الدكتور محمد شريف أحمد

تجديد الموقف الإسلامي

في الفقه والفكر والسياسة

المعهد العالمي للفكر الإسلامي

دار الفكر
آفاق معرفة متجددة

محمد شريف أحمد

من مواليد أربيل في العراق ١٩٣٤م.

إجازة من شيخه ووالده ومن غيره.

دكتوراه في القانون من جامعة بغداد.

تولى وظائف إدارية وعلمية في وزارة الأوقاف العراقية.

أستاذ في عدد من الكليات الجامعية العراقية.

أستاذ مشارك في جامعتي جرش وآل البيت في الأردن، وجامعة صلاح الدين في أربيل.

عميد كلية القانون والسياسة في جامعة صلاح الدين في أربيل.

عضو مجمع الفقه الإسلامي بجدة سابقاً.

له:

- فكرة القانون الطبيعي عند المسلمين: دراسة مقارنة.
- نظرية تفسير النصوص المدنية: دراسة

مقارنة بين الفقهين المدني والإسلامي.

- شرح مصادر الالتزام في القانون المدني الأردني.

بسم الله الرحمن الرحيم

تجديد الموقف الإسلامي
في الفقه والفكر والسياسة

تجديد الموقف الإسلامي في الفقه والفكر والسياسة/ محمد شريف أحمد. – دمشق: دار الفكر، ٢٠٠٤ – ٢٢٤ ص، ٢٥ سم.
ردمك ٥- ٣١٩- ٥٩٢٣٩- ١
١- ٢١٦ أ ح م ت ٢- ٢١٨,٨ أ ح م ت
٣- العنوان ٤- أحمد
مكتبة الأسد

الدكتور محمد شريف أحمد

تجديد الموقف الإسلامي
في الفقه والفكر والسياسة

دار الفكر
آفاق معرفة متجددة

١٤٠١هـ — ١٩٨١م
1401AH—1981AC

الرقم الاصطلاحي: ١٧٩٤,٠١١
الرقم الدولي: ISBN: 1-59239-319-5
الرقم الموضوعي: ٢١٠
الموضوع: دراسات إسلامية
العنوان: تجديد الموقف الإسلامي
في الفقه والفكر والسياسة
التأليف: د. محمد شريف أحمد
التنفيذ الطباعي: دار الفكر - دمشق
عدد الصفحات: ٢٢٤ ص
قياس الصفحة: ١٧×٢٥ سم
عدد النسخ: ١٥٠٠ نسخة

جميع الحقوق محفوظة
يمنع طبع هذا الكتاب أو جزء منه بكل طرق الطبع والتصوير والنقل والترجمة والتسجيل المرئي والمسموع والحاسوبي وغيرها من الحقوق إلا بإذن خطي من

المعهد العالمي للفكر الإسلامي
ص.ب: (٩٤٨٩)عمان ١١١٩١الأردن
هاتف٤٦٣٩٩٩٢-٦-٩٦٢-فاكس٤٦١١٤٢٠
E-mail:iiitj@index.com.jo
http://www.iiit.org
ودار الفكر بدمشق
برامكة مقابل مركز الانطلاق الموحد
ص.ب: (٩٦٢) دمشق-سورية
فاكس: ٢٢٣٩٧١٦
هاتف: ٢٢٣٩٧١٧ - ٢٢١١١٦٦
http://www.fikr.com
E-mail: info@fikr.com

Frankfurter Buchmesse 2004
العالم العربي ضيف الشرف ٢٠٠٤
Guest of Honour 2004 : Arab World
نظرة إلى المستقبل

الطبعة الأولى
جمادى الأولى ١٤٢٥هـ
تموز (يوليو) ٢٠٠٤م

المحتوى

الموضوع **الصفحة**

- تمهيد ومقدمة.....٧
- **المدخل الأول: قراءة موضوعية لوظائف السنة النبوية**.....٢١
- أولاً: وظيفة السنة النبوية.....٢١
- ثانياً: البعد الإرشادي للسنة النبوية.....٢٦
- ثالثاً: الآثار المترتبة على الصفة الإرشادية.....٣٦
- **المدخل الثاني: فقه المعاني وفقه المباني**.....٤٣

أ) دلالة الأمر والنهي.....٤٨

ب) دلالة العام ٥١

- أولاً: فقه المعاني ومدرسة الرأي ٥٢
- ثانياً: فقه المعاني وفقه المقاصد ٥٦
- ثالثاً: فقه المعاني ومدرسة التزام النص.....٥٩
- رابعاً: فقه المعاني والمدرسة الاجتماعية (التاريخية).....٦١
- خامساً: فقه المباني والتفسير اللفظي والتفسير الضيق.....٦٢
- سادساً: فقه المعاني والتفسير الواسع.....٦٣
- رابعاً: فقه المعاني وملاءمة الفقه مع الواقع في ضوء الحكمة ٦٤
- ثامناً: فقه المعاني وفقه المصلحة والعقل.....٦٥
- **المدخل الثالث: البعد السياسي في الفكر الإسلامي**.....٧٣
- أولاً: معني الفكر الإسلامي وخصائصه.....٧٤
- ثانياً: النظام السياسي في الإسلام.....٧٦

الموضوع **الصفحة**

- ثالثاً: موقع السياسة في الإسلام.....٨١
- رابعاً: الدولة الإسلامية.....٨٥
- خامساً: مصادر النظام السياسي الإسلامي.....٨٨
- سادساً: الدولة الإسلامية من حيث التكوين.....٩٤

- **المدخل الرابع: البعد الحضاري في الفكر الإسلامي**.....٩٩
- أولاً: التنوع الحضاري حقيقة كونية.....١٠٠
- ثانياً: منهاج الإسلام للحياة.....١٠٦

- المسألة الأولى: منهج التسامح في الإسلام ١٠٨
- المسألة الثانية: التعددية وقبول الرأي الآخر.....١١٧
- المسألة الثالثة: حقوق الإنسان.....١٢٢
- المسألة الرابعة: ثقافة العدل والسلام لا ثقافة الظلم والعنف.....١٥٢
- تعريف الإرهاب.....١٥٩

- **المدخل الخامس: فكرة الحاكمية**.....١٦٥
- أولاً: كيف واجه الإمام عليّ عليه السلام فتنة الحاكمية؟ ١٦٦
- ثانياً: بعض آيات الحاكمية.....١٦٩
- ثالثاً: فكرة التحسين والتقبيح.....١٧٤

- **المدخل السادس: الحكمة في معالجة الأمور**.....١٩٥
- أولاً: الحكمة لغة، وبيان موقف المفسرين منها، ورأينا فيها.....١٩٩
- ثانياً: الحكمة والفلسفة.....٢١٢
- ثالثاً: الحكمة عند الأصوليين.....٢١٩

تمهيد ومقدمة

منذ بدايات نمو التفكير الجدلي في الإنسان؛ لاحظ هذا الكائن العاقل أن التطور سنة الحياة، وأن هذا التطور يلازمه من رحم أمه إلى مولده، وشبابه وشيخوخته، ولن يبقى على حال في أية حال. كل شيء يجري، وكل شيء متحرك، وكلٌّ في فلك يسبحون، والجبال تمر مر السحاب؛ صنع الله الذي أتقن كل شيء. ولا يستطيع أي منا أن يستحم مرتين في النهر نفسه، ذلك أنه -كما قال الفيلسوف اليوناني هرقليطس (٤٨٠-٥٤٠) ق.م- عندما يستحم للمرة الثانية يكون النهر قد تغير. وهو يرى (أن وراء هذه الأطوار في الطبيعة عقلاً كونياً، ووجوداً واحداً هو أصل جميع الأشياء، ثابت لا يتغير، هو الله. وقد يكون هذا هو بعض تأويل الآية الكريمة التي ترمز إلى تطور الأشياء، وخلود الخالق: ﴿كُلَّ يَوْمٍ هُوَ فِي شَأْنٍ﴾ [الرحمن٥٥/٢٩]، والله أعلم.

فليس التطور فكراً فلسفياً مجرداً؛ بل هو واقع ملموس، وظاهرة بينة. ألسنا نحس جيعاً بأن المجتمع البشري يتطور وينمو باستمرار، ولا شيء فيه يثبت على حال!؟ وإذا كان انتقاله من بساطة الطبيعة إل تعقيدات الآلة الصناعية استغرق آلاف السنين، فإن تحوله من عصر الآلة إلى عصر الإنترنت والفضاء الإلكتروني لم يستغرق إلا لمحة بصر قياساً على ما سبق. ولم يكتف التطور المشهود بإزاحة المظهر المادي للمرحلة الغابرة أو تغييره، بل جرف معه كثيراً من القيم التي ظنّ في حينها أنها لن تغيب، كالعبودية والسخرة والتمييز العنصري، وقهر الشعوب المستضعفة؛ وتركز السلطة في شخص الحاكم.

وإذا كان هذا هو حال البناء التحتي فليس لأحد أن يجادل عن الظواهر الفوقية التي تحسنه وتعالجه. وهذا هو حال القانون الذي يتطور باستمرار تبعاً لتطور أوضاع المجتمعات كما يكون دافعاً للتطور في بعض الظروف والأحوال فلا يعقل أن يكون الفقه المدني والسياسي والاجتماعي والاقتصادي الذي يعالج العلاقات الاجتماعية والتجارية والسياسية لأفراد المجتمع بمأمن من رياح التغيير، ذلك أنه من دون مساوقة حركة المجتمع، وملاءمة ظروفه يصبح الفقه متخلفاً عن أداء مهمته؛ كما يصبح القانون فارغاً من مضمونه وحكمته.

وهذا ما نلمسه في طبيعة الفقه الإسلامي وتجربته التاريخية، ففي التراث الفقهي الهائل والزاخر بتجارب مئات السنين؛ وألوف العقول لأئمة ومجتهدين ومجددين شهادةٌ تاريخية موثقة على قدرة الفقه الإسلامي العظيمة على التجدد مع كل قفزة اجتماعية واقتصادية وسياسية تحدث؛ ذلك أن في مرونة مرجعياته، وطبيعة معاييره الكلية، وقواعده العامة، وخطوطه العريضة مجالاً رحباً للتعامل المنسجم مع المستجدات الحياتية؛ ومقتضيات الأوضاع الجديدة. وإننا هنا نستثني النص المنزل المطلق الذي لا زمان له ولا مكان كنصوص العقيدة والعبادة؛ وما هو قطعي الدلالة والثبوت، ونعني الفقه القائم على نص نسبي في الزمان والمكان، أو على فهم فقيه واجتهاده كذلك، ولا نقصد بالتجديد هنا المسّ فيه، أو إضافة شيء جديد إليه هو ليس منه، ولا نبحث هنا عن المهدوية أو الفكرة التي تقول: إن إماماً مجدداً يخرج في مطلع كل قرن يجدد أمر الدين ويحييه استناداً إلى الحديث الشريف الذي يرويه أبو هريرة عن النبي ﷺ: «يبعث الله لهذه الأمة على رأس كل مئة سنة من يجدد لها أمر دينها» كما رواه أبو داود في سننه، أو كما قال.

مع أن هذه الفكرة شائعة في التقليد الفكري الإسلامي، وقد بحث الفقهاء

والمفكرون عمن صلح أن يكون مجدداً في كل مئة سنة فرشحوا عمر بن عبد العزيز للمئة الأولى، ورشح بعضهم الشافعي للمئة الثانية؛ ورشح بعضهم الغزالي للمئة الخامسة، وهكذا...، وكان الترشيح يتم حسب الإعجاب وآثار الإمام المجتهد عندهم، ولكن التجديد الذي نعنيه، وهو لا يبعد في مضمونه عن هذه الفكرة التاريخية، ظاهرة اجتماعية، بل هو ضرورة اجتماعية؛ بغية التنسيق والمواءمة بين الفكر الناظم للواقع وبين الواقع ذاته. ومثل هذا التجديد يجري في فقه الحياة العامة لا في الثوابت العقدية والشرعية المعلومة من الدين بالضرورة. والفرق بينهما هو أن الفقه فهم بشري، وتفسير ظرفي، ورؤية محدودة بالزمان والمكان؛ فليس بوحي مقدس، بل هو وضع بشري قابل للتغيير. أما الشريعة فهي نصوص مقدسة من القرآن الكريم والسنة الصحيحة الصادرة من موقع الرسالة والهداية. ومعلوم أن الشريعة تولت هداية الإنسان إلى العقيدة التي تربط قلب الإنسان المؤمن بخالق الوجود والموجود، وتجعله خاشعاً لإرادته وقضائه؛ راضياً بقدره، وبينت معالم السلوك الصالح، وقوانين الأسرة الراشدة، فلا اجتهاد فيما أمرت بإطلاق أو نهت كذلك. أما ما يتعلق بالجانب الاجتماعي أو السياسي أو بمركز الفرد في المجتمع والدولة؛ فقد اكتفت الشريعة بالمعايير العامة التي تشبه قواعد العدالة، ومبادئ الإنصاف والإحسان، أو القانون الطبيعي في لغة القانونين. وإن إنزال هذه المعايير والأصول الكلية والمنارات العامة على الوقائع والمستجدات يتم وفقاً لمقتضيات الظروف المتغيرة زماناً ومكاناً. وللقضاة الحكماء تحكيم المصلحة العامة والحكمة ومقاصد الشريعة وفقاً لاجتهادهم الذي يحقق العدل. ومن الأفضل أن يتم تقنين أفضل الاجتهادات في هذا المجال طبقاً لآراء الخبراء والمختصين في إطار هذه المعايير التي تقبلها شرائع الأمم.

ومن هاهنا؛ يكون التجديد ضرورة اجتماعية لا مَفرَّ منه. وحيث تكون العادة محكَّمة، أو تكون دلالات النصوص الشرعية ظنية، وحيث تستجد

وقائع وأمور لم يصدر بشأنها نص قاطع الدلالة، وثابت الوجود، فلا يكون من الحكمة هنا ولا من الشرع؛ استدعاءُ مفردات الفقه القديم، أو البحث الدلالي عن عبارات الفقهاء وفتاواهم لأزمنتهم لمعالجة هذه الأمور، بل لا بد من فقه تجديدي يلائم الواقع، ييسر الأمور ولا يعسرها، ويساير روح العصر ولا يقاطعه، ولكنه يستأنس بما هو أصيل ومناسب من التراث الفقهي الفني، ويستغني به، ولا يستغني عنه.

وليس هذا ببدعة من الفقه، أو بابتداع لمنهج لم يسبق إليه، أو بدعوة لتجاوز التراث الفقهي الإسلامي الزاخر بكنوز المعرفة الفقهية أو تجاهلها، بل ما هو إلا دعوة لدفع العقول الفقهية المعاصرة باتجاه مواصلة التطور الفقهي والتشريعي، تأسِّياً بالرواد الأوائل الذين لم يكتفوا بمعالجتهم الفقهية لحاضرهم، بل قدروها لما يتوقع حدوثه في مستقبل الأيام. فقد مرّت الأمة الإسلامية بسلسلة طويلة من التجديد الفقهي انسياقاً مع تطور المجتمع، وتوقعات المستقبل، بل لقد جرت تجاوزات لصريح النصوص بحثاً عن حكمتها وغايتها. فقد قام عمر بن الخطاب بإبقاء سواد العراق، المفتوح عنوة، ملكاً للدولة، ووقفاً لمصالح المسلمين، وما قسمه قسمة الغنائم على الفاتحين، طبقاً للتوزيع الرقمي المنصوص عليه في الكتاب والسنة بالرغم من أن جمهور الصحابة الفاتحين قاوموا قراره هذا الذي اعتبروه مجحفاً وغير شرعي، وطالبوا بحقوقهم الشرعية في ثروة العراق، ذلك أن الخليفة القائد أحس أن مشروع الدولة الموسعة والمحاطة بالأخطار لا يقوم دون نظام مالي محكم، ورصيد اقتصادي قوي يحمي الدولة، ويشبع حاجاتها، وأدرك مبكراً المفهوم القرآني لخطورة تكدس الأموال عند فئة من الناس، أو لجيل منهم دون آخرين: ﴿كَيْ لَا يَكُونَ دُولَةَۢ بَيْنَ ٱلْأَغْنِيَآءِ مِنكُمْۚ﴾ [الحشر٥٩/٧]، فأصر على موقفه، وأسس بذلك، مع خيرة الفقهاء من الصحابة، مبدأ أولوية الحكمة والمصلحة العليا في قضايا السياسة والإدارة والمجتمع. ومثل ذلك ما عرف عنه بإيقاف

حد السرقة عام المجاعة، ومن حرمان المؤلَّفة قلوبهم من نصيبهم المقدَّر بنص صريح من القرآن الكريم استناداً إلى تغير الظروف التي لم تعد فيها حاجة لاستمالة قلوب هؤلاء، أو لتحييدهم في المعركة. ومعلوم أنه لم يجر إلغاء مقررات عمر الإدارية من الخلفاء اللاحقين فيما بعد.

ومن قبيل الإقرار الصريح بما ذكرناه أن الاجتهاد الفقهي كان يختلف من زمان إلى زمان، ومن مدينة إلى مدينة، كما كانت الحال في الفقه الشافعي الجديد في مصر وفقهه القديم في العراق، وفقه أهل المدينة المنورة وفقه مالك بن أنس. فقد صدق ما نسب إلى عمر بن عبد العزيز: "تحدث للناس أقضية بقدر ما أحدثوا من الفجور". فالحياة الإنسانية حافلة بوقائع جديدة تتطلب مواجهتها بحلول تناسبها إن اقتضى الأمر، وهي لا تتحقق باستنساخ الحلول الاجتهادية القديمة، أو بالتوسل بمفردات الفقه القديم، بل بفهم الواقع الجديد، وبالبحث القانوني والفقهي عن المبادئ العامة التي تحكم أمثاله، وعن حكمة الشارع في نظائره، وعن الاتجاه العملي المتعارف عليه بشأنه، أو بالالتجاء إلى الاجتهاد الجماعي للخبراء والفقهاء، ومن الاستئناس بالفقه المقارن.

وليس الكلام هنا كما ذكرنا في العقيدة والعبادات والأخلاق الثابتة فهي قيم تتسم بالإطلاق، تناولتها الشريعة بالتحديد وبالتفصيل، لا بالصيغ المعيارية المرنة، ومن هنا صح القول: إن الشريعة الإسلامية خالدة وصالحة لكل زمان ومكان.

والحق أن القول بأن الاجتهاد للبحث عن الحكم الملائم مفتوح لأهله دائماً يقترب من القول بتجدد الفقه الإسلامي وتطوره مع تطور الوقائع والأحداث. وهو ما استمر الفقه الإمامي يباشره، ونهض به الأزهر الشريف منذ حركته التجديدية في عهد الشيخ محمد عبده ومن بعده، وتكاد تجمع

المجامع الفقهية المعاصرة عليه رغم تردُّدِ بعضهم في ذلك، وتشبُّث آخرين بالبقاء في حدود عبارات الأقدمين، كما كانت الحال في فقهاء الطالبان دون أي اعتبار للزمان والمكان، ولقيم الإنسان، مع أن الشائع في تراثنا الفقهي أن كثيراً من اختلافات المجتهدين والأئمة كان اختلاف عصر وزمان، لا اختلاف حجة وبرهان. وباستقراء اختلاف الاجتهادات الفقهية، وضعوا القاعدة الفقهية التي مفادها: "لا ينكر تغير الأحكام بتغير الظروف والأزمان"، فقد ذكر العلامة محمد الطاهر بن عاشور أنه "كان الشيخ أبو محمد بن أبي زيد اتخذ كلباً بداره، فقيل له: إن مالكاً كره اتخاذ الكلاب في الحضر، فقال: لو أدرك مالك مثل هذا الزمان لاتخذ أسداً على باب داره"(١). ويفهم منه أن كل حكم شرعي يتبع العادة، يتغير بتغير العادة. قال الإمام القرافي: "إن كل ما تتضمنه الشريعة يتبع العادات ويتغير في أحكامه بتغير العادات، وتبعاً لما تقتضيه العادات الجديدة"(٢).

أقول: لعل القرافي استند في رأيه هذا إلى الآية: ﴿يُرِيدُ ٱللَّهُ لِيُبَيِّنَ لَكُمۡ وَيَهۡدِيَكُمۡ سُنَنَ ٱلَّذِينَ مِن قَبۡلِكُمۡ وَيَتُوبَ عَلَيۡكُمۡۗ وَٱللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ ٢٦﴾ [النساء٤/٢٦].

إن الشريعة الإسلامية السمحة تتسع لتجديد الفكر، ولتغليب المقاصد على الالتزام الشكلي الصارم بحرفية النصوص، وهي تشجع البحث والاجتهاد للأفضل والأحسن قياساً على المقاصد الكلية، واعتباراً بهدى الإسلام.

---

(٢) العلامة الطاهر بن عاشور. مقاصد الشريعة الإسلامية. تونس: الشركة التونسية للتوزيع، ١٩٧٨م، ط١، ص٨٧.

(١) صبحي محمصاني فلسفة التشريع في الإسلام بيروت: دار العلم للملايين، ١٩٦١م، ص٢١٤.

ومع أن المؤسسات العلمية الفقهية الحديثة تقر بالاجتهاد، إلا أن الملاحظ هو أن ما يجري من الاجتهاد من المستجدات والنوازل لا يخرج عن إطار التشبث بالفقه التقليدي. فهو قائم على فقه المباني والآلية القديمة لعلم أصول الفقه دون فقه المعاني القائم على دراسة الواقع ومقاصد الشريعة، مع علمهم بأن مقاصد الشريعة قطعية، و بأن آلياتهم اللغوية والبيانية والاستدلالية في علم أصول الفقه تزخر بالاختلافات والظنون، كفكرة مفهوم المخالفة، والأخذ بأحاديث الآحاد، وقطعية العموم، وأن الأمر للوجوب مثلاً.

فعلى الباحث الذي يبتغي المواءمة بين الفقه الإسلامي والواقع المتجدد باستمرار أن يستعين بمقاصد الشريعة وبمبادئها العامة التي تشخص الاتجاه الحقيقي لمعالجة قضايا الناس، وتعالج التضارب الذي قد يحصل في تفسير النصوص التي تتناقض بشأنها مختلف الدلالات الأصولية. فلا تصلح عبارات الفقهاء والأئمة الأعلام أساساً لاستنباط الأحكام منها بمثل ما كان المجتهدون الأوائل يستنبطونها من الكتاب والسنة. فالاجتهاد يؤصل بنص قطعي من الشارع، أو بالحكمة التي هي مرجع للفقه بمقتضى آيات واضحات، ولا يؤسس على عبارات وردت من كتب الفقهاء، ولكن يستأنس بآرائهم. والحق أنه ما ادّعى أحدٌ من كبار المجتهدين أن اجتهاده هو الحق أبداً، وما دعا أي منهم إلى تقليده، بل كان كل منهم يدعي أن رأيه أحسن ما قدر عليه، ومن جاءهم بأفضل منه قبلوا منه، كما قال أبو حنيفة. وقد ردّد معظم الأئمة: "إذا صحَّ الحديثُ فهو مذهبي"، ومما يروى عن الشافعي: "رأينا صوابٌ يحتمل الخطأ، ورأيُ غيرنا خطأ يحتملُ الصّواب". وهو شعار معناه حرية الاجتهاد والبحث للوصول إلى ما يعتقده الباحث صواباً، وأنه ليس لأحد من المجتهدين الادعاء بأن الحقيقة حكر عليه، وأنها لا تجاوز اجتهاده.

هذا، وإن تعدد الاجتهادات لا يربك المجتمعات المسلمة ولا يثير التنافر

والتناقض بينها تبعاً لتناقض الاجتهادات كما يظن لأول وهلة، ذلك أن اجتهاد الفقيه لا يلزم أحداً، وإن مهمة الدولة والقضاء الرسميين هي الحكم بإلزام الآراء الصالحة للتنفيذ في الزمان والمكان المعينين بإقرارها وتشريعها في مجموعات تشريعية. ومن المعلوم أن حكم القاضي يرفع الخلاف.

فكان لا بد من البحث عن مدخل جديد للاجتهاد يضاف إلى علم أصول الفقه، يلاحق التطور، ويعالج المستجدات، ويؤصل التجديد وفقاً لمعايير الشريعة العامة.

ولا أدعو بهذا إلى إلغاء علم أصول الفقه، فهو إبداع منهجي وفكري ولغوي ومنطقي إسلامي يساعدنا على ضبط فهم التراث الفقهي للمذاهب الفقهية التاريخية، ويقوي ملكة الاجتهاد، ويمرّن العقل الاستدلالي على التمحيص والتحقيق في الحكم، ويعين طالب الفقه على فهم مسالك التحليل. ولكني أرى أنه لا يكفي لمعالجة المستجدات أو لتأصيل التجديد، وأنه ما دامت النصوص الشرعية المتعلقة بالمعاملات والسياسات الدنيوية تهدف إلى تحقيق مصالح الناس، ورفع الحرج عنهم، وإلى تيسير أمورهم، وهي نصوص عامة وقليلة، فإن مهمة المجتهد الباحث عن حكم ملائم لواقعة مستجدة هي البحث عن فقه الواقع أولاً، وما هي مصلحة الناس فيه، ثم الحكم له وفقاً لمقاصد الشريعة وحكمة الموضوع في الزمان والمكان. فأميل بذلك إلى ما دعا إليه العلامة ابن عاشور وسمّاه علم مقاصد الشريعة[١].

ومن أهم مؤيدات هذا القول ما تقرر لدى معظم الفقهاء والأصوليين، وثبت لدى المتكلمين من الماتريديين والمعتزلة أن أحكام الله معلَّلةٌ بالمصالح والحكم. وقد قال في ذلك ابن القيم: "محال على أحكم الحاكمين وأعلم العالمين

(١) الطاهر بن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية. مرجع سابق، ص٨.

أن تكون أفعاله معطلة عن الحكم والمصالح والغايات الحميدة. والقرآن والسنة، والعقل والفطر، والآيات شاهدة ببطلان ذلك[١]، ثم من الثابت أنه سبحانه ما أرسل الرسل وأنزل الشرائع إلا لإقامة نظام للبشر يعينهم على درك مصالحهم، وتحقيق العدل بينهم، وقد بين القرآن الكريم بما لا ريب فيه هذه الحقيقة الأصولية للأمة في قوله تعالى: ﴿لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِٱلْبَيِّنَٰتِ وَأَنزَلْنَا مَعَهُمُ ٱلْكِتَٰبَ وَٱلْمِيزَانَ لِيَقُومَ ٱلنَّاسُ بِٱلْقِسْطِ﴾ [الحديد٥٧/٢٥]، والقسط هو العدل الذي يحقق مصالح الناس، ويرفع الحرج عنهم، وحيث يكون العدل يكون هناك شرع الله، فليس العدل في الالتزام الحرفي دون التقيد بالمضمون، بل العدل في إحقاق الحق، وفي هدوء الضمير الإنساني، وطمأنينة العقول والقلوب تجاه الحاكم. والعدل هو الخير الذي قامت عليه شرائع الأديان والأمم المتحضرة.

ومن هاهنا جاز للمسلم أن يحنث بيمينه، ويأتي بما هو خير ومصلحة، لما ثبت في الصحيحين وغيرهما أن الرسول ﷺ قال: «من حلف على شيء فرأى غيره خيراً منه فليأت الذي هو خير، وليكفّر عن يمينه».

أما موجبات الدعوة إلى تأصيل الفقه الجديد على المقاصد لا على الصناعة النحوية والمنطقية بالاستعانة بالاشتقاقات والافتراضات في الجملة الكلامية دون رعاية الواقع والمقصد وروح الشريعة، فهي أن أصول الفقه ينبغي أن تكون قطعية، بعيدة عن الجدل والخلاف. وكما أن الاستدلالات العقلية والمنطقية لا بد أن تنتهي إل مقدمات بديهية، لينقطع الجدل واللجاج بين المتحاورين؛ فإنه من المنطقي أن تنتهي الأدلة الفقهية إلى مسائل قطعية تقطع

(١) ابن قيم الجوزية، الطرق الحكمية في السياسة الشرعية. القاهرة: مطبعة السنة المحمدية، ١٩٥٣م، ص١٤.

النزاع، وتنهي الجدال. وهي تتجسد هنا في مقاصد الشريعة، وفي المعايير العامة والقواعد الكلية المستقرأة من مفردات التطبيق النبوي، ومن عموميات الشريعة، والمبادئ العامة المتعارفة في جميع الملل. وواضح أنهم مختلفون في معظم مسائل الفقه، وأن هذا الاختلاف ينعكس في الفروع الفقهية، فبدلاً من أن تنهي المسألة الأصولية الخلاف الفرعي فإنها تؤصله. فلا يصلح علم أصول الفقه لتوحيد الآراء، أو لتقريب وجهات النظر الفقهية. ومن هاهنا أنحاز تماماً إلى الرأي السديد الذي أطلقه العلامة الشيخ التونسي محمد الطاهر بن عاشور، وأراده مشروعَ تجديدٍ وإصلاحٍ للفكر الأصولي الإسلامي، ولم يجد بعدُ من يكمل صياغته، حين قال "فنحن إذا أردنا أن ندون أصولاً قطعية للمتفقه في الدين حق علينا أن نعمد إلى مسائل أصول الفقه المتعارفة، وأن نعيد ذوبها في بوتقة التدوين، ونعيّرها بمعيار النظر والنقد، فننفي عنها الأجزاء الغريبة التي علقت بها، ونضع فيها أشرف معادن مدارك الفقه والنظر، ثم نعيد صوغ ذلك العلم، ونسميه (علم مقاصد الشريعة)، ونترك علم أصول الفقه على حاله، نستمد منه طرق تركيب الأدلة الفقهية، ونعمد إلى ما هو من مسائل أصول الفقه غير منزوٍ تحت سرادق مقصدنا هذا من تدوين مقاصد الشريعة، فنجعل منه مبادئ لهذا العلم الجليل، علم مقاصد الشريعة[١].

ويرى بعضهم أن أصول الفقه لا تطلب لها القطعيات، لأنها إلى الأحكام أقرب، وعن أصول الدين أبعد. ولهذا لا يفسق المخالف فيها، ولا يبدعه[٢].

ويتردد عند بعضهم أنه لا سبيل إلى استفادة اليقين من الدلائل اللفظية إلَّا

(٢) الطاهر بن عاشور، مقاصد الشريعة، مرجع سابق، ص٨.

(١) ابن تيمية، المسودة في أصول الفقه، تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد. القاهرة: مطبعة المدني، ص٣٦٦.

إذا اقترنت بها قرائن تفيد اليقين، سواء كانت تلك القرائن مشاهدة، أو منقولة إلينا بالتواتر(١).

والحق أن ما أهدف إليه في هذه العجالة هو أوسع من التجديد الفقهي تبعاً لتجديد علم أصول الفقه؛ فإني أسعى للبحث عن مداخل جديدة توسع مجالات الاجتهاد والاختبار، ولا تضيق الباحث في إطار الإلزام الحرفي للنصوص. ومما يشجعني في سعيي هذا أن الشرع ما ألغى العرف السليم الذي أسهم في استقرار المجتمع الجاهلي، بل أقره وهذب بعضه، وألغى ما لا يصلح ولا يتفق مع قيم الإسلام الروحية والعدالة، وأن الأصل في الأشياء الإباحة، وأن الحظر استثناء ومنصوص عليه في الشرع.

وفي ضوء هذه الحقائق والاعتبارات رأيت أن في الميادين المتعلقة بالشؤون الدنيوية مجالات رحبة لاستعمال العقل والحكمة في البحث عن الحكم الملائم مع الأعراف السليمة في فقه المعاملات والسياسة، ورأيت أيضاً أنه ليس مما يتوافر من النصوص النبوية الصحيحة ما يحول دون حملها على النصح والإرشاد، لا الإلزام والفرض في معظم الأحوال.

ومن تدبّر الاختلافات الفقهية في المذاهب المختلفة لعلم يقيناً أن تغير الظروف والبيئات كان وراء كثير من هذه الاختلافات. ومعلوم أن الشافعي غير بعض أحكام له في بغداد حين هبط مصر، وخالف فقهاء المذهب الحنفي ما نص عليه إمامهم في مواضع كثيرة، لعلمهم بأنه لو كان في زمانهم لقال بما قالوا به. منها أن المذهب الحنفي لا يعتد بالإكراه إلا إذا كان واقعاً من السلطان أو بأمر منه، ولكن المتأخرين لما رأوا فساد الزمان، وتسلط بعض النـــاس على بعض دون خوف من الأحكام، ولاحظوا فقدان الوازع الديني،

(١) الإمام الرازي، المحصول في علم الأصول، تحقيق طه جابر العلواني ٤٠٨/١.

أفتوا بأن الإكراه يعتدّ به في الأفعال والعقود ولو كان واقعاً من غير سلطان(١).

وهذا هو ما يعنيه العلامة ابن قيم الجوزية بقوله: "فهنا نوعان من الفقه، لا بد للحاكم منهما: فقه في أحكام الحوادث الكلية، وفقه في نفس الواقع وأحوال الناس، يميز به بين الصادق والكاذب، والمحق والباطل، ثم يطابق بين هذا وهذا، فيعطي الواقع حكمه من الواجب، ولا يجعل من الواجب مخالفاً للواقع"(٢).

وهذه الرؤية الجديدة، التي أعنيها، تعتمد مداخل وطرقاً هي شائعة في التفسير الأصولي وليست بغريبة، وتراعي قاعدة الإباحة في منطقة الفراغ الواسعة، ليكون هنالك مجال عقلي واسع يمارس فيه القضاة والمشرعون خبرتهم العلمية والعملية في ضوء متغيرات الواقع، ومقتضياته العامة، وتستفيد في ذلك من مبادئ الشريعة الغراء ومعاييرها العامة، وقواعدها الكلية التي تؤسس الرحمة للجميع، وتنفي الحرج في الدين، وتلغي الضرر والضرار، وتأمر بالعدل والإحسان، وتدعو إلى الوحدة والسلام، وتجعل الإسلام دين كل مؤمن، وتقر قبلة كل دين في الدنيا: ﴿وَمَا بَعْضُهُم بِتَابِعٍ قِبْلَةَ بَعْضٍ﴾ [البقرة٢/١٤٥]، وتجعل الأرض ميداناً متاحاً للجميع: ﴿كُلًّا نُّمِدُّ هَـٰٓؤُلَآءِ وَهَـٰٓؤُلَآءِ مِنْ عَطَآءِ رَبِّكَۚ وَمَا كَانَ عَطَآءُ رَبِّكَ﴾ [الإسراء١٧/٢٠]، وتدعوهم إلى المنافسة في الخيرات ﴿فَٱسْتَبِقُواْ ٱلْخَيْرَٰتِ﴾ [البقرة٢/١٤٨]، لا إلى الصراع بين الحضارات، وتنشد الحكمة والجدال الهادف إلى إحقاق الحق دون تعصب أو تشنج. وتقدِّر هذه الرؤية التي أعنيها، ولا أدّعي أنني مبتدع فيها أو مبدع، إن الشريعة الإسلامية

(١) ابن عابدين، رسائل ابن عابدين ٣/١٢٥.

(٢) ابن قيم الجوزية، الطرق الحكمية في السياسة الشرعية، مرجع سابق، ص١٢٢.

لم تنظم قواعد السياسة وأنظمتها التفصيلية، بل تركتها لوعي الأمة وتطوراتها، فتقع السياسة ضمن الفراغ الواسع المقصود الذي تحكمه قواعد العدل والسماحة والحق، ومبادئ الأخوة في الدين، أو الأخوة في الإنسانية، وتنظمه إرادة الإصلاح، والمنظومة الأخلاقية الواسعة في الشريعة الإسلامية، والحكمة ضالَّة المؤمن يلتقطها أينما وجدها.

وفي ضوء هذه القيم والمعاني ألتقط الإشارات العامة لتنظيم هذه الرؤية في طرق ومناهج يساعد كل منها في تجدد الفقه، أو رؤية جديدة للفقه الإسلامي تخفف عنه أعباء التراث المتراكم الهائل القائم في معظمه على الصناعة النحوية والأصولية الدلالية (أي فقه المباني)، ولواقع مختلف، وتعيده إلى المقصد الكلي للشريعة في حفظ الإنسان، ومعالجة همومه في الحياة مع مراعاة العدل والإنصاف.

ومن هذه المناهج ما يلي:

أولاً: قراءة موضوعية لوظائف السنة النبوية.

ثانياً: الأخذ بفقه المعاني لا بفقه المباني.

ثالثاً: دراسة البعد السياسي في الفكر الإسلامي.

رابعاً: دراسة البعد الحضاري في الفكر الإسلامي.

خامساً: النظر في فكرة الحاكمية.

سادساً: اعتماد الحكمة في معالجة الأمور.

ومن الواضح أن هذه المداخل ستوسع مجالات العقل والخبرة البشرية في البحث عن الحلول الملائمة لقضايا السياسة والمجتمع المعاصرة دون الحاجة إلى القياس على ظروف لم يعد الجامع يربط بينها وبين العصر في القضايا الدنيوية.

ولا أزعم أنها تحوز الكمال والحقيقة أو قريباً منهما، ولكني أود نشرها في كتاب لتكون موضوعاً للمناقشة العلمية والحوار البناء. فإن حازت قبول الباحثين كلّاً أو جزءاً فهذا ما أرجوه، وإن لم تحز على ذلك فيكفيني نبل مقصدي.

والله ولي التوفيق.

المدخل الأول

قراءة موضوعية لوظائف السنة النبوية

تهدف هذه القراءة إلى الفصل القاطع بين الصفة الرسالية وبين الصفة البشرية فيما صدر عن النبي ﷺ من قول أو فعل أو تقرير، وبين البعد الإرشادي للنص وبين الصفة الإلزامية له. ولتحقيق هذا الهدف سنركز هنا على موضوعات ثلاثة:

أولها: وظيفة السنة النبوية.

وثانيها: البعد الإرشادي للنصوص النبوية التي تعالج الشؤون الدنيوية.

وثالثها: الآثار المترتبة على التوسع في البعد الإرشادي.

أولاً: وظيفة السنة النبوية

حدد القرآن الكريم وظيفة النبي الكريم محمد ﷺ بالرسالة: ﴿مُّحَمَّدٌ رَّسُولُ ٱللَّهِ﴾ [الفتح:٢٩]، والرسالة هي القرآن الكريم. وحدد مهمته بتبليغ هذه الرسالة وبيانها للناس: ﴿وَأَنزَلْنَآ إِلَيْكَ ٱلذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ﴾ [النحل١٦/٤٤]، ﴿يَـٰٓأَيُّهَا ٱلرَّسُولُ بَلِّغْ مَآ أُنزِلَ إِلَيْكَ مِن رَّبِّكَ﴾ [المائدة٥/٦٧]. وقد بلغ الرسالة، وأدى الأمانة، وأشهد أمته على ذلك في حجة الوداع: «ألا هل بَلَّغت؟ اللهم فاشهد». ولولا بيانه لما أجمله القرآن الكريم من الأوامر والنواهي، ولولا سيرته ﷺ لظلت العبادات والمناسك والتشريعات الأساسية

في الإسلام موضع خلاف. لذلك لا يجوز فصل السنة والسيرة الصحيحتين عن القرآن الكريم من حيث البيان. ولكن الرسالة لم تسلُبْ عنه ﷺ الطبيعة البشرية، فقد أمره القرآن الكريم أن يعلن هذا فيقول: ﴿قُلْ إِنَّمَا أَنَا بَشَرٌ مِّثْلُكُمْ يُوحَىٰ إِلَيَّ﴾ [الكهف١٨/ ١١٠]، فقد جمع بين النبوة وبين الطبيعة البشرية، فلم يكن جميع أقواله بياناً للدين أو تطبيقاً لقاعدة ملزمة لأمته، بل كان يكره أن يُسأل كثيراً خشية أن يأتي جوابه محرجاً لأمته. ومن سيرته ﷺ أنه رؤوف رحيم بأمته. وفي حديث متفق عليه قال النبي ﷺ: «دعوني ما تركتكُمْ إنَّما أهلك من كان قبلكم كثرةُ سؤالهم، واختلافُهم على أنبيائهم. فإذا نهيتكم عن شيءٍ فاجتنبوه، وإذا أمرتكم بأمر فأتوا منه ما استطعتم». وفي حديث متفق عليه آخر عن عائشة (رضي الله عنها): «إنه كان رسول الله ليدع العمل وهو يحب أن يعمل به خشية أن يعمل به الناس فيفرض عليهم».

وقد فطن علماء أصول الفقه إلى هذا فقالوا: إن السنة الملزمة هي التي صدرت من النبي تبليغاً من ربه لتكون ديناً لأمته وقاعدة سلوك. أما السنة التي صدرت لحكم ظرف، أو جرت طبقاً لرؤية معينة تجاه الحرب أو السلام، أو تبعاً لخبرة في الزراعة أو الاقتصاد أو الطب، أو للتعبير عن موقف بشري جِبِلّي فلا تكون ديناً أو قاعدة سلوك واجبة، بل تكون نصيحة خاصة، أو موقفاً دنيوياً مباحاً. فقد ميزوا بين السنة التي لها قوة التشريع الديني الملزم (التكليف)، وبين السنة التي ليس لها مثل هذه القوة (الإرشاد والنصيحة)؛ تبعاً للوظيفة التي كانت السنة تؤديها. فالنبي الكريم كان رسولاً من الله يبلغ رسالته، وقاضياً يحكم، وقائداً يسوس لمعركة أو لظرف، أو لتكوين أمة، وبشراً له صفاته الجليلة. وواضح أنه عندما كان مع أهله، أو في زيارة لأحد، أو كان يشاور أصحابه في مهمة مثلاً فأغلب الظن أنه لا يقرر قاعدة ملزمة. أما بيانه في لقاء تبليغ للرسالة، أو توضيح مجمل القرآن فإنه دين وقاعدة سلوك.

أما ما يتعلق بفعل النبي (السنة الفعلية) إذا لم يرافقه ما يدل على الإلزام أو على الاختيار، أو ما يدل على أنه خاص بالنبي لا يتعدى أمره غيره ﴿خَالِصَةً لَّكَ مِن دُونِ ٱلْمُؤْمِنِينَ﴾ [الأحزاب٣٣/٥٠]. فقد ذكروا بشأنه أربعة آراء، وحاصل الرأيين الأولين –كما قال العلامة التفتازاني[١]– الاتفاق على عدم الجزم بحكم ذلك الفعل بالنسبة إلى النبي ﷺ (التوقف)، والاختلاف حول حكمه بالنسبة إلى الأمة؛ هل يلزمنا الاتباع (الواجب)؟ أو يتوقف في الاتباع؟ وحاصل المذهبين الآخرين الاتفاق على أن حكمه الإباحة للنبي، والاختلاف في أنه: هل يجوز لنا الاتباع أم لا؟ وجاء هذا تعليقاً على عبارة لصدر الشريعة[٢]: "فصل في أفعاله ﷺ: فمنها ما يقتدى به، وهو مباح مستحب وواجب وفرض، وغير المقتدى به، وهو إما مخصوص به، أو زلة وهي فعله من الصغائر يفعله من غير قصد، ولا بد أن ينبه عليها لأن لا يُقتدى بها، ففعله المطلق يوجب التوقف عند البعض للجهل بصفته، وعند البعض يلزمنا اتباعه".

وقد أجمل العلامة التونسي ابن عاشور الآثار الناتجة عن وظائف النبي المختلفة فقال[٣]: "كل ما قاله أو فعله على سبيل التبليغ كان حكماً عاماً على الثقلين إلى يوم القيامة، فإن كان مأموراً به أقدم عليه كل أحد بنفسه، وكذلك المباح، وإن كان منهياً عنه اجتنبه كل أحد بنفسه. وكل ما تصرف فيه بوصف الإمامة لا يجوز لأحد أن يقدم عليه إلا بإذن الإمام (الدولة)، لأن سبب تصرفه فيه بوصف الإمامة دون التبليغ، يقتضي ذلك (مثل تولية الولاة، والصلح، وبعث الجيوش). وما تصرف فيه بوصف القضاء لا يجوز لأحد أن

(١) العلامة التفتازاني: شرح التلويح على التوضيح، القاهرة: مطبعة محمد علي صبيح وأولاده، ١٣٦٧هـ، ٣/١٥.

(٢) المرجع السابق، ص١٤

(٣) ابن عاشور، مرجع سابق، ص٢٩.

يقدم عليه إلا بحكم حاكم، لأن السبب الذي لأجله تصرف فيه بوصف القضاء يقتضي ذلك".

فلا بد، إذن، من تحديد الصفة التي صدر بها من النبي ﷺ قول أو فعل قبل الحكم بكونه تكليفاً أو نصيحة. ولكنه من الواضح أنه متى فعل رسول الله ﷺ أمراً قيادياً كتولية الولاة، وقسمة الأمور، وبعث الجيوش، علمنا أنه تصرف فيه بطريق الإمامة، ومتى فصل بين اثنين في أحكام الأموال والأبدان بالبينات أو الأيمان فإننا نعلم أنه إنما تصرف في ذلك بصفته قاضياً. وكل ما تصرف فيه بالعبادات بقوله أو بفعله فهذا التصرف بالفتوى والتبليغ. وهنالك أقوال وأفعال للنبي ﷺ تخفى فيها الصفة التي صدرت بها، لذلك يختلف الفقهاء بشأن الحكم الشرعي المستنبط منها، وستأتي أمثلة لها.

ومع أن الصحابة أدركوا مبكراً الفرق بين الوحي والرأي الشخصي، فإن العلامة التونسي ابن عاشور يقول[١]: وأول من اهتدى إلى النظر في هذا التمييز والتعيين العلامة شهاب الدين أحمد بن إدريس القرافي في كتابه "أنواء البروق في الفروق"، فإنه جعل الفرق السادس والثلاثين بين قاعدة تصرف رسول الله بالقضاء، وقاعدة تصرفه بالفتوى وهي التبليغ، وقاعدة تصرفه بالإمامة. وقال: "إن رسول الله هو الإمام الأعظم، والقاضي الأحكم، والمفتي الأعلم، فهو إمام الأئمة، وقاضي القضاة، وعالم العلماء. ما من منصب ديني إلا وهو متصف به في أعلى رتبة، غير أن غالب تصرفه ﷺ بالتبليغ، لأن وصف الرسالة غالب عليه، ثم تقع تصرفاته؛ منها ما يكون بالتبليغ والفتوى إجماعاً، ومنها ما يجمع الناس على أنه بالقضاء، ومنها ما يجمع الناس على أنه بالإمامة".

(١) المرجع السابق، ص٢٨.

والحق أن التراث المعرفي – الفقهي والأصولي ميز بوضوح بين ما هو بشري ونسبي يقع في دائرة المباح، وبين ما هو ديني مطلق يقع في دائرة التكليف. وقد عرفوا الدين بأنه: وضع إلهي سائق لذوي الألباب باختيارهم المحمود إلى الخير بالذات. وعلى هذا لم يعدوا الأوضاع البشرية، والرسوم السياسية، والتدبيرات المعيشية ديناً، ذلك أن هذه الأوضاع معرضة لتغير وتحول مستمرين.

ومن المعلوم أن القرآن الكريم أكد الصفة البشرية للنبي: ﴿قُلْ إِنَّمَآ أَنَا۠ بَشَرٌ مِّثْلُكُمْ يُوحَىٰٓ إِلَيَّ أَنَّمَآ إِلَٰهُكُمْ إِلَٰهٌ وَٰحِدٌ﴾ [الكهف١١٠/١٨].

وأن النبي أكدها بنفسه في حديث يرويه مسلم وابن ماجه وأحمد بن حنبل فقال ﷺ: «إنما أنا بشر إذا أمرتكم بشيء من دينكم فخذوا به، وإذا أمرتكم بشيء من رأيي فإنما أنا بشر». ولم يكن هذا الفصل الواضح بين الصفة الرسالية للنبي، والصفة البشرية بخاف على أصحابه، فقد فرقوا بوضوح بين ما كان ديناً غير قابل للاعتراض، وبين ما كان رأياً للرسول قابلاً للتشاور والتبديل كما حصل في معاهدة الحديبية. أما إذا أشكل عليهم أمر أو اشتبه فكانوا يسألونه: أهذا رأي لك لنا الحرية في خلافه أم هو الوحي؟ وقد انعكس هذا على اجتهاد الفقهاء فيما بعد. فمنهم من رآه رأياً أو موقفاً بشرياً، ومنهم من رآه بياناً للوحي، وسيتضح هذا فيما بعدُ حين عرضِ الأمثلة والوقائع.

وقد عد ابن عاشور اثنتي عشرة وظيفة للسنة النبوية، وهي: ١–التشريع. ٢–الفتوى. ٣–القضاء. ٤–الإمارة. ٥–الهدى. ٦–الصلح. ٧–الإشارة للمستشير. ٨–النصيحة. ٩–تكميل النفوس. ١٠–تعليم الحقائق العالية. ١١–التأديب. ١٢–التجرد عن الإرشاد، أي الفعل الجِبِلّي كالمشي والأكل والشرب وغير ذلك.

إن الذي يعنينا من هذه الوظائف هو التمييز بين ما هو دين وملزِم، وما هو إرشاد ونصيحة ودنيا، لأبناء الأمة حق الاختيار فيما يرغب. ومعلوم أنه ما صدر منه تبليغاً عن ربه، وبياناً لشعائر الدين؛ فهو واجب، وأما ما صدر منه نصيحة وإرشاداً، ولبيان الأولوية؛ فهو مستحب غير لازم.

ولك أن تدرك هنا مدى الآفاق الواسعة التي تركها الإسلام لحرية الأمة المتطورة في القضايا الحياتية، وأنت تعلم أن النصوص القرآنية المتعلقة بالمعاملات –ولا سيما القضايا السياسية– محدودة جداً، وآيات الأحكام بمختلف فروعها لا تتجاوز (٢٤٥ آية)، وجملتها ستة آلاف آية. فللنظم المالية والأحكام المدنية ٧٠ آية فقط، وللأحكام التي يمكن أن تكون مرجعاً للدستور عشر آيات فقط، وللأحكام الدولية ٢٥ آية، ولبعض هذه الآيات سابقات معينة تحصر اهتمامها بأوضاع خاصة للمشركين، لا تطبق على غيرها إلا بتكلُّف. وكذلك ما ورد عن النبي بشأنها ومعظمه إرشاد ونصيحة، لا تكليف وعزمة، والتمييز بينهما لا يتم بالهوى الحزبي، بل بالرسوخ في العلم، وبالمكنة من فهم طبيعة الشريعة الإسلامية ومقاصدها الإنسانية السمحة.

ومع أن العالم المجدد ابن عاشور فصَّل هذه الوظائف بأمثلة في كتابه القيم[١]، فإني أكتفي هنا بالبعد الإرشادي للسنة النبوية.

ثانياً: البعد الإرشادي للسنة النبوية

تقرر فيما سبق أن المجتهدين ميزوا بين السنة التشريعية والسنة غير التشريعية، فقد كان الرسول ﷺ يأمر وينهى بياناً لمجمل القرآن، ولما يوحى إليه من التشريع، فيكون سنة تشريعية، وقد كان يتصرف بصفته قائداً أو

(١) المرجع السابق، ص٣٠. وراجع: مؤلفنا: البصيرة الإسلامية، عمَّان: دار البشير، ١٩٩٧م، ص٨٤.

ناصحاً وهادياً إلى ما هو أحسن، وتكون سنته إرشاداً ونصيحة ودعوة إلى الخير، لا تكليفاً، ولا عزماً لا بد من الامتثال له.

وستذكر فيما يلي أمثلة عديدة تناولها الفقهاء والأصوليون وكتب الحديث، تبين هذا الاتجاه(١):

١. جاء في الموطأ والصحيحين عن النعمان بن بشير «أن أباه بشير بن سعد نحل النعمان ابنه غلاماً من ماله دون بقية أبنائه، فقالت له زوجه عمرة بنت رواحة، وهي أم النعمان: لا أرضى حتى تُشهِد رسول الله. فذهب بشير وأعلم رسول الله بذلك، فقال له النبي ﷺ: أَكُلَ ولدك نحلتَ مثله؟، قال: لا. قال النبي ﷺ: لا تشهدني على جور، وفي رواية: أيسرك أن يكونوا لك في البر سواء؟ قال: نعم. قال: فلا إذن».

وواضح أن ظاهر قوله ﷺ: «لا تشهدني على جور»، يدل على تحريم عطاء ابن دون آخر؛ ولكن المقصد الأساسي هو الحفاظ على وحدة العائلة، لا تحريم العطاء نفسه. وبناءً على مقصد النص لا ظاهره، قال مالك وأبو حنيفة والشافعي: إن رسول الله لم يرد تحريمه ولا إبطاله العطية. فقد نهى بشيراً عن ذلك نصيحة وإرشاداً إلى ما يحققه نصحه من البر والصلة لأبنائه. فالعطاء نافذ غير باطل فقهاً. أما أحمد بن حنبل، وإسحاق بن راهويه وسفيان وداود بن علي؛ فقد وقفوا عند ظاهر النص (النهي)، والتزموا بفقه المبنى لا فقه المعنى.

٢. وقف صحابي لم يقتنع بالموقع الذي اتخذه النبي لمواجهة المشركين في بدر، وقال له: «أهذا منزل أنزلكه الله، أم هو الحرب والمكيدة؟ -أي أهو وحي أم رأي؟- فقال النبي ﷺ: بل هو الحرب والمكيدة». وهنا اقترح الصحابي موقعاً آخر، للتمكن فيه، كان أفضل في حالتي الدفاع والهجوم، في أدنى ماء من

(١) المرجع السابق، ص٢٩، وراجع: التفتازاني، مرجع سابق، ١٤/٢.

القوم. فأخل به النبي، وترك الموقع الأول الذي رآه هو ﷺ حسب اجتهاده، للنزال.

٣. أراد النبي أن يمنح رئيس غطفان شطر ثمار المدينة لينصرفوا في معركة الخندق (الأحزاب)، فقام سعد بن عبادة وسعد بن معاذ فقالا: إن كان هذا عن وحي فسمعاً وطاعة، وإن كان عن رأي فلا نعطيهم إلا السيف. قد كنا نحن وهم في الجاهلية لم يكن لهم ولنا دين، وكانوا لا يطعمون من ثمار المدينة إلا بشراء أو قِرىً. فإذا أعزنا الله تعالى بالدين أنعطيهم ثمار المدينة؟ لا نعطيهم إلا السيف. وقال ﷺ: «إني رأيت العرب قد رمتكم عن قوس واحدة، فأردت أن أصرفهم عنكم، فإذا أبيتم فذاك. ثم قال ﷺ للذين جاؤوا للصلح: «اذهبوا فلا نعطيهم إلا السيف».

وواضح أن أمر الرسول ﷺ بمنح غطفان شطر ثمار المدينة مقابل انصرافهم عن تكتل الأحزاب كان نصحاً يبتغي تفريق صفوف الأعداء، ولم يكن وحياً ملزماً، ولذلك قال ﷺ: «فإذا أبيتم فذاك».

٤. جاء في رواية صحيحة «أن امرأة عتقت اسمها بريرة، رغَّبها النبي في البقاء مع زوجها الذي كان لا يزال عبداً، قالت يا رسول الله: هل تأمرني بذلك؟ قال: لا، إنما أنا شافع (مرشد)، فقالت: لا حاجة لي فيه».

٥. روي أن الرسول ﷺ وجد قوماً يؤبرون النخل، فقال لهم: "لا تؤبّروا النخل". فقد رأى الرسول ﷺ أن هذه العملية غير ضرورية فأطاعوه، ولم يسألوه: لماذا؟ ولكن النخيل لم ينتج بالقدر الذي كان ينتجه لو تم تأبيره، فأخبروه بذلك، فقال لهم: «أنتم أعلم بأمور دنياكم». ونقل العلامة ابن عاشور هذه القصة المعروفة في جامع العتيبة في سماع ابن القاسم وذكر فيه أنه قال مالك: مرَّ رسول الله ﷺ ببعض الحوائط، وهم يؤبّرون النخل ويلقحونها، فقال لهم:

«ما عليكم ألا تفعلوا»، فترك الناس الإبَّار في ذلك العام، فلم تطعم النخل؛ فشكوا ذلك إلى رسول الله ﷺ فقال: «إنما أنا بشر، فاعملوا بما يصلحكم». وقال ابن رشد في البيان والتحصيل: روي هذا الحديث بألفاظ مختلفة منها أنه قال: «ما أظن هذا يغني شيئاً، ولو تركوه لصلح. ما أرى اللقاح شيئاً، فتركوه، فقشم، أي تساقط ثمره، فأخبر بذلك رسول الله، فقال: ما أنا بزارع، ولا بصاحب نخل، لقِّحوا»(١).

فلابد للفقيه من استقراء الأحوال، وتوسم القرائن الحافة بالتصرفات النبوية ليتوصل إلى حقيقة طبيعتها وأبعادها من دون حملها بلا روية، على البعد الديني، على الإطلاق. ومعلوم أنه لولا الاستبيان الأخير من الصحابة في قصة تلقيح النخل لرأى كثيرون أن التأبير حرام أو مكروه.

٦- اختلف الفقهاء في كثير من الحالات التي ورد فيها حديث نبوي احتمل أن يحمل على الإرشاد أو على التبليغ كما هو الحال في الأمثلة التالية،

أ-قال الرسول ﷺ: «من أحيا أرضاً ميتة فهي له».

فقد اختلف الفقهاء بشأنه: أهو تصرف بالفتوى؟ فيجوز لكل واحد أن يحيي أرضاً ولو لم يأذن له الإمام (الدولة)؟ وهذا هو قول مالك والشافعي، أم هو تصرف حكومي رسمي؟ فلا يجوز لأحد أن يحيي الأرض الموات إلا بإذن الحكومة، وهو مذهب أبي حنيفة.

ب-قال النبي ﷺ لهند بنت عتبة زوج أبي سفيان: «خذي من ماله ما يكفيك وولدك بالمعروف»، لمَّا قالت له: (إن أبا سفيان رجل شحيح لا يعطيني وولدي ما يكفينا).

(١) المرجع السابق، ص٣٨.

اختلف الفقهاء بشأنه أهذا تصرف بصيغة الفتوى؟ فيجوز لكل من ظفر بحقه أو بجنس ماله أن يأخذه بغير علم خصمه به، أو هو تصرف بالقضاء، فلا يجوز لأحد أن يأخذ جنس حقه أو حقه إذا تعذر أخذه من الغريم إلا بقضاء قاض؟.

ج-روي عن النبي ﷺ: «من قتل قتيلاً فله سلَبُه».

اختلف الفقهاء في تكييفه أيضاً، فرآه بعضهم تصرفاً قيادياً فلا يستحق القاتل سلب المقتول إلا إذا أذن له الإمام (الرئيس)، ورآه الشافعي تصرفاً بالفتوى وحكماً شرعياً فلا يحتاج إلى إذن الإمام.

د-روى البخاري وأبو داود أن الرسول ﷺ قال: «من بدّل دينه فاقتلوه».

أثار هذا الحديث النبوي جدلاً بين المعاصرين لما يبدو لأول وهلة من تناقض بينه وبين الحرية الدينية الثابتة في آيات بينات عدة منها قوله تعالى: ﴿لَآ إِكۡرَاهَ فِي ٱلدِّينِ﴾ [البقرة٢/٢٥٦]، وقوله تعالى: ﴿لَكُمۡ دِينُكُمۡ وَلِيَ دِينِ﴾ [الكافرون١٠٩/٦]، وهو صريح في إقرار التعددية الدينية، وقوله تعالى: ﴿فَمَن شَآءَ فَلۡيُؤۡمِن وَمَن شَآءَ فَلۡيَكۡفُرۡ﴾ [الكهف١٨/٢٩]، ﴿وَلَوۡ شَآءَ رَبُّكَ لَجَعَلَ ٱلنَّاسَ أُمَّةَ وَٰحِدَةٗۖ وَلَا يَزَالُونَ مُخۡتَلِفِينَ ١١٨ إِلَّا مَن رَّحِمَ رَبُّكَ وَلِذَٰلِكَ خَلَقَهُمۡ﴾ [هود١١/١١٨-١١٩]. ولهذا يشك في البعد الإلزامي الديني لمفهوم هذا الحكم النبوي. ومما يعمق الشك في ذلك أن القرآن الكريم بيَّن حكم الردة عن الإسلام بنص صريح خلا من العقاب الدنيوي، بل اقتصر على الآخرة بقوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ ثُمَّ كَفَرُواْ ثُمَّ ءَامَنُواْ ثُمَّ كَفَرُواْ ثُمَّ ٱزۡدَادُواْ كُفۡرٗا لَّمۡ يَكُنِ ٱللَّهُ لِيَغۡفِرَ لَهُمۡ وَلَا لِيَهۡدِيَهُمۡ سَبِيلَۢا ١٣٧﴾ [النساء٤/١٣٧]؛ أن مسائل الإيمان هي من مسائل الضمير والوجدان وحسابها عند الله وحده.

وهنا أقف مع الأستاذ الدكتور محمد نور فرحات أستاذ فلسفة القانون في جامعة الزقازيق في ملاحظاته القيمة على النظام القانوني للردة[١].

أولاها: أن هذا النظام بأكمله نتاج النشاط الاجتهادي للفقهاء في القرون الأولى للهجرة.

والثانية: أنه لا يستند إلى نص قرآني قاطع، بل إلى أحاديث آحاد تفيد الظن، ومن الفقهاء الأقدمين والمعاصرين من يرى أنه لا حجة لحديث الآحاد إن خالف نصاً في القرآن. وفي هذا الصدد يعلق العلامة صدر الشريعة[٢] على الحديث الذي روي عن النبي ﷺ: «يكثر لكم الأحاديث من بعدي، فإذا روي لكم عني حديث فاعرضوه على كتاب الله تعالى، فما وافق كتاب الله فاقبلوه، وما خالف فردوه»، فيقول: فدل هذا الحديث على أن كل حديث يخالف كتاب الله فإنه ليس بحديث الرسول، وكذلك كل حديث يعارض دليلاً أقوى منه فإنه منقطع عنه ﷺ، لأن الأدلة الشرعية لا يناقض بعضها بعضاً، وإنما التناقض من الجهل المحض، ومن الفقهاء المتأخرين الذين عنوا بهذه المسألة الشيخ محمد الغزالي في كتابه "السنة النبوية بين أهل الفقه وأهل الحديث".

والثالثة: أن اعتبارات التاريخ والسياسة تلقي بظلالها على بعض الأدلة التي استند إليها الفقهاء لتشريع الردة. فقتال أبي بكر للمرتدين كان أساساً بسبب منعهم الزكاة عن الدولة الإسلامية مما كان من شأنه أن يهدد الدولة بالانهيار، ولم تكن الحرب عقائدية، كما يحاول أن يصور بدليل قوله: "والله لو منعوني عقال بعير كانوا يؤدونه إلى رسول الله لقاتلتهم عليه".

---

(١) محمد نور فرحات، الإسلام وحرية العقيدة: ملاحظات أولية، بحث منشور في المجلة العربية لحقوق الإنسان، عدد خاص، ص٨٥.

(٢) التفتازاني، مرجع سابق، ٢/١٠.

ورأى فقهاء آخرون معاصرون لهم شأنهم في الدين وفقه الواقع، الدكتور أحمد شلبي، والدكتور أحمد عمر هاشم، والدكتور عبد الصبور مرزوق، والدكتور محمد حمدي زقزوق أن هذا الحديث ليس بعامٍّ، أي «من بدّل دينه اقتلوه»، بل الظاهر أنه ورد بشأن الذي هجر معسكر المسلمين إلى معسكر الأعداء وقت الإعداد للحرب(١).

ولكن لنا من ناحية ثانية أن نجيب عن هذا السؤال، أهذا الحديث من قبيل التبليغ العام والوحي، أم هو من قبيل التصرف القيادي المحكوم بظرف معين؟ وواضح أنه يعتبر تشريعاً موقوتاً بوضعه الخاص فيما إذا عد من قبيل الاجتهاد الخاص. ونحن نميل مع الدكتور محمد نور فرحات وغيره إلى اعتبار أحكام الردة، شأنها شأن كثير من الأحكام الخاصة لإدارة الدولة، وتسيير جيوشها، من قبيل الأحكام السياسية الوقتية المحكومة بفلسفة سياسية سيطرت على المجتمعات السياسية وقتئذ، وهي أن الدين هو قوام المواطنة، وهو المعيار الأوحد لرابطة الولاء للدولة الدينية، وكان الخروج عن الدين يعني الخروج على الدولة، وفض رابطة الولاء لها، وعلى هذا كانت الردة تعني التمرد على النظام.

ومما يعزز هذا الفهم ما جاء في حديث صحيح آخر: «لا يحل دم امرئ مسلم إلا بإحدى ثلاث: الثيب الزاني، والنفس بالنفس، والتارك لدينه المفارق للجماعة».

والخلاصة أن حديث: «من بدّل دينه فاقتلوه»، ليس من قبيل التبليغ والوحي، بل هو من قبيل السياسة التي تتغير حسب مقتضيات الظروف والأحـوال. فبعده سيـاسي لا ديني، بمعنى أنه يفهم من خلال سيـاق الفعل

(١) أحمد شلبي وآخرون؛ الإسلام بين الحقيقة والادعاء، ص٨٥.

(الردة) وآثاره على قوة الأمة ووحدتها لا من خلال حرية الدين أو عدم حريته.

٧- تنازع الفقه المذهبي على التكييف الشرعي لأفعال كثيرة أتت بها السنة، فمنهم من قال بالحرمة، ومنهم من قال بالكراهة، أو بغير ذلك؛ تبعاً لاختلافهم في تفسيرها. ففي حديث: «لا نكاح إلا بولي وشاهدي عدل»؛ قام خلاف بين الفقهاء حول ضرورة الولي في عقد زواج الفتاة البالغة الرشيدة. فرأى الشافعي أن الولي يعقد زواجها. أما الأحناف فأجازوا للفتاة البالغة أن تعقد زواجها بنفسها. والمراجع مشحونة بأمثال ذلك في جميع المذاهب.

والحق أنه لو تيسر للباحثين المتضلعين في علم الحديث ورجاله ما تيسر لعلماء التفسير من استقصاء الظروف والمناسبات من المكية والمدنية، والأسباب التي وردت بشأنها الأحاديث النبوية للفصل بين ما هو إلهي وبشري، أو بين المطلق والمحدود لاختفت الاضطرابات الفقهية بشأن تأويلها، ولكن الواقع هو أن الظروف التي ورد فيها الحديث غير معروفة في الغالب. والسبب في ذلك هو أن النبي منع تدوين أقواله خشية الاختلاط بالقرآن الكريم، أو خشية من إحراج الأمة بتكاليف وأعباء إضافية. ولهذا لم يفكر الصحابة بجمع الحديث أو بمناسباته فيما عدا المعاهدات والوصايا الخاصة والوثائق الدبلوماسية. وقد دونت السنة بناء على قاعدة الحكمة والمصلحة في العصر الأموي حين كتب الخليفة عمر بن عبد العزيز إلى أبي بكر بن محمد بن عمرو بن حزم، وإلى محمد شهاب الزهري؛ للبدء بجمع أحاديث النبي ﷺ في العام المئة من الهجرة، وتم التدوين في القرنين الثاني والثالث للهجرة. صحيح البخاري ٨٧٠م، ومسلم ٨٧٥م، وابن ماجه ٨٨٦م، وسنن أبي داود ٨٨٨م، والترمذي ٨٩٥م، والنسائي ٩١٥م. ومع الجهود العلمية العظيمة التي بذلها هؤلاء وغيرهم من أعلام الأمة للبحث عن قوة السند وصحة الرواية؛ فإن الحديث لم يرق إلى الدرجة القطعية في الثبوت إلا نادراً.

إن معرفة الظروف والمناسبات التي وردت فيها الأحاديث تساعد في التكيف الشرعي بطبيعة الحديث النبوي. فإذا عرفنا مثلاً أن التوجيه النبوي لصحابته بأن يحفوا الشوارب ويطلقوا اللحى جاء لتمييز المسلمين عن المشركين عند الالتحام في المعارك الحربية المستمرة بينهم، ومنعاً للخلط والاشتباه، يمكن القول: إن هذا التوجيه لا يعني الإلزام، بل هو سياسة وقتية. وقال الأستاذ عبد الوهاب خلّاف، في بحث له بعنوان: "مصادر التشريع الإسلامي مرنة" مجلة القانون والاقتصاد، أيار (مايو) ١٩٤٥م، تعليقاً على قول النبي ﷺ: "خالفوا المشركين، وفِّروا اللحى، وأَحفُّوا الشوارب، إن في نفس صيغة النص ما يدل على أنه تشريع زمني، روعي فيه زي المشركين وقت التشريع، والقصد إلى مخالفتهم فيه.

وأزياء الناس لا استقرار لها، وللإمام الجليل عز الدين بن عبد السلام قول جميل هو: "كل تصرف تقاعد عن تحصيل مقصوده فهو باطل".

ومن هذا القبيل أيضاً الرَّمَلُ في الحج، وهو الإسراع في المشي عند الطواف، فقد قال فيه عمر بن الخطاب: "ما لنا وللرّمل!؟ كنا نتراءى به بين المشركين –أي نريهم قوتنا– وقد أهلكهم الله". ومع ذلك فمما يلفت النظر أن عمر عاد فقال: ولكنه أمر فعله رسول الله، ورمل. وهذا الذي فعله عمر يرتبط بالأصل العام، وهو متابعة الرسول في أمور العبادات كلها لقوله ﷺ: «خذوا عني مناسككم»[1]، فالصحيح هو أن التغيير يقع في الحكم الشرعي القائم على العادة التي من طبيعتها التغيير؛ كما يقع في الاجتهاد. ويرى بعضهم أن الفارق بين الأمرين لا يظهر إلا حيث يكون في الأمر نص قرآني أو نبوي لا يحتمل التـأويل، ولكن تقوم القرينة على ارتباطه بواقعـة معينة هي سبب نزولـه ووروده

(١) أحمد كمال أبو المجد، حوار لا مواجهة، الكتاب التاسع، ١٩٨٥م، ص٦٥.

فينفتح الباب لمناقشة مدى الارتباط بين الحكم وسبب نزوله. ومن هذا الباب مـا نجده أحياناً من قـول بعض المجتهدين عن حكم معين أن ذلك كان "والنـاس حديثو عهد بشرك أو جاهلية"، بمعنى أنه إذا تباعد الزمن، واستقر الإيمان، وزالت مخاوف الشرك الجلي؛ لم يعد للاحتياط الذي جاء به النص ضرورة ولا لزوم"(١).

٨- تحفل السنة النبوية بعلامات كثيرة تعزز البعد الإرشادي للسنة، ولا سيما في المواقف السياسية والدنيوية. فقد روى مسلم وآخرون أن النبي ﷺ قال لبريدة: "إذا حاصرت أهل حصن فسألوك أن تنزلهم على حكم الله فلا تنزلهم على حكم الله، فإنك لا تدري ما حكم الله فيهم، ولكن أنزلهم على حكمك وحكم أصحابك".

ويفهم من هذا التوجيه النبوي السلطان القيادي الواسع للحاكم وحريته فيما يقرره وفقاً لمعايير زمانه ومصالح مجتمعه، كما يفهم منه أيضاً أن ما جرى في الفتوحات في عصر الخلفاء كان تدبيراً سياسياً قرره الإمام (الدولة) لمصلحة الأمة حسب تقديره، ولم يكن إنزالاً للأمر على حكم الله بالضرورة. وهي قضية تستحق مزيداً من التدبر والدراسة والاجتهاد والمراجعة مع مراعاة الظروف الخاصة بكل معركة وفتح.

والواقع أن التراث الفقهي، رغم غناه وثروته في مجالات الفكر القانوني، لم يترك لنا فصلاً قاطعاً بين الأصل الذي يعالج الدين، والأصل الذي يعالج الدنيا، أي بين المطلق والنسي.

لكنه من الواضح أن الأمور الحياتية التي تخضع، في تطورها وإنجازها، إلى التجارب والخبرات البشرية هي أمور دنيوية. وهي تشمل السياسة والاقتصاد

(١) المرجع السابق، ص٦٥.

وكل ميدان لم يعالجه الوحي، أو نص مقدس قاطع مما هو لم يكن متعلقاً بشؤون الآخرة. ومهما يكن الأمر في تأويل الحديث النبوي، فإن الطامة الكبرى أن يتولى الإفتاء بالاستناد إلى الأحاديث النبوية رغم الجهل بسياقاتها وظروفها وأسبابها، من لم يصبح الفقه الإسلامي، بمبانيه وبمقاصده، وأصوله القطعية والظنية، ملكة له يتمكن بها من الفصل بين الواجب والمباح، أو بين البشري والإلهي، أو أن يتولى الاجتهاد من يسوقه الميل السياسي، أو التحيُّز المذهبي الضيق في التفسير والتأويل.

ومن واجب علماء الأمة منع الجهلة والسفهاء من الاقتراب من محراب الفتاوى التي تحرم وتحلل، وتكفر وتجهل، وتفسق وتبدع، من دون علم قاطع أو دليل، ومن دون فهم للأصول، "ومن جَهِل الأصول حُرِم من الوصول".

ثالثاً: الآثار المترتبة على الصفة الإرشادية

إن التوسع في دائرة المباحات، وهي المسماة بدائرة العفو في الفقه، أي المسكوت عنه، أو المباح أصلاً؛ هو من أهم الوسائل التي تحقق المرونة، وتيسر التجديد، حيث تكون الجهات التشريعية مختارة في البحث عن أفضل المعالجات الملائمة وفقاً لقاعدة الحكمة والمصلحة؛ مع حاجات العصر، وظروف الناس، ومنطق الواقع. ومن الثابت أن من حق الدولة (الإمام) تقييد المباح أو فرضه وفقاً لما تقتضيه السياسة التشريعية، أو السياسة الشرعية من دون التقييد بما قرره أئمة الاجتهاد السابقون.

ويتحقق هذا التوسع باتخاذ التفسير الإرشادي، أي الوصف الإرشادي للسنة النبوية منهجاً لفهم السنن الصحيحة المتعلقة بالأمور الدنيوية. ولا ينطبق هذا البتة على ما صدر بياناً لما هو محرم قطعاً كما هي الحال بشأن الربا مثلاً.

وللعلاقة الواضحة بين البعد الإرشادي للنص النبوي وبين دائرة المباحات؛ نتناول هنا المسألة الأصولية المعروفة، وهي: الأصل في الأشياء الإباحة. وقد فصل الإمام الرازي هذه المسألة، ونسبها إلى الجمهور، وقال[١]: "الأصل في المنافع الإذن، وفي المضار المنع. واستدل عليها بمسالك عديدة، منها آيات واضحات الدلالة مثل قوله: ﴿قُلْ مَنْ حَرَّمَ زِينَةَ ٱللَّهِ ٱلَّتِيٓ أَخْرَجَ لِعِبَادِهِۦ وَٱلطَّيِّبَٰتِ مِنَ ٱلرِّزْقِ﴾ [الأعراف٧/٣٢]، ومنها القياس، لأن في الإذن والإباحة انتفاعاً بما لا ضرر فيه على المالك كالاستظلال بشجر الغير. أما المسلك العقلي فقال الرازي فيه[٢]: "إن الله خلق الأعيان إما لا لحكمة، أو لحكمة. والأول باطل لقوله تعالى: ﴿وَمَا خَلَقْنَا ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا لَٰعِبِينَ ﴿٣٨﴾﴾ [الدخان٤٤/٣٨]، وقوله تعالى: ﴿أَفَحَسِبْتُمْ أَنَّمَا خَلَقْنَٰكُمْ عَبَثًا﴾ [المؤمنون٢٣/١١٥]، ولأن الفعل الخالي عن الحكمة عبث، والعبث لا يليق بالحكيم. وأما إذا كان خلقها لحكمة فتلك الحكمة إما عود النفع إليه أو إلينا نحن البشر، والأول محال لاستحالة الانتفاع عليه سبحانه. فتعين أنه تعالى إنما خلقها لينتفع بها المحتاجون، وهذا يقتضي أن يكون المقصود نفع المحتاج. وإذا كان كذلك كان نفع المحتاج مطلوبَ الحصول أينما كان. فإن منع منه فإنما يمنع منه لأنه بحيث يلزمه رجوع ضرر إلى محتاج. فإذا نهانا الله عن بعض الانتفاعات علمنا أنه إنما منعنا منها لعلمه باستلزامه للمضار، إما في الحال، وإما في المآل، ولكن ذلك على خلاف أصل؛ فثبت أن الأصل في المنافع الإباحة.

ويعلق الرازي على هذا الاستدلال العقلي بقوله: "وهذا النوع من الكلام هو اللائق بطباع الفقهاء والقضاة، وإن كان تحقيق القول فيه لا يتم إلا مع القول بالاعتزال".

---

(١) الرازي، مرجع سابق، ٦/٩٧.

(٢) المرجع السابق، ٦/١٠٥.

واستفاضت، في هذا الاتجاه، أخبار وأحاديث كثيرة تؤكد رغبة النبي الكريم ﷺ وحرصه، بمقتضى رأفته بأمته ورحمته للعالمين، على أن تبقى إرادة المسلم حرة في اختيار ما يسلك ويفعل من دون قيد؛ وأن تكون المحظورات محصورة في الخبائث والشرور، وفي حدود ما نص عليه وبينه القرآن الكريم، وأن تكون دائرة الأمر والنهي ضمن ضرورات الدين؛ وعلى أن تبقى دائرة العفو واسعة، كما تتجلى هذه في الأحاديث التالية:

١. لقد ثبت في الصحيحين وغيرهما من حديث سعد بن أبي وقاص عن النبي ﷺ أنه قال: «إن أعظم المسلمين في المسلمين جرماً من سأله عن شيء فحرم على السائل من أجل مسألته».

٢. أخرج الترمذي وابن ماجه عن سلمان الفارسي أنه قال: «سئل رسول الله ﷺ عن السمن والجبن والفراء، فقال: الحلال ما أحله الله في كتابه، والحرام ما حرمه الله في كتابه، وما سكت عنه فهو مما عفي عنه»، أخرجه الحاكم في المستدرك، والبيهقي في السنن الكبرى ١٢/١٠.

٣. وفي رواية أخرى عن أبي الدرداء: «ما أحل الله في كتابه فهو حلال، وما حرم فهو حرام، وما سكت عنه فهو عفو. فاقبلوا من الله عافيته، فإن الله لم يكن لينسى شيئاً، وتلا: ﴿وَمَا كَانَ رَبُّكَ نَسِيًّا ﴿٦٤﴾﴾» [مريم١٩/٦٤].

٤. روى الدارقطني عن أبي ثعلبة الخشني عن رسول الله ﷺ قال: «إن الله فرض فرائض فلا تضيّعوها، وحد حدوداً فلا تعتدوها، وحرم أشياء فلا تنتهكوها، وسكت عن أشياء رحمة بكم غير نسيان فلا تبحثوا عنها»، صححه ابن الصلاح، وحسنه الحافظ أبو بكر السمعاني. والحق أن هذه الأحاديث التي تؤكد توسع دائرة العفو والمباح هي أقباس من كلمات الله في القرآن الكريم، منها قولـه تعـالى: ﴿ٱلْيَوْمَ أُحِلَّ لَكُمُ ٱلطَّيِّبَٰتُ﴾ [المائدة٥/٥]، وقولـه عز

وجـل: ﴿هُوَ ٱلَّذِى خَلَقَ لَكُم مَّا فِى ٱلْأَرْضِ جَمِيعًا ﴿٢٩﴾﴾ [البقرة٢/٢٩]، وقوله المبين: ﴿قُل لَّآ أَجِدُ فِى مَآ أُوحِىَ إِلَىَّ مُحَرَّمًا عَلَىٰ طَاعِمٍ يَطْعَمُهُۥٓ إِلَّآ أَن يَكُونَ مَيْتَةً أَوْ دَمًا مَّسْفُوحًا أَوْ لَحْمَ خِنزِيرٍ فَإِنَّهُۥ رِجْسٌ أَوْ فِسْقًا أُهِلَّ لِغَيْرِ ٱللَّهِ بِهِۦ فَمَنِ ٱضْطُرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَلَا عَادٍ فَإِنَّ رَبَّكَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ﴿١٤٥﴾﴾ [الأنعام٦/١٤٥].

وواضح أن صريح هذه الآية قاطع بأن الأصل العام هو الإباحة، وأن التحريم هو الاستثناء الذي لا بد أن يتم بنص قاطع صريح. فصدق الشافعي في قوله المستند إلى هذه الآية: "الحلال ما لم يدل دليل على تحريمه"(١). وصدق من قال من المعاصرين(٢): "في إسلام الوحي تتسع دائرة المباح، وتتقلص دائرة الإلزام، ويرتفع سقف التكاليف فوق فضاء واسع من الحرية واحترام العقل الإنساني دون أن ينتقص ذلك من حرارة الإيمان، وفي إسلام الفقه تنقبض دائرة المباح، ويتسع التوجس من العقل والمدنية".

وقد توسع علماء الأصول كثيراً في هذا المجال، وفصلوا أفعال الرسول وأعماله وقالوا(٣): منها ما كان من هواجس النفس والحركات البشرية فهو مباح، ومنها ما يتعلق بالجِبِلَّة البشرية كالأكل والمشي مثلاً فهو مباح عند الجمهور أيضاً، ومنها ما علم اختصاصه بالنبي وفيه تفصيل، ويقع في دائرة التوقف حسب طبيعة الاختصاص. أما الفعل المجرد الذي لم تعلم صفته في حقه فاختلف فيه الفقهاء، وقال الرازي في المحصول(٤): (إن قول مالك هو أنه

(١) محمد ياسين، شرح الفوائد البهية في نظم القواعد الفقهية في الأشباه والنظائر على مذهب الشافعية، عمان: دار البشير، ٢٠٨/١.

(٢) عبد الجواد ياسين، السلطة في الإسلام، الدار البيضاء، المركز الثقافي العربي، ١٩٩٨م، ص٩.

(٣) الشوكاني، إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول، تحقيق: محمد صبحي بن حسن حلَّاق، بيروت: دار ابن كثير، ٢٠٠٠م، ص١٥٧.

(٤) الرازي، مرجع سابق، ٢٣٠/٤.

للإباحة. واحتج من قال بالإباحة بأنه قد ثبت أن فعله ﷺ لا يجوز أن يكون صادراً على وجه يقتضي الإثم لعصمته. فثبت أنه لا بد أن يكون إما مباحاً أو مندوباً أو واجباً. وهذه الأقسام الثلاثة مشتركة في رفع الحرج عن الفعل، فأما رجحان الفعل فلم يثبت على وجوده دليل. فثبت أنه لا حرج في فعله، كما أنه لا رجحان في فعله، فكان مباحاً، وهو المتيقن. فوجب التوقف عنده، وعدم مجاوزته إلى ما ليس بمتيقن. وللأصوليين هنا مذاهب شتى، ولكلٍّ وِجْهة هو مولِّيها".

فالنسق العام في المذهب الإسلامي هو التوسع في دائرة المباحات ليتمكن المسلم في شتى الأجيال والعصور، من إعمال العقل والفكر والحكمة في اتخاذ ما يراه أفضل لحياته في كل عصر وزمان. وهذا ما نهدف إليه في هذا المدخل الذي كرسناه لتوسيع الصفة الإرشادية في تفسير الحديث النبوي الخاص بالسياسة والمعاملات. وسترى أن هذا التفسير هو الأنسب مع بشرية الرسول: ﴿قُلْ إِنَّمَآ أَنَا۠ بَشَرٌ مِّثْلُكُمْ يُوحَىٰٓ إِلَيَّ أَنَّمَآ إِلَٰهُكُمْ إِلَٰهٌ وَٰحِدٌ﴾ [الكهف١١٠/١٨].

وقد صح عنه ﷺ أنه قال: «إنما أنا بشر مثلكم أنسى كما تنسون، فإذا نسيت فذكروني»، أخرجه البخاري ومسلم.

ومن هناء كان لأصحاب الرسول مجال واسع لتقديم المشورة له ﷺ، ولإبداء الرأي المعارض كما جرى في قصة معاهدة الحديبية. ولو اعتبروا كل ما يصدر عنه وحياً لامتنع عليهم ذلك، ولسلَّموا به مطلقاً، ولقاموا بتدوينه.

وإذا صح لدينا أن الأصل هو الإباحة، وأن حكم المسكوت عنه هو العفو، وأن الأصـــل في أقوال النبي وأفعاله فيما يتعلق بشؤون الحياة الدنيوية هـو النصح والإرشـــاد لا الإلزام، فإنه يسـهل على الفقهاء في كل عصر أن

يجددوا فقههم بما يتناسب مع مصالح الناس، وفقاً لمعايير زمانهم، ولا سيما في المجال السياسي الذي يقع جله أو كله في دائرة المسكوت عنه، أي منطقة العفو، وهو ما سنفصله في موقعه. إن ما حققناه في الوصف الإرشادي للتوجيه النبوي في النطاق البشري: «إن أنا إلا بشر مثلكم»، هو جانب من عظمة محمد الرسول ﷺ، فهو بشر تجسد الكمال البشري فيه، وإنسان ارتقت الإنسانية به إلى أعظم صورة، وأنبل سيرة، والحق أن مهام الرسل والأنبياء لم تقف عند حدود تبليغ التعاليم السماوية، بل كانوا هم نماذج مثالية جسدت قيم الكمال الإنساني، وقربت الأفهام والعقول نحو إدراك السمو المطلوب في الخُلُق والتعامل.

وقد تجسدت هذه الحقيقة في الشخصية المحمدية التي جعلها الله سبحانه أسوة حسنة لمن كان له عقل يفكر، وقلب يخشع. فقد أدبه ربه وأحسن تأديبه حتى استحق الشهادة الإلهية: ﴿وَإِنَّكَ لَعَلَىٰ خُلُقٍ عَظِيمٍ ۝٤﴾ [القلم٦٨/٤].

ولقد قال نفر من غير المسلمين(١): "لقد جاء محمد تحت شمس التاريخ، وإن الوجود التاريخي له يرتبط بشواهد ووثائق لم تتوافر لنبي قبله على الإطلاق. ويكفي سجل القرآن الموحى به المنقول بالتواتر جيلاً بعد جيل كتابة وحفظاً، شاهداً وبرهاناً على هذه الحقيقة، وأرى أن تأويل التوجيه النبوي الخاص بقضايا الحياة الظرفية بالإرشاد هو الأقرب فهماً، ذلك أنه الرحمة المهداة، وأنه هو الذي وصفه القرآن الكريم بأنه: ﴿حَرِيصٌ عَلَيْكُم بِٱلْمُؤْمِنِينَ رَءُوفٌ رَّحِيمٌ ۝١٢٨﴾" [التوبة٩/ ١٢٨].

(١) البصيرة الإسلامية، مرجع، سابق، ص٤٥.

المدخل الثاني

فقه المعاني وفقه المباني

لا نقصد بفقه المعاني هنا ما تشير إليه القاعدة الفقهية التي وردت في المادة الثالثة من مجلة الأحكام العدلية، ونصها: "العبرة في العقود للمقاصد والمعاني لا للألفاظ والمباني"، ولا ما تعنيه القاعدة الفقهية الواردة في المادة الثانية منها "الأمور بمقاصدها". هاتان القاعدتان تعالجان إشكالية التعارض بين الإرادتين الظاهرة والباطنة، وتؤكدان أن النية الحقيقية هي المعتمدة بغض النظر عن العبارات، ولا تعنيان إهمال الدلالة اللفظية، المقصود فيهما المقاصد والمعاني التي تستخلص من العبارات والصيغ المستعملة، أو من دلائل موضوعية وعلامات مادية، بل نرى:

أن فقه المباني هو الفقه المحصور في دائرة ألفاظ النص ودلالاته اللغوية والمنطقية والأصولية دون ربطه بالواقع وبالحكمة. أما فقه المعاني فهو الفقه الذي ينطلق من فقه الواقع، ومقاصد النص، وروح التشريع، والحكمة العامة التي يهدف النص أو التشريع العام إلى تحقيقها في مثل هذا الواقع، فهو فقه يتصل أولاً بتشخيص الواقع ومعالجاته، ويستمد من مقاصد التشريع ومقاصد النص معالجة الواقع الفقهية، فإذا كان فقه المباني عملاً صناعياً فنياً فإن فقه المعاني عمل علمي يقرب روح التشريع إلى الواقع.

ولا يعني هذا إهمال فقه المباني؛ بل يكون هو الأساس للنص الجديد المشرع

وحياً، أو وضعاً، لواقعة محددة. فهو الملائم للحالة القائمة التي ورد النص لمعالجتها. أما عندما تتغير ظروف النص؛ وتتبدل أوضاع الحالة المعنية، وتتجدد أمور فإنه يصعب على فقه المباني معالجة هذه المستجدات إلا باللجوء إلى فقه المعنى. وهذا يفسر التأويلات المختلفة التي برزت في الفقه الإسلامي إبان عصور الاجتهاد المزدهرة.

ومعلوم أن المذاهب الفقهية المعتبرة غلَّبت في اجتهاداتها الفقهية عنصر المبنى على عنصر المعنى، وبعبارة أخرى: غلبت فقه المباني على فقه المعاني؛ على اختلاف في الدرجة. ولمعرفة مدى التصنع الفني في تطور فقه المباني لديهم أستشهد بالمثل التالي:

ثار خلاف بين الأحناف والشافعية في حكم نكاح الأمة (الجارية) للقادرين على نكاح الحرة؛ هل يجوز للغني القادر على نكاح الحرة نكاحُ أَمَة؟

سبب الاختلاف هو اختلاف في فهم مفهوم الشرط في قوله تعالى: ﴿وَمَن لَّمْ يَسْتَطِعْ مِنكُمْ طَوْلًا أَن يَنكِحَ ٱلْمُحْصَنَٰتِ ٱلْمُؤْمِنَٰتِ فَمِن مَّا مَلَكَتْ أَيْمَٰنُكُم مِّن فَتَيَٰتِكُمُ ٱلْمُؤْمِنَٰتِ﴾ [النساء٤/٢٥]، فالشافعي رأى أن هذا النكاح غير صحيح استناداً إلى مفهوم الشرط، فإذا انتقى الشرط انتفى المشروط. وأما أبو حنيفة فيرى أنه صحيح، لأنه لا يعتد بمفهوم الشرط، ويرى أنه حين لا يتحقق الشرط نكون أمام حالة عدم وجود حكم شرعي؛ لا أمام حكم شرعي هو النفي. وما دمنا في هذه الحال فعلينا –كما قال أبو حنيفة– أن نبحث عن دليل آخر لحكم هذه الحال؛ أي حال عدم وجود الشرط (الطَّول والقدرة). وفي هذه المسألة قال أبو حنيفة: الحكم هو أنه –أي نكاح الغني لأَمَة– صحيح بدليل عموم قوله تعالى: ﴿وَأُحِلَّ لَكُم مَّا وَرَآءَ ذَٰلِكُمْ﴾ [النساء٤/٢٤]، فهو عامٌّ يشمل حالة الغني المقتدر الذي ينكح الأَمَةَ دون الحرة. أما الشافعي فهو يجعل مفهومَ الشرط المعتمدَ لديه، وهو الأعرف بلغة

قومه، مخصصاً لعموم هذه الآية. فهذا العام لم يبق على عمومه، فقد دخله التخصيص، واستُثْنِي منه ما نحن بصدده. ويرتقي الجدل الفقهي بالاستعانة بفقه المباني المعمق إلى درجة أكاد أجزم بأن العرب الفصحاء الأصلاء الذين لم يدرسوا هذه الصناعة، ولم يتمرنوا عليها لا يفهمونه. فقد وضع كل من المذهبين قاعدة تفسيرية قائمة على المبنى توسعت تطبيقاتها الفقهية بهذا الشأن، فقال الشافعية: المشروط يعتبر من دون الشرط. وقال الأحناف: يعتبر المشروط مع الشرط. وقد دوَّن الفقه اختلافات واسعة يعود أصلها إلى اختلافهم في هذه المسألة:

وتوضيحها[١]: "التحقيق في الجملة الشرطية عند أهل العربية أن الحكم هو الجزاء وحده، والشرط قيد له بمنزلة الظرف والحال، حتى إن الجزاء إن كان خبراً فالشرطية خبرية، وإن كان إنشاء فإنشائية. وعند أهل النظر: إن مجموع الشرط والجزاء كلام واحد دال على ربط شيء بشيء، وثبوته على تقدير ثبوته، من غير دلالة على الانتفاء عند الانتفاء، أي انتفاء المشروط عند انتفاء الشرط. فكل من الشرط والجزاء جزء من الكلام بمنزلة المبتدأ والخبر. فمال الشافعي رحمه الله إلى الأول، أي إلى أهل العربية القائلين بأن الحكم هو جزاء الشرط، والشرط قيد، وجعل الشافعي التعليق إيجاباً للحكم على تقدير وجود الشرط، وإعداماً له على تقدير عدم الشرط. فصار ثبوت الحكم منطوقاً، وانتفاؤه مفهوماً حكماً شرعياً ثابتاً باللفظ، وصار الشرط عنده تخصيصاً وقصراً لعموم التقادير على بعضها. ومال أبو حنيفة إلى الثاني، أي إلى أهل الرأي، فجعل الكلام موجباً للحكم على تقدير وجود الشرط، ساكتاً عن النفي والإثبات للحكم على تقدير عدم وجود الشرط. فصار انتفاء الحكم في حالة عدم وجود الشرط عدماً أصلياً مبنياً على عدم دليل الثبوت، لا حكماً شرعياً مستفاداً من مفهوم

(١) التفتازاني، مرجع سابق، ج١، ص١٤٦.

الشرط، ولم يكن الشرط بنظره تخصيصاً؛ إذ لا دلالة عنده على عموم التقادير حتى يقصر على البعض".

هذا ما أدى إليه فقه المباني. وإن تراثنا الفقهي الضخم غني وزاخر بأمثال ما استشهدنا به، ولو كانوا قد استحضروا الرؤية الإسلامية الجامعة الكلية في تحرير الإنسان، وفك الرقاب، والمساواة بين بني آدم وبناته؛ لكان لهم فقه آخر في هذه المسألة وغيرها، والله أعلم. ومع تقدير كل ذي ملكة فقهية أو قانونية للرصيد الضخم من التراث الفقهي الإسلامي الذي خلفه الجهد العظيم للمذاهب الفقهية المعتبرة، فإن ما يشهده العالم الجديد من تطور اجتماعي وسياسي واقتصادي وعلمي جذري قلب العالم القديم، وأحدث تغييراً شاملاً في طبيعة العلاقات الداخلية والدولية يقتضي -بلا شك- فقهاً جديداً يعتمد مواجهة الواقع برؤية فقهية تستحضر حكمة الشريعة وفلسفتها وروحها ومقاصدها؛ لا بالاستعانة بصناعة الجدل اللفظي أو المنطقي غير الواقعي، بل بالاستنارة بالمبادئ العامة، والمعايير الإنسانية، والقيم الروحية للشريعة.

وسوف تتعمق مشكلاتنا في ملاءمة الفقه مع الواقع المتطور إن لم نبادر إلى تغليب فقه المقاصد على فقه المباني. وقبل الخوض في المقارنة بين فقه المعاني وأفكار شرعية وقانونية مماثلة لا بد من الإشارة إلى إشكالات تواجه فقه المباني وتعمق الظنون فيه، وهي إشكالات أفقدت ثقة البعض من الأصوليين بالدليل اللفظي، وهو ما نعنيه بفقه المباني. ومن المعلوم أن الشريعة هي نصوص تتألف من جمل مفيدة. واللفظ هو مادة النص وقالبه الذي يتجسد فيه المعنى الذهني، ويحمل شحنة التعبير، وهو لا يخلو من بُعْد رمزي لا في مجازه فحسب، بل في حقيقته أيضاً. ومن ههنا أثار بعضهم مشكلة الوضوح في الدلالة اللفظية، وناقشوا بحرية تامة: هل يفيد الاستدلال بالخطاب القطع، أم

لا؟ وفي هذه المناقشة قال الإمام الرازي[١]: "واعلم أن الإنصاف أنه لا سبيل إلى استفادة اليقين من هذه الدلائل اللفظية إلا إذا اقترنت بها قرائن تفيد اليقين سواء كانت تلك مشاهدة، أو كانت منقولة إلينا بالتواتر. والسبب في ذلك أن الاستدلال بالأدلة اللفظية مبني على مقدمات غير قطعية؛ لأنه مبني على نقل اللغات، والنحو والتصريف وعدم الاشتراك، والمجاز، والنقل، والإضمار، والتخصيص، والتقديم والتأخير، والناسخ، والمعارض العقلي. والحق أن فقدان الثقة بالدليل اللفظي عند بعض الأصوليين المتكلمين إلى هذا الحد لا يعبر عن موقف علمي مقبول؛ إذ متى ما ثبت الدليل اللفظي بنصه الواضح القاطع فإن الوصول إلى معناه قاطع أيضاً. فهل يشك أحد مثلاً في معنى قوله تعالى: ﴿وَلَكُمْ نِصْفُ مَا تَرَكَ أَزْوَاجُكُمْ﴾ [النساء٤/١٢].

ولكن الحقيقة أن الكلام، رغم كونه أعظم نعمة إلهية، وأفضل وسيلة حضارية اخترعها الإنسان، على فرض أنه ليس بتوقيفي، قد يكتنفه بعض الإبهام في الدلالة المطابقة لما في إرادة المتكلم، فيحتاج إلى فهم الظروف والقرائن المحيطة بالنص.

وإن الأصوليين الذين وسعوا دائرة الاحتمالات في دلالات النصوص بما عمقوا وحققوا في مباحث الألفاظ في كتب علم الأصول أضافوا إلى الإبهام الطبيعي قدراً واسعاً من الإبهام المصطنع بفعل الاحتمالات المتصورة منطقياً. ولعل العارفين بمباحث الأمر والنهي، والدلالات، والعموم والخصوص، وغيرها في مطولات علم الأصول يلمسون مدى عمقها من الناحية الذهنية، وعقمها من الناحية العملية، وهنا أتناول بعض هذه الإشكالات التي تحول دون قطعية النص الشرعي من حيث الدلالة، وتؤدي إلى اللجوء إلى الاجتهاد البشري في تحديد المراد. فيكون الحكم مزجاً بين النص وبين عقل القاضي وفقهه.

(١) الرازي، مرجع سابق، ١/٣٩٠.

أ) دلالة الأمر والنهي

من المعلوم أن الأمر والنهي هما عمادا النص الشرعي لإثبات الحكم إيجاباً أو سلباً، وعليهما مدار الإسلام؟ حسب تعبير العلامة التفتازاني[١]، وبهما يثبت أكثر الأحكام. وقال السرخسي: "أحق ما يبدأ به في البيان الأمر والنهي، لأن معظم الابتلاء بهما، وبمعرفتهما يتم معرفـــة الأحكام، ويتميز الحلال والحرام".

واختلفوا في الأمر؛ أي في المدلول الحقيقي للفظ الأمر، فقد جاء بمعنى الفعل: ﴿وَمَآ أَمۡرُ فِرۡعَوۡنَ بِرَشِيدٖ ٩٧﴾ [هود١١/٩٧]، ﴿وَأَمۡرُهُمۡ شُورَىٰ بَيۡنَهُمۡ﴾ [الشورى٤٢/٣٨]، ﴿وَلَتَنَٰزَعۡتُمۡ فِي ٱلۡأَمۡرِ﴾ [الأنفال٨/٤٣]. وقال بعضهم: الأمر وضع حقيقة لصيغة افعل استعلاء. وقال بعضهم: إن الأمر للإيجاب، وهو يعني القول لا الفعل، بدليل ما روى أبو سعيد الخدري: «بينما رسول الله ﷺ يصلي بأصحابه إذ خلع نعليه فوضعهما على يساره، فلما رأى ذلك القوم ألقوا نعالهم. فلما قضى صلاته قال: ما حملكم عل إلقائكم نعالكم؟ قالوا: رأيناك ألقيت نعليك. فقال عليه السلام: إن جبريل عليه السلام أتاني فأخبرني أن فيهما قذراً. إذا جاء أحدكم المسجد فلينظر، فإن رأى في نعليه قذراً فليمسحه وليصل فيهما». وبما روي أنه عليه السلام واصل فواصل أصحابه، فأنكر عليهم ونهاهم عن ذلك، وقال: «أيكم مثلي!؟ يطعمني ربي ويسقيني». فلو كان الفعل موجباً لما أنكر عليهم. وهنا علق العلامة التفتازاني وقال: ونِعْمَ ما قال الإمام الغزالي: إنهم لم يتبعوه في جميع أفعاله، فكيف صار اتباعهم في البعض دليلاً!؟ ولم يصر مخالفتهم في البعض دليلاً!؟[٢].

---

(١) التفتازاني، مرجع سابق، ١٤٩/١.

(٢) المرجع السابق، ص١٥٢.

وقد استعمل الأمر في معانٍ مختلفة، وهي ستة عشر:

١- الإيجاب، كقوله تعالى: ﴿وَأَقِيمُواْ ٱلصَّلَوٰةَ﴾ [الأنعام٦/٧٢].

٢- الندب، كقوله تعالى: ﴿فَكَاتِبُوهُمْ﴾ [النور٢٤/ ٣٣].

٣- التأديب، كقوله عليه السلام: «كُلْ مما يليك».

٤- الإرشادات، كقوله تعالى: ﴿وَأَشْهِدُوٓاْ إِذَا تَبَايَعْتُمْ﴾ [البقرة٢/ ٢٨٢].

ويفرق التفتازاني بين الندب والتأديب والإرشاد؛ بأن الندب لثواب الآخرة، أما التأديب وكذا الإرشاد فيتعلقان بإصلاح العادات وبالمصالح الدنيوية. وهذا مما يعزز فكرتنا عن البعد الإرشادي للسنة فيما يتعلق بالمصالح الدنيوية[1].

٥- الإباحة، نحو: ﴿كُلُواْ وَٱشْرَبُواْ﴾ [البقرة٢/ ٦٠].

٦- التهديد، نحو: ﴿اعْمَلُواْ مَا شِئْتُمْ﴾ [فصلت٤١/ ٤٠].

٧- الامتنان، نحو: ﴿كُلُواْ مِمَّا رَزَقَكُمُ ٱللَّهُ﴾ [الأنعام٦/ ١٤٢].

٨- الإكرام، نحو: ﴿ٱدْخُلُوهَا بِسَلَٰمٍ ءَامِنِينَ ﴿٤٦﴾﴾ [الحجر١٥ ٤٦].

٩- التعجيز، نحو: ﴿فَأْتُواْ بِسُورَةٍ مِّن مِّثْلِهِۦ﴾ [البقرة٢/ ٢٣].

١٠- التسخير، نحو: ﴿كُونُواْ قِرَدَةً﴾ [البقرة٢/ ٦٥].

١١- الإهانة، نحو: ﴿ذُقْ إِنَّكَ أَنتَ ٱلْعَزِيزُ ٱلْكَرِيمُ ﴿٤٩﴾﴾ [الدخان٤٤/٤٩].

١٢- التسوية، نحو: ﴿فَٱصْبِرُوٓاْ أَوْ لَا تَصْبِرُواْ﴾ [الطور٥٢ ١٦].

(١) المرجع السابق، نفس الصفحة.

١٣- الدعاء، نحو: (اللهم اغفر لي).

١٤- التمني، نحو: ألا أيها الليل الطويل ألا انجلي.

١٥- الاحتقار، نحو: ﴿أَلْقُواْ مَآ أَنتُم مُّلْقُونَ﴾ [يونس١٠/ ٨٠].

١٦- التكوين، نحو: ﴿كُن فَيَكُونُ ﴿١١٧﴾﴾ [البقرة٢/ ١١٧].

وكذلك النهي استُعْمِل في معانٍ عديدة منها:

١- التحريم، نحو: ﴿لَا تَأْكُلُواْ ٱلرِّبَوٰٓاْ﴾ [آل عمران٣/ ١٣٠].

٢- الكراهة، كالنهي عن الصلاة في الأرض المغصوبة.

٣- التنزيه، نحو: ﴿وَلَا تَمْنُن تَسْتَكْثِرُ ﴿٦﴾﴾ [المدثر٧٤/ ٦].

٤- التحقير، نحو: ﴿لَا تَمُدَّنَّ عَيْنَيْكَ﴾ [الحجر١٥/ ٨٨].

٥- بيان العاقبة والبأس، نحو: ﴿لَا تَعْتَذِرُواْ﴾ [التوبة٩/ ٦٦].

٦- الإرشاد نحو: ﴿لَا تَسْـَٔلُواْ عَنْ أَشْيَآءَ﴾ [المائدة٥/ ١٠١].

٧- الشفقة، نحو النهي عن اتخاذ الدوابِّ كراسي.

ولزحام هذه الاستعمالات رأى بعضهم أن الحكم هو التوقف حتى يتبين المراد، ولكن هذا الرأي عرض حقائق الألفاظ للتشويه والسفسطة. ومن هاهنا قالوا: إن الموجب واحد؛ لأن الغرض من وضع الكلام هو الإفهام. وقال بعض أصحاب مالك: إن موجب الأمر هو الإباحة، لأنه لطلب وجود الفعل، وأدناه المتيقن إباحته. وقال جماعة من الفقهاء وعامة المعتزلة: إنه الندب، وهو أحد قولي الشافعي. وقال أكثر العلماء: إنه الوجوب، لأنه كمال الطلب.

ولا يعنينا هنا الخوض في التفصيلات الأصولية المعمقة في دلالات الأمر

والنهي، ويكفينا الإشـــارة إلى مدى خطورة الفتـــاوى والآراء التي تصدر عـــن أناس لا خبرة لهم ولا دراية بمســـالك الفقهاء، وتؤدي إلى تخلف الأمة وتدهورها.

ب) دلالة العام

وفي العامِّ مشكلات فنية عديدة تعمق الجانب الظني في الدلالة، وتبعد اليقين والوضوح منه، فقد اختلف الفقهاء في دلالته على عمومه: هل هي قطعية أم هي ظنية؟ وهي ظنية عند الإمام الشافعي وجهور الفقهاء بدليل أن كل عامٍّ يحتمل التخصيص حتى صار بمنزلة المثل قولهم: "ما من عامٍّ إلا وقد خُصَّ منه البعض". وكفى بهذا شاهداً على شبح الاحتمالات. وهي قطعية عند مشـــايخ العراق، ويستدلون عل ذلك بأن العموم معنى ظـــاهر فلا بد من أن يوضـــع له لفظ بحكم العـــادة. ومن المعلوم أن العـــامَّ الذي خُصَّ منه البعض يصبح دليلاً ظنياً لا قطعياً عند الفقهـــاء الذين يرون أن دلالة العـــامِّ قطعية.

ومنها أن عموم الأشخـــاص لا يعنى بالضرورة عمـــوم الأحوال والأزمنة والبقـــاع والمتعلقـــات. فإذا كان قوله تعالى: ﴿فَٱقۡتُلُواْ ٱلۡمُشۡرِكِينَ﴾ [التوبة٩/٥]، يقتضي قتل كل مشـــرك، لكن لا في كل حال؛ بحيث يعم الهدنة، وعقد الذمة(١).

ومنها أيضاً، أن العامَّ قد يتضمن مدحاً أو ذمّاً. والمدح والذم في النظم العربي من مظانِّ المبالغة. فيبقى التفسير محصوراً وضيقاً، لذلك يرى الشافعي أن مثل هذا العامِّ لا يعم جميع الأفراد. وقد منع بعض الشافعية الاستدلال بقوله تعالى: ﴿وَٱلَّذِينَ يَكۡنِزُونَ ٱلذَّهَبَ وَٱلۡفِضَّةَ﴾ [التوبة٩/٣٤]، على وجوب

(١) نهاية السول، ٨١/٢، والمحلّي على جمع الجوامع، ٤٠٨/١.

الزكاة في الحُلي من الذهب والفضة لا من اللؤلؤ وغيره بأن هذا العامَّ وقع في معرض الذمِّ فلا عموم له[١].

ولو تعمقت في أسباب اختلاف الفقهاء وآثاره لرأيت العجب العجاب من مدى التوسع في الدلالات اللفظية، وفي الاحتمالات المنطقية والذهنية دون مراعاة الواقع وتغيراته.

وبعد هذا الاستطراد الضروري نعود إلى مزيد تعريف بالمدخل الذي نعنيه بالمقارنة بينه وبين مدارس وأفكار معروفة في تاريخ التشريع الإسلامي والقانوني:

أولاً: فقه المعاني ومدرسة الرأي

لقد تبين أن فقه المعاني أوسع مما عرف في تاريخ التشريع الإسلامي من أن المذاهب الفقهية توزعت على مدرستين هما: مدرسة الحديث، ومدرسة الرأي[٢].

أ- مدرسة الحديث:

هي المدرسة التي وقفت عند النص دون التعمق الصناعي الفني في دلالاته المنطقية والفنية، ولم تسمح باعتماد الرأي البشري.

بدأت هذه المدرسة في عهد الصحابة بعد وفاة رسول الله ﷺ. فقد أثر عن كثير من الصحابة أنهم لا يفتون بالرأي، ويؤثرون السكوت فيما لم يرد فيه

---

(١) محب الله بن عبد الشكور، فواتح الرحموت: شرح مسلم الثبوت، هامش المستصفى للغزالي، ٢٨٣/١.

(٢) راجع: مؤلفنا "تفسير النصوص المدنية: دراسة مقارنة بين الفقهين المدني والإسلامي، رسالة دكتوراة، بغداد، ١٩٨١م، ص١٨٣.

نـص. تزعَّمَ هذا الاتجاه في عهد التابعين سعيدُ بن المسيب، وأخذ عنه كثير من الفقهاء الذين انتشروا في الأمصار مثل عامر الشعبي، وسفيان الثوري، والليث بن سعد، وداود الظاهري، والأوزاعي. ومما نسب إلى الشعبي قوله: "ما حدثك هؤلاء عن رسول الله ﷺ فخذ به، وما قالوه برأيهم فألقه في الحشى، أي الكنيف"(١).

كان دأب فقهاء هذه المدرسة إذا استُفْتُوا في مسألة لم يرد بشأنها نص أن يقول أحدهم: لا أدري، وكانوا يعتبرون قول: لا أدري؛ نصف العلم، حتى سخر منهم أبو حنيفة قائلاً: "ليقولوا: لا أدري مرتين ليستكملوا العلم كله!".

وقد تبلورت هذه المدرسة في فقه المذهب الظاهري الذي أسسه الإمام داود الظاهري (٢٠١—٢٧٠هـ)، وكان من أشد الناس تمسكاً بالنصوص وتركاً للقياس، ولم يأخذ بالتعليل، وكل ما يتصل بالرأي من قريب أو بعيد لاعتقاده بأن النصوص الشرعية تفي بأحكام الحوادث، ولا حاجة إلى الأقيسة(٢).

وواضح أن منهج مدرسة الالتزام بالنص هو اتجاه تقليدي شائع في بدايات تشريع النصوص الاجتماعية، ولكنه، عندما يتطور المجتمع وتتغير العلاقات التي كانت سائدة حين التشريع يضطر القضاة والمشرعون والمفسرون والشراح للبحث عما وراء النصوص، أو عن حكمتها، أو عن تعديل لها في القانون الوضعي كما هو الحال في الاتجاه التقليدي للفقه الفرنسي بعد تقنين نابليون وسيادة مدرسة النص في مرحلته الأولى.

ب-مدرسة الرأي

من المعروف في تاريخ الفقه الإسلامي، أن بعض كبار الصحابة كعلي

(١) شاه ولي الله الدهلوي، حجة الله البالغة، القاهرة: المطبعة الأميرية، ١٣٨٤هـ، ٣٧٠/١.
(٢) ابن حزم الظاهري، الإحكام في أصول الأحكام، القاهرة: مطبعة العاصمة، ٩٢٩/٦.

وعمر ومعاذ بن جبل وعبد الله بن مسعود -رضي الله عنهم- حملوا لواء الرأي، ولم يتمسكوا بحرفية النص، بل كانوا قد فهموا روح الشريعة ومقاصدها.

وتبعهم في هذا النهج بعض كبار التابعين، إلا أن هذه المدرسة اقترنت في عرف الكُتَّاب بالمذهب الحنفي الذي يُعْتَبَر الإمام أبو حنيفة أهم مؤسسيه (٧٠-١٥٠هـ). تميزت هذه المدرسة بالتعويل على القياس والرأي، وانساق فقهاؤها بعد فترة وراء المنطق المجرد، وابتعدوا عن واقع الحياة في فقههم الذي اصطبغ بالفرضيات غير الواقعية، فسميت بالفقه التقديري أو فقه أرأيت!؟

ثم ظهر الإمام الشافعي ليصبغها بالصبغة العملية التي تساير واقع الحياة، وليرسي الفقه على أصول علمية ثابتة تجمع بين المدرستين.

وواضح أننا لا نجد أي شبه بين فقه المعاني ومدرسة الحديث، فهما متناقضان إلى حد بعيد، ولكن فقه المعاني يقترب من مدرسة الرأي في بعض اجتهاداتها كما هو الحال في الاستحسان والمصالح المرسلة؛ ذلك أن الاستحسان -بنظري[1]- عبارة عن قناعة المجتهد بأن العقل الراجح يستحسن حكماً معيناً لانسجامه وتوافقه مع الشعور العام بعدالته. وهو قريب من تعريف ابن رشد له. ومعنى الاستحسان في أكثر الأحوال هو الالتفات إلى المصلحة والعدل. أما المصلحة المرسلة فهي الوصف المناسب لتشريع الحكم، والذي يترتب على ربط الحكم به جلب نفع أو دفع ضر في نطاق المقاصد العامة للتشريع. ومع أن هذه المدرسة زاخرة بفقه المباني، إلا أنها تتصل بفقه المعاني وتقترب منه؛ من حيث العناية بالجوهر لا بالشكل؛ في حالات اعتماد الرأي على الاستحسان والمصلحة. وكذلك القياس، ولكن فقه المعاني يظل أوسع إطاراً، وأشمل ميداناً، لأنه يعتمد

(١) راجع مؤلفنا: فكرة القانون الطبيعي عند المسلمين: دراسة مقارنة، بغداد: دار الرشيد، ١٩٧٤م، ص١٧٤.

ما وراء النص وحكمته وروحه أساساً للفقه الاجتهادي عندما لا يكون النص الموجود موافقاً للواقعة. ولا يظنَّ أحد بأن هذا يعني أن فقه المعاني يتجاوز كلياً فقه المباني أو يهمله، ذلك أن فقه المباني -كما مر- هو الأساس لاستخلاص جوهر النص وروحه، فلا يعقل الافتراض البائن بين الفقهين، غير أن النص حين يبتعد عن زمانه ومكانه وظروفه الخاصة يفقد كثيراً من القيمة المعنوية لمبانيه، وتنتقل قيمته التاريخية إلى مقصده وروحه. فعلى الفقيه حينذاك أن يلجأ إلى الحكمة التي كانت وراء النص. وهكذا كان الأمر في النص القانوني الوضعي، إذ كلما كان التشريع جديداً سادت مدرسة الشرح على المتون لتفسيره وتطبيقه، وعندما يبتعد به الزمان عن ظروف نشأته يلجأ الفقهاء إل نظرية الإرادة المفترضة، أو التأويل، أو قيم المدرسة التاريخية في تفسير النص بغية تنزيله على واقعات عصورهم المستجدة.

ومهما يكن الأمر؛ فإن النص لا يجوز عزله عن سياقه في الكلام، ولا عن سياقه الخاص في الزمان والمكان؛ فإن معرفة واقع النص ومحيطه واستطلاع بيئته تساعد على معرفة حكمة النص وروحه، بالإضافة إلى توضيح الصورة التي تشكل مبنى النص.

ولا يعتبر هذا نقضاً للقاعدة الأصولية القائلة: (العيرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب)، فهي قاعدة لها مصاديقها في الشرع على الرغم من أنها ليست بدقيقة في كل الأحوال، ومن أن عموم اللفظ يشكل بحد ذاته إشكالاً لتحديد الإرادة الحقيقية، فقد شاع بين فقهاء علم الأصول أنه: "ما من عامٍّ إلا وقد خُصَّ"، واختلف بشأنه الأصوليون والفقهاء والمتكلمون، فقد ذكر التفتازاني[1] أن حكم العامِّ عند عامة الأشاعرة التوقف حتى يقوم لها دليل

(١) التفتازاني، مرجع سابق، ٣٨/١.

عموم أو خصوص. وعند جمهور العلماء إثبات الحكم في جميع ما يتناوله من الأفراد قطعاً ويقيناً عند مشايخ العراق وعامة المتأخرين، وظناً عند جمهور الفقهاء والمتكلمين، وهو مذهب الشافعي.

ثانياً: فقه المعاني وفقه المقاصد

إن فقه المعاني ليس ببدعة، بل هو مستمد من فقه المقاصد. وظاهرة فقه المقاصد تجلت في فقه الخلفاء الراشدين مع قرب عهدهم بالنصوص المقدسة، وقد حفلت كتب تاريخ التشريع الإسلامي بنماذج عديدة من السياسة العمرية التي اعتمدت فقه المقاصد. ومن أشهرها أن عمر بن الخطاب رضي الله عنه أهمل المؤلفة قلوبهم وحرمهم حصتهم في الزكاة، بخلاف ما جاء في آية الصدقات: ﴿إِنَّمَا ٱلصَّدَقَٰتُ لِلْفُقَرَآءِ وَٱلْمَسَٰكِينِ وَٱلْعَٰمِلِينَ عَلَيْهَا وَٱلْمُؤَلَّفَةِ قُلُوبُهُمْ وَفِى ٱلرِّقَابِ وَٱلْغَٰرِمِينَ وَفِى سَبِيلِ ٱللَّهِ وَٱبْنِ ٱلسَّبِيلِ﴾ [التوبة٩/٦٠]، فلم يقف عمر هنا عند ظاهر النص؟ بل بحث عن بيئة النص وظروفه، وعن الحكمة التي كانت وراء هذا العطاء في تلك الظروف، ورأى أن المجتمع الجديد لم يعد يفتقر إلى استمالة هؤلاء أو اجتذاب عقولهم نحو الإسلام بالمال، فقد اشتد عود الإسلام، وقامت دولته. وإذا كانت العلة في منحهم هي تأليف قلوبهم فلم تعد العلة حقيقية مؤثرة. والعلة مناط الحكم. فهذا هو الفقه القائم على المعنى والمقصد لا على المبنى.

ومن الصور الواضحة أيضاً لتغليب فقه المقاصد على فقه الدلالات اللفظية في سياسته الراشدة أنه لم يحكم بقطع يد السارق عام المجاعة وقوفاً عند روح النص ومقصده، وهو سلامة المجتمع، إذ في الأوضاع المتردية تكثر السرقات للحاجة. ولو تم قطع يد كل سارق محتاج لأدى ذلك إلى تعويق عدد كبير من الأشخاص يؤثر في سلامة المجتمع. ولكن فقه المقاصد بدأ يضعف شيئاً فشيئاً

مع نمو الحركة التي نشأت عن عناية متقطعة النظير بالحديث النبوي، جمعه، وكتابته، وفقهه، ونقد رجاله، وشد الرحال إلى مظان أثر له في أي مكان، وتحقيقه، رغم نهي النبي ﷺ عن كتابته، وعدم تحمس الجيل الأول لجمعه. وقد تكون هذه المخالفة للنص مبررة بفقه المعنى، حيث تصوروا أن كتابة الحديث لم تعد تشكل مظنة للخلط بين القرآن الكريم وبين السنة. وهذا بالإضافة إلى استنفار طائفة واسعة لطلب العلم الديني، وتفتق الأذهان عن علوم جديدة وسعت مدارك البحث العلمي القائم على فقه المباني. فنشأت علوم النحو والصرف والبلاغة العربية، وأبدعوا، في مجال تفسير النصوص، واستنباط الأحكام، علماً منهجياً استخدموا قواعده ومناهجه للتوسع في دلالات النصوص. ونعني به علم أصول الفقه؛ كما توسلوا بقواعد البلاغة العربية ومناهجها في علوم المعاني والبيان والبديع إلى أسرار إعجاز النظم القرآني. وفي ضوء هذه الوسائل الفنية المعرفية سبروا النص وحللوه إلى مفرداته ومفهوماته، واستقرؤوا كل ما أمكن تصوره وفق منطق اللغة العربية، وضوابطها الأصولية والمنطقية من احتمالات وفروض، كأن يكون اللفظ الوارد في النص خاصاً. وفي مسألة حكم الخاص اختلاف ذو شأن كبير في تطور فقه المبنى وأثره في اختلاف الفقهاء مطلقاً أو مقيداً. وفي حمل المطلق على المقيد مذاهب، ولكلٍّ دليل يعضده في علم الأصول، أو أن يكون اللفظ الوارد في النص عاماً دون مخصص، وفي حكم العام اتجاهات تدور بين التوقف والحكم القطعي والحكم الظني؛ حفلت بها أمهات كتب علم أصول الفقه كالتلويح للتفتازاني، والمحصول للرازي، وإرشاد الفحول للشوكاني، وجمع الجوامع للسبكي، أو أن يكون اللفظ عاماً مخصوصاً حيث تكون دلالته على الباقي ظنية.

ومن الاحتمالات الأخرى أن تكون الكلمة حقيقة، -والأصل في الكلام الحقيقة- أو مجازاً عند وجود قرينة، أو أن يكون النص مجملاً لا يعرف المقصود منه دون بيان من الشارع، أو مفسراً، أو أن يكون النص ظاهراً قابلاً

للتأويل أو مؤوَّلاً، بالإضافة إل تعدد مفهوم النص الموافق والمخالف، وتعدد وضوح الدلالة من عبارة النص، وإشارة النص، ودلالة النص، واقتضاء النص.

وفي ضوء هذا التوسع الهائل الذي شمل البُعْد الأفقي والعمودي للنص، تضخم التراث الفقهي القائم في جملته على التعمق في مبنى النص لا على التدبير في مقصده ومعناه. والحق أن هذه الصناعة أَثْرَتْ كثيراً الفقه الإسلامي، بحيث يكاد الفقيه الباحث لا يفقد ما يبتغيه من أي حكم فقهي قائم على المبنى لأية مسألة مفترضة قد تحدث. وهي ظاهرة لا أظن أن لها شبهاً في المجموعات الفقهية التاريخية كالشريعة الأنكلوسكسونية، والشريعة الرومانية، واللاتينية، والصينية.

ربما أغنتهم هذه الثروة الفقهية الزاخرة عن البحث عما وراء النصوص، أي فقه المعاني والمقاصد، وساعدهم في التمسك الصارم بالمنهج اللغوي للنص الفقهي، لا بالسياسة العامة التي شكلت النص الذي كان أصلاً للعبارة الفقهية؛ أمران:

أولهما: ما وجدوه من متعة عقلية وترف فكري في براعة التعمق والتدقيق في الاستدلال المنطقي في مجال الفقه، وكانت هذه البراعة من معايير الاعتراف بالفقيه المجتهد اللامع في المجتمع، ولا سيما في بلاد الأعاجم، أي غير العرب. وهذه كانت تسوق طلبة العلوم الإسلامية في مختلف الممالك القاصية لشد الرحال آلاف الأميال في أقصى سمرقند إلى بغداد أو فاس، ومن الأندلس إلى بغداد وبخارى ودمشق وأربيل والموصل؛ لينهلوا هذه العلوم، وليتقنوا هذه الفنون.

ومن القرائن الشاخصة على هذا النمط من الأسلوب المعقد في الفقه مراجع مهمة مثل كتاب (تحفة المحتاج في الفقه الشافعي) لابن حجر، و(الهداية في

الفقـه الحنفي) للمرغيناني، ومئات من كتب الفقه والأصول. وتتميز صياغات هذه المراجع بأسلوب صعب معقد حافل بالمصطلحات المنطقية؛ وبعبارات تشبه الألغاز في بعض الأحيان.

أما الأمر الثاني؛ فهو أن فقه المعاني لا يفيد قضايا العقيدة والتعبد والمثل الأخلاقية والتربوية. ففي هذه القضايا نقف جميعاً عند ظاهرها، ونلتمس معانيها في فقه مبانيها. وإنه –أي فقه المعاني– أشد مساساً بقضايا السياسة والمجتمع القابلة للتغير والتغيير باستمرار، وهو أولى بالفقيه الذي يملك القرار السياسي، أو يقود المجتمع، أو يعمل في هذين الحقلين.

ومعلوم أن الفقهاء أُبْعِدوا –في وقت مبكر– من قيادة الدولة. فكان فقه المباني بالصورة التي تمت أولى بهم. لذلك جاءت عنايتهم بالنصوص الفقهية، التي هي تعبير بشري عن رؤية بشرية لما فيه ملمح بعيد أو قريب من نص قطعي أو ظني شرعي، أكثر من عنايتهم بواقع المجتمع. ولا يعني ذلك أنهم ألغوا تماماً فقه المقاصد، بل قد نجد في بعض طرقهم الاجتهادية ميلاً للعودة إلى فقه المعاني، كما أشرنا سابقاً إلى الاستحسان، والمصالح المرسلة، والقياس؛ في هذا المجال.

ثالثاً، فقه المعاني ومدرسة التزام النص

هما مدرستان متقابلتان، ولكن مدرسة التزام النص (مدرسة الشرح على المتون) تتطابق مع فقه المباني بصورته التي تمت عند أهل الرأي لا بشكله القائم في مدرسة أهل الظاهر. ومعلوم أن مدرسة الشرح على المتون قد نهضت بعد تشريع نابليون (١٨٠٤م)، حيث بلغ إعجاب فقهاء هذه المدرسة به حدّاً جعلهم يعتبرونه نصاً مقدساً لا يجوز المساس به، وتصوروا أنه مهما كانت مطالب الحياة المتجددة، كان هذا التقنين قادراً –بنظرهم– على أن يعطي الجواب

والحل لكل مسألة قانونية جديدة[١]. وكان الفقيه الفرنسي ديمولومب يفخر بأنه يتابع النص خطوة خطوة، وأن يصل بذلك إلى تفكير المشرع بسهولة، ويقول: إن شعاري وعقيدتي هي النصوص قبل أي شيء. ولكن الالتزام المتقيد بحرفية النص قد خفت حدته فيما بعد، وأصبح الشراح يستبيحون لأنفسهم تجاوز الإرادة الحقيقية المستمدة من ظاهر النص إلى الإدارة المفترضة إذا ألجأتهم الضرورة إلى ذلك. ثم اضطُرَّ آخرون إلى الأخذ بالنية المحتملة في ضوء حاجات المجتمع[٢]. وفي هذه الحال تلتقي هذه المدرسة مع فقه المعاني، وتفترق تماماً من فقه المباني والشرح على المنون.

والحق أن تقديس النص التشريعي يمثل المنهج التقليدي لتفسير النص المقدس، أو النص التشريعي الوضعي. ومع أنه تبلور، في ظل تقنين نابليون كاتجاه فقهي في تفسير النص، فإنه ليس جديداً، بل إنه منهج فكري يعضده الاهتداء بالمنطق في التوصل إلى الحكم القانوني، يلازم احترام النصوص، ويصاحب عادة ظهور المجموعات القانونية. ففي العصر العلمي للقانون الروماني سلك الفقهاء في التفسير اتجاهاً يقوم على البحث في أصل الكلمات وسبر أغوارها بغية اكتشاف مكنونها، والتعرف على قصد المشرع الحقيقي، وعلى التفسير المنطقي المستند إلى استعمال صور القياس المنطقية. وهذا الاتجاه لم يكن غريباً عن الفقه الإنكليزي رغم قلة النصوص التشريعية. وفي هذا قال الفقيه الإنكليزي ألنْ[٣]: "من القواعد المفيدة جداً في تفسير القانون الوفاء للمعنى المألوف للكلمات المستعملة والتفسير النحوي ما لم يكن متناقضاً مع نية المشرع".

---

(١) عبد الحي حجازي. المدخل لدراسة العلوم القانونية. الكويت: مطبعة الكويت، ١٩٧٤م، ٥٦٣/١.

(٢) راجع مؤلفنا: تفسير النصوص المدنية، ص١٧٠.

(٣) المرجع السابق، ص١٧٢.

رابعاً: فقه المعاني والمدرسة الاجتماعية (التاريخية)

إن الفكرة الأساس في فقه المدرسة الاجتماعية التي أنشأها في ألمانية سافيني وفيخته؛ هي أن المصدر الوحيد للقانون هو ضمير الشعب أو روح الأمة(١). فالنص التشريعي يخضع لقانون التطور والمحيط الاجتماعي، وينفصل عن عقل المشرع الوضعي ليبدأ حياة مستقلة. ولذلك لابد أن يفسر وفقاً لما تقتضيه الظروف الاجتماعية، أي وفقاً للإرادة التي كان المشرع يعبر عنها لو أنه وجد في الظروف المحيطة بالفقيه أو القاضي وقت ركونه إلى التفسير. ومن أشهر القائلين بهذا الرأي الفقيه الفرنسي سالي الذي لخص مذهبه في عبارة شهيرة قالها في معرض تقديمه لكتاب العلامة الفرنسي "جني" في التفسير "إلى ما وراء التقنين المدني، ولكن عن طريق التقنين المدني"، أي إن التفسير يبدأ من النصوص، ولكنه لا يتقيد بالنصوص، بل يتخطاها بما يتفق مع الحاجات المتطورة للمجتمع(٢).

والحق أن فقه المعاني يعالج نصوصاً تتضمن معايير وقواعد عامة، وهي تختلف في الأغلب عن طبيعة النصوص التشريعية المحددة، أو حالات لا يعالجها النصوص مباشرة، ويبحث عن الاتجاه العام للنص الشرعي، والمقصد العام، وينطلق منه لمعالجة الواقعة المستجدة. فلا يخضع لبعض تفسيرات المدرسة التاريخية للنص، ولكنه يقترب كثيراً من مقولة سالي المعروفة "إلى ما وراء التقنين المدني، ولكن عن طريق التقنين المدني"، إذ إن فقه المعاني يبحث وراء النص الشرعي، ولكنه من خلال مقصد النص وروحه.

---

(١) المرجع السابق، ص١٨٨.

(٢) سمير تناغو، النظرية العامة للقانون، الإسكندرية، ١٩٧٤م، ص٧٥٣.

خامساً: فقه المباني والتفسير اللفظي والتفسير الضيق

يبدو لأول وهلة أن فقه المباني هو ما يعنيه التفسير الحرفي، كما أن التفسير الحرفي هو ما يعنيه التفسير الضيق، والثلاثة تقابل فقه المعاني. ومن أجل تحديد هذه المفهومات نبين ما يلي:

أ–أن فقه المباني –كما تبين– هو الفقه المحصور في دائرة ألفاظ النص ومفرداته ودلالاته اللغوية والأصولية والمنطقية، فهو أوسع من التفسير الحرفي واللفظي.

ب–التفسير اللفظي هو تفهم جمل وكلمات النص وعباراته طبقاً لقواعد اللغة. والمبدأ العام هو أن يكون التفسير حرفياً ما لم يكن هنالك سبب كافٍ للعكس، أي إن الأصل هو أن النص هو القالب الذي ينقل إلينا قصد المشرع وإرادته. ومن هذا القبيل ما ورد في قصة شكسبير المعروفة بتاجر البندقية، حيث تمسك بورشيا بالتفسير الحرفي لإحباط شايلوك. وهو –أي التفسير اللفظي– يقابل التفسير المنطقي. ومعلوم أن فقه المباني يشمل التفسير اللفظي والمنطقي كما تبين سابقاً.

ج–التفسير الضيق: وهو الحد من سعة الألفاظ، وحصرها في نطاق إرادة المشرع حينما يكون النص قد قال أكثر مما أراد المشرع[١]. ولهذا قيل: إن التفسير اللفظي يختلف عن التفسير الضيق.

ومنهم من قال[٢]: إن للتفسير ثلاثة أنواع، هي التفسير الحرفي وهو الذي يقف عند المعنى الحرفي للنص، والتفسير الضيق وهو الذي يتجاوز المعنى

---

(١) راجع مؤلفنا: تفسير المدنية، ص٢٤٢.

(٢) أحمد سلامة، المدخل لدراسة القانون، القاهرة: ١٩٤٧م، ص٢١٦. وسليمان مرقص، المدخل للعلوم القانونية، ١٩٥٧م، ص٢٤٤.

الحرفي ويمتد إلى دلالة المنطوق. والتفسير الواسع هو الذي يتجاوز المعنى الحرفي ويمتد إلى القياس. ففقه المباني يقترب من التفسير الحرفي والتفسير الضيق بهذا المعنى. أما فقه المعاني فهو يقترب من التفسير الواسع إلا أنه أوسع.

سادساً: فقه المعاني والتفسير الواسع

يرى الدكتور مرقص[١] أن التفسير الضيق هو بعينه التفسير الكاشف لإرادة المشرع أو المقرر لها. أما المقصود بالتفسير الواسع فهو التفسير الذي لا يكتفي فيه باستقصاء فحوى العبارة، بل يلجأ فيه إلى القياس الخفي، أو إلى الاستنباط من المبادئ العامة. وهذا النوع من التفسير هو الذي يصدق عليه أنه لا يجوز الأخذ به في تفسير النصوص الجنائية، فلا التفسير المنطقي هو التفسير الواسع بنظره، ولا التفسير الحرفي هو التفسير الضيق. والحق أنه لا مشاحة في الاصطلاح، وأن فقه المباني يلتقي هنا مع التفسير الضيق، وفقه المعاني يلتقي مع التفسير الواسع. ففقه المعاني هو الفقه الذي يستمد من مقاصد النص وروحه، ومن الحكمة العامة التي يهدف التشريع إلى تحقيقها. وهذه الفكرة قريبة من نوع من القياس يسمى في الفقه القانوني الوضعي "بالقياس القانوني"، وهو قياس حالة لم يرد بشأنها نص على مجموع المبادئ القانونية وروح النظام القانوني مثل تطبيق أحكام العقود المسماة على العقود غير المسماة التي لم ينص على أحكامها متى كانت مشابهة للمسماة في الجوهر. ومن هذا القبيل ما قد يقوم به الفقيه من استخلاص الفكرة العامة من النصوص القائمة لتكون أساساً لنظرية عامة تندرج تحتها كل الروابط القانونية المماثلة لتلك التي نظمها المشـرع، وذلك كالمحـاولة الفقهية التي أريد بها القياس على النصوص بتحريم الربا الفاحش والغبن في حالات معينة، وإبطال تصرفات ناقصي الأهلية، أو من

(١) سليمان مرقص، مرجع سابق، ص٢٤٢.

شاب رضاءهم عيبُ الغلط أو التدليس أو الإكراه؛ لاستخلاص نظرية عامة تقضي باعتبار كل العقود التي لا يحصل فيها أحد المتعاقدين على مثل ما أعطى قابلة للإبطال.

وقد يراد بالقياس أيضاً النفاذ إلى ما وراء النصوص القانونية من الأفكار الأساس التي قامت عليها بغية الكشف عن المبادئ العامة التي تهيمن على النظام القانوني لاستخلاص النتائج المترتبة عليها، ويمثل لذلك بمبدأ الحق في الحس، ونظرية الاشتراط لمصلحة الغير في القانون، إلا أن هذا النوع من العمل الفكري هو استنباط لا قياس[١].

سابعاً: فقه المعاني وملاءمة الفقه مع الواقع في ضوء الحكمة

أورد الفقيه الإنكليزي بنثام في كتابه (أصول الشرائع)[٢] مثالاً لملاءمة النص مع الواقع، وهو قانون سنه مشرعه في أمة شاعت فيها جرائم القتل. فجاءت فيه مادة تنص على أن كل من أهرق دماً في الشارع يحكم عليه بالإعدام. وحدث أن طبياً جراحاً وجد في الطريق شخصاً مغمى عليه ففصده، وقُدِّم للقضاء. فإن طبق القاضي نص المادة كان عليه أن يحكم على الطبيب بالإعدام، لأنه أهرق دماً في الشارع، (هذا بمقتضى فقه المباني والتفسير الحرفي واللفظي)، وإن توخى ملاءمة النص للواقع لزمه ألا يطبق النص لأن حكمة التشريع (فقه المعاني) أرادت القضاء على الإجرام لا إنقاذ الجرحى عن طريق العمليات الجراحية.

---

(١) راجع مؤلفنا تفسير النصوص المدنية، ص ٣٠٧.

(٢) بنثام، أصول الشرائع، ترجمة أحمد فتحي زغلول، القاهرة، المطبعة الأميرية، ١٣٠٩هـ، ص١٦١.

ومن هنا نرى أن فقه المعاني هو المدخل الملائم لحلول مشكلاتنا المعقدة، وأن فقه المباني سيبقي الأمة أسيرة العقول الماضية التي فكرت وأثمرت وأنتجت لأزمنتها الغابرة، وهو لن يساعد في تحريكها للحاق بالركب الصاعد في المجالات الحضارية. وإن فقه المعاني هو الذي يساعد الأمة على التعايش الودي، والعلاقات السلمية مع المجتمع الدولي، ويؤكد للعالم قدرة الإسلام على عمارة الأرض، وإصلاح النفوس والمجتمعات. وقد يكون هذا الذي أدعو إليه بعض ما كان يرمي إليه الفقيه التونسي الطاهر بن عاشور من دعوته إلى أن يحل علم المقاصد محل علم الأصول. ولكن فقه المعاني لا ينبغي أن يكون منهج فرد، أو طريقة شخص، بل يقتضي وجود مجمع فقهي إسلامي عالمي يعتمده في ضبط الاجتهاد وفقاً لمقاصد الشريعة الحقيقية، لا وفقاً للميول المذهبية والأهواء.

وإنه ليؤلم كل حريص على مستقبل الفقه الإسلامي أن فقهاء كباراً يوثق بفقههم وتقواهم لا يرعون فقه المعاني في فتاوى تتعلق بقضايا اجتماعية يحسن بهم مراعاة مقاصد الشريعة في معالجتها، كما هو الحال مثلاً في الإفتاء بجواز زواج المسيار، فهو صحيح بموجب فقه المباني، وغير صحيح طبقاً لفقه المعاني. وقس على هذا. والله أعلم.

ثامناً: فقه المعاني وفقه المصلحة والعقل

لقد بلغ العلامة الفاضل بن عاشور الذروة في الدقة حين قال[١]: "إن الدين دعا الإنسان إلى النظر في المصلحة، ولم يضبط له المصلحة، وإنما أوكلها إلى إدراكه العقلي وإدراكه الاختياري، ثم ألزمه بما يتوصل إليه العقل الإنساني من إدراك المصلحة، بحيث إنه إذا أدرك المصلحة وجب عليه أن يطبقها، وأن

(١) ابن عاشور، دراسات إسلامية، تونس: الدار التونسية، ص٢٠.

يعمل بمقتضاه. وهذا الوجوب وجوب ديني لاتباع المصلحة التي هي نتيجة النظر العقلي الإنساني، أو التجربة الإنسانية. فهو في الحقيقة معنى عظيم من معاني سمو الديانة الإسلامية بالإنسان، لأن هذه الديانة قد مزجت الإدراك العقلي بروح وأسرار الوحي".

ويعني هذا "أن كل عقل إنساني أسلم لاتباع النبوة فإنه صالح لأن يشترك في تعريف معاني النبوة الكلية ليضعها على مصالحها الجزئية".

ولعله بهذا الإدراك العميق لمكانة العقل الإنساني في مقام الاستخلاف الإلهي يقتبس المعنى الجميل الذي به وصف الإمام الشاطبي في خطبة كتابه "الموافقات" الديانة الإسلامية حيث قال: "تُبَوّئ الديانة الإسلامية حاملها في الدنيا والآخرة مكاناً علياً، وتدرج النبوة بين جنبيه وإن لم يكن نبياً".

والاجتهاد الذي يعتبر ركيزة لخلود الشريعة الإسلامية هو ذلك الجهد المتوسل بالعقل والرأي في معظم أحواله لاستجلاء مقاصد الشريعة، واستكناه المصلحة، ومعاني النصوص والقواعد العامة، ولتبين العدالة والحق في النوازل المستجدات. وقد فتحت الشريعة باب النظر على مصراعيه، وحثت العقل والفكر على اقتحام ميادين الحياة للاعتبار: ﴿فَٱعۡتَبِرُواْ يَٰٓأُوْلِي ٱلۡأَبۡصَٰرِ ۝٢﴾ [الحشر٢/٥٩]. وقد وجد المجتهدون مجالات واسعة ليشترعوا أحكاماً فقهية لم يرد بشأنها نص لا في الكتاب، ولا في السنة. ولدى التحقيق يتبين أنهم استندوا إلى المصلحة ومقاصد الشريعة. ولأهمية فقه المصلحة سأتناوله بقدر من التفصيل في ضوء ما جاء في كتب علم أصول الفقه:

سنرى –باستقراء الأحكام الشرعية– أن المصلحة هي الملاك الجامع لعلل الأحكام وحكمها، وتتحقق بجلب منفعة للإنسان، أو درء مفسدة عنه.

قال علماء الأصول[١]: "لابد للحكم الشرعي من معنى مناسب يربط به ذلك الحكم. وهذا المعنى المناسب لا يخلو من ثلاثة أقسام:

الأول: ما شهد الشرع بقبوله، ويسمى بالمناسب المعتبر. وهذا ميدان القياس الأصولي.

الثاني: ما شهد الشرع بإلغائه كالاستسلام للعدو، فإنه مصلحة من حيث الظاهر إلا أنها مصلحة ملغاة لمصلحة أهم هي حفظ كيان الأمة.

الثالث: ما لم يشهد الشرع له لا بقبوله ولا برفضه، ويسمى بالمصلحة المرسلة.

إن هذا التقسيم –كما أرى– تنظيم منهجي، هدفه تفصيل أنواع المصالح من حيث الاعتبار المباشر وغير المباشر، أو من حيث الإلغاء. والحقيقة هي أن أية مصلحة تتعارض مع مقاصد الشرع ومعانيه الكلية فهي مصلحة ملغاة، وما عداها فهي معتبرة، سواء وردت بها النصوص صريحة، أم استنبطت بمسالكها المعروفة، أو استحضرت من معاني النصوص، ومقاصد الشريعة العامة.

ولكي نضع المصلحة في إطارها الشرعي الأصولي لابد من مراعاة المقدمات الآتية:

المقدمة الأولى:

إن الإسلام نظام كامل منه يستمد المسلم منهج حياته في عقيدته وإيمانه بالله الواحد وفي عبادته، وفي نفسه ومجتمعه ووسيلة هذا الاستمداد هي العقل الذي لا يبلغ الإنسان حل المسؤولية إلا به، وعنده.

---

(١) الشاطبي، الاعتصام، مرجع سابق، ١١٣/٢.

ومن أجل معرفة حكم الإسلام في أي مجال، لابد من طريق يسلكه العقل للوصول إليه، وهذا الطريق هو الدليل، وهو ما يستلزم العلم به العلم بشيء آخر.

المقدمة الثانية

لدى تفقه وتدبر القرآن الكريم والوقوف عند السيرة النبوية؛ تبرز حقيقة أن الإسلام لم يضيق حياة المسلم في نطاق مغلق لا يسع لمتغيرات الحياة، ولم يحبس نظره في إطار فكري ضيق، بل وسع مجالات الفكر والعمل لتسع الكون كله تسخيراً واعتباراً وسيراً في الآفاق، واستثماراً لكل ما هو طيب في الحياة، فلم يحصرها في دائرة المأمورات التي لا مفر من الالتزام بها، ولا في دائرة المنهيات التي لا مفر للإنسان من تجنبها، بل وسع نطاق المباحات والمستباحات ليكون رحمة ويسراً للناس: ﴿هُوَ ٱلَّذِى خَلَقَ لَكُم مَّا فِى ٱلْأَرْضِ جَمِيعًا﴾ [البقرة٢/٢٩]. والأصل -كما قال الفقهاء- هو قاعدة الإباحة، والحرمة هي الاستثناء كما تبين سابقاً.

المقدمة الثالثة

إن النصوص الشرعية لم تعالج المسائل التفصيلية للأحكام العملية إلا في الأمور التي تتطلب الثبات والاستقرار كبعض قضايا الأسرة، واكتفت بوضع القواعد العامة والأصول الكلية، والخطوط العريضة. فالنصوص الدينية موجهات ومرشدات للعمل والاجتهاد.

ومن هنا انطلق علماء الشريعة صوب كل ناحية من كتاب الله وأحاديث نبيه ينشدون منهما طريقاً للحكم، أو يلتمسون قاعدة شرعية، أو مبدأ عاماً يستخلصونه من استقرائهم لمقاصد الشريعة. وقد أثمر مجهودهم علماً جليلاً هو علم أصول الفقه، وهو العلم الذي أرسى مناهج البحث الفقهي، وتفسير النصوص.

المقدمة الرابعة

يتضح الحكم الشرعي بوضوح دليله، كما يتعين بقوة وجه دلالته. فالحكم الشرعي المنبثق من نص قاطع في ثبوته ودلالته في الكتاب والسنة الصحيحة؛ فهو الحكم الذي يتعين الوقوف عنده وجوباً أو ندباً، ولا اجتهاد في مضماره.

وعندما لا يوجد النص يبحث في الأشباه والنظائر بدلالة العلة التي تعتبر مظنة المصلحة المقصودة للشارع من تشريع الأحكام، وهي جلب النفع، ودفع الضرر، فيبرز القياس دليلاً مستمداً من روح النص ومعناه.

وكما أن العلة في القياس هي الركن المهم في حمل المسكوت عنه على المنصوص، فإنها هي المنطلق لتوسع الفقيه باتجاه الاستدلال مباشرة بفكرة المصلحة، دون الاستناد إلى حمل خاص، على محمول عليه خاص، وهي المصلحة التي تسمى في عرف علم أصول الفقه؛ بالمصلحة المرسلة.

وهاكم إيجاز للمنهج الأصولي في هذا التوسع دون الخوض في تفاصيل ما اختلف الأصوليون حوله من المباني والمصطلحات.

لقد ذكروا بعد أن قرروا أن أحكام الشرع معللة بعلة تشتمل على حكمة مقصودة –أن هذه العلة يجب أن تكون مناسبة– وهي كون الوصف بحيث يكون ترتب الحكم عليه متضمناً لجلب النفع، أو درء مفسدة.

وقد لخص العلامة التفتازاني كلام العلماء الذين سبقوه فقال[١]: "إن جمهور العلماء على أن الوصف لا يصير علة بمجرد الاطراد، بل لا بد لذلك من معنى يعقل بأن يكون صالحاً للحكم، ثم يكون معدلاً بمنزلة الشاهد لابد من اعتبار صلاحه للشهادة بالعقل والبلوغ والحرية والإسلام. ثم اعتبار عدالته

(١) التفتازاني، مرجع سابق، ٦٩/٢.

بالاجتناب عن محظورات الدين، فكذا لا بد لجعل الوصف علة من صلاحه للحكم بوجود الملاءمة، ومن عدالته بوجوب التأثير. فالتعليل لا يقبل ما لم يقم الدليل على كون الوصف ملائماً. وبعد الملاءمة لا يجب العمل به إلا بعد كونه مؤثراً عندنا -عند الأحناف-، ومخيلاً عند أصحاب الشافعي"، أي موقعاً في القلب خيال العِلّية.

وفي المقام نفسه، قال التفتازاني "إن القائلين بوجوب العمل بما يلائم؛ فرقتان: فرقة توجب العمل بالملائم بشرط شهادة الأصول، بمعنى أن يقابل بقوانين الشرع فيطابقها سالماً عن المناقضة، أعني إبطال نفسه بأثر أو نص أو إجماع، كما يقال: لا تجب الزكاة في ذكور الخيل، فلا تجب في إناثها بشهادة الأصول على التسوية بين الذكور والإناث".

والوصف المناسب ينقسم إلى الأقسام الآتية:

١. **الوصف المؤثر**: وهو ما دل الشرع على اعتباره بعينه علة للحكم.

ومثاله قوله تعالى: ﴿وَٱبۡتَلُواْ ٱلۡيَتَٰمَىٰ حَتَّىٰٓ إِذَا بَلَغُواْ ٱلنِّكَاحَ فَإِنۡ ءَانَسۡتُم مِّنۡهُمۡ رُشۡدٗا فَٱدۡفَعُوٓاْ إِلَيۡهِمۡ أَمۡوَٰلَهُمۡۖ﴾ [النساء٤/٦]، فالولاية المالية على من لم يبلغ الحلم تثبت لوليه. والعلة هي الصغر، ولا خلاف في صحة القياس عليه.

٢. **المناسب المؤثر**: وهو وصف لم يقم دليل من الشرع على اعتباره بعينه علة لحكمه، وإنما قام دليل شرعي من نص أو إجماع على اعتباره بعينه لجنس الحكم، أو اعتبار جنسه علة لعين الحكم، أو اعتبار جنسه علة لجنس الحكم. فالتعليل ملائم هنا لمنهج الشرع في التعليل. وأمثلته مبينة في كتب الأصول.

٣. **المناسب المرسل**: وهو الوصف الذي لم يشهد له دليل خاص بالاعتبار أو الإلغاء، ولكن ترتيب الحكم عليه يحقق مصلحة تشهد لها عمومات الشرع

من حيث الجملة. وهذه هي المصلحة المرسلة. ومثاله التاريخي: جمع القرآن، وكتابة الأحاديث النبوية، ومنها ضرب النقود، وتصنيع البلاد، ووضع الضرائب.

وجاء في منهاج الأصول للبيضاوي في شرح الأسنوي ٣٨٥/٤: "المناسب المرسل إن كانت المصلحة ضرورية قطعية كلية كتترُّس الكفار الصائلين بأسارى المسلمين اعتبر، وإلا فلا. وأما مالك فقد اعتبره مطلقاً لأن اعتبار جنس المصالح يوجب ظن اعتباره، ولأن الصحابة قنعوا بمعرفة المصالح".

وإني أرى أنه ما دامت الأحكام الشرعية تهدف إلى تحقيق مصالح الناس، وإلى درء المفاسد عنهم، فإن من المنطقي القول: إن الأحكام الشرعية هي ما تحقق مقاصد الشريعة وروحها. وتتلخص في المصلحة التي نقيضها المفسدة. ولكن فتح الباب للمصلحة على مصراعيه للمصلحة غير المنضبطة سيؤدي إلى مفاسد حين يلجأ إليها من لا فقه له ولا دين. لذلك أرى أن يراد بالمصلحة المصلحة المتوازنة بأصول الشرع ومقاصده العامة، أي بروح الشريعة الإسلامية. فالمصلحة المعتبرة هي تلك المصلحة التي لا تتعارض مع خصائص الشريعة وقوانينها العامة، ويراعى فيها تيسير سبل الحياة المشروعة للفرد أو المجتمع.

فالمصلحة المعتبرة بنظري هي المصلحة التي لا تتناقض مع روح الشريعة وأصول الشرع. وفي هذا الميدان الفسيح يطل الفقه الإسلامي باجتهادات متطورة، ويحق لولاة الأمر في كل عصر أن يفصلوا سياستهم التشريعية، حسب مصالح شعوبهم في حدود موازين الشرع، ومبادئ الإسلام العامة.

المدخل الثالث

البعد السياسي في الفكر الإسلامي

مقدمة

أردت أن يكون هذا الكتاب جامعاً لأشتات من المعرفة المفيدة التي تكشف عمق الفكر الإسلامي وحصافته وسماحته تبعاً للحنيفيَّة السمحة التي هي من أهم خصائص الشريعة المحمدية. ومن هنا لا يأتي هذا الكتاب وفق المنهج الذي حدده إمام الحرمين في كتابه الرائع غياث الأمم (ص٦٤): "أن ترتبط المسائل بعضها ببعض، وتأخذ الفصول بحجز الأبواب، وتسلم كل فكرة إلى الأخرى في تساوق نضيد"، بل يأتي ليلتقط من كل حديقة غناء ما يحقق هدفه، ويغني غرضه في التعريف الشامل بمختلف أوجه النشاط الإسلامي المحقق لسعادة الإنسان وتقدم حضارته دون تمييز. ولا ينهج الكتاب أيضاً منهج المناطقة والأصوليين المسلمين في الالتزام الدقيق بجهة الوحدة، أي بوحدة الموضوع فهم يقولون: "لا بد لطالب كثرة من جهة وحدة تضبطها، وحقه أن يعرفها بتلك الجهة"، فقد يتجاوز هذه الوحدة، ويختلط فيه أمور قد يوحدها الغرض العام، وهو ما قصدناه من عرض ملامح السماحة الإسلامية ومجالات واسعة لاختيارات الحياة في إطار الثوابت والركائز العامة.

ولذلك سأقسم هذا الفصل إلى فقرات كالآتي:

أولاً: معنى الفكر الإسلامي وخصائصه

١. معنى الفكر

الفكر من خواص الإنسان، وهو الخطوة الأولى للعلم، والعلم مقدمة العمل. والفكر عند بعض المتكلمين هو أول واجب على الإنسان تمهيداً للتفكير في معرفة الله سبحانه. وفي القرآن الكريم آيات تحث الإنسان على استعمال عقله وتشجعه عل التفكير: ﴿إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لَآيَاتٍ لِّقَوْمٍ يَعْقِلُونَ﴿٤﴾﴾ [الرعد١٣/٤]، ﴿أَفَلَا تَتَفَكَّرُونَ﴿٥٠﴾﴾ [الأنعام٦/٥٠].

وإذا كان الفكر هو أول خطوة للعلم؛ فإن العلم منه ما هو ضروري لا يحتاج إلى فكر ونظر كالقضايا الوجدانية والحسية مثلاً، ومنه ما هو نظري لا يحصل إلا بكسب وإعمال فكر. وهو ملاحظة المعقول لتحصيل المجهول. وإن تفصيله يأتي ضمن بيان نظرية المعرفة، ولسنا هنا بصددها.

٢. معنى الفكر الإسلامي[١]

إن الفكـر في حقيقته واحد، وهو جهد ذهني عقلي لتحصيـل معلوم جديد بوسائله المنطقية والعلمية والمدركة، فلا يشمل الوحي، ولا يدخل في إطاره أحكام الشريعة الإسلامية. أما الأحكام الاجتهادية فهي فقه بشري. والفقه فكر واستدلال. فلنا أن نقول: إن الفكر الإسلامي هو ذلك الفكر البشري الذي يبتغي الوصول إلى المعرفة منطلقاً من الأصول والمبادئ، والمسلَّمات الإسلامية المعلومة من الدين وحياً، أو بالضرورة، في قضايا الكون والإنسان والمجتمع.

٣. خصائص الفكر الإسلامي

أ- تأسيسه على الإيمان والتوحيد ومسلمات الدين المعلومة بالضرورة.

---

(١) راجع تفصيل نظرية المعرفة في مؤلفنا: البصيرة الإسلامية، مرجع سابق، ص٥٤.

ب–استناده إلى المنطلقات والأصول الإسلامية.

ج–التقيد بالإطار الإسلامي العام، بمعنى أنه لا يحيد عن الفطرة السوية وقواعد العدل والرحمة والحكمة.

د–البحث عن الحقيقة والحكمة أينما كانتا، ومن أي وعاء خرجتا.

وللفكر الإسلامي ميادين واسعة تتقاسمها علوم إسلامية، منها علوم الحكمة والكلام والأخلاق والفقه وغيرها.

ففي علم الكلام مثلاً يجيب الفكر الإسلامي عن قضاياً الإيمان والعقيدة والإرادة الإلهية في الجانب غير الغيبي منها، كما يجيب عن حرية الإنسان ومسؤوليته وغيرها.

وفي الفقه يكون الفكر المجتهد أساساً لمعالجة مشكلات الحياة المتطورة، وهكذا.

وفي هذا قال الإمام الغزالي(١): "الفكر قد يجري في أمر يتعلق بالدين، وقد يجري فيما يتعلق بغير الدين".

وأحسب أن الذي يتبادر إلى الذهن الآن من مصطلح الفكر الإسلامي هو ما تعنيه نظرة الإسلام إلى مستجدات الحياة المعاصرة من قضايا السياسة والاقتصاد والاجتماع، ومن قضايا الحوار الفكري والحضاري.

أما أهم التساؤلات الفكرية التي لا تزال تنتظر إجابات واضحة تستقيم مع سماحة الشريعة ومبادئها الإنسانية العامة، فهي على سبيل المثال:

١. كيفية التعامل مع التنظيمات الاقتصادية والاجتماعية القائمة على أسس الفكر الغربي.

(١) الغزالي، إحياء علوم الدين، بيروت: دار الجيل، ٤٦/٦.

٢. كيفية الاستجابة للمنظمات الدولية ومواثيقها التي تعزز ترسيخ السلام في المجتمع الدولي.
٣. الموقف من المواطنة المحققة للمساواة بين المواطنين في شتى المادين.
٤. الموقف من حقوق الإنسان في ضوء البيان العالمي لحقوق الإنسان.
٥. الموقف من الديمقراطية وحقوق الإنسان وحريته. وقس عليها.
٦. الموقف من التعددية وقبول الآخر.

ثانياً: النظام السياسي في الإسلام

من الأمور المعلومة فقهاً وديناً، أن السياسة ليست من المفهومات التي تكون الإسلام وتبنيه، أو تقوِّم إيمان المرء وتزكيه، فقد يتم إيمان الفرد وإسلامه دون اقتراب من السياسة ودهاليزها. فالسياسة ليست كالشهادتين، ولا كالصلاة والزكاة وشعائر الإسلام والهدى التي بها يتميز المسلم عن غيره، وعندها تتحدد هوية المسلم، بل هي من العادات الدنيوية التي يقتضيها كيان الإنسان الاجتماعي، وأداء المجتمعات والأفراد لمستلزمات الحياة الاجتماعية والاقتصادية، وشتى العلاقات الإنسانية والدولية. فإذا كان الفرد لا تستقيم حياته دون مجتمع يضمنه، والمجتمع لا يسلم ولا يرقى دون سلطة سياسية تحمي الضبط الاجتماعي، ودون حكومة توفق بين رغبات الجميع، فإن السياسة تصبح استجابة ضرورية لمقتضيات هذه الحياة. وإذا كانت التعاليم الإسلامية الخاصة بأمن المجتمع غير قابلة للتنفيذ دون دولة وسلطان، فإن النظام السياسي المستجيب لهذه التعاليم يصبح أمراً غير قابل للنقاش كما جرى الأمر كذلك عبر التاريخ الإسلامي حتى الآن.

فما النظام السياسي أولاً؟ ثم ما النظام السياسي الإسلامي ثانياً؟

أ–طبيعة النظام السياسي

عرف النظام بتعريفات شتى يدور معظمها حول انسجام داخلي بين مجموعة من القواعد تنتظم تحت لواء فكرة معينة مثل نظام الملكية، أو نظام العقد.

أما كلمة السياسة فهي في العربية بمعنى الرعاية وإصلاح الشيء. والسائس معروف، ولكن ترجمتها الإنجليزية Politics ترجع إلى اللغة اليونانية. وتعني المدينة، وكانت الدولة عندهم دولة المدينة.

وعرفت السياسة بأنها كل ما له علاقة بفن حكم الدولة، وبإدارة علاقاتها الخارجية. وهي تعني أيضاً الشؤون العامة.

ويمكن تعريف علم السياسة بأنه علم حكم الدولة أو المبادئ التي تقوم عليها الحكومات في علاقاتها بالمواطنين وبالدول الأخرى(١). وقيل: إنه مجموعة من القواعد والأجهزة المتناسقة المترابطة التي تنظم الحكم وطريقة ممارسة السلطة للحكم(٢).

ب–طبيعة النظام السياسي الإسلامي

نعني بهذا الموضوع ما يميز النظام السياسي الإسلامي عن غيره بالاستناد إلى الأصول الإسلامية القطعية.

ومما هو معلوم لدى العارفين بالفقه الإسلامي؛ أن الإسلام دين شامل وناظم لجميع النشاطات الإنسانية الروحية منها والمادية، الفردية منها والاجتماعية، السياسية منها والدينية. فهو –كما يقال– دين روحي عبادي، وهو في الوقت نفسه دين سياسي اجتماعي، ولكن الإطار السياسي في الإسلام لا ينبغي أن ينفصل عن الإطار الروحي مع أن الإطار السياسي لم يحدد بشكل أو

(١) شيرزاد النجار، محاضرات في النظم السياسية المقارنة، أربيل: جامعة صلاح الدين، ص٦.
(٢) محمد فاروق النبهان، نظام الحكم في الإسلام، ص١٨.

لون في الإسلام، بل حدد بالمعايير الكلية العامة كالعدل والشورى والاستقامة مثلاً، ذلك أن كل عمل المسلم –ومنه السياسة– يبتغي الطريق إلى رضوان الله في المعاد.

وحيث إن السياسة في إطارها العام شأن دنيوي، ومن طبيعة الأمور الدنيوية التغير والتنوع حسب اختلاف الأحوال، فإن الشريعة الإسلامية لم تعالجها، ولم تضع إطارات محددة لها، بل اكتفت ببضعة مبادئ عامة هي أقرب إلى مبادئ التشريع في جميع الملل، تنير أولي الأمر، وأهلَ الحل والعقد والمشرعين لوضع التفاصيل المناسبة في الزمان والمكان المعينين، وتركت محددات النظام السياسي لحكمة الإنسان وعقله، ولمصلحة المجتمع وتطوره، وللرأي العام الذي يمثله العرف السليم في كل عصر وزمان، طبقاً لحسابات القوة والضعف، ووفقاً للمعادلات الظرفية التي تتحكم في العلاقات الجارية.

ولعل الباحث السياسي يجد في البنود الخاصة بصلح الحديبية درساً سياسياً بالغ الأهمية في بُعْد النظر والمرونة والواقعية. فقد كان أحد بنودها مذلاً حسب الظاهر، ومخالفاً للعقيدة كذلك، إذ كان يقضي بإعادة من آمن وهاجر إلى المشركين. وكان البند متناقضاً مع حقائق الدين، ولكن الحزمة الكاملة لبنود الصلح حققت النصر والفتح للمسلمين فيما بعد.

وبعبارة أخرى: إن الإسلام هو دين سياسي، إلا أنه لم يلزم الأمة بواجب ديني محدد في السياسة سوى الأمر بالاعتصام بالإسلام. وبالعدل والإحسان، وبمعالم أخلاقية. فالإسلام لم يحصر السياسة في أوامر تفصيلية صارمة، وصيغ تنظيمية محددة، وتعقيدات جامدة، ولكن حدد الإطارات العريضة لعلاقة الحاكم بالمحكوم، ولعلاقة المجتمع المسلم بغيره. فعلى الحاكم الالتزام بالعدل في السياسة. وللعدل صور شتى وصيغ مرنة تتلون بألوان الحياة المتغيرة، فتشمل صيغ الديمقراطية الحديثة والقديمة، وأي نظام سياسي يحقق العدل للمجتمع

والأفراد، ويضمن السعادة والسلام للأرض. أما الأمانة في أداء الوظيفة الإنسانية والسياسية والإدارية؛ فهي السُّنَّة الأساسية للنظام الإسلامي الأخلاقي السياسي في جميع المجالات.

فالمعايير العامة التي وردت في القرآن، ويمكن اعتبارها لمحات إلى ضوابطِ سياسةٍ في الإسلام، هي العدل والشورى والأمانة، والطاعة (الالتزام)، والدفاع عن النفس والدين، والاستعداد الدائم له، والتقيد الصارم بالعقود والمواثيق، وعلاقات المودة مع المخالفين الذين لا يناصبون العداء ولا يهاجمون، وعدم العدوان، وغيرها مما يوفر للنظام السياسي الإسلامي الأصل الإنساني لتحقيق السلام والاستقرار الدوليين.

والحق أن مهمة الإسلام هداية الإنسان إلى ربه، وتنمية الملكة الأخلاقية في ضميره وسلوكه، وليس من مهمته فرض نظام سياسي محدد كالخلافة أو الملكية أو غيرهما، أو تجميد الحياة السياسية للمسلمين في قالب محنط لا يتغير.

ومن هنا، لا نجد في الكتاب الكريم ولا في السنة الصحيحة ما يحدد التكييف الشرعي للنظام السياسي الإسلامي: أهو خلافة؟ أم جمهورية؟ ملكية أم ديمقراطية؟ كما لا نجد فيها ما يبحث الآن في الفقه السياسي الدستوري من تفاصيل الأنظمة السياسية، وصور العلاقات الدولية، بل نجد فيها كما أشرنا إلماعات مشرقة إلى العدل والأمانة والاستقامة: ﴿فَمَا ٱسْتَقَٰمُواْ لَكُمْ فَٱسْتَقِيمُواْ لَهُمْ﴾ [التوبة:٧]، وإلى السلام: ﴿وَإِن جَنَحُواْ لِلسَّلْمِ فَٱجْنَحْ لَهَا﴾ [الأنفال:٦١].

ومهما يكن الأمر؛ فإن القول بأن الشريعة لم تفصّل أمور السياسة بقدر ما فصلت أمور الطهارة لا يعني أن وصف النظام بالإسلامي غير دقيق، بل يعني أن الشريعة لم تجمد النظام السياسي للمسلمين في قالب محدد لا يتغير، بل ترك صياغته لعقول المسلمين وفقاً للظروف التي تستجد في كل عصر وزمان. وهو

نظـــام وضعي لا يختلف عن أي نظام سياسي آخر، سوى أنه لا بد أن ينطلق من الإيمـــان، ولحفظ الإسلام والأمة، ويتمسك بالعدل وبالمبادئ العـــامة المعروفة.

والحق أن بعض الناس يظن أن الإسلام لم يعالج السياسة البتة، وأنه دين بمعناه المعروف، فلا سياسة بنظرهم في الإسلام، ولا إسلام في السياسة. ويحسب آخرون أن السياسة أمر شرعي فحسب. ومفاده أن لا سياسة خارج إطار النص الشرعي، أو الاجتهاد الفقهي المستمد منه، ولا سياسة خارج مبدأ حاكمية الشرع. فأمر السياسة عند هؤلاء هو شأن الصلاة والصوم تستمد ضوابطه وتعاليمه من الشرع ليس إلا.

ويعني هذا الرأي أن النظام السياسي في الإسلام له قالب تاريخي ثابت، وأن الحكم السياسي مقيد ومسير، ولا مكان لإرادة الشعب المحكوم، ولا لعقل المؤسسة الحاكمة فيه. وبذلك يتميز، ويكاد لا يقترب، من أي نظام سياسي وضعي متطور أو غير متطور.

نعم، في أوساط إسلامية عديدة يسود تيار فكري سياسي يكاد يحصر مقاصد الإسلام في السياسة، ويجتح نحو تفريغ الشعائر الدينية من معانيها الروحية النفسية التهذيبية لصالح السياسة والتسييس، وتميل إلى إعلان حرب مستمرة ضد الآخرين دون هوادة. وهو أمر له عواقبه السلبية في الابتعاد عن مقاصد الشريعة السمحة وروحها، وفي تأجيج روح الصراع والعداء والانتقام لدى الآخرين الذين لهم الحق أيضاً في الدفاع عن أممهم وشعوبهم. وهناك تيار آخر يسود غالباً بين فئات من المثقفين والعلمانيين والعقلانيين لا يحسب للإسلام حسابه إلا في إطار زوايا المساجد. وهو تيار فكري سياسي يتجاهل الإسلام السياسي الذي ساد حكمه باجتهاد صحيح، أو بمنهج خاطئ أكثر مـن ألـف وثلاثمئة عـام. وهو بعيد عن الحقيقة بعد التيـار الأول عنها؛ أي

الوسطية المعتدلة هي السياسة الإسلامية. والواقع أن الموقف المتشنج السائد في عالمنا الفكري الإسلامي ضد الآخر هو انعكاس لخوف لا مبرر له على ما قد يصيب الإسلام من ضرر جراء زحف الحضارة المادية على مجتمعاته. والمفروض أن العقيدة الإسلامية تكون حصانة فكرية وأخلاقية ونفسية تحول دون انغماس المسلم في بريق الماديات بالصورة التي تخرجه عن دائرة دينه. فهو موقف عاطفي غير عقلاني لا تمتد جذوره البتة إلى الأصالة الإسلامية، إذ من المشخصات الجوهرية للفقه الإسلامي أنه فقه واسع قائم على احترام اجتهاد الآخر، وإن كان ذلك في مجال العقليات. فمن المعلوم أنه حيث لم يرد نص قاطع يتسع المجال كله لاستعمال الحكمة، والمصلحة المشروعة. وهو مجال يكاد يتسع لشؤون السياسة والإدارة والمجتمع.

ولسنا هنا بصدد التنوع الفقهي، فهذا ميدانه الموسوعات الفقهية، والذي يعنينا هنا الخلاف الجاري حول السياسة وموقعها في الإسلام.

ثالثاً: موقع السياسة في الإسلام

هل تتقيد السياسة في الإسلام بالنص الشرعي؟ وما الموقف من السياسة العقلانية التي ترسمها السلطة الوضعية المخوَّلة بالاستناد إلى مصلحة البلد الظرفية، أو بالاستناد إلى الدساتير والقوانين السائدة في المجتمع لا بالاستناد إلى النصوص الفقهية؟

وبعبارة أخرى: ما الموقف من السياسة العقلانية الحكيمة التي لا تعتمد المرجعية النصية، ولكنها لا تخالف المبادئ والتوجيهات الإسلامية العامة؟

قبل الخوض في رسم الاتجاه الأقرب إلى مقاصد الإسلام؛ نشير إلى أن معظم الخلافات الفقهية والعقدية خلاف لفظي، بمعنى أنه ناشئ عن الاختلاف في تحديد ما هو مقصود من ألفاظ الشارع لإمكان أن يكون معنىً

اصطلاحياً أو لغوياً، حقيقة أو مجازاً، نصّاً أو مؤولاً، عاماً أو خاصاً. وواضح أنه لم تسلم من هذا الخلاف المصطلحات الجوهرية التي تمس حقيقة الانتماء كالإيمان والكفر. فالإيمان مثلاً هو التصديق. واشترط بعضهم أن يكون القول (الإقرار) باللسان. ومذهب يشترط مع الإقرار باللسان التصديقَ بالقلب. ومذهب يرى أن الإيمان تصديق بالقلب، وإقرار باللسان، وعمل بالأركان. واختلفوا في منزلة هذه العناصر. ولسنا هنا في مجال التوسع في المضمون الدلالي لهذه المصطلحات المهمة، ولكننا نشير: كما أنه على أساس هذا الخلاف اللفظي دخل ناس إلى الإيمان ومرق آخرون، لم تسلم الوظائف الأساسية للحكم ومصطلحاتها من الخلاف كالسياسة والخلافة والإمارة والبيعة وولاية الفقيه، وغيرها.

ولعل العلامة ابن عقيل الحنبلي هو أفضل من أصاب كبد الحقيقة في تعريف السياسة: ففي مناظرة جرت بينه وبين فقيه آخر؛ قال له: لا سياسة إلا ما وافق الشرع.

قال ابن عقيل: السياسة ما كان من الأفعال بحيث يكون الناس أقرب إلى الصلاح، وأبعد إلى الفساد، وإن لم يشرعه الرسول، ولا نزل به وحي.

ثم قال له محاوراً: فإن أردت بقولك: لا سياسة إلا ما وافق الشرع، أي لم يخالف مـــا نطق به الشرع فصحيح، وإن أردت إلا ما نطق به الشرع فغلط، وتغليط للصحـــابة. فقد جرى من الخلفاء الراشدين كثير مما لم ينطق به الشرع.

ولكن ما حدود ما نطق به الشرع من السياسة؟

من الثابت أن السياسة ليست من الأمور العقدية الإيمانية، فهي ليست ركنـاً مـن الدين، وهي ذات صلة بتنظيم مصـالح الناس وعلاقـاتهم في الداخل

والخارج. فهي شأن من شؤون الدنيا، وضرورة اجتماعية. وقد فوض النبي أمته (أصحـابه) حق الاستقلال بتنمية أمورهم الدنيويـة: «أنتم أعلم بأمور دنيـاكم»[١].

واستناداً إلى هذا الفهم السليم للشريعة قال ابن القيم في بداية الجزء الثالث من كتابه هذا؛ ما يصلح أن يرسم أساساً للفقه الإسلامي ولدساتير المسلمين، فقال: "إن الشريعة مبناها وأساسها على الحكم ومصالح العباد. وهي عدل كلها، ورحمة كلها، ومصالح كلها، وحكمة كلها. فكلّ مسألة خرجت عن العدل إلى الجور، وعن الرحمة إلى ضدها، وعن المصلحة إلى المفسدة، وعن الحكمة إلى العبث؛ فليست من الشريعة، وإن أدخلت فيها بالتأويل. والشريعة عدل الله بين عباده، ورحمته بين خلقه، وظلُّه في أرضه، وحكمته الدالة عليه وعلى هدي رسالته أتم دلالة وأصدقها". ولابن القيم مقال مهم آخر إذ قال: "لا نقول: السياسة العادلة مخالفة للشريعة العاملة، بل هي جزء من أجزائها، وباب من أبوابها، وتسميتها سياسة أمر اصطلاحي، وإلا فإذا كانت عدلاً فهي من الشرع"[٢].

ومما يدل دلالة واضحة على ما نقول: أن أهل الذكر استقرؤوا الآيات الكريمة التي يمكن تصنيفها بوضوح ضمن مجالات التشريع القانوني بفروعه المختلفة الجنائية منها والمدنية، الدستورية منها والسياسية، الاقتصادية منها والمالية، وغيرها، فكانت لا تتجاوز مئتي آية، وحصة السياسة والنظام السياسي فيها لا تكاد تذكر. فهي بضع آيات ترسم لمحات عامة لمعايير أخلاقية تصلح لسياسة الأمة والدين. وليس فيها ما يقي المجتمع بنظام سياسي، أو بنمط معين

(١) إعلام الموقعين، لابن القيم ٣٠٩/٤.
(٢) المصدر نفسه ٢٧/٣.

من الأساليب الإدارية في الحكم والسياسة. فهذا وتلك مُناطة بعقل الأمة الحضاري، وبمصالحها القائمة على الرحمة والعدل، لا على الاستئثار والاستبداد، في ضوء قيم المشاركة العامة (الشورى) لأفراد المجتمع. والمفروض أن يكون الناس في المجتمع المسلم سواسية كأسنان المشط، يسعى بذمتهم أدناهم، وهم يد على من سواهم، ممن يريدون الإيقاع بهم.

وإني أعتقد أن الإسلام صياغة إلهية لمنهج الإنسان في الإيمان وعمارة الأرض فرداً أو مجتمعاً. وعماد هذه المنهجية القرآن العظيم، وسيرة النبي ﷺ والحكمة. والسياسة تقع ضمن دائرة الحكمة التي يكون لعقل الإنسان دور كبير فيها كما تقع ضمن المبادئ العامة التي وردت في الكتاب الكريم كالعدل والأمانة. وبهذا لا نجد في الإسلام نصوصاً محددة لمعنى سياسي بالشكل المعروف الآن. وما نجده في الفقه الإسلامي من كتب الإمامة وأحكام السلطان؛ فهو اجتهاد بشري كان لابد منه لتطبيق السياسة في عصورهم في ضوء المبادئ الإسلامية. أما أن تقتصر السياسة على النص الشرعي فهي ليست بتغليط للصحابة في الوقت الحاضر فحسب –كما قال ابن القيم– بل تعد انتحاراً للأمة، وتعطيلاً لمصالحها الاقتصادية والسياسية، وتخلفاً لا سابقة له. وأما أن نستمد السياسة ونستقرئها من الاجتهاد الفقهي لأئمة المذاهب الفقهية الأربعة، أو الثمانية، أو غيرهم فهي الطامة الكبرى، وهي بمثابة العودة إلى نظام المواصلات بالدواب كما كان في عصور أبي حنيفة والأوزاعي. وإني أرى أيضاً، بل أشهد أن الإسلام نظام حياة تعقبها حياة أبدية في الآخرة، فهو نظام إلهي روحي يشد الإنسان بخالقه وأصل وجوده، ويرسم له الطريق الذي يصله بمعرفة ربه، ويحصل به على رضوانه في الآخرة. وهو أيضاً نظام سلوك، وأدب حياة، يرسم للإنسان طريق العمل النافع للنفس وللأسرة والمجتمع. وهو عقيدة وشعائر ومناسك ومبادئ ومثل تفيد سعادة الإنسان في الدنيا والآخرة. وليس شيء فيها بخيال بعيد عن التأسي والتطبيق، بل بعضها فطري، وبعضها متناغم

مع روح الإنسان، وبعضها الآخر ضروري لسلامة الفرد والمجتمع. وليس منها ما يستبعده العقل أو ترفضه الطبيعة. فللجسد ما يشبعه من الطيبات، وللروح ما يغذيها من الطمأنينة والأمل والأمان، وللمجتمع ما يسعده من الرفاه ويحميه من الشر. ومثل هذا النظام المتكامل لا يتحقق في الوجود، وفي المجتمع البشري الذي يحمل بين أنيابه أدوات الكراهية والعدوان دون هيئة اجتماعية ترعاه وتحفظه، وتحرس ثغوره. وبعبارة أخرى: دون دولة تنهض به. ومن هنا صح القول: إن الإمامة –أي الدولة– واجبة عقلاً وشرعاً. وفي الأحكام السلطانية وكتب علم الكلام استدلالات منطقية ودينية قيلت للوصول إلى هذا المطلوب، ولكني أستغني عنها بدليل الضرورة والحاجة، "وما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب". فالدولة الإسلامية ليست وهماً، ولا بقائمة بلا أساس من الشرع. وفي حقائق السيرة النبوية أنه ﷺ "حكم وقضى، وأقام الحدود، وعقد المعاهدات، وبعث السفارات، وعين القضاة والأمراء، ونظم الجيوش، وجمع الأموال ووزعها، وليس في الإسلام فصل كامل بين الدين والحياة، ومنها السياسة، وهو زعم آتٍ من النظام الغربي الذي كانت الكنيسة آخذة بأعناق السياسة، وممسكة بأدوات القهر مدة طويلة حالت فيها دون تقدم الغرب، فقضى على النظام الكنسي؛ وأتى بمبدأ فصل الدين عن السياسة. ونخشى أن تتكرر هذه التجارب المريرة في أنظمة تدعي الإسلام، وتقترف أكثر مما اقترفت الكنيسة في العصور الوسطى ضد دينها السمح وشعوبها، كما كانت الحال مع إمارة مُلَّا عمر الإسلامية في أفغانستان، المنفِّرة عن كل جديد مريح للإنسانية، والمتحجِّرة تجاه الحرية وبني آدم.

رابعاً: الدولة الإسلامية

ذكرنا أن السياسة ظاهرة اجتماعية ضرورية في الإسلام، فالإسلام دين ودولة كما يقال، ولكنه من حيث إنه دين هو وحي من الله مقدس ومطلق،

على المسلمين أن يخضعوا له؛ وأن يَقِفوا عنده ويَقْفوه. وأما كونه دولة فهو شيء آخر فليس في القرآن الكريم ولا في السنة بيان واضح لشكل الدولة وتفصيلات السياسة، وإني مثل غيري لا أفترض أن تكون بالضرورة على نمط أية سابقة في الحكم الإسلامي سواء كانت دولة المدينة المنورة، أو الخلافة الراشدة، أو السلطان الأموي، أو الدولة الفاطمية، أو على غرار دولة النميري، أو إمارة ملَّا عمر في أفغانستان، كما لا أفترض فيها تجسد كل المثل والمبادئ الإسلامية في التطبيق لكي تستحق الوصف بالدولة الإسلامية. ولا أرتاب أبداً في أن الدولة الإسلامية القائمة المنضوية تحت (منظمة المؤتمر الإسلامي)، التي تحترم الشعائر الإسلامية، وتقر بالانتماء إليها، وتقف مع مصالح المسلمين، وتؤدي شعائر الأذان والعيدين، ويؤدي غالب مجتمعها الأركان الإسلامية هي دولة إسلامية، وإن لم تحمل الشعار السياسي لبعض الحركات الإسلامية كشعار الحاكمية والتطبيق الحرفي للشريعة، بل وإن أخلَّت ببعض قواعد السلوك والحكم فيها. ولا أرى أن وجود مظهر للفسق أو الفجور أو الحرام في المجتمع المسلم يحول دون اعتبار هذه الدولة إسلامية. ولا أرى أيضاً أن وجود بنك ربوي، أو قانون وضعي عادل في دولة إسلامية يشكل الخلل الطاعن في وصفها بالإسلامية، ما دامت لا تنكر أحد المبادئ المعلومة من الدين بالضرورة. وفي هذا المجال أستشهد دائماً بما ذكره ابن جرير الطبري من "أن أناساً لقوا عبد الله بن عمر بمصر، فقالوا: نرى أشياء في كتاب الله أمر أن يعمل بها ولا يعمل بها، فأردنا أن نلقى أمير المؤمنين في ذلك، فقدم وقدموا معه (أي إلى المدينة المنورة لتقديم شكواهم إلى الخليفة)، فلقيه عمر، (فقال له: متى قدمت؟ قال عبد الله: كذا وكذا. فقال عبد الله بن عمر: يا أمير المؤمنين إن أناساً لقوني بمصر فقالوا: إننا نرى أشياء في كتاب الله تبارك وتعالى أمر أن يعمل بها ولا يعملون بها، فأحبوا أن يلقوك في ذلك.

فقال عمر: (وقد أدرك فوراً المغزى السياسي لهذا التجمع الناقد) اجمعهم لي. قال: فجمعتهم له، فأخذ أدناهم رجلاً فقال له عمر: أنشدك بالله وبحق الإسلام عليك أقرأت القرآن كله؟ قال: نعم. قال عمر له: فهل أحصيته؟ أي هل عملت به كله؟ قال الرجل: اللهم لا. ولو قال: نعم، لخصمه. قال: فهل أحصيته في بصرك؟ فهل أحصيته في لفظك؟ فهل أحصيته في أثرك؟ قال: ثم تتبعهم حت أتى على آخرهم. فقال عمر: ثكلت عمر أمُّه! أتكلفونه أن يقيم الناس على كتاب الله وقد علم ربنا أن تكون لنا سيئات، قال: وتلا قوله تعالى: ﴿إِن تَجْتَنِبُواْ كَبَآئِرَ مَا تُنْهَوْنَ عَنْهُ نُكَفِّرْ عَنكُمْ سَيِّـَٔاتِكُمْ وَنُدْخِلْكُم مُّدْخَلًا كَرِيمًا ﴿٣١﴾﴾ [النساء٤/٣١].

ثم قال عمر: هل علم أهل المدينة بما قدمتم؟ قالوا: لا. قال عمر: لو علموا لوعظت بكم"(١)، أي لنكَّل بهم ليجعلهم عبرة وموعظة لغيرهم. وهنا نستطيع القول بأن أمير المؤمنين أدرك بحكمته خطورة إعلام المتشددين في التطبيق المغلوط للدين، فقمع التطرف في مهده، ولكن الفتنة نفسها قادت إلى استشهاد عثمان، ثم إلى الفتنة الكبرى التي لا يزال المسلمون يقاسون مرارة أهوالها، ويضاف إليها فتن جديدة كقطع الليل المظلم، وقانا الله وإياكم شرورها وآثامها.

صحيح أن على الدولة الإسلامية السعي للاقتراب من التطبيق الكامل لمبادئ الإسلام وتعاليمه، كما أن على الفرد المسلم الالتزام المطلق بأوامر الشرع ونواهيه، ولكنه كما ننفي العصمة عن الإنسان فيما عدا الأنبياء والرسل، كذلك لا عصمة للدولة التي هي عبارة عن مؤسسات يحكمها أفراد. فكما يجترح الفرد سيئات دون أن يخرجه عمله المنكر عن الإسلام، فكذلك

(١) تفسير الطبري، لابن جرير الطبري، ٢٩/٥.

الدولـة التي تخل ببعض قواعد الدين، أو بالتطبيق الحرفي للشريعـة دون أن تخـرج بذلك عن الدائرة الإسـلامية. فليس بين فقهـاء المسلمين من أفتى بكفر من أخل بركن، أو من ارتكب كبيرة إلا بعض الخوارج. ونكتفي هنا بالاستشهـاد بآية كريمة ضمن آيـات عديدة تبين رحمة الله الواسعة لعباده مـن بني آدم دون تمييز مـا لم يشركوا به شيئاً، قال سبحانه: ﴿ثُمَّ أَوۡرَثۡنَا ٱلۡكِتَٰبَ ٱلَّذِينَ ٱصۡطَفَيۡنَا مِنۡ عِبَادِنَاۖ فَمِنۡهُمۡ ظَالِمٞ لِّنَفۡسِهِۦ وَمِنۡهُم مُّقۡتَصِدٞ وَمِنۡهُمۡ سَابِقُۢ بِٱلۡخَيۡرَٰتِ بِإِذۡنِ ٱللَّهِۚ ذَٰلِكَ هُوَ ٱلۡفَضۡلُ ٱلۡكَبِيرُ ٣٢﴾ [فاطر:٣٢]، ومعلوم أن الجزاء الأخروي في الدين يستقبل الفرد لا الدولة، فإن طائر كل فرد في عنقه، والمسؤولية شخصية، والدولة لا تعذب في قبرها: ﴿وَكُلُّهُمۡ ءَاتِيهِ يَوۡمَ ٱلۡقِيَٰمَةِ فَرۡدًا ٩٥﴾ [مريم١٩/٩٥].

خامساً؛ مصادر النظام السياسي الإسلامي

النظام السياسي الإسلامي هو عبارة عن القواعد التي تنظم الإمامة (الدولة) للحكم الإسلامي، وتحدد الأجهزة المتعاونة معها في ممارسة السلطة لتحقيق رعاية الأمة داخلياً وخارجياً في ضوء مبادئ الشريعة الإسلامية، والمصلحة العليا للأمة.

وفي حالة النظر إلى هذا النظام في ضوء التراث الإسلامي؛ فإننا نرى أن المصطلحات المعاصرة المألوفة في النظم السياسية المعاصرة تمتد جذورها إلى فلسفة اليونان، وأن الباحثين في الإمامة والسياسة من فقهاء المسلمين لم يعودوا ولا راجعوا مؤلفـات اليونان والرومان في هذه المجالات، كما فعل الباحثون في مسـائل الحكمة والكلام. وهذا مما يدل على تميز النظام السياسي الإسـلامي بمصادر خاصة، واختلافه جذرياً عن النظم الوضعية، ولكن المشـكلة التي تواجهنا في تحديد هذه المصـادر ومنطلقـات النظام السياسي

الإسلامي هي أننا لا نجد أي وثيقة صريحة تكون مرجعاً قطعياً لصورة واضحة للنظام السياسي. ومما زاد الإشكالية تعقيداً أن التاريخ الإسلامي حفظ صوراً محسوبة على النظام السياسي الإسلامي لعهود مبكرة كالعهد الأموي مثلاً تعتبر صوراً مشوهة تعكس انحرافات خطيرة رافقت مدة طويلة تطور النظام الإسلامي.

وقد كون سجل هذا التطور تراثاً سلبياً؛ كون هو الآخر –لدى جمهور المسلمين ممن لا علم لهم بالإسلام الحضاري السمح– انطباعاً سيئاً يشكك في صلاحية هذا النظام التراثي الإسلامي للتطبيق، فشاع لدى بعضهم أن الاشتغال به ضياع للوقت في أمر خيالي بعيد عن الواقع.

ومع أن التشويه لم ينقطع، بل زاد ضراوة بفعل تطرف الجاهلين، وتشدد المتحزبين؛ فإن اليقظة الإسلامية التي عمت العالم الإسلامي دفعت المنصفين والمفكرين من علماء الشريعة والقانون إلى إحياء مشروع النظام السياسي الإسلامي في الميدان المعرفي الأكاديمي، لا بالاستناد إلى تلكم السوابق التي داخلها الانحراف، بل بعقل نابع من التأصيل والتجديد متطلعين إلى ما هو ضامن للعدالة الاجتماعية، ولتوفير الحرية والسلام في العالم.

وفي معرض الإجابة عن المصادر يمكننا القول بسهولة: إن النظام السياسي شأنه شأن أي فعل للمسلمين يستمد شرعيته من مصادر الشريعة المعروفة (الكتاب والسنة)، ومن مصادر الفقه الأخرى، ولكننا لا نجد ما هو قطعي ومباشر في هذا المجال سوى الاجتهاد والحكمة والمصلحة، وسنن الأولين والآخرين. وفي هذا حكمة بالغة تسمح بالحيوية والاستمرار والخلود في ضوء الإلماعات والإضاءات القرآنية والنبوية المشرقة في محال الحكم والإدارة. فقد حدد الإسلام الإطارات العامة العريضة لعلاقة الحاكم بالمحكوم؛ وفرض على الحـاكم الالتزام بالعدل، ونصحه بالشـورى في قراراته، وأمره بالأمانة في أداء

وظيفته، وترك الباب مفتوحاً لعقول الأجيال فيما يقررون من شكل الحكم وأنظمته السياسية في إطار المبادئ العامة والنظام العام الإسلامي. ومع أن الكُتَّاب والباحثين المحدثين تناولوا النظام الإسلامي بمنطق أوسع يشمل كل ما جاء في إطار النظام الغربي استناداً إلى التوسع في التفسير؛ فإني أرى أننا عند البحث عن مصادر السياسة في الإسلام علينا أن نفكر في جسم النظام الحضاري الإسلامي. ففي القرآن الكريم نواة صلبة لجسم هذا النظام، ونعني بها مفهومات التوحيد والعدل والأمانة والإحسان، والطاعة (النظام)، والصدق، والإيثار والفضيلة. وهذه الأسس هي بمنزلة الأعمدة والأوتاد في خيمة البناء الإسلامي، وهي قوام النظام الإسلامي الحضاري. وبهذا يصدق الرأي القائل[١]: "إن الحكومة الإسلامية بشعبها الثلاث من التشريع والتنفيذ والقضاء تكون في إطار قوانين الإسلام وموازينه. وليس لها أن تتخلف عما حكم به قيد شعرة. فالحكومة مشروطة مقيدة؛ والحاكم في الحقيقة هو الله تعالى، ولكننا لا نتغافل عن حقيقة أن من الضرورة المنطقية أن تتبدل الأحكام حسب المصالح المتغيرة حين تحقق الأحكام الجديدة مصالح الناس بشكل أفضل. وذلك أن هدف الشريعة تدبير مصالح الناس على أحسن وجه".

وسأعالج -بعون الله في حينه- مسألة الحاكمية، وكيفية التوفيق بين أن يكون الحاكم المطلق هو الله، وأن تتغير الأحكام حسب المصالح. والذي أريد التوصل إليه هنا هو أن هذه القيم التي اعتبرناها أعمدة النظام الإسلامي السياسي منه وغير السياسي تشكل الأسس والركائز والثوابت الضامنة لجوهر الحياة الفاضلة للمجتمع الإسلامي؛ فلا تسمح بتطور غير محسوب بالإخلال بهذه القيم، ولكن باب التطور والتجديد مفتوح على مصراعيه لأي نهج ديني أو وضعي يحقق مصالح الناس في إطار هذه المبادئ.

---

(١) آية الله المنتظري، دراسات في ولاية الفقيه أو فقه الدولة الإسلامية، ٥٣٨/١.

فالمصدر الأساسي للنظام السياسي الإسلامي هو هذه الإلماعات اللامعة من إشراقات المبادئ السامية التي خلدها الكتاب الكريم والسنة الصحيحة، وأشرنا إلى بعضها فيما تقدم. ورأيي أن نضيف إليها مقتضيات الحكمة في كل حين وزمان على أن نعتمد الوضوح والقطعية، ولا سيما في مجال السنة. قال السيد محمد أسد[١]: "إذا لخصنا الأحكام الخاصة بالشؤون السياسية في القرآن والسنة فلن نجد من بينها ما ينص على شكل معين للدولة"، أي إن الشريعة لم تضع لنا نموذجاً محدداً يجب على الدولة الإسلامية أن تتشكل على مثاله، ولا هي وضعت نظرية دستورية. هذا على الرغم من أن النظام السياسي المنبثق عن القرآن الكريم والسنة ليس وهماً أو خيالاً، بل إنه واسع الدعائم، واضح المعالم. وهو يرسم لنا حدوداً جلية لمنهاج سياسي صالح للتطبيق في كل الأزمنة بالنسبة لظروف الحياة البشرية. ولهذا جاءت الأحكام المتعلقة به في هيئة مبادئ عامة فقط ولم تتعرض للتفاصيل الفرعية".

أما الموقف تجاه السابقة السياسية الإسلامية؛ فهو أنه مع احترام المسلمين وتقديرهم للتراث السياسي الإسلامي في عصر الراشدين، ولومضات لامعة في تاريخ السياسة الإسلامية الطويل؛ فإن هذا التراث لا يصبح منطلقاً إلا بالقدر الذي جاء ترجمة لتلكم المبادئ.

وإذا كان هذا هو الموقف بالنسبة لصورة مشرقة في العدل الإسلامي؛ فإن السابقة السياسية للنظم السياسية الإسلامية التي تبعت عهد الراشدين لا ترقى إطلاقاً إلى مكانة الاعتبار في الفقه الإسلامي.

ويجب أن ننتبه إلى أن بعض مظاهر السابقة السياسية في التراث النبوي لم يكن تشريعاً دائماً، بل كان إقراراً لعادة العرب وفقاً لما تقتضيه الحال، ولا بأس

(١) محمد أسد، منهاج الحكم في الإسلام، ص٥٤.

بالتأسي بالأصل دون المظهر، أي المضمون دون الشكل. فقد كانت البيعة تتم بصفق الأيدي عند توثيق العقود، وكانت البيعة على عهد رسول الله ﷺ تتم بالمصافحة، وبيعة النساء بالكلام، ثم استغنِيَ عن هذه الصورة عندما تحولت الحال في الدولة الإسلامية من الخلافة إلى الملك العضوض، فاتخذت شكل تقبيل الأرض أو اليد أو الرجل أو الذيل[١]، وأرى أنه لا بأس في أن تتم البيعة بأي مظهر ملائم مع الكرامة الإنسانية، ومعبر عن الرضا.

ولنا هنا أن نجد بعض المبادئ والاتجاهات تكون من مصادر النظام السياسي الإسلامي كالآتي:

أولاً: الإلماعات القرآنية التي تضيء الطريق للأخذ بالعدل والأمانة، وبالمفهومات التي تمت الإشارة إليها سابقاً.

ثانياً: ما هو تشريع من السنة النبوية وملزم، أو ما هو مجمع عليه.

ثالثاً: الحكمة التي تأتي رديفة للكتاب الكريم في آيات عديدة.

رابعاً: لا أرى في ضوء الحكمة ما يمنع من الانتفاع بالتجارب السياسية الفنية المعاصرة التي لا تعارض الشرع ولا تخالفه، بل تحقق تلك الإلماعات، وبهذا أخالف ما قاله السيد محمد أسد[٢] من "أنه من باب التضليل المؤذي إلى أبعد الحدود أن يحاول الناس تطبيق المصطلحات التي لا صلة لها بالإسلام على الأفكار والأنظمة الإسلامية. إن للفكرة الإسلامية نظاماً اجتماعياً متميزاً خاصاً بها وحدها يختلف من عدة وجوه عن الأنظمة السائدة في الغرب؛ ولا يمكن لهذا النظام أن يدرس ويفهم إلا في حدود مفاهيمه ومصطلحاته الخاصة، وإن أي شذوذ عن هذا المبدأ سوف يؤدي حتماً إلى الغموض والالتباس بدلاً

(١) ابن خلدون، المقدمة، بيروت: دار الجيل، ص٢٠٩.

(٢) محمد أسد، مرجع سابق، ص٥٢.

من الوضوح والجلاء حول الموقف من كثير من القضايا السياسية والاجتماعية التي تشغل الأذهان في الوقت الحاضر".

ذلك أن مثل هذا الرأي يؤدي إلى انغلاق المجتمع الإسلامي وعزله عن تجارب العالم، وحرمانه من مصادر الحكمة المتنوعة، "والحكمة ضالة المؤمن يلتقطها أينما وجدت"، ثم أين التضليل المؤذي في الديمقراطية التي تحقق العدل والشورى في مؤسسات راسخة؟ وأين التضليل في احترام التنوع والتعددية، وفي احترام كرامة الإنسان وحقوقه؟ أليس من التضليل الدعوة إلى أنظمة استبدادية وصيغ للحكم لا تضمن العدالة في تكافؤ الفرص، وتبادل السلطة بسلاسة وحرية؟ أليس الإسلام يدعو للأخذ بما هو أحسن دون تحديده ثقة بحكمة الإنسان وعقله وفطنته؟ أليس القرآن الكريم يهدي للتي هي أقوم؟ وهذا لا يعني البتة أن الإسلام هو دين عبادات فقط. فالحقيقة هي أن الدولة في الإسلام لا تنفصل عن الدين، فالدين هو موجهها الروحي. ولا يعقل تصور دولة إسلامية بلا دين، كما لا يعقل تصور الدين الإسلامي فارغاً من توجيه المجتمع وسياسة الدولة، وحينئذ لا يكون إسلاماً[١]. ولكن الدين الإسلامي يهذب الدولة، ويقربها من الجماهير، وينتزع منها نزعة القهر والإكراه إلا في إطار القانون، والمفروض أنه هو الملجأ والضامن لعدم انحراف الدولة. ولكن المؤسف هو أن شيئاً من هذا لم يقع إلا في أيام معدودات عبر عصوره المختلفة، ولاسيما بعد الخلافة الراشدة. وقد اعترف بحقيقة أن الدولة والإسلام غير منفصلين كثير من المفكرين من غير المسلمين. قال الأستاذ نللينو الإيطالي: "لقد أسس محمد في وقت واحد ديناً ودولة، وكانت حدودهما متطابقة طوال حياته"، وكذلك صرح الأستاذ شاخت الألماني "بأن الإسلام هو أكثر من دين، فهو نظام كامل من الحضارة يشمل الدنيا والدولة معاً"[٢].

(١) محمود شلتوت، من توجيهات الإسلام، ص٥٥٢-٥٥٣.

(٢) محمد ضياء الدين الريس، الإسلام والخلافة في العصر الحديث، ص٢٤١.

سادساً: الدولة الإسلامية من حيث التكوين

تنقسم الدولة الحديثة من حيث تكوينها إلى نوعين:

أولهما الدولة البسيطة، وهي التي تتفرد بها سلطة مركزية بالحكم. وكثير من دول العالم ينتمي إلى هذا النوع.

وثانيهما الدولة الاتحادية. وأبرز صورها الاتحاد الفيدرالي. وهي الدولة التي لا تتفرد فيها السلطة المركزية بالحكم؛ بل تشاركها أقاليم ودول اتحدت، وفقاً لنظام أساسي يوزع الاختصاصات بين السلطة المركزية وبين سلطات الأقاليم. ومعظم الدول الكبرى التي لها أعراق أو أديان أو ثقافات متعددة ينتمي إلى هذا النوع مثل الولايات المتحدة الأمريكية، وروسية الاتحادية، والهند.

فإلى أي نوع فيهما ينتمي نظام الحكم في الإسلام؟

لا يشك أحد في أن هذه الظاهرة؛ أي انقسام الدول إلى أشكال مختلفة هي ظاهرة حديثة، وليس في الخطاب الإسلامي ما يوضح تكوين الدولة من هذه الناحية، أو يوضح نظام الدولة، والمسائل التي يعنى بها الفقه الدستوري المعاصر. وهذا يعكس حكمة هذا الخطاب، فإن هذه المسائل متغيرة، وإن خبرة المجتمع العاقل تكفي لاختيار الصيغ الملائمة لتنظيم هذه الأوضاع في ضوء المبادئ العامة.

لذلك نستطيع القول: إن الدولة الإسلامية التاريخية ما كانت بسيطة ولا مركبة بالمفهوم الحديث. فما شغلت هذه الأشكال والصيغ بال الناس إبان ظهور الإسلام. وفي الأثر روايات تدل على الوحدة الإسلامية، وفي القرآن الكريم إشارات واضحة إلى أن أمة المسلمين واحدة، ولكن هل هناك تلازم بين وحدة الأمة ووحدة الدولة؟ هذا مما يستحق الحوار والبحث والاجتهاد المعاصر.

وقد سبقت الإشارة إلى أن السابقة الإسلامية في الحكم والسياسة لا تصلح مصدراً ملزماً. فإذا كان الأمر كذلك؛ فما النوع الملائم لتكوين الدولة الإسلامية المعاصرة؟ وبعبارة أخرى: إذا كان الخطاب الإسلامي المباشر لا يعالج مسألة تكوين الدولة؛ فكيف نعالجها نحن بالاستناد إلى مقاصد الشريعة أو فقه المعاني؟ يرى بعضهم، في ضوء استقراءات التاريخ السياسي الإسلامي، أن في إقامة نظام إسلامي موحد بسيط على أساس الخلافة الجامعة خطورة جدية على الأمن الاجتماعي والسلام العالمي بحجة أن الخلافة تستحوذ بطبيعتها الخاصة، وبتراثها التاريخي المتراكم، على جميع السلطات، وتهيئ لدكتاتورية لا تبقي ولا تذر. والحق أن نظام الخلافة كان تجسيداً لوحدة الأمة الإسلامية، وعاملاً قوياً لعزم الأمة وقوتها، وقد حافظ، رغم فساده في عصوره الأخيرة خاصة، على المكانة القيادية للحضارة الإسلامية، ولكن السجل التاريخي الواقعي الذي أشرنا إليه حافل بمآسٍ ومظالم وانتهاكات فظيعة لكرامة الإنسان لا تشجع العمل على إحياء مشروع لا ينسجم مع المعايير المعقولة والمقبولة في الوقت الحاضر، فلابد من البحث عن آلية جديدة حضارية ملائمة تستوعب حـــاجة الأمة الإسلامية إلى مرجعية قيادية في القضايا المصيرية المتعلقة بالأمة وجوداً وعقيدة وحضارة، وإلى تحقيق رغبات شعوب هذه الأمة العديدة والأعراق المختلفة في ممارسة خصائصها الثقافية والوطنية، وفي تطوير إمكاناتها الاقتصادية، وفي الاستقلال بهويتها القومية الخاصة، لكي لا تصبح الخلافة استلاباً لحق الشعوب الإسلامية في التعبير الحر عن نفسها، ولا قيداً استعمارياً يكبل عقـول الآخرين من البعيدين عن مركز الخلافـة ولغتها وثقـافتها من الشعوب غير الناطقة بالعربية التي تفترض أن تكون هي اللغة السـائدة في المركز لأنها لغة القرآن الكريم والسنة النبوية.

وإن الإصرار على الهروب إلى الماضي، وإلى صيغ لم تكن في يوم من الأيام جزءاً من الدين لن يعالج إشكالية الوحدة الإسلامية؛ بل يعمق جذورها، ويدفع حالاً أو مآلاً إلى تشديد ظاهرة العزلة والحساسية من الآخر.

لذلك؛ لا أتردد في القول بأن الدولة الإسلامية المعاصرة لابد أن تكون اتحادية تتكون من ولايات مستقلة بشؤنها الخاصة.

وقد كان نظام الولايات في النظام الإسلامي التاريخي ضرورة وحاجة قبل أن يكون تشريعاً، أو فقهاً دستورياً، فلم يكن من الميسر عملياً قيادة الشام أو مصر أو العراق من المدينة المنورة مباشرة مثلاً؛ بل كانت الأقاليم تدير نفسها بنفسها. ثم إن الإسلام يقر التعددية، ويدعو إلى تميز الآخر، فقال سبحانه: ﴿إِنَّا خَلَقْنَٰكُم مِّن ذَكَرٍ وَأُنثَىٰ وَجَعَلْنَٰكُمْ شُعُوبًا وَقَبَآئِلَ لِتَعَارَفُوٓاْ﴾ [الحجرات٤٩/١٣]، ولو تأملنا المراد الواضح من جملة (لِتَعَارَفُوٓاْ) لرأينا أن حكمة تمايز الشعوب وتعددها؛ هي معرفة الآخر.

ومعلوم أن معرفة الآخر لا تتحقق إلا بتعبير الآخر عن نفسه وهويته. ومن هنا نفهم مدى احترام الإسلام لحق الشعوب في تقرير مصيرها، وأن مركزية الخلافة تتناقض مع هذه الحقيقة، وأن نظام الولايات أو الدول المستقلة تحت جامعة واحدة هو صيغة توفيقية بين مقتضيات وحدة الأمة، ومتطلبات تعدد الهويات الخاصة للشعوب المختلفة.

ومن المعلوم أنه حين فتح مصر لم يدمر شيء من تماثيل الفراعنة والمعابد، رغم أنها كانت رموزاً لآلهة غير الله سبحانه وتعالى، ولعل الحكمة في ذلك أن المسيحيين المصريين كانوا ينظرون إليها على أنها حجارة لا تضر ولا تنفع، بعكس ما كان جارياً عند العرب في الجزيرة. وفي مثال آخر رواه ابن خلدون في مقدمته (ص٢٠٢) أنه لما لقي عمر بن الخطاب (معاوية عند قدومه إلى الشام

في أبهـة الملك وزيه استنكر ذلك عمر، وقـال: أكسروية يا معاوية؟ وواضح مـن هذا المشهد أن الشـام كان ولاية مستقلة، وكان ارتباطـه بالمركز رمزياً في معظم الأحوال.

ثم، إن من أهم عناصر الدولة الاتحادية التعدد الإقليمي للقانون. وهذا ما كان جارياً في الولايات الإسلامية في عهود الخلافة نتيجة لاختلاف الاجتهادات الفقهية السائدة في كل ولاية. فقد انتشر الفقه الشافعي في مصر، والفقه الحنفي في العراق وبخارى، والفقه المالكي في المغرب، والفقه الشافعي في كوردستان. ومن الظواهر الفقهية التي يمكن الاستئناس بها لتأكيد فكرة الاستقلال الاقتصادي للولايات ذات الطبيعة الخاصة أن جمهور الفقهاء رأوا أن تصرف الزكاة على فقراء البلد نفسه، ولم يسمحوا بنقل الزكاة إلى بلد آخر إلا للضرورة.

والخلاصة هي أن الفقهاء لم يعالجوا هذه المسألة الدستورية، وليس في الشرع ما يشير إليها لا من قريب ولا من بعيد، وكانت أبحاث الفقهاء الدستورية النادرة تدور على بضع مسائل كنصب الإمام، وولاية التنفيذ والتفويض (السلطة التنفيذية)، والقضاء (السلطة القضائية) بإيجاز، لا على شكل الحكومة، وتفاصيل علاقتها بالمجتمعات والولايات. فمن حق كل عصر وزمان أن يختار التجربة الملائمة. وفي حال استعادة نظام سياسي موحد للمسلمين فإن نظام الولايات أو الدول المستقلة تحت رابطة واحدة هو الملائم لأنه يحقق ما للشعوب الإسلامية من رغبات فطرية، وحقوق طبيعية في التعبير عن هويتها؛ ويساعد في تطوير خصائص كل ولاية حسب كفاءاتها في النواحي الاقتصادية والاجتماعية؛ مع الاحتفاظ بالرابطة الإيمانية مع قيادة الدولة المركزية، أو الهيئة الجامعة. والله أعلم.

المدخل الرابع

البعد الحضاري في الفكر الإسلامي

تختزن الثقافة الغربية الموروثة من دراسات المستشرقين، ومن حملات متبادلة من تاريخ العلاقات الإسلامية – الغربية، مواقف لا تتسم بالإنصاف والموضوعية، فهي تتهم الإسلام بالعنف، وبالسعي لإلغاء الآخر، وبإهمال الجانب المدني والحضاري من العمران البشري. وقد جاءت العمليات الإرهابية التي حدثت في نيويورك وواشنطن، وأرعبت الأمريكيين والعالم الغربي في الحادي عشر من أيلول/ ٢٠٠١م، لتعمق الشعور بالعداء لكل ما هو إسلامي، ولتثير من جديد الأدبيات المعادية للإسلام والمسلمين في الغرب.

والواقع أن أوضاع المسلمين، أنظمة ودولاً وشعوباً وحركات إسلامية فـاعلة، لا تشجع التزكية أو التبرئة من مواقف هنا أو هناك تفقد البعد الحضاري والإنساني دون شك من أمثال نظام حكم الطالبان، ومن أمثال ما يجري من ذبح وتقتيل للأبرياء في الجزائر، والآراء التي تجعل المرأة سلعة، وحقوق الإنسان بدعة، والديمقراطية كفراً، ولكننا نرفض الخلط بين الإسلام وبين أعمال المسلمين، ونعتقد أن المسلمين بشر كسائر البشر، لم يكونوا في يوم من الأيام معصومين. وفي سجل الغرب الموثق في التاريخ ما هو أكثر شناعة مما جرى ويجري بين المسلمين. فالخطيئة لا تزال سائدة هنا وهنالك. وإن وظيفـة الدين والفلسفـات الأخلاقية هي تقويم سلوك الإنسـان، وتصحيح

طريقه، بمعنى الهداية لا الإجبار. وسنخص هذا الفصل لبيان أن الإسلام قد استوفى عناصر البعد الحضاري، وسيكون هذا الفصل رداً على هذه الاتهامات الباطلة التي يسوقها الإعلام الغربي، وتفنيداً للأسس الفكرية الضالة التي يستند إليها المتشددون والمتطرفون في آمالهم الإرهابية الخارجة على سماحة الإسلام وعدله وقيمه الإنسانية. ولا أبحث لهؤلاء عن عذر، فالجريمة هي الجريمة، ولا أبحث لأولئك عن تبرير، فهم يعرفون أن ما هو كائن غير ما هو واجب.

وسأقسم الفصل إلى فقرات، مجموعها تكون العمود الفقري للثقافة الإسلامية التي تختزن الانفتاح والسماحة والعدل والحرية لبني آدم من دون تمييز، ولا تعادي أي فكر حضاري أو تقدُّم علمي كما سيتبين:

أولاً: التنوع الحضاري حقيقة كونية

إن التنوع البشري في الفكر والحضارة والمنهج والطريقة في الشكل والموضوع، في الظاهر والباطن حقيقة كونية، وقدر إلهي محتوم: ﴿وَمِنْ ءَايَٰتِهِۦ خَلْقُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ وَٱخْتِلَٰفُ أَلْسِنَتِكُمْ وَأَلْوَٰنِكُمْ﴾ [الروم٣٠/٢٢]، وهو واقع طبيعي محسوم، فلا يصلح أن يكون محل جدل أو موضوع نقاش، ولا أن يكون محل تحد أو إنكار.

وقد يكون مرد هذا التنوع الملحوظ في الأرض إرثاً قديماً أو بيئة أو عاملاً مجهولاً لم يكتشف بعد، ولكنه في معظم الأحوال يعود إلى اختلاف النزعات والمصالح والحاجات، واختلاف المجتمعات في أنماط الحياة والبيئات أو إلى نضج الظروف المادية والشروط الموضوعية لتقدم حضارة هناك، وتخلف بعض الشروط والظروف لتخلف حضارة هنا، أو إلى الأخذ بالأسباب العلمية التي أدت إلى انتصار حضارة، أو الركون إلى التواكل والتآكل والتقاعس الذي

أدى إلى اختفاء حضارة أخرى. فليست الحضارة قدراً مكتوباً للون، وحراماً على لون آخر، فهي مزيج إرادة قوية وعزيمة لا تلين، وعقل مبصر، وقلب بنبض بالحياة، ووجدان مملوء بالحب للآخرين، وليست مائدة تنزل من السماء. ولكل شعب وأمة الحق كله في عمارة الأرض وإسعاد الإنسان. فليس من المنطقي، ولا من الواقعية، ولا من الدين الصحيح السعي لإقصاء الآخر من الوجود، وحرمانه من ثمراته أو العمل لمحاصرة الآخر بالقيود، ولا من العدالة والإنصاف العمل لاحتكار الحقائق النسبية. ولكن التنوع والاختلاف هو المجال المتاح في المنافسة في إصلاح الأرض، وفي تسخير قوى الطبيعة، واستثمار الذكاء الإنساني لتقدم الإنسان ومعالجة مشكلاته في الحياة.

ومع أن هذا هو موقع هذه المسألة في العقل والواقع؛ فإن مدنية المجتمع الإنساني لم تبلغ بعدُ حداً تستكين لهذا الواقع، بل لا يزال نفر من كل طائفة يتحدى حقيقته، ويضمر لمجتمعه حق السيادة على الآخرين، ويسعى لإزاحة الآخر، أو لاغتصاب حقوقه، واجتثاث جذوره، وإلغاء حضارته.

والغريب العجيب هنا أن الفكر الإسلامي يُسْتَدْعَى هنا للمحاكمة بسبب هذه التهمة، أي تهمة الجمود وعدم قبول الآخر.

ووجه الغرابة هنا أن القرآن الكريم هو منبع الفكر ومصدره، ودليل شرعيته، وموجهه، يضم أقدم وثيقة تاريخية ثابتة تؤكد حقيقة التنوع الحضاري، وانفتاح الإسلام على الآخرين، وتقرر أن التنوع الفكري والحضاري والثقافي حقيقة كونية. ولك أن تتدبر هذه الآية الكريمة: ﴿لِكُلٍّ جَعَلْنَا مِنكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجًا ۚ وَلَوْ شَاءَ ٱللَّهُ لَجَعَلَكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً وَلَٰكِن لِّيَبْلُوَكُمْ فِي مَآ ءَاتَىٰكُمْ﴾ [المائدة٥/٤٨]، ﴿وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ لَجَعَلَ ٱلنَّاسَ أُمَّةً وَاحِدَةً ۖ وَلَا يَزَالُونَ مُخْتَلِفِينَ ﴿١١٨﴾ إِلَّا مَن رَّحِمَ رَبُّكَ ۚ وَلِذَٰلِكَ خَلَقَهُمْ﴾ [هود١١/ ١١٨-١١٩]، وأي فكر لا يستجيب لهذه الحقيقة السمحة لا يحسب على الإسلام، بل يحسب على

أصحابه من الغالين. فالفكر الإسلامي هو فكر وسطي معتدل يدعو إلى الحكمة والتعقل، ويعتمد حوار الحضارات، ويشجع تفاعل الثقافات وامتزاج الخبرات. وكلنا نعلم أن التراث الإسلامي، في جانبه الفلسفي والعلمي، حصيلة تثاقف حضارات، وتمازج فلسفات وعقول، والتقاط حكم أمم وشعوب. ففي بواكير نهضة الأمة إبان العهد العباسي الأول نشطت الترجمة وعمليات استيراد الثقافات الإنسانية. ولو كان الإسلام مغلقاً وحائلاً دون تحاور الثقافات وتفاعلها لما حدث هذا جنباً إلى جنب مع ازدهار الفقه الإسلامي، ونبوغ العقلية الاجتهادية الإسلامية. فالإسلام -في الحقيقة- يستوفي عناصر البعد الحضاري بمعناه الواسع الذي يعترف فيه بالآخر، فهو قائم على الإيمان والعلم.

ومعلوم أن الدرس الأول الذي تلقاه محمد نبي الإسلام ﷺ لإرساء الأمة الجديدة تكون من مفردات البعد الحضاري لموقف الإنسان، وهي:

١. القراءة: وهي استكشاف لمعرفة جديدة، والمعرفة نواة الحضارة.
٢. العلم: وهو تمكن الإنسان في المعرفة الجديدة.
٣. القلم: وهو الآلة التي تقود الإنسان إلى استثمار البعد الحضاري ونقله للآخرين.

والحق أن الإسلام عالج إشكالية العلاقة بين المختلفين في الدين، أو في الحضارة بجدال هادف، وبحوار هادئ دون تعصب، و﴿بِٱلَّتِي هِيَ أَحۡسَنُ﴾ [العنكبوت٢٩/٤٦]، ومن دون ادعاء مسبق باحتكار الحقيقة: ﴿وَإِنَّآ أَوۡ إِيَّاكُمۡ لَعَلَىٰ هُدًى أَوۡ فِي ضَلَٰلٖ مُّبِينٖ ٢٤﴾ [سبأ٣٤/٢٤]، ومن دون عمل متعمد لإيذاء الآخر؛ بل جعل القرآن الكريم هذه النقطة المتوترة في العلاقة الإنسانية منطلقاً لمباراة في عمل الخير، وللمنافسة في ميادين عمارة الأرض، وخدمة الإنسان، وللسباق في فعل الخيرات للأفراد والشعوب والأمم.

في بداية التسعينات حيث رسا نظام عالمي جديد إثر انهيار الاتحاد السوفيتي، وتفرد قطب واحد بالهيمنة على مراكز القوى في المجتمع الدولي، توقع المفكر الأمريكي هنتنغتون أن يصبح الصراع بين الحضارات سمة المرحلة الجديدة، وأن تحتدم جولة الصراع الأخطر بين الثقافتين الغربية والإسلامية. وربما انطلق هذا المفكر من أمرين: أولهما حقيقة أن الثقافة الإسلامية تملك ركائز وثوابت تحول دون الاندماج الكلي مع القيم الغربية، ومن دون تمحيص بأية حال من الأحوال. وثانيهما بروز ظاهرة التركيز على الرفض التام للقيم الغربية والدعوة لمحاربتها في عقر دارها بشكل شمولي من دون تفصيل، وهي ظاهرة المتشددين. وإذا كان يهدف هنتنغتون إلى إقصاء أية حضارة لا تسلم بالحضارة الغربية تسليم خضوع واستسلام؛ فهو مغرور بالقوة التي لا بد لها من زوال يوماً ما، وهي سنَّة الأيام، ومدفوع بحقيقة أن التنوع الحضاري حقيقة طبيعية لا يمكن لقوة على الأرض التغلب عليها. أما إذا كان يهدف إلى التوازن بين الحضارات والسلام، فليس في الإسلام ما يصر على رفضه. ولهذا فمنذ تلك الأيـام التي شاعت فيها نظريته في صـراع الحضارات اشتد المتشددون في تأجيج هذا الصراع، ويسعى المتوسطون لتأصيل الطبيعة السمحة للهداية الإسلامية، ولتأكيد أن الخصائص الثابتة للحضارة الإسلامية لا تعني بالضرورة الصراع مع الحضارات الأخرى. والحضارة الإسلامية –كما قلنا آنفاً– مزيج من تلاقح حضـاري وثقافي مع حضـارات أخرى في ميادين الفلسفة والعـلوم والعمارة.

بل إني أرى أن الفكر الإسلامي لم يقف عند فكرة الحوار الحضاري لمعالجة إشكالية الاختلاف، أو التنوع الثقافي، بل جعل هذه الظاهرة باعثة لسباق الخير، ومتطلقاً لشحذ الطاقات والهمم من أجل الصالح العام. ويأتي هذا الموقف مستجيباً للتعبير القرآني الذي يعقب الآية المشار إليها في سورة المائدة ﴿لِكُلّٖ جَعَلۡنَا مِنكُمۡ شِرۡعَةٗ وَمِنۡهَاجٗاۚ وَلَوۡ شَآءَ ٱللَّهُ لَجَعَلَكُمۡ أُمَّةٗ وَٰحِدَةٗ وَلَٰكِن

لِّيَبْلُوَكُمْ فِي مَآ ءَاتَىٰكُمْ فَٱسْتَبِقُواْ ٱلْخَيْرَٰتِ﴾ [المائدة٥/٤٨]، وهو بعض ما تشير إليه الآية الكريمة: ﴿وَلِكُلٍّ وِجْهَةٌ هُوَ مُوَلِّيهَا فَٱسْتَبِقُواْ ٱلْخَيْرَٰتِ﴾ [البقرة٢/١٤٨].

فالمنهج الإسلامي الأصيل في التعامل مع الغير، من أهل الكتاب وجميع الحضارات، هو قبوله الآخر واحترامه، ومودة من يقدم الود له؛ والعمل البناء للسباق مع الآخر في الميدان الحضاري الذي ينفع الإنسان ولا يضره، يقدمه ولا يؤخره، يقويه ولا يضعفه، يسعده ولا يشقيه.

ولكي يكون القارئ المتأمل والباحث المنصف أمام صورة أوضح لدى انفتاح الإسلام على الحضارات وعلى الأديان والثقافات، ولمدى قناعة المسلمين بأن اختلاف الأمم والحضارات حقيقة كونية، أدعوه للتأمل والتدبر في هذه الآية المنهجية: ﴿وَلَئِنْ أَتَيْتَ ٱلَّذِينَ أُوتُواْ ٱلْكِتَٰبَ بِكُلِّ ءَايَةٍ مَّا تَبِعُواْ قِبْلَتَكَ ۚ وَمَآ أَنتَ بِتَابِعٍ قِبْلَتَهُمْ ۚ وَمَا بَعْضُهُم بِتَابِعٍ قِبْلَةَ بَعْضٍ ۚ وَلَئِنِ ٱتَّبَعْتَ أَهْوَآءَهُم مِّنۢ بَعْدِ مَا جَآءَكَ مِنَ ٱلْعِلْمِ إِنَّكَ إِذًا لَّمِنَ ٱلظَّٰلِمِينَ ﴿١٤٥﴾﴾ [البقرة٢/١٤٥].

فهل يُشَكُّ بعد هذه في أن الإسلام لا يضيق بالآخر، ولا يخطط لإنهاء الآخر؟ فعلى المسلم ألا يسعى لإلغاء ثقافة الآخر (القبلة) أو لإقصائه.

ومع وضوح هذه الحقيقة المنهجية التي تأكدت في عشرات الآيات القرآنية، وتجسّدت في مواقف عديدة من سيرة النبي الكريم، ابتُلِيَت الأمة الإسلامية في عصرنا بفئات سياسية قتالية تدَّعي أنها حركات جهادية، والجهاد منها براء، تتزعم فكرة التحدي للآخر، وموقف الرفض والتكفير لمن لا يواليها، وتحارب من لا يجاري عقليتها المتوترة، وتشهر السيف على المختلفين، وتعلن الحرب على السلام الداخل والخارجي، وتشيع الرعب والإرهاب في المجتمعات المسلمة المسالمة حيث توجد، وترى أن الدماء هي التي ترسم العلاقات بين الدول والمجتمعات. والأصل هو الحرب. أما السلم فهو استثناء، ومجرد محطة استراحة للمقاتلين. ومثل هذه الجماعات في التاريخ الإسلامي الخوارج،

والقـرامطة والحشـاشون، والمقلدون المتعصبـون الذين ابتليت بهم الأمة في عهود مختلفة، وكادوا يشوهون الصورة المشرقة للشريعة لولا عناية الله بالأمة، ولولا قدر الله بحفظ الذكر الحكيم.

فقد أبانت هذه الفئات القتالية، بصور شتى، وفي مواقع مختلفة، عن عزيمة عقدية مزعومة لاجتثاث من لا يرضى بذمتهم من أتباع الحضارات الأخرى، أو من لا يرى رأيهم المتشدد في الدين والحياة، واستغل هؤلاء، بدهاء ومكر، سبات الأمة الحضاري، وتمزقها الفكري، وتخلفها الاقتصادي، واستغلّوا أيضاً ما يحدث في واقع الأمة من إحباطات نفسية ودينية بلغت النيل من مقدسات المسلمين، دون استنفار عزوم للجم الطغاة. وبهذا وذلك تمكنت هذه الفئات من الاستيلاء على عقول شباب متحمسين تنقصهم الخبرة، ويعوزهم الفقه في الدين، وتثيرهم العاطفة، وعطل فيهم العقل والفطنة، ولا يملك معظمهم شيئاً من الدنيا يخسرونه.

وعندما شعروا أن الوسط السياسي الإسلامي يتجاوب مع خطتهم القائمة على الإثارة والمواجهة بسبب الوضع البائس العام الذي يحيط بالأمة ومقدساتها ممثلاً بالقدس الشريف، وأن الفقهاء والقادة المسلمين سكتوا وما تحركوا كما هو ديدنهم في كل قضايا المسلمين (شعوب البوسنة وكوسوفو والكرد)، أخطؤوا في القراءة الصحيحة للجغرافية، فتناوشوا قمة مواقع القوة والهيمنة المنيعة في الحضارة الغربية؛ من دون أي تقدير للعواقب، ومن دون أي اعتبار لقيم الإسلام الروحية والحضارية، كما أخطؤوا من قبل في قراءتهم للدين والعقيدة. والحق أنه كان على قادة الأمة وعلمائها ومفكريها التصدي الجماعي ضد هؤلاء منذ مقتل الشيخ الذهبي، وقتل سائحين وسائحات في مصر؛ بل منذ حادث الكعبة المشرفة في بداية الثمانينات قبل أن يخرقوا السفينة أو يخترقوها، ويغرقوا بمن فيها ومن عليها.

وقد يكون لعلماء الدين بعض العذر في هذا المجال؛ فقد كان أصحاب البدعة والغلو أدهى حيلة، وأوسع مكراً، وأبعد نظراً منهم، فقد تمكنوا من تهيئة الأجواء لإبعاد العلماء والمرجعيات الأصلية عن جماهير المسلمين؛ إذ عملوا، مع الحركات الإسلامية السياسية المعتدلة وغير المعتدلة، لتحفيز الذاكرة الجمعية المسلمة المشحونة بالربط السلبي بين العلماء والأمراء في العالم الإسلامي، ولإشاعة أكذوبة علماء السلطان بغية إسقاط شخصياتهم العلمية بين الجمهور، واستبدال أمرائهم الجهلة بهم، وإلغاء النفوذ الديني والمهابة المرجعية للمرجعيات الفقهية التي تعود عادة، في غير بلاد الشيعة؛ إلى الدولة كمشيخة الأزهر في مصر، أو هيئة العلماء في السعودية، ورابطة العالم الإسلامي، والمجمع الفقهي الدولي، والمفتين في البلاد الإسلامية أو دور الإفتاء.

فعلى العلماء المبادرة إلى اتحاد يعيد الفقه السياسي الإسلامي إلى أهله، ويلغي الكتابات والبيانات المبتورة الداعية إلى الفساد، ويفند البيانات الحزبية التي تشوه مبادئ الإسلام السمحة وقيمه الروحية، وقواعده المرنة، وتقود الأمة إلى الحراب الدائم في داخلها وخارجها، ويحول دون قيام الجهلة بتشويه فقهنا العظيم.

ولمزيد التعريف بمنهاج الإسلام الرحب للحياة في ضوء حقيقة التنوع الكوني ننتقل إل الفقرة التالية:

ثانياً: منهاج الإسلام للحياة

من المعلوم أن المنهاج الإلهي لحياة الإنسان المسلم مسطور في الذكر الحكيم، ومبين بياناً شافياً في السنة النبوية الشريفة. فلا ينسب إلى الإسلام شيء لم يرد في القرآن الكريم موقفه فيه، أو في سنة الرسول التشريعية.

وقد استخلص من كليات هذا المنهاج، ومن تراث الفقهاء المجتهدين؛ أن

المنهاج الإسلامي هو منهاج وسطي مستقيم مع فطرة الحياة والعقل السليم، والوجدان الإنساني، والضمير الحي، شامل للنفس وللجسم، للمادة وللروح، واسع لا يضيقه شيء، ليس فيه حرج أو عسر: ﴿يُرِيدُ ٱللَّهُ بِكُمُ ٱلْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ ٱلْعُسْرَ﴾ [البقرة٢/١٨٥]، لا يحجر الإنسان في كهف مغلق، بل يفتح له أبواب الحياة في حدود الحرية المنضبطة بالركائز الثابتة في الإسلام.

وفي نظرته إلى الخطايا الآدمية فإن رحمته تعالى وسعت كل شيء: ﴿وَهُوَ ٱلَّذِى يَقْبَلُ ٱلتَّوْبَةَ عَنْ عِبَادِهِۦ وَيَعْفُواْ عَنِ ٱلسَّيِّـَٔاتِ﴾ [الشورى٤٢/٢٥]، بل يضع شرطاً سهلاً للمغفرة بقوله تعالى: ﴿إِن تَجْتَنِبُواْ كَبَآئِرَ مَا تُنْهَوْنَ عَنْهُ نُكَفِّرْ عَنكُمْ سَيِّـَٔاتِكُمْ وَنُدْخِلْكُم مُّدْخَلًا كَرِيمًا ﴿٣١﴾﴾ [النساء٤/٣١]. ومعلوم أنه لا توسط بين الخالق والمخلوق في الإسلام، ولا كهنوتية فيه، فللإنسان المسلم أن يتصل بربه دون توسط العلماء أو الأمراء أو المشايخ، ويلتزم تجاهه بالعهد المكتوب.

أما الخطايا الاجتماعية التي يتعدى ضررها المجتمع؛ فتشرع العقوبة ويزال الضرر؛ إذ لا ضر ولا ضرار في الإسلام.

والحق أن منهاج الإسلام للحياة هو منهج شامل، ولكننا نتناوله في بعده الحضاري الذي تعرض لأذى الحاقدين وتشويه الجاهلين، لذا نخص بالضوء المسائل الآتية:

أولاً- السماحة في الإسلام.

ثانياً- قبول الرأي الآخر والتعددية.

ثالثاً- حقوق الإنسان.

رابعاً- ثقافة العدل والسلام.

المسألة الأولى: منهج التسامح في الإسلام

إن أجلى مظهر للتسامح هو نظرة الإسلام إلى الأديان السماوية، وأهل الكتاب من اليهود والنصارى المسيحيين، إذ إنها تتلخص في أن هذه الأديان جميعها تصدر عن ناموس واحد، وروح واحدة. وقد صدق النجاشي حين سمع آيات من القرآن الكريم رتلها عليه جعفر بن أبي طالب رأس المهاجرين إلى الحبشة، فقال: "والله إن هذا والذي جاء به عيسى يخرج من مشكاة واحدة".

والإسلام في الحقيقة هو الدين الذي شرعه الله لعباده على ألسنة رسله وأنبيائه من آدم إلى محمد عليه الصلاة والسلام، فهو سلسلة متصلة الحلقات تعاقبت دعوات الرسل والأنبياء عليه، يجمعها الكلمات الثابتة مادام الإنسان يدب على الأرض، توحيد الله، وعبادة الله وحده، وتحرير الشخصية الإنسانية من التذلل لغيره سبحانه، وإقامة العدل في الأرض. والإسلام هو دين الله: ﴿أَفَغَيْرَ دِينِ ٱللَّهِ يَبْغُونَ وَلَهُۥٓ أَسْلَمَ مَن فِى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ طَوْعًا وَكَرْهًا وَإِلَيْهِ يُرْجَعُونَ﴿٨٣﴾﴾ [آل عمران٣/٨٣].

وقد عقب القرآن الكريم على زعم أولئك الذين قالوا: ﴿لَنْ يَدْخُلَ ٱلْجَنَّةَ إِلَّا مَن كَانَ هُودًا أَوْ نَصَٰرَىٰ﴾ [البقرة٢/١١١] بقوله: ﴿بَلَىٰ مَنْ أَسْلَمَ وَجْهَهُۥ لِلَّهِ وَهُوَ مُحْسِنٌ فَلَهُۥٓ أَجْرُهُۥ عِندَ رَبِّهِۦ وَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ ﴿١١٢﴾﴾ [البقرة٢/١١٢]. فالإسلام لله جاء في القرآن ديناً لله: ﴿إِنَّ ٱلدِّينَ عِندَ ٱللَّهِ ٱلْإِسْلَٰمُ﴾ [آل عمران٣/١٩]، ومن دعاء يوسف: ﴿أَنتَ وَلِيِّۦ فِى ٱلدُّنْيَا وَٱلْءَاخِرَةِ ۖ تَوَفَّنِى مُسْلِمًا وَأَلْحِقْنِى بِٱلصَّٰلِحِينَ﴿١٠١﴾﴾ [يوسف١٢/١٠١]. فجوهر الدين واحد، وهو منهج الله لعلاقة العبد بالمعبود، المخلوق بالخالق: ﴿شَرَعَ لَكُم مِّنَ ٱلدِّينِ مَا وَصَّىٰ بِهِۦ نُوحًا وَٱلَّذِىٓ أَوْحَيْنَآ إِلَيْكَ وَمَا وَصَّيْنَا بِهِۦٓ إِبْرَٰهِيمَ وَمُوسَىٰ وَعِيسَىٰٓ ۖ أَنْ أَقِيمُوا۟ ٱلدِّينَ وَلَا تَتَفَرَّقُوا۟ فِيهِ﴾ [الشورى٤٢/١٣]، اقرأ إن شئت: ﴿قُلْ

ءَامَنَّا بِٱللَّهِ وَمَآ أُنزِلَ عَلَيۡنَا وَمَآ أُنزِلَ عَلَىٰٓ إِبۡرَٰهِيمَ وَإِسۡمَٰعِيلَ وَإِسۡحَٰقَ وَيَعۡقُوبَ وَٱلۡأَسۡبَاطِ وَمَآ أُوتِيَ مُوسَىٰ وَعِيسَىٰ وَٱلنَّبِيُّونَ مِن رَّبِّهِمۡ لَا نُفَرِّقُ بَيۡنَ أَحَدٖ مِّنۡهُمۡ وَنَحۡنُ لَهُۥ مُسۡلِمُونَ﴿٨٤﴾﴾ [آل عمران٣/٨٤]. فالإسلام الذي أتى به محمد ﷺ من ربه هو الدين الخاتم الذي استوعب رسالات الأنبياء، ودوَّن تفاصيل الهدايات التي دعوا إليها شعوبهم وأممهم، مصدقاً لها، ومهيمناً عليها. وهو الذي كرر قصة النبي موسى الذي هو نبي اليهود في مناسبات مختلفة وأساليب متنوعة، تجلت في كل مرة حكمة خاصة، ودلالات بالغة. وكان النبي محمد ﷺ يذكر النبي العظيم عيسى بالاحترام الكبير، ومما قال في حقه: «أنا أولى الناس بعيسى ابن مريم في الدنيا والآخرة، ليس بيني وبينه نبي. والأنبياء أولاد علات، أمهاتهم شتى، وأبوهم واحد»، رواه البخاري ومسلم. وإن علاقة الإسلام بالنبوات الأخرى هي علاقة امتداد وتصديق للأصول لا علاقة إلغاء ونسخ؛ اقرأ قوله تعالى: ﴿وَأَنزَلۡنَآ إِلَيۡكَ ٱلۡكِتَٰبَ بِٱلۡحَقِّ مُصَدِّقٗا لِّمَا بَيۡنَ يَدَيۡهِ مِنَ ٱلۡكِتَٰبِ وَمُهَيۡمِنًا عَلَيۡهِ﴾ [المائدة٥/٤٨]. هذا؛ وقد صور الرسول الكريم محمد ﷺ بأسلوبه البلاغي الجامع علاقة الإسلام بالأديان السماوية الأخرى أبلغ تصوير وأبدعه؛ إذ قال في حديث صحيح له رواه مسلم: «مثلي ومثل الأنبياء من قبلي كمثل رجل بنى بنياناً فأحسنه وأجمله إلا موضع لبنة من زاوية من زواياه. فجعل الناس يطوفون به ويعجبون له ويقولون: هلَّا وُضِعَتْ هذه اللبنة! قال: فأنا اللبنة، وأنا خاتم النبيين».

ومن ها هنا يتجلى التسامح الإسلامي انعكاساً لمبادئ الإسلام، وتطبيقاً للسنة المحمدية. فقد جاء في السيرة النبوية أن النبي الكريم عندما جاءه وفد المسيحيين من بلاد نجران ليجادلوه، أنزلهم بمسجده الشريف. ولما جاء وقت صلاتهم أذن لهم النبي أن يصلوا في مسجده[١].

(١) محمد سعيد رمضان البوطي، فقه السيرة، ص٤٩٩.

ويروى أنه كان يقترض من أهل الكتاب نقوداً ويرهنهم أمتعته حتى إنه توفي ودرعه مرهونة عند بعض يهود المدينة في دين عليه، ولم يخلص درعه إلا خلفاؤه بعد وفاته.

ومع وضوح هذا المنهج السمح في الكتاب والسنة والسيرة العطرة؛ فإني أستطرد فيه لما ترسخ في أذهان وذاكرة الغربيين ما هو عكس هذه الصورة وما هو يهيئ الأجواء من جديد للصراع الإسلامي الغربي بمقتضى الصراع الثقافي. وفي هذا الذي نلمسه بوضوح في ثقافتنا الإسلامية المستمدة من البعد السماوي الإنساني في الشريعة لا نرى إطلاقاً ما يثير الكراهية والاقتتال، وإجبار الآخر واضطراره إلى اعتناق دين الآخرين. وقد يفيد هذا الاستطراد الفئاتِ المتزمتةَ التي تقرأ الإسلام في ضوء بضع آيات للقتال نزلت لإعداد الأمة للدفاع لا لتكون سنة هجومية إل أبد الآبدين، وترى هذه الفئات أن أهل الكتاب لم يعودوا أهل كتاب، فقد حرفوا وانحرفوا، فهم كالمشركين؛ بل هم أضل.

ولكي نوضح الصورة لأولئك وهؤلاء نستشهد بالحقائق والأمثلة الثابتة:

١) اعترف القرآن الكريم صراحة بأن اليهود والنصارى هم أهل كتاب وخاطبهم صراحة: ﴿قُلْ يَـٰٓأَهْلَ ٱلْكِتَـٰبِ﴾ [آل عمران٣/٦٤]، فاقرأ إن شئت:

﴿قُلْ يَـٰٓأَهْلَ ٱلْكِتَـٰبِ تَعَالَوْا۟ إِلَىٰ كَلِمَةٍ سَوَآءٍۭ بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمْ أَلَّا نَعْبُدَ إِلَّا ٱللَّهَ وَلَا نُشْرِكَ بِهِۦ شَيْـًٔا وَلَا يَتَّخِذَ بَعْضُنَا بَعْضًا أَرْبَابًا مِّن دُونِ ٱللَّهِ ۚ فَإِن تَوَلَّوْا۟ فَقُولُوا۟ ٱشْهَدُوا۟ بِأَنَّا مُسْلِمُونَ ﴿٦٤﴾﴾ [آل عمران٣/٦٤]،

﴿وَلَا تُجَـٰدِلُوٓا۟ أَهْلَ ٱلْكِتَـٰبِ إِلَّا بِٱلَّتِى هِىَ أَحْسَنُ﴾ [العنكبوت٢٩/٤٦]،

﴿لَيْسُوا۟ سَوَآءً ۗ مِّنْ أَهْلِ ٱلْكِتَـٰبِ أُمَّةٌ قَآئِمَةٌ يَتْلُونَ ءَايَـٰتِ ٱللَّهِ ءَانَآءَ ٱلَّيْلِ وَهُمْ يَسْجُدُونَ ﴿١١٣﴾﴾ [آل عمران٣/ ١١٣]،

﴿وَمِنْ أَهْلِ ٱلْكِتَـٰبِ مَنْ إِن تَأْمَنْهُ بِقِنطَارٍ يُؤَدِّهِۦٓ إِلَيْكَ وَمِنْهُم مَّنْ إِن

تَأْمَنْهُ بِدِينَارٍ لَّا يُؤَدِّهِۦٓ إِلَيْكَ إِلَّا مَا دُمْتَ عَلَيْهِ قَآئِمًا ۗ ذَٰلِكَ بِأَنَّهُمْ قَالُوا۟ لَيْسَ عَلَيْنَا فِى ٱلْأُمِّيِّـۧنَ سَبِيلٌ وَيَقُولُونَ عَلَى ٱللَّهِ ٱلْكَذِبَ وَهُمْ يَعْلَمُونَ﴿٧٥﴾ [آل عمران٣/٧٥]

٢) جاء في تفسير العلامة محمد جمال الدين المعروف بالقاسمي:

"روى الحافظ الذهبي في تذكرة الحفاظ في ترجمة عبد الله بن سلام عن أبيه: أبي يحيى، قال: حدثنا معاذ بن عبد الرحمن، عن يوسف بن عبد الله بن سلام، عن أبيه: جاء إلى النبي ﷺ فقال: إني قرأت القرآن والتوراة، فقال: اقرأ هذا ليلة، وهذا ليلة. فقال الذهبي: فهذا إن صح؛ ففيه الرخصة في تدبر التوراة.

وممن كان يرى جواز النقل عن كتبهم من قدماء الشافعية الإمام الماوردي. حققه الإمام برهان البقاعي. وقال البقاعي في تفسير قوله تعالى: ﴿وَإِذْ قُلْنَا لِلْمَلَـٰٓئِكَةِ ٱسْجُدُوا۟﴾ [البقرة٢/٣٤]: إن أنكر منكر الاستشهاد بالتوراة وبالإنجيل تلوت عليه قوله تعالى: ﴿قُلْ فَأْتُوا۟ بِٱلتَّوْرَىٰةِ فَٱتْلُوهَآ إِن كُنتُمْ صَـٰدِقِينَ ﴿٩٣﴾﴾ [آل عمران٣/٩٣].

٣) نقف عند الآيتين الكريمتين: ﴿وَلَوْ أَنَّ أَهْلَ ٱلْكِتَـٰبِ ءَامَنُوا۟ وَٱتَّقَوْا۟ لَكَفَّرْنَا عَنْهُمْ سَيِّـَٔاتِهِمْ وَلَأَدْخَلْنَـٰهُمْ جَنَّـٰتِ ٱلنَّعِيمِ﴿٦٥﴾ وَلَوْ أَنَّهُمْ أَقَامُوا۟ ٱلتَّوْرَىٰةَ وَٱلْإِنجِيلَ وَمَآ أُنزِلَ إِلَيْهِم مِّن رَّبِّهِمْ لَأَكَلُوا۟ مِن فَوْقِهِمْ وَمِن تَحْتِ أَرْجُلِهِمْ ۚ مِّنْهُمْ أُمَّةٌ مُّقْتَصِدَةٌ ۖ وَكَثِيرٌ مِّنْهُمْ سَآءَ مَا يَعْمَلُونَ﴿٦٦﴾﴾ [المائدة٥/ ٦٥-٦٦]، وغيرهما من الآيات التي يفهم منها مشروعية كتبهم المنزلة التي جاء القرآن مصدقاً لها. والمقصود هنا المعنى الإجمالي لا كل التفصيلات. وواضح أيضاً أن القرآن الكريم هو المهيمن، وهو الوثيقة الأكيدة التي لا ريب فيه من الناحية العلمية.

٤) ليس في الإسلام ما يدعو إلى العزلة بين المسلمين وأهل الكتاب. فقد روى الإمام أحمد والبخاري عن أنس قال: «كان غلام يهودي يخدم

النبي ﷺ، فمرض، فأتاه النبي يعوده، فقعد عند رأسه، فقال له: أسلم. فنظر إلى أبيه، وهو عنده، فقال له: أطع أبا القاسم ﷺ، فأسلم».

٥) من الثابت أن عثمان بن عفان تزوج نائلة الكلبية، وهي نصرانية على نسائه. وأن طلحة بن عبيد الله تزوج يهودية من أهل الشام. ولم تفقد الزوجة غير المسلمة حريتها الدينية بهذا الزواج. فقد نقل عن الإمام أحمد، وقد سُئِل عن رجل تزوج نصرانية: أله أن يمنعها من شرب الخمر؟ فقال: يأمرها. فقيل له: لا تقبل منه، أله أن يمنعها؟ قال: كلا.

٦) يرى بعض الفقهاء –ومنهم أبو حنيفة– جواز صرف الصدقة إلى غير المسلم لما يأتي[١]:

أولاً: قوله تعالى: ﴿إِن تُبْدُواْ ٱلصَّدَقَٰتِ فَنِعِمَّا هِيَ ۖ وَإِن تُخْفُوهَا وَتُؤْتُوهَا ٱلْفُقَرَآءَ فَهُوَ خَيْرٌ لَّكُمْ﴾ [البقرة:٢٧١]، والفقراء عام يشمل المسلمين وغير المسلمين.

ثانياً: ما روى ابن أبي شيبة مرسلاً عن سعيد بن جبير قال: قال رسول الله ﷺ: «لاتصَّدَّقوا إلا على أهل دينكم»، فأنزل الله سبحانه: ﴿لَّيْسَ عَلَيْكَ هُدَىٰهُمْ وَلَٰكِنَّ ٱللَّهَ يَهْدِى مَن يَشَآءُ﴾ [البقرة:٢٧٢]، إلى قوله تعالى: ﴿وَمَا تُنفِقُواْ مِنْ خَيْرٍ فَلِأَنفُسِكُمْ ۚ وَمَا تُنفِقُونَ إِلَّا ٱبْتِغَآءَ وَجْهِ ٱللَّهِ ۚ وَمَا تُنفِقُواْ مِنْ خَيْرٍ يُوَفَّ إِلَيْكُمْ وَأَنتُمْ لَا تُظْلَمُونَ ﴿٢٧٢﴾﴾، فقال النبي ﷺ: «تصدَّقوا على أهل الأديان كلها».

ثالثاً: روي عن سعيد بن المسيب أن رسول الله تصدَّق على أهل بيت من اليهود بصدقة، فهي تجري عليهم.

هذا، وقد جاء في مذهب الأحناف أن القصاص من المسلم الذي قتل الذمي

(١) بدران أبو العينين، العلاقات الاجتماعية بين المسلمين وغير المسلمين، ص١٩٢.

واجب لما جاء في مسند أحمد أن علياً رضي الله عنه أُتِيَ برجل من المسلمين قتل رجلاً من أهل الذمة، فقامت عليه البينة، فأمر بقتله. فجاء أخوه وقال: إني عفوت. قال: فلعلهم هددوك أو قرعوك!؟ قال: لا، ولكن قتله لا يرد عليَّ أخي، وعوضوا لي، ورضيت، قال: أنت أعلم. من كان في ذمتنا فدمه كدمنا، وديته كديتنا(١).

ومعلوم أن مصطلح الذمة تعبير حضاري عن التكييف الشرعي لوجود كتابي في ظل دولة المسلمين في وقت كان المسلم الذي يعيش في قبضة دول الكفار المحاربين لا يتمتع بالأمان نفسه. وإذا كانت الأقليات غير الإسلامية تضيق الآن بصيغة الذمة. وإن الصيغة الحضارية المعاصرة هي أن المواطنين سواء أمام القانون، فليس في الإسلام ما يمنع من هذه الصيغة ما داموا يشاركون الآخرين مسؤولية المواطنة. والله أعلم.

وفي التراث الإسلامي الخالد صور مشرقة للتسامح الإسلامي، فقد رُوِي أن يهودياً اشتكى علياً للخليفة عمر بن الخطاب رضي الله عنهما، فلمَّا مثلا بين يدي عمر، نظر إلى عليٍّ، وقال له: قم يا أبا الحسن واجلس أمام خصمك. فساوى خصمه وجلس أمامه، وقد بدا التأثر على وجهه. فلما انتهت الخصومة قال عمر: أكرهت يا علي أن تجلس أمام خصمك؟ فأجابه علي: كلَّا! ولكني كرهت أنك لم تسوِّ بيننا حين قلت: يا أبا الحسن.

ومنها أن الخليفة عمر حضرته الصلاة في كنيسة القيامة في بيت المقدس فلم يصل فيها حتى لا يتخذها المسلمون مسجداً من بعده فيظلموا أهلها.

وورد في البخاري أن النبي ﷺ مر على مجلس فيه أخلاط من المسلمين واليهود والمشركين، فسلّم عليهم النبي ﷺ.

(١) المرجع السابق، ص٢٥٨.

وعن الشعبي أنه قال لنصراني سلم عليه: وعليك السلام ورحمة الله"، فقيل له في ذلك فقال ﷺ: أليس يعيش في رحمة الله!؟.

والأحاديث والآثار كثيرة في هذا الباب، تؤكد عظمة التسامح الإسلامي في الانفتاح على الأديان والثقافات. فقد وقف احتراماً لجنازة يهودي، وقال: أو ليست نفساً!؟. فالنفس الإنسانية محترمة في الإسلام ومكرمة في الثقافة القرآنية: ﴿وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِيٓ ءَادَمَ﴾ [الإسراء:٧٠]، هذا؛ وقد بلغ الإسلام الذروة في احترام الأديان السماوية الملتزمة بتعاليم الدين السماوي، وبنشر الفضيلة في الأرض. ومن هذه الآيات البينات:

﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَٱلَّذِينَ هَادُواْ وَٱلنَّصَٰرَىٰ وَٱلصَّٰبِـِٔينَ مَنْ ءَامَنَ بِٱللَّهِ وَٱلْيَوْمِ ٱلْأَخِرِ وَعَمِلَ صَٰلِحًا فَلَهُمْ أَجْرُهُمْ عِندَ رَبِّهِمْ وَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ﴿٦٢﴾﴾ [البقرة٢/٦٢].

﴿إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَالَّذِينَ هَادُوا وَالصَّابِئُونَ وَالنَّصَارَىٰ مَنْ آمَنَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَعَمِلَ صَالِحًا فَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ﴿٦٩﴾﴾ [المائدة٥/٦٩].

﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَٱلَّذِينَ هَادُواْ وَٱلصَّٰبِـِٔينَ وَٱلنَّصَٰرَىٰ وَٱلْمَجُوسَ وَٱلَّذِينَ أَشْرَكُوٓاْ إِنَّ ٱللَّهَ يَفْصِلُ بَيْنَهُمْ يَوْمَ ٱلْقِيَٰمَةِۚ إِنَّ ٱللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَىْءٍ شَهِيدٌ﴿١٧﴾﴾ [الحج٢٢/١٧]. والله أعلم بالمراد. ولكن الآيات الثلاث البينات لا تحتاج إلى تأويل. وغايتها أنها تلتقي عند الإيمان بالله الواحد الأحد، والعمل الصالح، وأن الله هو مالك يوم الدين، سيفصل بين المختلفين يوم القيامة، والله على كل شيء شهيد.

ولو تصفحنا كتب الفقه الإسلامي لرأينا أنها تخصص أبواباً للتعامل مع غير المسلمين، وهو تعامل يتميز بالعدل والإنصاف. فقد نص القرافي المالكي مثلاً على أن من حق أهل الكتاب علينا إذا تعرض الحربيون لبلادنا وقصدوهم

في جوارنا أن نموت في الدفاع عنهم، وكل تفريط في ذلك يكون إهمالاً لحقوقهم علينا. ويقول أيضاً[١]: "إن من واجبنا تجاه أهل الكتاب الرفقَ بضعفائهم، واحتمالَ أذى الجار منهم مع القدرة على الدفع، رفقاً بهم، وإخلاص النصح لهم من جميع أمورهم، ودفع من تعرض لإيذائهم، وصون أموالهم وعيالهم وأعراضهم وجميع حقوقهم ومصالحهم، وأن يفعل معهم كل ما يحسن بكريم الأخلاق أن يفعله". وكانت مظلة التسامح الإسلامي تضم جميع الطوائف في الأندلس وبقاع شتى. وتجلى التسامح في مشاركة عامة المسلمين للنصارى في أعيادهم. وقد بلغ التسامح ذروته في عهد الخليفة عبد الرحمن الناصر الذي تعايش في بلاطه كبار الأطباء والعلماء من أهل الملل الإبراهيمية الثلاث، وكذلك في عهد المأمون العباسي في بغداد.

وواضح أن التسامح هو المنهج المنسجم مع كليات الإسلام وتوجيهاته. وما جرى من بعض المعاملات التي لا تتسم بالسماحة مع غير المسلمين في بعض العهود كتمييزهم بزي؛ فهو بعيد عن روح التسامح الإسلامي. فالإسلام دعوة متسامحة، وهو قائم على الاقتناع لا على القسر والإكراه، وهو دين هداية وسلام ورحمة، ومن الأدلة على ذلك قوله تعالى: ﴿لَآ إِكۡرَاهَ فِي ٱلدِّينِ﴾ [البقرة٢/٢٥٦]، ﴿وَمَآ أَرۡسَلۡنَٰكَ إِلَّا رَحۡمَةٗ لِّلۡعَٰلَمِينَ ١٠٧﴾ [الأنبياء٢١/١٠٧]، وأنه كلما اشتد أذى المشركين للرسول ﷺ دعا ربه فقال: «اللهم اهد قومي فإنهم لا يعلمون». وكان ينصح عليَّ بن أبي طالب بقوله: «لأن يهدي الله بك رجلاً خير لك من حمر النعم».

فلا أساس إطلاقاً لا تروّجه دوائر الحاقدين على الإسلام، والجهلة المتشددون الغالون من المحسوبين على الإسلام من أن الإسلام دين عنف

(١) محمد بن شريفة. بحث حول التسامح الديني، أغادير، منشور من أعمال ندوة أكاديمية المملكة المغربية، ١٩٨٥م، ص١٦.

وإرهاب وكراهية. ولكن بعض المتفقهين من الممتهنين في سلك الدعاة يقدمون للمترصدين هذه الصورة المشوهة مجاناً. فقد سمعت أحدهم يلقي خطبة الجمعة في قناة فضائية عربية يعلن الحرب على كل حي لا يذهب مذهبه، ويدعو الله سبحانه في ساعة الدعوة المستجابة أن يجعل أموال الكفرة من اليهود والنصارى غنائم للمسلمين، وأن تكون نساؤهم... من دون أن يتدبر قليلاً ليرى أن الأمر بعكس ما يدعو، وأن دعوة الإسلام هي دعوة هداية، ودعوة إلى التوحيد الذي هو أصل الأديان الثلاثة.

وإن الداء العضال الذي أصيبت به الأمة هو أن كثيرين ممن لا يحملون علماً ولا دراية كافية بمصادر الفقه ومنابعه الأخلاقية يتصدون للإفتاء، وتوجيه الناس، ولتشكيل الرؤية الدينية المعزولة تجاه الآخر استناداً إلى آية كريمة لا يفهمون سياقها ومقاصدها؛ ولا يعرفون مطلقها ومقيدها، وما جاء بعدها أو قبلها، ولا يتدبرون حكمتها وأغراضها وأسبابها، ولا أتقنوا علم بيانها، أو استناداً إلى حديث نبوي هو من الآحاد لا يثبت عقيدة، ولا يقرر علماً يقينياً في الأساس، وعلى فرض صحته واعتباره فإنهم لا يعرفون طبيعته وصفته ومكانه ومكانته حسب السياق الذي ورد فيه، فضلوا وأضلوا.

ولذلك قلت مرة، وأكررها هنا: ليس من الحكمة أن تستبدل دكتاتورية الفقيه بدكتاتورية الزعيم، فإن أمر الإفتاء بالحلال والحرام، وبالإيمان والكفر، يظل أعتى سلاح وأخطره لسلامة المجتمع والأمة، وكذلك القيام بتشكيل الرؤية الدينية للعالم وللوجود، وأعني صياغة عقلية المجتمع الدينية، لا يقل خطورة عن أي سلوك آخر في الدين والدنيا. لذا علينا أن نحذر من التعامل معه إلا في إطار المرجعيات المختصة المسؤولة ومجلس لعقلاء الأمة من الفقهاء والحكماء!.

المسألة الثانية: التعددية وقبول الرأي الآخر

كثر الحديث في هذه الآونة عن قبول الإسلام للرأي الآخر بقدر كبير من السلبية، وبكثير من الحدة والتشنج. ولعل بعضهم يرى أن الإسلام يرفض أهم أسس الحداثة، وهو حرية الرأي والقبول بنتائج تعددية الرأي والفكر، وهي تهمة طالما رددها المستشرقون في شبهاتهم ضد الفكر الإسلامي، ووجدنا صداها لدى العلمانيين الذين يطالبون بفصل الدين عن الدولة، وبحصر الدين في ميدان التعبد والضمير، وازدادت شدة بسبب ما حدث هناك أو هنالك من التضييق لأقلام لم تلتزم بالمعيار الإسلامي في التعبير والأداء، أو من الوعيد والإرهـــاب تجاه كتاب ومفكرين أطلقوا عنان الفكر والقلم للتعبير عن خلجـــات نفوسهم، وشطحات وجدانهم، وخطرات عقولهم من دون التزام بحدود الأدب تجـــاه المقدس الذي لا يمســـه إلا المطهرون، ســـواء فعلوها بحسن نية، أو بسوء قصد.

أما أهمية هذه المسألة التي تبدو في أدبيات الجدال بين الفكر السياسي الوضعي، والفكر السياسي الإسلامي أو الديني كأنها حاجز حصين، وبرزخ لا يبغيان، فهي أنها أي حرية الرأي والتعددية وقبول الآخر هي جوهر الديموقراطية التي أصبحت عنواناً للنظام العالمي الأجدر بالقبول عند العقلاء في مجتمع بني آدم أينما كانوا في الشرق الأوسط، أو الغرب، وكيفما كانوا أغنياء أم فقراء، وعلى أي دين يجتمعون، مسلمين، أم مسيحيين، أم يهوداً، أم غيرهم. وإن العقل الذي جعله الله مناط التكليف وعماد المسؤولية، ونوره في خلقه لن يجتمع على ضلالة مادام الوجدان الخير يسوقه. وأقصد هنا عقول الناس جميعاً.

ثم لا ينكر أحد ما للحرية من قيمة عليا في إنسانية الإنسان. فهل يعقل أن يتخلف الإسلام –وهو دين الفطرة المستجيب للطبيعة الخيرة في الإنسان– عن تحقيق هذه القيمة العظيمة؟

والحق أننا لو استطعنا الفصل بين الإسلام؛ جوهره وروحه، وبين تداعيات سلوك المسلمين وتصرفاتهم في بعض الأوساط الإسلامية المتزمتة، لانتهت هذه الإشكالية؛ ولكن بعضهم -مع إدراكهم لهذه الحقيقة- لا ينفكون عن إسقاط كل ظاهرة مدانة في الوسط الإسلامي على الإسلام نفسه. وهذه العملية، في الحقيقة، جزء من التعامل غير الموضوعي مع الإسلام، يهدف إلى حصره ومحاصرته في زوايا التكايا والمعابد، وإلى منعه من الحضور المعنوي والنفسي والاجتماعي والسياسي في أداء المسلمين.

ومما يساعد هؤلاء المشككين في قدرة الإسلام على قبول الرأي الآخر جانب من التراث الإسلامي تراكمت فيه صور كئيبة في مجالات التعامل مع الآخر. والحقيقة أن هذه الصور انعكاسات لمدى قدرة أصحابها في بيئاتهم وعصورهم على استيعاب المعنى الإنساني للإسلام، وهي لا تكون حاكمة على الإسلام.

والواقع أن قضايا الصراع الفكري والعقدي بين المسلمين تمتد إلى اليوم الذي فارق الرسول ﷺ الحياة، ولحق بالرفيق الأعلى، بل يمتد بعضها إلى فلسفات وأديان سابقة لم تحسمها، كفكرة الجبر والاختيار، والحرية أو القضاء والقدر، ولكننا نقول دون تردد: إن القرآن الكريم الذي لا يشك مسلم في أنه هو المرجع القطعي الأساسي قد حسم في أكثر من آية، وبأكثر من صيغة قاطعة: أن الإنسان حرٌّ فيما يؤمن، وفيما يرى ويعتقد. وبمقتضى حريته هذه يتلقى جزاء ربه: «إن خيراً فخير، وإن شراً فشر»، واقرأ إن شئت سورة الكافرون فتجد في آخر هذه السورة القصيرة الحقيقة بشأن الحرية: ﴿لَكُمْ دِينُكُمْ وَلِيَ دِينِ ۝٦﴾ [الكافرون١٠٩/٦]. فالدين هو قناعة وجدانية، وطمأنينة روحية، وهذه لا تتحقق أبداً بالقهر وبالقوة؛ بل بالإقناع والبرهان. ولله في خلقه شؤون.

فعلينا نحن المسلمين التسليم بأن أيّاً من البشر لن يستطيع صياغة أفكار

الناس ومشاعرهم بمثل ما يهوى ويريد. فإذا كان صاحب أعظم انقلاب تاريخي في تاريخ البشرية، وصاحب أعظم رسالة إلهية مصدقة للرسالات، لم يستطع هداية من أحب إلى دينه: ﴿إِنَّكَ لَا تَهْدِى مَنْ أَحْبَبْتَ وَلَٰكِنَّ ٱللَّهَ يَهْدِى مَن يَشَآءُ﴾ [القصص٢٨/٥٦]، من ذا الذي يتطاول على القدر الإلهي في الحرية؟

فالحقيقة الفطرية التي لا جدال حولها هي أنه: ﴿لَآ إِكْرَاهَ فِى ٱلدِّينِ﴾ [البقرة٢/٢٥٦]، وهي الموقف الذي يتأكد بنظم حاسم: ﴿وَلَوْ شَآءَ رَبُّكَ لَءَامَنَ مَن فِى ٱلْأَرْضِ كُلُّهُمْ جَمِيعًا ۚ أَفَأَنتَ تُكْرِهُ ٱلنَّاسَ حَتَّىٰ يَكُونُوا۟ مُؤْمِنِينَ ﴿٩٩﴾﴾ [يونس١٠/٩٩]. ذلك أن وظيفة النبي الرسول هي التذكير بالدين والدعوة إليه، لا الإكراه والغلبة: ﴿فَذَكِّرْ إِنَّمَآ أَنتَ مُذَكِّرٌ ﴿٢١﴾ لَّسْتَ عَلَيْهِم بِمُصَيْطِرٍ ﴿٢٢﴾ إِلَّا مَن تَوَلَّىٰ وَكَفَرَ ﴿٢٣﴾ فَيُعَذِّبُهُ ٱللَّهُ ٱلْعَذَابَ ٱلْأَكْبَرَ ﴿٢٤﴾﴾ [الغاشية٨٨/٢١-٢٤]، ولا يصح الزعم بأن هذه الآيات التي تقيم الحرية والأمان منسوخة بآية السيف. فمن هذه الآيات إخبار من الله، ولا نسخ في الأخبار عند الأصوليين، ثم إن النسخ –على فرض وقوعه أو شيوعه في القرآن الكريم– يتم ليأتي خير مما سبق أو مثله، فهل يعقل عاقل أن يكون القتل أفضل من الصلح والسلام؟

أو أن يكون الإكراء أفضل من الحرية؟ إن هذه الفكرة الضالة، التي تجعل آية السيف –المحكومة في الواقع بظروفها الخاصة– هي الحاكمة والناسخة لآيات الحكمة والسلام والرحمة والحرية، هي التي ضللت المتطرفين والمنحرفين، وشقت لهم مسار الإرهاب والمذابح الرهيبة ضد الأبرياء من المسلمين وغيرهم، وعرضت الدين الإسلامي السمح لتشويه عالمي، بل لحرب عالمية لا يعلم أحد إلا الله مداها!.. والله أعلم.

وعوداً على بدء نقول: إذا كان الإنسان حراً في اختيار الإيمان أو نقيضه، والإيمان هو خلاصة دعوة الإسلام، بل هو خلاصة دعوة الأديان السماوية؛

فمن ذا الذي يزعم بأن الإنسان لا بد له من اختيار منهج معين أو نمط اجتماعي أو سياسي محدد ولو بالقوة!؟

ذكر ابن الجوزي أن عمر أتته عجوز في حاجة، وكانت غير مسلمة، فدعاها إلى الإسلام فأبت، وتركها عمر. ثم فكر عمر فيما فعل وخشي أن يكون في قوله لها: أسلمي، وهو أمير المؤمنين، إكراهٌ لها، فاتجه إلى ربه ضارعا: اللهم أرشدت ولم أكره، وتلا قوله تعالى: ﴿لَآ إِكۡرَاهَ فِي ٱلدِّينِ﴾ [البقرة٢/٢٥٦][1].

وإذا كان جانب من التراث العملي في تاريخ المسلمين لا يشجع الدعوة إلى الحرية وتكافؤ الفرص، ففي التراث الفكري الإسلامي ألف شاهد وشاهد على حرية الرأي؛ فقد أثار بعضهم إشكالية التناقض بين كون الدين أمراً وجدانياً وقناعة في الضمير وبين أن يأمر الإسلام بالإيمان، ذلك أن الأمر لا يتوجه إلَّا إلى فعل مستطاع، والإيمان مسألة وجدانية غير إرادية، فلا تقوم ضمن سلطة الأمر والنهي. ولكي تعود المنطقية إلى هذا الموضوع. قال بعضهم: إن الأمر لم يتوجه إلى الإيمان باعتباره قناعة وجدانية؛ بل إلى الوسائل التي هي في مكنة الإنسان وقدرته كالإصغاء إلى الحجج والأدلة. وليس في النصوص والآثار الإسلامية ما ينبئ عن إمكان اجتماع الإنسان حول دين واحد أو مذهب واحد، بل تؤكد أن التعددية ستكون سمة المجتمع الإنساني: ﴿وَلَا يَزَالُونَ مُخۡتَلِفِينَ ١١٨﴾ [هود١١/١١٨]، وفي الحديث الشريف: «ستفترق أمتي على ثلاث وسبعين فرقة»، أو كما قال في حديث آخر: «تقوم الساعة والروم أكثر الناس».

وإن العارفين المتابعين لأهم ما في التراث الإسلامي من فكر وفقه من خلال التعمق في علمي الكلام وأصول الفقه، يجدون أن حرية البحث لا حدود لها فقد تمس قضايا حساسة دون أن تثير تشنجاً من معارضين آخرين، فقد

(١) سيرة ابن الجوزي، ص٢٨٢.

توسع المتكلمون في بحث صفات الله واختلفوا فيها، وتوزعوا بين مثبت وناف من ناحية، وبين من قال: إنها عين الذات، ومن قال: إنها غير الذات، ومن قال: لا عينها ولا غيرها. ومنهم من أول الصفات الواردة، ومنهم من توقف، منهم من أنكر رؤية الله، ومنهم من أثبت.. مثلاً. واختلفوا في الأصلح: أهو واجب على الله كما قالت المعتزلة أم هو تفضل؟ أم لا هذا ولا ذاك!؟ فالحسن ما حسنه الشرع، والقبيح ما قبحه الشرع، ولا يُسْأَل عما يفعل وهم يُسْأَلون، بل أثار بعضهم فكرة الاجتهاد في العقليات رغم خطورتها. وتناول بعضهم قدرة العقل على تعيين ما هو موافق للشرع دون دليل من الشرع تحت عنوان: "التحسين والتقبيح العقليان"، وقد تم كل ذلك من دون أي... إرباك بالاتهام بالكفر أو الزندقة. فقد صال الفقهاء والأصوليون والمتكلمون في رياض الفكر الإسلامي بعقول مفتوحة، وقلوب مؤمنة؛ وأثبتوا للتاريخ أن الإسلام مدرسة واسعة لا تضيق بكل ما هو خير وحكمة، وهي تلتقط الحكمة، دون تردد، أينما وردت.

لذلك لا أتردد في القول بأن ظاهرة عدم التسامح مع الآخر أو عدم قبوله، أو ظاهرة رفض التعددية لم تنشأ عن الإسلام نفسه. فعلى الباحث، أو العالم النفساني الاجتماعي البحثُ في مجال آخر لاكتشاف الأسس العلمية لهذه الظاهرة.

وخلاصة ما نراه: أن قضايا التعددية والديموقراطية، وما هو متاح من حرية الرأي هي قضايا مستجدات في شكلها الراهن، ولا سيما في المجال السياسي والإعلامي، وهي أيضاً حسب المصطلح الفقهي من القضايا المسكوت عنها، والأصل فيها الإذن والقبول بها ما دامت تحقق الخير والحكمة للمجتمعات البشرية.

وإذا عرفنا أن مبدأ الحرية واحترام الآخر هو مبدأ إسلامي، وأن الحكمة

مَنْشُودَةُ المسلمين، وأن الأحكام الإسلامية تهدف إلى تحقيق مصالح الناس، ودرء المفاسد عنهم؛ فإن النتيجة الأكيدة هي أن الإسلام لا يعارض الصيغ المعاصرة في التعددية، واحترام الآخرين، والديموقراطية في ظل احترام ثوابته الإيمانية والأخلاقية. والله أعلم.

المسألة الثالثة(١): حقوق الإنسان

يزعم بعض الناس أن حقوق الإنسان من إفرازات العقل الاجتماعي الغربي، ومن إبداعات كتابهم، وآثار نضالات أبطالهم في الثورتين الأميركية والفرنسية ١٧٨٩م، وتم تدويلها في ميثاق الأمم المتحدة ١٩٤٥م، والإعلان العالمي لحقوق الإنسان ١٩٤٨م، وفي المعاهدات الدولية اللاحقة ١٩٦٦م.

والحق أن حقوق الإنسان الأساسية هي، في جانبها الوجودي (الأبستمولوجيا)، والمعرفي، موضوع الضمير الإنساني والنزعة الخيرة المجبولة فيه. فهي متأصلة في الطبيعة الأخلاقية للإنسان، وتسبق القوة والقانون وإرادة السلطان، فهي استجابة لطبيعة الأشياء، ولفطرة الإنسان، ولنداء الوجدان الأخلاقي في الإنسان قبل أن تكون استجابة لشرعة دولية، أو تعاهد عالمي، أو قانون داخلي؛ فإن أي إنسان يمشي على الأرض يحس في وجدانه؛ وبالبداهة أن له حقه المقدس في الحياة الحرة، وحقه في الحرية والكرامة والعدل، وأن للآخرين الحق نفسه من بني آدم.

ولعلك تقرأ، بوضوح، هذه المعاني في قصة ابني آدم؛ إذ أدرك هابيل بفطرته أن حقه في الحياة مقدس، وأن المس به إثم وظلم: ﴿إِنِّيٓ أُرِيدُ أَن تَبُوٓأَ بِإِثۡمِي وَإِثۡمِكَ فَتَكُونَ مِنۡ أَصۡحَٰبِ ٱلنَّارِۚ وَذَٰلِكَ جَزَٰٓؤُاْ ٱلظَّٰلِمِينَ٢٩﴾ [المائدة٥/٢٩].

(١) راجع مؤلفنا: البصيرة الإسلامية، مرجع سابق، ص١٠٦.

وقد تكون هذه الإلماعات من حقوق الإنسان أقباساً من المنحة الإلهية التي اختص بها آدم، وغرست قيمها في ضمير ذريته، إذ قال سبحانه: ﴿وَلَكُمْ فِي ٱلْأَرْضِ مُسْتَقَرٌّ وَمَتَٰعٌ إِلَىٰ حِينٍ﴿٣٦﴾﴾ [البقرة٢/٣٦].

﴿إِنَّ لَكَ أَلَّا تَجُوعَ فِيهَا وَلَا تَعْرَىٰ﴿١١٨﴾ وَأَنَّكَ لَا تَظْمَؤُاْ فِيهَا وَلَا تَضْحَىٰ﴿١١٩﴾﴾ [طه٢٠/ ١١٨-١١٩]، ولكنه من الواضح أن هذه الفكرة قد ترعرعت بعد آخر حرب عالمية كادت تحرق الدنيا وتبيد البشرية، وتبلورت بعد سقوط قلعة الأنظمة الشمولية الاستبدادية التي أماتت الإنسان وقهرته، وكادت تنسيه ما له، وما عليه، وما فيه؛ بل وصهرته في بوتقة الدولة التي تجسدت في صنم يُعْبَد، أو حزب قائد أوحد؛ فقد أشاعت هذه الفكرة في الأذهان من جديد أمل الاستبشار بمستقبل أفضل لسعادة الإنسان ورفاهه في كل مكان، وأمل التحرر من قيود الظلم والتبعية لشعوب لا زالت ترزح تحت أثقال الاضطهاد والكبت والحرمان.

لذلك، أحسب دون تردد، أن أثمن هدية وأغلى قيمة معنوية قدمها القرن الغابر إلى القرن الجديد هي فكرة حقوق الإنسان بإطارها الدولي، وبصيغها الموفرة قدراً من الأمان للمستضعفين من البشر.

وسأتناول هذه الفكرة بصورة مختصرة في ثلاثة إطارات، أولها الإطار الفلسفي، وثانيها الإطار القانوني، وثالثها الإطار الإسلامي.

١-الإطار الفلسفي لفكرة حقوق الإنسان.

تبين في المقدمة أن الجذور التاريخية لفكرة حقوق الإنسان تعود إلى الضمير الإنساني نفسه، وتمتد إلى جذور عميقة في الفكر الإنساني، وهي حقوق لا تستمد شرعيتها من دستور أو قانون، بل تستمد قوتها من نفسها أو من العدل الإلهي. فهذه الحقوق قوانين إلهية غير مكتوبة، وهي تعني فكرة القانون الطبيعي. وقد ذكروا أن الشاعر اليوناني سوفوكليس ٤٤١ ق.م هو أول من

استنجد بالقانون الطبيعي حين قال في مسرحيته المسماة "أنطيغونا"، وهي التي قامت بدفن جثة أخيها المحارب المتمرد الذي قتله الملك ومنع دفنه في المقبرة: (أتجرئين على خرق القانون؟ تجيب أنطيغونا: نعم؛ لأن زيوس لم يكن هو من أصدره؛ ولأنه ليس العدل. لا لا.. ما كان يجب أن أعتقد أن تكون لأوامرك الظالمة القوة ضد قوانين الآلهة غير المكتوبة"[١].

ومما شاع بين أساتذة فلسفة القانون أن النظرية التقليدية للحقوق والحريات العامة ظهرت إثر صدور إعلان حقوق الإنسان والمواطن الفرنسي عام ١٧٨٩م، أي بعد أيام من نجاح الثورة الفرنسية؛ وارتكز على فكرتين هما: فكرة الحقوق الطبيعية، وفكرة الديمقراطية السياسية. وفكرة الديمقراطية السياسية تعود إلى نظرية العقد الاجتماعي. أما فكرة الحقوق الطبيعية فأساسها القانون الطبيعي. فالخلفية الفلسفية والتاريخية لفكرة حقوق الإنسان هي فكرة القانون الطبيعي. وبما أنها تمتد إلى جذور عميقة في تاريخ الفكر الإنساني؛ فإننا نستعرض في هذه العجالة جانباً من مفهومه، ولمحة من تطوره.

أ–مفهوم القانون الطبيعي

إن القانون الطبيعي من الأفكار الفلسفية التي شغلت بال المعنيين بدراسة جوهر القانون وأساسه، وشغلت رجال الدين في الكنيسة دهراً طويلاً، وتميز من غيره من الأفكار الفلسفية الخاصة بالقانون بأنه لازم كفاح الإنسان الدائب من أجل التوصل إلى المجتمع القائم على الفضيلة والعدل، وقد سجل فعلاً للأجيال قصة بحث الإنسان عن عدالة مطلقة وفشله في ذلك. الحق أن هذه الفكرة التي تعني وجود قيم وحقوق خارج إرادة الطغاة، لازمت طموح الإنسان نحو تحقيق الإنصاف. فكلما استبد طاغية أو قانون مكتوب جائر

(١) راجع مؤلفنا: فكرة القانون الطبيعي عند المسلمين، مرجع سابق، ص١٧.

استصرخ الشعب، واستنجد بقانون الضمير، القانون الإلهي غير المكتوب. فهذه الفكرة تعكس تاريخاً طويلاً لصراع عنيف بين القوى المستبدة وبين المحكومين المظلومين.

والحقيقة أن الإنسان إذا كان قد خاض صراعاً عنيفاً مع الطبيعة في بدء الخليقة وفجر الإنسانية، فإنه قد خاض صراعاً أعنف مع الطغاة في ظل نشوء الدولة عبر العصور. ومن تباشير هذا القرن أن هذا الصراع العنيف بدأ يهون، وأن قبضة الطغاة في قهر الشعوب والأفراد بدأت ترتخي بفعل الإلزام العالمي لفكرة حقوق الإنسان والقانون الطبيعي.

إن القانون الطبيعي، في الحقيقة، من المفاهيم التي يتعذر تحديدها منطقياً، أو رسم ملامحها بوضوح ودقة، ذلك أنه لم يستقر على حال معينة منذ نشوء فكرته قبل خمسة وعشرين قرناً في الأقل. فقد تغير مفهومه تبعاً لتغير الظروف الاجتماعية والسياسية، ومع ذلك فإننا نتلمس فيه المفاهيم الثابتة الآتية:

أولاً: يعتبر القانون الطبيعي المثل الأعلى للقانون الذي يسمو على القانون الوضعي المطبق فعلاً، والذي كثيراً ما ذاقت البشرية الأمرين جرّاءه.

ثانياً: يعتبر القانون الطبيعي ذريعة يلجأ إليها الجانب الضعيف من أطراف العلاقة الاجتماعية أو السياسية لتبرير الثورة على واقعه المتخلف ثقافياً أو حضارياً أو اقتصادياً أو سياسياً، كما يعتبر ذريعة قانونية طالما لجأ إليها فقهاء الغرب قديماً وحديثاً عند التحسس بقصور تشريعهم الوضعي عن الوفاء بمتطلبات إصدار القرارات العادلة في القضايا التي طرحت أمامهم.

ثالثاً: تهدف فكرته إلى رسم النظام العالمي الذي يحكم الإنسان أولاً، وإلى تمجيد الحقوق الثابتة للأفراد، والتي تدعى بالحقوق الطبيعية التي لا تقبل التجزئة ثانياً.

وبسبب ما تقدم بدت على مسرح الفكر صور مختلفة لنظريات القانون الطبيعي اختلفت تبعاً للمعيار المختار من رجال الفكر دينياً أو عقلياً، تقدمياً أو محافظاً.

ولكن الملاحظ أن العنصر المهم في فكرة القانون الطبيعي هو نشدان المثل الأعلى، واللجوء إلى قانون أسمى من القانون المكتوب. هذا يعتمد بالضرورة على الإيمان بقوانين موضوعية تستمد إلزامها من ذات الإنسان وضميره أو في طبيعة الأشياء.

ب–تطور القانون الطبيعي

يتجه الباحثون إلى تلمس شتى الأفكار الفلسفية في الفكر الإغريقي والتقاطها منه. وقد يجدون دون عناء أن بذور شتى الفلسفات المعاصرة غرست فيه، فأثمر بعضها دون بعض. والحق أن المفكرين اليونان وضعوا أسس القانون الطبيعي، ثم تتابعت تطوراته كالآتي:

أولاً: كان للسفسطائيين دور كبير في مناقشة الأساس الطبيعي للعدالة، فهم الذين طرحوا هذا السؤال العميق: هل الشيء الذي يعتبره القانون الوضعي عادلاً بالطبع؟

ثانياً: ميز أرسطو (٣٨٤–٣٢٢ ق.م) بين العدالة القانونية والعدالة الطبيعية، وشخص الصفة المزدوجة للإنسان، فرأى أنه جزءاً من الطبيعة، وهو قد منح العقل. ولما كان جزءاً من الطبيعة فإنه يخضع لها، ولما كان قد منح العقل فإنه يبدو مخلوقاً متميزاً يملك الروح والإرادة اللتين تمكنانه من التمييز بين الحسن والقبيح بحرية. وقد مهدت آراؤه في هذا الشأن الطريق إلى التغير الحاسم في مفهوم القانون الطبيعي الذي تبناه الرواقيون.

ثالثاً: طرح الرواقيون فكرة القانون الطبيعي بحيث أصبحت مبدأ أخلاقياً،

وتأسست تعاليمهم على مبدأين، أولهما: أن العالم محكوم بقانون شامل ثابت. وثانيهما: أن طبيعة الإنسان عاقلة، فيجب على الناس أمران: أولهما أن يعملوا وفقاً للقوانين الطبيعية التي تحكم الكون، أي أن يعيش الإنسان في وفاق مع الطبيعة. وثانيهما أن يعملوا وفق أهم شيء في طبيعتهم، وهو العقل.

رابعاً: إن هذه الأفكار النبيلة سحرت الفقيه الروماني شيشرون فأنلها من أبراج الفلسفة والمثل العليا إلى ميدان القانون العملي. فأثبت فقهاء الرومان في ضوء أفكاره وجود قواعد لا تعتمد على الإرادة البشرية، ولكن من خلق الطبيعة ذاتها، وتصور بعضهم أن القانون الطبيعي هو قانون الشعوب، وميز بعضهم بينهم.

والواضح أن فقهاء القانون الروماني آمنوا بوجود قانون طبيعي يتصف بالعمومية، ويستقي أحكامه من الطبيعة ذاتها. وفي هذا يقول الفقيه الروماني بول: "إن كل ما هو عدل وخير يأمر به القانون الطبيعي". وقوة هذا القانون ترجع إلى سمو مبادئه لا إلى جزاء مادي يوقع على من يخالف أحكامه.

خامساً: بعد اعتناق أباطرة الرومان الدين المسيحي في القرن الرابع الميلادي أرادت الكنيسة أن تمكن السلطة الروحية من السلطة الزمنية، وتخضع سلطان الدولة لسلطان الكنيسة؛ فعمدت إلى تحويل فكرة القانون الطبيعي إلى فكرة دينية فسخرتها لأغراض الكنيسة، فمزج آباء الكنيسة في أول الأمر -وعلى الخصوص القديس أوغسطين (٣٥٤-٤٣٠م) في كتابه "مدينة الله"- القانون الطبيعي بالقانون الإلهي، ووصفوا القانون الطبيعي بأنه قانون سماوي. وبعبارة أخرى: احتفظ هؤلاء بفكرة القانون الطبيعي مع إعطائها مضموناً جديداً يختلف عن مضمونها عند أرسطو. فالعدل عندهم لا تكشف عنه ملاحظة الطبيعة؛ وإنما لا بد من مدد إلهي. ولسنا هنا في مجال التفصيل.

سادساً: من بدايات الألفية الأولى التي فاتت كلمح بصر، وخلال النصف الثاني من القرن الحادي عشر بالتحديد والقرن الثاني عشر، تحقق لأوروبة ازدهار أدبي وعلمي ساعد عليه اتصالها بالفكر العربي الإسلامي عن طريق الشرق بسبب الحروب الصليبية، أو من خلال الأندلس بسبب إقبال المسيحيين على دراسة الفلسفة واللغة العربية في جامعاتها العريقة. وفي ذلك الجو الحافل بالغنى الفكري، وبانتشار شروح ابن رشد لفلسفة أرسطو ظهر توما الأكويني (١٢٢٦-١٢٧٤م)، فشيد صرحاً جديداً للقانون الطبيعي؛ أكد فيه على أنه يجب أن تصدر القوانين من المبادئ التي غرسها الله ونقشها في روح الإنسان، وأتى بفكرة تدرج القوانين بالشكل الهرمي: القانون الأزلي، القانون الطبيعي، القانون الوضعي، تبعاً لتعدد الأساس العقلي: العقل الإلهي، العقل التأملي، العقل العملي.

سابعاً: إن الثورة الفكرية والسياسية والاجتماعية التي أدت إلى النهضة، وحركة الإصلاح الديني، وظهور الدولة القومية؛ ولدت مشكلات جديدة في أوروبة، أهمها تنظيم العلاقات الدولية بين هذه الدول، فافتقرت إل حلول جديدة.

ثامناً: تطور القانون الطبيعي إلى ما عرف في الثورة الفرنسية، وفي وثيقة حقوق الإنسان الأمريكية باسم حقوق الإنسان. فتحول التأكيد من الواجبات إلى الحقوق.

تاسعاً: لقد أفل المفهوم التقليدي للقانون الطبيعي، وجميع الأفكار المسبقة، والحقوق القبلية؛ بسبب هيمنة الفلسفة الوضعية التي تبناها أوغست كونت (١٧٩٨-١٨٥٧م)، وخلاصتها أن الفكر الإنساني لا يدرك سوى الظواهر المحسوسة الخاضعة للملاحظة والتجربة. ومعلوم أن القانون الطبيعي أو فكرة وجود حقوق ثابتة دون تشريع مكتوب مما لا يخضع لقواعد الفلسفة العلمية.

ويلاحظ أن أنصار هذه الفكرة (أي القانون الطبيعي) لم يعودوا متحمسين لها خشية اتهامهم بالانحياز إلى الأفكار غير العلمية، أي إلى التخلف والرجعية. ويلاحظ بهذا الصدد أنه حينما أبدع الفقيه الفرنسي جني (١٨٦١ – ١٩٥٩م) نظريته في مدرسة البحث العلمي الحر، ورأى فيها أن على القاضي في حال قصور النص القانوني العودة إلى ميدان القانون الطبيعي لملء ثغرات القانون، اعترف بأنه يدرك تماماً أنه يعرض نفسه للانتقاد بسب رجوعه إلى نظرية عفا عليها الزمن، ولكنه من جانب آخر لم يستسلم لذلك، فقال: "إنه يؤمن أن العدالة –وهي روح القانون الطبيعي– متأصلة في طبيعتنا الأخلاقية، وأن القضاء لن يرفض إطلاقاً فكرة العدالة تلك إلا إذا تخلى عن مهمته"(١).

عاشراً: بدأت فكرة حقوق الإنسان تستقر في ضمير المجتمع الدولي، ولم يعد هناك جدل حول موضوعية هذه الحقوق أو عدم علميتها. فمن الطبيعي أن تنتعش من جديد فكرة القانون الطبيعي في ميدان البحث الفلسفي عن جوهر القانون وأساسه.

وفي ختام هذا الموضوع، لا بد من الإشارة إلى أن القانون الطبيعي الذي قال عنه الفقيه الفرنسي جني: إنه يكتشف باستطلاع العقل والضمير والطبيعة الأخلاقية للإنسان، يقترب من القاعدة الذهبية المعرفية التي صاغها محمد نبي البشرية ﷺ: «البر ما اطمأنت إليه النفس، والإثم ما حاك في الصدر وتردد»، كما يقترب من جانب من الفكر الإسلامي الذي انتصر لفكرة التحسين والتقبيح العقليين. وستكون لنا عودة إلى تفصيل هذه الفكرة عند الكلام على الحاكمية؛ إن شاء الله تعالى.

(١) راجع مؤلفنا: تفسير النصوص الدينية، مرجع سابق، ص٢٠٦.

٢-الإطار القانوني لفكرة حقوق الإنسان

بدأت هذه الفكرة تجيش في صدور الناس، وتشيع بين المجتمعات والشعوب المناضلة، ولا سيما في الغرب، ضمن الحركة الفكرية التي نبهت الإنسان الكادح إلى ما له من حق في الحرية، والإسهام في تقرير مصيره. وكان لنظرية جان جاك روسو (١٧٤٣-١٨٢٦م) في العقد الاجتماعي أثر واضح في إشاعتها، ثم بدأت تتحقق في إعلان حقوق الاستقلال الأمريكي في ٤ تموز ١٧٧٩م، ذلك الذي كتبه توماس جيفرسون (١٧٤٣-١٨٢٦م)، وقال فيه:

"إننا نؤمن بأن الناس خلقوا متساوين، وقد منحهم الخالق بعض الحقوق المؤكدة، أهمها الحق في الحياة والحرية والسعادة. إننا نؤمن بأن هذه الحقائق مسلَّمات ليست بحاجة لإقامة الدليل عليها. إن الأمير الذي يتصف بصفات الظلم والقسوة لا يناسب أن يكون حاكماً لشعب حر"(١).

وكان لهذه الأفكار وغيرها من ومضات فكرية حرة وقع كبير في تفجير الثورة الفرنسية التي بادرت إلى إعلان وثيقة حقوق الإنسان في ٢٦/آب/ ١٧٨٩م، أي بعد أربعين يوماً تقريباً من نجاح الثورة الفرنسية.

وقد جاء في هذه الوثيقة التي عنونت بإعلان حقوق الإنسان والمواطن الفرنسي ١٧٨٩م:

١-يولد الناس أحراراً، ويبقون كذلك متساوين في الحقوق.

٢-إن هدف أي تجمع سياسي هو الحفاظ على الحقوق الطبيعية للإنسان. وهذه الحقوق هي: الحرية، والملكية، والأمن، ومقاومة التعسف.

٣-إن الحرية تبادل المعلومات والأفكار.

---

(١) راجع مؤلفنا: البصيرة الإسلامية، مرجع سابق، ص١١١.

٤-تعني الحرية أي عمل لا يجرح الآخرين أو يظلمهم.

٥-القانون تعبير عن الإرادة العامة.

٦-لا يؤذَى أحدٌ بسبب معتقده.

ثم تتابعت ببطء تطورات حقوق الإنسان في القرن التاسع عشر، وكانت تنتعش تباعاً لانتعاش فكرة القانون الطبيعي في بعض الأحيان. وأهم تطور في هذه الفكرة هو الذي حدث في القرن العشرين، حيث لم تعد أمنية المفكرين، وأنشودة المنظرين، وإعلانات أخلاقية، بل أصبحت تشريعاً دولياً ملزماً تستجيب له القوانين الوطنية. وأضحت شهادة تقدير واعتبار للنظم التي تراعيها في العلاقة الوطنية، وشهادة سوء سلوك للحكومات الديكتاتورية والشمولية التي لا تعير لها وزناً؛ ولم تعد هذه الدول بقادرة على التستر بشعار السيادة، وارتكاب جرائم ضد شعوبها، بل أصبحت انتهاكات حقوق الإنسان عورة معيبة تسعى الجهات التي تبتلى بها للتستر عليها بشتى الذرائع والوسائل، وتخترع الحيل والملابسات كي لا تساق إلى المحاكم بتهمة الجرائم ضد الإنسانية. فهي لم تعد شعارات دون أثر، بل أصبحت جزءاً مهماً من القانون الدولي، وعنصراً من القانون الداخلي.

لهذا؛ نقف قليلاً عند معنى الحق، وتقسيمات الحقوق، ثم نتناول إجمالاً أهم التشريعات الدولية لفكرة حقوق الإنسان.

أ-معنى الحق، وتقسيمات الحقوق

أولاً- معنى الحق: الحق في اللغة يدل على صحة الشيء وإحكامه، وهو ضد الباطل. وجاء بمعنى الموجود الثابت والعدل والصدق. ويقال: حققت الأمر وأحققته إن كنت على يقين منه. وجاء أيضاً بمعنى العدل والإسلام والمال والملك، وبمعنى الوجوب. كذا في القاموس المحيط. والحق في مصطلح القانونيين: مصلحة مادية أو أدبية يحميها القانون.

وإن أدق تعريف جامع له بنظري هو أنه: وضع شرعي يجعل للشخص الاختصاص بمنفعة مادية أو معنوية".

أما فقهاء المسلمين فقد أطلقوا الحق على كل ما هو ثابت ثبوتاً شرعياً، أي بحكم الشارع وإقراره، ولم يلتزموا معنى اصطلاحياً، أو نظرية عامة للحق.

ثانياً– تقسيمات الحق: تقسم الحقوق إلى نوعين رئيسيين هما: الحقوق السياسية، والحقوق غير السياسية.

- الحقوق السياسية هي الحقوق التي تمكن الأشخاص من المشاركة في إدارة شؤون المجتمع السياسية. وبعبارة أخرى: هي التق تكون للفرد باعتباره عضواً في هيئة سياسية، منها حق الانتخاب، والترشيح، وتقتصر عادة على المواطنين، وهذه الحقوق يقررها القانون العام.
- أما الحقوق غير السياسية؛ فهي تلك الحقوق اللازمة للإنسان باعتباره فرداً من أفراد المجتمع، وهي تتقسم أيضاً إلى نوعين، هما: الحقوق العامة، والحقوق الخاصة.

ونقصد بالحقوق العامة تلك الحقوق الطبيعية التي تثبت للإنسان بمجرد وجوده، وهي التي تعنيها حقوق الإنسان تحديداً. منها حق الحياة، وحق الحرية، والاجتماع، والتنقل، وإبداء الرأي، والمساواة.

ومع أن هذه الحقوق هي لصيقة بالإنسان من حيث هو إنسان، فإن الدساتير الوضعية، والمواثيق الإنسانية العالمية تتضمنها لتأكيد الاهتمام بحماية الإنسان في نفسه وماله وحريته.

أما الحقوق الخاصة فهي الحقوق المدنية: وتنقسم إلى فرعين رئيسيين:

١–حقوق الأسرة: وهي تلك الحقوق التي تثبت للشخص نظراً لمركزه في

الأسرة التي ينتمي إليها. ومنها حقوق كل من الزوجين قِبَل الآخر، وحقوق الأب على أبنائه، وهي الأحوال الشخصية.

٢-الحقوق المالية: وهي سلطات تخول أصحابها القيام بأعمال معينة لتحقيق مصالح يمكن تقويمها بالنقود. ويقررها القانون المدني. وتنقسم إلى الحقوق الشخصية -الالتزامات-، والحقوق العينية؛ والحقوق الفكرية.

والذي نبتغيه هنا هو حقوق الإنسان. ومع أنها في معناها اللغوي تعني ما يشمل جميع الحقوق التي تحميها قوانين مختلفة، فإنها في المصطلح العام تعني الحقوق العامة المقررة لحماية الشخص نفسه وحريته وماله، وهي التي سميت في القرن الثامن عشر بالحقوق الطبيعية، وعرفت بحقوق الإنسان، وبدأ يتسع مدلولها ليشمل الحقوق الاقتصادية والاجتماعية وحقوق التنمية وغيرها.

ب-التشريع الدولي لحقوق الإنسان

إن أول قانون لحقوق الإنسان نشأ عن مؤتمر جنيف لمصابي الحرب سنة ١٨٦٤م، فقد نصت الاتفاقية المنبثقة عنه على أن ينظر إلى الفرق الطبية من أطباء وممرضين في النزاع على أنهم محايدون ليقدموا واجباتهم الإنسانية. ومنها انبثقت جمعية الصليب الأحمر الدولي، ثم نشأت عنها معاهدات واتفاقات تخص أسرى الحرب ومعاملة الجرحى، وكانت أساساً لما يسمى الآن بالقانون الدولي الإنساني الذي يختلف عن حقوق الإنسان بأن مجال تطبيق حقوق الإنسان أعم، فهو لا يقتصر على المنازعات المسلحة.

وفي المدة ١٩١٩-١٩٣٩م حاولت عصبة الأمم حماية حقوق الإنسان، فشملت حقوق الأقليات، وحقوق العمل، وحقوق الأفراد في الأراضي الخاضعة للانتداب، وحماية اللاجئين، إلا أن حقوق الإنسان لم تبلغ درجة الاهتمام الدولي اللازم لتشريعها في مواثيق دولية إلا بعد الحرب العالمية التي

صاحبتها مآس وفظائع على أيدي النازيين والفاشيين، وأذاقت البشرية الأمرَّيْن، فدفعت المجتمع الدولي إلى الالتزام بميثـــاق دولي يحول دون حرب مدمرة أخرى، ويحقق قدراً من الحرية والكرامة وحقوق الإنسان للأفراد. وظهـــرت هذه الإرادة الدولية في ميثـــاق الأمم المتحدة ١٩٤٥م، ونصت المـادة ٥٥ منه على أنه:

-رغبة في تهيئة ظروف الاستقرار والرفاهية الضروريين لقيام علاقات سلمية وودية بين الأمم مؤسسة على مبادئ تساوي الشعوب في الحقوق، وحق كل منها في تقرير مصيره، تعمل الأمم المتحدة:

أ-رفع مستويات المعيشة؛ وتحقيق العمالة الكاملة، والأخذ بأسباب التقدم والتنمية على الصعيدين الاقتصادي والاجتماعي.

ب-حل المشاكل الدولية في ميادين الاقتصاد، والاجتماع والصحة، وما إليها، والتعاون الدولي في شؤون الثقافة والتربية.

ج-إشاعة احترام ومراعاة حقوق الإنسان، والحريات العامة للجميع بلا تمييز بسبب العنصر أو الجنس أو اللغة أو الدين.

ثم اتجه المجتمع الدولي نحو تخصيص حقوق الإنسان بإعلان عالمي يتناسب مع أهميتها في إقرار السلام العالمي، ونشر العدالة، فانبثق الإعلان العالمي لحقوق الإنسان في ١٩٤٨/١٢/١٠م، وتضمن ثلاثين مادة، وجاءت في مقدمة الإعلان:

"ولما كان من الأساسي أن تتمتع حقوق الإنسان بحماية النظام القانوني إذا أريد للبشر ألا يضطروا آخر الأمر إلى اللياذ بالتمرد على الطغيان أو الاضطهاد؛ فإن الجمعية العامة تنشر: ...". وندون فيما يلي أهم بنوده التي ستبقى مشاعل مضيئة للإنسانية:

المادة (١): يولد جميع الناس أحراراً ومتساوين في الكرامة والحقوق، وهم قد وهبوا العقل والوجدان، وعليهم أن يعامل بعضهم بعضاً بروح الإخاء.

المادة (٢): لكل إنسان حق التمتع بجميع الحقوق والحريات المذكورة في هذا الإعلان دونما تمييز من أي نوع، ولاسيما التمييز بسبب العنصر، أو اللون أو الجنس، أو اللغة، أو الدين، أو الرأي سياسياً أو غير سياسي، أو الأصل الوطني، أو الاجتماعي، أو الثروة، أو المولد، أو أي وضع آخر.

المادة (٣): لكل فرد حق في الحياة، والحرية، وفي الأمان على شخصه.

المادة (٤): لا يجوز استرفاق أحد، أو استعباده، ويحظر الرق والاتجار بالرقيق بجميع صوره.

المادة (٧): الناس جميعاً سواء أمام القانون، وهم يتساوون في حق التمتع بحماية القانون دونما تمييز، كما يتساوون في حق التمتع بالحماية من أي تمييز ينتهك هذا الإعلان، ومن أي تحريض على مثل هذا التمييز.

المادة (٩): لا يجوز اعتقال أي إنسان، أو حجزه، أو نفيه تعسفاً.

المادة (١٢): لا يجوز تعريض أحد لتدخل تعسفي في حياته الخاصة، أو في شؤون أسرته أو مسكنه أو مراسلاته، ولا لحملات تمس سمعته. ولكل شخص حق في أن يحميه القانون من مثل ذلك التدخل، أو تلك الحملات.

المادة (١٣): أ-لكل فرد حق في حرية التنقل، وفي اختيار محل إقامته داخل حدود الدولة.

ب-لكل فرد حق التماس ملجأ في بلدان أخرى، والتمتع به خلاصاً من الاضطهاد.

المادة (١٨): لكل شخص حق في حرية الفكر والوجدان والدين.

وفي المادة (٣٠) جاء: "ليس في هذا الإعلان أي نص يجوز تأويله على نحو يفيد انطواءه على تخويل أية دولة، أو جماعة أو فرد أي حق في القيام بأي نشاط أو بأي فعل يهدف إلى هدم أي من الحقوق والحريات المنصوص عليها فيه".

ولمزيد من التوسع، وإضفاء القوة القانونية الدولية على مبادئ الإعلان العالمي لحقوق الإنسان؛ تتابعت معاهدات وقرارات دولية ملزمة أهمها العهد الدولي الخاص بالحقوق المدنية والسياسية في١٩٦٦م، وعهد دولي آخر في العام نفسه بشأن الحقوق الاقتصادية والاجتماعية والثقافية. وقد بلغت الاتفاقيات الدولية بشأن حقوق الإنسان ما يقارب ١٠٠ اتفاقية. ففي ١٩٦٥م ألغي التمييز العنصري، وفي ١٩٧٣م جُرِّم التمييز ضد المرأة، وفي ١٩٧٨م أدين التعذيب، وفي ١٩٨٨م أُعْلِنت حقوق الطفل، وفي ١٩٩٣م اعتُبِر الحق في التنمية جزءاً لا يتجزأ من حقوق الإنسان الأساسية. ولا تزال تنشط منظمات حقوق الإنسان لتصبح مقاربة حقوق الإنسان أكثر شُمولاً، وأكثر فعالية؛ بالإضافة إلى معاهدة المجلس الأوروبي لحماية حقوق الإنسان، وإعلان منظمة الدول الأمريكية لحقوق وواجبات الإنسان، وميثاق الحقوق الإنسانية للشعوب الإفريقية وغيرها.

وإن المتابعين لتطورات النظام الدولي يتوقعون أن تصبح قضية حقوق الإنسان فلسفة عامة تحل مكان الأيديولوجيات المعاصرة لتصبح أيديولوجية القرن الحادي والعشرين.

ج–الإطار الإسلامي لفكرة حقوق الإنسان

لا ندعي أن فكرة حقوق الإنسان بصورتها المنظمة في العالم المعاصر، هي مدونة في القرآن الكريم، أو مسطورة في السيرة النبوية، أو موجودة في التراث الفقهي تحت عنوان مستقل. فما كانت هذه الفكرة بشكلها الكلي متداولة في

حوار المفكرين والفقهاء، ولا كانت الأنظمة التي حكمت باسم الإسلام قروناً تعنى دائماً بحماية هذه الحقوق فيما عدا العهد الراشدي الأول الذي كان احترام الإنسان وكرامته من أولوياته. فالإنسان –كما قال الإمام علي بن أبي طالب عليه السلام– هو أخوك في الدين، أو نظيرك في الخلق. وقد سجل التاريخ مقولة عمر لأحد أسياد قريش أصبحت عنواناً لعناية الإسلام بالحرية والمساواة، وهما عمادا حقوق الإنسان، وهي: "متى استعبدتم الناس وقد ولدتهم أمهاتهم أحراراً!؟".

إني لا أزعم، مع ذلك، أننا سبقنا العالم الجديد بقرون؛ وقدمنا للإنسانية هذه الحقوق ميثاقاً عاماً وعهداً بالالتزام الدولي بها. فهذه الفكرة بصيغها المتطورة والجماعية الدولية المتطورة هي من إفرازات سنة التغيير والتطور، ولا تحسب عل دولة أو دين أو حضارة. والدليل أن الحضارة الغربية التي تعتبر نفسها حاضنة هذه الفكرة، والمبدعة فيها كانت أبعد الحضارات في عصورها الوسطى من المقاربة إلى مفاهيمها الإنسانية. ولكننا تدعونا الموضوعية إلى الاعتراف بأن الحضارة الغربية كانت أسبق من الحضارات الأخرى، وأقدر في إنضاج الظروف الموضوعية والمادية لسيادة حقوق الإنسان، وهي التي هيأت الأجواء لتقليص حرية الطغاة في تعذيب الإنسان، وامتهان كرامته.

ومفاد ما تقدم؛ أن تخلف أية حضارة أو منظومة قانونية عن تنظيم هذه الحقوق بهذا الشكل الذي أصبح سمة للمرحلة الإنسانية رغم بعض الثغرات لا يعني نقصاً في تلك الحضارة أو الشريعة.

ومع ذلك فإن كل فقيه بالإسلام الحنيف، ومدرك لتعاليم الكتاب والسنة، وكل واعٍ لحقيقة الدين الإسلامي لا يخالجه ريب في أن الحقوق الأساسية للإنسان، وهي التي تضمن له الحياة أو الحرية والكرامة والمساواة هي من صميم الإسلام، وضروراته الدينية، وليست بغريبة أو طارئة عليه.

ولمزيد من التفصيل والتأصيل أركز الضوء إجمالاً على نقطتين: أولاهما التأصيل الشرعي لفكرة حقوق الإنسان، والثانية حقوق وحريات في الإسلام.

أولاً: التأصيل الشرعي لفكرة حقوق الإنسان

قبل البدء بالموضوع تأسيساً على القطعيات الإسلامية أشير إلى القارئ أنه استوقفتني قصة آدم في القرآن الكريم، ولا سيما الخطاب الإلهي له ولأسرته البشرية الأولى، إذ قال لهما بعد أن صدر الأمر بهبوطهم: ﴿وَلَكُمْ فِي ٱلْأَرْضِ مُسْتَقَرٌّ وَمَتَٰعٌ إِلَىٰ حِينٍ﴿٣٦﴾﴾ [البقرة:٣٦]. وفي موقف آخر قال لآدم: ﴿إِنَّ لَكَ أَلَّا تَجُوعَ فِيهَا وَلَا تَعْرَىٰ ﴿١١٨﴾ وَأَنَّكَ لَا تَظْمَؤُاْ فِيهَا وَلَا تَضْحَىٰ﴿١١٩﴾﴾ [طه٢٠/ ١١٨-١١٩]. قرأت فيهما الإعلان الإلهي عن حق الإنسان الثابت في الاستقرار في الأرض. ولعل الاستقرار جامع للبعد النفسي ولقيم العدالة والحرية. أما المتاع فيشمل الحزمة الكاملة من الحقوق الاقتصادية والاجتماعية وغيرها. وفي تعليق للعلامة الزمخشري على تفسير الآية الثانية قال: "إن الشبع والري والكسوة والسكن هي الأقطاب التي يدور عليها كفاف الإنسان"(١).

- من القرآن الكريم

١-قال سبحانه ﴿وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِيٓ ءَادَمَ وَحَمَلْنَٰهُمْ فِي ٱلْبَرِّ وَٱلْبَحْرِ وَرَزَقْنَٰهُم مِّنَ ٱلطَّيِّبَٰتِ وَفَضَّلْنَٰهُمْ عَلَىٰ كَثِيرٍ مِّمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيلًا﴿٧٠﴾﴾ [الإسراء١٧/٧٠].

ولو تدبر المسلمون أبعاد هذا التكريم الإلهي، وما يقتضيه التكريم من احتفاء وتوقير وتيسير أمور، ومن التعامل مع مخلوق الله المكرم بالصورة التي تتناسب مع منزلة الإنسان عند ربه لسبقوا غيرهم في إعلان حقوق الإنسان،

(١) الزمخشري. تفسير الكشاف.٢/٤٤٩.

ولبادروا إلى تقديره، والانضمام إلى لجـــانه الفاعلة، ومـــا بحثوا عن أعذار للتخلص من تبعاته.

٢-قال سبحانه: ﴿يَـٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ ٱتَّقُواْ رَبَّكُمُ ٱلَّذِى خَلَقَكُم مِّن نَّفْسٍ وَٰحِدَةٍ وَخَلَقَ مِنْهَا زَوْجَهَا وَبَثَّ مِنْهُمَا رِجَالًا كَثِيرًا وَنِسَآءً ۚ وَٱتَّقُواْ ٱللَّهَ ٱلَّذِى تَسَآءَلُونَ بِهِۦ وَٱلْأَرْحَامَ ۚ إِنَّ ٱللَّهَ كَانَ عَلَيْكُمْ رَقِيبًا ۝١﴾ [النساء٤/١]، في هذه الآية الكريمة تأكيد للوحدة النوعية للإنسان، وفيها معان سامية نشير إلى بعضها في الآتي:

توجه الخطاب الإلهي إلى الناس، وهم جمع الإنسان من دون وصف محدد أو تمييز بالجنس أو اللون أو الدين ليشعرهم بأنهم خرجوا من رحم واحد، وبإرادة واحدة، فهم متساوون في الخلقة، فلا تفاضل بينهم. فمن حق كل فرد أن يتمتع بما يتمتع الآخر به من الحقوق الإنسانية التي تؤكدها الطبيعة النوعية الواحدة.

٣-قال سبحانه: ﴿يَـٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَـٰكُم مِّن ذَكَرٍ وَأُنثَىٰ وَجَعَلْنَـٰكُمْ شُعُوبًا وَقَبَآئِلَ لِتَعَارَفُوٓاْ ۚ إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِندَ ٱللَّهِ أَتْقَىٰكُمْ﴾ [الحجرات٤٩/١٣].

إن الناظر المتمعن في آيات القرآن الكريم يرى أنه في كثير من الآيات الكريمة يأتي الخطاب الإلهي مصدراً بـ﴿يَا بَنِي آدَمَ﴾، ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ﴾، ﴿يَا أَيُّهَا الْإِنسَانُ﴾؛ إشعاراً بتساوي الناس جميعاً في الإنسانية مساواة تدعو إليها الفطرة العامة، ويتطلبها عدل السلوك وسلام الإنسانية. وهذه المساواة في الإنسانية تستلزم المساواة في الحقوق المحققة للإنسانية. فالناس جميعاً أمام قانون الله سواء، وهو المبدأ الذي تؤكده الإعلانات العالمية لحقوق الإنسان.

وتؤكد هذه الآية أن تعدد الصور الإنسانية من الشعوب والأمم والقبائل والأقوام لا يعني أفضلية صورة على أخرى، أو امتياز حالة عن أخرى، بل يعني تعميق الوحدة الإنسانية ليكون الاختلاف دليل التعارف، وليكون التعارف دليل التعاون مع الآخر.

إن هذه النظرة الإسلامية هي من مقومات إيمان المسلم، فعليه أن يحترم هذا التعدد، ويوظفه للتعرف على تجارب الآخرين، وللتنافس في ميدان الخير والتقوى.

- **من السنة النبوية**

إن السيرة النبوية هي سجل خالد لحقوق الإنسان. وفي السنة النبوية مواقف لا تحصى تؤكد الجانب الإنساني في الرسالة، وترسم للأمة ما للإنسان من حقوق في هذه الحياة. ونكتفي هنا باقتباس كلمات نبوية جامعة للحقوق الإنسانية من خطبة الوداع ما تزال ترن في أذهان الدنيا هداية للإنسان، رغم تعاقب القرون، واختلاف البيئات، وتمايز الأجناس والقوميات.

قال النبي الكريم ﷺ في آخر خطبة له على جبل عرفة: «يا أيها الناس! إن دماءكم وأموالكم وأعراضكم حرام عليكم إلى أن تلقوا ربكم كحرمة يومكم هذا، في شهركم هذا، في بلدكم هذا. ألا هل بلغت؟ اللهم فاشهد. أيها الناس! إن لنسائكم عليكم حقاً، ولكم عليهن حقاً. ثم قال: فاتقوا الله في النساء، واستوصوا بهن خيراً. أيها الناس! إن ربكم واحد، وإن الدين لواحد، كلكم لآدم، وآدم من تراب. إن أكرمكم عند الله أتقاكم. وليس لعربي على عجمي فضل إلا بالتقوى. ألا هل بلغت؟ اللهم فاشهد. ثم قال: فليبلغ الشاهد منكم الغائب، فإنه رُبَّ مبلغٍ أوعى من سامع».

إن حق الحياة والملكية والكرامة والمساواة، وحق المرأة، كل هذا وغيره من حقوق الإنسان معلن في هذا الخطاب النبوي، بل الوصية النبوية. فليس بعد هذا أي غموض في مكانة حقوق الإنسان في الإسلام.

- **من التراث الإسلامي الفكري**

توصل علماء أصول الفقه بالاستقراء إلى أن مقاصد الشريعة الإسلامية هي

تحقيق مصالح الناس أولاً، وحفظها ثانياً. وأن هذه المصالح درجات: منها مصالح ضرورية لابد منها لتحقيق مقومات المصلحة الدنيوية والروحية للفرد والمجتمع، بحيث إذا فاتت اختل نظام الحياة وانتشر الفساد، فهي تحقق للإنسان الحياة والأمن والشخصية، ومن غيرها لا يتم الاستقرار للشخص في ماله ونفسه، ولا السلامة في عقله وفكره. وهذه الضروريات هي: حفظ الدين، والنفس، والمال، والعقل، والنسل. وواضح أن هذه المقاصد هي من الحقوق الإنسانية في الجملة.

ونستطيع القول هنا: إن حقوق الإنسان هي من الضروريات الشرعية بشكل عام، فالإسلام أطلق الحرية للفرد في نطاق الشرعية التي تتحدد بقاعدة: «لا ضرر ولا ضرار»، فإذا تعدى حدود الآخرين أصبحت الحرية اعتداء وجب وقفها. ومن حفظ الدين احترام المعتقد، ومن حفظ النفس كل ما يتعلق بالأمن وحق الحياة.

ومن المصالح ما هي حاجية لا ترقى إل الضروريات لإبقاء المجتمع، مثل التمتع بالطيبات، ويدخل فيها ما يرفع الحرج ويدفع الضيق والمشقة. ومنها مصالح لا ترقى إلى الضرورة، ولا إلى سد الحاجة، بل تجري مجرى التحسين والترفيه كالتجميل.

فهي نظـــرة تحليلية عميقة تكشـــف عن مدى عنـــاية الفكر الإسلامي وفقهه بمصالح الإنســـان وحقوقه. فميزت بين الحقوق الضـــرورية التي لا تكتمـــل إنســـانيته إلا بها، وبين الحقوق الحاجية التي لا تشكل العنصر الضـــروري في حياة الإنســـان، ولكنها تيسر حيـــاته، وتذلل عقبات الحياة أمامه.

ثانياً: الحريات والحقوق في الإسلام

في القسم الأول السابق تركز الخطاب على التأصيل الشرعي والتاريخي الإسلامي لفكرة حقوق الإنسان في الإسلام، وسيتم التركيز هنا على مفردات الحقوق والحريات في الإسلام، فنقول:

إن التعريف بالأفكار والمفهومات ذات الصلة بالوجدان مشكلة معقدة كما هي الحال في التعريف بالحق وبالحرية. فالحق معروف بالوجدان، ولكنه يختلف النظر إليه باختلاف الرؤى والفلسفات، وقد سبقت الإشارة إليه عند البحث عن الإطار القانوني لفكرة حقوق الإنسان. أما الحرية فقد جاء في معجم الراغب الأصفهاني لمفردات القرآن الكريم: الحر خلاف العبد. والحرية ضربان: الأول من لم يجر عليه أحكام الشيء، نحو "الحر بالحر"، (وهذا مبني على الرأي الفقهي التاريخي القديم عند المسلمين وغيرهم أن الإنسان غير الحر – العبد يعامل معاملة الأشياء". والثاني من لم تتملكه الصفات الذميمة من الحرص والشره على المقتنيات الدنيوية. وإلى العبودية التي تضاد ذلك أشار النبي ﷺ بقوله: «تعس عبد الدينار».

وقول الشاعر:

"ورِقُّ ذوي الأطماع رِقٌّ مخلَّدُ"

وقد عبر عنها بعض الكتاب المحدثين بأنها: هي الرابطة بين إرادة الشيء ومكنة المرء وقدرته على القيام به. فإنني عندما أقدر على فعل ما أريد فهذه حريتي. وهذا المعنى يتداول في الفلسفة الإسلامية تحت عنوان: الإرادة والاختيار، ويبحث في علم الكلام. وأحسن تعريف للحرية ما جاء في إعلان حقوق الإنسان الصادر في بداية الثورة الفرنسية ١٧٨٩م من أنها: حق الفرد في أن يفعل كل ما لا يضر بالآخرين، وأن الحدود المفروضة على هذه الحرية لا يجوز فرضها إلا بقانون.

ولا يخفى أن مثل هذه الأمور المطلقة يقيد بالنظام الشرعي العام الذي يحدد الممنوعات، ويوسع المباحات.

ومعلوم أنه مهما بالغ الأحرار في التعريف بالحرية، ووصلوا بها إلى مداها الأبعد، فإن أحداً منهم لم يسمح بالحرية المطلقة. ونعني بها الحرية التي لا تخضع للقيود القانونية، أو الاجتماعية، أو الدينية. فمثل هذه الحرية إعدام للحرية نفسها، حيث تصطدم الرغبات والميول، ويصبح المجتمع الحر بهذا الوصف ميداناً لإفناء الجنس البشري وللفوضى، فالحرية لا تتناقض مع المسؤولية، بل تؤكدها. وهو ما تشير إليه الآية الكريمة في سورة القيامة: ﴿أَيَحْسَبُ ٱلْإِنسَٰنُ أَن يُتْرَكَ سُدًى﴿٣٦﴾﴾ [القيامة٧٥/٣٦]. وإن بحث الحريات في موضوع الحقوق ليس بإقحام فضولي، ذلك أن ممارسة الحقوق لا تتم من دون الحرية، وأن الحرية لا معنى لها دون الحقوق. ومن هنا يعبر عن الحقوق بالحريات، وعن الحريات بالحقوق، فكأنهما مترادفان يعبران عن معنى مشترك، ولكن عند التعمق يفرق بين الحق والحرية كالآتي[١]:

١) الحق يرد على محل محدد، أو قابل للتحديد، وتكون غايته محددة. وهو مركز قانوني يتمتع بحدود معينة، كما أن له هدفاً محدداً. أما الحرية فهي عبارة عن أوضاع عامة ليست بواضحة المعالم، ولا تتقيد بمسلك معين يجب اتباعه، كما هو الحال مع حرية العقيدة والرأي والانتقال مثلاً. فلا تجوز مساءلة الشخص لأنه أساء استعمال حريته، ولكنه تجوز مساءلته إذا خرج عن الهدف المحدد للحق.

٢) الحق له صفة الخصوصية، أما الحرية فلها صفة العمومية، وهي لا تعرف فكرة الاستثمار. فالفرق بين الحقوق والحريات العامة كالفرق بين الطريق الخاص، والطريق العام.

---

(١) راجع مؤلفنا: البصيرة الإسلامية، مرجع سابق، ص١٢٤.

٣) ينشأ الحق بمقتضى واقعة قانونية. أما الحرية فتستند إلى محض المبادئ العامة.

وفي الفقه الحديث من يتجه إلى تقسيم الحريات تقسيماً ثلاثياً يشتمل على:

١) الحريات الشخصية: وتشتمل على حرية التنقل، وحق الأرض، وحرية السكن، وحرية المرسلات، واحترام السلامة العقلية والذهنية والإنسان.

٢) الحريات الفكرية: وتشمل حرية الرأي، وحرية العقيدة، وحرية الاجتماع.

٣) الحريات الاقتصادية: وتشمل حرية الملكية، وحرية التجارة.

وسنرى فيما بعد مدى وجود بعض الحقوق والحريات الأساسية في الإسلام مع قناعتنا بأن واقع المسلمين لا يصلح دليلاً ضد الفكر الإسلامي، ففي واقعنا فئات تتنكر لكل معنى جميل وحسن في عصرنا الحاضر عسى الله أن يهديهم وإيانا لكل خير وسداد.

(١) حق الحياة

إن الحياة حتى أساسي من حقوق الإنسان الذي كرمه الله بالخلافة في الأرض. وقد حذر الإسلام ونهى عن اقتراف جريمة إزهاق الحياة دون حق، وأحاط حرمة هذه الحياة بسور من الرعاية، ومن الزجر والوعيد. ومن قتل نفساً بغير نفس أو فساد في الأرض فكأنما قتل الناس جميعاً، فالإنسان الواحد رمز لإرادة الله سبحانه وتعالى في خلق هذا الكائن العجيب، فليس لأحد أن يفسد حياته بقتل أو إيذاء. ولا فرق في حق الحياة بين إنسان وآخر أي من دون النظر إلى الاعتبارات الخارجية الطارئة: ﴿مِنْ أَجْلِ ذَٰلِكَ كَتَبْنَا عَلَىٰ بَنِيٓ إِسْرَٰٓءِيلَ أَنَّهُۥ مَن قَتَلَ نَفْسًۢا بِغَيْرِ نَفْسٍ أَوْ فَسَادٍ فِى ٱلْأَرْضِ فَكَأَنَّمَا قَتَلَ ٱلنَّاسَ جَمِيعًا وَمَنْ أَحْيَاهَا فَكَأَنَّمَآ أَحْيَا ٱلنَّاسَ جَمِيعًا﴾ [المائدة٥/٣٢].

وفي حديث نبوي يرويه ابن ماجه: «يقف النبي أمام الكعبة المشرفة ويقول: ما أطيبك!! وأطيب ريحك!! وما أعظمك! وأعظم حرمتك! والذي نفس محمد بيده لحرمة المؤمن عند الله أعظم حرمة». ويتميز هذا الحق بأنه غير قابل للتصرف فيه إلا بحق أعلى، فليس لصاحبه التخلي عنه؛ لا باليأس والتهرب من مسؤوليات الحياة، ولا بالانتحار. فقد ورد في حديث نبوي: «أن رجلاً قتل نفسه فلم يصل عليه النبي ﷺ».

والحق أن الشرائع السماوية والشرائع الوضعية تجمع على حرمة هذا الحق، وضرورة رعايته، والمحافظة عليه، وعلى عقاب شديد لمن اقترف جريمة إزهاق روح إنسان دون حق.

واستحضاراً للصورة الإنسانية في التراث الإسلامي تجاه الحياة نشير إلى رواية في سيرة عمر(١): يروى عن أنس رضي الله عنه أن عمر سأله: إذا حاصرتم المدينة كيف تصنعون؟ قال: نبعث الرجل إلى المدينة، ونضع له هيئة من جلود. قال: أرأيت إن رمي بحجر؟ قال: إذن يقتل. قال: فلا تفعلوا. فوالذي نفسي بيده ما يسرني أن تفتحوا مدينة فيها أربعة آلاف مقاتل بتضييع رجل مسلم". رواه البيهقي.

وروى زيد بن وهب قال: خرج عمر ويداه في أذنيه، ويقول: يا لبيكاه!! يا لبيكاه!! قال الناس: ما له؟ قال: جاءه بريد من بعض أمرائه أن نهراً حال بينهم وبين العبور، ولم يجدوا سفناً، فقال أميرهم: اطلبوا لنا رجلاً يعلم غور الماء. فأتى شيخ فقال: إني أخاف البرد. فجعل ينادي: واعمراه!. فغرق.

فكتب إليه؛ أي إلى القائد، فأقبل. فمكث أياماً معرضاً عنه، ثم قال: ما فعل الذي قتلته؟ قال: يا أمير المؤمنين ما تعمدت قتله. لم نجد شيئاً نعبر فيه، وأردنا

(١) سيرة عمر بن عبد العزيز، لابن الجوزي، ص٧١.

أن نعلم غور الماء، ففتحنا كذا كذا، وأصبنا كذا كذا. فقال عمر: "لرجل مسلم أحب إليَّ من كل شيء جئت به".

(٢) حق الأمن والخصوصية

من الحقوق التي يجب أن تتوافر للإنسان في كل الظروف والأحوال أن يعيش آمناً مطمئناً، ذلك أنه من دون الأمان لا يتحقق إنسانية الإنسان، ولا كرامته: ﴿فَلْيَعْبُدُواْ رَبَّ هَٰذَا ٱلْبَيْتِ ۝٣ ٱلَّذِىٓ أَطْعَمَهُم مِّن جُوعٍ وَءَامَنَهُم مِّنْ خَوْفٍۢ ۝٤﴾ [قريش١٠٦/ ٣-٤].

ومعلوم أنه في ظل توافر الأمن الشخصي والأمن الاجتماعي تنمو الحقوق، وتزدهر العلاقات، ويشيع السلام والاستقرار، وفي الحديث الشريف: «المؤمن من أمنه الناس على أموالهم وأنفسهم، والمسلم من سلم المسلمون من لسانه ويده».

وفي حديث رواه الطبراني في الأوسط: «من جلد ظهر مسلم بغير حق لقي الله وهو عليه غضبان». وفي أثر يروى عن عمر: "ليس الرجل بمأمون على نفسه إن أجعته أو أخفته أو حبسته أن يعترف على نفسه". ومفاد هذا وجوب توفير ظروف الأمن النفسي والجسدي للمتهم. فكيف الحال إذن مع الإنسان العادي!؟

هذا، وقد جعل إمام الحرمين حفظ الأمن خطة الإسلام من أخطر واجبات الدولة، وعلله بقول البليغ[١]: "ولا تصفو نعمة من الأقذاء ما لم يأمن أهل الإقامة والأسفار من الأخطار والأغرار، فإذا اضطربت الطريق، وانقطعت الرفاق؛ وانحصر الناس في البلاد، وظهرت دواعي الفساد ترتب

(١) الجويني، غياث الأمم في التياث الظلم، مرجع سابق، فقرة ١١٣.

عليه غلاء الأسعار، وخراب الديار، وهواجس الخطوب الكبار. فالأمن والعافية قاعدتا النعم كلها، ولا يهنأ بشيء منها دونهما".

ومن حق الأمن حرمة المأوى والمسكن، إذ حرم الإسلام انتهاكهما، والتجسس على من فيهما، وحرم دخول المنازل قسراً أر من دون إذن، فُقد قال سبحانه وتعالى: ﴿يَـٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ لَا تَدۡخُلُواْ بُيُوتًا غَيۡرَ بُيُوتِكُمۡ حَتَّىٰ تَسۡتَأۡنِسُواْ وَتُسَلِّمُواْ عَلَىٰٓ أَهۡلِهَاۚ ذَٰلِكُمۡ خَيۡرٞ لَّكُمۡ لَعَلَّكُمۡ تَذَكَّرُونَ ٢٧ فَإِن لَّمۡ تَجِدُواْ فِيهَآ أَحَدٗا فَلَا تَدۡخُلُوهَا حَتَّىٰ يُؤۡذَنَ لَكُمۡۖ وَإِن قِيلَ لَكُمُ ٱرۡجِعُواْ فَٱرۡجِعُواْۖ هُوَ أَزۡكَىٰ لَكُمۡۚ وَٱللَّهُ بِمَا تَعۡمَلُونَ عَلِيمٞ ٢٨﴾ [النور٢٤/٢٧-٢٨].

والحق أن حق الخصوصية جزء من النظام الاجتماعي الإسلامي نصاً وروحاً. ففي الحديث الشريف: «من ستر مسلماً ستره الله في الدنيا والآخرة». وقد روي عن أبي بكر أنه قال: "لو وجدت شارباً لأحببت أن يستره الله". وفي الأثر: "إذا بليتم فاستتروا، فالله لا يحب أن تشيع الفاحشة".

وفي ضوء هذه الروح الإسلامية التي تحرص على حق الخصوصية يروي عبد الرحمن بن عوف أنه خرج مع عمر ذات ليلة في المدينة، فبينما نحن نمشي إذ ظهر لنا سراج فانطلقنا نحوه، فلما دنونا منه إذا بباب مغلق على قوم من أصوات ولغط، فأخذ عمر بيدي، وقال: أتدري بيت من هذا؟ قلت: لا. فقال: هذا بيت ربيعة بن أمية بن خلف، وهم الآن يشربون! فماذا ترى؟ قلت: أرى أننا قد أتينا ما نهى الله عنه، قال تعالى: {وَلَا تَجَسَّسُوا}، فرجع عمر عن رأيه وتركهم.

وفي رواية معروفة أن عمر كان يعس المدينة من الليل، فسمع صوت رجل في بيت يتغنى، فتسور عليه، فوجد عنده امرأة، وعنده خمر، فقال: يا عبدالله أظننت أن الله يسترك وأنت على معصية؟ فقـال: وأنت يا أمير المؤمنين فلا تعجـل. فإن

كنت قد عصيت الله واحدة، فقد عصيت الله ثلاثاً!.. قال الله تعالى: ﴿وَلَا تَجَسَّسُواْ﴾ [الحجرات٤٩/١٢]، وقد تجسست. وقال الله تعالى: ﴿وَلَيْسَ ٱلْبِرُّ بِأَن تَأْتُواْ ٱلْبُيُوتَ مِن ظُهُورِهَا﴾ [البقرة٢/ ١٨٩]، وقد تسورت عليَّ. وقال الله تعالى: ﴿لَا تَدْخُلُواْ بُيُوتًا غَيْرَ بُيُوتِكُمْ حَتَّىٰ تَسْتَأْنِسُواْ وَتُسَلِّمُواْ عَلَىٰٓ أَهْلِهَا﴾ [النور٢٤/٢٧]، وقد دخلت بيتي بغير إذن ولا سلام. فقال عمر وهو يفاوضه: هل عندك من خير إن عفوت عنك؟ قال: نعم والله يا أمير المؤمنين، لئن عفوت عني لا أعود لمثلها أبداً. فعفا عنه وخرج(١).

وفي التراث الإسلامي ذخيرة هائلة من الأدب الاجتماعي الذي يبني الصورة الرائعة للبيت الآمن، والعائلة المطمئنة، والفرد المحروس، ويجعل حقوق الإنسان ديناً وسلوكاً للمسلمين. ولكن المؤسف هو أن واقع المسلمين ابتعد كثيراً عن مثلهم وقيمهم، وبات غريباً عن روح الإسلام وجوهره؛ وترك الجوهر وتمسك بالقشور.

(٣) حق المساواة

في القرآن الكريم وفي السيرة النبوية دلالات قاطعة على شرعية المساواة بين أفراد الإنسان، وعدم التميز بينهم للون أو عنصر أو جنس، فأصله واحد: ﴿إِنَّا خَلَقْنَا ٱلْإِنسَٰنَ مِن نُّطْفَةٍ أَمْشَاجٍ﴾ [الإنسان٧٦/٢]. وقال النبي في خطبة الوداع: «أيها الناس! إن ربكم واحد، وإن أباكم واحد، كلكم لآدم، وآدم من تراب». وقال عليٌّ: "الناس إما أخ لك في الدين، أو نظير لك في الخلق".

وقد روي أن رجلاً قال لعيسى عليه السلام: أي الناس أفضل؟ فأخذ قبضتين من تراب وقال: أي هاتين أفضل؟ الناس خلقوا من تراب فأكرمهم

(١) الغزالي، إحياء علوم الدين، مرجع سابق، ٢/٢٩٥.

أتقــاهم. والمقصود هو المساواة التي تجسد الحرية الشخصية والسياسية، وتحقق تساوي الجميع أمام القانون بمعيار واحد لا بمعايير مختلفة.

كان النبي في سفر مع أصحابه، فأرادوا إحضار طعام لهم، فانشغل كل بواجبه، فقال ﷺ «وعليَّ جمع الحطب»، فقال بعضهم: نحن نكفيك يا رسول الله. فردهم بقوله الشريف: «إني أكره أن أتميز عليكم».

والحقيقة أنه لو توافر هذا الحق لأي مجتمع بشكله الموضوعي لسلم هذا المجتمع من الاضطراب، فإن هذا الحق يكاد يسع جميع الحقوق، أو يسهل له.

وهذه المساواة لا تتنافى مع تفاوت الدرجات بعلم أو عمل وتضحية، فهذا أمر آخر: ﴿قُلْ هَلْ يَسْتَوِى ٱلَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَٱلَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ﴾ [الزمر٣٩/٩].

(٤) حرية التفكير والرأي

من المعلوم أن حرية الرأي هي أحد عناصر الديموقراطية ومقومات شخصية الإنسان، فلا الإنسان تكتمل شخصيته الإنسانية، ولا الديموقراطية تقوم دون حرية التفكير والرأي، وإذا لم يكن الإنسان حراً في تفكيره فإنه سيفقد أثره في نفسه وفي مجتمعه، ولن يكون لرأيه مصداقية؛ بل سيقرب من النفاق الذي يضلل المجتمع ويخدعه. ومن هنا؛ نجد الإسلام يحث على التفكير والنظر للاعتبار بما يجري في الطبيعة، وبما قدر للناس حسب سنن الله في الكون والمجتمع. وإن إغلاق حرية الفكر يقود الإنسان إلى تعطيل أغلى شيء وهو العقل، وإلى القبول بالتردي إلى طائفة الأنعام.

ثم إن النظر أول واجب على الإنسان لأنه مقدمة التفكير لمعرفة ربه. فالفكر واجب دبني في الإسلام، ولولاه لظل الإنسان تائهاً لا يعرف مصيره. والإيمان الخالي من الدليل لا يشبع الوجدان، ولا يحقق الطمأنينة. ولا قيمة لفكر لا حرية فيه. وللحرية في الإســلام فضاء واسع يشمل كل ما هو مفيد لســعادة

الإنسان، ولا تتقيد إلا بالثوابت والركائز التي هي أسس الدين وقوامه كالإيمان والتوحيد، والمثل الأخلاقية الإنسانية الرفيعة التي تكاد الإنسانية تجمع على أهميتها القصوى في بناء الإنسان المتميز عن عالم الحيوان.

ولعلاقة حرية الفكر والرأي بالدين، أي حرية اعتناق الدين سأكتفي بهذا القدر هنا، وأنتقل إلى حرية الاعتقاد الديني.

(٥) حرية الاعتقاد الديني

من أخص خصائص الإنسان العاقل في ذاته حرية الإرادة والمشيئة، وقدرة الاختيار، ومسؤوليته فيما يختاره من موقف خير أو شر. وهو -أي الإنسان- لم يسلب حقه هذا في أقدس شيء هو الإيمان: ﴿فَمَن شَآءَ فَلْيُؤْمِن وَمَن شَآءَ فَلْيَكْفُرْ﴾ [الكهف١٨/٢٩]. أما الذين يروجون الحتمية في الفعل الإنساني فهم -بنظري- ينظرون إلى الأمور من نهاياتها حيث تقع، ولا شك في أنها واقعة. ولو قلبوا أنظارهم إلى بدايتها قبل أن تتشكل في الوجود لرأوا مدى حرية الإنسان في الفعل أو تركه. فلم يكن الإنسان أبداً ريشة في مهب الريح حين يقرر ويختار، إلا إذا كان الأمر محكوماً بقوانين الطبيعة، وسنن الله الخالدة، وبالقدر التكويني الإلهي، وهنا لا يكون محل المسؤولية. إن مسؤولية الإنسان بحضوره في دائرة الاختيار، وهي دائرة التشريع، ولا مسؤولية للإنسان في دائرة التكوين.

لقد احترم الخالق عز وجل حرية الإنسان، حتى في مجال الاعتقاد الديني، فلم يكرهه على الإيمان لا تكويناً ولا تشريعاً: ﴿لَآ إِكْرَاهَ فِي ٱلدِّينِ﴾ [البقرة٢/٢٥٦]. وفي هذا قال الشاعر المعروف طاغور: "إني أعبد الله لأنه يترك لي حرية إنكار وجوده"، أي إن لاهوته يتجلى في هذا الاحترام المذهل لحريتي.

والواقع أن العقيدة الدينية لا تستقر في النفوس إلا بالاقتناع الكامل، فالإيمان هو الاقتناع، والقناعة محلها الوجدان.

وقد كان الواجب الأول بنظر كبار علماء الفلسفة الإسلامية النظر في معرفة الله ليكون الإيمان تصديقاً عن دليل، واقتناعاً عن وجدان.

هذا منطوق الآيات البينات: ﴿لَآ إِكۡرَاهَ فِي ٱلدِّينِ قَد تَّبَيَّنَ ٱلرُّشۡدُ مِنَ ٱلۡغَيِّ﴾ [البقرة٢/٢٥٦]، ﴿وَقُلِ ٱلۡحَقُّ مِن رَّبِّكُمۡ فَمَن شَآءَ فَلۡيُؤۡمِن وَمَن شَآءَ فَلۡيَكۡفُرۡ﴾ [الكهف١٨/٢٩]. وصحيح ما يقال من أنه إذا كانت عقيدة الإنسان هي ما يعقد عليه قلبه وضميره فإن أساس ذلك هو العقل والفكر. والعقيدة الصحيحة في الإسلام هي التي ابتنت على اليقين والاقتناع، لا التقليد والاتباع، وهما التفكير والنظر الحر(١).

إن سماحة الإسلام مع غير المسلمين معروفة؛ وقد ذكرنا بعض صورها عند الكلام على التسامح الديني. ومن المعلوم أن الرسول ﷺ أقر اليهود والمحيطين بالمدينة وغيرها من النصارى على ممارسة شعائرهم الدينية. وقال في حق أهل الكتاب: «اتركوهم وما يدينون. لهم ما لنا، وعليهم ما علينا». ومن سيرة الفتوحات الإسلامية تأمين أبناء الأمصار المفتوحة من المسيحيين واليهود على كنائسهم ومعابدهم واحترام رهبانهم، وحريتهم في دق أجراسهم في صلواتهم وطقوسهم. ويذكر المؤرخون أنه في عهد الخليفة المأمون كان يأتي بغداد زعيم المانوية من مجوس فارس "يزدان بخت"، فيناظره المتكلمون المسلمون ويفحمونه، ويتوق الخليفة إلى أن يسلم يزدان بخت، فيفاتحه في ذلك فيرفض الرجل في أدب، ويقول للخليفة: نصيحتك يا أمير المؤمنين مسموعة، ولكنك ممن لا يجبر الناس على ترك مذهبهم، فيتركه الخليفة وشأنه.

---

(١) أثر عن بديع الزمان النورسي قوله: "إن العدالة التي لا مساواة فيها ليست عدالة أصلاً". راجع: بديع الزمان النورسي: فكره ودعوته، الأردن: المعهد العالمي للفكر الإسلامي؛ تحرير إبراهيم علي الصوفي، ص١٤٩.

أما الزاعمون بأن الإسلام قائم على القسر والإكراه؛ فهم على ضلال، ويكفي للرد عليهم قوله تعالى: ﴿لَّا يَنْهَىٰكُمُ ٱللَّهُ عَنِ ٱلَّذِينَ لَمْ يُقَٰتِلُوكُمْ فِى ٱلدِّينِ وَلَمْ يُخْرِجُوكُم مِّن دِيَٰرِكُمْ أَن تَبَرُّوهُمْ وَتُقْسِطُوٓاْ إِلَيْهِمْ ۚ إِنَّ ٱللَّهَ يُحِبُّ ٱلْمُقْسِطِينَ ۝٨ إِنَّمَا يَنْهَىٰكُمُ ٱللَّهُ عَنِ ٱلَّذِينَ قَٰتَلُوكُمْ فِى ٱلدِّينِ وَأَخْرَجُوكُم مِّن دِيَٰرِكُمْ وَظَٰهَرُواْ عَلَىٰٓ إِخْرَاجِكُمْ أَن تَوَلَّوْهُمْ ۚ وَمَن يَتَوَلَّهُمْ فَأُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلظَّٰلِمُونَ ۝٩﴾ [الممتحنة٦٠/ ٨-٩].

أما إجماع علماء المسلمين على قتل المرتد بشروطه؛ فلأن المرتد يعد مفرقاً للنظام الاجتماعي، مهدداً لأمنه واستقراره، فهو عقاب لغدره لا لتركه دينه. وقد سبق الحديث فيه.

لقد بين النبي ﷺ في ميثاق المدينة؛ كما ورد في البند (٢٥)[١]: «لليهود دينهم، وللمسلمين دينهم»، وهذا كافٍ لما نحن فيه من حرية العقيدة. أما تمسك بعضهم بأن الجهاد باقٍ إلى يوم القيامة، فالجهاد لا يعني إجبار الناس على ترك أديانهم ومعتقداتهم، بل يعني في مفهومه الصحيح المجاهدة لتعزيز قوة الأمة روحياً ومادياً لإثبات الذات، وللدفاع عنها ضد المترصدين للنيل منها. والله أعلم.

المسألة الرابعة: ثقافة العدل والسلام لا ثقافة الظلم والعنف

لقد قيل الكثير، قديماً وحديثاً، عن معايير التقدم الحضاري، والتمدن الإنساني، والرقي الاجتماعي للأمم والشعوب. ولابن خلدون فضل الاستباق العلمي في اكتشاف العوامل الباعثة للحضارة والمقومة لها، والعوامل المؤذنة بانهيارها. ومهما يكن الأمر فيما حدث في الأيام الغابرة من نشوء حضارات أو خراب حضارات، وتقدم حضارات أو انهيار حضارات أخرى؛ فإن العدل كان الميزان المنصوب الذي كان قواماً لكل حضارة، وكان اختلاله خراباً لكل عمران ومدنية. ولتقريب فكرة أهمية العدل -وهو يعني

(١) علي عبد الواحد وافي، حقوق الإنسان في الإسلام، مرجع سابق، ص٢٢٢.

الديموقراطية وثقافة الحوار بلغة العصر- إلى أذهان القراء التجأ ابن خلدون إلى ضرب المثال في ذلك على لسان طائر البوم كما حكاه المسعودي في أخبار الفرس عن الموبذان أيام بهرام، وما عرض به للملك في إنكار ما كان عليه من ظلم، والغفلة عن عائدته على الدولة. وقصة ذلك البوم أن الملك سمع أصواتها وسأله عن فهم كلامها، فقال له: إن بوماً ذكراً يروم نكاح بوم أنثى، وأنها شرطت عليه عشرين قرية من الخراب في أيام بهرام، فقبل شرطها، وقال لها: إن دامت أيام الملك أقطعتك ألف قرية، وهذا أسهل مرام. فتنبه الملك من غفلته، وخلا بالموبذان، وسأله عن مراده، فقال له: أيها الملك! إن الملك لا يتم عزه إلا بالشريعة (القانون)، والقيام لله بطاعته، والتصرف تحت أمره ونبيه، ولا قوام للشريعة إلا بالملك (الدولة)، ولا عز للملك إلا بالرجال (الشعب)، ولا قوام للرجال إلا بالمال (الاقتصاد)، ولا سبيل إلى المال إلا بالعمارة، ولا سبيل للعمارة إلا بالعدل".

ومعلوم أن العدل والوسطية جوهر منظومة القيم الإسلامية، فقد وصف القرآن الكريم أمة المسلمين بأنها أمة وسط: ﴿وَكَذَٰلِكَ جَعَلْنَٰكُمْ أُمَّةً وَسَطًا﴾ [البقرة٢/١٤٣]. والوساطة كما قال الزمخشري هي العدالة. وقال الحكماء: إن كل الفضائل منحصرة في التوسط بين الإفراط والتفريط. وفي هذا يبدع العلامة التفتازاني (ت:٧٩٢هـ)، فيقول في تحقيقه الفلسفي لوسطية الإسلام واعتداله: "إن الخالق -تعالى وتقدس- قد ركب في الإنسان ثلاث قوى: إحداها مبدأ إدراك الحقائق والسوق إلى النظر إلى العواقب، والتمييز بين المصالح والمفاسد. ويعبر عنها بالقوة العقلية، والنفس المطمئنة، والملكية. والثانية مبدأ جذب المنافع، وطلب الملاذ من المآكل والمشارب، وغير ذلك، وتسمى القوة الشهوانية، والنفس الأمارة. والثالثة مبدأ الإقدام على الأهوال، والشوق إلى التسلط والترفع، وهي القوة الغضبية، والنفس اللوامة، والسبُعية".

وتحدُثُ من اعتدال القوة الأولى الحكمة، ومن الثانية العفة، ومن الثالثة الشجاعة. فأمهات الفضائل هي هذه الثلاث. وما سوى ذلك فهي من تفريعاتها وتركيباتها. وكل منها يقع بين إفراط وتفريط، وهما رذيلتان.

أما الحكمة فهي معرفة الحقائق على ما هي عليه بقدر الاستطاعة، وهي العلم النافع المعبر عنه بمعرفة الناس ما لها، وما عليها، المشار إليها بقوله تعالى: ﴿وَمَن يُؤْتَ ٱلْحِكْمَةَ فَقَدْ أُوتِيَ خَيْرًا كَثِيرًا﴾ [البقرة:٢٦٩]. وإفراطها الجربزة، وهي استعمال الفكر فيما لا ينبغي كالمتشابهات، وعلى وجه لا ينبغي كمخالفة الشرائع -نعوذ بالله من علم لا ينفع- وتفريطها الغباوة التي هي تعطيل القوة الفكرية بالإرادة، والوثوق عن اكتساب العلوم النافعة.

وأما الشجاعة فهي انقياد القوة العقلية في الأمور ليكون إقدامها على حسب الروية من غير اضطراب في الأمور الحائلة حتى يكون فعلها جميلاً، وصبرها محموداً. وإفراطها التهور، أي الإقدام على ما لا ينبغي، وتفريطها الجبن، أي الحذر عما لا ينبغي الحذر منه.

وأما العفة فهي انقياد البهيمية للناطقية (القوة العقلية) لتكون تصرفاتها بحسب اقتضاء العقل السليم، ليسلم عن استعباد الهوى إياها، واستخدام اللذات. وإفراطها الخلاعة والفجور، أي الوقوع في ازدياد اللذات على ما يجب. وتفريطها الخمود، أي السكوت عن طلب اللذات بقدر ما رخص فيه العقل والشرع إيثاراً لا خلقة.

فالأوساط فضائل، والأطراف رذائل. وإذا امتزجت الفضائل الثلاث حصلت من امتزاجها حالة هي العدالة. فبهذا الاعتبار عبر عن العدالة بالوساطة. وقد مثل لذلك بفارس استردف سبعاً وبهيمة للصيد، فإن انقاد السبع والبهيمة للفارس، واستعملهما على ما ينبغي حصل مقصود الكل بوصل

الفــارس إلى الصيد، والسبع إلى العظمة، والبهيمة إلى العلف، وإلا هلك الكل"[١].

هذا التحقيق الفكري تمثيل رائع للفكر الوسطي الإسلامي الذي يبتغي إشاعة ثقافة السلام والاعتدال، وثقافة الحكمة في القوة والعمل. وهذه لا تنسجم إطلاقاً مع ثقافة الإرهاب والجربزة.

والإسلام، في الحقيقة، دين السلام والحوار والاعتدال والحكمة، دعوته هي السلام والحوار، وقانونه لا ضرر ولا ضرار، وخلقه الرحمة والإيثار، وربه هو رب العالمين، ورحمته تسع كل ميزان، ولا يرى أن الكافر به محروم من نعم الله وعطائه. فقد ورد في كتابه الحكيم: ﴿كُلًّا نُّمِدُّ هَٰٓؤُلَآءِ وَهَٰٓؤُلَآءِ مِنْ عَطَآءِ رَبِّكَۚ وَمَا كَانَ عَطَآءُ رَبِّكَ مَحْظُورًا﴿٢٠﴾﴾ [الإسراء١٧/٢٠]. ومثله ورد على لسان عيسى عليه السلام: ﴿إِن تُعَذِّبْهُمْ فَإِنَّهُمْ عِبَادُكَۖ وَإِن تَغْفِرْ لَهُمْ فَإِنَّكَ أَنتَ ٱلْعَزِيزُ ٱلْحَكِيمُ﴿١١٨﴾﴾ [المائدة٥/١١٨].

فقد أسس الإسلام الموضوعية المطلقة في القضاء العادل بمقتضى قوله تعالى: ﴿وَلَا يَجْرِمَنَّكُمْ شَنَـَٔانُ قَوْمٍ أَن صَدُّوكُمْ عَنِ ٱلْمَسْجِدِ ٱلْحَرَامِ أَن تَعْتَدُواْۘ﴾ [المائدة:٢].

فقد حدث أن يهودياً اتُّهِم ظلماً بسرقة لم يرتكبها بمكيدة من المنافقين، وكــاد النبي يحكم لصالح مسلمين ضد اليهودي الذي شهدوا عليه، فنزلت سبع آيات في سورة النســاء تفضح مكر المتآمرين، منها قولـه تعــالى: ﴿وَلَا تُجَـٰدِلْ عَنِ ٱلَّذِينَ يَخْتَانُونَ أَنفُسَهُمْۚ إِنَّ ٱللَّهَ لَا يُحِبُّ مَن كَانَ خَوَّانًا أَثِيمًا﴿١٠٧﴾﴾ [النساء٤/١٠٧].

إن الله وحده يحكم بين المختلفين في الدين يوم القيامة، وهو مالك يوم الدين، كما جاء في عديد من آيات القرآن الكريم، فما نصب أحداً في الدنيا

(١) التلويح، للتفتازاني ٢/٤٨.

ولا جماعة حاكماً باسمه تعالى وبأمره، وهو منصب لم يمنحه الله لصفوة أنبيائه خاتم المرسلين: ﴿فَذَكِّرْ إِنَّمَآ أَنتَ مُذَكِّرٌ ۝٢١ لَّسْتَ عَلَيْهِم بِمُصَيْطِرٍ ۝٢٢ إِلَّا مَن تَوَلَّىٰ وَكَفَرَ ۝٢٣ فَيُعَذِّبُهُ ٱللَّهُ ٱلْعَذَابَ ٱلْأَكْبَرَ ۝٢٤ إِنَّ إِلَيْنَآ إِيَابَهُمْ ۝٢٥ ثُمَّ إِنَّ عَلَيْنَا حِسَابَهُم ۝٢٦﴾ [الغاشية٨٨/٢١-٢٦].

وفي تاريخ مسند: رأى صحابي أن ناساً من الأنباط في الشام يعذبون تحت الشمس المحرقة. فقال لهم الصحابي -وهو هشام بن حكيم-: لماذا تفعلون بهم هذا؟ قالوا: إنهم يعذبون في الخراج أو الجزية. فقال لهم: أشهد أني سمعت رسول الله ﷺ: «إن الله يعذب الذين يعذبون الناس في الدنيا».

وهنا يحق للناس أن يتساءلوا إذا كان هذا هو الأصل الشرعي لموقف الإسلام من الإنسان؛ فلماذا ألصقت ظاهرة الإرهاب والعنف ورفض الآخر بالإسلام!؟ وكيف تفسر ما قامت به مجموعات محسوبة على الجهاد الإسلامي من ذبح النساء والأطفال في الجزائر، وقتل أبرياء في مصر واليمن وغيرهما!؟ ثم ألم يعترف أسامة بن لادن بالضربات المباركة التي سببت مقتل ألوف من الأبرياء في واشنطن ونيويورك ١١/ أيلول/٢٠٠١م، وأدت إلى إشعال حرب عالمية وقودها الإسلام البريء، والمسلمون الأبرياء؟.

ومما يعزز هذا التساؤل وجود فئات هناك أو هنالك تعلن صراحة أن الدين الإسلامي هو دين الأصل فيه هو الحرب لا السلام دون تقدير لعواقبه، وأن القتال لفرض الإسلام على العالم فريضة غائبة لابد من إقامتها، وأن الإرهاب هو شريعة الله كما يزعمون! وقد جاء هذا ليعزز التراث الاستشراقي الغربي الذي يشكل خلاصة رصد المفكرين الغربيين لمواقف معزولة غير مسؤولة من التراث الإسلامي فيما يتعلق بتأريخ العلاقات بين المسلمين والغربيين في القرون السابقة، وليعزز أيضاً موقف المستشرقين من اتّهام الفكر الإسلامي بالجمود، وبرفض الآخر ومحاربته.

إن هذا التساؤل منطقي، ولكن الحقيقة هي أن هذه الظاهرة هي ظاهرة قلة لا كثرة، وهي ناتجة عن فهم خاطئ وتصور مغلوط للدين الإسلامي، ونابعة عن ضغوطات نفسية مريضة دفعت المعزولين إنسانياً نحو التشدد ورفض الآخر، ونحو العمل لنفي الآخر ولإقصائه. إنه مما يشبع الميول والنزعات المتصلبة تجاه الآخر توسعهم في الذرائع، وما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب، فأوجبوا ما ليس بواجب، ثم انطلقوا منه لإجازة الإرهاب والقسوة وقتل الأبرياء، ما دامت تتجه إلى تحقيق أهداف لهم في إقامة دولة تسعى لفرض الإسلام بالقوة على العالم أو الجزية.

ولسنا هنا في معرض استدعاء الخلاف الفقهي في طبيعة الجهاد، فالمعلوم هو أن قلة من الفقهاء رأت أن الجهاد هو حراب علته هي الكفر، وأن الغالب منهم رأى أن الجهاد محصور في مدافعة الصائلين والمترصدين للعدوان. والحق أنه ما كان الجهاد يعني القتال حصراً، بل جاء الجهاد تعبيراً عن استعداد الأمة المسلمة للدفاع عن دينها ووطنها، بل إن الجهاد الأكبر هو جهاد النفس. وجهاد النفس يعني -بالمفهوم المعاصر- ثقافة التسامح والتواضع. أما ما ورد في آيات القتال وبعض السيرة في الغزوات النبوية مما يفهم منها منحى الغلظة والإرهاب؛ فلا يصح عزله عن سياقه المحاط بظروف قتال غير متكافئ، ولا عن الأسباب والظروف.

ولو عاش الشافعي عصرنا هذا، وأدرك معنى السلاح الكتلوي ذي الدمار الشامل لغيَّر فقهه من فقه الحرب إلى فقه سلام ودعوة ناصحة، بمثل ما غيَّر فقهه العراقي حين هبط مصر وأتى بفقه جديد، رحمه الله.

ومما يعزز موقفنا من أن هذه الظاهرة هي موقف قلة متهورة لا تحسب من جمهور العلماء، ولا من الثقافة المؤصلة بدليل من القرآن الكريم أو السنة الصحيحة، ما أكده مجمع الفقه الإسلامي في بيانه التاريخي في مكة المكرمة يوم

٢٠٠٢/١/١٠م، وجاء فيه أن الإسلام يشجع على التواصل والتعارف والتعاون بين المسلمين وغيرهم في مصالحهم المتبادلة؛ استناداً إلى الآية الكريمة: ﴿يَـٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَـٰكُم مِّن ذَكَرٍ وَأُنثَىٰ وَجَعَلْنَـٰكُمْ شُعُوبًا وَقَبَآئِلَ لِتَعَارَفُوٓاْ﴾ [الحجرات٤٩/١٣]، وصرح "بأن سمو الإنسانية وتقدمها ورقيها، وتعايش شعوبها في أمن وسلام وتعاون؛ يكون بسيادة منظومة المبادئ والقيم، وفي مقدمتها قيم العدالة، وباحترام الشعوب للشعوب وفقاً للتوجيهات التي نزلت بها الكتب؛ وبعث بها الرسل عليهم السلام، وخاتمهم محمد ﷺ الذي بعثه الله رحمة لجميع الأمم والشعوب: ﴿وَمَآ أَرْسَلْنَـٰكَ إِلَّا رَحْمَةً لِّلْعَـٰلَمِينَ﴿١٠٧﴾﴾ [الأنبياء٢١/١٠٧].

وأكد المجمع أن التطرف والعنف والإرهاب ليس من الإسلام في شيء. وعرف الإرهاب كالآتي: الإرهاب هو العدوان الذي يمارسه أفراد أو جماعات أو دول بغياً على الإنسان (دينه، دمه، عقله، ماله، عرضه)، ويشمل صنوف التخويف والأذى والتهديد والقتل بغير حق، وما يتصل بصور الحرابة، وإخافة السبيل، وقطع الطريق، وكل فعل من أفعال العنف أو التهديد يقع تنفيذاً لمشروع إجرامي فردي أو جماعي، ويهدف إلى إلقاء الرعب بين الناس أو ترويعهم بإيذائهم، أو تعريض حياتهم أو حريتهم أو أمنهم أو أمواهم للخطر، فكل هذا من صور الفساد في الأرض: ﴿وَلَا تَبْغِ ٱلْفَسَادَ فِى ٱلْأَرْضِ ۖ إِنَّ ٱللَّهَ لَا يُحِبُّ ٱلْمُفْسِدِينَ﴾ [القصص٢٨/٧٧].

والإرهاب هو بغي بغير حق، قال تعالى في كتابه الكريم: ﴿قُلْ إِنَّمَا حَرَّمَ رَبِّىَ ٱلْفَوَٰحِشَ مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَمَا بَطَنَ وَٱلْإِثْمَ وَٱلْبَغْىَ بِغَيْرِ ٱلْحَقِّ وَأَن تُشْرِكُواْ بِٱللَّهِ مَا لَمْ يُنَزِّلْ بِهِۦ سُلْطَـٰنًا وَأَن تَقُولُواْ عَلَى ٱللَّهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ﴿٣٣﴾﴾ [الأعراف٧/٣٣].

كنت قد نشرت مقالاً في جريدة الشرق الأوسط العدد ٨٤٩٢ في ٢٠٠٢/٢/٢٧م، تحت عنوان "تعريف الإرهاب"، ولعلاقته بالموضوع أنقل فيما يلي نصه:

تعريف الإرهاب

يؤكد منطق العلوم؛ أن الحكم على الشيء فرعُ تصوره، وهو استنتاج منطقي لحقيقة أن التصور يسبق التصديق، وأنه مقدمة ضرورية للحكم على الأشياء، ذلك أن الحكم، الذي يعرف بأنه إسناد أمر إلى آخر، مسبوق بتصورات ثلاثة: تصور المسند إليه – الموضوع، وتصور المسند – المحمول، وتصور النسبة الرابطة بينهما، إيجاباً أو سلباً.

ولهذا عني التراث الفقهي والفكري – العربي الإسلامي بتعريف الأجناس والحقائق، وبتحديد المشهورات والمصطلحات، وبالتمييز بين الحدود والرسوم، قدر عنايته بالحكم على الأشياء والبرهنة عليها. ومع أن التعريف هو المدخل الأول للعلم، فإنهم يبحثون قبله عن وجود الشيء، وأداتهم في ذلك هي حرف "هل"، وتسمى "هل" البسيطة. وتسأل بها عن وجود الشيء. ويتبعها حرف "ما" وهي لطلب الحقيقة. ما هذا؟ ما الإرهاب مثلاً؟

ولا يعني ذلك أن كل فكرة وتصور وكلمة تحتاج إلى تعريف؛ فقد تكون معرفة الشيء بدهية، كالأشياء التي نحس بها عياناً أو وجدانياً، وقد تكون نظرية فتحتاج معرفته إلى تعريف. ومعلوم أن من شروط التعريف أن يكون أوضح من المعرَّف.

ولسنا نبتغي هنا التفصيل في نظرية المعرفة الإسلامية، فليس هذا محله، ويعنينا هنا أن نوضح الملابسات التي تصاحب المحاولات الجارية، هنا أو هناك، لتعريف الإرهـــاب. وأن كثيرين يرون أن ضبابية مفهوم الإرهاب، كما هو الحـــال الآن، ستعرض نضـــال الشـــعوب والأمم المستضعفة، وكل حركة وطنية عربية، أو إسلامية تسعى لاستعادة الحق السليب لمعضلة الحرب الدولية المعلنـــة بقيادة أميركا ضد الإرهـــاب، بموجب القرار الدولي المجمع عليه والخاضع للفصل الحاسم السابع من ميثاق الأمم المتحدة (١٣٧٣) في ٢٨/

أيلول٢٠٠١م، ويقترحون مبادرة سريعة للعمل على إقرار تعريف دولي للإرهاب يجنب هذه الحركات الشرعية الوطنية مخالبه؛ كما جرى ذلك لتعريف العدوان بموجب قرار الجمعية العامة (٣٣١٤) في ١٩٧٤م، وكأنهم يأملون أن يأتي التعريف الدولي للإرهاب، بمثابة حبل نجاة من هذه الكارثة يحقق ما نصبو إليه جميعاً من إنصاف المقاومة الفلسطينية، وكل مقاومة وطنية مشروعة.

ولدى تقويم هذا الموقف، الذي يمتزج فيه العامل النفسي بالعامل السياسي، لا بد من التمييز بوضوح بين الخيال ومجرد الإمكان من جهة، وبين الواقع من جهة أخرى. فقد يتمتع الإنسان بما يطلقه خياله من آمال، وقديماً قيل: ما أضيق العيش لولا فسحة الأمل!. فهو ممكن، ولكن الإمكان لا يعني أنه سيقع، فقد يحاط بالشيء الممكن ظروف تجعله أقرب من المحال كما هي الحال مع التعريف المقترح، ذلك أن القدرة السياسية الهائلة التي تمكنت، بين عشية وضحاها، من صياغة قرار دولي شامل بحجم القرار الدولي آنف الذكر، الذي استقصى كل ما يتعلق بالإرهاب من منبعه وروافده إلى مصبه، ولم يغادر صغيرة ولا كبيرة (إن صح التعبير)، وألزم الدول الكبيرة والصغيرة لاستئصاله بالمفهوم الذي صاغوه من أجله، وأقره مجلس الأمن بالإجماع سوف لا تعجز -هذه القدرة- حتماً عن صياغة تعريف دولي للإرهاب يحقق مقاصدهم فيه. وسوف نعلم أن الإرهاب مفهوم اعتباري، وهو سياسي هنا أيضاً، فيختلف معنـــاه، والمقصود منه باختلاف الاعتباري، فهو ليس جوهراً أو حقيقة في نفس الأمر. وبعبـــارة أخرى: مفهوم نسبي. ويجب أن نعلم بأن هناك فرقاً كبيراً بين الإرهـــاب في اللغة العربية ومرجعه هو القاموس اللغوي، وبين الإرهاب المترجم عن الكلمة الإنجليزية Terrorism، ومرجعه هو القاموس السياسي المعاصر، ويمتد هذا المفهوم إلى عصر الثورة الفرنسية وما حدث فيها من إرهاب وشنق.

ومهما يكن من أمر فقد أحسن مجمع الفقه الإسلامي الصنع في بيانه التاريخي في ٢٠٠١/١٠/١م، وعرف الإرهاب تعريفاً أراد به التقريب بين المفهومين السياسي واللغوي لكلمة الإرهاب، وقال: الإرهاب هو العدوان الذي يمارسه أفراد أو جماعات أو دول بغياً على الإنسان (دينه، دمه، عقله، ماله، عرضه)، ويشمل صنوف التخويف والأذى والتهديد والقتل بغير حق وما يتصل بصور الحرابة؛ وإخافة السبيل، وقطع الطريق، وكل فعل من أفعال العنف أو التهديد يقع تنفيذاً لمشروع إجرامي فردي أو جماعي، ويهدف إلى إلقاء الرعب بين الناس، أو ترويعهم بإيذائهم، أو تعريض حياتهم أو حريتهم أو أموالهم للخطر. فكل هذا من صور الفساد في الأرض: ﴿وَلَا تَبْغِ الْفَسَادَ فِي الْأَرْضِ إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ الْمُفْسِدِينَ﴾ [القصص:٧٧]، والإرهاب هو بغي بغير حق، وقال تعالى في كتابه الكريم: ﴿قُلْ إِنَّمَا حَرَّمَ رَبِّيَ ٱلْفَوَاحِشَ مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَمَا بَطَنَ وَٱلْإِثْمَ وَٱلْبَغْىَ بِغَيْرِ ٱلْحَقِّ وَأَن تُشْرِكُواْ بِٱللَّهِ مَا لَمْ يُنَزِّلْ بِهِۦ سُلْطَٰنًا وَأَن تَقُولُواْ عَلَى ٱللَّهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ﴿٣٣﴾﴾ [الأعراف٧/٣٣].

ومع أن هذا التعريف؛ من حيث الصياغة، لم يحقق معايير التعريف المنطقي، ذلك أن التعريف تصور وليس بحكم، فلا حاجة به إلى الدليل لإثباته. ومن العبارات التي حفظناها في المتون القديمة، كما كانت العادة في دراساتنا الإسلامية قبل خمسين عاماً،: "اعلم أن الحد (التعريف) لا يتبين بالبرهان، ولا يرد عليه منع أو اعتراض (في حالة الجدل)، ولا مانع للمصطلح أن يضع ألفاظاً بإزاء ما يريد إلا أنه ينبغي أن يكون مطرداً (جامعاً) في المواضع المستعملة في المعنى المراد من غير مناقضة ولا مخالفة (مانعاً)"، فإن هذا التعريف، رغم ما فيه من التكرار، لم يخلط بين الإرهاب الذي يبحث عنه في القاموس اللغوي، وبين الإرهاب الذي نجده في القاموس السياسي، أو في قاموس المصطلحات الجنائية. وهو خلط وقعت فيه عقول خطابية همها إثارة الجماهير، كما هو الحال في الديماغوجية، فقد تزعم أن الإرهاب نوعان:

محمود، ومذموم. والإرهاب المحمود بزعمهم هو ما يدل عليه قوله تعالى: ﴿تُرْهِبُونَ بِهِۦ عَدُوَّ ٱللَّهِ وَعَدُوَّكُمْ﴾ [الأنفال٨/٦٠]، وهم يجهلون أو يتجاهلون أن الإرهاب الوارد في القرآن الكريم هو غير الإرهاب المقصود بالمصطلح السياسي الذي هو ترجمة لكلمة Terrorism، فلا تزال القوة التي تمنع نشوب الحرب (توازن القوى) أمراً مرغوباً فيه في الضمير العالمي، وهو ما تعنيه كلمة الإرهاب في سياق الآية آنفة الذكر.

والدليل على ما نقوله بشأن تقويم التعريف الفقهي المعاصر، هو أنه جعل يعبر عنه قرآنياً بالفساد في الأرض مرة، وبالبغي بغير حق مرة أخرى. وواضح أن الانسجام الفكري بين أعضاء المجمع الفقهي، وانتماء الجميع إلى مرجعية واحدة، يسر الوصول إلى صيغة جامعة. وكل ما هنالك أن استطراد العبارات الفقهية في التعريف يعود إلى رغبة كل منهم في المزيد من التأصيل الفقهي دون حاجة إليه في التعاريف كما لا يخفى على أمثالهم.

ويلاحظ أن مؤتمر حوار الحضارات المعقود في إستنبول في ٢٠٠٢/٢/١٢م، تجنب الخوض في تعريف الإرهاب رغم مناداة بعضهم، لأنهم يفقدون هذا الانسجام الفكري والاعتبار السياسي، ومعلوم أن التعريف هنا هو تعريف اعتباري يختلف باختلاف المعتبرين.

ولكي نستكمل الإطار الثقافي للتعريف (ثقافة التعريف) نقول:

التعريف إما حقيقي، ويكون هذا حين يكون المعرَّف ثابتاً حقيقة، وفي نفس الأمر كأن نعرف الإنسان، ونقول: إنه حيوان سياسي عاقل. وإما اعتباري، وهو أن يكون وجود المعرّف بوضعنا وباعتبارنا كأن نضع الفقه مثلاً لمسائل فقهية مستنبطة من الدليل الشرعي.

وقد يكون التعريف اسمياً؛ فيفيد تبيين ما وضع الاسم بإزائه كقولهم: الغضنفر هو الأسد. وأهم شرط في التعريف هو أن يكون جامعاً مانعاً.

وعوداً على بدء يرى بعض الباحثين أننا لا نكتفي في فهم الإرهاب بالمدخل السياسي، بل إن علم الاجتماع في غاية الأهمية في هذا السياق، ودعا إلى أنماط مختلفة للتعريف. والحق أن علم الاجتماع يعالج الأسباب والظروف التي تؤدي إلى ظاهرة الإرهاب. والحكم على الشيء فرعُ تصوره.

ويبدو لي أن الإرهاب بالاعتبار الغربي هو العنف الموجه إلى المدنيين، كخطف الطائرات مثلاً، لتهديد الأمن والسلام والنظام العام للمجتمع الدولي.

وربما يأتي "الفساد في الأرض" أعمق تعبيراً عن الإرهاب الدولي، ولكنها مسألة اصطلاحية، وللمصطلح أن يصطلح ما يشاء، ولا مناقشة في المصطلح والأمثلة.

المدخل الخامس

فكرة الحاكمية

إن الإيمان بالله الواحد الأحد يعني الاعتقاد بأن الحاكم المطلق هو الله سبحانه، له الخلق والأمر، يسبح له ما في السماوات والأرض، ليس كمثله شيء، يخلق ما يشاء ويختار، لا شريك له، سبحانه وتعالى عما يصفون.

وسواء كان الإيمان معرفة عن دليل، أو تصديقاً عن وجدان، أو تسليماً عن جنان، فإن المخلوق المحدود لن يستكنه المطلق الأزلي الأبدي، فلا يعرف كنهه أحد. وفي كل شيء له آية تدل على أنه واحد. ومن ارتاب في هذا أو زاغ فقد ابتُلِيَ بتيه الضلال، ومن لم يجعل الله له نوراً فما له من نور.

اللهم إنا نشهد أنك الله رب العالمين، مالك يوم الدين، وأنت أرحم الراحمين. إن عقيدة الحاكمية بهذا المعنى التكويني هي ثمرة الإيمان، أو هي الإيمان نفسه.

أما الحاكمية السياسية التي رفعها الخوارج ضد الإمام علي، عليه السلام، وظلت إلى الآن شعاراً سياسياً لخداع السذج من الناس، ولبث العداء والتفرقة بين الإخوة المسلمين، فهي تلفيق بين كلمة حق هي الحكم لله، ومعنى باطل هو تعطيل العقل السياسي الواعي (الإمرة الرشيدة) عن التصرف المناسب المشروع لتحقيق المصالح العليا في دنيا السياسة والمجتمع، وتجميد الإرادة الإنسانية المسؤولة، وشلها عن الإقدام والتقدم إلى الأمام. ومعلوم أنه

في هذا وذاك إفراغ لمعنى أن الإنسان خليفة الله في الأرض، وتنافر مع حقيقة أن الإنسان كائن مسؤول عن أعماله إن خيراً فخير، وإن شراً فشر.

والحق أني لا أشك في أن هذه الفكرة، ببعدها السياسي الذي أصبح شعاراً لحركات سياسية تستند في بياناتها إلى الأيديولوجية الإسلامية؛ هي بدعة لا أساس لها في الفهم الصحيح للدين.

ولست أنضم هنا إل كتاب ناقشوا هذه الفكرة قبلي من منظور علماني، بل أبحث عن الحقيقة في الحاكمية، كما هي في الإسلام الذي نؤمن به عقيدة وسلوكاً وتعاملاً وثقافة؛ وكما أرى –والله أعلم– سأبحث هذه المسألة في فقرات:

أولاً: كيف واجه الإمام عليّ –عليه السلام– فتنة الحاكمية؟

أكتفي هنا بالحوار العقلاني الهادئ الذي أجراه عبد الله بن عباس مندوب الإمام علي عليه السلام، مع الخوارج حسب الرواية المشهورة عن ابن عباس، كما رواها عبد الرزاق والحاكم والبيهقي عنه: قال: لما اعتزلت الحرورية، وكانوا في دار على حدتهم، قلت لعليّ: يا أمير المؤمنين أبرد عن الصلاة لعلني آتي هؤلاء القوم فأكلمهم. فأتيتهم، ولبست أحسن ما يكون من الحلل. فقالوا: مرحباً بك يا ابن عباس. فما هذه الحلة؟

قلت: ما تعيبون عليّ؟ لقد لبس الرسول أحسن الحلل، ونزل: ﴿قُلْ مَنْ حَرَّمَ زِينَةَ ٱللَّهِ ٱلَّتِيٓ أَخْرَجَ لِعِبَادِهِۦ وَٱلطَّيِّبَٰتِ مِنَ ٱلرِّزْقِ﴾ [الأعراف٧/٣٢].

قالوا: ما جاء بك؟

قلت: أخبروني ما تنقمون على ابن عم رسول الله وختنه، وأول من آمن به، وأصحاب رسول الله معه؟

قالوا: ننقم عليه ثلاثاً.

قلت: ما هن؟

قالوا: أولهن أنه حكم الرجال في الدين، والله يقول: ﴿إِنِ ٱلۡحُكۡمُ إِلَّا لِلَّهِ﴾ [يوسف١٢/٤٠].

قلت: وماذا؟

قالوا: وقاتل ولم يسب، ولم يغنم. لئن كانوا كفاراً لقد حلت له أموالهم، وإن كانوا مؤمنين فقد حرمت عليه دماؤهم.

قلت: وماذا؟

قالوا: ومحا اسم "من أمير المؤمنين"، فإن لم يكن أمير المؤمنين فهو أمير الكافرين.

قلت: أرأيتم إن قرأت عليكم بكتاب الله المحكم، وحدثتكم من سنة النبي ما لا تشكون. أترجعون!؟

قالوا: نعم.

قلت: أما قولكم: إنه حكَّم الرجال في دين الله، فإن الله يقول: ﴿لَا تَقۡتُلُواْ ٱلصَّيۡدَ وَأَنتُمۡ حُرُمٞۚ وَمَن قَتَلَهُۥ مِنكُم مُّتَعَمِّدٗا فَجَزَآءٞ مِّثۡلُ مَا قَتَلَ مِنَ ٱلنَّعَمِ يَحۡكُمُ بِهِۦ ذَوَا عَدۡلٖ مِّنكُمۡ﴾ [المائدة٥/٩٥].

وقال في المرأة: ﴿وَإِنۡ خِفۡتُمۡ شِقَاقَ بَيۡنِهِمَا فَٱبۡعَثُواْ حَكَمٗا مِّنۡ أَهۡلِهِۦ وَحَكَمٗا مِّنۡ أَهۡلِهَآ﴾ [النساء:٣٥].

أنشدكم الله أفحكم الرجال في حقن دمائهم وأنفسهم وإصلاح ذات بينهم خير أم في أرنب ثمنها ربع دينار؟

قالوا: في حقن دمائهم وإصلاح ذات بينهم.

قال ابن عباس: أخرجت من هذه؟ قالوا: اللهم نعم.

وأما قولكم: إنه قاتل ولم يسب ولم يغنم، أتسبون أمكم عائشة تستحلون منها ما تستحلون من غيرها، فقد كفرتم.

وإن زعمتم أنها ليست بأمكم فقد كفرتم وخرجتم من الإسلام، وإن الله يقول: ﴿ٱلنَّبِيُّ أَوۡلَىٰ بِٱلۡمُؤۡمِنِينَ مِنۡ أَنفُسِهِمۡۖ وَأَزۡوَٰجُهُۥٓ أُمَّهَٰتُهُمۡ﴾ [الأحزاب٦/٣٣]، وأنتم تترددون بين ضلالتين، فاختاروا أيتهما شئتم.

أخرجت من هذه؟

قالوا: اللهم نعم.

وأما قولكم: محا اسم "من أمير المؤمنين"؛ فإن رسول الله دعا عليّاً يوم الحديبية على أن يكتب بينه وبين قريش كتاباً. فقال: اكتب هذا ما قاضى عليه محمد رسـول الله. فقالوا: والله لو كنا نعلم أنك رسول الله ما قاتلناك. وما صددناك عن البيت، ولكن اكتب محمد بن عبد الله. فقال: والله إني لرسـول الله وإن كذبتموني. اكتب يا عليّ: "محمد بن عبد الله"، ورسول الله أفضـل من عليّ.

أخرجت من هذه؟

قالوا: اللهم نعم.

فرجع منهم عشرون ألفاً، وبقي أربعة آلاف فقط، فقُتِلوا حسب قول الرواة.

وخلاصـة الحوار: أن الحاكمية المطلقة لله سبحـانه لا تتعارض، في شـرع الله ودينه، مع حاكمية الإنسان. فتلك الحاكمية حاكمية تكوينية مطلقة جامعة تشمل ما في اللوح والقلم وما يسطرون.

أما هذه الحاكمية فهي محدودة بإطار المسؤولية والتكليف، ومرسومة في مُدَيات العقل ومدركاته الفطرية، ومهتداه بإشعاعات المبادئ الكلية، وبأضواء الهداية الربانية في تعاليم الإسلام السمحة. ومن ظن غير ذلك فأخشى أن يكون قد حرف كلماته.

وفي الفقرة التالية نسعى أن يكون القارئ على فهم صحيح لآيات الحاكمية وفقاً لسياقاتها ومواقعها.

ثانياً: بعض آيات الحاكمية

لا أفصل هنا في استعمالات الحكم، فقد أعود إليه في موضوع الحكمة، ولكني أوجز هنا فأقول: جاء في القاموس: الحكم: القضاء.

واستعمل لفظ الحكم في القرآن الكريم في نحو مئة موضع ترجع في جلتها إلى القضاء والفصل لمنع العدوان والظلم.

ومن المواضع التي ورد فيها الحكم، وحمل غير ما يحتمل لغرض هو ليس بالغرض الحقيقي قوله تعالى: ﴿إِنِ ٱلۡحُكۡمُ إِلَّا لِلَّهِ﴾ [الأنعام٦/٥٧]، ﴿إِنِ ٱلۡحُكۡمُ إِلَّا لِلَّهِ﴾ [يوسف١٢/٤٠]، وكذلك قوله تعالى: ﴿وَمَن لَّمۡ يَحۡكُم بِمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ فَأُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلۡكَٰفِرُونَ ﴿٤٤﴾﴾ [المائدة٥/٤٤]، ﴿وَمَن لَّمۡ يَحۡكُم بِمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ فَأُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلظَّٰلِمُونَ ﴿٤٥﴾﴾ [المائدة٥/٤٥]، ﴿وَمَن لَّمۡ يَحۡكُم بِمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ فَأُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلۡفَٰسِقُونَ ﴿٤٧﴾﴾ [المائدة٥/٤٧].

من المعلوم أن الغالب من النصوص والعبارات المنثورة سواء كانت عربية أو غير عربية يحتمل وجوهاً من الدلالات، وأن الآيات القرآنية بسبب طبيعتها البلاغية المعجزة المتحدية للعرب فاقت عبارات البشر من حيث البلاغة، ومن حيث إنها تحمل وجوهاً. وأن فهمها يقتضي فهم سياق الآيات، وما نزلت من أجله؛ والمناسبة التي وردت فيها. ولذلك قيل: القرآن حمال

أوجه. وهذا يعني غناء التفسير وتنوعه حسب الظروف، ولا يعني إبهام التفسير وغموضه. ولا يخفى أن هذه الآيات التي أشرنا إليها هي آيات محكمات واضحات الدلالة في سياقاتها، لكن المبتدعين من أمثال الخوارج القدامى والمحدثين تمسكوا بها لزعمهم أنها تساعدهم في تكفير الناس والحكام الذين تطبق بلادهم القوانين الوضعية مثلاً، وفي إضفاء الحكم الجاهلي والجاهلية على المجتمع المسلم الذي لا يحمل شعاراتهم السياسية الحزبية، أو لا يتبع مناهجهم العنيفة. فلنقم بسياحة روحية عند هذه الآيات لنرى: هل تغني شيئاً مما يزعمون!!

أولاً: تمام الآية الكريمة التي تضم: ﴿إِنِ ٱلۡحُكۡمُ إِلَّا لِلَّهِ﴾ في سورة الأنعام: ﴿قُلۡ إِنِّي عَلَىٰ بَيِّنَةٖ مِّن رَّبِّي وَكَذَّبۡتُم بِهِۦ مَا عِندِي مَا تَسۡتَعۡجِلُونَ بِهِۦٓ إِنِ ٱلۡحُكۡمُ إِلَّا لِلَّهِ يَقُصُّ ٱلۡحَقَّ وَهُوَ خَيۡرُ ٱلۡفَٰصِلِينَ ٥٧﴾ [الأنعام٦/٥٧].

ومفاد الآية أن الرسول كان على بينة وحجة من التوحيد والإسلام. أما المشركون فقد كذبوا به، وكانوا يقولون: إن كان هذا هو الحق فأمطر علينا حجارة من السماء أو ائتنا بعذاب أليم، كما جاء معناه في سورة الأنفال. وللرد عليهم أضافت هذه الآية: ﴿مَا عِندِي مَا تَسۡتَعۡجِلُونَ بِهِۦٓ﴾ [الأنعام٦/٥٧]، أي هذه ليست من اختصاصي وقدرتي فإني بشر: ﴿إِنِ ٱلۡحُكۡمُ إِلَّا لِلَّهِ﴾ [الأنعام٦/٥٧]، أي القضاء في تأخير العذاب، أو القضاء الكوني "القضاء والقدر" ملك الله وحده.

ومما يؤكد هذا المعنى الآية اللاحقة: ﴿قُل لَّوۡ أَنَّ عِندِي مَا تَسۡتَعۡجِلُونَ بِهِۦ لَقُضِيَ ٱلۡأَمۡرُ بَيۡنِي وَبَيۡنَكُمۡۗ وَٱللَّهُ أَعۡلَمُ بِٱلظَّٰلِمِينَ ٥٨﴾ [الأنعام٦/٥٨].

ولك أيها القارئ أن تقرأها بتدبر، وأن تطلع على التفاسير المعتبرة لتطمئن إلى أن الحكم هنا هو القضاء الكوني لا الحكم في أمر دنيوي: ﴿وَعِندَهُۥ مَفَاتِحُ

ٱلْغَيْبِ لَا يَعْلَمُهَآ إِلَّا هُوَ﴾ [الأنعام٦/٥٩]. وقد جاء في حاشية إسماعيل الكلنبوي على شرح الجلال الدواني: "وأما التعارض بين حاكمية العقل وبين قوله تعالى: ﴿إِنِ ٱلْحُكْمُ إِلَّا لِلَّهِ﴾ [الأنعام٦/٥٧]؛ فغير وارد، لأن الحكم في الآية جاء بمعنى القضاء، أو إتقان الأفعال، وهما مختصان بذات الباري سبحانه"(١).

ثانياً: تمام الآية الكريمة: ﴿يَٰصَٰحِبَيِ ٱلسِّجْنِ ءَأَرْبَابٌ مُّتَفَرِّقُونَ خَيْرٌ أَمِ ٱللَّهُ ٱلْوَٰحِدُ ٱلْقَهَّارُ ﴿٣٩﴾ مَا تَعْبُدُونَ مِن دُونِهِۦٓ إِلَّآ أَسْمَآءً سَمَّيْتُمُوهَآ أَنتُمْ وَءَابَآؤُكُم مَّآ أَنزَلَ ٱللَّهُ بِهَا مِن سُلْطَٰنٍ ۚ إِنِ ٱلْحُكْمُ إِلَّا لِلَّهِ أَمَرَ أَلَّا تَعْبُدُوٓاْ إِلَّآ إِيَّاهُ ۚ ذَٰلِكَ ٱلدِّينُ ٱلْقَيِّمُ وَلَٰكِنَّ أَكْثَرَ ٱلنَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ ﴿٤٠﴾﴾ [يوسف١٢/٣٩-٤٠].

ثالثاً: تمام الآية الكريمة الثانية: ﴿وَقَالَ يَٰبَنِيَّ لَا تَدْخُلُواْ مِنۢ بَابٍ وَٰحِدٍ وَٱدْخُلُواْ مِنْ أَبْوَٰبٍ مُّتَفَرِّقَةٍ ۖ وَمَآ أُغْنِى عَنكُم مِّنَ ٱللَّهِ مِن شَىْءٍ ۖ إِنِ ٱلْحُكْمُ إِلَّا لِلَّهِ ۖ عَلَيْهِ تَوَكَّلْتُ ۖ وَعَلَيْهِ فَلْيَتَوَكَّلِ ٱلْمُتَوَكِّلُونَ ﴿٦٧﴾﴾ [يوسف١٢/٦٧].

كان يقرب عليه السلام حريصاً عل ألا يصيب أولاده سوء، ولكنه كان يعلم أنه لا يغني عنهم شيئاً من الله لأن الأقدار بيد الله، والحكم لله وحده. والحكم هنا يساق في مجالات القدر والغيب والقدرة الكلية. وهي لله وحده.

وهذا لا ينافي إطلاقاً ما قام به الإمام عليّ، عليه السلام، من التحكيم لحقن الدماء، أو ما تقوم به لجنة متخصصة نزيهة من تشريع قانون ينظم مصالح الناس بلغتهم في ضوء العدل والإنصاف، وهما من مبادئ الشريعة الإسلامية.

رابعاً: الآيات الثلاث: يختتم كل منها بحكم يختلف عن الآخر مع أن الموضوع واحد ﴿وَمَن لَّمْ يَحْكُم بِمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ فَأُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْكَٰفِرُونَ﴾ [المائدة٥/٤٤]، ﴿وَمَن لَّمْ يَحْكُم بِمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ فَأُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلظَّٰلِمُونَ ﴿٤٥﴾﴾

(١) التفتازاني، مرجع سابق، ١٨٤/٢.

[المائدة٥/٤٥]، ﴿وَمَن لَّمْ يَحْكُم بِمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ فَأُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْفَٰسِقُونَ﴿٤٧﴾﴾ [المائدة٥/٤٧].

وللمفسرين الأقدمين –رحمهم الله– تأويلات مختلفة لهذه الظاهرة. فقد قيد الزمخشري الحكم بغير ما أنزل الله بالاستهانة فقال: "ومن لم يحكم بما أنزل الله مستهيناً به فأولئك هم الكافرون. والظالمون والفاسقون وصف لهم بالعتو في كفرهم حين ظلموا آيات الله بالاستهانة. وتمردوا بأن حكموا بغيرها، وروى الزمخشري عن ابن عباس أن الكافرين والظالمين والفاسقين هم أهل الكتاب. وأوَّله بعضهم بأنه كفر دون كفر، وبعض آخر بأنه من جحد حكم الله كفر، ومن لم يحكم به وهو مقر فهو ظالم فاسق.

ولكني لم أقتنع بهذه التأويلات، ولم أر فيها وجه البلاغة القرآنية فتدبرت الآيات في ضوء سياق كل منها فانبلج لي وجه الإعجاز القرآني في هذا الاختلاف، وتبين لي أن موضوع كل منها مختلف عن الأخرى. إن هذه الآية لا تصلح، إطلاقاً، دليلاً وحجة لتكفير من لم يحكم بما أنزل الله في غير ما يتعلق بالعقيدة والتوحيد، إلا إذا كان جاحداً أو مستهيناً، وهو ليس بمحل نزاع.

ولتوضيح ذلك أقول: سياق الآية الأولى هو قوله تعالى: ﴿إِنَّآ أَنزَلْنَا ٱلتَّوْرَىٰةَ فِيهَا هُدًى وَنُورٌ ۚ يَحْكُمُ بِهَا ٱلنَّبِيُّونَ ٱلَّذِينَ أَسْلَمُواْ لِلَّذِينَ هَادُواْ وَٱلرَّبَّٰنِيُّونَ وَٱلْأَحْبَارُ بِمَا ٱسْتُحْفِظُواْ مِن كِتَٰبِ ٱللَّهِ وَكَانُواْ عَلَيْهِ شُهَدَآءَ ۚ فَلَا تَخْشَوُاْ ٱلنَّاسَ وَٱخْشَوْنِ وَلَا تَشْتَرُواْ بِـَٔايَٰتِى ثَمَنًا قَلِيلًا ۚ وَمَن لَّمْ يَحْكُم بِمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ فَأُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْكَٰفِرُونَ﴿٤٤﴾﴾ [المائدة٥/٤٤].

وواضح أن سياق هذا الحكم هو ما في التوراة من الإيمان ونور التوحيد، والتوراة عقيدة وشرعة حياة. معنى هذه الآية في هذا السياق هو أنه من لم

يحكم، ولم يقر بالتوحيد والهداية؛ فهو كافر، أي لا يدخل في زمرة المؤمنين. فلا حاجة إل التأويل أو التقييد، وهما خلاف الأصل.

أما الآية الثانية فسياقها هو ما في التوراة من قانون ومنهاج عدل؛ إذ تذكر: ﴿وَكَتَبْنَا عَلَيْهِمْ فِيهَآ أَنَّ ٱلنَّفْسَ بِٱلنَّفْسِ وَٱلْعَيْنَ بِٱلْعَيْنِ وَٱلْأَنفَ بِٱلْأَنفِ وَٱلْأُذُنَ بِٱلْأُذُنِ وَٱلسِّنَّ بِٱلسِّنِّ وَٱلْجُرُوحَ قِصَاصٌ ۚ فَمَن تَصَدَّقَ بِهِۦ فَهُوَ كَفَّارَةٌ لَّهُۥ ۚ وَمَن لَّمْ يَحْكُم بِمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ فَأُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلظَّٰلِمُونَ ﴿٤٥﴾﴾ [المائدة٥/٤٥].

وواضح أن هذه الآية تشير إلى بعض من شريعة التوراة وقانونها. ومن لم يحكم بشريعة العدل، ولم ينفذ القضاء العادل؛ فأولئك هم الظالمون. فالوصف المناسب لمن يتنكر لمنهاج العدل القانوني هو الظلم لا الكفر ولا الفسق، فإن الذي لا يطبق العدل ولا يحكم به يظلم حقوق الآخرين ويتجاوزها.

وبهذا يتبين إعجاز النظم القرآني ومدى موافقته لمقتضى الحال.

وحيث إن الإنجيل مجرد تعاليم أخلاقية؛ ووصايا إنسانية، ومثل رفيعة، فالوصف المناسب لمن يتنكر لتعاليمه هو أنه فاسق لا غير، كما كان الختام البليغ للآية الثالثة: ﴿وَلْيَحْكُمْ أَهْلُ ٱلْإِنجِيلِ بِمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ فِيهِ ۚ وَمَن لَّمْ يَحْكُم بِمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ فَأُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْفَٰسِقُونَ ﴿٤٧﴾﴾ [المائدة٥/٤٧].

فتدبر معي مرة ثانية هذا التأويل ليتكشف لك؛ كما شرح الله له صدري، وليتبين لك كما تبين لي أن هذه الآيات الثلاث لا تسعف، إطلاقاً، المتشددين الغالين في تكفير المجتمعات المسلمة المحكومة بالقوانين الوضعية التي تحقق العدل بين الناس.

والحق هو ما قلت –والله أعلم– من أن الحاكم المطلق للكون والطبيعة والإنسان هو الله تعالى. وآيات الحاكمية لها أبعاد ثلاثة: البعد الأول هو

التكويني الذي يعبر بالقضاء والقدر، والثاني هو البعد التشريعي الذي تحدد بالمنهجية العامة لمجمل العلاقات الاجتماعية فيما عدا قضايا الأسرة والعبادات. أما البعد السياسي، وهو الأخير، فقد ترك جله لحكمة أولي الأمر القائمين على الضبط الاجتماعي.

ولا أميل هنا إلى الرأي القائل بأن هذه الآيات الثلاث هي خاصة بأهل الكتاب؛ بل أرى –والله أعلم– أن حكمها يشمل المسلمين أيضاً، فمن لم يحكم بما أنزل الله في القرآن الكريم من أحكام التوحيد والهداية والإيمان فهو كافر، ومن لم يحكم بما أنزل الله فيه من شريعة الأحكام القانونية فهو ظالم؛ ومن لم يحكم بما أنزل الله فيه من المثل والحكم والنصائح الأخلاقية فهو فاسق. والله أعلم.

ومهما يكن الأمر، فإن تكفير المجتمع والمشرعين والأفراد الذين يروجون القانون الوضعي العادل لتنظيم شؤون دنياهم بالاستناد إلى هذه الآية: ﴿وَمَن لَّمْ يَحْكُم بِمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ فَأُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْكَٰفِرُونَ﴿٤٤﴾﴾ [المائدة٥/٤٤]، لا يعدو أن يكون مغالطة منطقية وافتراء على الدين.

ثالثاً: فكرة التحسين والتقبيح العقليين

تعد هذه المسألة في أمهات مسائل علم أصول الفقه، ومهمات مباحث المعقول والمنقول[١]. وهي مسألة كلامية من حيث البحث فيها عن أفعال الباري تعالى: هل تتصف بالحسن؟ وهل تدخل القبائح تحت إرادته ومشيئته؟

وهي مسألة أصولية من حيث البحث فيها عن علاقة الأمر بالحسن، وعلاقة النهي بالقبح. ومجمل الخلاف بين أصحاب هذه الفكرة من المعتزلة والشيعة

(١) التفتازاني، مرجع سابق، ١/١٧٢.

والماتريديين الأحناف[١]، وخصوم الفكرة وهم الأشاعرة، هو أن حسن المأمور به من موجبات الأمر، بمعنى أن حسنه ثبت بالأمر، فلا حسن ولا قبح من الناحية الشرعية قبل الأمر والنهي. فليس في الفعل نفسه ما يحسنه أو يقبحه سوى الشرع. هذا عند الأشاعرة. أما المعتزلة والشيعة، ويعبر عنهما بالعدلية، لأنهما أوجبا العدل على الله استناداً إلى هذه الفكرة، فيرون أن حسن المأمور به من مدلولات الأمر ومقتضياته؛ بمعنى أنه ثبت بالعقل، والأمر دليل عليه ومعرف.

وبعبارة أخرى: إن طبيعة الأشياء هي التي تحدد اتجاه الشرع عند المعتزلة. أما الأشاعرة فيرون أن الشرع يحدد طبيعة الأشياء، بعكس ما تراه المعتزلة. الحسن ما حسنه الشرع، والقبيح ما قبحه الشرع؛ بالمعنى المحدد للحسن والقبح في هذا المجال.

ومن هنا يفهم ما تقوله المعتزلة من أن الحسن والقبح ذاتيان للأفعال، أو ثابتان لها لصفات حقيقية، أو لوجوه واعتبارات على اختلاف بينهم في التعبير.

يقول العالم المعتزلي أبو القاسم البلخي (المتوفى ٣١٩هـ)، وهو من معتزلة بغداد: "إن القبيح إنما يقبح لوقوعه بصفته وعينه"[٢].

---

(١) الماتريدية: مدرسة كلامية تلتقي مع الأشاعرة في معظم المسائل الكلامية. وهي نسبة الماتريدي، وهو محمد بن محمد بن محمود المعروف بأبي منصور الماتريدي. ولد بماتريد بسمرقند فيما وراء النهر. ولا يعرف على وجه التحديد تاريخ ميلاده. والظاهر أنه ولد حوالي منتصف القرن الثالث الهجري، وعاصر الأشعري. ومنهجه يتسم بالوسطية حيث أرضى جانبي العقل والشرع. أقام نظرياته في العقائد على المأثور من أبي حنيفة. واقترب من المعتزلة في مسألة الحسن والقبح، بل قال العلامة المقبلي في كتابه: العلم الشامخ في تفضيل الحق على المشايخ من أن الماتريدية هم معتزلة في مسألة الحسن والقبح.

(٢) انظر مؤلفنا: فكرة القانون الطبيعي عند المسلمين، ص٣١.

ويقول الإسكافي المعتزلي[١]: "إن الحسن من الطاعات حسن لنفسه، والقبيح أيضاً قبيح لذاته لا لعلة. والطاعة طاعة لنفسها، والمعصية معصية لنفسها".

وعلى هذا يكون الحسن صفة كامنة في الفعل (المصلحة) تجعله مقبولاً لدى الناس وعند الله سبحانه، وفاعله يستحق المدح والثواب. أما القبيح فهو صفة كامنة في الفعل (المفسدة) تجعله غير مقبول لدى الناس وعند الله، وفاعله يستحق الذم.

وقد نسب إلى المعتزلة خطأً أنهم يحكمون العقل لا الشرع. والحق أنهم يرون أن العقل مدرك لصفة الحسن والقبح، وكاشف لها، كما أن الشرع كاشف لها. والعقل يحتاج إلى الشرع لاكتشاف ما وراء إدراكه.

وسنفصل هذه الفكرة في مسألتين: أولهما حاكمية العقل، والثانية آثار هذه الحاكمية.

المسألة الأولى: حاكمية العقل

ردد كثيرون من المتكلمين والأصوليين من القدماء والمحدثين فكرة أن المعتزلة يزعمون: أن العقل حاكم دون الشرع، وأن العقل يسبق الشرع على الإطلاق. والحق أن وظيفة العقل عندهم، مثل غيرهم، لا تتجاوز الإدراك، والثابت لديهم أن للفعل في نفسه جهة محسنة أو مقبحة؛ ولكن مدى إدراك العقل لهذه الجهة تختلف باختلاف طبيعتها، فقد تدرك بالضرورة؛ من غير تأمل وفكر، كحسن الصدق النافع، وقبح الكذب الضار، وقد لا تدرك لا بالضرورة ولا بالنظر كحسن الصدق الضار، وقبح الكذب النافع مثلاً، وقد لا تدرك لا بالضرورة ولا بالنظر، ولكن إذا ورد به الشرع علم أن ثمة جهة حسنة، كما في صوم آخر يوم من رمضان، أو جهة مقبحة كما في صوم أول يوم من شوال[٢].

---

(١) الأشعري، مقالات الإسلامين، ط٢، ١٩٦٣م، ص٣٥٦.

(٢) عضد الدين الأيجي، شرح المواقف، القاهرة: دار الطباعة العامرة، ١٢٩٢هـ، ص٣٩٤.

وفي هذا قال القاضي عبد الجبار المعتزلي[١] في كتابه (المحيط بالتكليف)[٢]: "إن كل ما كان على المكلف فعله أو تركه قد ركب الله جمله في العقول، وإنما لا يكون في قوة العقول التنبيه على تفاصيلها؛ سواء كان في أمور الدين، أو في أمور المعاش ومنافع الناس، وسواء كان الديني من باب العقليات أو الشرعيات. وبيان هذه الجملة أن كل ما يدخل تحت التكليف إما أن يكون واجباً يلزم فعله، أو قبيحاً يلزم تركه، أو حسناً يندب فعله، قد تقرر في العقول جمل ذلك. ألا ترى أنه قد تقرر في عقولنا أن كل ما إذا لم نفعله لحقتنا مضرة ففعله واجب، وكل ما إذا فعلناه لحقتنا مضرة فتركه واجب، وما إذا فعلناه انتفعنا به حسن منا فعله، وإنما نحتاج إلى النظر والبحث، وإلى الداعي والمنبه لنعرف أعيان الأفعال التي هذه سبيلها...".

وفي نص آخر للعلامة عبد الجبار المعتزلي[٣]: "إن ما تأتي به الرسل، والحال ما قلنا، لا يكون إلا تفصيل ما تقرر جملته في العقول. فقد ذكرنا أن وجوب المصلحة وقبح المفسدة متقرران في العقول، إلا أنا لـمَّا لم يمكنا أن نعلم عقلاً أن هذا الفعل مصلحة، وذلك مفسدة؛ بعث الله إلينا الرسل ليعرفونا ذلك من حـال هذه الأفعـال، فيكونوا قد جاؤوا بتقرير ما ركب الله تعالى في عقولنا،

(١) قاضي القضاة أبو الحسن عبد الجبار بن أحمد بن الخليل بن عبد الله الحمداني الأسد آبادي. لم تحدد كتب الطبقات تاريخ ميلاده؛ إلا أن المتفق هو أنه توفي سنة ٤١٦هـ. عاصر بني بويه في العراق وخراسان، واستدعاه الصاحب بن عباد إلى الريّ، وولاه قاضياً لقضاتها سنة ٣٦٧هـ. كان فقيهاً على مذهب الإمام الشافعي، ثم انصرف إلى الكلام، وأصبح شيخ الاعتزال. مؤلفاته عديدة أهمها المغني في العدل والتوحيد، وشرح الأصول الخمسة، والمحيط بالتكليف.

(٢) عبد الجبار المعتزلي، المحيط بالتكليف، مج١، تحقيق عمر السيد عزمي، من منشورات المؤسسة المصرية العامة للتأليف، ص٢٢.

(٣) عبد الجبار المعتزلي، المغني في العدل والتوحيد، تحقيق أحمد فؤاد الأهواني، إشراف طه حسين، القاهرة: المؤسسة المصرية العامة للتأليف، ٤/١٥٤.

وتفصيل ما تقرر فيها، وصار الحال في ذلك كالحال في الأطباء؛ إذ قالوا: إن هذا البقل ينفع، وذلك يضر، وكنا قد علمنا قبل ذلك أن دفع الضرر عن النفس واجب، وجر النفع إلى النفس حسن".

ولعل القارئ يستنبط من هذه النصوص التي تعبر عن آراء المعتزلة بشأن حاكمية العقل أن الخلاف بينهم وبين الأشاعرة ومن لف لفَّهم ليس بشأن حاكمية العقل أو الشرع؛ بل بشأن قيمة الشيء الشرعية والقانونية. وبعبارة القدماء بشأن حال الفعل، وطبيعة الأشياء. فالمعتزلة يقرون بوجود قيم موضوعية كامنة في الأفعال، كالقتل والسرقة من الناحية السلبية. والعدل والإحسان ورد الوديعة من الناحية الإيجابية، بقطع النظر عن الشرع. أما الأشاعرة فلا يقرون بذلك، ويرون أنه لا قيمة للشيء خارج حدود الشرع؛ وأن الحسن ما حسنه الشرع، وأنه قبل إقرار النص الشرعي لا يوجد حسن أو قبيح؛ بمعنى استحقاق المدح والثواب، أو الذم والعقاب؛ لا بمعنى الكمال والنقص.

والغريب أن كثيرين من كبار فقهاء علم الأصول أغفلوا هذه الحقيقة التي تكشفها مصادر المعتزلة أنفسهم، نشير إلى بعضهم فيما يلي:

١) جاء في كشف الأسرار على أصول الإمام فخر الإسلام البزدوي[١]: "اختلف الناس في العقل، فقالت المعتزلة: العقل علة موجبة لما استحسنه مثل معرفة الصانع بالألوهية، وإنقاذ الغرقى والحرقى، محرمة لما استقبحه مثل العبث والسفه على القطع والبتات، فوق العلل الشرعية، لأن العلل الشرعية ليست موجبة لذواتها، بل هي أمارات في الحقيقة؛ ويجرى فيها النسخ والتبديل.

(١) عبد العزيز البخاري، كشف الأسرار على أصول الإمام فخر الإسلام البزدوي، مكتب الصائغ، ١٣٠٧هـ، ٢٢٩/٤.

والعقل بذاته موجب ومحرم لهذه الأشياء من غير أن يجري فيها التبديل. فكان في الإيجاب والتحريم فوق العلل الشرعية. والمراد بالإيجاب والتحريم فيه أن الشرع لو لم يكن وارداً في هذه الأشياء بالإيجاب والتحريم لحكم العقل بوجوبها وحرمتها ولم يتوقف ثبوتها على السمع".

٢) جاء في التوضيح للعلامة صدر الشريعة[١]: "إن العقل عندهم -أي المعتزلة- حاكم مطلق بالحسن والقبح على الله، وعلى العباد. أما على الله فلأن الأصلح للعباد واجب على الله بالعقل، فيكون تركه حراماً على الله. والحكم بالوجوب والحرمة يكون حكماً بالحسن والقبح ضرورة. وأما على العباد فلأن العقل عندهم يوجب الأفعال عليهم، ويبيحها ويحرمها من غير أن يحكم الله فيها بشيء من ذلك".

والحق الذي دلت عليه نصوص واضحة الدلالة من المعتزلة أنفسهم أنهم يرون أن العقل دليل الحكم لا منشئ الحكم، وأن الحكم حقيقة مقررة في طبيعة الأشياء، ولا يتوقف ثبوته على العقل والإرادة. وأدرك بعض المتأخرين هذه الحقيقة؛ فقد جاء في البدر الساطع على جمع الجوامع[٢]: "قوله: وحكَّمت المعتزلة العقل؛ يقتضي أن مذهبهم هو أن العقل منشئ الحكم مطلقاً، وليس كذلك، بل التحقيق في النقل عنهم أنهم قالوا: الشرع مؤكد لحكم العقل فيما أدركه من حسن الأشياء أو قبحها كحسن الصدق النافع، وقبح الكذب الضار والكفران. وليس مرادهم أن العقل يوجب أو يحرم". وجاء أيضاً في رد العلامة الكلنبوي[٣] على ما قيل من أن المعتزلة أثبتوا للعقل ولاية الأمر

(١) التفتازاني، مرجع سابق، ١/١٩٠.

(٢) العلامة محمد بخيت، البدر الساطع على جمع الجوامع، القاهرة: مطبعة التمدن، ١٣٣٢هـ، ١/١٥١.

(٣) حاشية العلامة إسماعيل الكلنبوي على شرح جلال الدين الدواني على العقائد العضدية، المطبعة العثمانية، ١٣١٦هـ، ص١٨٤.

والنهي: إن مرادهم أن إرشاد العقل إلى الحسن والقبح في أفعال العباد يكون سبباً للوجوب والحرمة عليهم كإرشاد الرسول، حيث عمموا الرسول من العقل في قوله تعالى: ﴿وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّىٰ نَبْعَثَ رَسُولًا ﴿١٥﴾﴾ [الإسراء١٧/١٥].

فالعقل ليس بعلة موجبة كما نقله صاحب كشف الأسرار عن المعتزلة، وليس موجباً أو محرماً كما ذكر العلامة صدر الشريعة، بل هو آلة لإدراك الحكم تبعاً لإدراك ما في الفعل من الجهة المحسنة أو المقبحة. والمراد من التعبير بالحكم العقلي الإدراك العقلي.

ولمزيد من تأكيد هذه الحقيقة أستشهد بأقوال صريحة أخرى لكبار علماء المعتزلة، منها:

٣) قال القاضي عبد الجبار المعتزلي[١]: "إن السمع لا يوجب قبح شيء ولا حسنه، وإنما يكشف عن حال الفعل كالعقل. وفي نص آخر يقول العلامة عبد الجبار المعتزلي[٢]: "فالغرض بقولهم: إن الله تعالى أوجبه، أنه أعلمنا وجوب الواجب، أو مكننا من معرفته بنصب الدلالة".

٤) قال العلامة أبو الحسين البصري المعتزلي[٣] (المتوفى ٤٣٦هـ): "ومعنى تحريم الله وحظره أنه دل المكلف على قبحه"[٤].

(١) عبد الجبار المعتزلي، المغني في العدل والتوحيد، مرجع سابق، ٦٤/٢.

(٢) المرجع السابق، ٦٢/٦.

(٣) هو أبو الحسين محمد بن علي بن طيب المعتزلي، المتوفى سنة ٤٣٦ هجرية. ويكفيه أنه صاحب كتاب المعتمد في الأصول.

(٤) أبو الحسين البصري، المعتمد في الأصول، دمشق، ١٩٦٥م، ٩/٢.

المسألة الثانية: الآثار العملية للتحسين والتقبيح العقليين[١]:

للتحسين والتقبيح العقليين آثار عقدية أجملناها في مؤلفنا الموسوم (فكرة القانون الطبيعي عند المسلمين)، ولا شأن لنا بها هنا. أما آثاره من الناحية العملية فألخصها في مطلبين: أولهما الفعل منبع الحكم. والثاني وجود شريعة عقلية.

المطلب الأول: الفعل منبع الحكم ومنشؤه

تبين مما سبق أن الأفعال تحمل قيماً ثابتة من وجه حسن أو وجه قبح، والحكم هو انعكاس لا فيها من هذا الوجه. من المنطقي أن نستخلص منه أن الفعل هو مصدر الحكم.

ومع أن المعتزلة وغيرهم من الأصوليين لم يتناولوا هذه المسألة في موضوع مستقل، إلا أنها تبدو منطقية وواضحة في أثناء عباراتهم؛ فقد قال العلامة عبد الجبار المعتزلي[٢]: "إن هذه الأحكام مما لا تأثير للفاعل فيها، ولا تتعلق به، ولا تضاف إليه على وجه الحقيقة؛ بل هي ثابتة بحدوث الفعل على وجه. فإذا حدث الفعل على الوجه الذي له، ولأجله يعد حسناً أو قبيحاً، وجب كونه حسناً أو قبيحاً أراد الفاعل أم كره، ولا تأثير له في ذلك. ويتبين من ذلك أن هذه الأحكام التي هي الوجوب والقبح، والحسن والندب؛ أحكام موجبة عن أحوال الفعل. أحكامها هي أحكام أحوالها. فصارت هذه الأحكام مع أحوال الفعل كالعلل مع المعلول".

وقد أشار إلى هذا المعنى العلامة ابن تيمية في بيان حكم الكذب فقال[٣]: "ومن أثبت القبح العقلي، وجعل الأحكام لذوات المحل قبحه لذاته"، وعلى

(١) راجع مؤلفنا: فكرة القانون الطبيعي عند المسلمين، مرجع سابق، ص٨١.

(٢) عبد الجبار المعتزلي، المغني في العدل والتوحيد، ٦/٧.

(٣) ابن تيمية، المسودة في أصول الفقه، ص٢٣٣.

هذا يصدق القول: إن الحكم مصدره حال الفعل وذاته، حسب اختلافهم في التعبير، لا الشرع ولا العقل.

والفعل عند المعتزلة ما حدث وكان الغير قادراً عليه. وقد تناوله عبد الجبار المعتزلي بالتفصيل، فقال[١]: "الفعل إما أن يحدث وليس له صفة زائدة على حدوثه (واقعة مجردة) أصلاً، أو له صفة زائدة على حدوثه. فالأول ما يقع من الحركة اليسيرة، والكلام اليسير من الساهي والنائم ما لم يكن في ذلك نفع أو ضرر، فإنه إن كان فيه واحد من هذين أمكن تسميته قبيحاً وحسناً على ما نختاره؛ وإن كان الذم والمدح لا يثبتان فيه. وإما أن تكون له صفة زائدة على حدوثه؛ فهذا إما أن يقع ممن هو عالم به، أو يقع ممن لا يعلم، فإن وقع ممن لا يعلم ولا يتمكن من ذلك فلا حكم له. وليس هذا هو المقصود بمسألتنا. وإذا وقع ممن هو عالم؛ فإما أن يقع ولا إلجاء ولا إكراه أو بإلجاء وإكراه، وهذا الثاني أيضاً مما لا حكم فيما أردنا. فيجب عند هذه القسمة أن يكون الكلام في الفعل الواقع من العالم به أو المتمكن من ذلك ولا إلجاء ولا ضرورة".

وخلاصته أن الفعل الذي يكون مصدراً للحكم الشرعي ليس مجرد واقعة مادية، بل هو ذلك الفعل الذي يلفت نظر المجتمع إليه، بحيث يكون موضع تقديره أو تقويمه لما يتركه من أثر في الفرد أوفي المجتمع. وبعبارة أخرى: الفعل المسؤول. ولا يتحقق ذلك إلا بتوافر شرطين: هما العلم، أي إدراك الفاعل لطبيعة الفعل الذي يؤديه، والحرية، أي الاختيار في أداء الفعل.

والحكم يختلف باختلاف طبيعة الفعل ووجهه، وعلى النحو الآتي[٢]:

أولاً: القبيح وهو الفعل الذي يستحق فاعله الذم والعقوبة. وهو الذي

(١) عبد الجبار المعتزلي، المحيط بالتكليف، ص٢٣٠.

(٢) عبد الجبار المعتزلي، المغني في العدل والتوحيد، ٧/٦.

يستوجب المسؤولية، ويمثل له بالظلم، ويوصف بالمعصية والمحذور والمحرم والذنب.

ثانياً: الواجب، وهو الفعل الذي يستحق تاركه الذم والعقوبة؛ ويستحق فاعله المدح والمكافأة، ويمثل له بالإنصاف والعدل.

ثالثاً: المندوب، وهو الفعل الذي لا يستحق تاركه الذم؛ ولكن فاعله يستحق المدح، ويختص نفعه بفاعله.

رابعاً: الإحسان والتطوع، وهو الفعل الذي لا يستحق تاركه الذم، ولكن فاعله يستحق المدح، ويتعدى نفعه إلى الغير.

خامساً: المباح، وهو الفعل الذي ليس له مدخل في استحقاق المدح أو الذم.

المطلب الثاني: وجود شريع عقلية

إن مصطلح (الشريعة العقلية) ورد في كتاب الملل والنحل للعلامة الشهرستاني. ونص ما ورد فيه[١]: "إن الجبائيَّ وابنه المعتزليين أثبتا شريعة عقلية، وردا الشريعة النبوية إلى مقدرات الأحكام، وموقتات الطاعات التي لا يتطرق إليها عقل، ولا يهتدي إليها فكر".

وأما علماء الشيعة فيفضلون عبارة "الدليل العقلي، والمستقلات العقلية"، كما هو الظاهر من مؤلفاتهم الباحثة في هذا الموضوع.

فما دام الحكم انعكاساً لما في الفعل والواقعة الاختيارية من وجه حسن أو وجه قبح يدركه العقل، فهذا -بالضرورة- يعني وجود أحكام عقلية بالإضافة إلى الشـريعة الدينية التي تعالج الأحكام التي تعكس مـا في الفعل من مصلحة أو مفسدة لا يدركها العقل، ويكشفها الشرع. وهنا تثار الأسئلة التالية:

---

(١) ابن حزم، الملل والنحل، القاهرة: المطبعة الأدبية، ١٣١٧هـ، ١٥٥/٢.

- ما أساس إلزام هذه الشريعة العقلية؟
- ما العلاقة بين الشريعة العقلية والشريعة الدينية؟
- ما النطاق العملي لهذه الشريعة العقلية؟

سأحاول فيما يأتي الإجابة عن تلكم الأسئلة في هدي ما وقفت عليه من كتب المعتزلة وعلماء الشيعة الأصوليين، وفي الترتيب المذكور آنفاً.

أولاً– أساس إلزام الشريعة العقلية

من الثابت أن الإلزام أهم مقومات القاعدة الشرعية والقانونية. فما أساس الإلزام للشريعة التي سميت بالشريعة العقلية؟

إن أساس الإلزام هو أن العقل إذ يدرك قيمة الفعل الذاتية من الحسن أو القبح إنما يكشف عنصراً مادياً في الفعل، وحيث إن الله عالم لذاته، فإننا نحكم –بالضرورة– بأن الفعل الذي أدرك العقلُ حسنه علم الله حسنه بالضرورة، وحيث إنه سبحانه يفعل الأصلح فلا بد أن يحكم بوجوبه أو تحسينه. وكذلك الأمر في القبيح.

نستخلص من ذلك أن أساس إلزام الشريعة العقلية هو تطابقها أو افتراض تطابقها مع الأحكام الإلهية.

ثانياً: العلاقة بين الشريعة العقلية والشريعة الدينية

تبين فيما سبق أن هنالك تلازماً بين الحكم العقلي وبين الحكم الشرعي. وهذا ما يردده علماء المعتزلة والشيعة في أبحاثهم العقلية. فالعلاقة التي تربط بين الشريعتين هي علاقة تلازم، بمعنى أن كل ما حكم به العقل حكم به الشرع.

وفيما يلي أقتطف من مؤلفات كبار علماء العدلية، أي المعتزلة والشيعة الأصوليين بعضاً من أقوالهم لتأصيل هذه الفكرة.

أ-يقول العلامة أبو الحسين البصري المعتزلي[١]: "وأما التوصل إلى الأحكام الشرعية؛ فهو أن المجتهد إذا أراد معرفة حكم الحادثة فيجب أن ينظر: ما حكمها في العقل؟ ثم ينظر: هل يجوز أن يتغير حكم العقل فيها؟ وهل في أدلة الشرع ما يقتضي تقدم ذلك الحكم أم لا؟ فإن لم يجد ما ينقله عن العقل قضى به. والشرط في ذلك هو علمه بأنه لو كانت المصلحة قد تغيرت مما يقتضيه العقل، لما جاز ألا يدلنا الله على ذلك. فإن وجد في الشرع ما يدل على نقله قضى بانتقاله، لأن العقول إنما دلت على تلك الأحكام بشرط ألا ينقلنا عنها دليل شرعي".

إن مفاد هذا النص هو أن المجتهد (الحاكم) إذا واجه حادثة معينة، وعرضت عليه للحكم فلا بد أن ينظر في طبيعة الحادثة أولاً من حيث أثرها في الإدراك العقلي، وهل هي من المستقلات العقلية؟ حسب تعبير علماء الشيعة الأصوليين. أي: هل هي مما يدرك العقل حكمها ضرورة كحسن العدل، وقبح الظلم، وهي مما لا يتغير حكم العقل فيها البتة؟ ثم عليه أن ينظر: هل في أدلة الشرع ما يقتضي تقدم ذلك الحكم أم لا؟ فإن لم يجد الحاكم الحكم الشرعي في مصادره الشرعية يلجأ إلى العقل، ويحكم بمقتضاه، ويكون الحكم العقلي الصادر عنه حكماً شرعياً.

ويبدو من هذا أن الحكم الشرعي يلازم الحكم العقلي شريطة ألا يأتي في الشرع ما يتعارض مع الحكم العقلي. وقد يحصل هذا التعارض عند اعتبار

(١) أبو الحسين البصري، مرجع سابق، ص٩٠٨.

المصالح والمفاسد الشرعيتين[١]، وفي المباحات الشرعية التي لها مدخل في الألطاف، كذبح البهائم، وما شاكل ذلك[٢].

هذا، وقد أثار ما تقدم سؤالاً مفاده[٣]: "إذا قلتم: إن الأحكام المعلومة بنص الشريعة أو بالاستنباط أحكام شرعية، وقلتم أيضاً: إن الأحكام العقلية إذا لم تنقلها الأدلة الشرعية هي شرعية أيضاً؛ فقد قلتم: إن الأحكام كلها شرعية. وإذا قلتم ذلك فكيف تقولون: إن الأحكام منها عقلية، ومنها شرعية؟".

فأجاب عنه العلامة المعتزلي البصري بقوله[٤]: "إن وصف الحكم بأنه شرعي يكون على وجهين: أحدهما يراد به أنه حصل بنص الشريعة، أو بأفعال حاصلة فيها، أو باستنباط من ذلك فقط. والآخر أنه حصل بذلك، أو بإمساك الشريعة عن نقله عن مقتضى العقل. فإذا قلنا: الأحكام منها عقلية ومنها شرعية؛ فإنا نريد الوجه الأول".

ب-يقول العلامة أبو القاسم القمّي في كتابه القوانين[٥]: "الدليل العقلي هو حكم عقلي يتوصل به إلى الحكم الشرعي، وينتقل من العلم بالحكم العقلي إلى العلم بالحكم الشرعي".

وفي سياقه قال القُمّي: "فقد يدرك -أي العقل- في شيء حسناً لا يرضى بتركه، ويحكم بلزوم الإتيان به، وفي بعضها قبحاً يحكم بلزوم تركه، وقد يجوز الترك في

(١) المرجع السابق، ص٨٨٦

(٢) عبد الجبار المعتزلي، مرجع سابق،١٤٢/٧.

(٣) أبو الحسين البصري، مرجع سابق، ص٩٩٣.

(٤) المرجع السابق، ص٩٩٣.

(٥) القمي، القوانين المحكمة، إيران: طبعة حجرية، ١٢٧٥هـ. وراجع مؤلفنا: فكرة القانون الطبيعي عند المسلمين، مرجع سابق، ص٩١.

بعضها والفعل في بعضها، وهكذا. فكذلك من الواضح أنه يدرك أن بعض هذه الأفعال مما لا يرضى الله بتركه، ويريده من عباده بعنوان اللزوم. وبعضها مما لا يرضى بفعله، ويريد تركه بعنوان اللزوم. وأنها مما يستحق بها عن الله المجازاة؛ إن خيراً فخير، وان شراً فشر. ولازم ذلك أنه طلب منا الفعل والترك بلسان العقل؛ فكما أن الرسول الظاهر يبين أحكام الله ومأموراته ومنهياته، فكذلك العقل يبين بعضها. فمن حكم عقله بوجود المبدأ الحكيم القادر العدل الصانع العالم فيحكم بأنه يجازي العبد القوي بسبب ظلمه على العبد الضعيف بالعقاب.

وقال القمي أيضاً في السياق نفسه "إن انحصار الطاعة والمخالفة في موافقة الخطاب اللفظي ومخالفته؛ دعوى بلا دليل، بل هما موافقة طلب الشارع ومخالفته، وإن كان ذلك الطلب بلسان العقل، إذ من يدعي حكم العقل بوجوب رد الوديعة، وبحرمة الظلم يدعي القطع بأن الله تعالى خاطبه بذلك بلسان العقل. فكيف يجوز العمل بالظن بخطاب الله وتكليفه، ولا يجوز العمل مع اليقين به!؟".

ج-قال الشيخ محمد رضا المظفر[1]: "الحق أن الملازمة ثابتة عقلاً، فإن العقل إذا حكم بحسن شيء أو قبحه، أي إنه إذا تطابقت آراء العقلاء جميعاً -بما هم عقلاء- على حسن شيء لما فيه من حفظ النظام، وبقاء النوع، أو على قبحه لما فيه من الإخلال بذلك؛ فإن هذا يكون بادئ رأي الجميع. فلا بد أن يحكم الشارع بحكمهم لأنه منهم؛ بل هو رئيسهم. فهو بما هو عاقل، بل خالق العقل، كسائر العقلاء، لابد أن يحكم بما يحكمون. ولو فرضنا أنه لم يشاركهم في حكمهم لما كان ذلك الحكم بادئ رأي الجميع. وهذا خلاف الغرض".

(١) المظفر، أصول الفقه، طبعة النجف، ٢٢٧/٢.

ثالثاً– النطاق العملي للشريعة العقلية

أقصد به تحديد العلاقات التي تحكمها هذه الشريعة سواء بصورة مستقلة أو متعاونة مع الشريعة الإلهية، وتحديد نوعية القضايا التي تطرح في رحاب سلطان العقل. ولذلك يقتضي هذا البحث التفصيل الآتي:

أ–العلاقات التي تحكمها الشريعة العقلية بصورة مستقلة

تحدد هذه العلاقات بالمعتقدات الدينية التي تسب قضايا الشرع الأخرى، وكان في العقل دليل عليها، وكان العلم بصحة الشرع موقوفاً على العلم بها كالمعرفة بالله وبصفاته، وبأنه –سبحانه– غني لا يفعل القبيح.

فما دام العلم بصحة الدين متوقِّفاً على معرفة الله؛ فليس من المنطقي أن يتوقف الإيمان بالله على العلم بصحة الدين، إذ يلزم الدور المستحيل. فقضايا الإيمان هي قضايا عقلية بالدرجة الأولى.

وفي هذا قال العلامة أبو الحسين البصري(١): "اعلم أن الأشياء المعلومة بالدليل إما أن يصح أن تُعْلَم بالعقل فقط، وإما بالشرع فقط، وإما بالشرع وبالعقل. وأما المعلومة بالعقل فقط فكل ما كان في العقل دليل عليه، وكان العلم بصحة الشرع موقوفاً على العلم به كالمعرفة بالله وبصفاته، وأنه غني لا يفعل القبيح".

ب–العلاقات التي تحكمها الشريعة العقلية متعاونة مع الشريعة الدينية

إن هنالك مجالات واسعة في المعتقدات والمعاملات تشترك الشريعتان في حكمها، وقد حددها العلامة البصري بما يلي(٢): "كل ما كان في العقل دليل

(١) أبو الحسين البصري، مرجع سابق، ص٢٢٧.
(٢) المرجع السابق، ص٨٨٦.

عليه، ولم تكن المعرفة بصحة الشرع موقوفة على المعرفة به"، كما هي الحال في الاعتقاد بأن الله واحد، وبأن طاعة الله واجبة. ويمثل له في المعاملات بوجوب رد الوديعة، وبإباحة الانتفاع بما لا مضرة فيه على أحد.

وقد أثار بعضهم سؤالاً في هذا المقام مفاده: ما فائدة حكم الشرع في المجالات التي يدركها العقل؟ وبعبارة أخرى: هل إن حكم الشرع في هذه المجالات مؤسس للحكم؟ وفي الإجابة عنه قال الشيخ المظفر(١): "الحق أنه للإرشاد، حيث يفرض أن حكم العقل هذا كاف لدعوة المكلف إلى الفعل الحسن، فلا حاجة إلى جعل الداعي من قبل المولى. وعليه فكل ما يرد في لسان الشرع من الأوامر في موارد المستقلات العقلية لابد أن يكون تأكيداً لحكم العقل لا تأسيساً".

وبمثل هذا الرأي قال القاضي المعتزلي(٢). والأقرب في الأدلة السمعية أنها إنما تدل على أحكام غير متقررة في العقول..."، أي حيث تقف عندها العقول، أي في المسائل التعبدية غير معقولة المعنى. وفي نص آخر له: "واعلم أن هذه الأحكام المعقولة للأفعال إذا كانت معلومة بالعقل نسبت إليه، فقيل: هي أحكام عقلية، وإذا كانت تعلم بالسمع قيل: هي أحكام سمعية".

ج–نوعية القضايا التي تطرح على العقل للحكم فيها(٣)

تكلم المعتزلة عن درجات ثلاث لسلطان العقل في الحكم: **أولاها**: درجة الضرورة، وهي القضايا التي يدرك العقل حكمها من غير عناء فكر. والضرورات العقلية عندهم هي الأساس لمسؤولية الإنسان وتتحدد

(١) المظفر، مرجع سابق، ص٢٣٧.

(٢) عبد الجبار المعتزلي، المغني في العدل والتوحيد، مرجع سابق، ١٥١/١٧.

(٣) راجع مؤلفنا: فكرة القانون الطبيعي عند المسلمين، مرجع سابق، ص٩٥.

بأمرين: أحدهما ما يكمل به العقل، ومنه العلم بأصول المقبحات والواجبات والمحسنات. والأمر الثاني ما هو من أصول الدلالات. ويقولون في هذا الصدد: أصل الدلالة على وجوب النظر في معرفة الله سبحانه هو حصول الخوف من تركه. وقد تقرر في العقول وجوب دفع الضرر عن النفس معلوماً أو مظنوناً، وأصل الدلالة على أن الإنسان محدث أفعاله، أي خالق أفعاله عند المعتزلة، هو تعلقه به، ووقوع الفعل بحسب قصده ودواعيه. وذلك من جملة كمال العقل الذي يرشح الإنسان للمسؤولية.

أما الدرجة الثانية فهي القضايا النظرية التي يدرك العقل حكمها بعد تأمل ونظر.

وهنالك قضايا تعبدية لا يدركها العقل دون الاستعانة بالوحي. وهي الدرجة الثالثة التي لا تقع ضمن سلطان العقل. ويمثل لها العلامة البصري المعتزلي بقوله[١]: "ومعلوم أنا لا نعلم بالعقل استحقاق من أخر الصوم عن أول يوم من رمضان للذم دون الذي قبله، ولا نعلم بالعقول أيضاً مباينة أول يوم من رمضان لليوم الذي قبله في وجه يقتضي تباينهما في الوجوب".

ويمثل هذه قـــال علماء الشيعة الأصوليون في مؤلفاتهم، وخصوا القضايا النظرية بالمشهورات. وهي القضـــايا التي تتطابق على حكمها آراء العقلاء من الناس[٢].

المسألة الثالثة: أهمية حاكمية العقل في التجديد

يتبين من مدارسة التحسين والتقبيح العقليين في مختلف المدارس الإسلامية

(١) أبو الحسين البصري، مرجع سابق، ص٨٨٩.

(٢) راجع مؤلفنا: فكرة القانون الطبيعي عند المسلمين، مرجع سابق، ص٩٦.

أن الفكر الإسلامي توزع على اتجاهين بشأنها: اتجاه شكلي يقوم على النص وحده، واتجاه موضوعي يقوم على فهم طبيعة الأشياء أولاً.

ومعلوم أن الاتجاه الشكل ينمي روح التقليد، ولا ينمي الإبداع. أما الاتجاه الموضوعي فينمي النظر والاعتبار والبحث العلمي الأصيل.

وتأسيساً على هذه الفكرة كنت قد تناولت الأسباب التي أدت إلى تخلف الأمة الإسلامية عن الركب الحضاري، وذكرت أن عاملين خطيرين ساقا الوضع الثقافي إلى ما لا يحمد فيه حاضره ولا عقباه. الأمر الأول هو أن الثقافة الإسلامية المعاصرة لم تألف بعد ثقافة التعاون مع الغير لتحقيق السلام والأمن العالميين؛ بل لا تزال تعدها ثقافة وافدة غريبة عن المجتمع المسلم، مع أنها حكمة بالغة وعهد ملزم بموجب موافقة الدول الإسلامية على ميثاق الأمم المتحدة. أما العامل الثاني فهو عامل فكري ثقافي اختلط بجانب عقدي شكل الوعي الجماعي لجماهير الأمة في إطار تصور مريب عن العقلانية، وخصومة مفتعلة بين الدين والعقل، بسبب تغلب مذهب الأشاعرة في التحسين والتقبيح العقليين. وخلاصته أن الأشياء لا قيمة لها في ذاتها، وأن الحسن ما حسنه الشرع، والقبيح ما قبحه الشرع. ومعنى ذلك أنه لا توجد قيم موضوعية خارج اعتبار النصوص. فلا شيء هو في نفسه عدل، ولا شيء هو في نفسه جور. أما غيرهم كالمعتزلة والشيعة فقد أقروا مع اختلاف بينهم في النتائج والتفاصيل، بأن الأفعال إما حسنة أو قبيحة لذاتها أو لاعتبارات فيها.

وللمتكلمين والأصوليين مناظرات فكرية مستفيضة حول هذه المسألة لا تنفع القارئ هنا، لذا ألجأ إلى الدليل الفطري لإثبات موضوعية القيم.

فقد أمرنا الله -سبحانه- بقيم ومثل، ولم يعرف هذه القيم، فقال: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ يَأۡمُرُ بِٱلۡعَدۡلِ﴾ [النحل١٦/٩٠]، ولم يبين ما هو العدل؟ فأحال فهم العدل

وتفصيلاته إلى عقولنا ومشاعرنا، لأنه خلق فينا غريزة الإدراك والتمييز، وجعلها مناطاً للمسؤولية: ﴿وَنَفْسٍ وَمَا سَوَّىٰهَا ۝٧ فَأَلْهَمَهَا فُجُورَهَا وَتَقْوَىٰهَا ۝٨﴾ [الشمس٩١/٧-٨]. ودلنا النبي الكريم على ما في ضمائرنا من إحساس بالخير وبالشر: «البر ما اطمأنت إليه النفس، والإثم ما حاك في الصدر وتردد».

ومع متانة البراهين العقلية والأدلة النقلية التي تؤكد الثقة بالعقل في معرفة حقائق الأشياء الثابتة، وتقرر أن الحكمة -وهي التقدير العقلي للأمور- هي التعليم الإلهي: ﴿وَيُعَلِّمُكُمُ ٱلْكِتَٰبَ وَٱلْحِكْمَةَ﴾ [البقرة٢/١٥١]، فإن المفهوم الأشعري بشأن شكلية القيم هو الذي اجتذب طائفة واسعة من الفقهاء، ووجد تجاوباً في العقل العام، وشكل الوعي الجماعي الذي كون قوة ضاغطة من العامة لا تزال تضعف محاولات الصفوة من المرجعيات الأصيلة من الجامعات الإسلامية العريقة والمجامع الفقهية؛ لتجديد المنهج الإسلامي القائم على الحكمة والعقلانية ورفع الحرج؛ وعلى التيسير، ولا تزال ترى أن تقويم الأشياء دون ترخيص مسبق من الشرع بدعة وضلال في الدين؛ رغم أن الشرع لم يقرر ذلك قط.

ومن ها هنا؛ وجد التطرف ضالته، وقلب الحقائق، فبنى السياسة التي عدها القدماء والمحدثون من علوم الحكمة على الظنون والأوهام: ﴿إِنَّ ٱلظَّنَّ لَا يُغْنِى مِنَ ٱلْحَقِّ شَيْـًٔا﴾ [يونس١٠/٣٦]، وعطل الحكمة والعقل، وحرض العامة ضد المرجعيات الفقهية الرسمية الأصيلة. فلا غرابة أن يأتي بالعجب العجاب حق يجد من يكشف حقيقته، أو يزيف منهجه، ويفقده قدرته على خداع البسطاء من المؤمنين.

وخلاصة ما كنت أريد قوله: إن رؤية الأشاعرة بشأن شكلية القيم، وتجذرها في عقول العامة، وتغلبها في المنهجية الرسمية؛ أدت إلى ضمور دور العقل الإسلامي في إغناء التجارب الإنسانية.

ومعلوم أن الحضارة هي نتاج تراكم الخبرات العقلية، وحصيلة عصارات الفكر البشري في البحث عن مصادر الحياة والقوة. ولو كان قد سقط هذا المفهوم في بدايات ظهوره، وتجذر المفهوم القائل بأن الأشياء والأفعال لها قيمها الموضوعية؛ لكان العقل الإسلامي قد تدرب طويلاً على استخدام طاقاته المبدعة في اكتشاف مكامن القوة في الطبيعة، ولأتى بالعجب العجائب، ولظل يقود الحضارة الإنسانية إلى العلم والسماحة والنور. وهذه هي الحكمة التي سنعالجها في المدخل التالي بعون الله تعالى.

المدخل السادس

الحكمة في معالجة الأمور

منذ مدة، تستوقفني كلمة الحكمة التي تأتي مقرونة بالكتاب الكريم، معطوفة عليه في أكثر من عشر آيات بينات؛ كما تأتي منفردة في عديد من آيات القرآن الكريم، فأتأمل فيها، وأتدبر في مراميها. من هذه الآيات:

﴿رَبَّنَا وَٱبۡعَثۡ فِيهِمۡ رَسُولٗا مِّنۡهُمۡ يَتۡلُواْ عَلَيۡهِمۡ ءَايَٰتِكَ وَيُعَلِّمُهُمُ ٱلۡكِتَٰبَ وَٱلۡحِكۡمَةَ وَيُزَكِّيهِمۡۚ إِنَّكَ أَنتَ ٱلۡعَزِيزُ ٱلۡحَكِيمُ ١٢٩﴾ [البقرة٢/١٢٩].

﴿كَمَآ أَرۡسَلۡنَا فِيكُمۡ رَسُولٗا مِّنكُمۡ يَتۡلُواْ عَلَيۡكُمۡ ءَايَٰتِنَا وَيُزَكِّيكُمۡ وَيُعَلِّمُكُمُ ٱلۡكِتَٰبَ وَٱلۡحِكۡمَةَ وَيُعَلِّمُكُم مَّا لَمۡ تَكُونُواْ تَعۡلَمُونَ ١٥١﴾ [البقرة٢/١٥١].

﴿هُوَ ٱلَّذِي بَعَثَ فِي ٱلۡأُمِّيِّـۧنَ رَسُولٗا مِّنۡهُمۡ يَتۡلُواْ عَلَيۡهِمۡ ءَايَٰتِهِۦ وَيُزَكِّيهِمۡ وَيُعَلِّمُهُمُ ٱلۡكِتَٰبَ وَٱلۡحِكۡمَةَ وَإِن كَانُواْ مِن قَبۡلُ لَفِي ضَلَٰلٖ مُّبِينٖ ٢﴾ [الجمعة٦٢/٢].

﴿وَٱذۡكُرُواْ نِعۡمَتَ ٱللَّهِ عَلَيۡكُمۡ وَمَآ أَنزَلَ عَلَيۡكُم مِّنَ ٱلۡكِتَٰبِ وَٱلۡحِكۡمَةِ﴾ [البقرة٢/٢٣١].

﴿يُؤۡتِي ٱلۡحِكۡمَةَ مَن يَشَآءُۚ وَمَن يُؤۡتَ ٱلۡحِكۡمَةَ فَقَدۡ أُوتِيَ خَيۡرٗا كَثِيرٗاۗ﴾ [البقرة٢/٢٦٩].

﴿وَأَنزَلَ ٱللَّهُ عَلَيۡكَ ٱلۡكِتَٰبَ وَٱلۡحِكۡمَةَ﴾ [النساء٤/١١٣].

﴿وَٱذۡكُرۡنَ مَا يُتۡلَىٰ فِي بُيُوتِكُنَّ مِنۡ ءَايَٰتِ ٱللَّهِ وَٱلۡحِكۡمَةِۚ﴾ [الأحزاب٣٣/٣٤].

﴿ٱدۡعُ إِلَىٰ سَبِيلِ رَبِّكَ بِٱلۡحِكۡمَةِ﴾ [النحل١٦/١٢٥].

﴿ذَٰلِكَ مِمَّآ أَوۡحَىٰٓ إِلَيۡكَ رَبُّكَ مِنَ ٱلۡحِكۡمَةِۗ﴾ [الإسراء١٧/٣٩].

وما كنت أقتنع بكثير من المعاني التي ذكرها علماء التفسير واللغة. منها النبوّة، فإن الحكمة بهذا المعنى لا تكون موضوعاً للتعلُّم، بل هي موهبة إلهية، ولا يستقيم هذا في كثير من المواضع كما سيظهر.

وكنت أستبعد أن يكون المقصود الكتاب نفسه؛ مع أن الكتاب كله حكمة، بمعنى أنه قد أحكمت آياته، وحياً من الحكيم العلّام. ذلك أن العطف يقتضي المغايرة، وأن التأسيس أولى من التأكيد. ومما يؤيد المغايرة أن القرآن الكريم خص بعض آياته بالحكمة كما جاء في سورة الإسراء في فذلكة بعض الأحكام القرآنية التي ترسم للإنسان المثل العليا في الاعتقاد، والسيرة الفاضلة: ﴿ذَٰلِكَ مِمَّآ أَوۡحَىٰٓ إِلَيۡكَ رَبُّكَ مِنَ ٱلۡحِكۡمَةِ﴾ [الإسراء١٧/٣٩]. فالحكمة غير الكتاب، والكتاب غير الحكمة، وإن تطابقا في الجملة واقعاً وماصدقاً.

والواقع أن العلاقة بينهما عموم وخصوص من وجه، ذلك أن من الأحكام الدينية ما لا يدرك بالعقل، فيصعب شموله بالحكمة التي تخص ما يدرك من جهة العقل. فالأحكام الغيبية –ومنها قصص الأنبياء– مما لا يكون لها شاهد من الآثار، لا تدرك بالعقل، بل تدرك بالوحي والكتاب. والحكمة أيضاً أعمّ من وجه؛ ذلك أن الكتاب قد لا يشتمل على بعض الأمور التي تفيد كمال النفس علماً وعملاً، وهو ما تشتمل عليه الحكمة، كما بين ذلك العلامة عبد الحكيم السيالكوتي[١].

(١) انظر: حاشية العلامة عبد الحكيم السيالكوتي على تفسير البيضاوي؛ كويتّه، باكستان، مكتبة إسلامية ميذات ماركيت، د.ت، ٤٦١/١.

وأما أن يكون المراد بالحكمة السنة النبوية، كما قال الإمام الشافعي، فهو الأقرب إلى الصواب، والأحق بالقبول لأول وهلة؛ لأنها وظيفة الرسول الكريم ﷺ كالبيان: ﴿وَيُعَلِّمُكُمُ ٱلْكِتَٰبَ وَٱلْحِكْمَةَ﴾ [البقرة٢/١٥١]، ولكني أرى أنها لا تستقيم في كثير من المواضع التي وردت فيها الحكمة مثل قوله تعالى: ﴿ٱدْعُ إِلَىٰ سَبِيلِ رَبِّكَ بِٱلْحِكْمَةِ وَٱلْمَوْعِظَةِ ٱلْحَسَنَةِ﴾ [النحل١٦/١٢٥]، وقال تعالى: ﴿وَٱذْكُرْنَ مَا يُتْلَىٰ فِى بُيُوتِكُنَّ مِنْ ءَايَٰتِ ٱللَّهِ وَٱلْحِكْمَةِ﴾ [الأحزاب٣٣/٣٤]، فلابد أن يكون المراد بالحكمة شيئاً آخر متميزاً من الكلام أو المواقف بأن تشمل مثلاً كل كلام أو موقف يدرك العقل السليم أنه مما يستجيب للطبيعة الإنسانيّة السويّة المهتدية بنور الإيمان. ويقصد بالعقل هنا النور الذي أودعه الله في الإنسان ليلتمس طريقه، ويؤدّي أمانته، ويتحمل مسؤولية فعله ووعيه. وهو موقف يمكن تلمسه واتخاذه بالوعي الرشيد، وإن لم يأت به الوحي (الكتاب). وبعبارة أخرى: يوحي مفهوم الحكمة ببعد عقليّ محكم ليس بينه وبين الفطرة الإنسانيّة السويّة حاجز، أو هكذا أظن.

وحين كنت أتوقف هنا كانت تجول في خاطري، وتنقدح في نفسي فكرة مفادها: أن الحكمة هي جديرة بأن تكون الأصل الثاني في مرجعيّة الفقه والسلوك الإسلاميين. ومع أن الحكمة الحقيقية هي تعاليم الرسول الكريم ﷺ أعني بها السنة المطهرة، ولكن السنة النبوية أعم من ناحية أنها تشمل السنة التي تبين هيئات الصلاة، ومقادير الزكاة، وآيات الله مثلاً. ولا تختلف السنة هنا عن الوحي، لأنها جزء منه، وامتداد له. وحينما تتوجّه، أي السنة، إلى كليات العمل، وعلم منهج السلوك والتفكير فإنها تضع الأمّة أمام شرعة تستضيء، بها في حاضرها، ومستقبلها، ومنها نترسّم خطى الحكمة في التصرف قضاءً أو سلوكاً كما هو الحال مثلاً في قوله ﷺ: «لا ضرر ولا ضرار»،(١)

(١) رواه ابن ماجة، سنن ابن ماجة، كتاب الأحكام.

و«من حسن إسلام المرء تركه ما لا يعنيه»[١]، و«الدين النصيحة»[٢]، و«إنما الأعمال بالنيات»[٣].

وعلى هذا يكون المراد بالحكمة إن أمكن تفسيرها بالسنة؛ ذلك النوع من السنة النبوية التي تنبه العقول إلى ما فيه صلاح الفرد والمجتمع، وتعلمها المنهاج المستقيم في العمل والتصرف. فالحكمة النبوية إما سنة مبينة للكتاب، أو سنة مبينة للحياة. وعندما تكون بياناً للكتاب الكريم تكون جزءاً من الوحي حكماً. وعندما تكون سنة مبينة للحياة مستقلة؛ تصبح مناراً للاجتهاد، في ضوئها تعالج مشكلات الحياة المستجدة.

لكل هذه الخواطر كنت أتساءل: لماذا لم يفرد للحكمة بحث خاص لها في علم أصول الفقه؟ أو لماذا لم ينظر إلى السنّة النبويّة على أنها هي الحكمة في مباحثهم؟ أليست الحكمة التي وردت بشأنها آيات محكمة أجدر بالاعتماد من الاستحسان الذي حاروا في تأصيله؛ وما رضي به بعض كبار الأئمة؟ لهذا رأيت أن أستهل هذه الدراسة بالإجابة عن الأسئلة التي تثار في هذا الموضوع تمهيداً لتوسيع مجالات الرؤية فيها، وهي:

- ما الحكمة؟ وماذا قال المفسرون عنها؟ وما رأينا فيها؟
- ما موقف المتكلمين والحكماء وتجاهها؟
- ما الحكمة عند الأصوليين؟

---

(١) رواه الترمذي، سنن الترمذي، كتاب الزهد.

(٢) رواه البخاري، صحيح البخاري، كتاب الإيمان باب: ((قول النبي ﷺ: الدين النصيحة)).

(٣) رواه البخاري، صحيح البخاري، كتاب بدء الرحي.

أولاً: الحكمة لغة، وبيان موقف المفسرين منها، ورأينا فيها

أ–الحكمة في اللغة

جاء في القاموس المحيط ومجمل اللغة لابن فارس: الْحِكْمَة بالكسر العدل والعلم والحلم والنبوة والقرآن. أحكمه أتقنه، فاستحكم ومنعه من الفساد، والحكمة من الحكم بمعنى المنع لأنها تمنع صاحبها من الجهل(١).

وجاء في لسان العرب: الحكمة معرفة أفضل الأشياء بأفضل العلوم. وفي الحديث الشريف: «إن من الشعر لحكمة»، أي كلاماً نافعاً يمنع من الجهل والسفه. وهي بمعنى العلم والفقه(٢).

وفي التعريفات للسيد الشريف الجرجاني: "الحكمة في اللغة العلم مع العمل"(٣).

ومما يروى عن ابن دريد أن كل كلمة وعظتك أو دعتك إلى مكرمة أو نهتك عن قبيح؛ فهي حكمة.

ب–الحكمة في آراء المفسرين

١) قال المفسر الكبير ابن عطية عند تفسير قوله تعالى: ﴿يُؤْتِي ٱلْحِكْمَةَ مَن يَشَآءُ ۚ وَمَن يُؤْتَ ٱلْحِكْمَةَ فَقَدْ أُوتِيَ خَيْرًا كَثِيرًا﴾ [البقرة٢/٢٦٩]:

"اختلف الناس في الحكمة في هذا الموضع: فقال السدي: "الحكمة النبوة"، وقال ابن عباس: "هي المعرفة بالقرآن: فقهه، ونسخه، ومحكمه ومتشابهه، وعربيته".

---

(١) انظر الفيروز آبادي، القاموس المحيط، بيروت: دار الفكر، ١٤٠٣هـ/١٩٨٣م، ٤/٩٨.

(٢) ابن منظور، لسان العرب، بيروت: دار صادر، ١/١٤٠-١٤١.

(٣) الجرجاني، التعريفات، تحقيق إبراهيم الأبياري، بيروت: دار الكتاب العربي، ١٩٨٥م، ص١٢٣.

وقال قتادة: "الحكمة الفقه في القرآن"، وقاله مجاهد، وقال مجاهد أيضاً: "الحكمة الإصابة في القول والفعل"...، قال مالك: "...الحكمة المعرفة في الدين، والفقه فيه، والانتفاع به". وقيل: هي الفهم والورع والخشية...، وهذه الأقوال –ما عدا القول بأنها النبوة– قريب بعضها من بعض، لأن الحكمة مصدر من الإحكام، وكل ما ذكر فهو جزء من الحكمة التي هي الجنس(١). عن ابن مسعود مرفوعاً: «رأس الحكمة مخافة الله»(٢).

وواضح أن الحكمة عند ابن عطية مشترك معنوي، وهي بمثابة الجنس الذي هو أمر كلي تحته حقائق مختلفة. ويفسر بالإتقان، وعلى هذا لا يتضح المقصود بالحكمة، من دون فصل مميز، ولا تستقيم معظم هذه المعاني في غالب الآيات الأخرى التي وردت فيها كلمة الحكمة.

٢) لقد توسع الإمام الرازي في بيان معاني الحكمة، وأفاض في بيان مفهومها الفلسفي، فقال في تفسير قوله تعالى: ﴿رَبَّنَا وَٱبۡعَثۡ فِيهِمۡ رَسُولٗا مِّنۡهُمۡ يَتۡلُواْ عَلَيۡهِمۡ ءَايَٰتِكَ وَيُعَلِّمُهُمُ ٱلۡكِتَٰبَ وَٱلۡحِكۡمَةَ وَيُزَكِّيهِمۡۚ إِنَّكَ أَنتَ ٱلۡعَزِيزُ ٱلۡحَكِيمُ ١٢٩﴾ [البقرة٢/١٢٩]: "اعلم أن الحكمة هي الإصابة في القول والعمل، ولا يسمى حكيماً إلا من اجتمع له الأمران. وقيل: أصلها من أحكمت الشيء، أي رددته، فكأن الحكمة هي التي ترد عن الجهل والخطأ، وذلك إنما يكون بما ذكرنا من الإصابة في القول أو الفعل، ووضع كل شيء موضعه"(٣).

---

(١) ابن عطية، المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز، تحقيق أحمد صادق الملاح، ٢/٢٥١.

(٢) ابن كثير، تفسير القرآن العظيم، تحقيق حسين بن إبراهيم زهران، بيروت: دار الكتب العلمية، ١/٤٨٠-٤٨١.

(٣) الرازي، التفسير الكبير، بيروت: دار الفكر للطباعة والنشر، ١٩٨٥م، ٤/٧٣.

وفي الموضع نفسه قال الرازي: "اختلف المفسرون في المراد بالحكمة ههنا على وجوه: أحدها: قال ابن وهب: قلت لمالك: ما الحكمة؟ قال: معرفة الدين، والفقه فيه، والاتباع له. ثانيها: قال الشافعي: الحكمة هي سنة رسول الله ﷺ. وهو قول قتادة. قال أصحاب الشافعي: والدليل عليه، أنه تعالى ذكر تلاوة الكتاب أولاً؛ وتعليمه ثانياً، ثم عطف عليه الحكمة، فيجب أن يكون المراد شيئاً خارجاً عن الكتاب، وليس ذلك إلا سنة الرسول ﷺ. وثالثها: الحكمة هي الفصل بين الحق والباطل. وهو مصدر بمعنى الحكم كالقِعْدة والجِلْسة. يعلمهم كتابك الذي تنزله عليهم، وفصل أقضيتك وأحكامك التي تعلمه إياها...، ورابعها: ويعلمهم الكتاب، أي يعلمهم ما فيه من الأحكام، (والحكمة) أراد بها أنه يعلمهم حكمة تلك الشرائع، وما فيها من وجوه المصالح والمنافع[١].

وليس للرازي في معنى الحكمة هنا شيء جديد، ولكنه عند تفسير قوله تعالى: ﴿يُؤْتِي ٱلْحِكْمَةَ مَن يَشَآءُ ۚ وَمَن يُؤْتَ ٱلْحِكْمَةَ فَقَدْ أُوتِيَ خَيْرًا كَثِيرًا ۗ وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّآ أُو۟لُوا۟ ٱلْأَلْبَٰبِ ﴿٢٦٩﴾﴾ [البقرة٢/٢٦٩]، ذكر مسائل، منها المسألة الأولى: المراد من الحكمة إما العلم، وإما فعل الصواب. ويروى عن مقاتل أنه قال: تفسير الحكمة في القرآن على أربعة وجوه: أحدها مواعظ القرآن، قال في البقرة: ﴿وَمَآ أَنزَلَ عَلَيْكُم مِّنَ ٱلْكِتَٰبِ وَٱلْحِكْمَةِ يَعِظُكُم بِهِۦ ۚ﴾ [البقرة٢/٢٣١]، يعني مواعظ القرآن. وثانيها: الحكمة بمعنى الفهم والعلم. ومنه قوله تعالى: ﴿وَءَاتَيْنَٰهُ ٱلْحُكْمَ صَبِيًّا ﴿١٢﴾﴾ [مريم١٩/١٢]، وفي لقمان: ﴿وَلَقَدْ آتَيْنَا لُقْمَانَ الْحِكْمَةَ﴾ [لقمان:١٢]، يعني الفهم والعلم. وثالثها: الحكمة بمعنى النبوة في سورة النساء: ﴿فَقَدْ ءَاتَيْنَآ ءَالَ إِبْرَٰهِيمَ ٱلْكِتَٰبَ وَٱلْحِكْمَةَ﴾ [النساء٤/٥٤]، يعني النبوة. وفي سورة ص: ﴿وَشَدَدْنَا مُلْكَهُۥ وَءَاتَيْنَٰهُ ٱلْحِكْمَةَ وَفَصْلَ ٱلْخِطَابِ ﴿٢٠﴾﴾ [ص٣٨/٢٠]، يعني النبوة. وفي

(١) المرجع السابق، الصفحة نفسها.

سورة البقرة: ﴿وَءَاتَىٰهُ ٱللَّهُ ٱلْمُلْكَ وَٱلْحِكْمَةَ﴾ [البقرة٢/٢٥١]. ورابعها: القرآن بما فيه من عجائب الأسرار في سورة النحل: ﴿ٱدْعُ إِلَىٰ سَبِيلِ رَبِّكَ بِٱلْحِكْمَةِ وَٱلْمَوْعِظَةِ ٱلْحَسَنَةِ﴾ [النحل١٦/١٢٥]، في هـذه الآيـة: ﴿وَمَن يُؤْتَ ٱلْحِكْمَةَ فَقَدْ أُوتِيَ خَيْرًا كَثِيرًا ۗ ﴿٢٦٩﴾﴾ [البقرة٢/ ٢٦٩][١].

ودفعاً لما يتوهم من أن الحكمة هي لفظ مشترك عقّب الإمام الرازي على هذه الوجوه بقوله: "وجميع هذه الوجوه عند التحقيق يرجع إلى العلم"[٢]. والحقيقة أن الإمام الرازي يتجه بمنطقه الفلسفي إلى أن الحكمة لا تخرج عن العلم أو فعل الصواب، ذلك أن الإنسان يسعى كأي موجود إلى الكمال في الغاية التي تخصه[٣]. وكمال الإنسان في شيئين: "أن يعرف الحق لذاته، وأن يعرف الخير لأجل العمل به؛ هو العلم، والثاني هو فعل العدل"[٤].

٣) قال البيضاوي في تفسير قوله تعالى: ﴿رَبَّنَا وَٱبْعَثْ فِيهِمْ رَسُولًا مِّنْهُمْ يَتْلُواْ عَلَيْهِمْ ءَايَٰتِكَ وَيُعَلِّمُهُمُ ٱلْكِتَٰبَ وَٱلْحِكْمَةَ وَيُزَكِّيهِمْ ۚ إِنَّكَ أَنتَ ٱلْعَزِيزُ ٱلْحَكِيمُ ﴿١٢٩﴾﴾ [البقرة٢/١٢٩]: "الحكمة مـا تكمل به نفوسهم من المعـارف والأحكام"[٥].

وعند تفسير قوله تعالى: ﴿يُؤْتِي ٱلْحِكْمَةَ مَن يَشَآءُ﴾ [البقرة:٢٦٩] قال: الحكمة تحقيق العلم وإتقان العمل[٦]. وعند تفسير قوله تعالى: ﴿ٱدْعُ إِلَىٰ سَبِيلِ

(١) المرجع السابق، الصفحة نفسها.

(٢) المرجع السابق، الصفحة نفسها.

(٣) ابن رشد، فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال، تحقيق مصطفى عبد الواحد. القاهرة: المكتبة المحمودية، ١٩٦٨م، ص١٣.

(٤) الرازي، التفسير الكبير، مرجع سابق، ٧/ ٦٧-٦٨.

(٥) البيضاوي، أنوار التنزيل وأسرار التأويل، بيروت: دار الفكر، ص٢٧.

(١) المرجع السابق، ص٦٢.

رَبِّكَ بِٱلۡحِكۡمَةِ﴾ [النحل١٦/١٢٥]، ذكر أن الحكمة هي المقالة المحكمة، وهي الدليل الموضح للحق المزيح للشبهة[١]. وفي حاشية الشهاب على تفسير البيضاوي: (للمفسرين في تفسير الحكمة أقوال متضاربة يجمعها الكتاب والسنة، فقيل: هي السنة، وقيل: هي الكتاب، وقيل: الفقه في الدين، وقيل العلم والعمل، وقيل: كل صواب من القول أورث صحيحاً من العمل.

٤) قال الإمام المفسر الآلوسي نقلاً عن البحر: "إن في الحكمة تسعة وعشرين قولاً لأهل العلم قريب بعضها من بعض، وعد بعضهم الأكثر منها اصطلاحاً واقتصاراً على ما رآه القائل فرداً مهماً من الحكمة. أما السر في التعبير عن القرآن بالآيات تارة، وبالكتاب والحكمة أخرى؛ فهو أنه رمز إلى أنه بوصف كل عنوان نعمة على حدة. وقال: المراد بتعليم الحكمة الإيقاف على الأسرار المخبوءة في خزائن كلام الله"[٢].

٥) وفي تفسير العلامة الشيخ محمد الطاهر بن عاشور لمعنى الحكمة في قوله تعالى: ﴿يُؤۡتِي ٱلۡحِكۡمَةَ مَن يَشَآءُ﴾ [البقرة٢/٢٦٩] جاء: "الحكمة إتقان العلم، وإجراء الفعل على وفق ذلك العلم. وهي مشتقة من الحكم، وهو المنع، لأنها تمنع صاحبها من الغلط والضلال...، ومن يشاء الله إيتاءه الحكمة هو الذي يخلقه مستعداً إلى ذلك من سلامة عقله، واعتدال قواه حتى يكون قابلاً لفهم الحقائق، منقاداً إلى الحق، وإذا لاح له لا يصده عن ذلك هوىً، ولا عصبية، ولا مكابرة، ولا أنفة...، وفُسِّرت الحكمة بأنها معرفة حقائق الأشياء على ما هي عليه بما تبلغه الطاقة، أي بحيث لا تلتبس الحقائق المتشابهة بعضها مع بعض، ولا

(١) المرجع السابق، ص٣٩٦.

(٢) الآلوسي، روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني، بيروت: دار إحياء التراث العربي، ١٩٨٥م، ١٤/٣.

يغلط في العلل والأسباب"[١]. وفي تفسير قوله تعالى: ﴿ٱدۡعُ إِلَىٰ سَبِيلِ رَبِّكَ بِٱلۡحِكۡمَةِ﴾ [النحل١٦/١٢٥]، قال: "الحكمة هي المعرفة المحكمة، أي الصائبة المجرّدة عن الخطأ، فلا تطلق الحكمة إلا على المعرفة الخالصة من شوائب الأخطاء وبقايا الجهل في تعليم الناس وتهذيبهم. لذلك عرّفوا الحكمة بأنها معرفة حقائق الأشياء على ما هي عليه بحسب الطاقة البشرية"[٢].

٦) أما أستاذنا العلامة الشيخ عبد الكريم المدرس[٣] –أطال الله بقاءه– فقد فسر الحكمة بالمعرفة في الدين، ونبه إلى أنها في عرف أهل الدين تعني القيام بالأمور على ما ينبغي علماً وعملاً، هذه هي المقصودة بقوله تعالى: ﴿يُؤۡتِي ٱلۡحِكۡمَةَ مَن يَشَآءُۚ وَمَن يُؤۡتَ ٱلۡحِكۡمَةَ فَقَدۡ أُوتِيَ خَيۡرٗا كَثِيرٗاۗ وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّآ أُوْلُواْ ٱلۡأَلۡبَٰبِ ٢٦٩﴾ [البقرة٢/٢٦٩].

ومع ما يظهر من الاضطراب من تحديد معنى الحكمة بمفهوم يستقيم مع جميع مواردها؛ فإن الغالب منهم يربط بين الحكمة وإتقان العلم والعمل، وقد حاول ابن عاشور عند تفسيره لآية: ﴿يُؤۡتِي ٱلۡحِكۡمَةَ مَن يَشَآءُۚ ٢٦٩﴾ [البقرة٢/٢٦٩]؛ أن يأتي بمعنى جامع مستقيم لجميع مواضعها فقال: (اسم جامع لكل كلام أو علم يراعى فيه إصلاح حال الناس واعتقادهم إصلاحاً مستمراً لا يتغير". ولكن المحاولة غير موفقة كما أرى؛ لأن الحكمة أعم، فهي تشمل أيضاً النهج القويم، والموقف الحكيم، وهما ليس بكلام أو علم.

---

(٢) محمد الطاهر بن عاشور، تفسير التحرير والتنوير، تونس: الدار التونسية، ١٩٨٤م، ٦٢/٣.

(٣) المرجع السابق، ٣٢٧/١٤.

(١) عبد الكريم المدرس، مواهب الرحمن في تفسير القرآن، بغداد: دار الحرية للطباعة، ١٩٨٦م، ١٠٨/٢.

ج- رأينا في الحكمة

والذي أميل إليه أن تخص الحكمة فضلاً عن معناها الشائع، أي: إتقان العلم والعمل، بالقرار العقلاني العادل، المستجيب للضمير الإنساني، سواء كان شريعة أو نصيحة أو موقفاً. أما الكتاب فهو أعمّ، إذ يشمل العقائد الإيمانية التي قد لا يدرك بعضها الإنسان بعقله، فلا بد من اللطف الإلهي بالهداية، كما يشمل القصص التي لا يصل علم الإنسان إليها دون النقل والتوثيق، فليس في مكنة الإنسان معرفتها بالعقل، فلا بد من التلقي هنا دون الحكمة التي تحصل بالتعقل وبالإلهام الفطري. فالحكمة تكسب بالعقل وبالفطرة كما تُعْلَم بالوحي، أما الكتاب فطريقه الوحي.

والذي أبتغيه هنا أن أحث الباحث القارئ على التركيز فيما أريد الوصول إليه ومعاونتي فيه إن وجد فيه الحكمة؛ وهو أن الحكمة هي من شريعة الله، مبادئها مستمدة من الكتاب، ومسطورة من السنة المطهرة، ومنقوشة في الفطرة الإنسانيّة السويّة، وهي الأحكام التي يصدقها العقل، ويشهد بصحتها.

وإذا شاركني القارئ في تأمل وتدبر آيات الحكمة في القرآن الكريم، وأعني بها على سبيل المثال الآيات الكريمة: ﴿لَّا تَجْعَلْ مَعَ اللَّهِ إِلَٰهًا آخَرَ فَتَقْعُدَ مَذْمُومًا مَّخْذُولًا﴾ [الإسراء١٧/٢٢]، حتى ﴿وَلَا تَمْشِ فِي الْأَرْضِ مَرَحًا ۖ إِنَّكَ لَن تَخْرِقَ الْأَرْضَ وَلَن تَبْلُغَ الْجِبَالَ طُولًا﴾ [الإسراء١٧/٣٧]، وتوقفنا معاً عند التعقيب الإلهي على هذه الآيات بقوله سبحانه جل شأنه: ﴿ذَٰلِكَ مِمَّا أَوْحَىٰ إِلَيْكَ رَبُّكَ مِنَ الْحِكْمَةِ ۗ وَلَا تَجْعَلْ مَعَ اللَّهِ إِلَٰهًا آخَرَ فَتُلْقَىٰ فِي جَهَنَّمَ مَلُومًا مَّدْحُورًا ﴿٣٩﴾﴾ [الإسراء١٧/٣٩]؛ لاقتربنا معاً نحو الفهم المنشود؛ ولمسنا موقعاً للحكمة في القرآن الكريم؛ يتميّز عن آيات الله بكونها متناغمة مع النسق العقلي الفطريّ الإنسانيّ السويّ؛ وليس بينها وبينه ما يحول دون القبول والإيمان بها. ومن هنا لا أؤيد ما ذكره المفسر الكبير الإمام الرازي في تفسيره لقوله تعالى: ﴿وَاذْكُرْنَ مَا يُتْلَىٰ فِي بُيُوتِكُنَّ مِنْ آيَاتِ اللَّهِ وَالْحِكْمَةِ ۚ إِنَّ اللَّهَ كَانَ لَطِيفًا خَبِيرًا﴾ [الأحزاب٣٣/٣٤]، من أنها القرآن والحكمة، أي كلمات النبي عليه

السلام[١]، بل الأصح حسب رأيي -وهو الأوفق لمعنى التلاوة- أن آيات الله والحكمة معاً تعني القرآن الكريم، ذلك أن القرآن الكريم آيات معجزات، وحكم باهرات، ومعلوم أن المتلوَّ هو القرآن، وليس كلام النبي ﷺ بأي حال. والغريب أن هذا الفهم الذي أحث عليه لم يكن غريباً على أستاذ التفسير الكبير، وإمام معقوله ومنقوله؛ الإمام الرازي، إذ وقف عند هذه الآيات، وقال: هي في جملتها تتضمن خمسة وعشرين نوعاً من التكاليف، منها: ﴿وَلَا تَجْعَلْ مَعَ ٱللَّهِ إِلَٰهًا ءَاخَرَ﴾ [الإسراء١٧/٣٩]، ﴿وَبِٱلْوَٰلِدَيْنِ إِحْسَٰنًا﴾ [الإسراء١٧/٢٣]، ﴿وَءَاتِ ذَا ٱلْقُرْبَىٰ حَقَّهُۥ وَٱلْمِسْكِينَ وَٱبْنَ ٱلسَّبِيلِ﴾ [الإسراء١٧/٢٦]، ﴿وَلَا تَجْعَلْ يَدَكَ مَغْلُولَةً إِلَىٰ عُنُقِكَ وَلَا تَبْسُطْهَا كُلَّ ٱلْبَسْطِ﴾ [الإسراء١٧/٢٩]، ﴿وَلَا تَقْتُلُوٓاْ أَوْلَٰدَكُمْ خَشْيَةَ إِمْلَٰقٍ﴾ [الإسراء١٧/٣١]، ﴿وَلَا تَقْتُلُواْ ٱلنَّفْسَ ٱلَّتِى حَرَّمَ ٱللَّهُ إِلَّا بِٱلْحَقِّ﴾ [الإسراء١٧/٣٣]، وغيرها.

ثم علق الإمام الرازي على تخصيص هذه التكاليف بالحكمة تعليقاً يفهم منه المعنى الذي ندعو إليه، إذ قال: "وسماها حكمة لوجوه، أحدها أن حاصلها يرجع إلى الأمر بالتوحيد وأنواع الطاعات والخيرات، والإعراض عن الدنيا، والإقبال على الآخرة، والعقول تدل على صحتها. فالآتي بمثل هذه الشريعة لا يكون داعياً إلى دين الشيطان، بل الفطرة الأصلية تشهد بأنه يكون داعياً إلى دين الرحمن، وإذا وقفنا عند قوله: "والعقول تدل على صحتها"؛ نرى بوضوح أن الحكمة عند الرازي تعني ما يصدقه العقل، ويشهد بصحته. ويزداد هذا المعنى وضوحاً حين يذكر الوجه الثاني لتسمية الحكمة فيقول: "وثانيها أن الأحكام المذكورة في هذه الآيات شرائع واجبة الرعاية في جميع الأديان والملل، ولا تقبل النسخ والإبطال، فكانت محكمة، وحكمة من هذا الاعتبار)[٢].

(١) الرازي، التفسير الكبير، مرجع سابق، ٢١١/٢٥.

(٢) المرجع السابق، ٢١٤/٢٠.

وللعلامة الزمخشري رأي قريب من هذا إذ قال عند تفسير قوله تعالى: ﴿ذَٰلِكَ مِمَّآ أَوۡحَىٰٓ إِلَيۡكَ رَبُّكَ مِنَ ٱلۡحِكۡمَةِ﴾ [الإسراء١٧/٣٩]: (وسماه حكمة لأنه كلام محكم لا مدخل فيه للفساد)[١]. والحكمة عند المعتزلة هي قوة الفهم، ووضع الدلائل[٢].

وعلى هذا تكون الحكمة شريعة عقلية متسقة مع فطرة الإنسان وضميره في كل زمان ومكان، وهي توحيد خالص، وخلق إنسانٍ رفيع، وقضاء عادل، هو السر في كرامة الإنسان وسموه. وأرى أن العلامة الراغب الأصفهاني أماط اللثام عن هذه الحقيقة إذ قال: (وقد أفرد ذكرها أي الحكمة، في عامة القرآن عن الكتاب، فجعل الكتاب رسماً لما لا يدرك إلا من جهة النبوات؛ والحكمة لما يدرك من جهة العقل؛ وجعلا منزلين، وإن كان إنزالهما من الله تعالى قد يكون مختلفاً، وجمع بينهما في الذكر لحاجة كل منهما إلى الآخر. فقد قيل: لولا الكتاب لأصبح العقل حائراً، ولولا العقل لم يُنْتَفَعْ بالكتاب)[٣].

وواضح أن البيئة التي تعيش فيها كلمة الحكمة عند استعمالها في مواضع مختلفة من القرآن توحي بمعاني الحق والعدالة المحسوسة بالفطرة الإنسانيّة السويّة، والمدركة بالعقل الواعي المستكمل بالفضائل.

وقد فصّل في هذا أحد كبار المفسرين في العصر سماحة آية الله العظمى السيد عبد الأعلى السبزواري في تفسيره الجامع: مواهب الرحمن في تفسير القرآن، عند تفسير قوله تعالى: ﴿يُؤۡتِي ٱلۡحِكۡمَةَ مَن يَشَآءُ﴾ [البقرة:٢٦٩]؛ فقال: "وإذ تتبعنا الموارد التي ذكر فيها الحكمة في القرآن الكريم فسنرى أنها تذكر تارة مقرونة مع

(١) الزمخشري، الكشاف، بيروت: دار المعرفة، ٢/٤٥٠.

(٢) الرازي، التفسير الكبير، مرجع سابق، ٧/٧٤.

(٣) الأصفهاني، الذريعة إلى مكارم الشريعة، مرجع سابق، ص٨٤.

الكتاب، قال تعالى: ﴿وَيُعَلِّمُهُمُ ٱلْكِتَٰبَ وَٱلْحِكْمَةَ﴾ [البقرة٢/١٢٩]، وأخرى بعد جملة من الأحكام الشرعية التي نزلت لتهذيب الإنسان، وسوقه إلى الكمال والسعادة، كما في سورة الإسراء. قال تعالى بعد سرد جملة كثيرة من التكاليف الإلهيّة والأحكام الفطريّة: ﴿ذَٰلِكَ مِمَّآ أَوْحَىٰٓ إِلَيْكَ رَبُّكَ مِنَ ٱلْحِكْمَةِ﴾ [الإسراء١٧/٣٩]. ويستفاد من ذلك أن الحكمة هي تلك المطالب الحقة التي ترتسم في النفس، وتوجب التوفيق بين الاعتقاد والعمل والسوق إلى الكمال المنشود للإنسان، فتشمل جميع الحقائق الفطريّة، والأحكام الشرعيّة، والمعارف الحقة التي تتعلق بالمبدأ والمعاد. وتشرح الحقائق المتعلقة بالنظام الأحسن من حيث ارتباطه بسعادة الإنسان، والتي لا تقبل الكذب والبطلان"(١).

وفي موضع آخر قال السبزواري: "ولكن المستفاد من الآيات الشريفة التي ذكر فيها هذا اللفظ أنها معرفة ظاهر الشريعة وباطنها؛ والمعارف العالية من التوحيد؛ والنبوة؛ والأخلاق الفضلى، ومعرفة المصالح والحكم المبتنى عليها دين الله عز وجل، فإن بها تصفو النفوس، وتصل إلى الكمال المطلوب، وتتصف بالأخلاق الفاضلة"(٢). ولكني أرى أن الحكمة تختص بالأحكام الإيمانيّة والخلقيّة والاجتماعيّة التي ينجذب إليها الإنسان، ويقبلها بفطرته السويّة. فهي لا تعم جميع ما في الكتاب من الأحكام الدينية، أو القصص التاريخيّة إلا بقدر كبير من التكلف.

ويتبين لي أن الحكمة وصف كمال في الإنسان يقوده نحو الخير والسعادة، به يتغلب على قوى النفس والإرادة. وقد تطلق على ثمرته. وهذا هو المقصود -والله أعلم- من قوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ ءَاتَيْنَا لُقْمَٰنَ ٱلْحِكْمَةَ﴾ [لقمان٣١/١٢].

(١) السبزواري، مواهب الرحمن في تفسير القرآن، النجف: ١٩٨٦م، ٤/٣٨٤.
(٢) المرجع السابق، ٤/٥٤.

ذلك أن لقمان لم يسلك سبيل الإيمان والفضيلة بالنبوة، بل بالحكمة. وأن نصائحه لابنه هي عين الحكمة، وليست من النبوة بالضرورة. وفي هذه الآية إشارة –كما قال الإمام الرازي– إلى أن اتباع النبي ﷺ لازم فيما لا يعقل معناه إظهاراً للتعبد، فكيف ما لا يختص بالنبوة، بل يدرك العقل معناه!؟ وما جاء به النبي كله مدرك بالحكمة. فالحكمة مجالها العقل الحصيف، وتعني هنا كما قال الإمام الرازي[١]: "توفيق العمل بالعلم، فكل من أوتي توفيق العمل بالعلم فقد أوتي الحكمة...، فالإنسان إذا علم أمرين أحدهما أهم من الآخر، فإن اشتغل بالأهم كان عمله موافقاً لعلمه، وكان حكمة. وإن أهمل الأهم كان مخالفاً للعلم، ولم يكن من الحكمة في شيء"[٢].

فالحكمة حالة عملية تظهر في سلوك الإنسان السوي وكلماته الجامعة، وتصرفاته الرشيدة، وقدرته على بلوغ حقائق الأشياء قدر الطاقة. فتجمع بين العلم والعمل، وبين المنطق والتصرف، وهي حالة مخلوقة في الإنسان، قابلة للاكتساب والتعلم بعد الاستعداد لهما. وقد ذكر العلامة التفتازاني[٣]: إن الخالق تعالى وتقدس قد ركب في الإنسان ثلاث قوى: إحداها مبدأ إدراك الحقائق، والسوق إلى النظر في العواقب، والتمييز بين الصالح والفاسد، ويعبر عنها بالقوة العقليّة والنطقيّة، والنفس المطمئنة والملكية. والثانية مبدأ جذب المنافع، وطلب الملاذ من المآكل والمشارب، وغير ذلك. وتسمى القوى الشهوانيّة والبهيميّة، والنفس الأمارة. والثالثة مبدأ الإقدام على الأهوال، والشوق إلى التسلط والترفع، وهي القوة الغضبيّة والسبُعيّة، والنفس اللوَّامة. وتحدث من اعتدال الحركـة للأولى الحكمـة، وللثانيـة العفـة، وللثالثة الشجاعة. فالحكمة عنده

(١) الرازي، التفسير الكبير. مرجع سابق، ١٤٦/٢٥.

(٢) المرجع السابق، الصفحة نفسها.

(٣) التفتازاني، شرح التلويح على التوضيح، بيروت، دار الكتب العلمية، ٤٨/٢.

معرفة الحقائق على ما هي عليه بقدر الاستطاعة، وهي العلم النافع المعبر عنه بمعرفة النفس، ما لها وما عليها، المشار إليه بقوله تعالى: ﴿وَمَن يُؤْتَ ٱلْحِكْمَةَ فَقَدْ أُوتِيَ خَيْرًا كَثِيرًا﴾ [البقرة٢/٢٦٩].

ولا يخرج عما نقول قولُهم: إن الحكمة وليدة العقل، ومن أثمن نتاج التمييز والتفكير، وهي زبدة العلم والاختبار، فقد قالوا: كل شيء محتاج إلى العقل. والعقل محتاج إلى التجارب، وإن الحكمة حالة للنفس يدرك فيها الصواب من الخطأ في الأفعال الاختياريّة[١]. لهذا وجب على المؤمن أن تعدّ الحكمة ضالَّته، وأن يسعى جهده لاكتسابها امتثالاً للحديث الشريف: «الحكمة ضالَّة المؤمن، فحيث وجدها فهو أحق بها»، رواه الترمذي[٢].

ويفهم هذا المعنى أيضاً من الحديث الصحيح الذي يرويه البخاري ومسلم عن ابن مسعود رضي الله عنه، قال النبي ﷺ: «لا حسد إلا في اثنتين: رجل آتاه الله مالاً فسلطه على هلكته في الحق، ورجل آتاه الله الحكمة فهو يقضي بها ويعلمها».

وقد يكون الراغب الأصفهاني[٣] قد استنبط من هذا الحديث الشريف الرأي القائل بأن الحكمة: هي الاقتداء بالخالق في السياسة بقدر طاقة البشر، وذلك أن يجتهد لأن ينزه علمه عن الجهل، وعدله عن الظلم، وحلمه عن السفه.

وخلاصة ما نريد التوصل إليه أن الحكمة التي وردت رديفة للكتاب في القرآن الكريم، أو جاءت منفردة؛ تعني النافذة البشريّة المهتدية بالبصيرة الإلهيّة. وهي العقل المبصر الواعي الذي له قدرة التأمل والتركيب والاستقراء

(١) الغزالي، إحياء علوم الدين، مرجع سابق، ٣/٥٤.

(٢) محمد عبده، الإسلام والنصرانية، ص٨١.

(٣) الأصفهاني، الذريعة إلى مكارم الشريعة، مرجع سابق، ص٨٤.

والاستنباط، ووضع كل شيء موضعه، وإيتاء كل ذي حق حقه. ومن هنا يفهم ما يقوله الفقهاء من أن العقل مناط التكليف، فحيثما تكون الحكمة؛ تكون الشريعة، وحيثما تكون الشريعة تكون الحكمة. ذلك أن الحق –كما قال ابن رشد– لا يضاد الحق، بل يوافقه. وعلى هذا يمكن تأصيل كثير من أحكام وآراء الفقهاء بالحكمة دون الحاجة إلى خوض صراع فكري فقهي حول القياس والاستحسان والمصلحة مثلاً. هذا بعض ما أراه بشأن الحكمة، وأصالة مرجعيتها في الفقه والفكر والقانون.

وفي مدارسة مع الشيخ الغزالي يقول[1]: الحكمة وردت في القرآن في نحواً من عشرين موضعاً تقريباً مفردة أو مع الكتاب: ﴿ٱلْكِتَٰبَ وَٱلْحِكْمَةَ﴾. من قال: إن الحكمة هي السنة النبوية فهو مخطئ؛ لأنك تقرأ قوله تعالى: ﴿وَيُعَلِّمُهُ ٱلْكِتَٰبَ وَٱلْحِكْمَةَ وَٱلتَّوْرَىٰةَ وَٱلْإِنجِيلَ﴾ [آل عمران٣/٤٨]، كيف تكون الحكمة هي السنة النبوية، والكلام هنا يقصد عيسى ابن مريم عليه السلام، ﴿وَلَقَدْ ءَاتَيْنَا لُقْمَٰنَ ٱلْحِكْمَةَ أَنِ ٱشْكُرْ لِلَّهِ﴾ [لقمان٣١/١٢]. ﴿ذَٰلِكَ مِمَّآ أَوْحَىٰٓ إِلَيْكَ رَبُّكَ مِنَ ٱلْحِكْمَةِ وَلَا تَجْعَلْ مَعَ ٱللَّهِ إِلَٰهًا ءَاخَرَ فَتُلْقَىٰ فِى جَهَنَّمَ مَلُومًا مَّدْحُورًا ﴿٣٩﴾﴾ [الإسراء١٧/٣٩]. ﴿فَقَدْ ءَاتَيْنَآ ءَالَ إِبْرَٰهِيمَ ٱلْكِتَٰبَ وَٱلْحِكْمَةَ وَءَاتَيْنَٰهُم مُّلْكًا عَظِيمًا﴾ [النساء٤/٥٤]. ففي نحو عشرة مواضع في القرآن لا يمكن أن تكون الحكمة هي السنة النبويّة، بل هي ما يستفاد من التعاليم القرآنيّة، أي وضع الأمر في موضعه. وهنا أقول: إن الميزان هو الناحية العمليّة، والحكمة هي الناحية النظريّة في ذلك. مجموعة الآيات التي وردت فيها الحكمة والميزان تعطينا منهجاً. إن الأمة لا بد أن يكون لها من الرؤية القرآنية التي تستنبطها أو

(١) محمد الغزالي، كيف نتعامل مع القرآن؟ فيرجينيا: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ١٩٩٢م، ص١٠٢-١٠٣.

تستدركها من مجموع الآيات سياسة قرآنيّة: "كيف تحكم الشعب؟ وكيف تنزلها على واقع الناس؟ أي كيف ينزل الفكر القرآني على واقع علمي؟

ثانياً: الحكمة والفلسفة

يتفق مؤرخو الفلسفة على أن كلمة الفلسفة مشتقة من الكلمة اليونانيّة (فيلوسوفي)، وهي مركبة من كلمتين: (فيلو) ومعناها (محبة)، و(سوفي) ومعناها (الحكمة)[١]. ومعنى سوفوس: الحكيم. وكانت هذه الكلمة تطلق على كل من كمل في شيء؛ عقلياً كان أو مادياً؟ فأطلقوها على الموسيقي؛ والطاهي، والبحَّار، والنجَّار[٢]. ولكن هذا المعنى العام ما لبث أن تحول إلى معنى في غاية السمو والكمال، فينسب إلى فيثاغورس أنه قال: "الحكمة لله وحده، وإنما للإنسان أن يجدّ ليعرف، وفي استطاعته أن يكون محباً للحكمة، تواقاً إلى المعرفة، باحثاً عن الحقيقة". وكذلك نسب إلى سقراط أنه قال: "لا أسميهم حكماء، لأن هذا الاسم عظيم لا يتصف به إلا الله وحده. وإنما أسميهم محبي الحكمة، فالحكمة نوع كامل من العلم لا يليق إلا بالله وحده. وما ذاك إلا العلم بحقائق الأشياء على ما هي عليه في الأمر نفسه"[٣]. ولهذا عبر علماء الفلسفة الإسلاميّة عن الفلسفة بالحكمة، وعرفوها بأنها علم يبحث فيه عن حقائق الأشياء على ما هي عليه في الوجود بقدر الطاقة البشريّة. وعرفوها أيضاً بأنها علم بأحوال أعيان الموجودات على ما هي عليه في نفس الأمر[٤].

---

(١) عبد المنعم الحفني، الموسوعة الفلسفية، بيروت: دار ابن زيدون، القاهرة، مكتبة مدبولي، ص٣٨٦.

(٢) المرجع السابق، ص١٧.

(٣) المرجع السابق، الصفحة نفسها.

(٤) صديق بن حسن القنوجي، أبجد العلوم، ٢٤٥/١ وما بعدها. وراجع دائرة المعارف الإسلامية.

وذكر العلامة ابن خلدون[١]: "إن العلوم التي يخوض فيها البشر ويتداولونها في الأمصار تحصيلاً وتعليماً هي على صنفين: صنف طبعي للإنسان يهتدي إليه بفكره. وصنف نقلي يأخذه عمن وضعه. والأول هي العلوم الحكميّة الفلسفيّة. وهي التي يمكن أن يقف عليها الإنسان بطبيعة فكره، ويهتدي بمداركه البشريّة إلى موضوعاتها ومسائلها، وأنحاء براهينها، ووجوه تعليمها حتى يقفه نظره، ويحثه على الصواب من الخطأ فيها من حيث هو إنسان وذو فكر. والثاني هي العلوم النقلية الوضعيّة. وهي كلها مستندة إلى الخبر عن الواضع الشرعي". فالحكمة -كما يرى ابن خلدون- مجالها العقل البشريّ؛ بخلاف العلوم النقليّة التي مجالها الخبر عن الواضع الشرعي.

ومنهم من جعل الحكمة اسماً لاستكمال النفس الإنسانيّة في قوتها النظرية، أي خروجها من القوة إلى الفعل في الإدراكات التصورية والتصديقيّة بحسب الطاقة البشرية[٢]. وتنقسم الحكمة إلى قسمين: هما الحكمة العلميّة، والحكمة النظريّة[٣]. الحكمة النظريّة هي التي تتعلق بالأمور التي تعلم لتمام استقامة الأفهام والأعمال. أما الحكمة العمليّة فهي ما تتعلق بالأعمال. ولكل منهما ثلاثة أقسام.

ذلك أن الحكمة العمليّة؛ إما علم بمصالح شخص بانفراده ويسمى تهذيب الأخلاق، ويسمى الحكمة الخلقيّة أيضاً. وفائدتها تنقيح الطبائع وتزكية الأنفس. وإما علم بمصالح جماعة متشاركة في المنزل والأسرة، ويسمى علم تدبير المنزل، والحكمة المنزليّة. وإما علم بمصالح جماعة مشتركة في المدينة، أي الدولة، ويسمى السياسة المدنية.

---

(١) ابن خلدون، المقدمة، تحقيق عبد الواحد وافي، القاهرة: دار نهضة مصر، ٤٢٥/١.

(٢) أبجد العلوم، مرجع سابق، ٢٤٧/٢.

(٣) عبد القادر السفندجي، تهذيب الكلام، "مخطوط في مكتبتنا الخاصة".

وأما الحكمة النظريّة، فهي إما علم بأحوال ما لا يفتقر في الوجود الخارجي والتعقل إلى المادة، وهو العلم الإلهي (الإلهيات)، وإما علم بأحوال ما يفتقر إلى المادة في الوجود الخارجي دون التعقل كالرياضيات، وهو العلم الرياضي والتعليمي. وإما علم بأحوال ما يفتقر إلى المادة في الوجود الخارجي والعقل كالإنسان، فهو العلم الطبيعي

ويقترب من هذا التقسيم ما ذكرناه من أن الحكمة عندهم هي العلم أو فعل الصواب. ولا يمكن خروجها عن هذين المعنيين، لأن كمال الإنسان في شيئين: أن يعرف الحق لذاته، والخير لأجل العمل به. فالمرجع بالأول إلى العلم والإدراك المطلق، وبالثاني إلى فعل العدل والصواب(١).

هذا وقد بالغ الإمام الرازي –رضي الله عنه– في تنزيل هذه التقسيمات الفلسفيّة على معان قرآنية. ومما ذكره في الإشارة إلى الحكمة العمليّة والنظريّة عند تفسير قوله تعالى: ﴿يُؤْتِي ٱلْحِكْمَةَ مَن يَشَآءُ﴾ [البقرة٢/٢٦٩]، فقال: "فحكى عن إبراهيم عليه السلام قوله: ﴿رَبِّ هَبْ لِي حُكْمًا﴾ [الشعراء٢٦/٨٣]، وهو الحكمة النظرية، ﴿وَأَلْحِقْنِي بِٱلصَّٰلِحِينَ﴿٨٣﴾﴾ [الشعراء٢٦/٨٣]، وهو الحكمة العملية. ونادى موسى عليه السلام فقال: ﴿إِنَّنِيٓ أَنَا ٱللَّهُ لَآ إِلَٰهَ إِلَّآ أَنَا۠﴾ [طه٢٠/١٤]، وهو الحكمة النظرية، ثم قال: ﴿فَٱعْبُدْنِي﴾ [طه٢٠/١٤]، وهو الحكمة العملية. وقال عن عيسى عليه السلام، إنه قال: ﴿قَالَ إِنِّي عَبْدُ اللَّهِ آتَانِيَ الْكِتَابَ وَجَعَلَنِي نَبِيًّا﴾ [مريم١٩/٣٠]، وكل ذلك للحكمة النظرية، ثم قال ﴿وَأَوْصَٰنِي بِٱلصَّلَوٰةِ وَٱلزَّكَوٰةِ مَا دُمْتُ حَيًّا﴿٣١﴾﴾ [مريم١٩/٣١]، وهو الحكمة العملية. وقال في حق محمد ﷺ ﴿فَٱعْلَمْ أَنَّهُۥ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا ٱللَّهُ﴾ [محمد٤٧/١٩]، وهو الحكمة النظرية، ثم قال: ﴿وَٱسْتَغْفِرْ لِذَنۢبِكَ وَلِلْمُؤْمِنِينَ وَٱلْمُؤْمِنَٰتِ﴾ [محمد٤٧/١٩]، وهو

(١) الرازي، التفسير الكبير، مرجع سابق، ٧/٧٣.

الحكمة العملية. وقال في جميع الأنبياء: ﴿يُنَزِّلُ ٱلْمَلَٰٓئِكَةَ بِٱلرُّوحِ مِنْ أَمْرِهِۦ عَلَىٰ مَن يَشَآءُ مِنْ عِبَادِهِۦٓ أَنْ أَنذِرُوٓاْ أَنَّهُۥ لَآ إِلَٰهَ إِلَّآ أَنَا۠﴾ [النحل١٦/٢]، وهو الحكمة النظرية، ثم قال: ﴿فَاتَّقُونِ﴾، وهو الحكمة العملية. والقرآن هو من الآية الدالة على أن كمال حال الإنسان ليس إلا في هاتين القوتين"(١). وفيما يتعلق بالبعد الفلسفي لوجود الإنسان وعلاقة الحكمة به؛ ذكر ابن رشد أن هنالك نظاماً يعم الكون، ذلك أن كل موجود له غاية تخصه. وأن ذلك الموجود يبحث عن تلك الغاية، ويسير إليها، «كل ميسَّر لما خلق له»، ويحقق الكمال ببلوغها. ومما لا شك فيه أن ما يميز الإنسان عن غيره؛ ويختص به هو أنه كائن واع ومسؤول يسمونه النفس الناطقة، فيسعى الإنسان للكمال وعياً وإدراكاً. وهذا يتشعب إلى ناحيتين: ناحية عملية -أي الفضائل العملية- حيث يتصرف تصرفاً خاصاً بموجب ما يملك من وعي وإدراك. وناحية عملية -أي الفضائل النظرية- حيث يكسب علوماً وآراءً مختلفة.

وخلاصة ما يرمي إليه أن الإنسان كأي موجود له غاية تخصه، ويسير إليها، ويحقق الكمال ببلوغها، وهي الحكمة. وتعني استكمال النفس بالوعي والإدراك عملياً ونظرياً، سلوكاً ومعرفة.

هذا وقد وضع ابن رشد كتاباً فريداً في موضوعه، متيناً في عرضه، رصيناً في لغته، سماه: "فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال"؛ أوضح فيه مدى علاقة الحكمة بالعلم الحق، والعمل الحق، أي الحكمة النظرية والحكمة العملية. والعمل الحق -كما يوضحه ابن رشد- هو امتثال الأفعال التي تفيد السعادة، وتجنب الأفعال التي تفيد الشقاء والمعرفة بهذه الأفعال هي التي تسمى العلم العملي(٢).

---

(١) المرجع السابق، الصفحة نفسها.

(٢) ابن رشد، فصل المقال، مرجع سابق، ص١٣-١٤.

ولما كان الحق أمر ثابتاً، وقد تقرر أن الشريعة الإسلامية، وهي شريعة حقة، فإننا نعلم قطعاً أن النظر البرهاني الذي تكون المقدمات فيه يقينية، وهو الحكمة، سيلتقي مع الشريعة، ويتصل بها. ومن هنا قال ابن رشد[١]: "إذا كانت الشريعة حقاً داعية إلى النظر المؤدي إلى معرفة الحق، فإننا -معشر المسلمين- نعلم على القطع أنه لا يؤدي النظر البرهاني إلى مخالفة ما ورد به الشرع، فإن الحق لا يضاد الحق، بل يوافقه ويشهد له".

فالحكمة عند ابن رشد هي الموقف العقلاني المتعلق بحقائق الأشياء لاستكمال الفضائل العمليّة والنظريّة.

وأما حكمة الإشراق فهي من العلوم الفلسفية بمنزلة التصوف من العلوم الإسلامية، وبيان ذلك أن سعادة الإنسان العظمى هي معرفة الله تعالى. ولهذه المعرفة -كما يقولون- طريقان:

١) طريق النظر والاستدلال.

٢) طريق المجاهدة والرياضة والعبادة. وإذا التزم السالكون للطريقة الأولى ملة من ملل الأنبياء، فهم المتكلمون، وإلَّا فهم الحكماء المشَّاؤون.

وأما السالكون لطريق الرياضة التعبديّة إن وافقوا أحكام الشريعة؛ فهم الصوفيّة، وإلَّا فهم الحكماء الإشراقيون.

وحاصل الطريقة الأولى[٢] الاستكمال بالقوة النظريّة، والترقي في مراتبها الأربع، أعني مرتبة العقل الهيولاني، والعقل بالفعل، والعقل بالملكة، والعقل المستفاد. والأخيرة هي الغاية القصوى لكونها عبارة عن مشاهدة النظريات التي

(١) المرجع السابق، ص٣٥.

(٢) القنوجي، أبجد العلوم، مرجع سابق، ٢٤٨/٢.

أدركتها النفس، بحيث لا يغيب عنها شيء. ولهذا قيل: لا يوجد المستفاد لأحد في هذه الدار، بل في دار القدر، اللّهم إلا لبعض المتجرّدين عن علائق البدن، والمنخرطين في سلك المجردات.

وحاصل الطريقة الثانية الاستكمال بالقوة العمليّة والترقي في درجاتها التي أولها تهذيب الظاهر باستعمال الشرائع والنواميس الإلهيّة. وثانيها تهذيب الباطن عن الأخلاق الذميمة. وثالثها؛ تجلي النفس بالصور القدسيّة الخالصة عن شوائب الشكوك والأوهام. ورابعها ملاحظة جمال الله سبحانه وجلاله وقصر النظر على كماله. والدرجة الثالثة من هذه القوة وإن شاركتها المرتبة الرابعة من القوة النظريّة؛ فإنها تفيض على النفس منها صور المعلومات على سبيل المشاهدة كما في العقل المستفاد. وبمثل هذا يقدم الشيخ شمس الدين السهروردي كتاب حكمة الإشراق لشيخ الإشراقيين الشيخ شهاب الدين السهروردي، إذ يقول[١]: "وإذا تلخص لنا أن السعادة منوطة بالعلوم الحقيقيّة دون غيرها؛ فنقول: إن العلوم الحقيقية تتقسم إلى قسمين: ذوقية كشفية، وبحثية نظرية. فالقسم الأول يعني به معاينة المعاني والمجردات مكافحة لا بفكر ونظم دليل قياسي، أو نصب تعريف حدي، أو رسمي، بل بأنوار إشراقية متتالية متفاوتة تسلب النفس عن البدن، وتتبين معلقة تشاهد تجردها، وتشاهد ما فوقها مع العناية الإلهية. وهذه الحكمة الذوقية قلّ من يصل إليها من الحكماء، ولا تحصل إلا للأفراد من الحكماء المتألهين الفاضلين.

ويقول الشيخ السهروردي في مقدمة كتابه حكمة الإشراق[٢]: "فمن أراد البحث وحده؛ فعليه بطريقة المشَّائين، فإنها حسنة للبحث وحده محكمة، وليس لنا

(١) السهروردي، حكمة الإشراق، ص٥.
(٢) المرجع السابق.

معه كلام ومباحثة في القواعد الإشراقيّة، بل الإشراقيون لا ينتظم أمرهم دون سوانح نوريّة، فإن من هذه القواعد ما يبتني على هذه الأنوار".

وقد كان الشيخ الإسكندراني[١] أفلوطين المولود ٢٠٥م في أسيوط بمصر أول من أسس فلسفة الإشراق مستلهماً من فكرة المثل الأفلاطونيّة المعنى الديني لها، وكان يرى أن العالم كثير الظواهر، دائم التغير، وهو لم يوجد بنفسه، بل لا بد له من علة سابقة هي السبب في وجوده، هذا الذي صدر عنه العالم واحد غير متعدد، لا تدركه العقول، ولا تصل إلى كنهه الأفكار، وهو أزلي أبدي، وليس هو في زمان، ولا في مكان. ولأنه واحد لا يمكن أن يصدر عنه العالم المتعدد. لذلك لجأ إلى فكرة الفيض، إذ قال: إن تفكير الله في نفسه نشأ عنه فيض، وهذا الفيض صار هو العالم، وكما يبعث اللهب ضوءاً، والثلج برداً؛ فكذلك انبعث من الله شعاع كان هو العالم. وهذه هي أسس النظرية الفيضية التي تسللت بدهاء إلى أدبيات التصوف، وشطحات بعض المتصوفة. ولسنا هنا بصدد التفصيل فيها، أو تقويمها، ويكفي أن نشير إلى أن النظريّة الفيضيّة ترى –كما قال الفارابي[٢]– أن العقل الفعال (السماء الدنيا)، وهو "واهب الصور" أيضاً، يشرق دائماً وباستمرار الحقائق على العالم، ولكن الأنفس ذات المخيلة الصافيّة النقيّة تتلقى هذه الحقائق، وتعبّر عنها بلغة بشرية تجعلها في متناول حواس الآخرين، ومخيلتهم، حيث يوجد صدى ضئيل لهذه الحقائق. أما الحقائق في ذاتها فإنها تفوق هذا النطاق المادي المحسوس أعني اللغة التي استخدمت للتعبير عنها. ويستطيع الفيلسوف وحده بفضل المنطق والتأمل العقلي أن يرتقي حتى مصدر هذه الحقائق، أعني العقل الفعال).

---

(١) أحمد أمين وزكي نجيب محمود، قصة الفلسفة اليونانية، القاهرة: مكتبة النهضة المصرية، ٢٦٧-٢٦٩.

(٢) الفارابي، آراء أهل المدينة الفاضلة، تحقيق ألبير نصري نادر، بيروت: دار المشرق، ١٩٨٦م، ص٧ وما بعدها.

وواضح أن الفارابي يمزج هنا بين الحكمتين المشائيّة والإشراقيّة بغية الوصول إلى الحقائق. فعلى المسلم الوعي بما قيل قديماً، أو يقال حديثاً في وصف الحقيقة، ولا سيما ما يتعلق بتفسير القرآن، فإن أي تفسير لا يتفق مع البيان المحمدي، أو يتعارض مع الفهم العربي السليم للقرآن الكريم، فهو رد. والله أعلم.

ثالثاً: الحكمة عند الأصوليين

كانت الحكمة في القرآن الكريم حقاً يعرف لذاته، وخيراً يعرف للعمل به، وموقفاً عقلانياً يذعن له كل ذي ضمير ودين وعقل، يتسم بالكمال المحدود للبشر، وبالإتقان الذي لا يُرَى فيه عوج.

وكانت الحكمة في الفلسفة بحثاً عن حقائق الأشياء بقدر الطاقة البشرية، وإشراقة إلهية في نفوس العابدين ممن تحلوا عن الماديات، وتحلَّوا بالمعاني الروحيّة، فصقلوا أنفسهم بالمجاهدات، ففازوا بالعلم: ﴿وَعَلَّمْنَاهُ مِن لَّدُنَّا عِلْمًا﴾ [الكهف١٨/٦٥].

أما الحكمة عند الأصوليين فتختص بالجانب التشريعي العملي، أعني الحكمة العملية في الحكم الشرعي، ونعني بها الخير الذي يحققه الحكم الشرعي للفرد أو المجتمع، لأن الشارع حكيم، والحكيم لا يفعل إلا ما هو خير ومصلحة. ولا نعني بهذا ما يدعيه المعتزلة من أن الأصلح واجب عليه تعالى، بل ما نرجحه من أن أفعال الله معللة بمصالح العباد. وصدق من قال: من أنكر التعليل فقد أنكر النبوة، ذلك أن بعثة الأنبياء عليهم الصلاة والسلام لاهتداء الخلق. ومع أن الحكمة بالمعنى الأصولي غير منضبطة بشكل كلي فإنها محسوسة في كل حالة جزئيـة. ولشبهة عدم الانضبـاط فيها ابتدعوا فكرة العلة للحكم الشرعي، وقـالوا: إن الأحكام تدور مع عللها لا مع حكمها وجوداً وعدماً. ولكن العلة

المقبولة هي العلة المشتملة على حكمة مقصودة للشارع في شرعة الحكم، فالعلة الحقيقة هي المصلحة، وهي الحكمة.

أما الفرق الشكلي فهو أن العلة هي الوصف الظاهر المنضبط المناسب لشرعيّة الحكم، والمعتبر مظنة الحكمة الباعثة على تشريع الحكمة، والذي بُنِي عليه الحكم وجوداً وعدماً. أما الحكمة فهي المصلحة المقصودة للشارع من تشريع أحكام. وهي تجلب نفعاً، أو تدفع ضراً. وهي قد لا تكون منضبطة. قال العلامة صدر الشريعة[١]: "والحكمة المجرّدة لا تعتبر في كل فرد لخفائها وعدم انضباطها، بل في الجنس، فيضاف الحكم إلى وصف ظاهر منضبط يدور معها، أي يدور الوصف مع الحكمة، أو يغلَّب وجود الحكمة عند الوصف. والمراد أن ترتُّب الحكمة على الوصف يكون محصلاً للحكمة دائماً أو في الأغلب كالسفر مع المشقة، أي ليس المراد أن المشقة هي الحكمة، بل هي دفع الضرر، ودفع الضرر إنما يتحقق في صورة وجود الضرر، ووجود الضرر لا يتحقق إلا أن تكون المشقة موجودة. ثم المشقة غالبة الوجود في السفر، فترتُّب الحكم -وهو الرخصة- على الوصف -وهو السفر- يكون محصلاً للحكمة التي هي دفع الضرر في الأغلب).

فالعلة الحقيقيّة التي تسبب الحكم هي الحكمة. أما التفرقة بين العلة والحكمة فهي حصيلة الفن الأصولي، لم تكن موجودة في العهد الأول، بل إننا نجد أن العلل الواردة في الكتاب الكريم هي في حقيقتها لا تعدو أن تكون مصالح وحكماً سواء كانت منضبطة أو غير منضبطة، وأن معظم اجتهادات عمر بن الخطاب رضي الله عنه وغيره من كبار الصحابة والتابعين كان معللاً بالحكمة، كما هو الحال في إسقاط سهم المؤلفة قلوبهم، وتوزيع الأراضي

(١) صدر الشريعة، شرح التوضيح على التنقيح، بيروت، دار الكتب العلمية، ٢/٦٣-٦٤.

الخراجيّة على الفلاحين لا على الغانمين. لذلك أرجح أن عدول الأصوليين عن التعليل بالحكمة إلى التعليل بالأوصاف الظاهرة المنضبطة ليس إبطالاً للتعليل بها، وإنما هو من أجل الضبط.

وجاء في كتب الأصول[١] أن من شروط العلة أن تكون وصفاً ظاهراً منضبطاً في نفسه حتى تكون ضابطاً للحكمة لا حكمة مجرّدة، وذلك لخفاء الحكمة كالرضا في التجارة. ذلك أن حكمة التجارة هي التراضي، وقد أنيطت التجارة (البيع) بصيغ العقود لا بالرضا، لأن الصيغ (بعت اشتريت) ظاهرة منضبطة، أو لعدم انضباط الحكمة كالمشقة. فإن لها مراتب لا تحصى، وتختلف باختلاف الأشخاص اختلافاً عظيماً... فنيطت بالسفر. فلو وجدت حكمة مجرّدة، وكانت ظاهرة بنفسها منضبطة، بحيث يمكن اعتبارها ومعرفتها جاز اعتبارها، وربط الحكم بها على الأصح لأنا نعلم قطعاً أنها هي المقصودة للشارع، واعتبر المظنة لأجلها لمانع خفائها واضطراباً، فإذا زال المانع من اعتبارها جاز اعتبارها قطعاً.

وواضح أن القصد من الانضباط هو تيسير الجمع بين الحالة المستجدة وبين الحال المنصوص عليها في العلة المفهومة المنضبطة التي دعت إلى الحكم. والحكمة لخفائها قد يصعب الاستناد إليها للجمع بين الحالتين.

وأرى أن هذا التصور الأصولي خاص بالمعاني الجزئية. أما المعاني الكلية -ونعني بها مقاصد الشريعة وروح الشريعة العامة- فإني لا أشك في أنها هي الحكمة بمعناها العام، وهي منضبطة في إطارها العام، لذلك أقول: "إذا كانت هذه هي حال الحكمة في الأصول في الكتاب المجيد، فأي ضير في أن تكون

(١) ابن الحاجب، منتهى الوصول والأمل في علمي الأصول والجدل، بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٨٥م، ص١٦٩.

الحكمة ببعدها العقلي، وبمضمونها المتفق مع الميـــل الإنســـاني للعدل والمساواة، والملائم مع روح الشريعة؛ هي المعتمد في القياس، وتوسيع مضامين النص، والاستنتاجات الفقهية، ولا سيما في الحالات التي لم يرد بشأنها نص من كتاب أو سنة.

ولو تتبعنا الفتاوى الفقهيّة للأئمة الكبار لوجدنا أنها تستند في الحقيقة إلى الحكمة المعقولة في ضوء مبادئ الشريعة، وإن اختلفت مصادرها مما عرفت بالمصادر التبعية. فقد ثبت أن أحكام الله معللة بالحكم والمصالح، وأن الحكمة مقرونة بالكتاب الكريم، وأن أي حكم اجتهادي لا يحقق الحكمة بعيداً عن الشرع. ومما يعضد هذه الفكرة أن الأحناف يهملون القياس الذي لا يحقق الحكمة ويلجؤون بدلاً عنه إلى الاستحسان الذي أرى أنه مظهر للحكمة؛ وإلَّا فلا يكون الاستحســـان إلا تشريعاً بالهوى، كما يصفه الإمـــام الشـــافعي رضي الله عنه. ولسنا هنا بصدد التفصيل، وهي في الحقيقة عبارة عن الأحكام الثابتة في جميع الملل والأديان، كما ذكر الرازي، وأشار إليها ابن رشد، وهي المبـــادئ التي يفرضها العقـــل وطبيعة الأشيـاء، ويخضع لها كل ذي لب وعقل وضمير سليم.

مستخلص

يقدم محاولة منهجية لاستكشاف آفاق مرونة الفقه الإسلامي القابل للتجدد والانسجام مع أطوار الحضارة الإنسانية المترقية.

ويبين أن مرجعيتها حقائق ومسلمات قرآنية ونبوية تؤصل فكرة الخير والعدل والحكمة وكرامة الإنسان؛ وتقدر العلم وأهله.

ويستنهض عقل الفقيه والقارئ معاً لعله يقرأ كليات الشريعة الخاصة بأمور العادة، وفقاً لمعطيات العصر، لا وفقاً لمعطيات قرون مضت، لم يعد لها وجود، ولا بينها وبين العصر جامع.

ويستقي هذه الرؤية التي هي ليست إبداعاً وابتداعاً من مبادئ قطعية، وعمومات في الشرع تؤسس الرحمة للجميع؛ وتلغي الضرر والضرار، وتقر قبلة كل دين: ﴿وَمَا بَعْضُهُم بِتَابِعٍ قِبْلَةَ بَعْضٍۚ﴾ [البقرة:١٤٥]، وتجعل الأرض سياحة مباحة للجميع: ﴿كُلًّا نُّمِدُّ هَٰٓؤُلَآءِ وَهَٰٓؤُلَآءِ مِنْ عَطَآءِ رَبِّكَۚ﴾ [الإسراء:٢٠].

وتدعو المختلفين إلى المنافسة الحضارية، لا إلى الصدام والصراع: ﴿فَٱسْتَبِقُواْ ٱلْخَيْرَٰتِۚ﴾ [البقرة:١٤٨]، وتشد الحكمة والجدال الهادف إلى حقائق الحق من دون تشنج أو عنف.

ويبدي انحيازه إلى موضوعية قيم الأشياء والأفعال كالعدل والجور، لا إلى مشكلتها الموروثة عن الأشاعرة.

ويقدم تأويلاً لآيات الحاكمية التي في سورة المائدة [المائدة/٥]، يجمع بين السبك الإعجازي للنظم القرآني، ويبين معالجة عقدة الإكفار (التكفير) فيمن ابتلوا بها، واشتبه عليهم هذه الآيات.

ويبدي مشروع حوار ونظر، موضوعه ضرورة اجتماعية تاريخية، لا متعة فكرية.

Abstract

This book presents a methodological approach for exploring the horizons of the elasticity of the Islamic jurisprudence which is renewable and harmonious with the phases of the developing human civilization. It also proves that it is derived from Qur'anic and Prophetic truths and axioms, which plant the ideas of good, justice, wisdom and human dignity, and highly appreciates science and its bearers.

It also motivates both the jurisprudent's and reader's mind to get acquaintance with the totalities of the Islamic Law relevant to the forms of custom according to the age real affairs, not the affairs of centuries passed away, which completely vanished and no longer have anything to do with the modern age.

The writer derives the view mentioned above, which is neither creativity nor heresy, from decisive principles and general rules in religion which provide mercy to all people, cancel the rule of "harm and reparation", admit the Qibla of each religion "And they will not follow the Qibla of each other" [Al-Baqarah ٢: ١٤٥] and make the whole earth a region of tourism permitted to all of them "We bestow to each – these as well as those – from the bounties of your Lord" [Al-Isra' ١٧:٢٠].

He also calls those who are in disagreement to a civilizational rivalry, not to quarrel and struggle "So hasten to all that is good" [Al-Baqarah ٢: ١٤٨] and stimulates wisdom and purposeful argument to realizing and admitting truth without convulsion or violence.

The book reveals the writer's bias to the objectivity of the values of things and deeds, such as justice and injustice, rather than to their superficial forms inherited by the Ash'arites.

It gives interpretation to the Verses of rule found in the Surah of Al-Ma'idah, Verse ٥, which compiles both the miraculous structure of the Qur'anic composition and handles the intricacy of accusing others of disbelief because they are unable to interpret those Verses.

Finally, the writer suggests a project of dialogue and consideration, whose topic is "A Social and Historical Necessity, Not Intellectual Pleasure".

دار الفكر للطباعة والتوزيع والنشر

* أسست عام ١٩٥٧م (١٣٧٦هـ).

***رسالتها:**

– تزويد المجتمع بفكر يضيء له طريق مستقبل أفضل.

– كسر احتكارات المعرفة؛ وترسيخ ثقافة الحوار.

– تغذية شعلة الفكر بوقود التجديد المستمر.

– مد الجسور المباشرة مع القارئ لتحقيق التفاعل الثقافي.

– احترام حقوق الملكية الفكرية، والدعوة إلى احترامها.

منهاجها:

–تنطلق من التراث جذوراً تؤسس عليها، وتبدي فوقها دون أن تقف عندها، وتطوف حولها.

–تختار منشوراتها بمعايير الإبداع، والعلم، والحاجة والمستقبل، وتنبذ التقليد والتكرار وما فات أوانه.

–تعتني بثقافة الكبار، وترنو لتأهيل الصغار لبناء مجتمع قارئ.

–تخضع جميع أعمالها لتنقيح علمي وتربوي ولغوي وفق دليل ومنهج خاص بها.

– تعد خططها وبرامجها للنشر وتعلن عنها: شهرياً، وفصلياً، وسنوياً، ولآماد أطول.

–تستعين بنخبة من المفكرين؛ إضافة إلى أجهزتها الخاصة للتحرير، والأبحاث، والترجمة.

***خدماتها ونشاطاتها:**

–نادي القارئ النهم (الأول من نوعه في الوطن العربي).

– تمنح سنوياً جوائزها للإبداع والنقد الأدبي؛ وتكرم مؤلفيها وقراءها.

– ريادة في مجال النشر الإلكتروني.

– أول موقع متجدد بالعربية لناشرٍ عربي على الإنترنت: www.fikr.com

– إسهام فعال في موقع (فرات) لتجارة الكتب والبرامج: www.furat.com

* موقع تفاعلي رائد للأطفال: عالم زمزم: www.zamzamworld.com

* منشوراتها: تجاوزت حتى عام ٢٠٠٣م (١٧٥٠) عنواناً، تغطي سائر فروع المعرفة.

المعهد العالمي للفكر الإسلامي

مؤسسة فكرية إسلامية ثقافية مستقلة أنشئت وسجلت في الولايات المتحدة الأمريكية في مطلع القرن الخامس عشر الهجري (١٤٠١هـ/١٩٨١م) لتعمل على:

توفير الرؤية الإسلامية الشاملة؛ في تأصيل قضايا الإسلام الكلية وتوضيحها؛ وربط الجزئيات والفروع بالكليات والمقاصد والغايات الإسلامية العامة.

استعادة الهوية الفكرية والثقافية والحضارية للأمة الإسلامية، من خلال جهود أسلمة العلوم الإنسانية والاجتماعية.

إصلاح مناهج الفكر الإسلامي المعاصر، لتمكين توجيه مسيرة الحضارة الإنسانية وترشيدها وربطها بقيم الإسلام وغاياته.

ويستعين المعهد لتحقيق أهدافه بوسائل منها:

عقد المؤتمرات والندوات العلمية والفكرية المتخصصة.

دعم جهود العلماء والباحثين في الجامعات ومراكز البحث العلمي، ونشر الإنتاج العلمي المتميز.

توجيه الدراسات العلمية والأكاديمية لخدمة قضايا الفكر والمعرفة.

وللمعهد عدد من المكاتب في كثير من العواصم العربية والإسلامية وغيرها، كما أن له اتفاقات للتعاون العلمي مع عدد من الجامعات العربية، والمراكز العلمية في مختلف أنحاء العالم.

ويشرف على أعمال مكتب المعهد في الأردن مجلس علمي متخصص. ويمكن للراغبين في الإسهام في نشاطات المعهد وبرامجه الاشتراك في نظام زمالة المعهد في الأردن.

RECONSTRUCTING THE ISLAMIC ATTITUDE
in JURISPRUDENCE, THOUGHT & POLITICS

Tajdīd al-Mawqif al-Islāmī
Fī al-Fiqh wa-al-Fikr wa-al-Siyāsah

Dr. Muḥammad Sharīf Aḥmad

هذا الكتاب يحاول استكشاف آفاق مرنة في الفقه بالاعتماد على مرجعية القرآن والسنة التي تؤصل فكرة الخير والعدل والحكمة وكرامة الإنسان، والتي تلغي الضرر والضرار.

وهو بسبيل ذلك يستنهض عقل الفقيه والقارئ معاً لقراءة الشريعة وفقاً لمعطيات العصر الحاضر، لا العصور الخالية.

ويدعو المختلفين إلى حوار الحضارات دون تشنج أو عنف مع انحياز إلى موضوعية قيم الأشياء. ويعالج عقدة التكفير عند من ابتُلُوا بها.

www.furat.com
فرات
موقع عربي رائد لتجارة الكتب والبرامج الالكترونية

حائزون على جائزة أفضل ناشر عربي لعام ٢٠٠٢
من الهيئة العامة المصرية للكتاب

ISBN 1-59239-319-5
9 781592 393190

SROUR ALWANI 2003