

# المناسبة بين القيم الدينية والقيم الإنسانية

توفيق فائزي  
باحث مغربي



قسم الدراسات الدينية

## ملخص:

تحمل القيم الإنسانية معنى خاصاً؛ فهي تدل على ما أعلى من شأنه لكونه يحقق الخير للإنسان في هذا العالم. أما القيم الدينية، فتدل على ما أعلى الدين من شأنه لكونه يحقق خير الإنسان، بإضافة اعتبار الغيب. وخصوصية كل نوع تجعله يقف في مواجهة الآخر مواجهة الأضداد.

سنسعى في هذا البحث إلى بيان ما تتميز به الحقيقة الدينية، وكيف تجسدت تاريخياً. وسيكون الإسلام منطلقنا للتمثيل، وسيكون مدخلنا للبحث كلامياً، انطلاقاً من ذلك الجدل الذي نشأ بين المتكلمين للبحث عن معنى الكلام الإلهي.

ورغم ما بُذل من جهد لجعل الحقيقة الدينية فوق الزمان، لكن قُدر لهذه الحقيقة أن تغترب فتنتج تشريعات ومؤسسات ولغات.

لذا سنبيّن أن القيم الإنسانية لن تجد نفسها في مواجهة القيم الدينية، وحدها، بل في مواجهة القيم الثقافية التي يُعتبر الدين أحد منابعها الأساسية.

## 1. تأسيس القيم الدينية: مثال الإسلام

### 1-1. الكلام الإلهي وتحدد الحقيقة الدينية:

إذا كان الفلاسفة المسلمون كالفارابي (290-339هـ) وابن سينا (370-427هـ) وابن رشد (520-595هـ) قديماً قد اختاروا مسلكاً خاصاً، فاعتبروا أن اللغة الدينية ليست سوى لغة رمزية تُعبّر بصورة غير مباشرة عن الحقيقة الفلسفية التي يكتشفها الفيلسوف بعقله، وفق تصور خاص للعقل، فعُدوا الكلام الإلهي مجازاً، فجانبه الخبري يتضمن تمثيلات وجب تأويلها، وإرجاعها إلى حقيقتها التي يكتشفها العقل<sup>1</sup>، وجانبه الإنشائي الذي هو أمر ونهي أول تأويلاً، فجعل بدلالات كونية ليدلا على التسخير الإلهي للكائنات<sup>2</sup>؛ فإن المتكلمين بأخذهم عبارة الكلام الإلهي مأخذ الجدّ قد نبّهوا إلى إمكانيات أخرى للتعامل مع الحقيقة الدينية. ويدل الجدل الواسع بينهم عن سبق فطنتهم بأهمية التمييز بين ما هو الزماني والأزلي في الحقيقة الدينية.

ولكن الأفق الإنشائي يجعل الإنسان يسأل بعد القبول، ماذا يريد منّي الكلام؟ ونود أن نرتقي كما ارتقى المتكلمون إلى السؤال: ما الكلام؟ أهو المعنى أم اللفظ؟ ثم هل هو خبر أم إنشاء؟ إن الأمر يرجع في الحقيقة إلى أن نعرف أن هناك رسالة، ثم نتساءل عن طبيعة هذه الرسالة، وعن الجوهرية فيها والعرضية. وما دام الأمر يتعلق برسالة دينية نتساءل: ما هو السرمدية فيها، وما هو المتغير التابع لأحوال الزمان؟ أولئك الذين ذهبوا إلى أن الكلام الإلهي معنى أزلي<sup>3</sup> كأنما أرادوا أن يسلكوا نحو الشريعة، نحو المصدر الذي يصدر منه كل ما سيفصل من المعاني الجزئية في القرآن وغيره من الكتب السماوية، ما دام ذلك المعنى قد تجسد في التوراة والإنجيل أيضاً؛ فاعتبار الكلام الإلهي معنى واحداً أزلياً، يجعلنا نرتقي من الألفاظ إلى المعاني، ومن المعاني إلى معاني المعاني، ومن هذه إلى معنى المعاني كلها. ارتقاء من منازل يتخلل فيها المعنى إلى منزلة الكثافة المطلقة. ولكن هل بالإمكان أن نبلغ إلى أن ندرك مطلقاً تلك الشريعة؟ إن المشكلة هي أن المعنى الأول مما يستحيل تحديده، فكما سمونا من الألفاظ والمعاني التفصيلية إلى المعنى الأول، كلما اشتبهت المعاني حتى نصل إلى اشتباه مطلق، وأفلتتا الذي كنا نسعى إلى إدراكه. هو عبارة عماذا؟ أرقى ما نصل إليه هو أن نضعه في إحدى قسمي الكلام: خبر أو إنشاء. هل جوهر الدين أن يخبرنا بشأن ما، بحقيقة نهائية؟ وما هو هذا الشأن؟ ولكن ما قيمة الخبر إن لم يتبعه فعل؟ هل جوهره إنشاء؟ أي أن يدفعنا نحو الفعل؟ ولكن ما المطلوب منا أن نفعل؟ وما هو الأمر الإلهي الأزلي؟ أهو أن تقع منا الطاعة، وهذه قيمة القيم ولكن كيف؟ أو أن يكون هو: اعمل

<sup>1</sup>- ابن رشد، الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، 1998، ص 131

<sup>2</sup>- شرف الدين التلمساني، شرح لمع الأدلة، تحقيق السيد محمد سيد، القاهرة، دار الحديث، 2009، ص 118

<sup>3</sup>- وهذا الرأي لابن كلاب (وهو ممن تنسب إليه الكلابية، وممن رد على المعتزلة، تحوالي 241 هـ) يُنظر ابن تيمية، درء تعارض العقل والنقل أو موافقة صحيح المنقول لصريح المعقول، تحقيق السيد محمد السيد وسيد إبراهيم صادق، القاهرة: دار الحديث، 2006، ج1، ص 253

ما يمليه عليك عقلك العملي، فيكون نور عقولنا داخلنا هو نفسه النور الإلهي وقد داخلنا، فيكون هو المعنى الأزلي الهادي إلى سواء السبيل. أذلك المعنى مما اغترب في شرائع الأديان؟ ولكن قد نتيه إن بحثنا عنه في تلك الشرائع، إن لم تكن لدينا صورة نموذجية (دينية أو إنسانية)<sup>4</sup>، ونجد أنفسنا بين شرائع ماء لا ترجع إلى شريعة واحدة. وقد يبلغ بنا الأمر إلى إنكار وجود ذلك المعنى، فنجعل التجربة التاريخية هي الوحيدة التي يُستند إليها لاستنباط ما يجب فعله مستقياً من تجربة يعتبر الإنسان مصدرها الوحيد؛ فهو الذي يوهم نفسه أن هنالك معنى، وهو الذي يمنح المعنى نفسه، ويوهم أن هنالك رسالة مرسلة من مكان آخر.

قد يُركن إلى ما يُفترض أن ذلك المعنى تجسد فيه من الآثار بصورة نموذجية، وهي الكتب السماوية وليس القرآن إلا أحدها، والقرآن هو الذي يُركن إليه في الأخير لما أصاب الكتب الأخرى من التحريف. من هنا تأتي مشروعية اعتبار الكلام الإلهي لفظاً، أو هو معانيه التفصيلية، فبالعقل باللفظ وبالمعاني التفصيلية نخرج من عدم التحدد إلى التحدد، ذلك المعنى يتجسد في أحد قسمي الكلام خبر أو إنشاء، خبر وإنشاء. خبر عماذا؟ عن آراء دينية وجب أن يُصدّق بها، والإنشاء طلب لإنجاز أفعال. وإنجاز الأفعال بذلك في تبع للآراء المُصدّق بها. وقد نبّه المتكلمون إلى وجود أقسام أخرى للكلام، يمكن أن ينفصل بها المعنى الأول كالوعد والوعد<sup>5</sup>، وعدّ للمُصدّق بالآراء ولمنجز الأفعال بالثواب، ووعد لمن لم يستجب بالعقاب.

وتتجلى الحقيقة الدينية في الإخبار بأمور لا يقع عليها النظر؛ فهي تنتمي إلى ما يمكن تسميته بالغيب الأخير، بحقيقة وراء العالم المشهود، بحقيقة الخلق في مثال الإسلام. هناك كائن أوجد العالم هو واحد لا ثاني له، وهو الذي خلق الإنسان، وكرّمه وسخّر له العالم، وتستوجب هذه الحقيقة الشكر لهذا الخالق بالعبادة. ويمكن اعتبار العبادات عبارة عن استجابة الإنسان الأخلاقية لهذه الحقيقة الغيبية، وتعبير رمزي عن شكر المنعم الغائب، وتخلّق تجاه الخالق. فالدين هو الطاعة، الطاعة المطلقة للخالق، وكل القيم الدينية تستمد طبيعتها من هذا الشرط الأول، والطاعة تكون من الإرادة الإنسانية للإرادة الإلهية، لأوامر هذه الإرادة. ولكن ما مدى هذه الطاعة وما الحد الذي تبلغه؟

ويقع التقابل في الإسلام بين المؤمن؛ أي بمن قبل بالشكر فالطاعة، وبين الكافر الذي لم يقبل بهما، هذه الثنائية ستولد تقابلاً بين جماعة المؤمنين التي تربط بينها رابطة المحبة الدينية وبين جماعة الكفار. والشعور المُحرّك للمتدين هو الرغبة في الجزاء الأخروي، وهو الرغبة عن العقاب الموعود به في عالم آخر، وهي

<sup>4</sup>- يمثل ابن عربي الرأي الذي انطلق من صورة نموذجية دينية قديماً، ويمثل هيجل الرأي الذي انطلق من صورة نموذجية إنسانية، وإن كان أثر الصورة الدينية المسيحية بارزاً فيها.

<sup>5</sup>- عبد الكريم الشهرستاني، نهاية الأقدام في علم الكلام، حرره وصححه ألفرد جيوم، مكتبة الثقافة الدينية، بدون تاريخ، ص ص 306-307

التقوى أو الخوف من الله ومن حسابه وعذابه يوم القيامة. إن الخير المعتبر هو الخير الأخروي. ولكن هل يعني هذا أن الخير الدنيوي قد أسقط؟ هل يعني أن خير الإنسان في هذا العالم غير معتبر؟ هو خير معتبر، ولكنه في تبع لخير أخروي، فيكون خير الدنيا إنجازاً لخير الآخرة. فبطاعة الخالق تتحقق مصلحة الإنسان المؤمن في العالمين، مع اتباع خير هذا العالم لخير العالم الآخر. كل الخير المحدود بحدود الزمن الموهوب في هذا العالم يُراد به إنجاز خير غير محدود في العالم الآخر. ونجد النظام القيمي الإنساني مشتبهاً في الدين؛ فهو ليس نظاماً قيمياً إنسانياً خالصاً، إنه يقوم على الإعلاء من شأن الإنسان المؤمن بالحقيقة الدينية وتفضيل المشارك في تلك الحقيقة على غير المشارك فيها. وتتأسس العلاقة الأخلاقية مع الآخرين وفي هذا العالم على العلاقة مع الله؛ فالإحسان إلى الناس هو إحسان إلى الله مبدئياً: «من ذا الذي يقرض الله قرضاً حسناً فيضاعفه له أضعافاً كثيرة» سورة البقرة، الآية 245. وتُنجز، بذلك، الكثير من القيم الإنسانية بصورة غير مباشرة بفضل الدين.

لنقل باختصار، إن القيم الدينية لا يكون فيها الإنسان غاية في ذاته، بل وسيلة لقيم التخلق مع الخالق، ولكن تتحقق القيم الإنسانية بصورة ما، ليست مباشرة، بل بتوسط القيم الدينية.

القيم الدينية هي التي كان لها الغلبة في الزمن الإسلامي، ووجدت من يدعمها على مستوى التأصيل لطبيعة ما هو أخلاقي، أو بعبارة القدماء ما هو حسن أو قبيح، وكان الانتصار للمذهب الذي يرى أنهما لا يتحددان عقلاً.

## 2-1- الإرادة الإلهية أساساً للأخلاق:

إن تأسيس القيم على الدين يستلزم أن عقل الإنسان غير قادر على تمييز الحسن من القبيح مستقلاً بذلك؛ فالحاجة ضرورية إلى أن تأتيه رسالة من عالم الحقيقة المطلقة لتخبره بالغيب الأخير المتعلق بحقيقته الإنسانية النهائية التي لا تقف عند المشهود مما يدركه بحواسه أو عقله، ولا تقف عند الشاهد من ملكاته، بل تنتقل إلى غيبها (الروح). خبر مقتضياته أن يأتمر بأوامر خاصة تحقق له الخير المطلق، لأنه يجمع بين خير الدنيا (حتى وإن ظهر في الشاهد أنه شر) وخير العالم الآخر. ولقد أنتج هذا رؤية خاصة لماهية الخير والشر، وللحسن والقبيح.

ما زال الجدل حول مسألة الأساس الذي يقوم عليه الحسن والقبح العقليان؛ وهو أساس الإرادة أم أساس العقل، قائماً ممتداً في الفكر الحديث والمعاصر، كما سنرى، ولقد كانت الغلبة قديماً للرؤية التي اعتبرت أن الحسن والقبح لا يحددهما إلا المشرع المطلق: الله؛ إذ اشتد النزاع الفكري (الكلامي) بين المدافعين عن إمكانية توصل العقل إلى تمييز الحسن من القبيح، وبين من يرى التمييز غير ممكن إلا أن يُسلم للدين في ذلك. واحتجَّ

أصحاب مذهب الإرادة الإلهية، شاهداً، ببيان نسبية الحكم بالحسن والقبح؛ فالحكم بهما إضافي، ما دام كل إنسان ينطلق من ذاته فيحكم بأن أمراً ما حسنٌ إذا وافق غرضه، وقبيح إذا لم يوافق. وقد يخفى الغرض فيُظن أن الأمر راجع إلى ذات ما هو قبيح أو حسن، وليس السبب في الحقيقة إلا نزوعياً كما يبين أبو حامد الغزالي (450- 505 هـ) في قوله هذا: «فإذا تنبَّهت لهذه المثارات، فنرجع ونقول: إنما يترجح الإنقاذ على الإهمال (يقصد الغزالي إنقاذ شخص يوشك على الغرق) - في حق من لا يعتقد الشرائع - لدفع الأذى الذي يلحق الإنسان من رقة الجنسية، وهو طبع يستحيل الانفكاك عنه. وسببه: أن الإنسان يُقدَّر نفسه في تلك البليَّة، ويُقدَّر غيره مُعرضاً عنه وعن إنفاذه، فيستقبحه منه، لمخالفة غرضه، فيعود ويُقدَّر ذلك الاستقباح من المشرف على الهلاك في حق نفسه، فيدفع عن نفسه ذلك القبح المتوهم».<sup>6</sup>

ومن هنا يتميَّز ما هو موجود عن الحكم بأنه قبيح أو حسن<sup>7</sup>؛ فالقتل وجوداً غير القتل حكماً بأنه حسن أو قبيح. فقد يكون حسناً للبعض قبيحاً للبعض الآخر. وهذا ينقض اعتبار الخصوم أن الحسن والقبح ذاتيان؛ أي أنهما صفتان قائمتان في الأشياء التي توصف بأنها حسنة أو قبيحة. وهل العقل مضطر لمعرفة الحسن وتمييزه عن القبيح؟ وهل الناس مجمعون على التمييز بينهما؟ كل اتجاه الرؤية الإرادية سيكون نحو إبطال الأمرين؛ أي الاضطرار والإجماع. ليس العقل مضطراً لمعرفة ذلك، ولما كان المجادلون، وهم المعتزلة في سياق حديثنا، قد اعتبروا الشرع موافقاً للعقل جودلوا بأن الشرعي يأتي بما لا يستحسنه العقل، وجودلوا بأن الحاجة إلى تقديم الأدلة، وواقع الحجاج في هذا الأمر دليلان على انتقاض الإجماع. وقد يُجمع الناس على خطأ، وقد يكون استحسان العقل لا بسببه هو، بل بسبب الاعتياد، أو بسبب سبق الشرع الذي استحسنته فُنسي ونُسب إلى العقل.<sup>8</sup>

ذلك حجاج طويل واستفراغ للجهد كبير كان معناه أن يوضع الشرع فوق العقل، ويُرسَّخ لقيم الطاعة والتسليم، وحتى من كان مدافعاً عن العقل رجع إلى التسليم والطاعة، ما دام قد آمن أن الشرع لا يأتي بما يخالف العقل. ووجدت القيم المؤسسة على الدين من الجدل الكلامي ما يدعمها فكرياً، ولكن الفقهاء هم من سيعمل على جعل هذا الأمر الفكري أمراً عملياً، وسيحرصون على جعل الطاعة أمراً تنفيذياً مستمراً في الزمن.<sup>9</sup>

<sup>6</sup>- أبو حامد الغزالي، المستصفى من علم الأصول، تحقيق محمد سليمان الأشقر، بيروت: مؤسسة الرسالة، 1997، ج 1، ص 118

<sup>7</sup>- ونجد هذا التمييز عند ديفيد هيوم، حيث ميز « Is » عن « Ought » باعتبارهما صنفين متميزين، ولا يمكن اختزال الثاني في الأول، فالوجود مميز عن أحكام القيمة.

<sup>8</sup>- أبو حامد الغزالي، المستصفى، مرجع سابق، ج 1، ص 116

<sup>9</sup>- والذي يدل على ذلك هو أن فقهاء الشافعية والمالكية مذهبهم العقدي هو الأشعرية وفقهاء الحنفية ماتريديين، وهي أشعرية غير خالصة، ينظر:

### 3-1- تفصيل الفقهاء للأمر الإلهي

تَعَلَّقَ الفقهاء كان بالأمر الإلهي، وقد فصل تفصيلاً ليس في القرآن فقط بل في السنة التي اعتبروها إنجازاً نموذجياً لذلك الأمر. ولكنهم أضافوا مصادر أخرى كالإجماع والقياس. ذلك الأمر وقد فصل تعلق بعضه بالعبادات وبعضه بالمعاملات. سيُعد ما ورد في القرآن وما أنجزه الرسول وأصحابه نموذجاً يقاس عليه في تفاصيله لا انطلاقاً من مبادئه، فكما لو أن الفقهاء استبدلوا مكان الشريعة نظاماً اصطناعياً لتفريق الماء.

ويشير حصر مصادر التشريع عند الفقهاء في مرحلة متأخرة، مع الشافعي بالخصوص، في المصادر المذكورة آنفاً إلى ما انتهى إليه الإعداد لتشكيل آلة لاستكثار الأحكام المتعلقة بالأزمان المتعاقبة. وذلك طلباً لتكون الطاعة للإرادة الإلهية موصولة عبر الزمن، ويشهد ذلك الإعداد للجهد الذي بُذل لتكوين آلة تأويلية خاصة، ما زالت تشغل إلى الآن، غايتها توليد الأحكام، هي آلة أو هي رحم تلد الأحكام وتُطلب من هذه الرحم رعاية المسلمين وحمايتهم داخلها بعد الاطمئنان إلى أن المعنى الإلهي والحقيقة الدينية قد حُفظا في الكلام الإلهي الذي هو القرآن وفي السنة المروية؛ فجعل من جسمي النصين جسماً واحداً. وإذا كانت كل عملية تأويلية تتطلب الجواب عن سؤال السند: هل القول الذي سنقوم بتأويله صحيح السند؟ فقد كان السعي لتصحيح السند أو لنقل كان السعي لتحديد جسم النص. أما القرآن، فقد كان الحرص أكثر على تصحيح سنده منذ اللحظات الأولى، فما دام الإيمان كان قائماً على التصديق بأن القرآن كلام الله وليس كلاماً بشرياً، وبالتالي ليس كلام الرسول الذي يُبْلَغُه؛ فقد كان الحرص على الحفاظ على اللفظ القرآني. هذا الأمر اختلف مع الحديث النبوي، ما جعل جسم الأحاديث النبوية جسماً ما زال شكله غير محدّد إلى الآن. ولن نخوض في الجدل القائم عن مدى صحة المروي عن النبي، ولكن نشير إلى أن جهد المُحدِّثين لا يُنكر، جهدهم في تقوية اليقين بنسبة المروي إلى النبي والتمييز في الأقاويل المروية بين المتواتر والآحاد، وبين الصحيح والحسن والحسن الصحيح وبين الضعيف والموضوع... وتمييزهم بين المتواتر باللفظ والمتواتر المعنوي... كلها تمييزات تجعل من مشكلة صحة المنقول شبه مشكلة<sup>10</sup>. أما الإجماع، فرغم الاختلاف حوله، فلأخذ به مصداً من مصادر التشريع دلالة خاصة تراعي ما للاتفاق بين جماعة المسلمين من قدرة لا توجد لأفرادهم في ضمان الفهم عن الشارع. أما القياس (بأنواعه وشروطه)، فوظيفته توسيع دائرة الحماية مما تأتي به تقلبات الدهر من خلال القياس على أمثلة الأحكام في اللفظ القرآني ولفظ الأحاديث. والوظيفة التي تتحقق هي الحماية بالقرب مما آمن به المسلمون من أنه الحقيقة الدينية. ولما اطمأن الفقهاء (اطمئناناً ليس نهائياً لاختلافهم في المصادر) إلى مصادر الشريعة عملوا على وضع

Chafik Chehata, « Etudes de philosophie musulmane du droit. I. Logique juridique et droit musulman », In *Studia Islamica*, No. 23 (1965). pp. 5-25, p.14

<sup>10</sup>- Wael Hallaq, "On the Authoritativeness of Sunni Consensus", In *International Journal of Middle East Studies*, Vol. 18, No. 4 (Nov, 1986), pp. 427-454







2- الموازنة بين النقل والعقل، فتغليب أحدهما على الآخر عامل مؤثر في الزهد عن المذهب. يُفسَّر فناء مذهب كل من ابن حزم (384-456 هـ) وأبي ثور (246 هـ) بغياب تلك الموازنة.

3- اعتناق مذاهب كلامية تملك قبولاً شعبياً، كاعتناق الحنفية الماتريديية وانفصالهم عن الاعتزال. أو أخذهم ببعض آراء المرجئة التي لقيت قبولاً من حديثي العهد بالإسلام في خراسان وبلاد ما وراء النهر.

4- غياب تفرد في المذهب يميزه عن المذاهب الأخرى، كعدم تفرد مذهب ابن المنذر (ت318 هـ) عن مذهب الشافعي (150-204 هـ)، أو مذهب الأوزاعي (88-157 هـ) عن مذهب مالك (93-197 هـ).<sup>14</sup>

إن ما سبق ذكره، يؤكد زمنية الفقه الإسلامي، وامتلاء تاريخه بالممكنات، وخير ما نعالج به هذه الزمنية هو الاعتراف بها، وجعل تاريخ الفقه كتاباً لا ننفك عن قراءته طلباً لأجوبة عن أسئلة تتجدد كلما صارت الأزمنة غيرها.

#### 1-5- استعمال العقل في التشريع والعودة لتجريد مقاصد الدين:

هل يعني تأسيس السيادة للشرع، أن العقل قد اختفى بمجرد وضع آلة استخراج الأحكام وإعمالها، فيصير الإنسان في كامل التبعية لما يأتي من هناك؟ هل أعدم العقل والإنسان والزمن بمجرد أن ركبت الآلة التي نتحدث عنها؟

بمجرد التذكير بالجدل الذي ذكرناه سابقاً حول طبيعة الحسن والقبيح، يتبين أن الأمر جودل نظرياً في علم الكلام، وأن المعتزلة بانتصارهم لقدرة العقل على تحديد طبيعة الحسن والقبيح، باعتبارهما صفتين ذاتيتين وبقولهم إن الإنسان مسؤول عن أفعاله قبل أن يرد الشرع، قد وضعوا الإنسان في المركز نظرياً. هذا عن الجدل الكلامي، ويهمننا أن نعرف أيضاً ما كان عليه الأمر في التحويل العملي لهذا الأمر النظري. إن اتساع مجال الرأي وتحوله إلى مدرسة فقهية تقابل مدرسة أهل الحديث مؤشراً آخر على اعتبار العقل، حتى تحول الأمر إلى مصدر للتشريع، هو الاستحسان، وإذا كان في البداية متحرراً من الاستناد إلى النص، إلا أنه ما فتئ أن تحول إلى استحسان يسنده الشرع.<sup>15</sup>

<sup>14</sup>- Wael Hallaq, *The Origins and Evolution of Islamic Law*, New York: Cambridge University Press, 2005, pp. 168-171

<sup>15</sup>- Ibid, p. 144



في صورة قواعد كلية. فهل كانت هذه الأوامر التفصيلية قاطعة مع الأوامر السابقة لظهور الإسلام؟ أليست أوامر الإسلام تُعتبر واصلة لبعض الأوامر السابقة كبعض أعراف العرب في الجاهلية، رغم القطع مع بعضها الآخر وتأسيس أوامر تشريعية جديدة؟ لا يمكن الادعاء أن لحظة الإسلام كانت لحظة القطع المطلق المستحيل مع الماضي، والإسلام بأرائه وقيمه وتشريعاته صادف بنى اجتماعية واقتصادية وسياسية لم يهدمها كلية، بل هدم بعضها وعدّل بعضها وحافظ على بعضها الآخر؛ إلا أن ما سيُعدُّ شرعاً إلهياً قد صار في كل الأحوال هو المعيار في الحكم في قبول أو رفض الشرائع الأخرى، وهو ما جعل مصدراً جديداً من مصادر التشريع في الإسلام يأخذ مكانه بين المصادر الأخرى، وإن كان في صورة إشكالية، وهو شرع من قبلنا.<sup>19</sup> فلا ينبغي أن نعتبر التشريع في الإسلام مجرد جمع وتلفيق لشرائع السابقين شرائع أهل الكتاب أو شرائع العرب في الجاهلية أو شرائع الأمم التي صادفها المسلمون عند غيرهم من الأمم التي فتحوا بلدانها. ولا ينفك التشريع عند الفقهاء عن الاعتراف بوجود سيادة جديدة مؤسسة لسلطة تشريعية، حيث سيستمد كل استنباط جديد للأحكام عبر الزمن مشروعيتها منها. ومن هنا تأتي دلالة ذلك الجدل الكلامي الذي كان بين المعتزلة والأشاعرة، وهو خلاف عن طبيعة الشرع، واعتبر الأشاعرة أن طبيعته تتحدد باللحظة التي تأسست فيها سلطة جديدة وسيادة جديدة، وليسوا يرجعون إلا إلى هذه اللحظة التأسيسية الوضعية، ليصدروا عنها فيحددوا الشرعي من غير الشرعي؛ فالشرعي في الحقيقة يحدد اللحظة التي وضعته، فحددت ما يحسن وما لا يحسن، فقررت من هو العادل ومن هو الجائر. ولكن نريد أن نبين أن التشريع الإسلامي بوصله أحياناً لشرائع من قبله أو من صادفهم أثناء فتوحه، أو أثناء معاملات المسلمين مع غيرهم من الأمم، ما فتح المجال واسعاً للتلاقح الحضاري في تاريخ الإسلام. إن السيادة الجديدة لا تتناقض الاعتراف بما يوافق خير الإنسان الزمني. وتعاضم جسم الشريعة في تاريخ الإسلام لا يُنقص من قدره اندماج شرائع الأمم الأخرى التي تأثر بها، وذلك ما يجعل الشريعة الدينية شريعة إنسانية بمعنى من المعاني. وبالمقابل، فإن الأوامر التشريعية التي فُصّلت في القرآن الواصلة لما كان سائداً في زمن الإسلام أو القاطعة معه، قد يُفهم منه أن الإسلام قد تَبَّتْها واقِعاً وألزم بها، مما جعل الفقهاء يعتبرونها أوامر قطعية، ووضعوها خارج الزمن، غير مميّزين بينها وبين القيم التي سعت إلى تحقيقها. ومثال تلك الأوامر تلك المتعلقة بالعقوبات، وتعدد الزوجات (التي يُتناسى ورود الآية التي

<sup>19</sup>- Wael Hallaq, *A History of Islamic Legal Theories*, New York: Cambridge University Press, 1997, p. 115

تبيحه في سياق الحديث عن اليتيم، ولغاية تحقيق قيمة إنسانية ودينية: القسط في اليتامى<sup>20</sup> وبتقسيم الإرث، وغيرها من الأوامر التي يُغفل عن مقصودها، وهو تحقيق قيمة إنسانية أو دينية.

### 7-1- النظام الاقتصادي والاجتماعي والسياسي وتجريد القيم الدينية:

نتساءل إلى أي مدى يمكن اعتبار الأوامر الإلهية التفصيلية مقترنة بالنظام الاجتماعي والاقتصادي والسياسي السائد في زمن ظهور الإسلام؟ إن التفسيرات المقدمة لخصوصية الشريعة الإسلامية الاختزالية، لن تعتبر الشريعة سوى وصل لما سبق، وتثبيت للنظام الاجتماعي والاقتصادي والسياسي القائم. ولن تكون الرسالة في نظر هؤلاء سوى غطاء لمصالح طبقة ضد طبقات أخرى، ولن يكون نجاح الشريعة الجديدة إلا بفضل إغراء أتباع الدين الجديد الذين تحولوا إلى محاربين (مجاهدين) بجزء دنيوي (الغنيمة)، بالإضافة إلى الجزء الأخروي (الجنة)،<sup>21</sup> ولن يكون النظام السياسي الذي يعبر عنه دستور المدينة سوى توسيع لنظام التحالف، وتبعاً لذلك سيكون نظام القيم الأخلاقي مشروطاً بالنظام الاقتصادي والاجتماعي والسياسي.

كان التفات هؤلاء إلى الوصل بين الشريعة الإسلامية وما سبقها، إلا أن عدم الالتفات إلى الفصل، سيعمي عما هو المعني في واقعة الإسلام؛ فالإسلام شريعة إما قطع مع الشرائع السابقة، وإما وصلها مع التأكيد على الجانب القيمي في تلك الشرائع. ومن أسباب الغفلة عن المعني في تلك الواقعة هو عدم التمييز بين الاقتباس وبين الاستعمال؛ فلا يمكن نكران استعمال الإسلام للنظام الاقتصادي والاجتماعي والسياسي الذي صادفه، ولو وجد غيره لاستعمله أيضاً. ولكن المعني هو كيف استعمله، وما هي القيم التي شُخصت باستعماله، ولا يمكن نكران استعمال الإسلام لما سبقه من الوسائل المتوفرة، ولا يمكن نكران أن نجاح الدعوة واستمرارها في الإسلام كان بفضل استعمال تلك الوسائل بذكاء: نظام الحماية ونظام التحالفات ونظام الحرب، ولكنها أنظمة بقوة إنشائية جديدة.

سيتجدد النظام القيمي الأخلاقي الذي كان سائداً في فترة ما قبل الإسلام، ليصير بوظيفة جديدة، ما كان يُعتبر فضائل كالكرم والشجاعة والصبر والصدق احتُفظ به، ولكن ارتقي به إلى منزلة جديدة فحملت قيمة نوعية مضافة.<sup>22</sup> وتلك القيمة إنما نتجت عن الآراء الدينية الجديدة التي تجعل تلك الفضائل دينية يفضل

<sup>20</sup> - Wael Hallaq, *A History of Islamic Legal Theories*, op.cit, p. 244

<sup>21</sup> - Bryan S. Turner, "Islam, capitalism and the Weber theses", In *The British Journal of Sociology*, Vol. 25, No. 2(Jun., 1974), pp.230-243, p.235 et *MAX WEBER CLASSIC MONOGRAPHS Volume VII: Weber and Islam*, London and New York: Routledge, 1998, p. 139

<sup>22</sup> - Toshihiko Izutsu, *Ethico-religious concepts in the Qu'ran*, Canada: McGill-Queen's University Press, 2002, pp. 74-105

بها الإنسان لا لنيل خير ضيق بضيق الحياة الدنيا، بل لنيل خير غير محدود لارتباطه بعالم الخير اللانهائي، وهو عالم الآخرة. ولما كانت القيم الدينية، إنما تكتسب قيمتها باستحضار التعامل الفاضل مع الذات الإلهية، فإن رذيلة الرذائل ستكون مرتبطة بسوء التعامل مع الله. وأسوأ ما يتصور من التعامل مع الذات الإلهية هو كفر نعمته. فتكون بذلك رذيلة الرذائل في الإسلام هي الكفر.

ولكن الأحكام التفصيلية، أو الأوامر الإلهية التفصيلية لم تقم على محو جذري لما هو كائن، بل تعلقت الأحكام بما هو موجود لاستخلاص أفضل قيمة دينية يمكن استخلاصها. إن معرفة ما هو الجوهر في الشريعة لا ينفصل عن تجريد معنى لم تكن الأحكام التفصيلية سوى نتاج لتعلقه بنظام اجتماعي اقتصادي وسياسي خاص، وليست الشريعة بذلك هي تلك الأحكام الخاصة، بل ما نستنبطه من القيم الدينية العامة التي كان يُراد لها أن تتحقق من خلال تعلقها بصورة خاصة بتلك الأوضاع الزمنية. وجعل الأوامر التشريعية المشروطة بوجود تلك البنية الاقتصادية والاجتماعية والسياسية، أوامر مطلقة وخارج الزمن، يخطئ القيم التي أرادت تلك الأوامر تحقيقها في سياق خاص. فكيف تصلح تلك الأوامر وقد صارت البنى الاجتماعية والاقتصادية والسياسية غيرها؟<sup>23</sup>

### 8-1- التجسيد المدني للقيم الدينية:

كيف تجلى أمر سيادة الشرع في تصور التدبير المدني؟ نجد الجواب في صورة جامعة لدى ابن خلدون (732-808 هـ) الذي ميّز بين التدبير المدني الديني وبين التدبير المدني الإنساني. والأول هو المسمى خلافة، والثاني هو المسمى المُلْك السياسي. تميّز الملك السياسي عن الملك الطبيعي الذي هو أحط الأنواع الثلاثة، بكونه عبارة عن: «حمل الكافة على مقتضى الغرض والشهوة»،<sup>24</sup> ويأتي المُلْك السياسي، ليكتسب قيمة مضافة. وهذه القيمة آتية من مراعاته لخير العالم المشهود، والملكة التي تتوصل إلى ذلك هي العقل الذي يكتشف القوانين، قوانين مفروضة «من العقلاء وأكابر الدولة وبصرائها»،<sup>25</sup> وأرقى صور التدبير المدني هي صورة التدبير الذي يراعي المصلحتين معاً: مصلحة الدنيا ومصلحة الآخرة: «وإذا كانت مفروضة من الله بشارع يقررها ويشرعها كانت سياسة دينية نافعة في الحياة الدنيا وفي الآخرة».<sup>26</sup> ويفسر ابن خلدون هذا الأمر

<sup>23</sup>- هذا الرأي لفضل الرحمان، حيث يقترح أن تزودج الحركة، فيُصار من تجريد مبادئ عامة من حالات خاصة هي التي تعلق الحكم الشرعي بها بداية، ثم نعود من تلك المبادئ العامة إلى حالات خاصة أخرى، ويقصد ما تجدد من حالات في الزمن الحديث، ينظر:

Wael Hallaq, *A History of Islamic Legal theories*, op.cit, p. 244

<sup>24</sup>- ابن خلدون، المقدمة، تحقيق علي عبد الواحد وافي، نهضة مصر للطباعة والنشر، القاهرة، يناير 2004، ج 2، ص 563

<sup>25</sup>- المرجع السابق، ج 2، ص 562

<sup>26</sup>- المرجع السابق، ج 2، ص 562

باستدعاء مقتضى من مقتضيات الحقيقة الدينية، وهي أنها تراعي وجود عالم آخر له الأولوية في الاعتبار، وهو عالم الغيب الأخير. والسعادة التي هي الخير الأخير، والغاية القصوى لن تكون في عالم الشهادة (الدنيا) الذي ليس عالماً أخيراً، بل أولاً وفانياً عبثياً وباطلاً، بل ستكون في عالم آخر وفي زمن آخر (الآخرة)،<sup>27</sup> ولن يكون التدبير السياسي استثناءً، إذ سيحتاج هو كذلك ليرعى من الشرع لا من العقل: «فجاءت الشرائع بحملهم على ذلك في جميع أحوالهم من عبادة ومعاملة، حتى في الملك الذي هو طبيعي للاجتماع الإنساني، فأجرته على منهاج الدين، ليكون الكل محوطاً بنظر الشارع».<sup>28</sup>

وللتدبير الديني للسياسة الأفضلية المزدوجة؛ فهو أفضل من الملك السياسي الذي يستتير بنور العقل لا بنور الله، وهو من باب أولى أفضل من الملك الطبيعي الذي ليس إلا عدواناً وجوراً. ويخلص ابن خلدون إلى وجوب «حمل الكافة على الأحكام الشرعية في أحوال دنياهم وآخرتهم. وكان هذا الحكم لأهل الشريعة، وهم الأنبياء ومن قام فيه مقامهم وهم الخلفاء».<sup>29</sup>

يمكن أن نقرأ تاريخ الإسلام في ضوء أنواع التدبير السابقة، إذ تقلب الزمن الإسلامي بينها. فإما أن يكون الملك طبيعياً، حيث لم تكن المراعاة إلا لشهوة المتغلب ورضه، وقد يحسن الحال بوجود ملك سياسي يراعي مصالح الناس الدنيوية ملك يختلط بالسابق بنسب متفاوتة. وكان الخروج إلى هذين الصنفين خروجاً من صنف اعتبر المسلمون أنه تجسد في زمن الخلفاء، وهو صنف الخلافة التي لم تتحقق أبداً بصورة كاملة. فهي في الحقيقة يوتوبيا ومثال لم يتبق في الأخير إلا رسومه. وحرصُ الفقهاء على الحفاظ على تلك الرسوم، إنما هو حرص على الحفاظ على تلك السيادة التي اعتبروها سيادة للشرع. إن الخلافة هي التي تمثل سيادة الشرع حينما يتعلق الأمر بالملك، أو بالتدبير المدني. إلا أن هذه السيادة لم تكن سيادة مطلقة؛ فهي منذ البدايات حملت بذور فنائها، وظهر للعيان تفككها. وزاحم الخلافة الملك أو اختلط بها (خلافة مشوبة بالملك، أو ملك مشوب بالخلافة) أو صار الأمر كله ملكاً تغليظاً طبيعياً. لذلك يمكن الحديث عن خلافة مغتربة في التاريخ، عن خلافة تاريخية تنحط إلى ملك طبيعي أو تنزل إلى مرتبة الملك السياسي. ولم يكن أمام الفقهاء بد من إنقاذ ما يمكن إنقاذه من الخلافة. كما فعل الماوردي (364-450 هـ) الذي دافع عن الخلافة العباسية في زمن تغلب البويهيين، هذه الخلافة التي حاول أن يصونها، لكي لا تكون الغلبة للسلطان المستبد. وذلك كان بمنحها من الصلاحيات ما ليس يُمنح للسلطان. تلك محاولة للحفاظ على سيادة حكم الشريعة. أن يكون الخليفة واحداً لا اثنين، أن يكون قرشياً؛

<sup>27</sup>- المرجع السابق، ج 2، ص 563

<sup>28</sup>- المرجع السابق، ج 2، ص 563

<sup>29</sup>- ابن خلدون، المقدمة، مرجع سابق، ج 2، ص 563

فهذا الذي يجعل من يستبد بالخليفة دونه لعدم توفر هذا الشرط فيه. أن يجمع أعلى الصلاحيات، فيجتمع له من السيادة ما لا يجتمع لغيره. واستمات الماوردي، ليدرك بأحكامه الخلافة ولم يبلغها إلا وقد استحالت رسوماً؛ ذلك أن تقليد المستبد، إذا توفرت فيه الشروط يصير حتماً «استدعاءً لطاعته ودفعاً لمُشاقَّته ومخالفته، وصار بالإذن نافذ التصرف في حقوق الملة وأحكام الأمة»،<sup>30</sup> وإن لم تتوافر فيه تلك الشروط «جاز للخليفة إظهار تقليده استدعاءً لطاعته وحسماً لمخالفته ومعاندته».<sup>31</sup>

لم يكن الخليفة إلا رمزاً لسيادة الشريعة، وواقع الأمر أن الخليفة لم يجعل نفسه مصدراً للتشريع، بل مركزاً لضمان طاعة الشريعة، أو لاحترامها. والاحترام كان لجانب جسم العلماء (الفقهاء) الذين كان شبه منفصل عن جسم سلطته، وشكّل سلطة مستقلة في مراحل متأخرة بعد أن كان التشريع وتنفيذه مجموعين في يد واحدة.<sup>32</sup> وبعد أن صار جسم السلطة التشريعية شبه مستقل، صار الحكام يحاولون استتباعها أو التدخل في عمل القضاة الذين كانوا يُختارون من الفقهاء، ولما كانت حاجة كل واحد من الطرفين: السلطة الحاكمة وسلطة الفقهاء للآخر؛ وقع التعاون بينهما؛ فالحاجة كانت للحكام في جعل حكمهم شرعياً مقبولاً لدى العامة وحاجة الفقهاء كانت للحكام وللسلطة.<sup>33</sup> إلا أن جسم الفقهاء هذا، لشبه استقلاله، جعل النزاع بين سلطة الفقهاء وسلطة الحكام (الخليفة أو عماله) حتماً. وهذا النزاع، إما يشتدُّ إذا منعت إحدى السلطتين الأخرى، أو يخفُّ إذا استسلمت إحدى السلطتين للأخرى. وبلغ النزاع أوجه في ما يُعرف بالمحنة.<sup>34</sup> ويمكن أن نقرأ تاريخ الإسلام بأنه تقلب بين حال ارتقت فيها السلطة الحاكمة إلى مقام احترام الشريعة التي تجسدت في جسم العلماء، وبين حال هوت إلى ما دون ملك يراعي أدنى مصلحة زمنية. ووجد العلماء أنفسهم بذلك، يسعون إلى إنقاذ ما يمكن إنقاذه من دون أدنى اعتبارٍ للشرع في الواقع؛ إلى أن فسد الزمان بما لا مزيد عليه، وانفجرت دوائر الحماية وتهاوت جميع رسوم الخلافة وانكشف الغطاء؛ ولكن البصر لم يكن حديداً، ليبصر الحقيقة إلا بعد لأي.

تتميز الحقيقة الدينية، كما نرى، بكون الخير الذي تطلبه خير مزدوج: خير عالم الشهادة وخير عالم الغيب. ويعود هذا بالأثر على القيم الدينية التي هي قيم طاعة لإرادة غير إرادة الإنسان، ونجد أن للقيم الدينية تميزاتها المفهومية الخاصة ومتقابلاتها وتصنيفاتها. وقد وجدت قيم الطاعة من أسندها كلامياً لتغليب النزعة الإرادية على العقلية، وذلك كان لترسيخ أمر الطاعة لما اعتُبر شرعياً.

<sup>30</sup>- أبو الحسن الماوردي، الأحكام السلطانية والولايات الدينية، تحقيق أحمد مبارك البغدادي، مكتبة دار ابن قتيبة، الكويت، 1989، ص 45

<sup>31</sup>- المرجع السابق، ص 46

<sup>32</sup>- Wael Hallaq, *The origins and evolution of Islamic Law*, op.cit, p. 178

<sup>33</sup>- Ibid, p. 182

<sup>34</sup>- Ibid, p. 187



إلا أن الفقهاء هم من حاول فهم الأمر الإلهي وتحويله إلى جسد من الأوامر المتصلة بالزمان، ودلت زمنية تشكل ذلك الفهم، وزمنية تشكل أدواته، والخلاف حولهما على إنسانيتهما. لقد حصر الفقهاء مصادر التشريع، وكان القياس بشروطه أهم ما تنامت به الأحكام وتكاثرت، وكان الحرص دائماً على أن يكون العقل - حتى وإن استُخدم فيما سمي بالاستحسان - أو مراعاة المصلحة الزمنية - تحت ما يسمى المصلحة المرسلّة - تابعين للشرع؛ فتعاضد جسم الأحكام وتحولت القيم الدينية إلى أوامر تشمل أدق تفاصيل حياة الناس لتحيط بها. وتجاوز الفقه الحدود في متطلباته، غافلاً عن زمنية الأحكام التفصيلية وعن زمنية النظام الاجتماعي والاقتصادي والسياسي الذي تعلق به الأمر الإلهي بداية، فأوجبت أحكامه ما ليس واجباً، واعتبرته أمراً قطعياً، وأخرجته من أن يُعتبر فيه الزمن. وطلب أن يكون التدبير المدني دينياً أيضاً إلا أن تاريخ الإسلام شهد تمايزاً بين السلطة الزمنية والسلطة الدينية. ولما ازداد التباعد ما بين الواقع الذي كان يتردى فلم تُراع فيه، حتى مستلزمات الملك السياسي الذي يراعي مصلحة الدنيا فقط، وبين المثال الذي سمي خلافة، وهو التدبير المدني للسياسة؛ لم يجد الفقهاء أكثر من أن ينقذوا ما يمكن إنقاذه من أدنى مراعاة للشرع في الواقع. وفي الضفة الأخرى، بدأت تترسخ تجربة من نوع آخر، تلك التجربة اختصت بطموح أقل ولم تتطلب ما بُعدت شقته، وهو أن يكون التدبير تدبيراً دينياً، بل اقتصر على أن يكون التدبير إنسانياً، وذلك الذي سماه ابن خلدون ملكاً سياسياً، ولكن يبعد أن تخطر بباله صورته الحديثة.

## 2. القيم الإنسانية الحديثة والمناسبة بينها وبين القيم الدينية:

### 2-1- القيم الإنسانية والقيم الدينية

إذا كانت المبادرة للدين في الزمن القديم، وكان السؤال المعلق في هوائه الطلق: ماذا يريد الدين من الإنسان؟ فإن الشأن في الزمن الحديث أن صارت المبادرة للإنسان، ليقرر ماذا يصنعه بالدين. لذلك صار الإنسان هو المركز، وخيره في هذا العالم هو المعنى. وإذا كان الشأن في زمن غلبة الدين أن صار الإنسان مستقبلاً لرسالة (أو رسائل من هناك) سعى إلى إدراك كنهها وإلى ترسيخ طاعتها عبر الزمن، يفطن الإنسان إلى أن المعنى الذي كان يبحث عن شريعته ليس بلوغه هيئاً كما كان يعتقد، بل إن البعض يؤس من بلوغه، بل حتى أنكر البعض وجوده إلا أن يكون الإنسان ذاته هو الذي يمنح المعنى لنفسه. أما الأمر التشريعي، فقد جُرد من غير صورته الأخلاقية التي يفهمها العقل، وصار العقل هو المشرّع، هذا ما شهد أوجه في عصر الأنوار. وما شهد أحد أهم صياغاته

الفلسفة مع إيمانويل كانط Emmanuel Kant (1724-1804م). لم يعد يقبل الإنسان أن يُشرَّع مكانه، وأن يجعل غيره وصياً عليه، فشخصت القيم الإنسانية، باعتبارها قيماً بديلة عن القيم الدينية.

## 2-2- انبعاث الجدل القديم: مسألة تأسيس الأخلاق

ولكن ما فتى الأمر أن تهدد هذه القيم، وشهدت جدالاً كالذي كان بين أصحاب الإرادة وأصحاب العقل قديماً (الأشاعرة والمعتزلة)؛ فكان من اعتبر العقل قدرة قادرة على تمييز الخير من الشر، ورأى أن هذه القدرة غريزية في الإنسان، وذهب إلى أن العلم الأخلاقي فطريٌّ فينا كعلم الحساب، ذلك أنه يستمد البراهين من النور داخلنا.<sup>35</sup> وليس سبب جهل الناس أحياناً بالفطري، سوى الغفلة أو عدم القدرة على قراءة ما هو مكتوب في نفوسنا من تلك الأوامر الأخلاقية.<sup>36</sup> في حين أن المذهب الآخر ذهب إلى أن العلم الأخلاقي مكتسب، ودليله اختلاف الناس حول حقيقة الفضيلة الأخلاقية، واختلاف الأمم في شرائعها، ما يؤكد عدم الاتفاق حول تمييز للخير من الشر، ودليله أيضاً حاجة الأحكام الأخلاقية إلى الأدلة، واختلاف الناس في تعليلها.<sup>37</sup> وبحث هيوم Hume (1711-1776م) عن المحرك الطبيعي الذي يختبئ وراء الصدق والعدالة، فلم يجده، ووجد أن الأمر لم يصدر عن طبيعة فينا، بل نتج بصورة مصطنعة عن التربية والتواضعات الإنسانية.<sup>38</sup> الجدل نفسه والأدلة نفسها انبعثت في العهد الحديث، وصار لكل مذهب مساراته التي بها يؤثر في الواقع العملي. وقد كان للمذهب العقلي مسار تأثيره الخاص، تُوجَّع بجعل مقاصد التشريع الحديث حقوقاً للإنسان طبيعية وكونية، وُضعت في أعلى مرتبة، لثُحترم في كل تشريع نازل. وألُزمت الدول باحترامها وجعلها أسمى من تشريعاتها المحلية. وتحولت القيم الإنسانية إلى بديل عن القيم الدينية، وإلى شبه دين جديد تلزم طاعته تحت مسمى حقوق الإنسان، لا يُغفل عن زمنية تكونه في أمكنة خاصة وفي ثقافة خاصة.

## 2-3- زمنية القيم الإنسانية:

تحت تأثير عوامل أخرى، تزايد تأثير المذهب الآخر، مذهب النسبية الأخلاقية. وإذا كان الأشاعرة قد وجدوا الخلاص في الطاعة للشرع، فإن الأمر في الحداثة صار بأن قويت النزعة التاريخية التي تُعتبر الشرائع الإنسانية شرائع نسبية، لا يمكن تمييز الحسن منها من القبيح تبعاً لمعيار كوني. وإذا كانت القيم الإنسانية قد

<sup>35</sup> - Leibniz, *Nouveaux essais sur l'entendement humain*, Paris: Garnier Flammarion, 1966, p. 75

<sup>36</sup> - Leibniz, *Nouveaux essais sur l'entendement humain*, op.cit, p. 75

<sup>37</sup> - Locke John, *An essay concerning human understanding*, The Pennsylvania State University 1999, pp. 46-66

<sup>38</sup> - Hume David, *Traité de la nature humaine III, La morale*, traduit par Philippe Saltel, Paris, Garnier Flammarion, 1993, p.77

جعلت نفسها نداءً للقيم الدينية، فإنها ستجد من يضادها ممن يعتبرها قيماً نسبية تاريخية. فإلى أي حد يمكن الاتفاق على كون القيم التي توصف بالكلية عامة للإنسانية، لا خاصة ببعضها متعالية على التاريخ، فلا تكون مجرد حصيلة مؤقتة لتاريخ لا ينتهي؟

كان الانعطاف إلى تجريد القيم الإنسانية في أمكنة خاصة، وانطلاقاً من جغرافيا ثقافية، كان الدين فيها أيضاً هو الذي يقرر ماذا يفعل الإنسان وكيف يفعل. وقد ذهب ماكس فيبر Max Weber (1864-1920م) إلى أن سبب الانعطاف كان دينياً، فمن داخل الدين، ومن داخل مذهب ثيولوجي هو الكالفينية كان القدر يهيئ للخروج من الدين وإلى اعتبار الدنيا فقط،<sup>39</sup> وسواء أكان السبب هو عامل ديني أم كان السبب مادياً بتحول أصاب البنية المادية، وتغير في وسائل الإنتاج وبفضل بروز طبقة جديدة هي الطبقة البرجوازية؛ النتيجة واحدة وهي الإغلاء من شأن الدهري بدل الديني؛ فالأولوية صارت للإنسان بدل قوى الغيب وللعقل في الإنسان. يصير الإنسان/ الفرد هو المعنى بتحقيق خيره في هذه الحياة، وتكون القيم الإنسانية بذلك قد تخلصت من الدين، فليس الخير هو ما تقرر الذات الإلهية أنه خير، بل الخير ما يبلغ العقل بنفسه إلى إدراكه، وما تسعى الإرادة الإنسانية إلى تحصيله بالتدبير العقلي. إلا أن هذا الإنسان الذي تُنسب إليه القيم أو الحقوق هو بمفهوم خاص، إذ استعيرت الصفات المنسوبة إليه من الدين نفسه، ومن الذات الإلهية التي كانت لها المركزية من قبل، وصار الإنسان بدلها.

ولما كانت هذه الثقافة هي الثقافة التي وضعت نفسها في خارج دائرة ما كان يحميها من النظام الرمزي، وجعلت أفقها هو الدهر لا غير، رغم أنها جعلت الإنسان في البداية هو المركز، إلا أن الإنسان يهدده الإغراق في الزمنية؛ فالثقافة التي تجرأت على أن تفتح صندوق بندورا<sup>40</sup> Pandora وفتحت الباب مشرعاً لاستغوار هذه الزمنية، كشفت عن زمنية هذا الكائن على الأرض، هذه الزمنية التي يُتوغل فيها فيكتشف بُعد غورها، ويُظن إلى اشتباه الإنسان بغيره. هذا من جانب، ومن جانب آخر كشفت هذه الثقافة عن تعدد التصورات الثقافية لما هو الإنسان، وليس يتحدد هذا الذي هو الإنسان إلا في علاقة بعناصر أخرى داخل نظام الثقافة، ولما كانت هذه الأنظمة متعددة، صار تحديد ما الإنسان مشتبهاً أيضاً، فكيف تُنسب القيم والحقوق للإنسان، وليس هذا الإنسان المنسوبة إليه سوى بناء خاص داخل ثقافة خاصة؟ والحصيلة، أنه سرعان ما تفككت القيم الإنسانية التي نصبت نفسها بديلاً للقيم الدينية التي تشكلت داخلها ومنها خرجت.

<sup>39</sup> - هذه أطروحة ماكس فيبر في كتابه «الأخلاق البروتستانتية وروح الرأسمالية».

<sup>40</sup> - تحكي الأساطير اليونانية أن زوس، انتقاماً من برومئوس، سيرسل له بندورا زوجة له، إلا أنه سيرفضها وسيقبلها أخوه إبيميثي. واستسلاماً لفضوله، سيفتح إبيميثي الصندوق الذي أحضرته معها، وكان يتضمن الشرور التي ستحرر، ولن يتبقى إلا الأمل داخل الصندوق الذي ستعيد بندورا إغلاقه. ويرمز فتح الصندوق إلى خروج الشرور إلى فضاء العالم، بسبب الفضول.

ولقد شهدت فكرة كونية القيم الإنسانية مقاومة شديدة، تشكك فيها، ونجد أن هذه المقاومة كانت، إما من داخل الثقافة التي كانت مصدر الدعوة إليها. ولا يُعجب، فهذه الثقافة، كما سبق أن ذكرنا، جعلت الدهر أفق كل شيء، فستكون فكرة القيم الإنسانية منتمية للدهر ولا تعلو عليه. في ذلك الزمن، تشكلت وأخذت صورتها حتى صيغت في نصوص أهمها إعلان حقوق الإنسان والمواطن الفرنسي، والإعلان العالمي لحقوق الإنسان. هذه النصوص التي صيغت بشقّ الأنفس وتبعاً لجدل بين أطراف لم يكن سهلاً التوافق بينها.<sup>41</sup> وليست تلك النصوص مُقرة إلا لحقوق أفضى إليها صراع داخل تاريخ ومجتمع خاصين. تلك الحقوق الفردية والسياسية، إنما أثبتت الغلبة لطبقة على حساب طبقة أخرى، ولكنها ما لبثت أن تُنكر لها، واعتُبرت حقوق أخرى اقتصادية واجتماعية. فنجد أن التوافق بين الأطراف في هذه الثقافة لم يتحقق فكل طرف حمل تصوراً خاصاً لما هو خير الإنسان الزمني؛ فطرف اعتبر أن العدالة الاجتماعية هي المعيار الذي يقاس به الخير، وإن كان على حساب الحرية، والطرف الآخر اعتبر أن الحرية هي المعيار، وإن كان على حساب العدالة الاجتماعية.<sup>42</sup>

أما من خارج الثقافة، فالمقاومة كانت من قِبَل الثقافات الأخرى وهذا أمر منتظر، فكيف يمكن لها أن تعترف بكونية قيم إنسانية تنتمي إلى ثقافة بعينها إلا إذا اعترفت بسمو ثقافة أخرى عليها؟ وهذا شرط ينقض معنى الانتماء الثقافي، ويزيل أية مشروعية لبقائها. وهذه الثقافات، إما اعتبرت أن القيم الإنسانية هي قيم قد سبقوا إلى الفطنة بوجودها والسعي لرعايتها، وإما اعتبروا القيم الإنسانية خاصة بثقافة، وهي بناء خاص، ويحمل تصوراً خاصاً، ويولي الأهمية للفرد بدل الجماعة، وللحقوق بدل الواجبات، وهي قيم تتأسس على عزل الفرد عن سياق الجماعة، وعزل الإنسان عن سياق الحياة، وسياق الكون.<sup>43</sup>

لا ينفصل الوعي بتجرد القيم الإنسانية عن زمنية تشكلها داخل ثقافة بعينها، ثقافة حملت للإنسان تصوراً خاصاً؛ فهو الإنسان/ الفرد الذي يحمل حقوقاً تحميه من المجتمع ومن الدولة؛ فلا يخفى ارتباط هذه القيم بعقيدة سياسية واقتصادية، وهي الليبرالية، وهو الكائن الحي الذي يحتل المنزلة الأسمى بين الأحياء، وهو الكائن الذي ملك الطبيعة وسخرها بعقله، وجعل أفقه الأخير هو الدهر. تلك الثقافة التي تجرأت على ألا تشبع من وعيها

<sup>41</sup>- François Jullien, *De L'universel, De l'uniforme, du commun et du dialogue entre les cultures*, Paris: Fayard, 2008, p. 164

<sup>42</sup>- نشير إلى الاختلاف بين أشهر عقيدتين سياسيتين حديثتين؛ وهما الاشتراكية والليبرالية.

<sup>43</sup>- François Jullien, *De L'universel*, Op.cit, p. 168

بزمينيتها الخاصة وبزمنية غيرها من الثقافات.<sup>44</sup> ولكن ذلك الإنسان أيضاً، لم ينج فصارت القيم المنسوبة إليه نسبة إلى إنسان غير مكتمل في إنسانيته.

وإذا كانت ثقافة قيم الإنسان المجردة هي ثقافة (علمانية) قد جردت الإنسان وقيمه بنسبتها إليه، فستضع نفسها في مواجهة مع أنظمة قيمية أخرى، نشأت في ثقافات أخرى ليس يحمل الإنسان فيها التصور نفسه، وما دامت هذه الثقافات مما تستمد قيمها من أديانها، فإن ثقافة قيم الإنسان المجردة ستضع نفسها في مواجهة هذه الثقافات، وبالتالي ستضع نفسها في مواجهة القيم الدينية. وباختصار، نقول: إن ثقافة الخروج من الدين (بمعنى من المعاني) ستضع نفسها في مواجهة ثقافات لم تخرج بعد من الدين.

#### 4-2. الثابت في القيم الإنسانية:

نتساءل إذا كانت القيم الإنسانية مما لا يمكن تصور شخوصه دون ربطه بتجربة الإنسانية وبزمن وتاريخ خاصين، فهل تكون بذلك قد فقدت كل قيمة؟ إن الثقافات هي الشرائع الأولى للقيم الإنسانية، وفي كل ثقافة نجد نسبة من الفطنة بقيمة الإنسان، وبقيمة خيره الزمني. وليست ثقافة القيم الإنسانية إلا تلك الثقافة التي استمدت من التجربة الإنسانية المبنوثة في الثقافات الأخرى. وعلى قدر كبر التجربة الإنسانية التي يستلهم منها نظام القيم الإنسانية، وعلى قدر فطنتها بخيرها الزمني، وقدرتها على تحقيق هذا الخير في الزمن الإنساني، يكتسب ذلك النظام قيمته. بهذا المعيار، يمكن أن نُقوّم ثقافة القيم الإنسانية نفسها. وهذا لا يعني أن هذه التجربة قد اكتملت، فعلى قدر الوعي بأنها تجربة إنسانية في طريق الاكتمال تأتي قيمتها، وعلى قدر الاستمداد من تجارب إنسانية محلية، يكون غناها وتجاوزها الحدود، وعلى قدر الاعتراف بالمصادر الثقافية الأخرى المسهمة في تشكيلها، تكون كونيتها.

#### 5-2. المناسبة بين القيم الإنسانية والقيم الثقافية:

إن المفارقة هي أن من متطلبات نظام القيم الإنسانية هو حفظ الخير الزمني خارج حضن الدين، حتى وإن كان الدين قد احتضنه في البداية. ثم إن هذا الحضن مما يُدعى أنه لا حاجة إليه بعد أن استقل الإنسان برعاية نفسه. حفظ الخير الزمني هذا، مما تدعى الثقافات الأخرى أنه مما لا يمكن تحقيقه خارج النظام الثقافي، وهو في بعض الثقافات في تبع لحفظ خيرها الأخرى. ولا يمكن الفصل بينهما؛ فنظام الثقافة يجعل من الأمرين

<sup>44</sup>- Gabriel Gosselin, « L'anthropologie et les antinomies de l'égalité des cultures », In *Ethnologie française*, nouvelle série, T.22, No. 4, mélanges (Octobre-Décembre 1992), pp. 401-408, p. 407

كأنهما وجهان للأمر نفسه. فما الحل؟ إن الحل آتٍ من معرفة كيفية الجمع السليم بين القيم الإنسانية والقيم الثقافية.

لا يخفى أن إنسانية الإنسان تتشكل داخل الثقافة، ولذلك فإن القيم الثقافية هي قيم إنسانية بمعنى ما، والقيم الإنسانية هي قيم ثقافية. ومعنى القيم الإنسانية الذي أخذنا به في هذا البحث، هو أحد صور القيم الإنسانية، تختص بكونها جردت الإنسان وجردت العقل فيه ورفعت القداسة عن الزمن، ليكون فقط زمن العالم المشهود. من هنا قد يقع الصدام بين القيم الإنسانية بهذا المعنى والقيم الثقافية. وإن الجمع بينهما يقتضي أنه إذا كان الحرص على حفظ القيم الإنسانية، سيدخل الضيم على الخير الزمني في ثقافة ما، ذلك أن خيرها ذلك لا ينفصل عما تتصوره من خيرها الأخرى، وهو متحقق بفضل تلك التبعية المفترضة، كان المرجح تغليب ما تقتضيه القيم الثقافية. إلا إذا تبين أن تلك التبعية المفترضة ورعايتها، أدخلت الضيم على خيرها الزمني، فوجب تصحيح التبعية، وتغليب القيم الإنسانية. ولما كان وجود الإنسان بفضل الثقافة، ولما كان الإنسان مشروعاً غير مكتمل، وكانت الثقافة التربة التي فيها تنمو إنسانيته وتزدهر وتطلب كمالها، كان حفظ الثقافة واجباً، ذلك أن في حفظها حفظاً له وقيمه.

## 2-6- المناسبة بين القيم الإنسانية والقيم الدينية:

لقد كان الدين حضناً للقيم الإنسانية راعياً لها، حتى استقامت على سوقها، ومنه وُلدت، وصار الإنسان قد استعار المركزية التي كانت للإله. وانتقل مدار القيم من الله للإنسان، ومن الأخرى إلى الدنيوي. لقد كان دين بعينه ومذهب داخل هذا الدين هو الذي أعدّ للخروج. ولكن السؤال الذي يتبقى أن نجيب عنه هو: هل صار الإنسان، وقد خُصّ القيم من أن تكون تابعة لغير الإنسان فصار هو قيمة القيم، في غنى عن الدين وعن اعتبار غير الحياة الدنيا؟ وإذا كان سؤال قديماً قد وُضع لطلب رفع العجب من الزنديق والدهري الذي يتحرك لفعل الخير «وإيثار الجميل وأداء الأمانة ومواصلة البرِّ، ورحمة المبتلى ومعونة الصريح ومغوثة الملتجئ إليه، والشاكي بين يديه».<sup>45</sup> صار السؤال حديثاً، يوضع لمعرفة إمكانية الاستغناء المطلق للقيمي الإنساني عن الدين. وما زال الجدل قائماً في إمكانية ذلك، وانبعث الإشكال القديم: هل الأخلاق تتأسس تبعاً للإرادة الإلهية أم تبعاً للعقل؟<sup>46</sup> وانبعث الإشكال دليل على صعوبة حسم الخلاف. إن اختيار أحد الجوابين اختيار للمكانة التي سيحتلها الدين من القيم الإنسانية.

<sup>45</sup>- أبو حيان التوحيدي، ومسكويه، الهوامل والشوامل، نشره أحمد أمين وأحمد صقر، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة، 1951، ص 191

<sup>46</sup>- انظر تفصيل أطروحة المدافعين عن ضرورة تأسيس الأخلاق على الأوامر الإلهية في كتاب:

ونقول من جانبنا، إن عدم اعتبار الدين في القيم الإنسانية يجعلها تفقد منبعاً من منابعها، فمن مُتطلبات الدين تحقيق الخير الزمني أيضاً. والقيم الإنسانية معنية في الدين، وتجد لها مجالاً يحضنه الدين لاحترامها وللعناية بها. ونجد الدين، أحياناً، مُتشدداً في رعايتها أكثر مما لو فوّض الأمر بشأنها للإنسان. ذلك أن الخير الذي يطلبه الدين لا يُقاس بمعيار زمني محدود، بل بمعيار أخروي، (وذلك بفضل الإيمان بوجود الله وبخلود الروح، وهي البقية الباقية بعد فناء الإنسان المشهود في العالم). ولكن هذا الاعتبار وهذا الاستلزام هو استقصاء للخير له محاذيره، فمتطلبات الدين قد تُفقد التوازن، فتصير مراعاة خير أخروي غائب عن الأعيان على حساب مراعاة الخير الزمني. ولا يُخشى من أن يكون الدين مُقصياً لغير المؤمنين به، ذلك أن الحقيقة الدينية تشمل الحقيقة الأمرية الدينية الإيمانية والحقيقة الخَلقية القَدَرية،<sup>47</sup> إذ سجد الدائرة الدينية، في الحقيقة، آوية للجميع: المخالفين والموافقين في الدين. فاختلاف الأديان حقيقة دينية وواقع إنساني.

إن الجمع بين الدين الذي يقطع في ضرورة اتباع عالم الشهادة لعالم الغيب لتحقيق الخير الأقصى، وبين القيمي الإنساني الذي يدير ظهره لعالم الغيب مكثفياً بإعلاء شأن الخير في عالم الشهادة المُتأكد منه، لأنه مشهود ومنظور، وبحفظ الحياة يتطلب إقامة التوازن بين متطلبات الدين وبين متطلبات القيم الإنسانية. فمن جانب يتطلب الدين أن يصيخ الإنسان، ليسمع صوت انبجاس المعنى الأول من الشريعة، لتلقي الحقيقة الدينية، ويستدعي الأمر رعاية ملكة غير الملكات المشهودة في الإنسان. ولكن قد تُتجاوز الحدود في ما يتطلبه الدين، لتصير حياة الإنسان رهنأ لمتطلبات وهمية تُقيد حرية الإنسان في ما يحضره من العالم، فيُسيج فعل الإنسان بأحكام تنسب إلى الشريعة، فيتحوّل الأمر من معنى يُصغى إليه إلى أوامر تفصيلية تضيق بها حياته، فيُغطى على عين العقل، فلا ترى ما يحضرها من عالم الشهادة، وتعجز عن تمييز الخير الزمني. ومن جانب آخر، تتطلب القيم الإنسانية أن يُعتنى بالإنسان وبملكاته المشهودة. ولكن قد يُغفل عن قيمة ملكات غائبة فيه يرجع لها الفضل في جعل ملكاته المشهودة، تجد لها أصلاً أعمق لتزدهر إنسانيته.

## 7-2- الدولة الحديثة وكيفية التشريع الحديث:

تمهيداً للجواب عن كيفية الجمع بين الشريعة الدينية والشريعة الإنسانية، نتساءل عما صار إليه من التدبير السياسي الحديث. ونقول إن الأمر تجسد في ميلاد جسم صناعي هو من صنع الإنسان، وهو الدولة. طُلب من هذا الجسم أن يقوم بحماية الإنسان داخله. تلك الحماية التي كان يطلبها من النظام الرمزي الذي هو الدين.

Philip L. Quinn, *Divine Commands and Moral Requirements*, Oxford: Clarendon Press, 2003

<sup>47</sup>- تمييزاً لابن تيمية، فتاوي ابن تيمية، جمع وترتيب عبد الرحمن بن محمد بن محمد بن قاسم، بمساعدة ابنه محمد، المدينة المنورة: طبعة مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، 2004، ج 11، ص 251، ويقول: «الإرادة الكونية» هي مشيئته لما خلقه وجميع المخلوقات داخله في مشيئته وإرادته الكونية، والإرادة الدينية هي المتضمنة لمحبهه ورضاه المتناولة لما أمر به وجعله شرعاً ودينياً. وهذه مختصة بالإيمان والعمل الصالح»، المرجع السابق، ص 266



واحتكرت الدولة مطلقاً وظيفة التشريع، وانتظمت الدولة الدين واستتبعته. ولم يعد الدين سوى شأن خاص، لا يظهر أثره في المجال العام إلا في صور غير مباشرة. زاحمت الآراء العلمية الآراء الدينية، وتراجعت مساحات تدخل الدين للتفسير والجواب عن سؤال كيف؟ وتراجع تراجعاً أشد في تشريعه وإلزامه بالأفعال، ليترك الإنسان يشرع لنفسه. ووضعت قواعد قانونية لاختيار من يشرع، يُحرص على احترامها درجة القداسة، ذلك أنها هي من سينتج نواباً ينوبون عن الشعب في التشريع، هذا التشريع الذي يملك مساطر معقدة تضمن توازن السلط بين الأطراف المتدخلة فيه. ويوضع احترام القيم الإنسانية تحت مسمى حقوق الإنسان مقاصد لكل تشريع. وليس الدين إلا حقاً من الحقوق التي تضمنها الدولة، فيكون حرية للعبادة أو للاعتقاد. وذلك اقتصار على أدنى متطلبات الدين.

## 2-8- كيفية الجمع بين الشريعتين: الشريعة الدينية والشريعة الإنسانية:

لم يجد المسلمون مناصاً من الأخذ بصورة الدولة الحديثة التي صارت قدراً لا مفر منه. وتوالى استبدال القوانين المنتجة في صورتها الحديثة مكان الشريعة.<sup>48</sup>

تلك الشريعة التي أنتجها الفقهاء، تنسحب بمقاصدها وأحكامها التفصيلية وتحدياتها المناسبة أكثر لنظام اقتصادي واجتماعي وسياسي قديم، تاركة فراغاً توشك على ملئه المقاصد الجديدة (حقوق الإنسان) والقوانين الحديثة الأكثر مناسبة لنظام اقتصادي واجتماعي وسياسي حديث. ولكن يشخص لهذه القوانين مشكل أعمالها في واقع اجتماعي اقتصادي وسياسي، كانت قد صاغته الشريعة التي صارت أعرافاً في ذلك الواقع. ويؤد هذا مشكلاً لا تعيشه الثقافة الإسلامية بمفردها، بل كل الثقافات، إذ تستدعي أن يتم التوفيق بينها وبين القوانين الحديثة ومقاصدها.<sup>49</sup>

ووجب التنبيه إلى أنه لما كانت كونية القيم الإنسانية مكتسبة على قدر تعاضم التجربة الإنسانية المفضية إليها، ولما كان الدين وتاريخه مزرعة من مزارع تلك التجربة، فلن تجد القيم الإنسانية وأمرها التفصيلية (الشريعة الإنسانية) نفسها، في أحيان كثيرة، في تعارض مع القيم الدينية وأمرها التفصيلية (الشريعة الدينية)، ما دامت الأولى قد كانت مصدراً أساسياً للثانية. ولكن ماذا عما أنتجه الفقه الإسلامي؟ كيف يمكن الجمع بينه وبين الشريعة الحديثة؟

<sup>48</sup>- Wael Hallaq, "Juristic Authority vs. State Power: The Legal Crises of Modern Islam", In *Journal of Law and Religion*, Vol. 19, No. 2 (2003-2004), pp. 243-258, p. 257

<sup>49</sup>- Ellen Messer, "Anthropology and Human Rights", In *Annual Review of Anthropology*, Vol. 22 (1993), pp. 221-249, p.232. et Mark Goodale, "Toward a critical Anthropology of Human Rights", In *Current Anthropology*, Vol. 3(June 2006), pp. 485-511

أول ما ينبغي البدء به هو الاعتراف بزمنية هذا الفقه، وبزمنية أدواته، ومعناه الاعتراف بأن الزمن كان وسيطاً ضرورياً لتشكّلهما؛ فبهذا الاعتراف نزيل القدسية عن هذا الذي نعتبره الشريعة، وليس الشريعة بالمعنى الذي هو المصدر الأول والمعنى الأول من الدين. إذا كان الفقهاء، إنما سعوا إلى تفصيل ذلك المعنى الأول لجعل الإرادة الإلهية متحققة في الزمن الإنساني، فلم تكن النتيجة سوى تحوله إلى عمل اجتماعي رتيب، ونُسيت أحياناً تلك القيم التي من أجلها وُضعت تلك الأحكام، وتغيرت الأزمان حتى بلغنا زماناً بلغ في نفسه إلى الإكراه على الخروج من أن يكون الدين هو المدبر للحياة الاجتماعية والاقتصادية والسياسية. وهذا التغيير هو الكفيل بأن يجعلنا نعود إلى المعنى الأول، ونجدد السؤال ماذا يريد مني المعنى الأزلي؟ إن قلب الدين هو الآراء الدينية التي هي عبارة عن خبر عن الغيب الأخير، وحتى لو كانت هذه الآراء، مما لم يتم التوافق عليه في تاريخ الدين، وظهرت مذاهب عقديّة اختلفت في تأويل تلك الآراء، وحتى لو كان الإيمان بتلك الآراء ليس أمراً يتصف بالسكون، بل هو تجربة حية تتجدد، خاصة في زمن الامتحان الأعظم للإيمان بالغيب الذي هو زماننا، رغم ذلك تبقى تلك الآراء وما تستتبعه من المفاهيم الصلبة عن الإنسان، ستحدد الأفعال الإنسانية دينياً. وهذه الأفعال الإنسانية منها ما يصعب أن نفترض فيه تغييراً؛ فالدين المؤسس هو الذي يحدد شكلها ونقصد الأفعال الرمزية الدينية (الطقوس)، وعدم تغييرها لا يعني نسيان استحضر مقصدها، وهو التخلق مع الخالق. ومن الأفعال ما يُفترض فيه التغيير، وهو الأفعال المتولدة من تعلق الأحكام «الشرعية» بالنظام الاجتماعي والاقتصادي والسياسي. وإذا كانت هذه الأفعال منتظمة بفضل خضوعها للأحكام «الشرعية»، فليس يُقصد بها الانتظام فقط، بل يُقصد بها تحقيق قيم أخلاقية إنسانية على الأقل، إذا طُلب منها تحقيق خير الإنسان في العالم المشهود، وهي إن استُحضرت الآراء الدينية التي نؤمن بها، ارتقت إلى أن تكون دينية. تُغيّر تلك الأحكام تبعاً لتغيير الأحوال الاجتماعية والاقتصادية والسياسية، ويكون التغيير تاماً، إذا تأكد أن البنية الاجتماعية والاقتصادية والسياسية قد صارت غيراً.

ولقد وجد العالم الإسلامي نفسه يستقبل بنى اقتصادية واجتماعية وسياسية جديدة، تبين أنها الأكثر فعالية لحفظ الخير في العالم المشهود، على الأقل تبين ذلك في البلدان التي ظهرت فيها وترسّخت. وليس يخفى أن هذه البنى، إنما ظهرت في بدايتها بفضل إيمان خاص بالغيب، تحولت بفضل الاستقامة الدينية إلى استقامة أخلاقية،<sup>50</sup> ورُفعت قيمة العمل الديني الذي ينظمه العقل، وهذا الذي جعل البنية الاقتصادية قائمة على أساس التدبير العقلاني، واستتبع ذلك انتظام المجتمع وتحوله إلى وظائف لإنجاز العمل، وتأسس نظام الطاعة الحديث

<sup>50</sup> - Paul Ladrière, "La fonction rationalisatrice de l'éthique religieuse dans la théorie wébérienne de la modernité", *Archives de sciences sociales des religions*, 31<sup>e</sup> Année, No 61.1, Société Modernité et religion: Autour de Max Weber (Jan. -Mar., 1986), pp. 105-125, p. 119

القائم على احترام القواعد القانونية من الجميع، فكأنما هو احترام لشرائع أنزلت من السماء. وما كان ليرتقى هذا المرتقى، لولا وجود مُتطلبٍ دينيٍّ يتعلق بالغيب، وهو إنجاز الخير العميم في هذه الدنيا، فيكون ذلك آية للرضا الإلهي.

يجد العالم الإسلامي نفسه حائراً بين نظامين، وليس يسهل الانتقال من نظام إلى آخر، ولكن القاعدة التي ينبغي التفطن إليها هي أنه لما كانت الأحكام التشريعية المتعلقة بالبنى الاجتماعية والاقتصادية والسياسية القديمة، إنما أريد بها تحقيق قيم دينية، فإن هذه القيم هي التي ستكون معنية بتحقيقها في البنى الاجتماعية والاقتصادية والسياسية الحديثة التي يُتحوّل إليها. فعلى قدر الفطنة بأن الشكل والكيفية القديمة لم تعد صالحة للحفاظ على المعاني والقيم الدينية، يكون التغيير وتجاوز الكيفيات والأشكال التي يكون قد تجاوزها الزمان. إن مقصد مقاصد القيم الإنسانية في صورتها الحديثة هو حفظ الخير الزماني، وإن مقصد مقاصد القيم الدينية حفظ الدين الذي يحفظ خير العالمين: العالم المشهود وعالم الغيب. هذه دعوى كل منهما، ولن يكون الجمع السليم بينهما ممكناً، إلا إذا تعايش المطلبان في سلم داخل شكل الدولة الحديثة، أو داخل أي شكلٍ آخر من الأشكال المدنية، ولن يتحقق ذلك إلا إذا تم الاعتراف المتبادل، من جانب القيم الإنسانية بعدم الاستغناء المطلق للإنسان ولعقله، ما يجعل الدولة الحديثة المجسدة لوهم ذلك الاستغناء تفسح للدين مساحات تزدهر فيها أشواقه وتجاربه، تلك المساحات التي تتحول إلى شرائع لتجديد المدني نفسه وإحيائه. ومن جانب الدين بعدم تجاوز الحدود في متطلباته التي تجعله يحتل المساحة المدنية كلها بغير روحه مستبدلاً مكان مساحات الحرية الدينية معتقلات للإكراه الديني.

## خاتمة:

إذا كانت القيم الإنسانية بالمعنى الذي استُعملت به في دراستنا، قد صار لها الاعتبار أكثر في الزمن الحديث بدلاً من القيم الدينية، فإنها شهدت التشكيك في تعاليها على الزمن. وعلى قدر الوعي بتلك الزمنية ويكون هذه القيم حصيلة ومجمعاً للتجربة الإنسانية قصد تحصيل خيرها الزماني، تأتي قيمتها فيكون التسليم بها وبكونيتها، ووجدت هذه القيم المتصفة بتجربتها نفسها في مواجهة مع القيم الثقافية عامة والقيم الدينية خاصة، هذه القيم التي لم تبلغ درجة التجريد الذي بلغته تلك القيم في جعل الإنسان المركز. وقد رأينا كيف ينبغي الجمع السليم بين القيم الإنسانية والقيم الثقافية، فلا ننسى أن الثقافات كانت ولا زالت حضاناً يرفع إنسانية الإنسان في أبعادها المختلفة. وكان مطلبنا الأساسي هو العثور على النسبة التي بين القيم الدينية والقيم الإنسانية، وانتهى نظرنا إلى أن المناسبة بينهما يستلزم الجمع الحكيم بين المقصد الأول من مقاصد القيم الإنسانية، وهو حفظ إنسانية الإنسان، فتجد

ملكاته الإنسانية كاملة فضاء حُرّاً تُرعى فيه ويُعتنى بها، فتنمو وتزدهر، وبين مقصد مقاصد القيم الدينية، وهو حفظ الدين الذي يحفظ الإنسان، في بعديه الشاهد والغائب. ولا يكون هذا الجمع مُوفّقاً إلا إذا انفتح أفق الإنسانية على آفاقٍ أخرى يُبصّر به الدين، وأطل في نفسه على ملكات أخرى غير ملكاته المشهودة وأصغى بها، وإلا إذا لم يرهن الدين حياة الناس بأوامر لا تُراعى فيها القيم الدينية ولا الإنسانية، فيُدّعى أن ذلك الارتهان مقدس؛ فلا يضيع الذي كان دعوى كلٍّ منهما أن يحفظه، وهو خير الإنسان المتيقّن منه.

### المصادر والمراجع:

- 1- التلمساني، شرف الدين، شرح لمع الأدلة، تحقيق السيد محمد سيد، دار الحديث، القاهرة، 2009
- 2- التوحيد، أبو حيان، ومسكويه، الهوامل والشوامل، نشره أحمد أمين وأحمد صقر، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة، 1951
- 3- ابن تيمية، درء تعارض العقل والنقل أو موافقة صحيح المنقول لصريح المعقول، تحقيق السيد محمد السيد وسيد إبراهيم صادق، دار الحديث، القاهرة، 2006
- 4- ابن تيمية، فتاوي ابن تيمية، ج 11، جمع وترتيب عبد الرحمن بن محمد بن قاسم، بمساعدة ابنه محمد، طبعة مجّعة الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، المدينة المنورة، 2004
- 5- ابن خلدون، المقدمة، تحقيق علي عبد الواحد وافي، نهضة مصر للطباعة والنشر، القاهرة، 2004
- 6- ابن رشد، الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، الطبعة الأولى، 1998
- 7- الريسوني، أحمد، مقاصد الشريعة عند الإمام الشاطبي، فيرجينيا: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، سلسلة الرسائل الجامعية، 1995
- 8- الشاطبي، أبو إسحاق، الموافقات في أصول الشريعة، دار الكتب العلمية، بيروت، (بدون تاريخ).
- 9- عبد الكريم الشهرستاني، نهاية الأقدام في علم الكلام، حرره وصححه ألفرد جيوم، مكتبة الثقافة الدينية، بدون تاريخ.
- 10- الغزالي، أبو حامد، المستصفى من علم الأصول، تحقيق محمد سليمان الأشقر، مؤسسة الرسالة، بيروت، 1997
- 11- الماوردي، أبو الحسن، الأحكام السلطانية والولايات الدينية، تحقيق أحمد مبارك البغدادي، مكتبة دار ابن قتيبة، الكويت، 1989

- 1- Chafik Chehata, « Etudes de philosophie musulmane du droit. I. Logique juridique et droit musulman », In *Studia Islamica*, No. 23 (1965). pp. 5-25
- 2- Mark Goodale, "Toward a critical Anthropology of Human Rights", In *Current Anthropology*, Vol. 3(June 2006), pp. 485-511
- 3- Gabriel Gosselin, « L'anthropologie et les antinomies de l'égalité des cultures », In *Ethnologie française*, nouvelle série, T.22, No. 4, mélanges (Octobre-Décembre 1992), pp. 401-408
- 4- Wael Hallaq, *A History of Islamic Legal Theories*, New York: Cambridge University Press, 1997
- 5- Wael Hallaq, "From Fatwās to Furū: Growth and Change in Islamic Substantive Law" In *Islamic Law and Society*, Vol. 1, No. 1 (1994), pp. 29-65
- 6- Wael Hallaq, "From Regional to Personal Schools of Law? A Reevaluation" In *Islamic Law and Society*, Vol. 8, No. 1 (2001), pp. 1-26
- 7- Wael Hallaq, "Juristic Authority vs. State Power: The Legal Crises of Modern Islam", In *Journal of Law and Religion*, Vol. 19, No. 2 (2003-2004), pp. 243-258

- 8- Wael Hallaq, "On the Authoritativeness of Sunni Consensus", In *International Journal of Middle East Studies*, Vol. 18, No. 4 (Nov., 1986), pp. 427-454
- 9- Wael Hallaq, *The Origins and Evolution of Islamic Law*, New York: Cambridge University Press, 2005
- 10- Hume David, *Traité de la nature humaine III, La morale*, traduit par Philippe Saltel, Paris: Garnier Flammarion, 1993
- 11- Toshihiko Izutsu, *Ethico-religious concepts in the Qur'ân*, Canada: McGill-Queen's University Press, 2002
- 12- François Jullien, *De L'universel, De l'uniforme, du commun et du dialogue entre les cultures*, Paris: Fayard, 2008
- 13- Mohammad Hashim Kamali, "Legal Maxims and Other Genres of literature in Islamic Jurisprudence", In *Arab Law Quarterly*, Vol. 20 No. 1 (2006), pp. 77-101
- 14- Paul Ladrière, « La fonction rationalisatrice de l'éthique religieuse dans la théorie wébérienne de la modernité », In *Archives de sciences sociales des religions*, 31<sup>e</sup> Année, No 61.1, Société Modernité et religion: Autour de Max Weber (Jan. –Mar., 1986), pp. 105-125
- 15- Leibniz, *Nouveaux essais sur l'entendement humain*, Paris: Garnier Flammarion, 1966
- 16- Locke John, *An essay concerning human understanding*, The Pennsylvania State University, 1999
- 17- Ellen Messer, "Anthropology and Human Rights", In *Annual Review of Anthropology*, Vol. 22 (1993), pp. 221-249
- 18- Philip L.Quinn, *Divine Commands and Moral Requirements*, Oxford: Clarendon Press, 2003
- 19- Joseph Schacht, *The origins of Muhammadan Jurisprudence*, Oxford: Oxford University Press, 1997
- 20- Bryan Turner, "Islam, capitalism and the Weber theses", In *The British Journal of Sociology*, Vol. 25, No. 2(Jun. , 1974), pp. 230-243
- 21- Bryan Turner, *MAX WEBER CLASSIC MONOGRAPHS Volume VII: Weber and Islam*, London and New York: Routledge, 1998



MominounWithoutBorders



@ Mominoun\_sm



Mominoun

الرباط - المملكة المغربية

ص.ب : 10569

هاتف: 00212537779954

فاكس: 00212537778827

info@mominoun.com

www.mominoun.com