

(البيان لمشكلات الحرية أو الطوفان)

٢-٢

بقلم د/ حاكم المطيري

الرد على أسئلة موقع الكاشف وما كتبه مديره الأخ سليمان الخراشي في
(نظرات في كتاب الحرية أو الطوفان)
الأخ المكرم الشيخ سليمان الخراشي وفقه الله لما يحبه ويرضاه السلام عليكم
ورحمة الله وبعد :

فقد اطلعت على الدراسة النقدية لكتابي (الحرية أو الطوفان) في موقعكم
(الكاشف) وأشكر لكم اهتمامكم به ولي عليها ملحوظات أرجو أن يتسع لها صدر
الشيخ الناقد حفظه الله :

أولاً- افتقدت الدراسة للموضوعية والحياد العلمي اللذين تقتضيهما أصول
الجدل والمناظرة فلم يحزر الأخ الناقد موطن الخلاف ومحل النزاع بيننا لمناقشته فيه ،
فبعد أن أثنى على الخطاب الراشدي ووافق على ضرورة بعثه من جديد عاد ونقض
ذلك كله بالدفاع عن الخطاب المؤول وتبريره وحشد الأدلة لبيان مشروعيته مع ما بين
الخطابين الراشدي والمؤول من تناقضات!

ولو حرر الشيخ الفاضل محل الخلاف لكان بإمكانه مناقشته في قضية محددة
لا في كل قضية تتعلق بالموضوع مع اتساعه وتشعبه وخطورته ، فمن وافقني على
الأصول العامة للكتاب وعلى أن للخلفاء الراشدين هديا وسننا في باب الإمامة تم
طمسها وهجرها بالخطاب المؤول وأنه يجب بعثها من جديد كما جاء في الحديث
(عليكم بسنتي وسنة الخلفاء الراشدين من بعدي عضوا عليها بالنواجذ وإياكم
ومحدثات الأمور) وأنه يجب معرفة محدثات الأمور التي تخالف هدي الخلفاء
الراشدين لتجنبها والحذر منها وهي التي تمثلت في الملك العضوض والملك الجبري
وسننهما القيصرية والكسروية كما في الحديث (تكون خلافة على منهاج النبوة ثم
يكون ملكا عضوضا ثم ملكا جبريا ثم تعود خلافة على نهج النبوة) وكما في حديث
(لتتبعن سنن من كان قبلكم فارس والروم) فإنه لا يضر الخلاف فيما وراء ذلك
بعد الاتفاق على الأصول ، وقد اجتهدت في الكتاب في تتبع سنن الخلفاء الراشدين
وهديهم وما حدث من المحدثات بعدهم في باب الخلافة وإمامة الأمة حتى بدا الفرق
واضحا بين المرحلتين والخطابين بالأدلة التاريخية والشرعية ، فمن وافقني على ذلك

من حيث العموم والإجمال فلا غضاضة في أن يخالفني فيما سوى ذلك من الآراء الواردة في الكتاب ، وليس رأي من خالفني فيها بأحق بالصواب من رأيي فيها ، وقد تعرض لدراسة الكتاب عدد كبير من الكتاب في الخليج ومصر والشام ، واتصل بي كثير من أهل العلم وأثنوا على الكتاب ووافقوني على الأصول العامة فيه وإن خالفني بعضهم في بعض الجزئيات التي لا تنقض أصل فكرة الكتاب ، ولم أرد على أحد منهم ، فمن حق الجميع دراسة الكتاب ونقده والاستدراك عليه ، إلا إن الشيخ الفاضل سليمان الخراشي طلب مني وألح علي مشكورا النظر في دراسته النقدية لكتابي ولولا ذلك لما تجشمت عناء مناقشته ، ولما سمحت لنفسي بالاستدراك على دراسته ، إذ من حقي أن أكتب ومن حقه أن ينقد ، ومن ألفت فقد استهدف ، وتمنيت لو لم يتحدث في بداية دراسته عن الهزيمة النفسية إذ مثل هذه الاتهامات والتحليلات لا تدفع حقا ولا تنفي صدقا ، وأحق الناس بها من يخضعون لظلم الطغاة فيداهنون في دين الله وينكصون عن القيام بما أوجب الله عليهم القيام به من الصدع بالحق ويستسلمون للواقع ، أما من يدعون إلى تغيير الواقع وإصلاحه فهم أبعد ما يكونون عن الهزيمة النفسية ولا يصدق عليهم هذا الوصف مطلقا ، وإنما المهزوم من يرضى بالواقع ويستسلم له ويبرره ويدافع عنه ويحول بين الأمة وشق طريقها لتغييره! وإن ما أدعو إليه اليوم لم يكن وليد الظروف الحادثة منذ الحملة الصليبية الجديدة على العالم الإسلامي سنة ٢٠٠١م ، بل كنت أدعو إليه قبل ذلك بسنوات ، وقبل أن أدرس في الخارج ، وكنت أرى الخلل والانحراف في مضامين الخطاب السياسي الإسلامي السني المعاصر منذ أن كنت طالبا في كلية الشريعة بجامعة الكويت ، ثم طالبا في جامعة الإمام محمد بن سعود في السنة المنهجية للماجستير سنة ١٩٩١م حيث قدمت بحثا في (نظام الحكم في الإسلام) للأستاذ الفاضل الأحمد أبو النور لمادة الحديث الموضوعي ، ثم في جامعة أم القرى بمكة المكرمة بعد ذلك ، وقد كانت خطة البحث التي أعدها لرسالة الماجستير في أم القرى حول هذا الموضوع بعنوان (السنن الإلهية والاجتماعية في قيام وسقوط المجتمعات الإنسانية) ، ثم رأى بعضهم عدم إمكانية قبول هذه الخطة فتركتها بعد أن وضعت تفاصيلها ، وإنما كان الدافع لي في البحث في هذا الموضوع إيماني بأن للقرآن هدايات اجتماعية وسياسية وتشريعية كافية في إخراج الأمة مما هي فيه ، ولي كتابات ومقالات في الصحافة منذ سنة ١٩٩١م تحمل هذه الفكرة ، فالقرآن وحده هو الداعي لي للتدبر والتفكير ، وكذا حال

الأمة وما هي فيه من سقوط وضعف وتخلف لا يمكن قطعاً أن يكون سببه الإسلام يدعو كل ذي بصيرة للبحث في هذا الموضوع ، فهذا الذي حملني للبحث عن الحقيقة في القرآن وهداياته ، وليس ضغط الواقع والهزيمة النفسية التي يتحدث عنها الناقد الفاضل ، فالهزيمة النفسية تدعو إلى الانكفاء على الذات ، والاستسلام للواقع ، والخوف من المستقبل ، وهو ما لا أثر له في كتاب (الحرية أو الطوفان) مهما حاول الناقد الفاضل إقناع قرائه بذلك ، فلم يستطع الناقد في كل دراسته النقدية إقامة دليل واحد على صحة دعواه هذه ، ولم يبين كيف فسر حاكم المطيري التاريخ الإسلامي تفسيراً غريباً قريباً تحت ضغط الواقع والهزيمة النفسية! مع أن كل الروايات التي أوردتها هي من التاريخ الإسلامي لا من التاريخ الغربي ، ولم يكن لي كبير اجتهاد في تفسيرها ، بل كان العرض فيها أكثر من الشرح والتحليل ، كما ذكر ذلك عدد من نقاد الكتاب!

ثانياً- ومن أصول الجدل والمناظرة تحري الحق ولا يكون ذلك إلا بالنظر والاجتهاد لا بالتقليد للغير فإن المقلد لا يدري أصاب الحق أم أخطأه ، فالأحكام لدى المقلد تكون مسبقة وإنما يجادل للدفاع عن تلك الأحكام التي تلقنها من شيوخه ومدرسته وكما في الحديث (كل مولود يولد على الفطرة فأبواه يهودانه أو ينصرانه) لبيان مدى أثر المجتمع والأسرة فهي التي تشكل عقل الفرد وثقافته في أخطر موضوع وهو الدين والاعتقاد ، فالإنسان ابن بيئته ومجتمعه أكثر من كونه ابن عقله ، ولهذا نجد أهل كل بلد يتوارثون المذهب والعقيدة بحكم الجغرافيا والديمغرافيا وقلما نجد من يخالف ثقافة مجتمعه بسبب التقليد والشعور الكاذب بالرضى عن النفس الذي يجده أهل كل دين ، ولهذا عاب القرآن على من قالوا إنا وجدنا آباءنا على أمة وإنا على آثارهم مقتدون ودعا لتدبر القرآن والنظر وإعمال العقل والفكر .

والمقصود أن الشيخ الفاضل نقد الكتاب وفق أحكام مسبقة عنده يظن أنها أصول أهل السنة ، وهذا من حقه إذا كان مقصوده مجرد الدفاع عن المذهب والمدرسة الفكرية التي ينتمي لها ، إلا أنه لا يسوغ له ذلك في باب المحاوراة والجدل والمناظرة التي يشترط لها التحري للحق بقطع النظر عما عليه المذهب والطائفة والشيوخ ، وهو ما لا يتأتى من المقلد لغيره مهما كان علمه وفضله ، إذ إنه ينظر بعقل غيره لا بعقله! ولهذا أشار القرآن في قوله تعالى ﴿وإنا أو إياكم لعلى هدى أو في ضلال مبين﴾ وقال ﴿قل هاتوا برهانكم إن كنتم صادقين﴾ ، فالناقد الفاضل يحاكم

الكتاب لا عن نظر واجتهاد بل عن تقليد منه للمدرسة العقائدية التي ينتمي إليها والذي يتصور أن كل أصولها حق لا ريب فيها وما عليه إلا المنافحة عنها وإن خالفت هدي الخلفاء الراشدين! حيث ينظر إلى مسائل الكتاب ومدى توافقها مع ما يظنها أنها أصول أهل السنة والجماعة في نظره مع أن الخلاف هو في هذه الأصول نفسها التي لا تمثل بالضرورة أصول أهل السنة كلهم فضلا عن سلف الأمة كلهم وقد لا تعدو أن تكون آراء لبعض أهل السنة في مرحلة من مراحل تاريخ الأمة خالفهم فيها غيرهم كما سيأتي بيانه .

ثالثا- كما إن من أصول الجدل والمناظرة تحديد الحكم والمرجع الذي يحتكم له المتناظران فلا يسوغ مناظرة أحد ومجادلته فيما لا يسلم فيه لخصمه ، فإذا كانا حنبليين وكانا يناقشان مسألة فقهية وفق مذهب أحمد لزمهما الالتزام بأصول المذهب ، فإن كان أحدهما حنبليا والآخر شافعيًا كان المرجع أصول الفقه العامة لدى الطرفين ، فإن كان كل منهما من طائفة إسلامية لزمهما التحاكم للكتاب والسنة التي يثبتانها جميعا دون ما اختلافًا في إثباته ، وقد افتقدت دراسة الشيخ الناقد هذا الأساس حيث حاكم كتاب (الحرية أو الطوفان) لغير الأصول التي قام عليها الكتاب والتي اتخذتها أنا مرجعا وهي القرآن والسنة وسنن الخلفاء الراشدين التي أمر النبي صلى الله عليها وسلم بالتمسك بها والعض عليها بالنواجذ وترك المحدثات التي أحدثها من جاء بعدهم ، حيث تحول الأمر من خلافة راشدة على هدي النبوة إلى ملك عضوض وملك جبري وسنن قيصرية وكسروية كان أول من أنكرها وردها هم الصحابة أنفسهم رضي الله عنهم كما فصلت ذلك في (الحرية أو الطوفان) وقد أخذ الشيخ الفاضل يحاكم الكتاب إلى آراء الرجال وأقوالهم التي تحتاج نفسها لحجة وبرهان ودليل!

رابعا- كما إن من أصول الجدل والمحاورة أن لا تجعل الدعوى دليلا بل الدعاوى في حاجة للأدلة بينما الصبغة العامة للدراسة النقدية التي كتبها الشيخ الفاضل تقوم على هذا الأساس الباطل ، ومن الأمثلة على ذلك أنني أثبت بالأدلة حق الأمة في اختيار الإمام وحرمة اغتصابها هذا الحق وذكرت من أقول عمر بن الخطاب في الصحيحين وغيرهما بالأسانيد الصحيحة والمقبولة ما يؤكد هذا الحق حتى قال كما في صحيح البخاري (إني قائم العشية فمحذر الناس هؤلاء الذين يريدون أن يغصبوهم أمرهم) وقال أيضا كما في صحيح البخاري (من بايع رجلا دون شوري

المسلمين فلا يتابع هو ولا الذي بايعه تغرة أن يقتلا) ، وقد جاءت روايات كثيرة صحيحة تفسر هذه العبارة وفيها (فلا يحل لكم إلا أن تقتلوه) أي من يغتصب حق الأمة في اختيار الإمام ، وقد قال عمر هذه الخطبة بمحضر الصحابة فكان إجماعاً من أقوى الإجماعات ، فجاء الشيخ الناقد وأخذ يحتج علي بما يسميه أصول أهل السنة في تحريم الخروج على أئمة الجور الذين يغتصبون حق الأمة في الإمامة مع أن هذا الأصل هو محل الخلاف وموطن النزاع بين السلف قديماً كما نقل ذلك ابن حجر وهو مذهب لجماعة من الصحابة ومن بعدهم كما نقل ذلك ابن حزم وكما نقله عبدالله بن الشيخ محمد بن عبدالوهاب حيث قال في كتابه جواب أهل السنة (وقد اختلف أهل السنة والجماعة في هذه المسألة وكذلك أهل البيت فذهبت طائفة من الصحابة ومن بعدهم من التابعين والأئمة بعدهم إلى أن سل السيوف في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر واجب . .) وقد نقلت في كتاب (الحرية أو الطوفان) من أقوال مالك والشافعي وأبي حنيفة وغيرهم ما يشير إلى أنهم يرون جواز الخروج على أئمة الجور حتى قال مالك (إنما يقاتل مع الإمام العدل سواء كان الأول أو الخارج عليه ، هؤلاء أي أئمة الجور الذين يغتصبون الإمامة بلا شورى لا بيعة لهم إذا كان ببيع لهم على الخوف) ، وما قاله مالك هو عين قول عمر بن الخطاب حين قال (من تأمر عن غير مشورة من المسلمين أي بلا رضاهم واختيارهم فاضربوا عنقه) قال الحافظ ابن حجر (رواه ابن سعد بإسناد صحيح) وهو على شرط الشيخين ، وقد نقل الشيخ عبدالرحمن المعلمي في كتابه التنكيل الخلاف في هذه القضية بين أهل السنة وحقق القول الراجح وأن الأمر منوط بالمصلحة والمفسدة ومع ذلك جعل الشيخ الناقد هذه القضية الخلافية أصلاً يحاكم الكتاب إليها مع أنها هي الدعوى التي وقع الخلاف والنزاع فيها منذ عصر الصحابة رضي الله عنهم ، فلا يحتج بها على المخالف بدعوى أنها أصل من أصول أهل السنة والجماعة مع ثبوت الخلاف فيها بين سلف الأمة وأهل السنة أنفسهم كما نقلناه عنهم فهذا مخالف لقواعد الجدل والمناظرة ، ولا يجدي نفعاً نقل دعاوى الإجماع عليها إذا ثبت الخلاف فيها ، وقول عمر ومالك أولى من قول من قال بأن من اغتصب الإمامة والخلافة بالقوة وجبت طاعته وحرم الخروج عليه وقول من قال نحن مع من غلب ، وهنا يتجلى الفرق بين الخطاب الراشدي الذي أجمع عليه الصحابة في عهد عمر قبل الفتنة والاختلاف من وجوب قتل من اغتصب الإمامة بالقوة وأنه لا يحل للأمة تركه دع عنك وجوب طاعته ،

والخطاب المؤول الذي طرأ بعد ذلك والذي أوجب السمع والطاعة للغاصب الجائر والدعاء له والقتال معه!

والمقصود أنني أدعي إجماع الصحابة على قول عمر في وجوب قتل من اغتصب الإمامة كما ثبت عن عمر في أصح خطبة عنه ، والخراسي يدعي إجماع السلف على وجوب طاعة من اغتصبها!

خامساً- ومن الملحوظات على الدراسة النقدية تركيزها على ثنايا الموضوع وجزئياته دون أصوله وكلياته فليس من أصول الجدل والمحاورة إشغال المحاور في كل كلمة وكل عبارة عابرة في الكتاب وكأن المقصود هو النقد لذات النقد لا النقد للوصول للحق والصواب ، كالوقوف عند العبارة الواردة في كلام مالك بن نبي (و شاءت الأقدار) ومناقشتها ونقل كلام الشيخ ابن عثيمين فيها مع أنها ليست من موضوع الكتاب ولا موضوع الدراسة النقدية بل وردت في ثنايا كلام المفكر الإسلامي مالك بن نبي! ففي مناقشتها تضييع لوقت المحاور والقارئ فيما لا يخدم الفكرة الرئيسة للمحاورة ، مع العلم أن في مجاز اللغة أو أساليبها عند من لا يرى المجاز ما يرفع الحرج عن مثل هذه الألفاظ إذا صح الاعتقاد كقولهم أغاثهم المطر أي أغاثهم الله بالمطر ، وكقولهم قتلهم الجوع أي ماتوا بسبب الجوع إذ الله هو الذي يميت ويحيي ، ونحو ذلك من مجاز اللغة واتساع أساليبها .

فقول مالك بن نبي (شاء القدر) يعني (شاء الله فيما قدره وقضاه) كقولهم (جرى بذلك القدر) أي أجرى الله ذلك بقدره الذي قدره وقضاه بعلمه وقدرته ، لا أن القدر شيء مخلوق له قدرة وفعل ، هذا إذا كان القدر بمعنى التقدير من قدره يقدره تقديراً ، وهو علم الله السابق بكل ما هو حادث وكائن ، وكتابة الله جل جلاله للأشياء في اللوح المحفوظ قبل حدوثها في عالم الوجود ، ثم إيجادها على وفق تقديره لها ، أما إذا كان القدر بمعنى القدرة أي قدرة الله وقوته التي لا يخرج عنها شيء كما جاء تفسير ذلك عن أحمد بن حنبل ، وكما قال سبحانه (إنا كل شيء خلقناه بقدر) ، فالأمر فيها أيسر إذ المعنى : شاءت قدرة الله أن يكون كذا وكذا ، وسائغ في اللغة نسبة الفعل للصفة لا لكون الصفة هي الفاعل على الحقيقة بل لأن اتصاف الفاعل بها سبب لوقوع الفعل منه ، كما في حديث (سبقت رحمتي غضبي) أي جعل سبحانه رحمته وعفوه قبل غضبه وعقابه لاتصافه بالرحمة الواسعة ، وكما في قوله تعالى ﴿ورحمتي وسعت كل شيء﴾ ، فليست الرحمة شيئاً غير الله بل

الرحمة وصف قائم به سبحانه ، فقولنا وسع علم الله ورحمته كل شيء ونسبتنا الفعل هنا وهو الاتساع للعلم والرحمة لا يعني أنهما فاعلان من دون الله ، بل المعنى مرادف تماما لقولنا وسع الله جل جلاله كل شيء رحمة وعلما ، لكونه سبحانه متصف بصفة الكمال المطلق الذي ليس كمثله شيء ومن ذلك اتصافه بالعلم الشامل المطلق الذي لا يعزب عنه شيء في الأرض ولا في السماء ، والرحمة الشاملة لكل مخلوقاته لا يخرج عنها شيء ، فهو سبحانه الذي أحاط بكل شيء علما ووسع كل شيء رحمة وبرا ، فالله هو الفاعل وليس الرحمة والعلم التي هي صفاته ، وإنما نسب الفعل لهما من باب نسبة الشيء لما يقع به وبسببه ، وهو أسلوب من أساليب العرب ويسميه البيانون المجاز المرسل ، كقولهم سال الوادي أي سال الماء في الوادي ، فنسبوا الفعل للوادي لكونه الظرف الذي وقع فيه الفعل وهو الجريان والسيلان ، ونحو ذلك حديث (أعوذ بعزتك) أي أعوذ بك يا ذا العزة التي لا تقهر والقوة التي لا تخفر ، أو أعوذ بك يا عزيز لا يقهر ولا يجار عليه ، فليست الاستعاذة بعزة الله استعاذة بغير الله ، إذ لا وجود للصفات دون الذوات في الخارج ، ولا ذوات بلا صفات تمتاز بها عن غيرها من الموجودات في عالم الوجود ، وليست الصفة سوى الوصف القائم بالموصوف أو التي تقوم بالموصوف ، فجازت الاستعاذة بعزة الله وهي استعاذة بالله لا بغيره لكون اتصافه جل جلاله بالعزة التامة والقوة المطلقة التي لا تخفر سببا في لجوء عباده إليه واستغاثتهم به وحده لا شريك الله ، فقول القائل (شاءت قدرة الله) أو (شاء القدر) أي شاء الله بقدرته وإنما جاز نسبة الفعل للقدر لوقوع الحوادث به لا لكونه هو الفاعل بل الله جل جلاله هو الذي يقدر كل شيء بعلمه وقوته وقدرته المطلقة .

والحاصل أن قول الشيخ ابن عثيمين رحمه الله تعالى على جلالته ليس حجة شرعية فالعلماء يحتج لهم ولا يحتج بهم ، مع أن الصواب اجتناب الألفاظ الموهمة مثل هذا اللفظ ولا يحتمل اللفظ أكثر مما يحتمل إذا صح الاعتقاد ، وكان الأولى بالناقد أن يذكر من الحجج الشرعية ما يؤيد ما ذهب إليه من الاستدراك على مالك بن نبي رحمه الله تعالى لا أن يحتج بأقوال الشيوخ التي لا تخرج عن كونها آراء واجتهادات وليست حججا شرعية يلزم الناس اتباعها .

ومثل ذلك الوقوف عند موضوع جمال الدين الأفغاني والإحالة على بعض الدراسات التي لا يُسلم له فيها مع إن أعلم الناس بالأفغاني هو الشيخ محمد رشيد رضا وقد وصفه بالمجدد وأفاض في ذكر مآثره وذنب عنه ورد الشبه التي أثارها بعض

من لا يعرفه حق المعرفة ، ومن أثنى عليه وزكاه الشيخ المحدث أحمد شاکر وكفى به إماما في الجرح والتعديل حيث وصفه بما لم أصفه أنا به كما نقلته في (الحرية أو الطوفان) وقد كان والده الشيخ محمد شاکر من تلاميذ الأفغاني ، وعلى كل حال لو وقفنا عند كل شخصية ورد ذكرها في الكتاب وما دار حولها من الجدل والخلاف لما سلم لنا أحد ، وإنما أوردت كلام الأفغاني وغيره في ثنايا الحديث عن ظهور خطاب سياسي جديد بعد عقود من الركود الفكري والسياسي كان للأفغاني اليد الطولى في بعثه وهذه حقيقة تاريخية لا ينكرها إلا مكابر بقطع النظر عن آرائه الأخرى ومواقفه ، فالمقصود من الكتاب دراسة المراحل التاريخية للخطاب السياسي الإسلامي منذ ظهوره إلى يومنا الحاضر فلا يمكن تجاوز دور جمال الدين الأفغاني سواء رضينا أو سخطنا ، بل يكاد المؤرخون المعاصرون على اختلاف توجهاتهم يجمعون على أنه باعث الحركة الإصلاحية الفكرية المعاصرة في العالم الإسلامي كما شهد له بذلك العلامة المحدث أحمد شاکر فليس جمال من الأسافل كما جاء في الدراسة النقدية ، ولا يشك من عرف تاريخه وجهاده في سبيل جمع كلمة الأمة وحرص صفوفها لمواجهة الاستعمار الصليبي الغربي أن وصفه بالأسافل من الظلم والعدوان الذي شان هذه الدراسة النقدية ، بل هو من الأكابر وإن أخطأ أو وقع منه تقصير وكما قال الذهبي (الإنصاف عزيز) ، وقد قال في شأنه محدث العصر وفقه مصر العلامة القاضي الأثري أحمد شاکر في مقدمة كتابه (الكتاب والسنة يجب أن يكونا مصدر القوانين في مصر) : (ثم جاءت النهضة العلمية الإسلامية الحاضرة وقد نفخ في روحها رجال كانوا نبراس عصرهم وفي مقدمتهم جمال الدين الأفغاني ومحمد عبده ومحمد رشيد رضا وأرسى قواعدها والدي محمد شاکر رضي الله عنهم جميعا فاستيقظت القلوب . . . الخ) ، فانظر إلى كلامه في جمال الدين وترضيه عنه والاعتراف بجميل فضله على النهضة العلمية في العالم الإسلامي وأنه نبراس عصره!

نعم لو كان في كلام الأفغاني الذي أوردناه في الكتاب ما يستحق النقد والاستدراك لكان لذلك وجه أما نقد الكتاب لمجرد النقل عن الأفغاني فهو الذي لا معنى له أبدا ، كيف! وهو أشهر من دعا إلى العودة إلى ما كان عليه سلف الأمة في فهم الدين ومعرفة أحكامه وأن سبب تخلفها بشيوع البدع والخرافات والانقسامات كما في (خطراته) وهو ما تجلّى في كتابات تلاميذه ومنهم الكواكبي كما نقلناه عنه!

سادسا- ومن الملاحظات أيضا عدم تحري الدقة في النقل والنقد حيث أوهم الناقد القراء بأنني أدعو إلى حرية لا ضابط لها مع العلم بأنني ذكرت في أصول الخطاب الراشدي أن الحاكمية للكتاب والسنة وأنهما مصدر التشريع ودستور الدولة في الإسلام وأكدت ضرورة عودة الأمة إلى تحكيم الشريعة التي عطلها الاستعمار . . . الخ

فكيف تجاوز الناقد الفاضل هذه الحقائق الواضحة في الكتاب وضوح الشمس في رابعة النهار ليثير الشك في معنى الحرية التي أدعو إليها مع أنني لم أدع إلا إلى الحرية التي كان عليها المسلمون في عهد الخلفاء الراشدين قبل أن يصبحوا عبيدا للطغاة كما هو حالهم اليوم فهم في عبودية للرؤساء والطغاة أشد من عبودية بني إسرائيل لفرعون وملئه .

سابعا- ومن الملاحظات أيضا غياب الموضوعية في النقد ، كنقد العبارة قبل معرفة مراد المؤلف منها ووجه إيراده لها ، ومن ذلك الاستدراك علي في إيرادي عبارة النووي في تفسير معنى (كفرا بواحا) ، فقد جعلها الشيخ الناقد دليلا على عدم الأمانة في النقل بدعوى أن آخر العبارة فيه نص صريح من النووي على حرمة الخروج على أئمة الجورا!

وفات الشيخ الناقد حفظه الله أن المقصود من إيراد العبارة هنا بيان معنى المراد من قوله ﷺ (إلا أن تروا كفرا بواحا) ، وإثبات أن المراد بالكفر البواح هنا المعاصي الظاهرة بدليل ورودها في روايات صحيحة أخرى بلفظ (إلا أن تروا معصية) ، فنقلت عبارة النووي التي فسر فيها كفرا بواحا بالمعاصي الظاهرة لموافقة هذا التفسير للروايات الأخرى ، ولكون لفظ (كفرا بواحا) جاءت نكرة لا معرفة فتعم المعاصي ، كقوله ﷺ (سباب المسلم فسوق وقتاله كفر) ، وقوله (لا ترجعوا بعدي كفارا يضرب بعضكم رقاب بعض) ، فهذه المعاصي يصدق عليها أنها كفر ، وليس بالضرورة هي الكفر الذي يخرج من الملة ، فهذا هو المقصود من إيراد عبارة النووي في هذا الموضع لبيان خطأ من اشتروا للخروج وقوع الكفر المخرج من الملة مع أن السلف من الصحابة والتابعين كالحسين وابن الزبير خرجوا على من لم يصل أمره إلى الكفر بهذا المعنى ، أما آخر العبارة الذي فيه نص النووي على تحريم الخروج مطلقا فقد نقلته كاملا في (الحرية أو الطوفان) في مبحث خاص في هذا الموضوع ص ١٦٤ وذكرت دعواه التي نقل فيها الإجماع على حرمة الخروج على أئمة الجور ، وأوردت رد ابن حزم على

أصحاب هذه الدعوى التي شاعت بشيوع المذهب الأشعري حيث كان ابن مجاهد شيخ الباقلاني هو أول من ادعاها ، وقد كان للمذهب الأشعري أثره الخطير على الفقه السياسي حيث تصدى الأشاعرة لكل من ناوى السلطة التي عززت من مكانتهم ونشرت مذهبهم لما تضمنه من أصول عقائدية تفتح الباب على مصراعيه أمام الظلم والاستبداد ومن ذلك القول بالإرجاء وأن الإيمان هو التصديق ولا كفر إلا بالحدود ليمنعوا من الخروج على الأئمة مهما انحرفوا وخرجوا عن حدود الشريعة ما داموا يدعون الإيمان القلبي! ولهذا كان المأمون يقول (الإرجاء دين الملوك)! ومن ذلك قولهم بالجبر وأن لا فعل للإنسان على الحقيقة! ومنه أيضا نفيهم مبدأ السببية! وكلها آراء تحمل على تعطيل ملكة العقل وتدعو لترك العمل وتبرر الواقع وترفض تغييره وتنتظر ما يأتي به القدر!

ومن أصول الأشعرية أيضا التي أثرت في الواقع السياسي ما قرره في باب الإمامة في أصول الدين وفي كتب الأحكام السلطانية من أن البيعة للخليفة تنعقد بصفقة رجل واحد ، وجواز العهد للأبناء ، وجواز العهد لاثنتين وثلاثة ، وجعل اغتصاب الإمامة بالقوة سببا لانعقادها لمن اغتصبها ، والقول بحرمة الخروج على الإمام الجائر مطلقا دون مراعاة لمصلحة أو مفسدة . . . الخ!

ولما اشتهر الأشعرية بأنهم هم متكلمو أهل السنة في تصديهم للمعتزلة والشيعة والخوارج وكان منهم أئمة في الحديث والفقه كالنووي وابن حجر والقاضي عياض وجدت أقوالهم هذه طريقها للفقه السني الذي تقبل الخطاب السياسي المؤول بالأمس والخطاب السياسي المبدل اليوم! وهذا الذي يفسر سبب عناية الخلفاء والأمراء بالمذهب الأشعري قرونا طويلة وقد شاعت كل آرائهم في هذا الباب بين أهل الحديث والأثر كما شاعت بين فقهاء المذاهب الأربعة واستقرت ورسخت على مر القرون مع أنه لم يخل المذهب الأشعري ممن يخالف في بعض هذه الأصول إلا أن هذا ما استقر وتقرر!

ثامنا - ومن الملاحظات على الدراسة النقدية أنها اختزالية انتقائية فكل الآراء التي اخترتها ورجحتها في كتابي (الحرية أو الطوفان) لموافقتها للأصول القرآنية والنبوية والراشدية للخطاب السياسي قال بها جماعة من الصحابة وأئمة التابعين ومن بعدهم فلم يقف الشيخ الناقد لمناقشتهم أو لمناقشة أقوالهم! بل اختزل القضية بحاكم المطيري الذي يعيش هزيمة نفسية تحت ضغط الواقع جعلته يفسر التاريخ تفسيراً غريباً غريباً كما

يقول الشيخ الناقد! ومن ذلك زعمه بأنني أثبتت على الخوارج الذين خرجوا على عثمان رضي الله عنه! مع أنني نقلت بالروايات الصحيحة عن عثمان نفسه أنه أثنى على القوم الذين اعترضوا على سياسته بعد أن عقد معهم اتفاقية سياسية التزم بموجبها بتحقيق ما طلبوه منه كتغيير أمراء الأقاليم وقسم الفيء بالسوية ورد من تم نفيهم إلى بلدانهم فقام عثمان رضي الله عنه وخطب في المسجد وقال (والله ما رأيت وافدا خيرا منهم إن قالوا إلا حقا وإن سألوا إلا حقا) وقد كان فيهم زيد بن صوحان والأشعث النخعي وكميل بن زياد وجماعة من كبار التابعين من العلماء وأبطال الفتوح وهذه حقائق تاريخية لا يمكن نفيها بقول الحسن البصري وغيره على فرض صحة أنه قال ذلك ، وبما يشكل على ما ذكره الشيخ الناقد موقف علي رضي الله عنه من الذين خرجوا على عثمان فقد جعل علي رضي الله عنه حين صار خليفة قادة المعارضة بعد ذلك أمراء على أقاليم الدولة وقادة لجيوشه ومنهم الأشتر النخعي ومحمد بن أبي بكر ومحمد بن حذيفة وكميل بن زياد وغيرهم وكانوا أكثر جيشه ، ولا تفسير لهذا الموقف إلا القول بأن رأي علي فيهم يختلف عما شاع في الثقافة الأموية بعد ذلك ، فقد فرق علي رضي الله عنه بين قادة المعارضة الذين لم يشتركوا في قتل عثمان ولم يرضوا قتله وهم أكثر المعارضة ، ومن اشتركوا في قتله وهم الذين توعد علي رضي الله عنه بالقصاص منهم ولعنهم وذمهم وكانوا شردمة قليلة لم تعرف أعيانهم ولهذا لم يستطع علي أخذ القصاص منهم لعدم معرفته بمن تسور على عثمان وقتله يقينا ، فمن الخطأ الخلط بين الفريقين وإلا كان علي نفسه متهما حيث جعل من المجرمين القتلة قادة للدولة والجيش وهي التهمة التي اتهمه بها بعض من ثاروا لأخذ القصاص بدم عثمان مع براءته رضي الله عنه من تلك التهمة .

والمقصود أن عثمان نفسه أثنى على قادة المعارضة الذين أنكروا المنكر وتصدوا للظلم الذي لا علم لعثمان به لكبر سنه واتساع دولته ، وكذا زكاهم علي حين اختارهم أمراء لدولته وجيشه مع شدته بالحق وعدم خشيته في الله لومة لائم فلا يقبل الاعتذار عن علي رضي الله عنه بأنه اختارهم مكرها أو أنه كان عاجزا أو أنه كان يراعي مصلحة في الوقت الذي لم يتردد في حوض حرب الجمل وصفين فدل ذلك على أن القضية لا تفهم على النحو الاختزالي الذي عرضه الشيخ الخراشي ولا بد من عرضها عرضا موضوعيا وتفسيرها تفسيراً علميا معقولا يرفع الشبهة والتهمة عن علي وعثمان رضي الله عنهما .

تاسعا - ومن الملاحظات على الدراسة النقدية أيضا عدم وضوح الأصول التي تقوم عليها فقد ذكر الناقد بأن صحيفة المدينة ضعيفة وأحال على دراسة اليامي كما ضعف رواية أمر عمر صهيبا بقتل من خالف من أهل الشورى إذا اتفق عليه الأكثر وأحال على دراسة أخرى! وكأن تضعيف هذا أو ذاك كاف في إثبات الحكم على الرواية بالضعف وكاف في إلزام المخالف في الرأي! ومع أنه لا يضر كتاب (الحرية أو الطوفان) تضعيف خبر الصحيفة وخبر صهيب لأنهما ليسا من الأصول في الكتاب بل وردا على سبيل الاستشهاد والمتابعات ، ووجه الاستشهاد بخبر صهيب هو في إثبات أن عمر أمر بأخذ رأي الأكثر إذا اختلف أهل الشورى وهذا القدر ثابت بالروايات الصحيحة الأخرى التي أوردتها قبل خبر صهيب ، أما الأمر بقتل من خالف منهم رأي الأكثر فليس مقصودا حتى يقف عنده الناقد الفاضل وليس فيه غرابة بل الأمر بقتل من شق عصى الجماعة ووحدة الأمة وارد في أحاديث نبوية صحيحة كما أشار إليه شيخ الإسلام ابن تيمية ، بل ووارد بالروايات الأخرى عن عمر نفسه ، ولعل عمر أراد التخليط والتشديد ، كالأمر بقتل من مر بين يدي المصلي الذي ليس على ظاهره بل للدلالة على خطورة الأمر ، وقد روى خبر صهيب هذا المؤرخ الكبير موسى بن عقبة عن نافع عن ابن عمر وهذا إسناد على شرط البخاري .

ثم على فرض ضعف خبر الصحيفة وخبر صهيب فليس هناك ما يمنع من إيرادهما على سبيل الاستشهاد لا الاحتجاج ، خاصة وأني ذكرت شرطي في أول كتابي وأنتي أقتصر على الروايات الصحيحة والمقبولة عند المؤرخين دون الموضوعة ، وللمؤرخين بل وللمحدثين مدارس مختلفة في النقد وقبول الأخبار ليس هذا محل تفصيل القول فيها وبالإمكان الرجوع لبحثي المحكم والمنشور بعنوان (منهج ابن جرير الطبري في نقد الأخبار) هذا المنهج النقدي الذي تجلّى في أوضح صورته في كتابه (تهذيب الآثار) الذي صحح فيه كثيرا من الأحاديث التي ضعفها غيره من الأئمة بناء على قواعده في النقد .

والحاصل أن خبر صحيفة المدينة مقبول عند علماء السير والمؤرخين وقد وردت بعض نصوصها بأسانيد صحيحة أو حسنة في مسند أحمد وغيره وأوردها ابن إسحاق وغيره كاملة مرسله لشهرتها كعادته في حذف أسانيد ما تواتر أو اشتهر من أخبار السيرة النبوية وما يدل على الفرق بين طريقة المحدثين والمؤرخين قول الشافعي في حديث (لا وصية لوارث) بأنه لا يكاد أهل الحديث يثبتونه وإن كان أهل السير

والأخبار لا يختلفون في أن النبي ﷺ قاله في خطبته بمكة!

وقد روى خبر الصحيفة ابن إسحاق في السيرة ومن طريقه البيهقي في السنن الكبرى ١٠٦/٨ عن محمد بن عثمان بن خنيس أخذه من الصحيفة التي عند آل عمر بن الخطاب مطولا ، وهذا إسناد كالمتمصل وشهرة الكتاب تغنيه عن الإسناد كما قال شيخ الإسلام في صحيفة عمرو بن شعيب ، وقد كانت سيرة ابن إسحاق من أشهر كتب مطلع القرن الثاني وقد جمعها ابن إسحاق الذي ولد في آخر عهد الصحابة في أول القرن الثاني ١١٠هـ وأخرجها في حدود سنة ١٣٥-١٤٠هـ وتداولها أئمة الإسلام ومنهم الشافعي وأثنوا عليها واعتنوا بها وابن إسحاق إمام أهل السير بعد شيخه الزهري بلا خلاف وقوله في السيرة مقدم على قول من خالفه فيها إلا ما دل الدليل على خلافه ، وقد قال شيخ الإسلام ابن تيمية عن صحيفة المدينة في الصارم المسلول ص ٦٤ (هذه الصحيفة معروفة عند أهل العلم) واحتج بها ، وقد رواها عبدالرزاق في المصنف ح رقم ١٨٨٧٩ في كتاب العقول عن معمر عن الزهري قال وبلغنا أن رسول الله ﷺ قال في الكتاب الذي كتبه بين قريش والأنصار (لا يتركون مفرحا أن يعينوه في فكاك أو عقل) وهذا إسناد مسلسل بالأئمة الحفاظ إلى إمام أهل المغازي والسير ابن شهاب الزهري وهو شيخ ابن إسحاق وهذا اللفظ جزء من سياق خبر الصحيفة المطول وفي قول الزهري (في الكتاب الذي كتبه بين قريش والأنصار) دليل على شهرة الكتاب ، كما روى خبر الصحيفة أيضا أحمد في المسند من حديث عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده (أن النبي ﷺ كتب كتابا بين المهاجرين والأنصار أن يعقلوا معاقلهم وأن يفدوا عانيهم بالمعروف) وهو جزء من خبر الصحيفة الطويل ، وقد عقد ابن كثير في تاريخه فصلا بعنوان (عقده عليه السلام بين المهاجرين والأنصار في الكتاب الذي أمر به فكتب بينهم وموادعته اليهود الذين كانوا بالمدينة) وساق خبر الصحيفة مطولا .

وعلى كل حال فخبر الصحيفة لا يشك في ثبوته من له أدنى معرفة بالسيرة النبوية ومن له معرفة بألفاظ وأسلوب الخطاب النبوي الذي أوتي جوامع الكلم وقد شرح ألفاظ الصحيفة الإمام أبو عبيد القاسم بن سلام في غريب الحديث ، ولا أعرف أحدا من أهل العلم حكم بوضعها أو بطلانها غاية ما هنالك أنها جاءت برسلة وبعض طرقها موصولة والمرسل مختلف في الاحتجاج به حتى قال ابن جرير بأنه لم يختلف أهل العلم قبل الشافعي بالاحتجاج بالمرسل وكذا الشافعي لم يرد المرسل

مطلقا بل قبله بشروط اشترطها له ، ولا يختلف أهل العلم في السير والأخبار في أن النبي ﷺ كتب الصحيفة حين دخل المدينة بين المهاجرين والأنصار وعاهد فيها اليهود وشرط لهم وعليهم وقرر فيها الحقوق والواجبات السياسية العامة والخاصة بأبلغ عبارة وأفصحها مما يعد من جوامع الكلم النبوي الذي لا يمكن النسخ على منواله وليس فيها ما هو منكر أو شاذ ، ولعل الله ييسر لي دراسة مستقلة في بيان الفرق بين طريقة علماء المغازي والسير وعلماء الحديث والأثر والسبب الذي حمل علماء السير على حذف الأسانيد في كثير من الحوادث المشهورة التي أوردوها في كتبهم التي كانت أسبق ظهورا من كتب الحديث حيث ألف عروة بن الزبير المغازي وكذا الزهري ومحمد بن إسحاق ، وهو ما حمل المستشرقين على القول بأن الإسناد تم اختلاقه في القرن الثاني لكون كتب السيرة ورواياتها جاءت مرسلة ولم يقفوا على أسباب ذلك ، فجاء من المحدثين المعاصرين من أرد الحكم على مرويات السيرة النبوية وفق منهج أهل الحديث فأسقط في يده واضطرب عليه الأمر وفاتهم أن للسيرة علماؤها وأصولها العلمية التي تغاير أصول علم الحديث ، وأن المرجع في معرفة أحداث السيرة وأيام النبي ﷺ ومغازيه هم أهل المغازي والسير لا أهل الحديث والأثر ولهذا كان البخاري رحمه الله ربما بوب أو استشهد في كتاب المغازي من صحيحه بقول ابن إسحاق أو قول الزهري أو موسى بن عقبة فهم الحجة والمرجع في هذا الفن .

عاشرا - ومن الملحوظات على دراسة الشيخ الفاضل الاضطراب في تقرير الأصول ففي الوقت الذي يثني فيه على الخطاب الراشدي ويقرره كأصل يجب الرجوع إليه يعود فيناقضه ويعارضه بالخطاب المؤول! ومن ذلك ما ثبت بالتواتر عن علي رضي الله عنه فيما سنه من سنن عظيمة في شأن الخوارج وما قرره لهم من حقوق حتى قال شيخ الإسلام ما معناه أن الصحابة أجمعوا على ما سنه علي في الخوارج من الحكم بإسلامهم وتحريم دمائهم ما لم يصلوا على المسلمين وأنه إنما قاتلهم دفعا لشركهم لا لكفرهم ، وقد نقلت من كلام أهل العلم ما يوافق هذا الرأي كما نقله ابن قدامة في المغني أما ما خالف هذه السنة الراشدية من كلام الفقهاء بعد العهد الراشدي فهو من الخطاب المؤول كقول من قال بكفرهم واستحل دماءهم احتجاجا بحديث (يمرقون من الدين) وقد رد شيخ الإسلام ابن تيمية هذا القول واحتج بسنة علي فيهم وإجماع الصحابة على رأي علي فيهم ، وجمع بين الأحاديث الواردة في شأنهم ، وقد فسر الخطابي حديث (يمرقون من الدين) بالخروج عن طاعة السلطان ،

فالدين يطلق ويراد به الطاعة ، وإنما وقع الخطأ في فهم كلام الأئمة من بعض متأخري أتباعهم الذين حملوا ألفاظهم على غير وجهها حتى كفروا أهل البدع من أهل القبلة مع أن نصوص الأئمة لا تفيد ذلك ، بل نص شيخ الإسلام على صحة الصلاة خلف الجهمي والرافضي ، والمقصود أنني حين كنت أستطرد في بيان أصول الخطاب الراشدي وسننه أوردت من كلام الفقهاء ما يوافق هذه الأصول للدلالة على وضوحها ورسوخها عند كثير من الفقهاء حتى بعد العهد الراشدي وأنا لست مبتدعا فيما نسبته إلى الخطاب الراشدي من أصول وسنن فلا يصح الاستدراك علي بأني لم أذكر آراء الفقهاء الآخرين التي خالفت هذه الأصول والسنن وهو ما ذكرته بعد ذلك في الخطاب المؤول وما طرأ عليه من تراجمات كبيرة فلكل مقام مقال يناسبه .

الحادي عشر- ومن الملاحظات على نقد الشيخ الفاضل المبالغة حد الإغراق في مناقشة موضوع الخروج على أئمة الجور حتى بدالي وكأن المقصود من النقد كله هو هذه القضية بالذات ووصل الأمر بالناقد حد التعريض بالحسين سيد شباب أهل الجنة وأنه خالف وأخطأ في خروجه ولم يشفع له كونه من صغار الصحابة وحفيد رسول الله ﷺ وقد نال السيادة بالشهادة كما في الحديث (سيد الشهداء حمزة ورجل قام إلى إمام جائر فأمره فنهاه فقتله) وقد ثبتت هذه السيادة للحسين بحديث (الحسن والحسين سيدا شباب أهل الجنة) وليس للحسين لمن طالع سيرة حياته عمل أجل وأشهر من خروجه على يزيد وتصديه لجوره وظلمه فعرفنا أن سيادته شباب الجنة إنما كانت بالشهادة التي كتبها الله له حين تصدى للإمام الجائر فقتله ، كما كانت سيادة الحسن بإصلاحه بين المسلمين وتنازله عن الإمامة والخلافة مع شرفها ولم شمل الأمة وجمع كلمتها وليس للحسن لمن طالع سيرته أشهر وأجل من هذا العمل فنال السيادة والشرف الأخرى بهذا العمل كما ثبت ذلك بحديث (إن ابني هذا سيد وإن الله سيصلح على يديه بين طائفتين من المسلمين) ، فالسيادة الأخروية للحسن والحسين لم تكن بنسبتهما من رسول الله ﷺ بل بعملهما رضي الله عنهما ، فالحسن جمع كلمة الأمة والحسين تصدى لجور الأئمة ، وكلاهما عمل سياسي شرعي عظيم كما في الحديث (الدين النصيحة ولأئمة المسلمين وعامتهم) فالعناية بأمر الأمة والأئمة بالقيام بما أوجب الله تجاههم هو حقيقة الدين ، ومن ذلك الأخذ على يد الظالم وأطره على الحق أطرا ونصرة المظلوم والصدع بالحق كما في الحديث (أفضل الجهاد كلمة حق عند سلطان جائر) كل ذلك من النصيحة ومن

الدين ، ولا يغني عن ذلك الجلوس في المساجد وتربية الناس وتعليمهم بدعوى أن هذه هي طريقة السلف افتراء عليهم بل هي سنة نصرانية (دع ما لله لله وما لقيصر لقيصر) ، فمن عاب على المجاهدين والمصلحين تصديهم للظلم ونصرهم للمظلومين بدعوى أن هذا من السياسة وأنها تخالف الأسلوب الصحيح في الدعوة إلى الله فقد قال قولاً عظيماً وأمر بترك ما أوجب النبي ﷺ على أمته القيام به تقليداً لما قاله هذا الشيخ أو ذلك الشيخ الذين حصروا الدعوة بالتربية والتعليم والتصفية وهو خلاف ما جاء به القرآن وما أمر به النبي ﷺ وما أجمع عليه الأئمة من أن الإسلام تم وكمل ، وعلى الأمة القيام بكل ما أوجب الله عليها القيام به من فروض الأعيان وفروض الكفايات لا يسقط شيء منها عنها ومن ذلك دفع العدو الصائل الكافر والتصدي لجور الجائر وأطره على الحق أطر والأمر بالمعروف ونحو ذلك من أحكام الإسلام ، أما الجلوس في المساجد والتعليم وتحقيق الكتب فهو أمر مشروع ومن فروض الكفايات ولا تحصر الدعوة والدين به ولا يبتدع للناس طريقة في الدعوة إلى الله غير ما جاء به الكتاب والسنة وما كان عليه النبي ﷺ وأصحابه ، وفي الوقت الذي عرض الشيخ الناقد بالحسين نجده في المقابل أطال في الثناء على يزيد والاعتذار عنه وجعل من التعرض ليزيد تعرضاً لمعاوية رضي الله عنه ، بينما لم يجعل الناقد التعرض للحسين وتبرير ما جرى له من باب التعرض لمقام النبوة التي شهدت للحسين بالسيادة والشهادة! فصار أمر يزيد التابعي الذي فعل ما فعل جيشه يوم الحرة ويوم كربلاء أكثر أهمية من الحسين الصحابي الحفيد الشهيد كل ذلك بسبب شيوع الخطاب السلطاني وطغيان ثقافته على الخطاب القرآني!

وكذلك أطال الناقد البحث في قضية الخروج وتحريمه حد الإغراق! مع أن مشكلة الأمة اليوم هي أكبر من ذلك وتتمثل في سقوط الخلافة والإمامة نفسها التي يحرم الخروج عليها ، وسقوط الدولة الإسلامية كلها ، وتشردم الأمة الواحدة ، وتعطيل الشريعة ، وسيطرة العدو الكافر على الأمة ، واحتلاله أرضها والتصرف في شئونها ، وفرضه البديل التشريعي والفكري والثقافي عليها وتهميش دينها وإقصاء شريعته ، وإقامته دويلات الطوائف الصليبية التي أقامها منذ الحرب العالمية إلى اليوم فهو الذي حدد حدودها وأقام حكوماتها ووضع قوانينها وتشريعاتها واتخذها قواعد عسكرية له تنطلق منه جيوشه الصليبية متى ما أراد ، حتى صار المسلمون يبحثون منذ سبعين سنة عن مخرج لما هم فيه بالاشتراكية تارة وبالقوموية تارة أخرى وبالليبرالية

والديمقراطية الغربية تارة ثالثة ، ولا حل لهذه المشكلة بل الكارثة السياسية التي تعيشها الأمة إلا بالخطاب الراشدي الذي حاولت في (الحرية أو الطوفان) بعثه والتبشير به والدعوة إلى إحيائه من جديد كما أمر النبي ﷺ ، وقد تم تعطيل أصول هذا الخطاب جلها في الخطاب المؤول بالأمس ، وكلها في الخطاب المبدل اليوم ، حتى صارت الشوكة في أرض الإسلام اليوم لجيوش الاحتلال الأجنبي والأمر أمرهم والشوكة لهم يحتلون من دار المسلمين ما شاءوا ، ولم يعد هناك إمام شرعي تجب له الطاعة الشرعية التي هي من طاعة الله ورسوله ، وإنما حكومات فرضها العدو منذ أن أسقط الخلافة العثمانية وهو الذي يدير شئونها ويحميها ، فالطاعة لها في واقع الأمر طاعة قهرية وهي طاعة للعدو الكافر الذي وراها ، أو هي في أحسن حالاتها طاعة عرفية أو وضعية توافقية ، وليس بالضرورة طاعة شرعية ، فلا معنى للاحتجاج بأحاديث السمع والطاعة وتحريم الخروج على الإمام الجائر أو تنزيل كلام الأئمة في الخلفاء من بني أمية وبني العباس على الواقع اليوم حيث لا خلافة قائمة ، ولا أمة ولا جماعة واحدة ، ولا دار للإسلام تقام فيها أحكام الإسلام والشوكة فيها للأمة ، ولسنا في حاجة للتثوير أو التخدير بل في حاجة لمعرفة الدين الحق الذي يخرجنا من هذه الظلمات إلى النور ويحررنا من هذا الظلم والجور ثم العمل على بعثه والتبشير به ودعوة الناس إليه ومجاهدة الطغاة عليه جهادا كبيرا بكل وسيلة مشروعة!

الثاني عشر - ومن الملاحظات على الدراسة النقدية أيضا عدم وضوح المنهج النقدي فقد احتج الناقد بروايات ضعيفة منكرة يعارضها ما هو أصح وأثبت منها ومن ذلك ما أورده عن سعد بن عباد أنه قال يوم السقيفة (صدقت أنتم الأمراء ونحن الوزراء) وهذه رواية منكرة تعارض ما ثبت في الصحيح أنه رفض الأمر وهدد وتوعد حتى نزا عليه الناس وهو مزمل يوعك فقيل للناس (قتلتم سعد بن عباد) فقال عمر (قتله الله) وبايع الناس أبا بكر ولم يبايعه هو بل ذهب للشام مغاضبا كما هو مشهور من خبره ، وقد احتج شيخ الإسلام ابن تيمية على أنه لا يشترط لصحة البيعة الإجماع بحادثة سعد هذه ، وقرر أنه يكفي بيعة جمهور الناس الذين تتحقق بهم الشوكة ، ولو فرض أن أبا بكر احتج على الأنصار بحديث الأئمة من قريش لكان في مخالفة سعد ما يدل على أنه لم يفهم من الحديث أن الخلافة محصورة فيهم بل حمله على معنى آخر إذ يبعد أن يرد سعد حديث رسول الله ﷺ فقد كان النبي ﷺ في بداية الهجرة يأمر الأنصار أن يأخذوا عن المهاجرين الذين كانوا أعلم منهم

بالقرآن وأحكام الإسلام ويأمر المهاجرين أن يكونوا أئمة لغيرهم من المسلمين يصلون بهم ويقرئونهم القرآن ، ويقول قدموا قريش ولا تقدموها فرما فهموا أنهم أئمة بهذه الحثية ، وعلى كل حال فالروايات الصحيحة لم تذكر احتجاج أبي بكر بحديث الأئمة من قريش يوم السقيفة بل قال إن العرب لا تعرف أو لا ترضى إلا بهذا الحي من قريش فلا تشقوا عصى الإسلام ، ولهذا ورد عن عمر أنه أراد أن يستخلف سالما مولى حذيفة ومعاذ بن جبل وليسا من قريش .

الثالث عشر - ومن الملحوظات أيضا وقوع الدور في الدراسة النقدية فقد ذكرت أنا موضوع اشتراط القرشية عرضا في الحاشية ونقلت كلام ابن حجر في الفتح في نقل الخلاف في المسألة والرد على من ادعى الإجماع عليها ومن ذلك ما ورد عن عمر أنه أراد استخلاف معاذ بن جبل وسالم مولى أبي حذيفة وما استشكله الحافظ ابن كثير من مبايعة أئمة التابعين الذين خرجوا مع عبدالرحمن بن الأشعث له مع أنه لم يكن قرشيا بل من كندة من قحطان وأقل ما في ذلك ثبوت الخلاف في هذه الدعوى ، فجاء الناقد الفاضل وقال بأنه يشترط للإمامة القرشية وأحال على كتاب الشيخ الفاضل عبدالله الدميجي (الإمامة العظمى)! ولا أدري ما مقصوده من هذا الاستدراك هل يريد نفي وقوع الخلاف في المسألة مع ثبوته فيها كما نقلناه عن ابن حجر؟ أم يريد ترجيح القول باشتراط القرشية؟ وليس هذا ترجيحا حيث لم يناقش الأدلة التي أشرنا إليها ولم يعقب عليها وليست الإحالة في حد ذاتها ترجيحا بل تقليد محض لا يصلح في باب النقد والمناظرة بل هذا هو الدور بعينه!

وقد ذكر ابن خلدون الخلاف في اشتراط القرشية فقال في الفصل السادس والعشرين من مقدمته (ومن القائلين بنفي اشتراط القرشية القاضي أبو بكر الباقلاني لما أدرك عليه عصبية قريش من التلاشي والاضمحلال واستبداد ملوك العجم من الخلفاء فأسقط شرط القرشية وإن كان موافقا لرأي الخوارج لما رأى عليه حال الخلفاء لعهدده وبقي الجمهور على القول باشتراطها وصحة الإمامة للقرشي ولو كان عاجزا عن القيام بأمور المسلمين ، ورد 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 أيضا إلى العلم والدين وسقط اعتبار شروط هذا المنصب وهو خلاف الاجتماع .

ولنتكلم الآن في حكمة اشتراط النسب ليتحقق به الصواب في هذه المذاهب

فنقول : إن الأحكام الشرعية كلها لا بد لها من مقاصد وحكم تشتمل عليها وتشرع لأجلها ونحن إذا بحثنا عن الحكمة في اشتراط النسب القرشي ومقصد الشارع منه لم يقتصر فيه على التبرك بوصلة النبي ﷺ كما هو في المشهور ، وإن كانت تلك الوصلة موجودة والتبرك بها حاصلًا ، لكن التبرك ليس من المقاصد الشرعية كما علمت فلا بد إذن من المصلحة في اشتراط النسب وهي المقصودة من مشروعيتها ، وإذا سبرنا وقسمنا لم نجد لها إلا اعتبار العصبية التي تكون بها الحماية والمطالبة ويرتفع الخلاف والفرقة بوجودها لصاحب المنصب فتسكن إليه الملة وأهلها وينتظم حبل الإلفة فيها ، وذلك أن قريشا كانوا عصبية مضر وأصلهم وأهل الغلب منهم وكان لهم على سائر مضر العزة بالكثرة والعصبية والشرف فكان سائر العرب يعترف لهم بذلك ويستكينون لغلبهم أقول وفي ما ذكره ابن خلدون هنا من غلبة قريش في الجاهلية على مضر نظر وأي نظر بل الصحيح أن قريشا كانت محل احترام العرب في الجاهلية لكونهم أهل البيت الحرام وسدنته يستقبلون الحجاج ويكرمونهم ويأمن العرب بعضهم بعضا عندهم حرمة البيت فلو جعل الأمر في سواهم لتوقع افتراق الكلمة بمخالفتهم وعدم انقيادهم ولا يقدر غيرهم من قبائل مضر أن يردهم عن الخلاف ولا يحملهم على الكثرة فتتفرق الجماعة وتختلف الكلمة ، والشارع محذر من ذلك حريص على اتفاقهم ورفع التنازع والشتات بينهم لتحصل اللحمة والعصبية وتحسن الحماية بخلاف ما إذا كان الأمر في قريش لأنهم قادرون على سوق الناس بعصا الغلب إلى ما يراود منهم فلا يخشى من أحد من خلاف عليهم ولا فرقة لأنهم كفيلون حينئذ بدفعها ومنع الناس منها ، فاشتراط نسبهم القرشي في هذا المنصب وهم أهل العصبية القوية ليكون أبلغ في انتظام الملة واتفاق الكلمة ، وإذا انتظمت كلمتهم انتظمت بانتظامها كلمة مضر أجمع فأذعن لهم سائر العرب وانقادت الأمم سواهم إلى أحكام الملة ووطئت جنودهم قاصية البلاد ، كما وقع في أيام الفتوحات واستمر بعدها في الدولتين إلى أن أضمحل أمر الخلافة وتلاشت عصبية العرب ويعلم ما كان لقريش من الكثرة والتغلب على بطون مضر من مارس أخبار العرب وسيرهم وتفطن لذلك في أحوالهم ، وقد ذكر ذلك ابن إسحاق في كتاب السير وغيره ، فإذا ثبت أن اشتراط القرشية إنما هو لدفع التنازع بما كان لهم من العصبية والغلب وعلمنا أن الشارع لا يخص الأحكام بجبل ولا عصر ولا أمة علمنا أن ذلك إنما هو من الكفاية فرددناه إليها وطردها الملة المشتمة على المقصود من القرشية وهي وجود العصبية فاشتراطنا في القائم بأمر المسلمين أن يكون من قوم أولي عصبية قوية غالبية على من

معها لعصرها ليستتبعوا من سواهم وتجتمع الكلمة على حسن الحماية ، ولا يعلم ذلك في الأقطار والآفاق كما كان في القرشية إذ الدعوة الإسلامية التي كانت لهم كانت عامة وعصبية العرب كانت وافية بها ، فغلبوا سائر الأمم وإنما يخص لهذا العهد كل قطر بمن تكون له فيه العصبية الغالبة وإذا نظرت سر الله في الخلافة لم تعد هذا لأنه سبحانه إنما جعل الخليفة نائباً عنه في القيام بأمر عباده ليحملهم على مصالحهم ويردهم عن مضارهم وهو مخاطب بذلك ولا يخاطب بالأمر إلا من له قدرة عليه) انتهى كلام ابن خلدون .

والمقصود من إيراد كلامه بيان أن اشتراط القرشية فيه خلاف بين أهل السنة ، وأن الباقلاني ممن خالف في ذلك وهو خلاف عند الشافعية ، وقد ذهب ابن خلدون إلى أن اشتراط القرشية حكم معلل بوجود العصبية المضرية لقريش ، فإذا زالت العصبية منهم وانتقلت إلى غيرهم ، سقط اشتراط القرشية تبعاً لانعدام العصبية لهم ، وعليه فإذا أرادت الأمة واجتمع أكثرها على اختيار من تريده ليسوس أمرها وتعصبت له ، كان الحق لها .

الخامس عشر - ومن الملاحظات أيضاً كثرة الدعاوى في الدراسة النقدية ومن ذلك الادعاء بأن قصة التحكيم مكذوبة! ولا أدري ما المكذوب في قصة التحكيم؟ أهو حدوث التحكيم نفسه بين أبي موسى الأشعري وعمرو بن العاص كمثلين لعلي وأهل العراق من طرف ومعاوية وأهل الشام من طرف آخر؟ أم رضا علي بالحكم ولو على حز عنقه فضلاً عن ترك الخلافة؟ أم اتفاق الحكّمين على عقد اجتماع آخر يحضره الصحابة من قابل ليختاروا من شاءوا خليفة لهم؟ وهو ما أدى إلى خروج الخوارج على علي لكونه رضي بالتحكيم الذي يعني ضمناً قبوله بالنتيجة حتى لو أدى ذلك لخلعه وبيعة غيره ، أم المكذوب هو اجتماع الصحابة بعد ذلك في المكان الذي تم تحديده وحضور ابن عمر وغيره ممن اعتزل الفتنة حيث تم تداول بعض الأسماء للخلافة كاسم عبدالله بن عمرو بن العاص وغيره وعدم الاتفاق على أحد بعينه مما أدى إلى التأجيل بعد ذلك ثم حدوث اغتيال علي وتنازل الحسن عن الخلافة واجتماع الأمة على معاوية؟

فهذا القدر من حادثة التحكيم معلوم من تاريخ المسلمين محفوظ بالروايات المتواترة والمشهورة الصحيحة من حيث الإجمال وهذا القدر هو الذي أحتج به على أن الحق في اختيار الإمام للأمة وأنه عند الاختلاف والتنازع يجب الرد إليها كما فعل

الخليفة الراشد علي بن أبي طالب وإنما كان الخوارج هم أول من أنكر هذا الأصل وهذه السنة الراشدية التي أجمع عليها الصحابة حتى من اعتزلوا الفتنة حضروا التحكيم لكونه هو الذي أمر الله به في قوله تعالى ﴿وأمرهم شورى بينهم﴾ .

أما ما عدا ذلك من أخبار حادثة التحكيم وما جرى في ثناياه من تفاصيل فليس ذا أهمية ولم أحتج به ولم أبن عليه أصلا من أصول الخطاب الراشدي سواء كان مقبولا أو مردودا فما هو إذا المكذوب من قصة التحكيم؟

وعلى كل فهذه بعض الملحوظات التي خطرت لي حين قرأت الدراسة النقدية وتمنيت لو اقتصرتم الدراسة على نقد أصول الخطاب الراشدي أو الاستدراك عليها إذ هي الأصول التي يدعو إليها الكتاب وهي لب الكتاب ومقصوده فهي التي تستحق من أهل العلم وأرباب القلم النقد والعناية والدراسة إذ هي التي أمر الشارع بالتمسك بها والعرض بالنواجز عليها وهي التي بشر بها وبعودتها ، فالواجب معرفة هدي الخلفاء الراشدين وسننهم ، واستنباط أصول الحكم التي ساسوا الأمة بها ، والقواعد التي التزموها ، وكذا معرفة المحدثات التي أحدثها أصحاب الملك العضوض والملك الجبري ، وسننهم الذي اتبعوا بها سنن القياصرة والأكاسرة ، فهذا هو المهم في هذا الموضوع فمن استطاع أن يدلي بدلوه في تجلية هذه القضية أو الاستدراك عليها فلا يتردد فالأمة اليوم في حاجة لدينها وهداياتها للخروج من محنتها ولا يتصور أن لا يكون في القرآن الذي قال الله فيه ﴿كتاب أنزلناه إليك لتخرج الناس من الظلمات إلى النور بإذن ربهم﴾ بيان لما تحتاجه الأمة لإقامة أمر دنياها على العدل والقسط الذي جاء به الكتاب والذي أقامه لها النبي ﷺ والخلفاء الراشدون من بعده ، وهو ما اجتهدت في بيانه في (الحرية أو الطوفان) والذي كان دراسة للمراحل التاريخية للخطاب السياسي الشرعي ، ولما استشكل بعض أهل العلم بعض ما ورد فيه ، رأيت ضرورة بيان الأصول العقائدية للخطاب الشرعي السياسي التي يقوم عليها الخطاب العملي التشريعي وسيصدر قريبا بإذن الله تعالى بعنوان (تحرير الإنسان) دراسة في أصول الخطاب السياسي الشرعي القرآني والنبوي والراشدي ، وسيكشف بإذن الله أصول الخطاب السياسي الشرعي وغاياته ومقاصده وعلله بحيث تنتظم الأحكام وفق الأصول العقائدية والتشريعية التي تقوم عليها ، وسيكون كتابا شاملا لهذا العلم أصولا وفروعا وقواعد ، فأسأل الله تعالى أن يجعلنا ممن يحيي سنن نبيه وهديه وهدى خلفائه ، وأن لا يجعلنا نصيرا للظالمين ، ولا ظهيرا للمجرمين ، ولا فتنة للمؤمنين ، أمين أمين .

(الخطاب السياسي الإسلامي السني بين رؤيتين)

بقلم /بسام ناصر

جريدة الغد الأردنية ٢٥/٤/٢٠٠٨

في كتابه «الحرية أو الطوفان» ، يسعى الدكتور حاكم المطيري (سلفي إصلاحي) ، إلى هدم وتقويض مقولات ورؤى وتأصيلات ما أسماه بالدين المؤول والمبدل في مجال الفكر السياسي الإسلامي ، وفي المقابل فانه يقيم أطروحته المركزية على رد الوعي الإسلامي إلى قيم وأصول ومبادئ وأحكام الدين المنزّل .

تنبع خطورة المهمة التي يتصدى المطيري للاضطلاع بها وإنجازها ، وتتجلى أهميتها من أنها ذات طبيعة دراسية وبحثية ، وأنها تسير في الاتجاه المعاكس لما استقر عليه الفقه السياسي السني ، فهي من جنس الدراسات والأطروحات العلمية والفكرية التأسيسية ، التي تروم إقامة البناء الفكري وتشيينه ، على أسسه الصحيحة ، لتقلع به منطلقاً من مرتكزاته وقواعده القويمة .

يقسم الدكتور المطيري مراحل الخطاب السياسي الإسلامي (السني) إلى ثلاث

مراحل :

الأولى مرحلة الخطاب السياسي الشرعي المنزّل ، ويحددها بأنها فترة الخلفاء الراشدين رضي الله عنهم ، وهي التي يدعو إلى الرجوع إليها وإحياء قيمها ومبادئها وأصولها ، ويعدد أبرز مبادئها بالنقاط التالية :

ضرورة الدين للدولة ، وأنه لا دين بلا دولة ، ضرورة إقامة السلطة ، وأنه لا دولة بلا إمام ، ضرورة عقد البيعة ، فلا إمامة دون عقد ، وأنه لا عقد بيعة إلا برضا الأمة واختيارها ، ولا رضا بلا شورى بين المسلمين في أمر الإمامة ، ولا شورى بلا حرية ، وأن الحاكمية والطاعة المطلقة لله عز وجل ولرسوله ﷺ ، وتحقيق مبدأي العدل والمساواة ، وحماية الحقوق والحريات الإنسانية الفردية والجماعية وصيانتها .

أما المرحلة الثانية فهي مرحلة الخطاب السياسي المؤول :

ويحدد بدايتها بانتهاء حكم عبدالله بن الزبير (٧٣ هـ) ، مجملاً أبرز أصولها

ومبادئها بالنقاط التالية :

مصادرة حق الأمة في اختيار الإمام ، وتحول الحكم من شورى إلى وراثية ، مصادرة حق الأمة في المشاركة في الرأي والشورى ، غياب دور الأمة في الرقابة على

بيت المال ، تراجع دور الأمة في مواجهة الظلم والانحراف .
أما ثالث تلك المراحل فهي مرحلة الخطاب السياسي المبدل :
ويحددها من عام ١٣٥٠هـ ولغاية اليوم ، مبيناً أهم ملامح الخطاب في هذه
المرحلة بالقضايا التالية :

إثبات عدم شرعية الخلافة ، إثبات مشروعية التحاكم إلى القوانين الوضعية ،
إثبات عدم مشروعية الجهاد في الإسلام .

يتجاوز المطيري التأسيسات الفقهية ، التي أبتدعت في مرحلة الدين المؤول ،
والتي تم إنتاجها تحت تأثير الواقع وضغوطه ، ويعارض إنتاجات العقل الفقهي في
تلك المرحلة ، متتبعاً تاريخيتها والظروف التي أنتجتها ، والعوامل والأسباب التي
ساهمت في تكوينها ، مركزاً على أن للمذهب الأشعري دوراً أساسياً في إشاعة تلك
المقولات والتأسيسات وترسيخها ، سعياً من فقهاء لإضفاء الشرعية على السلطة
المتحالفة معه ، كالقول بالإرجاء وأن الإيمان هو التصديق ولا كفر إلا بالحدود ليمنعوا
من الخروج على الأئمة مهما انصرفوا وخرجوا عن حدود الشريعة ما داموا يدعون
الإيمان القلبي! ولهذا كان المأمون يقول (الإرجاء دين الملوك)!

ومن ذلك قولهم بالجبر وأن لا فعل للإنسان على الحقيقة! ومنه أيضاً نفهم مبدأ
السببية! وكلها آراء تحمل على تعطيل ملكة العقل وتدعو لترك العمل وتبرر الواقع
وترفض تغييره وتنتظر ما يأتي به القدر!

لذا فإن المطيري ، لا يتخذ من التراث الفقهي السني المقرر في الأحكام
السلطانية ، والذي تمت صياغته في عصور الاستبداد ، وبالتأثر الكامل والتام بتلك
الأجواء والمناخات ، مرجعية له بل يدعو إلى مراجعة ذلك التراث وتمحيصه ونقده ،
ويرد الأمة إلى مرحلة الدين المنزل ، ومرجعيته في ذلك القرآن والسنة ، وسنن الخلفاء
الراشدين ، ليجعل الحجة والدليل قاصرين على تلك المرحلة ، دون المراحل التي
تلتها ، والتي سادها الانحراف ، وخرجت عن هدي سنن الخلفاء الراشدين ، في
الحكم والإمامة السلطة ، لتجرح إلى تطبيق السنن الكسروية والقيصرية ، ولينتشر
الاستبداد والجور والظلم .

في الوقت الذي يسعى فيه المطيري ، إلى نسف وهدم كل المقولات والتأسيسات
المقررة في مرحلتي الدين المؤول والمبدل - والتي غدت أصولاً عقائدية في مرحلة
الدين المؤول - من خلال العرض التاريخي الموثق ، والحشد المكثف للأدلة البراهين ،

والاستدلال العلمي القوي والمتين ، نجد الشيخ السعودي سلمان الخراشي (سلفي محافظ) ، في دراسته النقدية للكتاب - والمعنونة بنظرات في كتاب «الحرية أو الطوفان» والمنشورة على موقع الكاشف - يحاكم المطيري ومشروعه التأسيسي ، من خلال مرجعية الفقه السياسي السني (الأحكام السلطانية) المكونة والمشكلة في مرحلة الدين المؤول .

فبينما يبدو المطيري كثنائير ومتمرد على تلك المرجعية ، ويدعو إلى تجاوزها ورفض مقولاتها ، نقف على موقف الخراشي المتمسك بها والعاض عليها بالنواجذ ، بل يرفع من قدرها ليجعلها معايير صارمة يحاكم بها أفكار الآخرين ورؤاهم ، فهل من أصول البحث المنهجية ، وقواعد المحاوراة أن تتم محاكمة كتاب المطيري لأصول وقواعد وتأصيلات يراها في كتابه من الدين المؤول الذي يجب هدمه وتقويض أركانه؟ لقد كان من الأليق والأوفق أن تتم محاكمة مقولات الكتاب واجتهاداته ، بالاستناد إلى المرجعية التي ارتضاها ، وتحرك في مجالها ومحيطها ، ألا وهي القرآن والسنة وسنن الخلفاء الراشدين .

ومن ذلك أن الشيخ الخراشي استند في نقده لمقولات الكتاب ، إلى أحكام مسبقة هي من وجهة نظره تشكل أصولاً لأهل السنة والجماعة ، وهي في نظر صاحب كتاب «الحرية والطوفان» لا تمثل أصولاً لأهل السنة كلهم فضلاً عن سلف الأمة كلهم ، وقد لا تعدو أن تكون آراء لبعض أهل السنة في مرحلة من مراحل تاريخ الأمة خالفهم فيها غيرهم من أهل السنة .

ويمثل لذلك بالتفريق بين الخروج السياسي ، والخروج العقائدي ، فالأول وقع من الصحابة لمجابهة الطغيان والظلم ، ومقاومة الاستبداد ، كما فعل الحسين بن علي رضي الله عنه ، وكما فعل عبد الله بن الزبير في مكة من رفضه مبايعة يزيد وخروجه عليه ، وكما فعل أهل المدينة بإمارة عبدالله بن حنظلة الغسيل من رفضهم مبايعة يزيد .

أما الخروج العقائدي الذي وقع من الخوارج ، فهو قائم على تكفير عموم الأمة ، واستحلال دمائهم ، فهو خروج عقائدي يختلف اختلافاً كلياً عن الخروج السياسي الذي وقع من بعض الصحابة والذي يؤيده جماهير العلماء والفقهاء ، والذي ليس من شرطه تكفير السلطان . بل هو حركة احتجاج رافضة لاغتصاب حق الأمة في اختيار من يحكمها ، ورد الأمر إلى الشورى والرضا ، وليس إلى القهر والغلبة

والتغلب ، والسطو على ذلك بالقوة والإكراه .

تقوم منهجية الدكتور المطيري على أن تحويل نظام الحكم الإسلامي من خلافة على منهج النبوة ، إلى ملك عضوض وراثي ، تمثل بداية الانحراف في التاريخ الإسلامي ، بينما يتوسع الشيخ الخراشي في التماس المسوغات لما فعله معاوية - رضي الله عنه - في توريث الحكم لابنه يزيد ، وينسب إلى أهل السنة (هكذا على الجملة) بأنهم في تلك القضية يتفهمون الواقع الذي تمت فيه ، والتمسوا له المعاذير اللاتفة به ، لاسيما (من وجهة نظره) مع عدم وجود النص الشرعي الذي يُحرم تولية الابن بعد أبيه ، مادام سيحكم بالشرع وهي عين مقولات مدرسة «التشيع السني» التي تتوسع كثيراً في الدفاع عن أخطاء لا يحسن الدفاع عنها ، وتغالي في تسويغ ما لا يمكن تسويغه .

الرؤيتان السابقتان ، حول الفكر السياسي الإسلامي (السني) ، تمثلان حالة الصراع الفكري بين أصول ومبادئ وقيم الدين المنزل (كما يدعو إليها الدكتور المطيري) ، وبين مقولات وآراء وتأصيلات الدين المؤول (كما يدعو إليها الخراشي) ، أما أفكار ومقولات الدين المبدل ، فهي التي قد أسس لها ، وأرسى أصول الدعوة إليها خطاب الشيخ الأزهري علي عبد الرزاق في كتابه الشهير «الإسلام وأصول الحكم» .

قراءة في أوراق الإصلاح العربي (٣) :
«الحرية أو الطوفان» مواجهة مع ميراث الاستبداد والطغيان :
بقلم محمد أبو رمان
مجلة العصر ٢٠٠٥/٩/٢٩

يمثل جزء كبير من التراث والفقهاء السياسي الإسلامي عقبة رئيسة أمام تقدم حركة الإصلاح العربي اليوم ، وعلى الرغم من الجهود التي بذلت طيلة القرن الماضي للتغلب على ما في هذا التراث من قيم وأحكام وأدبيات - تختزل المفاهيم والممارسة السياسية في علاقة الطاعة والخضوع للحاكم وتكرس الاستبداد- إلا أن تأثير هذا التراث السلبي ما زال حاضرا بقوة في الحس الإسلامي العام ، ولما تستطع بعد كل المحاولات المبذولة هدم هذا الجدار الثقافي والنفسي الذي بناه التراث والخبرة التاريخية الإسلامية ضد إقبال الناس على ممارسة سياسية سليمة ، بل على النقيض من ذلك فإن السياسة لدى التيار الشعبي العريض من الناس بمثابة الشجرة الملعونة التي يحظر الاقتراب منها . وهذا الانطباع السائد لا يقف عند حدود الثقافة الشعبية ودلالاتها ، لكن أيضا لدى النخب المثقفة التي تحمل وعيا حذرا تجاه الموضوع السياسي .

من هنا يعتبر اتجاه عريض من الباحثين والمفكرين أن أحد أهم شروط مضي حركة الإصلاح السياسي العربي قدما ، وضمان اكتسابها القاعدة الاجتماعية والشعبية المطلوبة يتمثل في التخلص من الظلال والعبء الذي يضعه هذا التراث أمام مسيرة هذه الحركة وتطورها . الأمر الذي يتطلب مجهودا فكريا ومعرفيا كبيرا يقوم على إعادة بناء أحكام الفقه السياسي الإسلامي التي عكست الخبرة التاريخية العربية أكثر مما عكست منطق الوحي الرباني من ناحية . وغرابة التراث الإسلامي - من ناحية أخرى- بما يكفل نقده نقدا منهجيا موضوعيا ثم إعادة توظيفه بما يخدم حركة الإصلاح ويدفعها إلى الأمام .

في هذا المجال بذلت جهود كبيرة في القرن الماضي ، خاصة مع جهود الإصلاحية العربية الأولى ، وقد بدأ هذه الجهود جمال الدين الأفغاني ورفيقه محمد عبده وتلميذه رشيد رضا وخير الدين التونسي ومعهم عبد الرحمن الكواكبي . إلا أن هذه الجهود لم تصل إلى النفوذ والتأثير الكبير داخل الحس الإسلامي العام نظرا للقطيعة الفكرية والسياسية الذي أحدثته معها فيما بعد الحركات الإسلامية ، بذرائع مختلفة تتلخص باتهام الإصلاحيين الأوائل بالتواطؤ مع الاستعمار الغربي أو تهمة

تطويع الدين لتبرير الحداثة . وربما أدت مقالة على عبد الرازق (في نقد نظرية الخلافة) من خلال كتابه الإسلام وأصول الحكم دورا معاكسا تماما لما أريد لها ، إذ أعطت دفعا وتبريرا للمخاوف من وجود محاولات داخل النسق الفقهي والفكري الإسلامي لإقصاء الإسلام عن المجال السياسي العام .

وعلى الرغم من رفض مرحلة الإحيائية الإسلامية للتراث السياسي القديم وتأسيسها لممارسة سياسية إسلامية تتجاوز مقولات الخضوع للسلطة والطاعة وتكفير المعارضة . إلا أنّ انصباب جهود الإحيائيين (الحركات السياسية الإسلامية) على الجانب العملي وإغفال الجانب الفكري والمعرفي وتغول مشروع الصراع السياسي مع السلطات العربية الحاكمة ، أدى إلى استمرار الدور السلبي للتراث الإسلامي في الحس الشعبي العام ، خاصة مع وجود بعض الاتجاهات الإسلامية التقليدية من ناحية والدينية الرسمية من ناحية أخرى التي تعيد الاعتبار لهذا التراث وتؤسس عليه مواقفها وممارستها السياسية السلبية لخدمة السلطة ، من خلال التأكيد على لزوم طاعة السلطة وتحريم الأحزاب السياسية والمعارضة وتضييق مساحة الحريات السياسية ومصادرة مبادئ حقوق الإنسان بذريعة حداثتها وعدم وجود سند من التراث الإسلامي يرفدها .

في المقابل ، استأنف عدد من المفكرين والباحثين في المجال الإسلامي مقولات الإصلاحيين الأوائل ، وتزايدت في السنوات الأخيرة الجهود الفكرية والمعرفية في محاولة نقد التراث الإسلامي وغربلته والتأسيس لفقهِ سياسي جديد ، ومن هذه المحاولات حركة أسلمة المعرفة من خلال معهد الفكر الإسلامي ، وعدد من المتخصصين والباحثين في الدراسات الإسلامية ومنهم رضوان السيد وعبد الإله بلقزيز وفهمي جدعان وتركي الربيع وعزز بعض مفكري الحركات الإسلامية هذا الاتجاه خاصة راشد الغنوشي وحسن الترابي ورحيل غرايبة ، بالإضافة إلى عدد من المفكرين الإسلاميين المستقلين كطارق البشري وفهمي هويدي ومحمد سليم العوا وأحمد كمال أبو المجد وعبد الوهاب المسيري . وعلى ضفاف هذه المراجعات بدأت تظهر بوادر حركة إصلاحية إسلامية جديدة في غربلة التراث وإعادة إنتاج الفقه السياسي الإسلامي ومن أبرز المثقفين والكتاب الشباب -في هذا السياق- رضوان زيادة وزكي ميلاد . الخ .

وعند الجهود الجديدة في غربلة التراث وإعادة بناء الفقه السياسي الإسلامي

يجدر الوقوف أمام كتاب صدر مؤخراً للدكتور حاكم المطيري أحد القادة الإسلاميين في الكويت بعنوان «الحرية أو الطوفان: دراسة موضوعية للخطاب السياسي الشرعي ومراحل التاريخية» (دار الفارس، عمان، ٤)، والكتاب أثار ضجة منذ صدوره، إذ جاء في بيئة سياسية وفكرية محافظة ينتشر فيها الوعي السياسي السلبي، والاتجاه السلفي الإحيائي، الذي يعطي هالة كبيرة للتراث وما يتضمنه من إنتاج فكري وسياسي.

تبرز القيمة الحقيقية لـ«الحرية أو الطوفان»، أنه يعيد قراءة النصوص الشرعية السياسية بما يناهض قيم الطاعة والخضوع والاستسلام للسلطة السياسية ومصادرة حق المعارضة والحريات العامة، وبالإضافة إلى تأكيد الكتاب على مفهوم العقد السياسي المشروط ومفهوم السلطة المقيدة وسحب البساط من تحت نظرية تسويق الاستبداد، فإن الكتاب يقدم رؤية نقدية للتراث تربطه بمراحل تطوره وشروطه التاريخية وتنزع عنه الهالة التي لبسها لدى العديد من الناس.

ويؤسس المطيري لشرعية مفهوم الثورة في الفقه السياسي الإسلامي لينقله من دائرة «الحرام» إلى دائرة «الواجب» إذا أحل الحاكم بعقده مع الشعب، وهي مقارنة على الرغم من ارتباطها، في كتاب المطيري، بالنسق الإسلامي العام، إلا أنها تذكرنا بوضوح برؤية جان لوك رائد الليبرالية السياسية ونظريته في العقد الاجتماعي. وبعيدا عن حالة «القلق» الواضحة في كتاب المطيري بين القبول الكامل بمقولات الديمقراطية وبين الحفاظ على المبادئ والأسس السياسية الإسلامية، فإن المطيري يقدم إضافة مهمة في تطوير الحركة السلفية الإصلاحية في الكويت بشكل خاص والخليج بشكل عام لتتمكن من الاستناد على فكر يسمح لها بممارسة سياسية أفضل وأجراً في مواجهة التيارات السلفية التقليدية التي سيطرت على المناخ الفكري في الخليج العربي حيناً من الدهر.

من ناحية أخرى تمثل مقالة المطيري استثناء جزئياً حيوي من مضمون الخطاب الإصلاحية الأولى خاصة في مجال العقلانية والواقعية التي تسمح أكثر بالاقتراب من الإصلاح السياسي وإعلان الحرب على ميراث الاستبداد والطغيان المحشو في تراثنا الفكري وخبرتنا التاريخية.

مقاربة لتصفية المقياس السلفي من
غبار الصياغات العباسية والمملوكية والعثمانية :
بقلم الدكتور أبو بلال عبد الله الحامد
مجلة العصر ٢٠٠٧/٨/٢٠

أ- سلفية الصحوة السياسية تهب مرة أخرى بعد كوارث الخليج :
عند تخلخل نموذج الحكم الصحراوي الكسروي القمعي ، في حرب الخليج
الثانية (١٤١١هـ / ١٩٩١م) ، سقطت أقتعة الدولة العربية ، سواء أكانت إسلامية أم
قومية ، وتبين إفاقها في التربية والتنمية والتقنية . وانكشفت أستار فكر السلفيات
المحافظة سياسيا ومدنيا واهتز الباب الموارد ، فلم يعد أحد ينخدع بفكر المحافظين اليوم
في عهد الإمبريالية الغربية ، على الصياغة العباسية للعقيدة والتربية والسياسة
والثقافة ، التي ظلت تنادي بالصبر على جور سلالات الحجاج ، ما أقام الصلاة ، خوفا
من أن يغلق الحجاج أبواب المساجد .

فإما أن تنجح السلفية المتوازنة ، التي تركز على الفقه السياسي ، وتعيد أركان
إسلام الدولة والمجتمع العشرة إلى الواجهة ، في الانتشار ، وإما أن يفتح الباب الموارد
على مصراعيه ، لمزيد من العلمنة والإمبريالية والفواحش في أسواق العولمة .
لقد أغفل كثير من الناس ارتباط السلفية بالإصلاح السياسي ، وصار تذكيرهم
بأن الصحوة السياسية أصل سلفي بدعة ، لأن السلفيات المتأخرة ، همشت شروط
الدولة المسلمة ، ولا سيما العدل الحرية ، هذا ما اكتشفه - بعد غيبة طويلة حاكم
المطيري الأمين العام للحركة السلفية ، الذي استوعب كوارث الخليج وتبعة فقهاءه
الغافلين ، فأصدر كتابا بيانا سلفيا ، ضد الصور السلفية الباهتة ، بعنوان: الحرية أو
الطوفان . صدر ١٤٢٥هـ (٢٠٠٤م) .

طارحا السؤال على السلفيات الراكدة : «كيف بدأ الإسلام دينا يدعو إلى تحرير
الإنسان من العبودية والخضوع لغير الله عز وجل إلى دين يوجب على إتباعه الخضوع
للرؤساء والعلماء مهما انحرفوا وبدلوا ، بدعوى طاعة ولي الأمر؟» (الحرية أو
الطوفان :٧)

«كيف اختزل مفهوم الشريعة لتصبح السياسة الشرعية وحقوق الإنسان
والحريات والعدالة الاجتماعية والمساواة ، لا علاقة لها بالشريعة» (الحرية أو
الطوفان :٧) .

لقد أسعدنا أنا وزملائي ؛ ونحن في السجن على ذمة المطالبة بالنظام الدستوري الإسلامي ، ١٤٢٥ هـ (٢٠٠٤م) . عندما قرأنا صوتا سلفيا ، يثمن العدل والحرية ، فيجلو عن السلفية غبار الأمكنة والأزمنا المختلة .

أسعدنا أن يكتشف السلفيون المحافظين اليوم في عهد الإمبريالية الغربية إن الإصلاح سياسي المدني شقيق الإصلاح الروحي .

وأن يتذكروا أن السلفيات التي لم تثن أركان الدولة الإسلامية العشرة ، بعد العصر الأموي ، إنما هي صور سلفية مقيسة ، وليست هي المقياس ، يعتذر لها ولا يعتذر بها ، لأنها عانت من المصادرة السياسية والحصار ، وضمرت في جو الخوف والاضطرار ، في أغلب ما سجلته من أفكار .

أن يكتشف السلفيون المحافظين اليوم في عهد الإمبريالية الغربية على الصياغة العباسية للعقيدة والتربية والسياسة والثقافة أن العدل والحرية من أصول الدين .

وعسى أن لا يكون هذا الصوت المتأخر سحابة صيف عابرة ، تحرقها حرارة الصحراء وعواصفها ، فيرتد الناس كرة أخرى إلى السلفيات العباسية ، التي وضعت أركان إسلام الدولة ، في إبط أركان إسلام الأفراد ، وأركان الإيمان بالشهادة ، هامشا لأركان الإيمان بالغيب .

ب- إما الإمبريالية أو سلفية تقدر العدل كما تقدر الصلاة :

ألسنا اليوم أحوج ما نكون إلي سلفية الصحة السياسية ، بعد أكثر من مائة عام من سقوط الخلافة العثمانية ، إن الأحداث في الخليج منذ عام ١٤١١ هـ (١٩٩٠م) . برهنت على أن المشكلة الكبرى في العرب هي الاستبداد وأن الاستبداد هو الذي شلهم عن حل مشكلاتهم في إطار جامعة الدول العربية ، من أجل ذلك تفردت بهم الدول الكبرى ، عندما تفردت الحكومات بشعوبها .

من أجل ذلك نقول : إن الفقهاء المحافظين اليوم في عهد الإمبريالية الغربية على الصياغة العباسية للعقيدة والتربية والسياسة والثقافة ، الذين يمشون في ضباب نظرية (ولي الأمر العباسي) ، التي تجعل الحاكم قطبا تدور الأمة حوله كالأنعام حول الراعي ، إنما يحمون التخلف السياسي بخطاب ديني ، ويحرفون الكلم عن مواضعه ، وإن كانوا لا يشعرون .

وإنهم يفتحون الباب للموارب لرياح العلمنة والفرنجة والتغريب والعولمة والهيمنة الأطلسية ، كما فتحه فقهاء الدولة العثمانية الغافلون من قبل .

ومن أجل ذلك ينبغي اليوم أن يتداعى أعيان الأمة في كافة أقطارها ، وينادوا بدولة العدل والشورى ، ويذكروا الحاكم أيا كان وصفه ملك مملكة أو رئيس جمهورية ، بأن البيعة الشرعية إنما هي على الكتاب والسنة ، وإنما مضمونها : شرطان : العدل والشورى ، فمن أحل بهما وجب على الناس كافة ، خفافا وثقالا ، نساء ورجالا ؛ جهاده سلما ، عبر البيانات والمقولات والمواقف ، والتجمعات ، والاعتصامات والتظاهرات والإضراب والعصيان المدني .

إنهم - بلسان الحال أو المقال- يقولون لهؤلاء الذين هدموا السلفيات الراشدية الصافية والسلفية الأموية المجاهدة ، وطمسوا معالمها الراسخة ، بزلات السلف العباسي الصالح :

إن لم تضعوا العدل وشروطه عديلا للصلاة ، فلکم سلفیتکم العباسية ولنا سلفیتنا الراشدية وشاهدها السلفية الأموية ، وما احتذاها من حركات ، وازنت بين إقام العدل وإقام الصلاة ، ونحن وإياكم كما قال الشنفرى :

أقيموا بني أمي صدور مطيكم

فإني إلى قوم سواكم لأميل

فقد حمت الحاجات والليل مقمر

وشدت لطيات مطايا وأرحل

ج- نحو مدرسة سلفية توازن بين عمودي الفسطاط العدل والصلاة وتزيل ماران على العقيدة السلفية من غبار الفرعنة والرهينة والصحراء :

ومن أجل ذلك فإن من المعين على السير في طريق دول العدل والشورى ، أن يتبلور اليوم تيار سلفي ، يوازن بين شق العقيدة المدني والروحي ، ويراعي الأولويات ومعالجة الأخطاء الشائعة ، في ذلك عدة فوائد :

١- تحرير مصطلح السلفية من اللبس والاحتكار وتنقيته ، مما ران عليه من غبار الصحراء والفرعنة والرهينة ، وبيان أن السلفية ، ليست مذهبا عباسيا منغلقا ، إنما هي أصل وبوصلة وصور فالأصل هو سلطة النص : مصباح الكتاب والسنة ، في زجاجة التطبيق النبوي والراشدي ، ومشكاة سنن الله في الإنسان والطبيعة ، وهو عند التفصيل ثلاثة أشياء :

أ - مرجعية مدونات السنة ، عند علماء الحديث كالبخاري ومسلم .

ب- منهج في فقه الكتاب والسنة ، عبده الشافعي ومن بعده .

ج- أصول أجمع عليها سلف الأمة في الفكر والعمل روحيا ومدنيا ، عبدها مالك في الموطأ ومن بعده .

والصورة النموذجية المحتذاة والمقياس هي العهد النبوي والراشدي .
والصور المحتذية هي السلفيات بعد عهد الراشدين ، كالسلفية الأموية والسلفيات العباسية والحركة الوهابية وهي حركات إصلاح وتجديد ، وكل سلفية تثبت ما هو معلوم من الدين بالضرورة ، وهي الأصول الثلاثة ، التي أجمع عليه سلف الأمة ، وتجدد في تفصيلات يقتضيها المقام ، وقد تجدد في وسائل ترى أنه لا يمكن إصلاح الأحوال من دونها ، كسلفية الفقهاء الأمويين في مقاومة إخلال الحكام الأمويين بشروط البيعة ، وسلفية الفقهاء والمحدثين ، في مقاومة الزندقة والفكر اليوناني السفسطي ، كمالك والشافعي وأبي حنيفة وأحمد بن حنبل .
وقد تكون جهادا فكريا كسلفية الغزالي وابن تيمية ، في نقض الفكر السفسطي اليوناني .

وقد تكون جهادا عسكريا ، كسلفية محمد بن عبد الوهاب ، في تحقيق شقي التوحيد روحيا ومدنيا ، وقد تكون جهادا سياسيا سلميا ، كحركة الإخوان المسلمين في مصر .

ولكن لا هؤلاء ولا أولئك يحددون مفهوم السلفية ، إن أولئك مجددون مصلحون ، فكروا لأزمنتهم وأمكنتهم ، وفق ما لديهم من معطيات وتحديات ، وهم مهما حاولوا الخلاص من الخطأ فلن ينالوا ما لم ينله الأنبياء ، ومن أجل ذلك يعتضد ويستشهد بما عملوا وقالوا ، ولكن لا يعتمد إلا على ما صرح به الكتاب والسنة ، وطبقه النبي ﷺ ، ثم ينظر مدى النجاح في مسارهم ، فالحركة التي لا تنجح ، لا ينبغي الوقف عندها حتى لو صحت ، لأن العبرة ليست بالأفكار الصحيحة فحسب ، بل أيضا بالأفكار الصالحة للحياة . فهناك فرق بين دور المصلحين ودور الأنبياء ، بيناه في مقالات أخرى .

تصحيح مفهوم الإسلامية عموما والسلفية خصوصا ، بأنها كل جهد وجهاد روحي أو مدني ، ينفع الأمة ، تجسيد هذه الوحدة بين الروحي والمدني ، لكي لا يكون الإصلاح مفرغا من القيم الروحية ، ولا تكون الدعوات الروحية مفرغة من المدنية .
ومن المهم أن يتذكر المحافظون اليوم في عهد الإمبريالية الغربية ؛ على الصياغة العباسية للعقيدة والتربية والسياسة والثقافة أن السلفية ليست إصلاحا روحيا

فحسب ، وأن التوحيد قسمان : روعي ومدني ، وبيان أن من لم يجعل الإصلاح السياسي من أركان الدين ، فقد ابتدع بدعة كبرى في الإسلام ، فلا علاقة له إذن بمنهج أهل السنة والجماعة ، ولا بالسلف الصالح العباسي والمملوكي ، وما فيه من علماء ومحتسبين وأمراء كالأطروشي ، فضلا عن السلف الأموي الصالح ، من أمراء كعبد الله بن الزبير ، وعمر بن عبد العزيز ، وعلماء كالحسن البصري ، فضلا عن السلف الراشدي ، وما فيه من علماء وأمراء ومحتسبين لا من قريب ولا من بعيد .

٢- ضبط مفهوم الإصلاح السياسي الإسلامي ، لكي لا ينحرف عن مداره ، ولكي يعرف الناس ولا سيما غير المطلعين على العقيدة ، أن مبادئ السياسة العشرة ، المعروفة في كل أمة متحضرة ؛ من أصول العقيدة المعتبرة . ولكي يحترس الناس من انحرافات الفرق العباسية ، التي تحكم الهوى وتسميه العقل ، وتؤول النصوص الشرعية الصريحة ، ولكي يحترسوا من انحرافات دعوة الدستور العلماني ، التي لا تعطي القيم الأخلاقية حق قدرها .

الفهرس

7	المقدمة
13	الفصل الأول : مرحلة الخطاب السياسي الشرعي المنزل أهم ملامح ومبادئ هذه المرحلة :
13	١- ضرورة الدولة للدين ، وأنه لا دين بلا دولة
15	٢- ضرورة إقامة السلطة وأنه لا دولة بلا إمام
21	٣- ضرورة عقد البيعة ، فلا إمامة بلا عقد
26	٤- أنه لا عقد بيعة إلا برضا الأمة واختيارها
29	٥- لا رضا بلا شورى بين المسلمين في أمر الإمامة
45	٦- أنه لا شورى بلا حرية
62	٧- أن الحاكمية والطاعة المطلقة لله ورسوله
74	٨- تحقيق مبدأي العدل والمساواة
87	٩- حماية الحقوق والحريات الإنسانية الفردية والجماعية وصيانتها
100	١٠- وجوب الجهاد في سبيل الله
105	الفصل الثاني : مرحلة الخطاب السياسي الشرعي المؤول أهم ملامح هذه المرحلة :
107	١- مصادرة حق الأمة في اختيار الإمام وتحويل الحكم من شورى إلى وراثه
124	أسباب قتال الصحابة من أجل الشورى : السبب الأول : الدفاع عن حقهم الذي جعل الله لهم السبب الثاني : أن اغتصاب الحكم منكر وظلم يجب إزالته السبب الثالث : التمسك بالسنة وهدى الخلفاء الراشدين السبب الرابع : إدراكهم أن دخول الخلل في موضوع الإمامة سيفضي إلى دخول الخلل في جميع شئون الحياة مذاهب العلماء في اشتراط الإجماع على عقد البيعة
130	٢- مصادرة حق الأمة في المشاركة والشورى

135	٣- غياب دور الأمة في الرقابة على بيت المال
141	٤- تراجع دور الأمة في مواجهة الظلم والانحراف
161	مذاهب الأئمة في الخروج على السلطان الجائر
163	فسخ عقد الإمامة بالجور
166	الأسباب التي أدت إلى شيوع الخطاب المؤول :
	١- نظرة أصحاب هذا الخطاب إلى حوادث التاريخ نظرة جزئية
168	٢- خلطهم بين مفهوم الخروج السياسي ومفهوم الخروج العقائدي
171	٣- شيوع أحاديث الفتن دون فهم لمعناها الصحيح
174	٤- شيوع الروح الفردية بسبب الفهم الخاطئ لأحاديث اعتزال الفتن
175	٥- شيوع روح الجبر من جهة والإرجاء من جهة أخرى
176	٦- الغلو في تعظيم طاعة السلطان
177	الخلاف في صفة تصرف الإمام على الأمة
190	دراسة ظاهرة المستبد العادل في هذه المرحلة
190	العصر الأموي
198	العصر العباسي
224	واجبات الإمام في الإسلام
225	واجبات الأمير في الإسلام
230	مقاصد نصب الإمام
231	تقييد تصرفات الإمام
233	الضمانات العدلية في هذه المرحلة
241	الفصل الثالث : الخطاب السياسي الشرعي المبدل :
248	حركة محمد بن عبد الوهاب الإصلاحية
253	حركة جمال الدين الإصلاحية
257	العالم الإسلامي بين الانحلال والاحتلال
267	إسقاط الخلافة وفصل الإسلام عن الدولة
267	علي عبدالرزاق وكتابه (الإسلام ونظام الحكم)

- 269 أهم ملامح هذا الخطاب :
١- إثبات عدم شرعية الخلافة
٢- إثبات مشروعية التحاكم إلى القوانين الوضعية
٣- إثبات عدم مشروعية الجهاد في الإسلام
270 رد شيخ الإسلام مصطفى صبري على علي عبدالرازق
292 تصدي العلامة أحمد شاكر للخطاب المبدل
295 تصدي سيد قطب للخطاب المبدل
301 تقبل الحركات الإسلامية للخطاب المبدل
304 دعوة أحمد شاكر للإصلاح الدستوري والتشريعي
306 دعوة أحمد شاكر إلى التعددية والتداول السلمي الدستوري للسلطة
308 فتوى هيئة كبار العلماء بجواز الانتماء للأحزاب السياسية
309 دعوة العلامة بشير الإبراهيمي للثورة على الاستعمار
312 موقف علماء السلفية في نجد من استعان بالأجنبي المشترك

319 الخلاصة

الملحقات

- 323 أجوبة وردود ودراسات حول كتاب الحرية أو الطوفان
324 (البيان لمشكلات الحرية أو الطوفان) ١-٢
332 (البيان لمشكلات الحرية أو الطوفان) ٢-٢
353 (الخطاب السياسي الإسلامي السني بين رؤيتين) بقلم : بسام ناصر
357 قراءة في أوراق الإصلاح العربي (٣) : «الحرية أو الطوفان»
مواجهة مع ميراث الاستبداد والطغيان : بقلم محمد أبو رمان
360 مقارنة لتصفية المقياس السلفي من غبار الصياغات العباسية
والمملوكية والعثمانية : بقلم الدكتور أبو بلال عبد الله الحامد

365 الفهرس

حاكم عبيسان الحميدي المطيري ولد في الكويت بتاريخ ٧ / ١١ / ١٩٦٤م . حاصل على الإجازة الجامعية من كلية الشريعة والدراسات الإسلامية بجامعة الكويت سنة ١٩٨٩م بتقدير ممتاز مع مرتبة الشرف . حاصل على درجة الماجستير بتقدير ممتاز من قسم الكتاب والسنة في كلية الشريعة وأصول الدين بجامعة أم القرى بمكة المكرمة سنة ١٩٩٥م عن أطروحته (الاختلاف على الراوي وأثره على الروايات والرواة) . حاصل على دكتوراه فلسفة من قسم الدراسات الإسلامية بجامعة برمنغهام بإنجلترا سنة ٢٠٠٠م عن أطروحته (تحقيق كتاب إحكام الذريعة إلى أحكام الشريعة للسرمري الحنبلي مع دراسة شبهات المستشرقين حول السنة النبوية ومناقشتها) . وحاصل على الدكتوراه في الشريعة قسم فقه المعاملات من جامعة القرويين بفاس المغرب سنة ٢٠٠٦م بدرجة مشرف جدا عن اطروحته (مختصر النهاية والتمام في معرفة الوثائق والأحكام للإمام ابن هارون الكناني) . أستاذ مساعد بقسم التفسير والحديث في كلية الشريعة بجامعة الكويت .

حاكم عبيسان الحميدي المطيري ولد في الكويت بتاريخ ٧ / ١١ / ١٩٦٤م . حاصل على الإجازة الجامعية من كلية الشريعة والدراسات الإسلامية بجامعة الكويت سنة ١٩٨٩م بتقدير ممتاز مع مرتبة الشرف . حاصل على درجة الماجستير بتقدير ممتاز من قسم الكتاب والسنة في كلية الشريعة وأصول الدين بجامعة أم القرى بمكة المكرمة سنة ١٩٩٥م عن أطروحته (الاختلاف على الراوي وأثره على الروايات والرواة) . حاصل على دكتوراه فلسفة من قسم الدراسات الإسلامية بجامعة برمنغهام بإنجلترا سنة ٢٠٠٠م عن أطروحته (تحقيق كتاب إحكام الذريعة إلى أحكام الشريعة للسرمري الحنبلي مع دراسة شبهات المستشرقين حول السنة النبوية ومناقشتها) . وحاصل على الدكتوراه في الشريعة قسم فقه المعاملات من جامعة القرويين بفاس المغرب سنة ٢٠٠٦م بدرجة مشرف جدا عن اطروحته (مختصر النهاية والتمام في معرفة الوثائق والأحكام للإمام ابن هارون الكناني) . أستاذ مساعد بقسم التفسير والحديث في كلية الشريعة بجامعة الكويت .

حاكم عبيسان الحميدي المطيري ولد في الكويت بتاريخ ٧ / ١١ / ١٩٦٤ م . حاصل على الإجازة الجامعية من كلية الشريعة والدراسات الإسلامية بجامعة الكويت سنة ١٩٨٩م بتقدير ممتاز مع مرتبة الشرف . حاصل على درجة الماجستير بتقدير ممتاز من قسم الكتاب والسنة في كلية الشريعة وأصول الدين بجامعة أم القرى بمكة المكرمة سنة ١٩٩٥م عن أطروحته (الاختلاف على الراوي وأثره على الروايات والرواة) . حاصل على دكتوراه فلسفة من قسم الدراسات الإسلامية بجامعة برمنغهام بإنجلترا سنة ٢٠٠٠م عن أطروحته (تحقيق كتاب إحكام الذريعة إلى أحكام الشريعة للسرمرى الحنبلي مع دراسة شبهات المستشرقين حول السنة النبوية ومناقشتها) . وحاصل على الدكتوراه في الشريعة قسم فقه المعاملات من جامعة القرويين بفاس المغرب سنة ٢٠٠٦ بدرجة مشرف جدا عن اطروحته (مختصر النهاية والتمام في معرفة الوثائق والأحكام للإمام ابن هارون الكناني) . أستاذ مساعد بقسم التفسير والحديث في كلية الشريعة بجامعة الكويت .

حاكم عبيسان الحميدي المطيري ولد في الكويت بتاريخ ٧ / ١١ / ١٩٦٤ م . حاصل على الإجازة الجامعية من كلية الشريعة والدراسات الإسلامية بجامعة الكويت سنة ١٩٨٩م بتقدير ممتاز مع مرتبة الشرف . حاصل على درجة الماجستير بتقدير ممتاز من قسم الكتاب والسنة في كلية الشريعة وأصول الدين بجامعة أم القرى بمكة المكرمة سنة ١٩٩٥م عن أطروحته (الاختلاف على الراوي وأثره على الروايات والرواة) . حاصل على دكتوراه فلسفة من قسم الدراسات الإسلامية بجامعة برمنغهام بإنجلترا سنة ٢٠٠٠م عن أطروحته (تحقيق كتاب إحكام الذريعة إلى أحكام الشريعة للسرمرى الحنبلي مع دراسة شبهات المستشرقين حول السنة النبوية ومناقشتها) . وحاصل على الدكتوراه في الشريعة قسم فقه المعاملات من جامعة القرويين بفاس المغرب سنة ٢٠٠٦ بدرجة مشرف جدا عن اطروحته (مختصر النهاية والتمام في معرفة الوثائق والأحكام للإمام ابن هارون الكناني) . أستاذ مساعد بقسم التفسير والحديث في كلية الشريعة بجامعة الكويت .