالله العلوان).

وفي جواب ل(حامد العلي) حول الموقف من الشرطة العراقية ومجالس الإدارة، يقول:

(كل من كان في صف العدو عونا وجزءا من معسكره في القتال، يكون حكمه حكمهم، ولكن على المجاهدين أن يكونوا واعين لعدم تشتيت القوة الجهادية في غير الضربات النوعية لنقاط قوة العـدو، والجواسيس ضررهم كبير ربما يكون أكبر من العدو نفسه، و لهذا فالجاسوس يقتل في قول عامة الفقهاء، وعلى أية حال، الحكم العام معلوم لايخفى عليكم كما أفتى شيخ الاسلام فيمن يلتحق بمعسكر التتار وأنه مباح الدم، ولكن تقدير توجيه العمليات بحيث تحدث اكبر الاثر في المحتل وتوفير قوة الجهاد، بحيث لاتستهلك في صراع مع الذين يتمترس بهم العدو من أهل البلد، على حساب العدو الاصلي المحتل ـ الذي يلتف الشعب حول من يجاهده ويكون الشعب درءا له وعونا ـ تقدير ذلك كله متروك للمجاهدين في الموضع، ومن اعتصم بالله

هداه، ومن توكل على الله فهو حسبه، وإنما المعونة على قدر صلاح النية، وهذا جواب عام يصلح لكل مكان، لانعني به موضعا مخصوصا، والله اعلم).

أما حول العمليات "الإستشهادية" فقد أفتى الشيخ علي بن خضير الخضير للحركة كاتباً لهم:

﴿العمليات الإستشهادية من الجهاد، بل هي اليوم من أفضل الجهاد في سبيل الله، ويدل على ذلك أدلة منها:

1ـ قوله تعالى: (ومن الناس من يشرى نفسه ابتغاء مرضاة الله والله رؤوف بالعباد)

2ـ ما رواه مسلم رحمه الله عن النبي صلى الله عليه وسلم في قصة الغلام وأصحاب الأخدود وفيها أن الغلام أمر بقتل نفسه لأجل مصلحة ظهور الدين، قال ابن تيمية في الفتاوى (28 /540) قال: إن الغلام أمر بقتل نفسه لأجل مصلحة ظهور الدين

3ـ ثم قال ابن تيمية: (ولهذا جوّز الأئمة الأربعة أن ينغمس المسلم في صف الكفار وإن غلب على ظنه أنهم يقتلونه إذا كان في ذلك مصلحة للمسلمين) اهـ

4ـ وللحديث المتفق عليه (إنما الأعمال بالنيات... . الحديث)،

5ـ قصة البراء بن مالك في معركة اليمامة، فإنه اُحتمل في تُرس على الرماح والقوه على العدو فقاتل حتى فتح الباب، ولم ينكر عليه أحد من الصحابة، وقصته مذكورة في سنن البيهقي في كتاب السير باب التبرع بالتعرض للقتل (9 / 44) وفي تفسير القرطبي (2 / 364) أسد الغابة (1 / 206) تاريخ الطبري.

هذا على وجه الاختصار نظرا لطلبكم،

وتجدون برفقته فتوى شيخنا العلامة حمود بن عقلاء الشعيبي في جواز العمليات الإستشهادية وأنها مشروعة ومن الجهاد في سبيل الله، فقد أجاد

وأفاد وأطال في ذكر الأدلة، ورد على أدلة المخالفين،فجزاه الله عن الإسلام والمسلمين خير الجزاء، وأبلغ سلامنا للإخوان عندكم، والسلام عليكم ورحمة الله وبركاته.

أخوكم

علي بن خضير الخضير

1422/3/5هـ﴾

من جهة أخرى تبنت الحركة الفتوى الشرعية التي حملت توقيع اسماء متعددة ومختلفة وهي كالتالي: (هيئة علماء الرابطة العراقية / رابطة المسلمين العراقيين في الخارج، المركز الإعلامي الإسلامي العالمي).

وسنذكر جوهر هذا الفتوى في معرض الحديث عن هيئة علماء المسلمين، لمشاركة أعضاء من تلك الهيئة في إصدار تلك الفتوى، هذا إذا لم تكن الفتوى من إصدار الهيئة أساساً.

ولا يمكن معرفة جوهر الحركة السلفية الجهادية العراقية، إلاّ من خلال الإطلاع على التوجهات السياسية الشرعية للحركة والتي أجمعتها الحركة في باب "عقيدتنا ومنهجنا"، والذي يتكون من 41 فقرة، وفيما يلي بعض الفقرات المختارة من ذلك الباب:

(نؤمن أن الحكم والتشريع من خصائص الله وحده , وان حكمه هو العدل المطلق وكل ما خالفه فظلم مردود. وان من لوازم الأيمان وشروط صحته رد الأمور إلى حكم الله وتشريعه , وان كل من رد أمرا إلى غير حكم الله وحكم بغير ما انزل الله اتبع تشريعا حادثا لم يأذن به الله فهو كافر خارج عن ملة الإسلام متبع حكم الجاهلية.

ـ نؤمن أن محمدا صلى الله عليه وسلم رسول الله إلى كافة الخلق انسهم وجنهم, يجب إتباعه وطاعته في جميع ما أمر به وتصديقه والتسليم له في جميع ما اخبر به , وان ذلك من لوازم صحة إيمان المرء , ومن طاعته

صلى الله عليه وسلم التحاكم إليه والى سنته فمن رد حكمه فقد رد حكم الله ومن رد حكم الله فقد كفر.

- نؤمن أن التكفير حكم شرعي مردهُ إلى كتاب الله وسنة رسوله صلى الله عليه وسلم والإجماع.
- نؤمن أن الكفر يكون بالقلب واللسان والعمل.
- نؤمن أن تارك الصلاة كافر كفرا اكبر مخرج من الملة.
- نؤمن أن الحاكم بغير ما انزل الله وطائفته المبدلين للشريعة هم كفار مرتدون والخروج عليهم بالسلاح والقوة فرض عين على كل مسلم.
- نؤمن أن من صرف شيئا من وجوه العبادة كالطاعة والمحبة والخوف والرجاء و الاستعانة والدعاء و الاستغاثة بغير الله انه كافر كفرا اكبر مخرج من الملة.
- نؤمن أن العلمانية على اختلاف راياتها ومسمياتها وأحزابها هي كفر بواح مخرج من الملة، فمن اعتقدها أو دعا إليها أو ناصرها أو حكم بها فهو كافر مشرك مهما تسمى بالإسلام وزعم انه من المسلمين.
- نؤمن أن من ظاهر المشركين على المسلمين بأي نوع من أنواع المظاهرة انه كافر كفرا.
- نؤمن أن الديمقراطية فتنة العصر تكرس ألوهية المخلوق وحاكميته وترد له خاصية الحكم والتشريع من دون الله، فهي كفر اكبر مخرج من الملة فمن اعتقدها بمفهومها هذا أو دعا إليها أو ناصرها أو حكم بها فهو مرتد مهما انتسب إلى الإسلام وزعم انه من المسلمين.
- نؤمن أن أي طائفة من الناس اجتمعوا على مبدأ غير الإسلام هي طائفة ردة وكفر كالأحزاب القومية والوطنية والشيوعية والبعثية.
- نؤمن أن الشيعة الروافض طائفة كفر وردة وهم شر الخلق تحت أديم السماء.

- نؤمن أن الجماعات الإسلامية التي تدخل الانتخابات والمجالس التشريعية هي جماعات بدعية نبرأ إلى الله من أفعالها.
- نؤمن أن الجهاد ماض إلى يوم القيامة مع كل بر وفاجر وفي كل زمان ومكان وبإمام ومن دون إمام ويمضي بفرد واحد فما فوق لا يوقفه جور الجائرين ولا إرجاف المثبطين.
- نؤمن أن الجهاد في سبيل الله هو الطريق الشرعي الصحيح الذي يمكن الأمة من استئناف حياة إسلامية وقيام خلافة راشدة على منهاج النبوة.)

ونستنتج من تلك الفقرات أن الأسس التي يتكون منها فكر هذه الجماعة مبنية على الإلتزام بمنهج الوهابية في مسائل العبادات، مع التأكيد على العقلية التكفيرية التي تعتبر أساساً لمفهوم "الطائفة المنصورة"، واعتبار معظم المسلمين مرتدين عن الإسلام في حالة عدم إيمانهم بمنهج وعقيدة الجماعة، وكذلك مشروعية الجهاد والتي عبروا عنها بممارسة العمليات الانتحارية بغض النظر عن إحتمال وقوع الضحايا من المسلمين الأبرياء سواء كانوا من النساء او من الشيوخ والأطفال.

ثالثاً/ هيئة علماء المسلمين

أنشئت هذه التشكيلة باسم هيئة العلماء المسلمين فى 2003/4/14 بعد احتلال العراق باسبوع واحد، حسب وثائقها. في حين تعتبر نفسها إستمراراً لتنظيم رابطة العلماء المسلمين. وتدعي الهيئة بأن الرابطة المذكورة كانت شبه متوقفة قبل ذلك لوفاة روؤسائها، وأن هذه الهيئة شكلت بعد احتلال بغداد لتعويض الفراغ الذى حدث بسقوط الدولة، للقيام بأعمال اغاثة وحماية المؤسسات والافراد، وتتألف الهيئة من أمانة عامة ومجلس شورى و تتألف

من 45 من رجال الدين السنة. أما الامانة العامة فتتألف من 13 رجل دين منتخب من مجلس الشورى والذي يقوم أيضا بانتخاب الامين العام.

وفي الواقع أن عمل هذه المجموعة من رجال الدين السنة كان مستمراً قبل تشكيل هذه الهيئة. وقد أصدر مجموعة من هؤلاء بياناً قبل بدء عمليات غزو العراق. كما أصدرت المجموعة العاملة من هؤلاء في الخارج فتوىً دينية حول الوضع الراهن في العراق، يعكس بشكل واضح مواقف الهيئة في الداخل.

أما البيان الصادر في الخارج قبل الغزو فقد حمل توقيع مجموعة من رجال الدين السنة ومن ضمنهم السيد حارث الضاري رئيس هيئة علماء المسلمين الحالي. أما بقية الموقعين الآخرين فهم: د. عبد الكريم زيدان، د. احمد عبيد الكبيسي، د. هاشم جميل، د. حارث سليمان الضاري، د. علي محي الدين القرداغي، د. مصطفى البنجويني، د. أكرم ضياء العمري، الشيخ احمد حسن الطه، د. عبد القهار العاني، د. مساعد مسلم آل جعفر، د. طايس الجميلي، د. عبد القادر السعدي، د. محمد عياش الكبيسي.

ولهذه المجموعة ميول سياسية متنوعة، فالبعض منهم قريبون من حركة الإخوان المسلمين، في حين يتناقض البعض مع توجهات الإخوان العراقيين المتمثل بالحزب الإسلامي العراقي.

يؤكد البيان الصادر من هذه المجموعة على ضرورة الجهاد ضد الغزو الأمريكي، ويدعو الشعوب العربية والإسلامية والحكام العرب إلى الوقوف الى جانب العراق. ويتناول البيان الكثير من الحجج الفقهية لتبرير هذا الموقف المناقض لموقف الإخوان المسلمين العراقيين. كما أن البيان يخلو من كل إشارة الى معاناة الشعب العراقي، ومسؤولية نظام البعث الحاكم عن المآسي التي لحقت بالعراق وشعبه وبالمنطقة. وبعد إحتلال العراق ظهر من خلال الوثائق الاستخباراتية المنشورة في الصحافة الكردية أن أحد الموقعين على البيان المذكور وهو د. علي محي الدين القرداغي، كان يتردد على السفارة

العراقية في قطر، وقد التقى بالسفير العراقي مرات عديدة. واعترف المذكور بزياراته للسفارة قائلاً: أن الهدف من زياراته كان صالح الشعب العراقي.

أما الحجج الشرعية التي وردت في البيان المذكور فنقتبس منها هذه الفقرات:

(أولاً / من كتاب الله العزيز

1- قال ربنا تبارك وتعالى: " وقاتلوا في سبيل الله الذين يقاتلونكم ولا تعتدوا إن الله لا يحب المعتدين". ووجه الدلالة بهذه الآية الكريمة أنها توجب على المسلمين قتال من يقاتلهم من الكفار، والأمريكان جاءوا بجنودهم من وراء البحار وحشدوا قواتهم ليقاتلونا في ديارنا فواجب علينا قتالهم استجابة لأمر الله الصريح بهذا الوجوب لأنه جاء بصيغة الأمر الدالة على الوجوب من غير قرينة تصرفه عن هذا الوجوب.

2- وقال ربنا جلّ جلاله " يا أيها الذين آمنوا لا تتخذوا عدوي وعدوكم أولياء تلقون إليهم بالمودة .... إلخ " وهذه الآية نزلت في حاطب بن أبي بلتعة حيث كتب إلى أناس من المشركين في مكة يخبرهم بعزم رسول الله صلى الله عليه وسلم من غزوهم وفتح مكة لما نقضوا العهد. . ووجه الدلالة بهذه الآية أنها تنهى عن مناصرة أعداء الإسلام ولو بإخبارهم عما يعزم عليه المسلمون، فيكون نهي المسلمين عن مناصرتهم بما هو أخطر من مجرد الأخبار أولى بالمنع والتحريم كتقديم المعونة الفعلية المادية لهم. ولا يقال ان هذه الآية تتعلق بتلك الحادثة فقط لأن القاعدة الأصولية تقول " العبرة بعموم اللفظ وليس بخصوص السبب ".

3- وقال ربنا تعالى:" لا يتخذ المؤمنون الكافرين أولياء من دون المؤمنين ومن يفعل ذلك فليس من الله في شيء إلا أن تتقوا منهم تقاة... " وقد جاء في تفسير هذه الآية الكريمة: " الولي هو المحب المناصر..." وعلى هذا لا يجوز للمسلم أن ينصر الأمريكان المعتدين على إخوانهم المسلمين في العراق.

ثانياً / من السنة النبوية المطهرة

1- جاء في حديث أخرجه الإمام الجليل شيخ المحدثين البخاري يرحمه الله " ... المسلم أخو المسلم لا يظلمه ولا يسلمه ... " ومعنى لا يسلمه: " أي يحميه من عدوه ولا يتركه مع من يؤذيه ولا فيما يؤذيه، بل ينصره ويدافع عنه " فواجب على كل مسلم أن ينصر شعب العراق المسلم في محنته وفي الكارثة التي ستحلّ فيه بكل ما يستطيع من وسائل النصرة حتى يندفع شر الأمريكان المعتدين ومن يواليهم عن العراق وأهله.

2- وفي الحديث النبوي الشريف " انصر أخاك ظالماً أو مظلوماً قيل:يا رسول الله ننصره مظلوما فكيف ننصره ظالماً ؟ قال تمنعه من الظلم " أو كما جاء في حديث رسول الله صلى الله عليه فعلى المسلمين واجبان " (الأول) منع الظالم من ظلمه بما يمنعه من الظلم بكل وسيلة ممكنة ومن ذلك عدم معاونته على ظلمه وهذا أقل أنواع منعه من الظلم (الثاني) أن يقف المسلمون بجانب المظلوم يدافعون معه ضد الظالم.

وعلى هذا يجب على المسلمين نصرة شعب العراق المسلم في دفع عدوان الأمريكان عليه بكل وسيلة ممكنة، والامتناع التام من نصرة الأمريكان المعتدين.

ثالثاً: من أقوال الفقهاء

1- قال فقهاؤنا يرحمهم الله تعالى: إن جهاد (الدفع) هو قتال الكفار المعتدين إذا احتلوا بلداً من دار الإسلام أو عزموا على ذلك وباشروا مقدماته، ففي هذه الحالة يجب هذا الجهاد – جهاد الدفع – على كل مسلم قادر على قتال الكفار لأن قتالهم في هذه الحالة فرض عيني قال الفقهاء فيه: " تخرج المرأة القادرة على القتال بدون إذن زوجها، ويخرج الولد بدون إذن والديه، ويخرج العبد بدون إذن سيده " وحيث أن الأمريكان قد عزموا على احتلال العراق المسلم وباشروا مقدماته فعلى جميع المسلمين في العراق قتالهم والاستعداد لهذا القتال، لأن قتالهم صار فرض عين على المسلمين في العراق.

2- وقال فقهاؤنا يرحمهم الله تعالى، وإذا لم تحصل الكفاية بأهل البلد المسلم المحتل من قبل الكفار، في دفعهم وإخراجهم من هذا البلد فإن الوجوب الشرعي العيني ينتقل إلى الأقربين فالأقربين من هذا البلد. وحيث أن أهل العراق لا يقدرون وحدهم على دفع عدوان الأمريكيين المعتدين ولا يقدرون على إخراجهم من العراق إذا دخلوه نظراً للقوة المادية الهائلة عند الأمريكيين المعتدين، فإن الواجب الشرعي العيني ينتقل إلى المسلمين في البلاد المجاورة للعراق وعلى المسلمين من هذه البلاد المجاورة ان يقوموا بواجبهم الشرعي في قتال الأمريكيين المعتدين نصرة لإخوانهم في العراق، وعلى حكام هذه البلاد المجاورة تمكينهم من ذلك. وأن يمتنعوا امتناعاً تاماً من معاونة الأمريكيين المعتدين.

3- قال بعض الفقهاء كما جاء في تفسير القاسمي المسمى محاسن التأويل " إن مناصرة الكفار على المسلمين توجب الكفر " فليحذر المسلمون من هذه المناصرة للأمريكيين المعتدين.)

ويطالب البيان من رجال الدين المسلمين في كل الدول العربية والإسلامية دعوة الحكام لنصرة العراق، حيث يقول:

وإننا نأمل ونرجو من إخواننا علماء الإسلام أن يقوموا بواجبهم الشرعي في هذا النازلة العظيمة التي توشك أن تقع على العراق وما سيعقبها من كوارث ومصائب، فيقوم سادتنا العلماء بتوعية الأمة وتبصيرها بالواجب الشرعي عليها إزاء هذه الهجمة الشرسة التي تعد لها أمريكا لضرب العراق واحتلال أرضه، وأن يتصل سادتنا العلماء بالحكام المسلمين ويذكرونهم بواجبهم الشرعي نحو العراق ونصرته باعتبارهم حكاماً وبأيديهم الأمر والنهي وأن يكون هذا التذكير بالبلاغ الواضح الصريح وهو المطلوب في كل تبليغ لشرع الله.

والسؤال المطروح هنا: لماذا لم تكن هناك أية إشارة الى نصرة الشعب العراقي ضد نظام صدام حسين؟

أعتقد إن الأمر لا يخلو من تصورات وحجج شرعية مبنية أساساً على قبول الحاكم في البلدان الإسلامية والإكتفاء بتقديم النصيحة له وهذا ما نلمسه في فتاوى الحنابلة المتشددين خلال التجرة التاريخية الإسلامية في الحكم.

لقد اعتمد ابن تيمية في تحليله التاريخي لمسألة السلطة على حديث منسوب الى الرسول الأعظم يقول فيه:

"تكون النبوة فيكم ما شاء الله أن تكون ثم يرفعها اذا شاء أن يرفعها. ثم تكون خلافة على منهاج النبوة فتكون ما شاء الله أن تكون، ثم يرفعها اذا شاء الله أن يرفعها. ثم تكون ملكاً عضوضا فتكون ما شاء الله أن تكون، ثم يرفعها اذا شاء الله أن يرفعها. ثم تكون ملكاً جبريا، فتكون ما شاء الله أن تكون، ثم يرفعها اذا شاء أن يرفعها. ثم تكون خلافة على منهاج النبوة " ثم سكت.

وقال ابن تيمية: "إن " انتقال الأمر عن خلافة النبوة الى الملك إما ان يكون لعجز العباد عن خلافة النبوة، أو اجتهاد سائغ، أو مع القدرة على ذلك علماً وعملاً، فان كان مع العجز كان ذو الملك معذوراً في ذلك... وان كان مع القدرة علما وعملا، وقدّر أن خلافة النبوة مستحبة ليست واجبة و ان اختيار الملك جائز في شريعتنا كجوازه في غير شريعتنا، فهذا التقدير اذا فرض أنه حق فلا إثم على الملك العادل أيضا".

لم يذكر ابن تيمية في (السياسة الشرعية) مسألة تنصيب الامام، لأن الخلافة الراشدة انتهت في نظره خلال السنوات الثلاثين الاولى بعد وفاة الرسول، ولن تعود ثانية، و أنها كانت تستند الى نصوص ولم تقم على أساس الشورى.

إضافة الى أنه كان يعتقد ان امامة الراشدين ذاتها كانت قائمة على الغلبة و السيطرة، إذ يقول: إن " الامام هو من يقتدى به، وصاحب يد وسيف يطاع طوعا وكرها... و هذان الوصفان كانا كاملين في الخلفاء الراشدين". ويقول: " إن الامام الذي يطاع هو من كان له سلطان، سواء كان عادلاً أو ظالما".

وقد توصل ابن تيمية من خلال ذلك التحليل الى جواز قيام الأنظمة السياسية على أساس القوة والقهر والغلبة، و قال: ان الامامة " تثبت بموافقة أهل الشوكة عليها، و لا يصير الرجل اماما حتى يوافقه أهل الشوكة الذين يحصل بطاعتهم له مقصود الامامة، فان المقصود من الامامة انما يحصل بالقدرة و السلطان... و أما نفس الولاية والسلطان فهو عبارة عن القدرة الحاصلة، ثم قد تحصل على وجه يحبه الله ورسوله كسلطان الخلفاء الراشدين، و قد تحصل على وجه فيه معصية كسلطان الظالمين".

لقد كان ابن تيمية يعتقد ان الامامة تقوم على أساسين هما: (القوة والأمانة) بناء على نصوص قرآنية و رد فيها ذكر القوة قبل الأمانة مثل قوله تعالى (إن خير من استأجرت القوي الأمين) وقول صاحب مصر ليوسف (ع): (انك اليوم لدينا مكين أمين) وقول أحمد ابن حنبل: (أما الفاجر القوي، فقوته للمسلمين، و فجوره على نفسه، وأما الصالح الضعيف فصلاحه لنفسه وضعفه على المسلمين). ومن هنا فقد جمع ابن تيمية صفات الولاية في صفتين رئيسيتين هما القوة والأمانة، وقد اختلف في هذا عن فقهاء أهل السنة وغيرهم من الذين اشترطوا صفات عديدة في الامام أو عينوا طرقا محددة لتولي السلطة، حيث كانت القوة عنده أهم وأكثر ضرورة ولا بد منها، و الأمانة تابع للقدرة، فهي حينئذ مكملة لها أو هي التي تضفي عليها المثالية، وبتعبير آخر فان القدرة هي أساس الولاية الواقعي، بينما الامانة هي مطلوب الولاية الشرعي.

وإذا تركنا التصورات والحجج الفقهية جانباً وعدنا الى الأولويات والطروحات السياسية لهيئة علماء المسلمين، نجد أن الهيئة ـ وعلى لسان رئيسها حارث الضاري في الندوات التلفزيونية ـ يعتبر التحرير بشكل تجريدي المهمة الأولى، دون أن يعطي الأبعاد والتصورات السياسية لمستقبل نظام الحكم في العراق. لذا نجده يقول: "نريد التحرير اولا وقبل كل شي، قبل

الانتخابات وقبل تشكيل الحكومة وقبل أي شكل من أشكال السعي نحو السلطة". وأتصور بأن هذا الطرح التجريدي لمسألة التحرير من شأنه إخماد الطروحات السياسية الخلافية داخل البيت الأسلامي السياسي السني الرافض للتعاون مع الأمريكان في الظاهر. كما يراعي التنوع السياسي الموجود داخل الهيئة، بوصفها تجمعاً لرجال الدين السنة واعتبارها مركزاً سنياً في مقابل الحوزة العلمية الشيعية التي دخلت المعترك السياسي العراقي بكل قوتها، رغم إدعائها بأنها لا تمارس النشاط السياسي الحزبي.

ورغم تقاطع الهيئة المذكورة مع الحزب الإسلامي العراقي في الموقف من المشاركة في مجلس العملية السياسية فأن الهيئة تتفق مع الحزب المذكور في الموقف من مسألة الأنتخابات ودعوة مراجع الشيعة ومنهم السيستاني الى نقل السيادة الى العراقيين من خلال الإنتخابات.

مجمل المواقف السياسية لهيئة علماء المسلمين

في الحوار الذي أجري مع د. حارث الضاري رئيس الهيئة من قبل صحيفة القدس العربي، تحدث المذكور باسم أهل السنة، المصطلح الذي استخدمه بشكل تجريدي ليجمع تحت تلك المظلة العراقيين من المذاهب السنية، دون الإلتفات الى رؤاهم ومواقفهم وانتماءاتهم السياسية والفكرية، في مقابل مصطلح الشيعة المستخدم من قبل الحوزة العلمية والأحزاب السياسية الشيعية بنفس الشاكلة ولنفس الغرض، وعلى ضوء المنهج ذاته. وهذا المنحى الطائفي في طروحات الطرفين (التيار الاسلامي الشيعي، والتيار الاسلامي السني) تعامل مع الخصوصيات المذهبية والطائفية والثقافية التي لها خلفية تاريخية بشكل جامد صواني، وجعل الناس تكتلات بشرية في مواجهة البعض على أساس التوارث لا على أساس التفاعل والحوار الديمقراطي بين الخيارات السياسية والفكرية الحرة للأفراد، والقابلة للتغيير

والتدقيق والتطور الإجتماعي. وفي ظل تلك التقسيمات الطائفية يبرز دور رجال الدين اشيعة والسنة كمتحدثين باسم جمهور الطائفة وكمنظرين وراسمين لتوجهات الناس، وكحريصيين على مصالح الطائفة ونقاوتها.

لقد حدد د. الضاري التوجهات السياسية للهيئة و"لأهل السنة" في العراق من خلال إشارته الى أن (الشعب العراقي هو بين مؤيد لهذا الاحتلال ومستفيد منه لتحقيق رغباته الفئوية علي حساب البلد واستقلاله ومصلحته وبين من رفض الاحتلال وأعرض عن المشاركة في أي عمل من الأعمال التي تمت للاحتلال بصلة علي اعتبار أنها سلطة احتلال غير شرعية احتلت البلد بالقوة ودمرته وتريد أن تستغله لمصالحها علي المدى البعيد. لذلك عزف الكثيرون من أبناء العراق وفي مقدمتهم أهل السنة عن المشاركة بالحكم. ان إعراضهم هذا يعتبر عزوفا عن المشاركة بالحكم ومد يد العون للمحتل وليس هزيمة او تقهقرا كما يسمي ذلك البعض).

تأخذ مسألة الحديث باسم "الطائفة السنية" والمخاوف تجاه الآخر في الطائفة الأخرى مجالاً واضحاً في ذلك اللقاء، وبالأخص في الوقت الذي كانت الحوزة العلمية الشيعية وفتاوى السيستاني تتحدث عن إجراء الأنتخابات التي توفر "حظاً أكبر للشيعة" في حكم العراق لكونهم يمثلون الأغلبية، وكأن الإنتماء الشيعي المبني على أساس التوارث هو البديل عن الخيارات السياسية والفكرية للأفراد.

ولمعرفة الأفكار الأساسية الواردة في ذلك اللقاء، أدناه بعض إجابات رئيس الهيئة على القدس العربي معه:

س/ اسم الهيئة هو هيئة علماء المسلمين، فهل هي عامة لكل المسلمين؟ أم الانتساب لها يقتصر علي أبناء السنة؟

الشيخ حارث: بالتأكيد هي مفتوحة لجميع المسلمين سنة وشيعة، ولكن إلي الآن الممثلون فيها هم من السنة العرب والاكراد.

س/ هل يمكن القول ان هيئة علماء المسلمين الآن تعتبر المرجعية السُنّية في مقابل المرجعية الشيعية الموجودة في النجف؟

الشيخ حارث: هي أُنشئت لتكون مرجعية، لكن هي تختلف من حيث التشكيل، فهي مرجعية جماعية وليست مرجعية فردية بمعني ان القرار لا ينفرد به شخص واحد وإنما يعود إلي مجلس شوري الهيئة، ثم إذا صدر القرار يكون قرارا جماعيا ومن هنا نقول إنها هيئة.

س/ كيف تنظرون إلي مطلب السيستاني بتنظيم انتخابات مبكرة؟

الشيخ حارث: كما أسلفنا التحرير هو مطلبنا الأول قبل كل شيء. نحن مع الانتخابات من حيث المبدأ؛ لا شك في ذلك، ولكننا نري بانها يجب ان تتم والعراق حر ولا توجد عليه وصاية من أحد. ما جدوي الانتخابات في بلد يفتقر إلي السيادة.

س/ ما مدي صحة الرقم الذي تتداوله وسائل الإعلام حول نسبة الشيعة في العراق والتي تفوق 60٪؟ (علما ان الموسوعة العلمية البريطانية في اصدارها لعام 2003 تقول ان نسبة الشيعة في العراق 53٪) ؟

الشيخ حارث: غير صحيحة، ولكني هنا أود ان استغل مناسبة الحديث لأوضح امرا مهما، قبيل الاحتلال وفي الفترة التي تلت سقوط عاصمتنا الحبيبة بغداد بيد المحتلين الامريكان واعوانهم، كنا نتجنب الخوض في هذا الحديث وظللنا نتهرب من مناقشته حفاظا علي الوحدة الوطنية، ولكن بعض وأشدد هنا علي كلمة بعض إخواننا من القيادات الشيعية اسرفوا في الحديث عن هذا الموضوع حتي وصل الأمر إلي حد لا يمكننا السكوت عليه لانه أصبح خطرا علي وحدة وتماسك أبناء شعبنا الذين عاشوا بمختلف منابتهم واديانهم بسلام علي مر العصور ولا يوجد في تاريخ العراق أي ذكر لحرب اهلية او طائفية، ونريد الحفاظ علي هذه الصفحة ناصعة البياض كما كانت دوما. نؤكد هنا ان أهل السنة في العراق ليس اقل من الشيعة ونسبتهم تزيد علي النصف.

س/ كم تقدرون عدد أهـل السنة من العرب في العراق؟

الشيخ حارث: بين سبعة وثمانية ملايين نسمة واهل السنة من الاكراد نحو خمسة ملايين نسمة.

بعد صدور قانون إدارة الدولة العراقية، عبرت هيئة علماء المسلمين عن موقفها الرافض للقانون المذكور. وقبل أن نذكر حجج الهيئة حول القانون المذكور، من الضروري عرض التصور الفقهي المنشور تحت عنوان "فتوى شرعية بشأن أوضاع العراق"، بإسم (هيئة علماء الرابطة العراقية / رابطة المسلمين العراقيين في الخارج، المركز الإعلامي الإسلامي العالمي)، والذي تتبناه الحركة السلفية العراقية المجاهدة التي أشرنا إليها مسبقاً، لكون البيان المنشور بمثابة فتوى، وتشكل الأساس الفقهي للتحليلات السياسية لهيئة علماء المسلمين. وحسب تصوري أعتقد بأن مجموعة رجال الدين السنة في الخارج والذين هم جزء من الهيئة في الداخل هم المصدر الأساس للفتوى.

أدناه مقتطفات من البيان المذكور:

(الحكم الشرعي في موقف المسلم من هؤلاء الكفرة المحتلين

أولاً: الحكم الشرعي في موقف المسلم من هؤلاء الكفرة المحتلين هو وجوب قتالهم لأن قتالهم – وقد احتلوا العراق وهو بلد مسلم – صار واجباً عينياً على كل مسلم قادر على قتالهم، وعلى هذا اتفاق علماء الإسلام، فمن أقوالهم:

1ـ جاء في الشرح الكبير في فقه الحنابلة "إذا نزل الكفار ببلد تعيّن على أهله قتالهم ودفعهم" وجاء فيه أيضاً: " هو، أي قتال الكفار، فرض عين في موضعين (أحدهما) إذا التقى الزحفان – أي الجيشان– وهو حاضر. (والثاني) إذا نزل الكفار بلد المسلمين تعيّن على أهله النفير إليهم إلا أحد رجلين: من تدعوا الحاجة إلى تخلفه لحفظ الأهل أو المكان أو المال، والآخر من يمنعه الأمير من الخروج".

2ـ وقال الإمام القرطبي في تفسيره "إذا تعين الجهاد بغلبة العدو على قطر من الأقطار –أي الإسلامية– وجب على جميع أهل تلك الدار أن ينفروا

ويخرجوا إليه خفافاً وثقالاً، شباناً وشيوخاً، كلاً على قدر طاقته، من كان له أب بغير أذنه، ومن لا أب له، ولا يتخلف أحدٌ يقدر على الخروج من مقاتل أو مكثرّ– أي يكثر عدد المقاتلين أن لم يقدر هو على القتال – فإن عجز أهل تلك البلدة عن القيام بعدوهم كان على من قاربهم وجاورهم أن يخرجوا على حسب ما لزم أهل تلك البلدة. ثم قال رحمه الله: ولو قارب العدو دار الإسلام ولم يدخلوها لزمهم أيضاً الخروج إليه حتى يظهر دين الله وتحمى البيضة وتحفظ الحوزة ويخزى العدو ولا خلاف في هذا. "

وبعد أن قال الحنفية أن الكفار إذا دخلوا بلداً إسلامياً صار قتالهم فرض عين على أهل هذا البلد قالوا: وكذلك الغلمان الذين لم يبلغوا إذا أطاقوا القتال فلا بأس أن يخرجوا ويقاتلوا وإن كره ذلك الآباء والأمهات).

وإذا ما تمعنا البيان واستشهاداته بالفقه المالكي والحنبلي والحنفي، نستبعد صدوره من الوهابيين فقط، بل يؤكد الطابع الجماعي لصياغته بحيث يلائم جميع مذاهب السنة.

كما يدعو البيان الى مناصرة مجموعات "المقاومة" على أساس كون "قتال الكفرة المحتلين واجب عيني". ويقول البيان:

(رجال المقاومة المسلحة يقومون بتنفيذ هذا الواجب العيني فلا يجوز مطلقاً تنقيصهم أو ذمهم أو التجسس عليهم ومن يفعل ذلك يكن بمنزلة الكفرة المحتلين. لأن هؤلاء المقاومين مجاهدون في سبيل نصرة ألإسلام بإخراج الكفرة من بلد مسلم وقتيلهم شهيد، وجهادهم يرهب العدو ويلقي الرعب في قلوب أفراده، وهو الذي سيؤدي إن شاء الله تعالى لخروجهم من العراق. وعلى جميع المسلمين نصرهم وإعانتهم وتحريض القادرين على القتال بالإنضمام إليهم لأن التحريض على الجهاد جهاد قال تعالى (فقاتل في سبيل الله لا تكلف إلا نفسك وحرض المؤمنين ... الآية) وقال تعالى (يا أيها النبي حرض المؤمنين على القتال) ولنا برسول الله أسوة حسنة في تحريض المؤمنين على القتال – قتال الكفرة المحتلين).

والظاهر أن جهاد الهيئة يتلخص في هذه المرحلة بتحريض الناس على القتال ضد الإحتلال.

كما بينت هذا الفتوى الموقف من مجلس الحكم والذي يعتبر أساساً لموقف الهيئة من المجلس المذكور. وبهذا الصدد تذكر الفتوى بأن "هذا المجلس اختير أعضاؤه من قبل الكافر الذي نصب نفسه أو نصبه الكفرة المحتلون وجعلوا له الولاية على العراق وأهله المسلمين، ومن مظاهر ولايته تعيينه أعضاء هذا المجلس، والمسلم يرفض ولاية الكافر عليه قال تعالى " ولن يجعل الله للكافرين على المؤمنيين سبيلاً " فيجب على المسلم رفض هذا التعيين في عضويه هذا المجلس". كما أن أعضاء هذا المجلس لا يحملون "معاني اسلامية ولا موازين اسلامية"، و لا يقبلون" بمرجعية" الشريعة الإسلامية، حسب تلك الفتوى.

لذا فإن الحكم الشرعي بالنسبة لهذا المجلس حسب هذا الفتوى هو (عدم الاشتراك في عضويته، وعلى من اشترك في عضويته من المسلمين الإنسحاب منه حالاً مع بيان أسباب الإنسحاب وهي أسباب شرعية).

وقد عبرت هيئة علماء المسلمين في بيانها رقم 25 عن رفضها لقانون إدارة الدولة العراقية بالقول: انه يفتقر إلى الشرعية، وان الجهة التي أصدرته لا تملك هذه الشرعية لإصداره، فضلاً عن أنه عني بمصالح الأطراف التي أعلنته بعيداً عن المصالح الوطنية لكل فئات الشعب.

وشدد البيان المذكور ملاحظاته الإنتقادية على كل الفقرات التي تضمن الديمقراطية والفيدرالية وحقوق الشعب الكردي والحريات العامة الموجودة في القانون المذكور.

ويبدو أن موقف هيئة علماء المسلمين في كل تلك القضايا المرتبطة بمستقبل العراق، هو موقف قومي عربي متشدد ومغلف بذرائع وتبريرات دينية وفقهية.

رابعاً/ حزب التحرير

حزب التحرير حزب سياسي إسلامي يدعو إلى تبني مفاهيم الإسلام وأنظمته وتثقيف الناس به والدعوة إليه والسعي جدياً لإقامة الخلافة الإسلامية معتمداً الفكر أداة رئيسية في التغيير. وقد أسسه الشيخ تقي الدين النبهاني 1326–1397هـ، 1908–1977م وهو فلسطيني.

ويسعى الحزب إلى استئناف الحياة الإسلامية عن طريق إقامة الدولة الإسلامية في البلدان العربية أولاً ثم الخلافة الإسلامية، ويتم حمل الدعوة بعد ذلك إلى البلدان غير الإسلامية عن طريق الأمة المسلمة.

وجاء في برنامج الحزب المنشور في كتيب حزب التحرير أن (غاية حزب التحرير هي استئناف الحياة الإسلامية، وحمل الدعوة الإسلامية إلى العالم.

وهذه الغاية تعني إعادة المسلمين إلى العيش عيشاً إسلامياً في دار إسلام، وفي مجتمع إسلامي، بحيث تكون جميع شؤون الحياة فيه مسيره وفق الأحكام الشرعية، وتكون وجهة النظر فيه هي الحلال والحرام في ظل دولة إسلامية، التي هي دولة الخلافة، والتي ينصب المسلمون فيها خليفة يبايعونه على السمع والطاعة على الحكم بكتاب الله وسنة رسوله، وعلى أن يحمل الإسلام رسالة إلى العالم بالدعوة والجهاد).

يوقع الحزب أدبياته وبياناته الحزبية الصادرة حول الوضع في العراق تحت إسم (حزب التحرير ولآية العراق). وللحزب نفوذ في لبنان وتركيا والأردن،وبعض البلدان العربية والإسلامية الأخرى. إلاّ أن نفوذه في العراق محدود الى حد ما.

أصدر حزب التحرير ولاية العراق خلال العام المنصرم عدة بيانات ومواقف حول الشأن العراقي. وأهم هذه المواقف البيان المنشور بعنوان "دستور كفر واستعمار... يأباه الله ورسوله والمؤمنون" الصادر في 2004/3/15، والذي يتضمن أحكام وفتاوى فقهية، إضافةً الى موقف حزب التحرير من قانون إدارة الدولة العراقية. أما النداءات والمواقف الصادرة من الحرب خلال الفترة الماضية، فهي كالتالي:

- حزب التحرير في العراق يستصرخ أهـل العراق، بتاريخ 2003/05/01.
- القبول بدستور للعراق بأمر الكافر المحتل جريمة نكراء، بتاريخ 2003/07/10.
- لا تقعوا أيها المسلمون في شَرَكِ مجلس الحكم الخياني في العراق، بتاريخ 2003/07/19.
- جريمة نكراء منكرة، ويتعلق بجريمة إغتيال السيد محمد باقر الحكيم.
- مجلس الحكم في العراق يعمل على تكريس الإحتلال وتقسيم العراق، بتاريخ 2003/11/18.
- أبها المسلمون يا أهل العراق إتقوا الفتنة، بتاريخ 2003/12/6.

وأخيراً البيان الصادر بتاريخ 2004/3/15 حول الموقف من قانون إدارة الدولة العراقية، والذي يبين جوهر موقف حزب التحرير المناوئ للديمقراطية والفيدرالية والحقوق القومية للشعب الكردي.

يرفض حزب التحرير ويستنكر إصدار قانون إدارة الدولة العراقية، ويعتبر القانون المذكور "دستور كفر وإحتلال". ويورد الحزب المذكور الذرائع التالية:

- يساوى هذا الدستور بين "الإسلام والكفر" لأن المادة السابعة منه فقرة (أ) على: (الإسلام دين الدولة الرسمي، ويعد مصدراً للتشريع، ولا يجوز سن قانون خلال المرحلة الانتقالية يتعارض مع ثوابت الإسلام المجمع عليها ولا مع مبادئ الديمقراطية والحقوق الواردة في الباب الثاني من هذا القانون). لقد ساوى القانون بين الإسلام ومبادئ الديمقراطية، التي تعني حق البشر –الشعب– في التشريع, سواء وافق تشريعهم حكم الإسلام أو ناقضه.
- إن هذا الدستور –الجريمة– علاوة على فقدانه للشرعية، يعتبر مؤامرة سياسية من أفظع المؤامرات على العراق بخاصة، وعلى المسلمين بعامة, ويهدد العراق، والمسلمين في العراق بأخطار ثلاث، وهي: وضع العراق تحت الاستعمار من جديد، العبث بعقيدة الأمة، خطر التقسيم تحت مسمى الفدرالية.

خامساً/ الإتحاد الإسلامي الكردستاني

الاتحاد الإسلامي الكردستاني حزب سياسي وهو أحد مكونات الحركة الإسلامية، وهو الفصيل الذي يمثل جماعة الإخوان المسلمين في كردستان العراق، ولا يزال معترفا به تنظيميا من قبل الجماعة، على الرغم من الخلافات الموجودة في الوقت الحاضر بين قيادة الإخوان العالمية وقيادات الإخوان المسلمين في العراق عموماً وكردستان العراق خصوصاً. ويعتبر الأتحاد الإسلامي إمتداداً تنظيمياً للحزب الإسلامي العراقي في كردستان.

نشط الأخوان المسلمون الكرد بعد إنتفاضة آذار 1991، وبدايات تجربة أقليم كردستان المحرر من الديكتاتورية. وأعلن عن تأسيس الاتحاد الإسلامي الكردستاني في 6 فبراير/ شباط 1994، إلا أن المشاركة السياسية لهذه الجماعة سبقت ذلك بعامين وذلك في أول انتخابات نيابية جرت في كردستان عام 1992، حيث شارك الإتحاد الى جانب الحركة الإسلامية في خوض الإنتخابات البرلمانية الكردستانية بقائمة موحدة.

ويتكون الهيكل القيادي للحزب من المؤتمر العام، وهو أعلى سلطة في الحزب، ويعقد كل أربع سنوات لانتخاب أعضاء مجلس الشورى والأمين العام للحزب، ومجلس الشورى، والمكتب السياسي، وهو أعلى سلطة تنفيذية، ومهمته الإشراف على تنفيذ الخطط ومتابعة شؤون المكاتب والمؤسسات التابعة للحزب ويرأسه الأمين العام للحزب صلاح الدين محمد بهاء الدين عضو المجلس الانتقالي للحكم.

ورغم أن الاتحاد أحدث نسبياً من الحركة الإسلامية، إلا أنه أكثر شعبية من الحركة وبالأخص في كسب جماهير المدن.

وعلى العكس من الحركة التي تتبنى الجهاد يشير الاتحاد الإسلامي في المادة الأولى من منهاجه إلى كون الاتحاد (حزب سياسي إصلاحي يجاهد لحل جميع القضايا السياسية والاجتماعية والثقافية من منظور إسلامي).

وهنا يحاول الاتحاد صياغة منهاجه بشكل مرن لاستمالة أكبر عدد ممكن من الإسلاميين. فمن جهة يشير إلى كونه حزباً سياسياً إصلاحياً، ذلك لكسب الإسلاميين المعتدلين، ومن جهة أخرى يشير إلى كونه (يجاهد) لحل جميع القضايا. وكلمة الجهاد المستخدمة هنا الغرض منها كسب العناصر المتطرفة الإسلامية والإشارة إلى عدم تخلي الاتحاد عن فكرة الجهاد.

وللاتحاد الإسلامي في كردستان العراق صلات وثيقة مع الإخوان المسلمين في تركيا وحركة الإخوان المسلمين في مصر.

أما شعار الاتحاد الإسلامي فيتكون من هلال يحتضن يدين متصافحتين مع جبل يغطي الثلج قمته. ويشير منهاج الاتحاد إلى أن الهلال يرمز إلى الشرق الإسلامي واليدين المتصافحتين ترمزان إلى الأخوة الإيمانية والاتحاد الإسلامي والجبل إلى أرض كردستان.

أما كلمات الشعار: الحرية، الأخوة، العدالة، فإن المقصود بالحرية، الأمنية الكبرى التي حرم الإسلاميون منها منذ نهوضهم المعاصر، والأخوة هي الأخوة بين الإسلاميين الكردستانيين وبين المؤمنين الصادقين. والعدالة مطلوبة لكل فرد وفق المنظور الإسلامي لمفهوم العدالة.

وعلى الرغم من الاختلافات الموجود بين الحركة الإسلامية التي يتمركز نفوذها بين الناس ذوي الأصول القروية، والاتحاد الإسلامي الذي يتمركز نفوذه بالأساس بين سكنة المدن، تلك الاختلافات التي سنشير إليها لاحقاً، فإن الحزبين دخلا في قائمة انتخابية موحدة في الانتخابات البرلمانية التي جرت في كردستان العراق عام 1992. أما في الانتخابات البلدية التي جرت في مناطق نفوذ الاتحاد الوطني عام 2000 فقد شارك كل من الحزبين بقائمة مستقلة.

وإضافة إلى هذين التيارين الرئيسين، فإن هناك فصائل إسلامية تظهر بين آونة وأخرى ولديها نشاطات محدودة منها حركة النهضة الإسلامية التي انشقت عن الاتحاد الإسلامي وانضمت في أواخر عام 1999 إلى الحركة الإسلامية. وكذلك حزب الله الثوري الكردي، ويرأسه أحد

البارزانيين وهو أدهم البارزاني ابن أخ الشيخ محمد خالد البارزاني الشخصية الدينية العشائرية الأبرز لدى البارزانيين.

سادساً/ الحركة الإسلامية في كردستان العراق

هو الاسم القديم للتيار الإسلامي المسلح بمختلف تكويناته الحالية، أسسها الشيخ عثمان عبد العزيز أحد أهم وأبرز رموز التيار الإسلامي في كردستان.

دخلت الحركة في معركة مسلحة مع الاتحاد الوطني الكردستاني بزعامة جلال الطالباني عام 1993، مما أدى إلى اعتقال زعيم الحركة عثمان عبد العزيز وانسحاب قواتها إلى إيران التي قامت بدور وساطة بين الطرفين عاد بموجبها مقاتلو الحركة إلى كردستان.

وفي عام 1995 شاركت الحركة الإسلامية في القتال الدائر بين الاتحاد الوطني والحزب الديمقراطي إلى جانب الأخير. وتجددت معاركها مع الاتحاد الوطني عام 1997، وانتهت مرة أخرى بوساطة إيرانية تم الاتفاق بموجبها على تعيين وزراء ووكلاء وزراء من الحركة في حكومة الاتحاد الوطني بالسليمانية مما أفقد الحركة مشاركتها في حكومة الحزب الديمقراطي في أربيل، فانحصر وجود الحركة في منطقة حلبجة بعد أن كان لها انتشار في كل كردستان.

وبعد وفاة عثمان عبد العزيز خلفه شقيقه علي في قيادة الحركة، وفي 21 أغسطس/ آب 1999 توحدت الحركة الإسلامية وحركة النهضة الإسلامية لتشكلا حركة الوحدة الإسلامية في كردستان تحت زعامة علي عبد العزيز.

وبعد قرابة عامين وتحديدا في 30 مايو/ أيار 2001 اصطدم القائد الجديد بمجموعة من شباب الحركة لأسباب تنظيمية تتعلق بانتخابات مجلس شورى الحركة، فانتهى الخلاف بانفصال هذه المجموعة تحت اسم الجماعة الإسلامية مما أضعف الحركة الإسلامية بشكل واضح وأفقدها عددا غير قليل من رموزها وكوادرها، وباتت أضعف تنظيميا وحركيا من الحركة الوليدة وهي الجماعة الإسلامية.

تشير مقدمة برنامج الحركة إلى التخلي عن حديث المنابر وإبداء المواعظ وتبني مسألة الجهاد لإنقاذ البلد من قوى الكفر والإتيان بحكم القرآن والاعتماد في برنامج الحركة على القرآن والسنة النبوية.

يعبر شعار الحركة المتكون من (القرآن، البندقية، الخنجر، راية لا إله إلا الله، محمد رسول الله) عن التوجهات الرئيسية المتجسدة في "فرض حكم الله على الأرض والاعتماد على القرآن عن طريق البندقية والخنجر".

وتشير الحركة في أكثر من مكان ومناسبة إلى مسألة الجهاد والاعتماد على القرآن والسنة النبوية، وبالاستفادة من تاريخ الإسلام والأئمة والمجاهدين المسلمين وتجارب الحركة الإسلامية في العالم في خوض النضال من أجل انتصار الإسلام على الكفر والإلحاد.

وهنا يمكن أن نتلمس الصراع الرئيسي الذي تشخصه الحركة بالصراع بين الكفر والإلحاد من جهة والإسلام من جهة أخرى، ولا يمكن حسمه إلا من خلال الجهاد وإقامة البديل الإسلامي وإقامة "حكم الله على الأرض عن طريق النضال ضد نظام الكفر المتسلط حتى إقامة حكم الإسلام والعمل من أجل إزالة آثار الكفر والاضطهاد الذي لحق بالشعب الكردي وعموم الشعب العراقي وبالشكل الذي ترتأيه الشريعة الإسلامية" (المادة الرابعة من برنامج الحركة).

وفي الجانب السياسي تؤمن الحركة بالأممية الإسلامية وكون الشعب الكردي المسلم جزءاً من الأمة الإسلامية، وتعاون الحركة ودعمها للحركات الجهادية الإسلامية في أفغانستان وفلسطين والبوسنة والجزائر وغيرها.

تشير المادة السابعة من برنامج الحركة إلى إيمانها بالنظام الإسلامي وعلى أساس الشورى وفي إطار الشريعة الإسلامية. وتحدد الحركة مسألة الشورى بانتخاب مثلي الشعب وانتخاب أمير من قبل مجلس الشورى.

وفي مجال الحريات العامة والتعبير عن الرأي تشير الفقرة الثانية من المادة الثانية إلى إيمان الحركة بحرية العمل والتعبير عن الرأي، بشرط أن لا يتعارض ذلك مع "أسس الشريعة الإسلامية".

وفي الجانب الاجتماعي يشير برنامج الحركة إلى حق الأمومة والإشراف الصحي مع إغفال حقوق المرأة بشكل واضح.

أما في المجالات الاقتصادية فإن البرنامج يفتقد الوجهة الواضحة في مجال السياسة والاقتصاد ويشير البرنامج إلى اتباع الأساليب الملائمة لإصلاح القطاع الزراعي والصناعي والتجاري. أما وجهة الإصلاح وكيفية المعالجات فهي مفقودة في البرنامج.

أما النظام الداخلي للحركة الإسلامية في كردستان العراق فقد تمت صياغته على أسس تشكيلة الدولة الحديثة. أي أن الحركة تشكل دولتها وهي خارج إطار السلطة. فهناك المرشد العام الذي يكون رئيس الدولة في حالة تسلم الحركة للسلطة، ومجلس الشورى الذي يحدد سياسة الحركة ومواقفها والمكتب السياسي الذي يمثل السلطة التنفيذية.

ويتولى المكتب التنفيذي للحركة الإشراف على المكاتب التالية:

المكتب العسكري، مكتب التنظيم، مكتب الإعلام، مكتب العلاقات الداخلية، مكتب العلاقات الخارجية، مكتب المالية، الاتصالات، القضاء، الدعوة والإرشاد، الخدمات الاجتماعية، مكتب سكرتارية القيادة.

الإنشقاقات داخل القوى الإسلامية الكردستانية وبروز الإتجاهات المتشددة

ضمت الحركة الإسلامية في كردستان العراق إتجاهات سياسية مختلفة، تأثرت بالصراعات الجارية داخل فصائل الحركة الإسلامية في البلدان العربية والإسلامية. ودخلت الحركة في معارك عسكرية خاسرة مع الإتحاد الوطني الكردستاني. واستسلم مرشد الحركة لقوات الإتحاد الوطني، ووجه نداء من خلال محطات تلفزة الأتحاد الوطني الى مسلحي الحركة لإيقاف القتال. وتوالت الخلافات واتخذت مسارات فقهية في ظل إمتلاك الحركة للمسلحين والميليشيا العسكرية. واستخدمت الدول الإقيلمية وبالأخص إيران أطراف من الحركة للتدخل في شؤون كردستان العراق والحيلولة دون تطور تجربته.

وقد ساهمت الحياة الحزبية داخل الحركة ووجود مراكز القوى والتكتلات، ونتائج إتحاد الحركة مع حركة النهضة الإسلامية وتشكيل حركة الوحدة الإسلامية، إضافةً الى العوامل السابقة، على بلورة الإنشقاقات داخل الحركة.

أما أهم الجماعات المنشقة عن الحركة الإسلامية في كردستان العراق فهي كالتالي:

1 ـ حماس: انشقت هذه المجموعة عن الحركة الإسلامية في كردستان العراق عام 1997، بسبب توقيع الحركة لإتفاقية سلام في طهران مع الإتحاد الوطني الكردستاني ومشاركتها في حكومة الإتحاد في السليمانية. وتكونت مجموعة حماس من السلفين المنحدرين من منطقة كرميان. وقد اعتبروا الإتفاقية الموقعة مع الإتحاد الوطني مساومةً مع الكفر. وقد قاد هذه المجموعة الملا عمر بازياني الذي زار أفغانستان والتقى بجماعة طالبان وبزعيم القاعدة أسامة بن لادن.

2ـ جماعة التوحيد الإسلامي: تشكلت هذه الجماعة بشكل سري داخل الحركة الإسلامية في كردستان العراق عام 2000. وتتكون معظم قوامها من كوادر الحركة في منطقة أربيل. وقد قامت هذه المجموعة بأعمال إرهابية داخل أربيل كرش التيزاب على الفتيات وتفجير محلات حلاقة النساء. وفي 18 شباط عام 2001 قاموا بأغتيال فرنسوا حريري. وقد قام زعيم هذه المجموعة "أبو بكر هوليري"، وأحد كوادرها المدعو "أبو قتادة" بزيارة أفغانستان والتقوا أيضاً بزعيم القاعدة أسامة بن لادن.

3ـ جبهة التوحيد الإسلامي: وتكونت نتيجة اتفاقية الوحدة بين حماس وجماعة التوحيد، بناءً على طلب زعيم القاعدة أسامة بن لادن. وأصبح الملا أبوبكر أميراً للجماعة، والملا عمر بازياني نائباً للأمير.

4ـ القوة الثانية سوران: وكانت القوة الأساسية في مايشيات الحركة الإسلامية في كردستان العراق، وبأمرة المدعو " آسو هوليري"، وسمت نفسها أيضاً التكتل المركزي الإسلامي.

5ـ جند الإسلام (انصار الإسلام): وهي حركة إسلامية سلفية مسلحة، مارست الأرهاب والعنف تحت إسم الجهاد. وقد لعبت منظمة القاعدة دوراً رئيسياً في تشكيلها، بعد أن دعت القاعدة كل من جبهة التوحيد والقوة الثانية سوران الى الوحدة. وبعد مفاوضات جرت باشراف المدعو أبي عبدالله الشافعي كممثل لأسامة بن لادن توحدت المجموعتان تحت إسم أنصار الإسلام أو جند الإسلام. وأصبح أبو عبداله الشافعي أميراً للتنظيم الجديد بناءً على توصية منظمة القاعدة.

ومن خلال الإطلاع على برنامج هذه المنظمة، نستنتج إنها منظمة تحمل مشروعاً سياسياً مبنياً على العنف وإلغاء الآخر، وقد اعلنت الحرب على العلمانية. وترتبط الحركة بمراكز خارجية تصدر الفتاوى للحركة وترسم سياسياتها. ومن الناحية الفقهية تشير هذه الحركة الى تبنيها لمنهج الإمام أحمد بن حنبل وابن الجوزي وابن تيمية ومحمد بن عبد الوهاب وسيد قطب. وهذا الخليط لا ينسجم مع الإرث الفقهي في كردستان، حيث أن معظم الأكراد هم على مذهب الإمام الشافعي.

وتحولت الحركة بعد انضمام الملا كريكار الى أنصار الإسلام.

6 ـ الجماعة الاسلامية في كردستان/ العراق

تعتبر هذه الجماعة امتداداً لحركة الوحدة الاسلامية التي تأسست صيف سنة 1999 جراء اتحاد حركتين اسلاميتين هما الحركة الاسلامية في كردستان/ العراق وحركة النهضة الاسلامية. وقد نشأت الجماعة بعد فشل المؤتمر التوحيدي لحركة الوحدة الإسلامية. وأعلن عن تأسيسها في الثلاثين من ايار/ مايو سنة 2001. وقد ذكر البيان الصادر من الجماعة الإسلامية الحالة المزرية للحركة الإسلامية الكردستانية، وورد فيه:

(منذ 11/ 8/2000 والى يومنا هذا تعاني حركتنا من ازمة عميقة ويعتريها الذبول يوما بعد يوم ويصاب اعضاؤها ومجاهدوها بالملل ويعتريهم اليأس وفقدان الثقة اكثر من ذي قبل. ولقد بذلنا محاولات صبورة بامل ان تنفرج الازمة و تزول الغمة وتعود حركتنا الى سالف مسيرتها وابدينا في هذا الصدد مرونة كبيرة وصلت الى حد أن اصبحنا عرضة لانتقاد ولوم العديد من اخواننا في حركتنا ومع ذلك فان جميع تلك المحاولات وكل هذه التنازلات التي قدمناها والمرونة التي ابديناها كانت من دون طائل والاسباب معر وفة ولانرى حاجة لسردها.

لذا وبعد ان وصلت جهودنا من اجل الصلح الى طريق مسدودة وبعد استشارة اعضاء حركة الوحدة و مجاهديها والمسلمين المتعاطفين معها والمخلصين لها خرجنا بنتيجة مفادها أننا لانملك خيارا الا الاجتماع تحت ظل جماعة مستقلة كي نتمكن من مواصلة عملنا الاسلامي و جهادنا على بصيرة و فوق ارضية الاسس الشرعية وعلى ضوء برنامج صحيح ومتقن؛ نقوم بهذا تحت قيادة جديدة وبامل اكبر وحماس اشد.)

واعتبرت الجماعة الإسلامية نفسها إستمراراً لحركة الوحدة الإسلامية، ساعيةً الى" الفوز برضاء الله تعالى والتمكين للعبودية الحقة له واقامة الدين خالصا له ولذلك نطلب منهم مساندتنا لكي نجتمع كلنا تحت راية الاسلام الخفاقة وكلمته الفصل (لا اله الا الله محمد رسول الله) شارعين بعونه تعالى بتربية انفسنا ومجتمعنا تربية اسلامية مستمدة من عقيدة سليمة صحيحة ترشدهم الى عبودية مستقيمة واخلاق عالية، اخذين في هذا بكل وسيلة شرعية مناسبة ومتاحة لتغيير واصلاح مجتمعنا و اقامة شريعة الباري تعالى في مجمل حياة ذلك المجتمع".

هل هناك مواقف موحدة ومتطابقة لدى قوى الإسلام السياسي السني في كردستان والعراق عموماً؟

لا تملك الحركات والقوى الإسلامية مواقف متطابقة في الكثير من القضايا المصيرية التي تخص مستقبل العراق. وتحاول كل جماعة البحث عن المسوغ الفقهي والعودة الى النصوص الدينية، وآراء الفقهاء الذين تتعامل أطراف عديدة من هذه القوى مع إجتهاداتهم الفقهية، وكأنها بمثابة نصوص مقدسة خارج إطار التاريخ والمجتمع الإنساني. وعلى الرغم من أن جميع هذه الحركات تتحدث عن المشروع الإسلامي المستند الى الكتاب والسنة، فأن المشاريع المطروحة من تلك القوى تتعارض وتتنافر الى حد تكفير الآخر من قبل البعض. ومن هنا بمكن الحديث عن عدة مشاريع إسلامية حزبية تعكس تعامل تلك الأطراف مع الأيديولوجية الدينية.

وبالملموس تتعارض أطراف القوى الإسلامية السنية فيما بينها في مواقف عديدة، ومنها الموقف من كيفية التعامل مع الإحتلال وأشكال المقاومة، والمشاركة في مجلس الحكم، والموقف من الديمقراطية والفيدرالية، والمشاركة والتعامل مع القوى العلمانية، وكذلك الموقف من الطائفة الإسلامية الأخرى، وتيارات الإسلام السياسي الشيعي. وقد أشرنا إلى النقاط الجوهرية المتعلقة بهذه الخلافات البرنامجية والمسوغات الفقهية لكل طرف في عرضنا وتحليلنا لبرامج وسياسات تلك القوى.

وفيما يخص القوى الإسلامية الكردستانية، يمكن ملاحظة هذا التنوع في أطروحاتها وممارساتها. فعلى سبيل المثال لا تمتلك تلك القوى موقفاً موحداً أو واضحاً من الديمقراطية ويميل أكثر المواقف إلى الجانب السلبي رغم التباين النسبي في المواقف إزاء هذه الموضوعة، ويبقى هذا التباين شكلياً في بعض الأحيان.

يميل الفكر السياسي للحركة الإسلامية في كردستان العراق والجماعات المنشقة عنها، إلى إقامة دكتاتورية دينية تعتمد على أساس فكرة المستبد العادل كتصور لنظام الحكم. وقد نشرت الحركة الإسلامية العديد من الكتب والكراسات التي تتناول وجهة نظر الإسلام حول الديمقراطية على أساس اعتبارها (أي الديمقراطية) شكلاً من أشكال عدم الإيمان بالخالق كما يذكر علي بابير أحد قياديي الحركةسابقاً وأمير الجماعة الإسلامية حالياً، في كتابه "حل القضية الكردية بين الإيمان والبرلمان".

فالكاتب يؤكد عدم صلاحية وقدرة الإنسان على رسم منهاج حياته مهما بلغ من العلم والمعارف (ص36–37 من الكتاب المذكور).

ويعيد بابير ما كتبه سائر منظري الإسلام السياسي في مصر والسعودية وغيرها حول تحريم الديمقراطية على أساس:

1ـ الديمقراطية تعني عدم الإيمان بالخالق.

2ـ الديمقراطية بديل للدين وقرارات البرلمان المنتخب ديمقراطياً لها صفة الإلزام وتكون بديلة عن الشرع الإسلامي.

3ـ إلزامية قرار البرلمان تعني تحويل البرلمان إلى صنم وعبادته من خلال تنفيذ تلك القرارات بديلاً عن الخالق.

4ـ يذكر الكاتب بعض الآيات القرآنية حول تحريم الديمقراطية. ويبدو أنه يستخدم هذه الآيات في غير محلها ولأسباب سياسية الغرض منها تحريم الديمقراطية دون مراعاة أسس تأويل النص الديني والارتباط بأسباب النزول.

ويعيد السيد كاكه محمود عضو المكتب السياسي للحركة في كراسته حول الإسلاميين والبرلمان والوزارة، فكرة كون الحكم المطلق لله وحده وفي حالة عدم تطابق القوانين الوضعية مع الشريعة الإسلامية، فإن المشرعين يعتبرون كفرة ويهدر دمهم ومالهم (ص12 من الكراسة).

ويذكر في مجال آخر، أن الديمقراطية تعني عدم قبول الإسلام كبرنامج وكقانون للبلاد ولهذا السبب فإن الإرادة الإلهية حاقدة على كردستان وأقحمت البلاد في اقتتال دموي. وإن الديمقراطية هي التي سببت مشاكل كردستان.

تطرح الحركة الإسلامية مفهوم الشورى بديلاً عن الديمقراطية، علماً أن الشورى حسب فهم الكثيرين من الإسلاميين غير ملزمة وهي حق لأهل الحل والعقد فقط وليس للعامة.

ورغم العداء الكبير الذي تبديه الحركة الإسلامية للديمقراطية، فإن الحركة شاركت في الانتخابات البرلمانية التي جرت في عام 1992.

ويبرر علي بابير أحد قادة الحركة الإسلامية مشاركة الحركة في الانتخابات البرلمانية كما يلي:

- إن مشاركة المسلمين في البرلمان حرام، وبالأخص في حالة الإيمان بشرعية البرلمان.
- رغم هذا التحريم، من الجائز أحياناً المشاركة على أساس القاعدة الفقهية (الضرورات تبيح المحظورات). ويورد أحمد كاكه محمود مثالاً حول مفهوم الضرورات تبيح المحظورات قائلاً: إن شرب الخمر حرام، ولكن في حالة تعثر لقمة أكل في بلعوم أحدهم، من الجائز الاستعانة بالخمر في حالة عدم توفر الماء.
- المشاركة في البرلمان وسيلة للأمر بالمعروف والنهي عن المنكر والسعي من أجل استلام السلطة.

والخلاصة إن القاعدة العامة هي تكفير الديمقراطية وعدم جواز المشاركة في البرلمان والاستثناء هو المشاركة. وحتى في حالة تواجد الإسلاميين في البرلمان فإنهم سوف لا يلتزمون بالقوانين والتشريعات التي تتناقض مع الشريعة الإسلامية.

ويعود السبب الأساسي في ذلك إلى أن القضية الأساسية عند الإسلاميين هي صراع الكفر والإلحاد من جهة والإيمان من جهة أخرى. وهذه القضية

الأساسية هي التي تشكل أساساً موقف الإسلاميين من الديمقراطية. أما الاتحاد الإسلامي في كردستان العراق فيتعامل بصورة أكثر مرونة مع صيغة الديمقراطية على الرغم من عدم الإيمان بها في الجوهر.

فالاتحاد الإسلامي يشير في منهاجه إلى حق الشعب في اتخاذ السلطة السياسية بطريقة ديمقراطية دون الإشارة إلى السلطة التشريعية.

ويشير الاتحاد إلى حرية الاعتقاد في الإسلام التي تقتضي التعددية السياسية والفكرية ويورد الاتحاد شرطاً على ذلك وهو (إطار القيم العليا).

ومن خلال متابعة منهاج الاتحاد وخطابه السياسي يمكن ملاحظة عدم تعامل الاتحاد بشكل حساس مع مصطلح الديمقراطية، في حين أن الحركة الإسلامية لا تستخدم هذا المصطلح أساساً.

ولكن الاتحاد ومن جانب آخر لديه فهمه الخاص للديمقراطية التي تعني الشورى، فمنهاج الاتحاد يشير إلى "أن الشورى تحقق العدل في الحكم وتضمن الحريات العامة".

أما حول الاشتراك في الحكومات التي لا تقاد من قبل الإسلاميين، فإن الحركة والمجموعات المنشقة عنها لا تجيز ذلك بالمطلق وتسمح بها أحياناً استناداً إلى سورة يوسف "قال اجعلني على خزائن الأرض، إني حفيظ عليم"، أي أن يوسف طلب أن يكون مسؤولاً للاقتصاد والمالية رغم كون الحكم للفراعنة.

ثمة مجال آخر يشكل قاسماً مشتركاً للتيارات والقوى الإسلامية، وهو مجال حقوق المرأة. ففي كردستان تولي التيارات الإسلامية اهتماماً خاصاً بقضية المرأة، من أجل مناهضة الدعوات التي تطالب بحريتها ومساواتها بالحقوق مع الرجل. فمعظم الكراريس والكتب المنشورة في مصر والسعودية حول موقف الإسلاميين من قضية حقوق المرأة، تتواجد في كردستان وتعيد الحركة الإسلامية والاتحاد الإسلامي طبع البعض منها ومعظمها دعوات لمكوث المرأة في البيت وارتداء الحجاب، والدفاع عن تعدد الزوجات وإبعاد

المرأة عن المشاركة في السياسة والحياة العامة، إضافة إلى البرامج التلفزيونية والإذاعية وبث الكاسيتات حول فتاوى بعض شيوخ الأزهر وشيوخ السعودية.

وتشكل الأوضاع المأساوية التي مرت بالعراق في ظل الديكتاتورية عاملاً سلبياً في تأخر الحركة النسوية وتوفير الأرضية المناسبة لتنامي طروحات التيارات الدينية المتعلقة بالحجاب ومشاركة المرأة في الحياة العامة. وانعكست صراعات القوى الدينية في مسألة إصدار القرار 137 الخاص بإلغاء قانون الأحوال الشخصية العراقي. كما تجاوزت الصراعات في هذا المجال الجانب الديني العام، لتدخل مجال التوازنات المذهبية والطائفية المنعكسة في تشريع القانون المذكور، مما وفر الأرضية المناسبة لوقوف قوى إسلامية سنية إلى جانب بقاء قانون الأحوال الشخصية، ووقوف قوى إسلامية شيعية إلى جانب إلغائه.

يمكن القول أن القوى الديمقراطية واليسارية والعلمانية في كردستان وعموم العراق، بصدد التعامل في الواقع مع عدة مشاريع إسلامية متناقضة ومستندة في الوقت ذاته على الإيديولوجية الدينية، مستغلة العقيدة الدينية الإسلامية لدى جمهور المتدينين بغية التأثير عليهم وتسيسهم وفق تلك المشاريع. وفي نفس الوقت يجب أن ندرك بأن ثمة ماهو مشترك بين تلك القوى الإسلامية.

من جهة أخرى تحاول تلك الجهات جاهدةً إحتكار كل المعارف المتعلقة بالفلسفة والحضارة العربية الإسلامية من منطلق القيّم عليها، مستغلةً الإتجاهات العدمية لدى بعض العلمانيين واليساريين أفراداً ومجموعات في موقفها من التراث والفلسفة وقيم الحضارة العربية الإسلامية.

إن الإشكالية الموجودة لدى تلك القوى والشخصيات العلمانية إشكالية منهجية، مفادها الإنسياق الى منهجية الإسلاميين في تعاملهم المطلق مع العقيدة الدينية والفكر الديني. ومن شأن هذا المنهج قبول الفكر الديني على إطلاقه من قبل الإسلاميين بسبب مصدره الإطلاقي، ورفض كل معطيات هذا الفكر من جانب العلمانيين، بسبب ذلك المصدر الإطلاقي.

وبامكان الديمقراطيين واليساريين والعلمانيين تجاوز هذه الإشكالية إذا ما جرى فهم العلاقة الجدلية بين الفكر والواقع، وتطبيقاتها فيما يخص الفكر الإسلامي. إن التعامل مع الفكر الديني كفكر ونتاج بشري، يقطع صلة هذا الفكر من الناحية المعرفية بالسماء، ويكشف العلاقة الطبيعة بين هذا الفكر والواقع والجهد البشري الذي أنتجه. أن مثل هذه المنهجية تساعدنا كثيراً على التعامل المرن مع جمهور المتدينين، ومنتسبي الأحزاب الدينية، وإيجاد السبل الكفيلة للتفاعل والتأثير الإيجابي لعملية التغيير الإجتماعي. وبالتالي سيكون الديمقراطيون اليساريون العلمانيون مستلهمين حقيقيين لتراثهم، وحاملين كل ما هو نير وإيجابي ومتطور في الحضارة والتاريخ والفلسفة والتجربة التاريخية للشعوب العربية الإسلامية. إن هذه المنهجية يجب أن تنعكس في السلوك اليومي عبر التواصل فيما بين القوى الديمقراطية واليسارية، ومن خلال العلاقة اليومية بالجماهير ومطاليها اليومية.

وضمن مفردات هذه المنهجية وتطبيقاتها، يجب أن نتوقع أيضاً وجود خلافات للقوى اليسارية والديمقراطية مع القوى والتيارات الإسلامية قد تصل إلى التقاطع مع الجهات التي تتبنى وجهات نظر ظلامية وتسعى إلى تهميش القوى الديمقراطية واليسارية.

إن علينا أن ننظر إلى هذه القضية من وجهة نظر نضالية وصراعية، فمن مهمات القوى الديمقراطية واليسارية ترسيخ الديمقراطية والدفاع عن حرية الرأي والاعتقاد والحريات العامة السياسية وقضية المرأة. وقضية الديمقراطية لا يمكن تجزئتها. كما علينا أن نسعى في الوقت نفسه إلى عرض الخلافات مع القوى الإسلامية ضمن الأطر الديمقراطية وعبر ترسيخ ثقافة الحوار واحترام الرأي الآخر وهي مهمة صعبة بسبب طبيعة بعض القوى الإسلامية وبسبب تعقيدات الوضع في كردستان وعموم العراق والتأثيرات والتدخلات الإقليمية.

ولا نملك طريقاً آخر غير طريق الدفاع عن الديمقراطية باعتبارها قضية متكاملة والدفاع عن حرية الاعتقاد والفكر والرأي والتعبير عنها دون اشتراطات

مع التثقيف بأهمية مؤسسات المجتمع المدني وترسيخ ثقافة حقوق الإنسان وخوض صراع فكري هادف مع القوى الإسلامية عبر الرد على الكراسات والكتب المتداولة حول تشويه الديمقراطية ومعاداة الشيوعية والحط من منزلة المرأة. والاستفادة من الشخصيات الإسلامية المتنورة والبحث عن تحالفات ميدانية في هذا المجال. إضافة إلى ضرورة دراسة فكر التيار الإسلامي والاهتمام بالبحوث في هذا الجانب.

وعلينا أن نؤكد دوماً بأننا نتعامل مع التيارات والقوى الإسلامية بصفتها أحزاب وقوى سياسية وهي ليست ممثلة لله كما تدعي. كما أن الفكر الإسلامي ليس حكراً على الإسلاميين فقط، فالجوانب المشرقة والمتنورة التي تنشر العدالة وتنحاز إلى المستضعفين في الأرض في الفكر الإسلامي والفلسفة الإسلامية، هي ملك للبشرية جمعاء، وجزء من التراث الإنساني الذي يشكل مصدراً لفكرنا وبرامجنا من أجل الديمقراطية والتغيير الإجتماعي.

حول المرجعية الاسلامية للدستور العراقي

تعتبر مسألة كتابة الدستور مسألة مجتمعية سياسية أساسية، قبل أن تكون مسألة فنية محضة، لكون الدستور أساساً للمشروعية في الحكم، وللقوانين الصادرة عن الدولة. وهذا يعني أن الصراعات الاجتماعية والسياسية الدائرة في المجتمع، وما تفرزه تلك الصراعات من سياسات معبرة عن التوازنات الاجتماعية القائمة بين التشكيلات الاجتماعية، ومؤثرة عليها في الوقت نفسه، تجد أثرها المباشر في مسألة كتابة الدستور.

تنبع الحاجة الى تناول موضوعة مرجعية الدستور، عن الإشكاليات الموجودة حالياً في علاقة المواطن بالدولة في أغلب المجتمعات العربية والإسلامية، والناتجة عن حالة الاغتراب الكامل والشامل بين الدولة وبين المواطن المهمش عن المشاركة الفعلية في كل ما يمس حاجاته ومطالبه. ولم يكن أساس هذه المشروعية وبناؤها أمراً مكتملاً مع بدء الإسلام وانتشاره في الجزيرة العربية. لقد أضافت التجربة التاريخية والممارسة الحياتية العملية الشيء الكثير الى المفاهيم السائدة والمنتشرة مع بداية الدعوة الإسلامية. وبالتالي يمكن القول إن الفكر الإسلامي، أوجد بحكم الضرورة التاريخية من جهة، وبحكم الصراعات السياسية السائدة، وارادة المنتصر فيها من جهة أخرى، نظريات عديدة في أصول الحكم ومشروعية السلطة، وفي مجال كيفية استنباط الأحكام الشرعية.

والأخذ بوجهة كتابة الدستور، ارتباطاً بمفردات الواقع العملي يعني أن التنوع الكبير في التكوينات الاجتماعية القائمة في الجانب القومي أوالديني أو الطائفي أو المذهبي، سينعكس بشكل أو بآخر عند المساهمين والمشاركين في عملية كتابة الدستور في العراق. فعملية كتابة الدستور في العراق تجري في ظل جملة تناقضات، تؤثر احداها على الأخرى، ومنها التناقض بين الفهم

الديمقراطي العلماني لوظيفة الدين في المجتمع، وعلاقته بالدولة، وبين فهم القوى السياسية الدينية بشقيها السني والشيعي، لتلك الوظيفة، وكذلك التناقض بين المركز الذي أفرزته نتائج الانتخابات البرلمانية الأخيرة، وبين أقليم كردستان فيما يخص حدود الصلاحيات والمسائل المتعلقة بفهم الفيدرالية. إضافةً الى وجود تناقض آخر بين القوى الطامحة لاستعادة السيادة الوطنية، وبين قوى الاحتلال، والتناقض في فهم الوظيفة الاجتماعية والاقتصادية للدولة، فيما يتعلق بقضايا الخصخصة ودور الدولة في التنمية.

وتتداخل هذه التناقضات بشكل لتفرز تناسباً متحركاً بين القوى السياسية في المواقف من جملة التناقضات. وبالنتيجة فإن أكثر من طرف ومن لاعب معني بالشأن العراقي، منها قوى سياسية واجتماعية داخلية، تتجاذبها استحقاقات نتائج الانتخابات من جهة، والحاجة الى التوافق عبر اشراك الآخرين من الجهة الأخرى، اضافة الى الطبيعة غير المستقرة للأئتلاف الحاكم، ومنها قوى دولية وأخرى أقليمية.

وفيما يخص العامل الداخلي فإن القوى الاسلامية السياسية الشيعية تعتبر نفسها أكثر الجهات استحقاقا بوراثة الدولة العراقية المركزية بالنمط السائد منذ تأسيسها في بدايات القرن الماضي. ولا يتعدى تصورها للدولة، ذلك النموذج المبني على سيطرة القومية الكبيرة، واستعاضة المبرر القومي بمبرر ديني طائفي، على أساس تمثيلها لأكثرية عددية من مكونات الشعب العراقي. وهذا الأمر يناقض جوهر العملية السياسية الجارية من أجل تجاوز آثار الدولة الاستبدادية، لأن من المفترض أن تأتي هيبة الدولة على أساس قناعة الأفراد بها، واحترامهم لها، لا من خلال تسلط فئة تتميز بأكثرية عددية تبني على أساسها حقوقاً تتجاوز مفهوم المواطنة. ولا يمكن للدولة أن تنبني على أساس خوف المواطن من أجهزة الدولة القمعية، بل من خلال القناعة بوظيفة الدولة التي تشكل السقف الآمن للتكافل الاجتماعي والعيش المشترك بين الأفراد والمكونات الاجتماعية.

وتجد القوى الاسلامية السياسية الشيعية نفسها في حالة خصومة في كل ما يتعلق بحل المسألة القومية لكردستان العراق وتحديد الصيغة الملائمة لعلاقته بالمركز، على أساس الفيدرالية التي تعني الاتحاد الاختياري دون قسر أو إكراه، وعلى أساس عقد اجتماعي جديد بعيد عن عقود الاذعان. ونجد في الممارسة العملية الناجمة بعد الاستحقاق الانتخابي، انها تلعب من منطلق المناورة لاستبعاد حليفتها الكردستانية في الحكم عند اتخاذ القرارات.

تتجاذب القوى الكردستانية التي من المفروض أن تعبر عن طموحات الإقليم في العملية السياسية وتجلياتها الدستورية، تناقضات عديدة، منها التناقض بين القوتين السياسيتين المؤثرتين في الوضع الكردستاني، وقد تجلى هذا التناقض في عملية انبثاق البرلمان الكردستاني، والنقاشات التي دارت حول مسألة الرئاسة. وفي المقابل، لاتزال القوى الكردستانية تتعامل مع المركز العراقي من منطلق كونها خارج هذا المركز، في حين انها تعتبر قوة أساسية مساهمة في عملية إعادة بناء الدولة العراقية، ومشاركة في الحكم. أما قوى الإسلام السياسي السني فتتجاذبها بين ميول واتجاهات تتمحور في رغبة البعض في المشاركة في تلك العملية، في مقابل إصرار آخرين على التقاطع النهائي معها والمضي في إفشالها.

ضمن هذه اللوحة المتشابكة، يتلازم ضعف القوى الديمقراطية وتشتتها، مع تأثيرها الشعبي المحدود في المدى المنظور، على الرغم من الامكانيات والكفاءات المتراكمة لدى مكونات هذا التيار.

كما أن هذه اللوحة الشائكة للتناقضات القائمة، من شأنها أن تركز القضايا الخلافية في قضية انبثاق الدستورعلى فهم دور الدين وتأثيره في الدولة، ومفهوم الفيدرالية. وتتفرع من القضية الأولى قضايا أخرى تتعلق بحرية المرأة، والحريات العامة للأفراد.

وهذا الأمر يضيف الى التيار الديمقراطي اليساري هماً آخراً هو التمكن من تحديد الوظيفة الاجتماعية والاقتصادية للدولة، ومهامها فيما يتعلق بتوفير الضمانات الاجتماعية للأفراد، والمحافظة على الركائز الأساسية للاقتصاد الوطني.

على الرغم من الصيغة التوافقية التي جرى اقرارها في قانون ادارة الدولة العراقية فيما يخص دور الدين في التشريع، فإن هذه الصيغة لا تزال غير مستقرة، وهناك مساعٍ حقيقية لتبديل هذه الصيغة من قبل التيار الإسلامي ضمن توجهاته لأسلمة الدولة، وذلك بموازاة العمل اليومي لهذا التيار بشقيه المتناقض طائفياً لأسلمة المجتمع. وتسعى التيارات الإسلامية الى تأطير الحياة السياسية ببعد طائفي موهوم عبر الحديث عن وحدة طائفية موهومة، علماً ان التناقضات الداخلية داخل كل تيار طائفي، أمر واضح للعيان.

تشير المادة السابعة من قانون ادارة الدولة الانتقالي الى أن "الإسلام دين الدولة الرسمي ويُعد مصدراً للتشريع. ولا يجوز سن قانون خلال المرحلة الانتقالية، يتعارض مع ثوابت الاسلام المُجمع عليها ولا مع مبادئ الديمقراطية والحقوق الواردة في الباب الثاني من هذا القانون، ويحترم هذا القانون الهوية الإسلامية لغالبية الشعب العراقي، ويضمن كامل الحقوق الدينية لجميع الافراد في حرية العقيدة والممارسة الدينية".

وجاء في مسودة الدستورجمهورية العراق دولة مستقلة ذات سيادة، نظام الحكم فيها جمهوري نيابي برلماني ديمقراطي اتحادي.

المادة 2

اولاً ـ الاسلام دين الدولة الرسمي، وهو مصدر اساس للتشريع:

أ ـ لايجوز سن قانون يتعارض مع ثوابت احكام الاسلام.

ب ـ لايجوز سن قانون يتعارض مع مبادئ الديمقراطية.

ج ـ لايجوز سن قانون يتعارض مع الحقوق والحريات الاساسية الواردة في هذا الدستور.

على الرغم من قبول القوى الديمقراطية بشكل عام، والقوى الكردستانية أيضاً لهذه الصيغة، وسعي البعض من التيار الاسلامي لتبديلها عبر بالونات الاختبار التي أطلقتها تصريحات بعض ممثليه عقب الانتخابات، فإن مسألة اعتبار الدين مصدراً للتشريع تتحمل الكثير من النقاشات، وهي قابلة للتأويل من جانب التيار الإسلامي، حتى في حالة قبوله لتلك الصيغة الواردة في قانون ادارة الدولة للمرحلة الانتقالية. وقد تثير اشكاليات مستقبلية، في حالة الحديث عن دستورية القوانين.

ومبعث القلق من تلك الصيغة يكمن في تعدد أوجه تأويلها أولاً، وتشخيص الجهة التي لها الحق في تحديد دستورية القوانين بصفتها غير المتناقضة مع الدين الاسلامي ثانياً، علما ان ذلك يجري في ظل ظروف تاريخية تطرح المؤسسة الدينية نفسها قيماً على تأويل العبارة الدينية وتداولها، إضافة الى التنازع على ثوابت الدين بين المذاهب الاسلامية المختلفة وخاصة فيما يتعلق بقضية الحكم.

يؤكد معظم الفقهاء المسلمين أن الاسلام ومن خلال مصادره الأساسية، وبالأخص القرآن الكريم يتضمن أحكاماً أخلاقية وعقائدية، وذكراً لقصص الأولين وحوادث تخص الأمم السابقة. كما يتضمن القرآن الكريم آيات تتعلق بقضايا الأحوال الشخصية والقانون المدني (البيع والشراء وغيره)، والقانون الجنائي، وأحكام الشهادة والقضاء. وتحتل آيات الأحكام المتعلقة بتنظيم هذه الجوانب حيزاً محدوداً من القرآن. فمن مجموع أكثر من ستة آلاف آية، تبلغ الآيات المتعلقة بالأحوال الشخصية حوالي 70 آية، ونفس العدد تقريباً فيما يخص القانون المدني، و30 آية متعلقة بالقانون الجنائي فيما يخص الحدود والقصاص، و20 آية في مجال أحكام القضاء والشهادة. ولذا نجد أن الصفة العامة لمبادئ التشريع في القرآن هي التقليل من التقنين، وتعليل الأحكام بمصلحة الناس.

واذا ما اردنا تناول هذه الحالة فلا بد ان نذكر ان علاقة الدولة الجديدة التي كان النبي يضع لبناتها الاولى في المدنية، وتطورت فيما بعد الى امبراطورية مترامية الاطراف، بالدين الاسلامي، بدأت بعد 13 سنة أي بعد الهجرة مباشرة، وكانت هناك حاجة أساسية لقادة تلك الدولة أن يجدوا مشروعية دولتهم في الفكر الديني السائد، الذي كان الفكر المهيمن على كافة الامبراطوريات الحاكمة في تلك الحقبة الزمنية التي كانت العلاقات العبودية والاقطاعية سائدة في مجال التشكيلات الاجتماعية.

في عهد النبي كانت سلطة التشريع والقضاء والفتيا في كل ما كان يواجه المسلمين من قضايا يومية وحياتية تتعلق بالمنازعات المتعلقة بالحقوق فيما بينهم، بيد النبي نفسه لكونه المرجع في ذلك.

لم يترك النبي لأصحابه فقهاً مدوناً، وإنما ترك جملةً من الأصول والقواعد الكلية، ومن الأحكام الجزئية والأقضية، في القرآن الذي جرى جمعه وتدوينه في مصحف واحد في عهد أبي بكر بعد معركة اليمامة التي قتل فيها عدد كبير من الصحابة من حفظة القرآن.

وبعد انتهاء فترة الوحي ووفاة النبي، وتطور الدولة الاسلامية، واجهت الدولة الاسلامية، والفقهاء المسلمون حوادث جديدة لم يجدوا أحكاماً لها في القرآن وفي السنة. فكان لا بد لهم من الاعتماد على اجتهاداتهم الشخصية. وقد عبر الخليفة الأول عن هذه الحالة عندما أصدر أحكامه، رادأً قول كاتب الأحكام على اعتبار أحكام الخليفة صادراً من عند الله، قائلاً: لا تقل هذا ما حكم به الله. بل اكتب هذا ما حكم به خليفة رسول الله. فإذا كان الحكم صحيحاً فهو من عند الله. وإذا كان خاطئاً فهو من عندي.

ولم يقف اختلاف الفقهاء المسلمين عند الأحكام التي لم يجدوا لها نصاً في القرآن وفي السنة فقط، بل شمل الاحكام التي وجدوا فيها آيات في القرآن. وسبب هذا الاختلاف يرجع الى أن نصوص الأحكام في القرآن وفي السنة ليست

قطعية الدلالة على المراد منها، بل هي ضنية الدلالة. فيمكن أن يدل اللفظ على هذا المعنى، مع احتمال دلالته على معنىً آخر، نتيجة اشتراك اللفظ الوارد في النص لغةً بين معنين أو أكثر، أو أن فيه لفظاً عاماً يحتمل التخصيص، أو مطلقاً يحتمل التقييد. لقد تفاوت الفقهاء في فهم القرآن، وانبثق علم أصول الفقه وعلوم القرآن بعد أكثر من قرن من وفاة النبي. كما انقسم المسلمون انقساماً حزبياً سياسياً في الموقف من السلطة ومشروعيتها بعد وفاة الرسول مباشرة. ولذا تفاوت الفقهاء في فهم القرآن. ولم تكن استنباطاتهم للأحكام الشرعية في مجال القياس وغيرها بعيدةً عن البيئة السياسية التي كانوا يعيشون فيها. وهذا ما دعا فقيهاً كبيراً كالإمام مالك الى تجنب تدوين فتاويه، وعبر عن تفهمه للفتاوى الصادرة في الأمصار الاسلامية من قبل فقهاء آخرين، واعتبرهم مصيبين على أساس اختلاف الظروف والأزمان.

وتشير كتب أصول الفقه الاسلامي بأن الفقهاء لم يختلفوا فقط في الفروع، فقد اختلفوا أيضاً في بعض مصادر التشريع، وبالأخص في مجال السنة النبوية كمصدر ثانٍ للتشريع. فقد احتج فقهاء مدرسة أهل الرأي بالسنة المتواترة والمشهورة، ورجحوا ما يرويه الثقات من الفقهاء، في حين كان مالك ومجتهدو المدينة يرجحون ما عليه أهل المدينة بدون اختلاف، ويتركون ما خالفه من أخبار الآحاد.

وعلى العموم جرى جمع الحديث الذي يعتبر المصدر الثاني في مجال التشريع، في عصر أتباع أتباع التابعين من عاصروا البخاري المتوفي 256 هـ. أي أن كتب الحديث الستة(البخاري ومسلم المتوفي261 هـ والترمذي 275هـ وأبي داود 275هـ وابن ماجة والنسائي 307هـ.) قد جرى جمعها بعد وفاة النبي بثلاثة قرون. وتتجلى لنا أهمية هذه التواريخ، إذا ما أخذناها ارتباطاً بالصراعات على السلطة ومشروعيتها والتي بدأت بعد وفاة التبي مباشرةً في السقيفة، وبلغت أوجها في خلافة علي بن أبي طالب.

وبعد أن امتد سلطان المسلمين الى خارج الجزيرة العربية، وجد المسلمون في تلك المجتمعات الجديدة التي استوطنوا فيها ثقافة جديدة، ووقائع وعادات جديدة في مختلف مجالات المعاملات، وبشكل لم تستوعبها آيات الأحكام الجزئية الواردة في القرآن. ولكون النصوص متناهية وحاجات الناس أمور غير متناهية، كان لابد لفقهاء المسلمين من أن يلجأوا الى الأحكام العامة وما أطلقوا عليه مقاصد الشريعة الإسلامية لإيجاد أجوبة شافية لتلك المستجدات. وبالتالي فإن المصادر الأخرى للشريعة الإسلامية والتي تناولتها أصول الفقه الإسلامي كالاجتهاد والإجماع والقياس والمصالح المرسلة وسد الذرائع لا تشكل سوى مجهود بشري ضمن سياق المنظومة الفكرية السائدة في تلك المجتمعات.

وعلى هذا الأساس وعلى أثر الحاجات الضرورية التي كانت تظهر تباعاً بصورة تدريجية دون أن يكون لها حكم شرعي في القرآن أو في السنة، تطور الفقه الإسلامي. ولم يكن هذا التطور في مجال الحالات التي لم يجد الفقهاء حكماً لها في المصدرين الرئيسيين فقط، ففي ذروة تطور الفقه الإسلامي وعلى ضوء المستجدات الحياتية الجديدة وجد التنوع الفقهي في فهم النصوص المقدسة في القرآن وفي السنة، وذلك انطلاقاً من التعامل مع النص المقدس كمعطى لغوي، إضافة الى ظهور الدراسات في مجال الحديث وتقسيمه الى المصنفات والآثار.

لقد أوجدت هذه المستجدات تنوعاً في الفتاوى المتعلقة بالحالة أو القضية الواحدة. وتتابع الأمر الى التنوع في أحكام القضاء، وخاصةً بعد ظهور المدارس الفقهية (مدرسة آهل الرأي في العراق والتي تزعمها أبو حنيفة النعمان 80 ـ 150 هـ، ومدرسة أهل الحديث في الحجاز، وتزعمها الإمام مالك 93 ـ 179 هـ)، أعقبها تبلور المذاهب الفقهية (الحنفية، المالكية، الشافعية، الحنبلية، الشيعة الزيدية، الجعفرية الإثني عشرية، الإباضية).

فضلاً عن مذاهب أخرى مندرسة. حيث إن من المذاهب ما اندرس بموت أصحابها أو بعد موتهم بقليل أو كثير. ومن هذه المذاهب مذهب الإمام الأوزاعي 88 ـ 157 هـ، وسفيان الثوري 97 ـ 161 هـ، والليث بن سعد المتوفي في مصر عام 175هـ وداود الظاهري صاحب المذهب الظاهري 200 ـ 270 هـ.

وفي ظل هذا التنوع الفقهي من جهة وتبلور الإمبراطورية الإسلامية وحاجاتها كدولة، وجدت الحاجة لتقنين الأحكام الشرعية لكي يتقيد القضاء الإسلامي بأحكام مقننة معينة لكي يعلم الناس سلفاً ما تخضع له معاملاتهم وعقودهم من الأحكام، فيكونوا على بصيرة من صحتها وفسادها.

من أوائل الذين أدركوا هذه الحاجة ابن المقفع الذي أشار على الخليفة العباسي أبي جعفر المنصور، أن يوحد ما يقضى به بين الناس في قانون يدونه ويختاره من آراء القضاة المجتهدين والفقهاء في ذلك العصر بعد تمحيصها والترجيح بينها.

بيَّن ابن المقفع في رسالته المسماة "رسالة الصحابة" ـ (الرسالة منشورة في كتاب "جمهرة رسائل العرب" للأستاذ أحمد زكي صفوة، ج3 رقم الرسالة 26) ـ حال اختلاف القضاة المجتهدين، وكيف إن الأمر الواحد يقضي فيه أحد القضاة المجتهدين برأي، ويقضي غيره في نظيره بخلافه، في الأموال والأنكحة وغيرها. وقال في رسالته:

" فلو رأى أمير المؤمنين أن يأمر بهذه الأقضية والسنن المختلفة، فترفع إليه في كتاب، ويرفع ما يحتج به كل قوم من سنة أو قياس، ثم نظر أمير المؤمنين في ذلك، وأمضى في كل قضية رأيه الذي يلهمه الله ويعزم له عليه، وينهى عن القضاء بخلافه، وكتب بذلك كتاباً جامعاً عزماً، لرجونا أن يجعل الله هذه الأحكام المختلطة الصواب بالخطأ حكماً واحداً صواباً"

وقد أراد أبو جعفر المنصور ومن بعده الرشيد أن يختار مذهب الأمام مالك وكتابه " الموطأ" ـ جمع فيه أحاديث مرسلة ومتصلة وفتاوي الصحابة

وأقضيتهم وأقوال التابعين وآراءه الفقهية قياساً على الآثار ـ قانوناً قضائياً للدولة العباسية فنهاهما مالك من ذلك وقال:

" إن أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم اختلفوا في الفروع وتفرقوا في البلدان، وكل مصيب"

وقد كان الإمام مالك محقاً في هذا الرأي. ولكن رأي إبن المقفع وما أشار به على الخليفة العباسي لم يكن منطلقاً من حمل الناس على مذهب معين لأي مجتهد كان. لقد كان رأي ابن المقفع تأسيساً لفكرة دولة القانون، الممصطلح الذي يجرى الحديث عنه في الأدبيات السياسية والقانونية المعاصرة، واستند في رسالته على فكرة الاستفادة من ثمرات اختلاف الاجتهادات.

وبدلاً من تدوين قانون للقضاء على أساس البحث عن السهل اليسير المعتمد على ثمرات اختلاف اجتهادات الفقهاء، انصرف الكثيرون الى تدوين فقه المذاهب لتسهيل تناولها بين الناس، وشاعت كتب الفتاوى وانصرف الناس الى التقليد، وتراجع تطور الفقه الإسلامي وحيويته في التعامل مع المستجدات. وساعدت دولة الخلافة في الوصول الى هذه الحالة. فقد آثر الخلفاء إختيار القضاة من المقلدين ليقيدوهم بمذهب معين يفضله الخليفة بناءً على اعتبارات سياسية تفرضها أولويات حماية كرسي الحكم والمشروعية السياسية "الشرعية" التي منحها فقهاء مذهب معين للحاكم. وبدأ القضاة يحكمون على مذهب معين.

لقد عمل الحكام على تحويل الولاء الاجتماعي الى ولاءات خاصة. وفي ظل هذه الأوضاع تأخر الفقه وجرى تداول أحاديث التفضيل والتخيير والحديث عن الفرقة الناجية. واستنزفت عقول الناس في الغيبيات. وهكذا تكاملت المستلزمات الضرورية لتحويل المذهب الى طائفة.

فبينما كان الاختلاف المذهبي أقرب الى التنوع الفكري في التفسير الذي سلك طرقاً ومناهجَ متعددة، كظهور أهل الحديث وأهل الرأي وظهور مدارس

علم الكلام والمذاهب الاعتقادية (المدارس الفلسفية)، ساعدت جميعها في تحريك المجتمع ووحدته وتجدده على أساس التسامح واللاإكراه، أخلت الطائفية بالوحدة الاجتماعية وأدت الى إنقسام فئوي حاد صرف المجتمع لمصلحة الحكام والمستفيدين منهم إلى اهتمامات هامشية ونزعات تصد التقدم. وقد تأثر مجال الأحوال الشخصية بهذه التحولات أكثر من غيرها. فمع نشوء دول الطوائف تغيرت المذاهب الرسمية بتغير مذهب الحكام واختياراتهم. وتحول الإفتاء إلي وظيفة سياسية رسمية وهيمن الفقه الطائفي الذي يعني الانحياز التقليدي لطائفة معينة ولصالح التحيزات العصبوية التي يكتسبها الأفراد بالوراثة البحتة وتنتقل من جيل لآخر بزخم التتابع المطلق. وبالمقابل نشأ التشدد من قبل الأضداد الطائفية للحيلولة دون تفككها.

ويرى الكثير من الباحثين بأن مفردات التحول المذهبي الى الطائفية قد تكاملت بانتهاء حكم المتوكل. حيث قتل عام 248 هـ.

كان تأثير هذه التحولات على بنية المجتمع الإسلامي كبيراً، فتقيد القضاة بالتقليد الطائفي أدى الى تضييق الخناق والعسر على الناس. وتنوعت أحكام القضاء لا على أساس اختلاف الأوضاع الاجتماعية في الأمصار الاسلامية، بل على أساس الانتماء الطائفي المسبق. وانغلقت الطوائف على نفسها في مجال الزيجات، فانعزلت كل طائفة في علاقاتها الاجتماعية.

على الرغم من التباين في مجال تطور الفقه الاسلامي في مراحله المختلفة والذي يعتبر اتعكاساً للصراعات السياسية والاجتماعية الدائرة في الامبرلاطورية الاسلامية، فقد ترك لنا الفقهاء المسلمون جهداً بشرياً كبيراً يتمثلُ في التراث الكبير في مجال القانون الإسلامي، ولا يجوز التعامل بشكل عدمي مع هذا التراث الفقهي، أو اغفال امكانية تضمينه في قوانينا المعاصرة بوصفه منتوجاً ثقافياً تاريخياً لحضارتنا، على أنه ينبغي عدم إضافة القدسية على هذا الجهد البشري، أوالتعامل معه من كحقيقة مطلقة خارج الزمان والمكان.

وينبغي التوقف هنا عند التناقض الحاصل بين الممارسة الفعلية الناجمة عن التجربة التاريخية للإسلام، المتأثرة بالتوازنات السياسية والاجتماعية السائدة، والنتائج العملية لتلك الصراعات من جهة، وبين نظرية المعرفة الإسلامية المبنية على الإيمان الديني والعودة الى المصدر الإلهي، والبحث عن مشروعية السلطة ودستورية القوانين ضمن هذه النظرية. وفي المحصلة النهائية جرت المحاولات ضمن هذا النطاق من أجل تكييف النص الديني أو التفسير الفقهي في مجال الحكم مع النتائج العملية للصراعات على السلطة من قبل المنتصرين، أو مع السعي للحصول على السلطة من قبل المعارضين.

ان الأشكالية تظهر عندما يجري التعامل مع رأي للإمام أبي حنيفة أو الشافعي، أو مالك أو الإمام جعفر الصادق، أو أحمد بن حنبل وابن تيمية وغيرهم، كحقيقة مطلقة وإضفاء القدسية على آرائهم. والأكثر من ذلك انه في الممارسة العملية تميل عامة الناس الى فهم الفتوى الدينية كأمر مقدس يحتكر مطلقوها الرأي الديني ويمارسوا السلطة على أتباعهم، رغم أن الفتوى هي مجرد رأي يحتمل الخطأ والصواب. وانعكس هذا الأمر على مجال الدراسات الاسلامية في البلدان الاسلامية، فنجد أن معظم المختصين يتعاملون وفق منهجية المحافظة على التقليد والتراث العقائدي والفقهي، وعلى اجماع الفقهاء والعلماء في الأزمنة السابقة.

أن مجمل الاشكاليات المشارة إليها تخلق نوعاً من عدم الاستقرار في حالة التشريع في الدولة المعاصرة. فمن المفترض أن تكون القاعدة القانونية قاعدة عامة مجردة، لا تتحمل التأويل في دولة القانون والمؤسسات الدستورية، بعكس الفقه والتشريع الإسلامي القابل للتأويل حتى فيما يتعلق بثوابت الإسلام ومصادر التشريع الإسلامي. ان الفقه الاسلامي وليد بنية اجتماعية كانت العلاقات العبودية والاقطاعية هي السائدة فيها، في حين ان مفهوم دولة القانون والمؤسسات وليد نمط آخر من التشكيلات الاجتماعية السائدة في ظل المجتمعات الراسمالية.

وبالتالي فالنص الأكثر مرونةً وقرباً للواقع هو أن تجري الإشارة في الدستور الى اعتبار الاسلام مصدراً للتشريع الى جانب المصادر الأخرى، والى جانب الشرعة العالمية لحقوق الإنسان، أما الإشارة الواردة في قانون ادارة الدولة والتي تنص على عدم جواز سن قانون، يتعارض مع ثوابت الاسلام المُجمع عليها، فهي إشارة زائدة، لا يمكن تضمينها في الدستور الدائم.

ما بين الفقه والقانون الدولي تكييف الخاص مع العام

ليس من السهل اجراء مقارنة بين القانون الاسلامي (الفقه) وبين القانون الدولي في نطاق اعتبارهما مصدراً للدساتير الوطنية في بلداننا، وفي حزمة الحقوق التي باستطاعة كل منهما توفيرها وضمان تطبيقهما. فالفقه الاسلامي يشكل جزءاً من التراث القانوني المحلي ويأتي في اطار تصنيفه ضمن الخصوصيات الثقافية والمحلية، وهو أي الفقه وليدة بيئة تاريخية مختلفة عن بيئة القانون الدولي ونطاق تطورها المعاصر. علماً أن الفقه سبق وان تناول مبادئ عامة تخص تنظيم علاقة البلدان الاسلامية في ظل سلطة الخلافة بغيرها من البلدان، سواء في نطاق الحديث عن العلاقة بين دار الاسلام ودار الحرب، ومسألة العهود والمواثيق المبرمة. وقد جرى ذلك ضمن تشكيلة اجتماعية اقتصادية تجسدت في أنظمة حكم امبراطورية.

لم يكن تعامل الفقه الاسلامي يتسم بالجمود في معالجته للمستجدات، فالضرورة وحاجات الناس افضت الى تطور الفقه، ولذا نرى الباحثين في مجال تاريخ الفقه وأدواره يصنفون خمسة أدوار أو أكثر من تطور الفقه الاسلامي. ويتسم كل دور بخصوصيته ارتباطاً بتطوير مناهج الفقه ومدارسه المختلفة ومذاهبه المتنوعة المتجسدة في علم أصول الفقه، وقدرة الفقهاء في تأويل النص الديني، وتكيفه، واعادة انتاج النصوص تعبيراً عن المفاهيم، والعمل به والتسلسل الوارد في مجال مصادر الفقه، وغيره.

وعموماً يمكن القول ان حزمة الحقوق التي بامكان الفقه الاسلامي أن يضمنها تتأثر بالدرجة الاساسية بالمنهج الذي يجب التعامل به في استنباط الاحكام.

والسؤال الاساسي هنا هو هل يمكن معالجة الاشكاليات المعاصرة التي تواجهها مجتمعاتنا بالتمسك والعودة الى نصوص هي وليدة ثقافة وبيئة مختلفة؟ او العودة الى نصوص تفسيرية وآراء تبين وتشرح تلك النصوص في بيئة ثقافية الفاصل الزمني والثقافي بينها وبين بيئتنا الحالية يزيد على الألف عام؟

أولاً علينا أن نقر بأن مشكلاتنا ليست مشكلات الأقدمين. وثانياً ان المعايير المتبعة في الوقت الحاضر هي ليست نفس المعايير التي اتبعها الاقدمون، فلا بد أن نبحث في حلول عملية جديدة تنظم علاقات الناس وحاجاتها، ضمن معايير معاصرة نتفق بشأنها. وهذه المعايير المعاصرة هي ليست وليدة مجتمعاتنا فقط، فنحن نعيش في عالم مترابط تتجاوز الأفكار فيها كل السجون مهما كانت طبيعتها ومن يكون حراسها.

قيم الأنسنة والعدالة الاجتماعية والتشاركية والمساوتية، وحقوق الانسان هي قيم لم تلد في الوقت الحاضر. ففي المجتمعات البدائية خاض الانسان صراعاً من أجلها وان كانت تلك المفاهيم تبدو في أطر بسيطة لا تتميز بالتعقيدات الكامنة فيها في العالم المعاصر كما ان آليات تلك الصراعات كانت بدائية وفق تطور التشكيلة الاجتماعية الاقتصادية السائدة، وفي اطار الفكر السائد، ولذا ظهرت الاتجاهات العقلانية في الفكر الاسلامي لكي تخوض صراعاً مع الاتجاهات المبنية على النقل والأثر في أمور أساسية تتعلق بارادة الانسان وحريته ومسؤوليته عن أعماله، وانعكس في مجال الفقه عبر مدرسة أهل الرأي وزعيمه أبي حنيفة النعمان، وفي مجال علم الكلام من خلال القدرية والمعتزلة وانتهاءاً بابن رشد القرطبي الفقيه والعالم الذي مثلَ الخندق الأخير للعقلانية الاسلامية ضد مناوئيه.

غير ان تلك المفاهيم لم ولن تكون ناجزة ولا تتسم بالثبات والركود. فان تجليات العدالة المطلوبة في القرن الأول الهجري، لن يكون كتجلياتها في القرن

العاشر الهجري، لأن مجتمعاتنا غير راكدة وليست خارج اطار التاريخ وتناقضاته وصراعاته.

ولكي نكون قريبين من الواقع وتطوراته لا بد أن نتعامل بعقلية نقدية مع جملة هذه التفسيرات التي تنطلق من منهج يجرد النص الديني من واقعه المتمثل بعلم أسباب النزول الذي أعطى للنص الديني حيويةً كونه يعبر عن ظرف تاريخي، وأحداث معينة ووقائع محددة.

وفي مجال موضوع بحثنا المتعلق أساساً بحقوق المرأة، ينطلق هذا المنهج التقليدي في وجهة نظره إلى المرأة ككائن داخل مؤسسة الأسرة، وظيفته في الدرجة الأولى الحمل والولادة لحفظ النسل الإنساني. في حين يقوم الرجل بالاعمال الاجتماعية الكبرى.

وحسب رأي محمد مجتهد شبستري " لم يكن في ذهن هؤلاء أبداً فكرة أن تقوم المرأة بالخروج من إطار الأسرة لتجد دوراً لها في المجتمع. وبحسب الواقع فإن هذا التعريف لدور المرأة كان يتطابق مع البناء السياسي الاجتماعي للمجتمع آنذاك. فلم تكن المرأة شريكة حياة للرجل، بل كانت وظيفتها التخفيف من ضغوط ومشاكل الحياة الإنسانية والسير بالحياة لتوفير الظروف لرجل الأسرة للقيام بالدور الكبير الملقى عليه.

فالظروف التي تحدث فيها الفقهاء وحتى أصحاب مدرسة أهل الرأي منهم عن مفهوم العدالة، لا تتطابق مع مستجداتنا الحياتية المعاصرة، وبالتالي هل يجوز أن نعيد انتاج التعريف القديم للعدالة مرة أخرى؟!

يشكل الفقه ثروة قانونية، وهو جهد بشري في اطار الفكر الديني السائد، واذا أردنا أن يكون له حيويته ووجوده المؤثر في مجتمعاتنا ارتباطاً ببعده الديني الذي يضفي عليه طابعاً أخلاقياً، فلا بد أن ننظر اليه عبر تاريخيته، وضمن الثقافة السائدة، وفي اطار اعتبار المصلحة معياراً للتشريع وعبر العودة الى ارادة الناس ومجالسهم التمثيلية المنتخبة. وعليه من الضروري ان نتعامل مع جلَ التراث الفقهي وفق معطيات البيئة الجديدة المعاصرة، ومعايير

العقلانية المعاصرة، فلا يمكننا مجاراة متطلبات الواقع وتناقضاته حتى وان عدنا الى معطيات العقلانية الاسلامية الكلاسيكية.

نشأ القانون الدولي في بيئة تاريخية تختلف نوعياً عن بيئة الفقه. فالقانون الدولي يمثل الى حد معين ارادة الدول المعاصرة. وارتبط نشأته بمفاهيم السيادة الوطنية من جهة والبحث عن المشتركات من جهة أخرى، وتنظيم علاقات الدول مع بدابات تطور الرأسمالية العالمية. وشهد القانون الدولي تطوراً كبيراً من خلال المعاهدات والاتفاقيات والمواثيق المبرمة بين الدول، ودخل في مرحلة جديدة بنشوء المنظمات الدولية واعتبار المواثيق الصادرة عنها مصدراً للقانون الدولي نفسه.

ونتيجة لما مرت به البشرية من مآسي وكوارث نتيجة عدم التوازن الدولي، والسعي الى حل الاشكاليات عبر منطق القوة والعسف، تخطت فكرة حقوق الانسان الموجودة أساساً في النطاق الداخلي كمعيار مثالي للحقوق المقرة، وبدت الضرورة لكي يحصل هذا المفهوم على شرعية تتجاوز الشرعية الداخلية والخصوصيات المحلية.

وإذا كانت فكرة حقوق الإنسان قد تطوّرت على النطاق الداخلي لكل دولة، من خلال نضال الشعوب والطّبقات المضطَهدة أساساً، من أجل نيل حقوقها وتثبيتها دستورياً، فإن تطور الرأسمالية وحاجتها إلى السوق العالمية أوجدت الحاجة إلى عقد اجتماعات ومؤتمرات على مستوى الدول، لأجل حل المنازعات والخصومات الناشئة، وجرى إبرام بعض المعاهدات الدولية، لتثبيت قواعد القانون الدولي، وهكذا تجاوزت فكرة حقوق الإنسان نطاق القوانين الداخلية، والقانون الدستوري خصوصاً، لتَدخل مجال القانون الدولي، ولتنعكس المبادئ المقرة دولياً في القوانين الداخلية.

تخطت فكرة حقوق الإنسان كأساس عند صياغة التشريعات الداخلية المجال المحلي، وفرضت حضوراً لها في المجال الدولي، وظهرت الحاجة إلى إنشاء مؤسسات دولية عامة، للحفاظ على الأمن والسلام العالمي من أجل حماية حقوق

الإنسان. وانبثقت منظمة الأمم المتحدة عام 1945، كحاجة ملِّحة، وكتعبير عن الوضع الدولي القائم بعد الحرب. وقد أشارت هذه المنظمة الدولية في ميثاقها إلى "إيمان شعوب الأمم بالحقوق الأساسية للإنسان وكرامة الفرد وقدره، وبما للرجال والنساء، والأمم كبيرها وصغيرها من حقوق متساوية".

وطالب الإعلان العالمي لحقوق الإنسان الصادر عام 1948 عن الأمم المتحدة، جميع الدول باحترام البنود الواردة فيه.

وثق الإعلان العالمي لحقوق الإنسان المبادئ التي تضمنها " ميثاق الأمم المتحدة " لعام 1945 والتي تطلب من كل حكومة إن تعامل مواطنيها ليس فقط على أساس أن ذلك هو شأن داخلي فقط بل على أساس الشرعة الدولية أيضا.

هكذا تتخطى فكرة العالمية التي تعبر عنها القانون الدولي فكرة المحلية التي تجسدها التراث الفقهي. وقد جرت المحاولات من أجل نبش التراث الفقهي لأعطاء الشرعية الفقهية للمفاهيم التي أفرزها القانون الدولي.

ولكي يظهر الأمر بشكل أوضح لا بد أن نقر بأن التطورات الجارية في العالم مع بدايات الرأسمالية المعولمة في الوقت الحاضر، لا تجلب معها نتائج وانعاكاسات هامشية. فآثار العولمة تتخطى الاقتصاد والانجازات العلمية في الاتصالات، لتدخل في تفاصيل حياتنا اليومية، وفي مجالات الثقافة واعادة صياغة المفاهيم، ولصالح تأطير الدولة الوطنية وسيادتها، وفي مجال القوانين وعلى أساس اضطرار الخاص تكييف نفسه مع العام المعولم. وقد جسد مؤتمر فينا الخاص بحقوق الانسان عام 1993 عمق الخلاف بين الخاص والعام وبين الأولوية للسيادة الوطنية أو لحقوق الانسان.

بفرض القانون الدولي في ظل عولمة الراسمالية نفسه، وهو يحمل طابعاً متناقضاً. فمن جهة تسعى سياسيات الليبرالية الجديدة الى فرض نماذجها ومعالمها واطرها المعولمة المجردة من البعد الاجتماعي الانساني في رسم السياسات، على الكثير من البلدان دون مراعاة الخصوصيات المحلية. وتبدو

الأطر القانونية لتلك البلدان أو التراث الفقهي عاجزاً عن المجاراة وطرح الجديد، بسبب تناقضاتها البنيوية مع منهج يتسم مفرداته بالعقلانية والتأصيل الفكري المتجدد والحداثة والتنوير. ومن الجهة الأخرى تتعاظم نشاطات مؤسسات المجتمع المدني لتتجاوز البعد المحلي، ولتأخذ من العمق العالمي والبعد الأممي لنشاطاتها أداة للسعي من أجل الدفاع عن قيم الحضارة والتمدن والأنسنة والتشاركية واجبار الدول وحتى العظمى منها لتقبل الاتفاقيات الدولية ذات الطابع الانساني، والتمسك بمبادئ تلك المواثيق في قوانينها الداخلية واعتبار شرعة حقوق الانسان في اطار صيرورتها المستمرة مصدراً يجب ان تلتزم بها في قوانينها الداخلية.

هل يستطيع الفقه مجاراة هذا الواقع الجديد ضمن التعامل معه بالمنهجيات التقليدية؟! هل يمكننا الصمود بالعودة الى النص والتعامل معه خارج اطار التاريخ والثقافة واللغة، والى الى مدى نستطيع مواصلة تاويل النص؟!

ولكي نحدد موقفنا من تلك الأسئلة، لا بد لنا أن نحدد في البداية مشروعنا الأساسي وخطابنا المجتمعي. وأرى أن نطرح السؤال كالتالي: هل نريد أن نجتاز المرحلة الانتقالية عبر بناء مقومات الدولة الدينية المعزولة عن العالم، أم ان مشروعنا الاساسي هو بناء الدولة الديمقراطية المدنية المبنية على ارادة الناس؟!

تتطلب بناء الدولة الديمقراطية المدنية حزمة من الحقوق والحريات لا يمكن توفيرها وضمانها الآ بتعدد مصادر التشريع، والأخذ من مبادئ القانون الدولي وعدم اضفاء الصفة الدينية على الدولة وان كان من خلال الحديث عن الدين الرسمي للدولة كما جرى في الدستور العراقي الدائم.

لقد جرت عملية كتابة الدستور في العراق في ظل جملة تناقضات، أثرت احداها على الأخرى، ومنها التناقض بين الفهم الديمقراطي العلماني لوظيفة الدين في المجتمع، وعلاقته بالدولة، وبين فهم القوى السياسية الدينية بشقيها السني والشيعي، لتلك الوظيفة، والاختلاف في فهم الوظيفة الاجتماعية والاقتصادية للدولة، و انعكاس هذه المسألة على القوانين المنظمة للعلاقات الاجتماعية.

وارتباطاً بفهم دور الدين وتأثيره في الدولة عند صياغة مسألة المرجعية في الدستور، نشأت قضايا خلافية تتعلق بحرية المرأة، والحريات العامة للأفراد، وتنظيم مسائل الأحوال الشخصية. وارتبطت المادة الثانية المتعلقة بمصدر التشريع في الدستور بالمادة 41 المتعلقة بتنظيم أسس الأحوال الشخصية في العراق.

تشيرالمادة (2):

اولاً: الاسلام دين الدولة الرسمي، وهو مصدرٌ اساس للتشريع:

أ- لا يجوز سن قانونٍ يتعارض مع ثوابت احكام الاسلام.

ب - لا يجوز سن قانونٍ يتعارض مع مبادئ الديمقراطية.

ج - لا يجوز سن قانونٍ يتعارض مع الحقوق والحريات الاساسية الواردة في هذا الدستور.

ثانياً :- يضمن هذا الدستور الحفاظ على الهوية الاسلامية لغالبية الشعب العراقي، كما ويضمن كامل الحقوق لدينية لجميع الافراد في حرية العقيدة والممارسة الدينية، كالمسيحيين، والايزديين، والصابئة المندائيين.

ولكي تتكامل الصورة التي أتت وفق الحد الأدنى لمقاييس التيار الاسلامي بشكل عام، لابد من الاشارة الى المادة 41 من الدستور الاتحادي، التي ترتبط أوثق ارتباط بالمادة الثانية. تنص تلك المادة: العراقيون أحرار في الالتزام باحوالهم الشخصية، حسب دياناتهم أو مذاهبهم أو معتقداتهم أو اختياراتهم، وينظم ذلك بقانون.

تتجلى في مسألة الربط بين المادتين اشكاليتان. الأولى تتعلق بتدخل الدستور في قضايا الأحوال الشخصية وبالأخص في القانون المنظم لهذا المجال. وتتدخل بعض دساتير المنطقة في رسم الحدود العامة ومنهجية القوانين المتعلقة بحقوق المرأة وحرياتها، ومنها قانون الأحوال الشخصية، بذريعة الحماية الدستورية المباشرة للأحوال الشخصية.

وقد برر البعض مسألة إدراج الأحوال الشخصية في نصوص الدساتير في هذه الأمثلة بهدف تحقيق التعايش بين مختلف الطوائف

واذا قيّمنا تلك الحالات التي تشير فيها الدساتير الى قضايا الأحوال الشخصية بذريعة حماية الأسرة أو المساواة بين الطوائف، في اطار ما سمي بالحماية الدستورية المباشرة، نرى أن مجرد الاشارة الى المسألة لا توفر الحماية المطلوبة، بل قد تكرس اللامساواتية. فالعبرة هنا بشكل الحماية وجوهرها وطبيعتها. فالحماية الدستورية لمسائل الأحوال الشخصية يجب أن تنصب على مبدأ المساواتية بغض النظر عن الجنس أو الطائفة أو القومية او المذهب أو الدين، وعلى أساس مبدأ المواطنة، وبما يكفل شرعة حقوق الانسان والاتفاقيات والمعاهدات الدولية الخاصة بحقوق المرأة.

أما الاشكالية الثانية فتتجلى في العلاقة بين قانون الأحوال الشخصية والدستور في اطار مسألة دستورية القوانين، وانطلاقاً من طبيعة قانون الأحوال الشخصية. ويظهر التناقض في كون معظم قوانين الأحوال الشخصية في البلدان العربية الاسلامية، لا تتوافق مع مبدأ المساواتية التي تذكر في الدستور، وهي ليست في صالح المرأة عموماً، في حين تنص معظم الدساتير في تلك البلدان الى مبدأ مساواة المواطنين أمام القانون. وأمام هذه الحالة هل يمكن القول بأن قانون الأحوال الشخصية في ظل تراجع مبدأ المواطنة عمليا في بنوده، وعدم وجود المساواتية في مجال النوع الاجتماعي، يعتبر قانوناً منسجماً مع مبدأ دستورية القوانين؟!

تتحمل مسألة اعتبار الدين مصدراً للتشريع، وعدم جواز سن قانونٍ يتعارض مع ثوابت احكام الاسلام، كما ورد في الفقرة أ أولاً من المادة الثانية من الدستور، الكثير من النقاشات حاضراً ومستقبلاً، وهي قابلة للتأويل من جانب التيار الإسلامي، وقد تثير اشكاليات مستقبلية، في حالة الحديث عن دستورية القوانين. ومبعث القلق من تلك الصيغة يكمن في تعدد أوجه تأويلها

أولاً، وفي تشخيص الجهة التي لها الحق في تحديد دستورية القوانين بصفتها غير المتناقضة مع الدين الاسلامي، وثوابت أحكام الاسلام ثانياً، علماً ان ذلك يجري في ظل ظروف تاريخية تطرح المؤسسة الدينية نفسها قيماً على تأويل العبارة الدينية وتداولها، إضافة الى التنازع على ثوابت الدين بين المذاهب الاسلامية المختلفة وخاصة فيما يتعلق بقضية الحكم.

وأذا أردنا تناول مسألة الثوابت، وامكانية وجود اتفاق عليها فيما يخص جوانب العقيدة الى حد ما، نجد صعوبة تحديد هذه المسألة فيما يخص الاحكام العملية المنظمة لعلاقات الناس ومعاملاتهم. وقد أفرز الفقه الاسلامي من خلال تجربة تاريخية جملة من المبادئ العامة في اطار أسماه المقاصد الكلية للشريعة الاسلامية. وكان استنباط فكرة المقاصد جهداً بشرياً خالصاً.

أن مجمل الاشكاليات المشارة إليها تخلق نوعاً من عدم الاستقرار في حالة التشريع في الدولة المعاصرة. فمن المفترض أن تكون القاعدة القانونية قاعدة عامة مجردة، لا تتحمل التأويل في دولة القانون والمؤسسات الدستورية، بعكس الفقه والتشريع الإسلامي القابل للتأويل حتى فيما يتعلق بثوابت الإسلام ومصادر التشريع الإسلامي. ان الفقه الاسلامي وليد بنية اجتماعية كانت العلاقات العبودية والاقطاعية هي السائدة فيها، في حين ان مفهوم دولة القانون والمؤسسات وليد نمط آخر من التشكيلات الاجتماعية السائدة في ظل المجتمعات الراسمالية.

وبالتالي فالنص الأكثر مرونةً وقرباً للواقع هو أن تجري الإشارة في الدستور الى اعتبار الاسلام مصدراً للتشريع الى جانب المصادر الأخرى، والى جانب الشرعة العالمية لحقوق الإنسان، مع التأكيد على المبادئ العامة الواردة في القوانين والمعاهدات الدولية.

ان تعديل المادة الثانية من الدستور فيما يخص مفهوم الثوابت والغائها توفر الأرضية الملائمة لتعديل المادة 41 من الدستور. فما نحتاجه في هذا

المجال يتمحور في اتجاهين: الأول التعددية في مرجعية قانون الأحوال الشخصية. فيمكن الاستفادة من الفقه الاسلامي مصدراً لقانون الأحوال الشخصية، غير ان الاتفاقيات والمعاهدات الدولية وشرعة حقوق الانسان تمثل هي الآخر مصدراً لقانون الأحوال الشخصية. واذا نظرنا الى سوابق تاريخية نرى أن الامبراطورية العثمانية كدولة دينية اعتمدت على الفقه الحنفي في مجال مجلة الأحكام العدلية، اضطرت الى اللجوء الى الفقه المالكي عند صياغة بعض المواد في قانون الأسرة العثماني سنة 1917. واذا كانت التعددية في اطار الفكر الديني السائد مقبولاً في اطار العلاقات الانسانية التقليدية في مجتمعات ما قبل الرأسمالية، فان التعددية المطلوبة في المرجع في مجال الاحوال الشخصية تتجاوز التعددية المذهبية السابقة، وتنهل وتستنبط من الفكر الانساني ومن المدارس الفكرية المختلفة، وبما يخدم تطور الانسان والمجتمع، والنزعة الانسانية نحو الديمقراطية والعدالة والمساواة. وتمثل هذه الحالة ضرورةً موضوعية بعيدة عن الرغبة الايديولوجية المسبقة.

وتبدو الحاجة ماسة في الوقت الحاضر الى وجود قانون موحد للأحوال الشخصية على أساس المواطنة المجردة، لا المواطنة المتلبسة بأوهام طائفية وتابوات تكفيرية تفتت المجتمع، وتأطر علاقات الزواج بالانتماءات الدينية والطائفية والمذهبية والقومية، بعيداً عن البعد الانساني الحقيقي للعلاقات الأسرية.