الملفات البحثية | قسم الدين وقضايا المجتمع الراهنة | 08 يناير 2016

في الإسلام المنسي وإمكانات الدين المهدورة

إشراف: الحاج دواق

المشاركون: – الحاج دواق – محمود كيشانة – عزمي زكرياء أبو العز
– غيضان السيد علي – محمد الشريف الطاهر
– خليل شايب – محمد عثمان الخشت – نبيل سيساوي

مؤمنون بلا حدود
Mominoun Without Borders
مؤسسة دراسات وأبحاث www.mominoun.com

جميع الحقوق محفوظة © 2015
All rights reserved © 2015

الفهرس

مدخل: الإسلام وإمكان الاستعادة 3
د. الحاج دواق

الإسلام الحر بين تأصيل المعنى وأحادية الرؤية 5
د. محمود كيشانه

نحو حداثة إسلامية لعلاج الاحتقان الديني وأحادية التوجّه 21
د. غيضان السيد علي

الحاكميّة الإسلاميّة والإمكان العلماني 39
أ. خليل شايب

عمران العالم واستحضار الفهم الخلدوني للدّين 57
ذ. محمد الشريف الطاهر

قراءة في كتاب: التجديد والتحريم والتأويل بين المعرفة العلمية والخوف من التفكير 73
د. غيضان السيد علي

قراءة في كتاب: «حريّة الإنسان في الإسلام» 81
أ. نبيل سيساوي

مدنية الإسلام والتسامح العقدي 93
د. عزمي زكريا أبو العز

المشاركون في الملف 111

مدخل: الإسلام وإمكان الاستعادة

◆ د. الحاج دواق

تُبرز معطيات الواقع التاريخي الحالي مدى فداحة الخسارة الحضارية التي فوتها المسلمون على أنفسهم وعلى الإنسانية، حال أسلموا قيادهم لتأويلات خاصة للإسلام، ركزت على جوانب منه، وغالبت أبعاده الأخرى الأساسية لدرجة محتها أو كادت، بحيث اندفعت في ممارستها الحياتية لتأكيد الجانب الشعائري للإسلام، وتضخيم النواحي الطقوسية، بوصفها السقف الأعلى الذي كلفوا به، أو طالبهم المولى العلي بتنفيذها، بما هي المعادل المكين لكيان الدين، والمتضمن لكافة حقائقه ومعانيه.

وطفقت تندفع في تكريس تمترسها الشكلاني على جملة فهوم، استحالت مع الوقت إلى قراءة واحدة وحيدة للدين كله، لا للإسلام فقط. وأشاعت ثقافة التنميط الظاهرية بما هي التوحيد وما يدل عليه، وكلّ سعي إلى خلق فضاء مفهومي آخر، يحشر في سياق التهديد الجذري الذي يسعى للتخلص من الدين، فيرمى بالزندقة أو الكفر وما إليه من النعوت والتوصيفات. وركزت في تطبيقها لجوهر الدين على ظواهر برانية، مغفلة عمقه القيمي، وما يتضمنه من جوانب ثرية يمكنها أن تمنح للبشرية متاحات للحياة تزرع فيها الطمأنينة، وتقودها إلى أرض طيبة، يرمق فيها الإنسان أخاه بعين الأخوة والرحمة، ولا يتعاطى معه بتقييمات برانية خارجية تحكم على الناس بحسب شكلياتهم وظاهر التزامهم بمنظومة تشريعية أو قانونية ما، مغفلين الأساس المعنوي الذي انبنت عليه كلّ تشريعاته وتأسيساته لنظم الحياة ومسالكها.

لذا تحكمت الشريعة على حساب الطريقة، وهذه أغفلت الحقيقة، ومضت العقول المنشئة لتنظيرات الواقع الإسلامي والعالمي تمنح الفقه المتكلس قيادها، وتكرّس سلطان المدونات الاجتهادية التي حصرت طرائق الحياة في أنماط اجتماعية عرفية بعينها، تجلب الولاء أكثر من الاقتناع، وتكرّس الخوف أكثر من الالتزام الذاتي، وتمعن في حكمها على المتنوع المختلف، بما هو التهديد المستمر لبقاء الجماعة واستقرارها، واستثمرت حاجة المؤسسات الرسمية إليها في الدفع بالأخيرة إلى أفق ترصد الغريب والعجيب للقضاء عليه، ورمي كلّ إبداعية تأولت الدين بخاصية فريدة، بأنها بدعية تمثل مروقاً وخروجاً عن حياض الشريعة وبيضة الإسلام، فأمعن السيف قتلاً وتشريداً، وخنقاً لإمكانيات الجماعة التاريخية التي أنشأها الإسلام، وقضى على الثراء الكبير الذي استطاع تجميعه وتكوينه.

فمدارس الفقه الكثيرة أضحت معدودة، وتحت سقف مدرسي واحد، والمذاهب العقائدية المتناظرة أصبحت ديباجة واحدة يفرضها القهر السلطاني، وطرق التصوف فقدت ألقها وبريقها في الكشف عن الحقيقة والسبر عن الحق، وتمثل السر وترميزه، وأمست ولاءات عمياء استسلاماً لشيخ الطريقة وعشيرته، وطرائق التفلسف باتت مجترات مجردة تكرر مقولات السابقين في أقبية المدارس المعزولة، وطغت المدونات المحفوظة ومكرراتها التي استحالت إلى ترتيبات تحفظ وتلاك على الألسن من غير تجديد ولا ابتناء لفهوم ونظريات تبعث على الحياة المتجددة.

هذا ما دعانا إلى أن نطرح إشكال المنسي والمقهور في تجربة الإسلام التاريخية، كما عيش بوصفه نظاماً حياتياً تغذت عليه الجماعة الإنسانية ردحاً من الزمن، وأيضاً الجوانب الأخرى في مدونته الأساسية القرآن ورديفته السنّة، وكيف تمّ إغفال أبعاده وجوانبه الأخرى، التي كان بإمكانها أن تمثل العدة التصورية والمنهجية لإبداع أشكال أخرى من الحياة ممكنة ومتاحة، لكن لطغيان المنزع النصوصي على تفهم النص وتمثله وقراءته، غابت عن وجدان الممارسين له، أو أقله على المتسلطين على مسالك الممارسة والمراقبين لها، بداعي الحسبة أو الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، فأردنا أن نعيد التفكير من جديد في قلب القرآن القيمي، وأنّ أرضيته تتأسس على متاحات معنى تنضح بحياة متنوعة ومختلفة وثرية، وتتأمل العالم وتدرسه بأنماط من المناهج والطرائق بحسب الطاقة والجهد والمكنة، وتوصف البشرية منتدى عارماً من التجارب الكثيرة والمتناقضة بل والمتصارعة، وتبرز تشكيل التاريخ كوعاء كبير لارتفاعات الإنسان وسقطاته، بعيداً عن الوصايات المخلة والمغلقة، فنذكر بالتسامح والحرية، والأمن والسلام، والعفو والصفح، والجمال والخير والتقوى، والإنية والخصوصية، والخطأ بل والخطيئة، والغفران...كلها قيم تشيد بالحياة وتبنيها، وتدعم شكلاً مفتوحاً منها، وتعطي الحق في الخطأ، والحق في الرجوع عنه، بل ووجوب الخطأ حال الفعل، والخطيئة آن السعي، وكلٌّ ميسر لما خلق له.

مشروع بحثي ارتأينا وسمه بالإسلام المنسي، لنشير إلى أنّ بعض تراثات المسلمين، كرست المنزعية الأحادية، وفوتت عليها فرصة التنوع الكبير، والذي كان من إمكانيات الإسلام النظرية والتاريخية، لكن لاعتبارات عدة تمّ الرجوع عنه، لقيم سابقة حتى عن الإسلام، وتمّ الدفع بها إلى أتون الحضارة باسم الإسلام ذاته، وهي ممّا سبّب مأساته ومأساة البشرية، كالقتل والذبح والتشريد والمواجهة الشاملة بداعي قاتلوهم كافة، والظلم والتفاوت والتسلط الذكوري، والهيمنة الإكليروسية لطبقة الامتياز لحفظها المتون، والكفران بكلّ إضافات الإنسان النوعية لبدعيتها، ولكون السلف لم يتحدث عنها، ولأنّ الحي لا تؤمن عليه الفتنة، فمن اللازم العمل ضدها، والسعي خلف منجزات الموتى، واضطرارها لتؤدي عنه ما لا تطيقه، وكلّ ذلك قضى على ميراث الجيوب المضيئة في تجربة الإسلام الحضارية، وأهمل الجوانب العميقة والإنسانية والعادلة والجميلة منه، ما دعانا إلى فتح ورشة اشتغال على موضوعة الاستعادة والتفكير في مناجزة أساليب التجزيء وأخلاق الظاهر والاقتصار على أحكام الإصر والأغلال، لنعيد الألق المرتجى من الدين بوصفه محضن خلاص لروح الإنسان إلى جوانب المحاضن الأخرى، فنذكر بجدوى الطمأنينة، والحب والسلام والأخوة والإنسانية، لذا عملنا على فكرة التسامح، والعفو والتعايش، عوض الاحتراب والانتقام، وسعينا لإبراز جوانب الحداثة القيمية الممكنة فيه لتخطي نوازع الاحتقانات والانكفاءات المختلفة، ودفعنا بالعمران كواحدة من مقولات القرآن والإسلام الجوهرية، بدل الخراب والفساد، وإمكان تولي الأمور تحت الشرط الإنساني وحاكميته التي ينوب فيها عن شؤونه وهمومه، بغير دعوى النيابة عن الله والحديث باسمه، إلى قراءة لكتاب التجديد والتحريم والتأويل، لنذكر بالثقافة الجمالية، لنعيد للإسلام وجهه الجميل، فقد أضحت صورته بشعة قبيحة، ومنه إلى الحرية فيه باعتبار التسلط الذي مورس وما يزال بداعي طاعة أولي الأمر، ليس منا، بل علينا وفينا.

الإسلام الحر بين تأصيل المعنى وأحادية الرؤية
(حوار مع المفكر محمّد عثمان الخشت)

أجرى الحوار:
◆ د. محمود كيشانه

المفكر الكبير محمد عثمان الخشت أستاذ فلسفة الدين والفلسفة الحديثة والمعاصرة، المستشار الثقافي المصري بالسعودية، يُعدّ أحد القامات الفكرية العربية التي آلت على نفسها الجمع بين النظرة العقلية الغربية والتراث الإسلامي في معالجة القضايا الفكرية، وهي تلك النظرة التي كشفت عن العديد من الأفكار المهجورة في الفكر الإسلامي، وفي علاقة الإسلام بالآخر والقضايا الفكرية الآنية، ويحسب له أنه موسوعي الثقافة مستنير الفكر. له العديد من المؤلفات التي تدرّس في عدد من الجامعات، وتعالج العديد من فروع العلم: كأصول الدين والفقه ومقارنة الأديان، وعلم السياسة، والمجتمع المدني، وفلسفة المواطنة، وغيرها من فروع العلم التي تحاول أن ترسي فهماً جديداً للعديد من الإشكاليات المعاصرة، مستندة في ذلك إلى منهج وسطي عقلاني يصطبغ بصبغة منطقية، وتعمق في العلوم الإنسانية والعلوم الشرعية. له ما يربو على الخمسين كتاباً، من أهمها: العقلانية والتعصب، الحد الأدنى المشترك، العقائد الكبرى، فلسفة المواطنة في عصر التنوير، المجتمع المدني، المعقول واللامعقول في الأديان.

وقد استضفنا الدكتور محمد عثمان الخشت في حوار جريء وثري، تحدثنا فيه عن جوانب مهملة في الفكر الإسلامي أهملتها أقلام المفكرين طوال العقود الماضية، وهي قضايا تكشف بجلاء عن الإسلام الحر في علاقته بمختلف الإشكاليات المعاصرة، فتحدثنا عن العقد الاجتماعي الإسلامي، وموقف الإسلام من أحادية الرؤية والتوجه، وقيم المواطنة التي تضمنتها وثيقة المدينة، وموقف الإسلام من السينما وحرية الإبداع، وقضايا المرأة، وما هو الإسلام الحر الذي نريد أن نكشف عنه؟ وموقفه من حرمة الحياة الخاصة، وكيف يقضي على إشكالية الفوضى؟ كلّ هذه القضايا وغيرها تناولها هذا الحوار.

» محمود كيشانه: الأستاذ الدكتور محمد عثمان الخشت، ظهرت في الآونة الأخيرة بعض التيارات الدينية المتشددة التي لا تراعي حقوقاً للآخر، وتنسف قيم العقد الاجتماعي الذي يكفل للجميع العيش تحت مظلة السلام والتسامح، فهل في الإسلام عقد اجتماعي؟

ـ الدكتور محمد عثمان الخشت: من المؤكد لدينا أنّ المجتمع المدني لا بدّ أن يقوم على عقد اجتماعي، فهل عرف الإسلام مفهوم العقد الاجتماعي؟ من اللافت للنظر أنه رغم عدم ورود هذا المصطلح في الدين الإسلامي، إلا أنّ مضمونه قد تحقق عملياً في العقد الذي وقعه الرسول في المدينة مع أطراف المجتمع المدني: قبائله، وطوائفه، وأديانه، وملله. ونحن لا نقول هذا من قبيل الإسقاط، أو التأويل، أو حتى التلوين، أعني تلوين المفاهيم الإسلامية بمفاهيم غربية. فعقد أو صحيفة المدينة التي تشتمل على نص الاتفاق تنطق بهذا مباشرة، وسأقدمها للقارئ دون تأويل، وسوف يقتصر دوري على مجرد الشرح اللفظي إمعاناً في الموضوعية واتقاء للاتهام بالتأويل.

ولننظر الآن في طبيعة العقد الاجتماعي في صحيفة المدينة. إذا نظرنا في هذه الصحيفة نجد «الأمّة» (المجتمع المدني) في الإسلام قامت أول ما قامت في المدينة، على عقد اجتماعي، تمّ عقده بين جميع طوائف المدينة، والعقد الاجتماعي هو أحد أسس المجتمع المدني (الأمّة). ومن المعروف أنّ المدينة تنوع بشري غير متجانس على العكس من القرية التي هي تجمع بشري متجانس. ومن ثمّ فإنّ التعايش في المدينة يقتضي تنظيماً اجتماعياً يخضع لقواعد تحدد طبيعة العلاقات بين الأطراف غير المتجانسة على أساس من التعاقد أو القهر. وفي المدينة المنورة لم تتحدد العلاقات على أساس القهر كما هو سائد في المجتمعات القبلية أو الأبوية أو الطبقية، وإنما تحددت العلاقات على أساس عقد اجتماعي. ويمثل هذا العقد شكلاً متقدماً من أشكال المدنية وأنماط التعايش القائم على التعددية والتنوع في إطار من المساواة والعدالة وحق المواطنة الكاملة لأهل الطوائف غير الإسلامية الذين يعيشون في إطار المجتمع الإسلامي دون أي نوع من التمييز.

فقد نصت صحيفة المدينة على ذلك؛ إذ اعتبرت أنّ المسلمين وغيرهم من أهل المدينة يشكلون «أمّة واحدة». وفي إطار هذه

الأمّة الواحدة لكلّ طائفة حرية الاعتقاد، وحق الملكية، وحق الحماية وواجب الدفاع المشترك، والاشتراك في الجيش، وحق المراقبة، والمساءلة، وإبداء الرأي. وفيما يلي النص الكامل لأول عقد اجتماعي في التاريخ «صحيفة المدينة» كما جاء في السيرة النبوية، قال ابن إسحاق: وكتب رسول الله كتاباً بين المهاجرين والأنصار وادع فيه يهود وعاهدهم، وأقرّهم على دينهم وأموالهم، وشرط لهم واشترط عليهم:

«بسم الله الرحمن الرحيم. هذا الكتاب من محمّد النبي صلى الله عليه وسلم بين المؤمنين والمسلمين من قريش ويثرب، ومن تبعهم، فلحق بهم، وجاهد معهم، إنهم أمّة واحدة من دون الناس، المهاجرون من قريش على ربعتهم يتعاقلون بينهم، وهم يفدون عانيهم بالمعروف والقسط بين المؤمنين، وبنو عوف على ربعتهم يتعاقلون معاقلهم الأولى، كلّ طائفة تفدي عانيها بالمعروف والقسط بين المؤمنين، وبنو ساعدة على ربعتهم يتعاقلون معاقلهم الأولى، وكلّ طائفة منهم تفدي عانيها بالمعروف والقسط بين المؤمنين، وبنو الحارث على ربعتهم يتعاقلون معاقلهم الأولى، وكلّ طائفة منهم تفدي عانيها بالمعروف والقسط بين المؤمنين، وبنو جشم على ربعتهم يتعاقلون معاقلهم الأولى، وكلّ طائفة منهم تفدي عانيها بالمعروف والقسط بين المؤمنين، وبنو النجار على ربعتهم يتعاقلون معاقلهم الأولى، وكلّ طائفة منهم تفدي عانيها بالمعروف والقسط بين المؤمنين، وبنو عمر بن عوف على ربعتهم يتعاقلون معاقلهم الأولى، وكلّ طائفة منهم تفدي عانيها بالمعروف والقسط بين المؤمنين، وبنو النبيت على ربعتهم يتعاقلون معاقلهم الأولى، وكلّ طائفة منهم تفدي عانيها بالمعروف والقسط بين المؤمنين، وبنو الأوس على ربعتهم يتعاقلون معاقلهم الأولى، وكلّ طائفة منهم تفدي عانيها بالمعروف والقسط بين المؤمنين. وإنّ المؤمنين لا يتركون مفرحاً بينهم أن يعطوه بالمعروف في فداء أو عقل. ولا يحالف مؤمن مولى مؤمن دونه، وإنّ المؤمنين المتقين على من بغى منهم أو ابتغى دسيعة ظلم أو إثم أو عدوان أو فساد بين المؤمنين، وإنّ أيديهم عليه جميعاً، ولو كان ولد أحدهم، ولا يقتل مؤمن مؤمناً في كافر، ولا ينصر كافراً على مؤمن، وإنّ ذمة الله واحدة يجير عليهم أدناهم، وإنّ المؤمنين بعضهم موالي بعض دون الناس، وإنه من تبعنا من يهود فإنّ له النصر والأسوة، غير مظلومين ولا متناصرين عليهم، وإنّ سلم المؤمنين واحدة، لا يسالم مؤمن دون مؤمن في قتال في سبيل الله، إلا على سواء وعدل بينهم، وإنّ كلّ غازية غزت معنا يعقب بعضها بعضاً، وإنّ المؤمنين يبيء بعضهم على بعض بما نال دماءهم في سبيل الله، وإنّ المؤمنين المتقين على أحسن هدى وأقومه، وإنه لا يجير مشرك مالاً لقريش ولا نفساً، ولا يحول دونه على مؤمن، وإنه من اعتبط مؤمناً قتلاً عن بينة فإنه قود به إلا أن يرضى ولي المقتول، وإنّ المؤمنين عليه كافة، ولا يحلّ لهم إلا قيام عليه. وإنه لا يحلّ لمؤمن أقرّ بما في هذه الصحيفة وآمن بالله واليوم الآخر، أن ينصر محدثاً ولا يؤويه، وإنه من نصره أو آواه، فإنّ عليه لعنة الله وغضبه يوم القيامة، ولا يؤخذ منه صرف ولا عدل. وإنكم مهما اختلفتم فيه من شيء، فإنّ مرده إلى الله عز وجل، وإلى محمد صلى الله عليه وسلم. وإنّ اليهود يتفقون مع المؤمنين ما داموا محاربين، وإنّ يهود بني عوف أمّة من المؤمنين، لليهود دينهم، وللمسلمين دينهم، مواليهم وأنفسهم، إلا من ظلم وأثم، فإنه لا يوتغ إلا نفسه، وأهل بيته، وإنّ ليهود بني النجار مثل ما ليهود بني عوف، وإنّ ليهود بني الحارث مثل ما ليهود بني عوف، وإنّ ليهود بني ساعدة مثل ما ليهود بني عوف، وإنّ ليهود بني جشم مثل ما ليهود بني عوف، وإنّ ليهود بني الأوس مثل ما ليهود بني عوف، وإنّ ليهود بني ثعلبة مثل ما ليهود بني عوف، إلا من ظلم وأثم، فإنه لا يوتغ إلا نفسه وأهل بيته، وإنّ جفنة بطن من ثعلبة كأنفسهم، وإنّ لبني الشطيبة مثل ما ليهود بني عوف، وإنّ البر دون الإثم، وإنّ موالي ثعلبة كأنفسهم، وإنّ بطانة يهود كأنفسهم، وإنه لا يخرج منهم أحد إلا بإذن محمد صلى الله عليه وسلم، وإنه لا ينحجز على ثار جرح، وإنه من فتك فبنفسه فتك، وأهل بيته، إلا من ظلم، وإنّ الله على أبر هذا، وإنّ على اليهود نفقتهم وعلى المسلمين نفقتهم، وإنّ بينهم النصر على من حارب أهل هذه الصحيفة، وإنّ بينهم النصح والنصيحة، والبر دون الإثم، وإنه لم يأثم امرؤ بحليفه، وإنّ النصر للمظلوم، وإنّ اليهود ينفقون مع المؤمنين ما داموا محاربين، وإنّ يثرب حرام جوفها لأهل هذه الصحيفة، وإنّ الجار كالنفس غير مضار ولا آثم، وإنه لا تجار حرمة إلا بإذن أهلها، وإنه ما كان بين أهل هذه الصحيفة، من حدث أو اشتجار يخاف فساده، فإنّ مرده إلى الله عز وجل، وإلى محمد رسول الله صلى الله عليه وسلم، وإنّ الله على أتقى ما في هذه الصحيفة وأبره، وإنه لا تجار قريش ولا من نصرها، وإنّ من بينها النصر على من دهم يثرب، وإذا دعوا إلى صلح يصالحونه ويلبسونه، فإنهم يصالحونه ويلبسونه، وإنهم إذا دعوا إلى مثل ذلك لهم على المؤمنين، إلا من حارب في الدين، على كل أناس حصتهم من جانبهم الذي قبلهم، وإنّ يهود الأوس، مواليهم وأنفسهم، على مثل ما لأهل هذه الصحيفة، مع البر الحسن من أهل هذه الصحيفة. قال ابن هشام: ويقال: مع البر المحسن من أهل هذه الصحيفة. قال ابن إسحاق: وإنّ البر دون الإثم، لا يكسب كاسب إلا على نفسه، وإنّ الله على أصدق ما في هذه الصحيفة وأبره، وإنه لا يحول هذا الكتاب دون ظالم وآثم وإنه من خرج آمن، ومن قعد آمن بالمدينة، إلا من ظلم وأثم، وإنّ الله جار لمن برّ واتقى، ومحمد رسول الله صلى الله عليه وسلم».

إذن فهذه الصحيفة تنطوي على عقد اجتماعي يكفل التعددية ويتضمن المواطنة التامة للجميع دون أي تمييز على أي مستوى.

» ما أهم بنود أو قيم هذا العقد الاجتماعي الإسلامي التي أرستها صحيفة المدينة، خاصة وأنّ إغفالها يُعدّ إغفالاً لجزء أصيل من الدين يجب إبرازه والتأكيد على مضامينه؟

ـ هكذا نرى أنّ القيم التي يقوم عليها المجتمع المدني في «صحيفة المدينة» هي التعددية، وحرية العقيدة، والمواطنة، والمساواة، والإدارة السلمية للاختلافات، وهي لا تتعارض مع الانتماء إلى أمّة واحدة أو مجتمع مدني واحد.

أولاً: التعددية والتعايش والانتماء:

لم يضع الإسلام الدين معياراً للانتماء، بل جعل المعيار هو الالتزام بشروط العقد الاجتماعي، ولعل أهمها عنصر «تحقيق الأمن»، وهذا ما أكده علماء الإسلام على نحو حاسم، قال محمد بن حسن الشيباني: «إنّ المسلمين حين أعطوهم ذمتهم، فقد التزموا دفع الظلم عنهم، وهم صاروا من أهل دار الإسلام». فـ«ليس مناط الاختلاف الإسلام وعدمه، وإنما مناطه الأمن والفزع»؛ لأنّ الإسلام «لم يميز بين المسلمين وغير المسلمين على اعتبار اختلاف الدين، كما لم يميز بين المواطنين والأجانب على أساس جنسيتهم أو تبعيتهم. فلذا من الخطأ، الناتج عن الجهل والتضليل، زعم بعض الكتاب أنّ صفة المواطن كانت للمسلمين وحدهم، وأنّ غير المسلمين كانوا جميعاً من الأجانب».

إذن فالانتماء أو المواطنة ليست تصنيفاً على أساس الدين، وإنما على أساس المسالمة والمحاربة، لأنّ الإسلام اعتبر أهل الأديان الأخرى المسالمين من أهل دار الإسلام؛ أي أنّ لهم حق المواطنة الكاملة. ومن مظاهر المواطنة المساواة بين الجميع ـ كما يقول أبو عبيد القاسم- في الدم والدية وتحريم غيبة غير المسلم مثل تحريم غيبة المسلم. وقد أفتى الليث بن سعد فقيه مصر أنهم إذا وقعوا في الأسر وجب افتداؤهم من بيت المال. وقاعدة القواعد في الاعتراف بالتعددية والتنوع والمساواة في الحقوق والواجبات، تلك القاعدة العظيمة التي استقرت في التشريع الإسلامي والتي تنص على أنّ: **«لهم ما لنا وعليهم ما علينا»**.

ومن جهة أخرى فإنّ آيات تكريم الإنسان بما هو إنسان في القرآن الكريم تنطبق على كلّ إنسان وتعطيه كلّ حقوق الإنسانية، ومن أهمها حق المواطنة. وأمر القرآن للمسلمين بالبر والعدل في التعامل مع غير المسلمين يعني أنّ من واجبهم إقامة العدل بكل أنواعه، ومنها: العدل الاجتماعي والعدل السياسي. وجاء التاريخ الاجتماعي مشتملاً على وقائع تثبت تلك المواطنة للأقليات، وقد احترمت الدولة هذا في التاريخ الإسلامي غالباً؛ حيث كان أهل الذمة يتولون كثيراً من المناصب المهمة والحساسة؛ فقد تولت أسرة مسيحية في العصر الأموي الإدارة المالية لمدة قرن كامل، ومن أشهر أعضاء هذه الأسرة يوحنا الدمشقي المؤرخ المشهور. كما عيّن معاوية بن أبي سفيان كاتباً مسيحياً له، وهو سرجون. وولى معاوية جباية خراج حمص لطبيبه ابن آثال، وهي وظيفة حساسة. وقد ولى عبد الملك بن مروان أثناسيوس وهو عالم مسيحي تربية أخيه عبد العزيز. وعندما تولى عبد العزيز ولاية مصر أعطى له وظائف مهمة ومن بينها رئاسة دواوين الإسكندرية، كما شغل منصب «متولي الخراج» على مصر كلها.

وفي العصر العباسي نجد المعتصم ولى مسيحياً يدعى إبراهيم الخزانة العامة للخلافة، وحفظ خاتم الخليفة، كما ولى أخاه سلمويه منصب أمين الوثائق الملكية. وفي هذا العصر نفسه تولى مسيحي واسمه إسرائيل تنظيم الجيش العباسي. وفي خلافة المقتدر تولى مسيحي «ديوان الجيش».

ثانياً: حرية الاعتقاد

ينصّ القرآن بشكل قاطع على الحرية الكاملة في الاعتقاد؛ حيث يقول: ﴿لا إكراه في الدين﴾. وقد أقر القرآن بوضوح تعددية الأديان في قوله: ﴿لكم دينكم ولي دين﴾، بل اعتبر الاختلاف بين الناس أمراً طبيعياً وسنة من السنن الكونية، يقول تعالى: ﴿ولو شاء ربك لجعل الناس أمّة واحدة ولا يزالون مختلفين إلا من رحم ربك ولذلك خلقهم﴾.

ولم تكن هذه النصوص بمعزل عن الواقع؛ بل تجلت فيه على أنحاء شتى، سواء على مستوى حركة المجتمع أو على مستوى ممارسات الدولة، وقد أيّدت تصرفات الرسول **صلى الله عليه وسلم** هذه النصوص بوصفها مبدأ عاماً وقاعدة لا يمكن خرقها؛ بل جاءت بعض هذه النصوص مؤيدة لموقف حر اتخذه الرسول نفسه، حيث يروي الطبري عن ابن عباس: أنّ رجلاً من بني سالم بن عوف يقال له «الحصين»، كان له ولدان مسيحيان وهو مسلم، فسأل الرسول **صلى الله عليه وسلم** أن يرغم ولديه على الإسلام، بعد أن أصرا على التمسك بالمسيحية، فنهاه الرسول عن ذلك، ونزلت آية: ﴿لا إكراه في الدين﴾. وفي رواية أخرى للطبري: أنه كان من عادة نساء قبيلة الأوس اللاتي ينجبن أولاداً قصار العمر في الجاهلية أن تنذر الواحدة منهن إذا جاءها ولد أن تهوده حتى يطول عمره. وكانت النساء يرسلن أولادهن إلى قبيلة بني النضير اليهودية. وعندما جاء الإسلام، وأمر الرسول بإجلاء بني النضير بعد ما قاموا به من مؤامرات ضد الإسلام ومحاولتهم قتل الرسول مرتين.. وقتئذ

كان بعض أبناء الأوس الذين تهودوا بين القبيلة، فأراد آباؤهم أن يجبروهم على الإسلام، فنزلت الآية مقررة لمبدأ حرية الاعتقاد.

ومن الثابت تاريخياً أنّ الرسول **صلى الله عليه وسلم** بعد فتح خيبر، وجد بين الغنائم نسخاً من التوراة؛ فأمر بردّها إلى اليهود. وهذا عمر بن الخطاب تأتيه امرأة مشركة تطلب حاجة لها، فدعاها للإسلام، لكنها رفضت، فقضى لها حاجتها، وشعر أنه ربما يكون تصرف بشكل فيه نوع من الإكراه لها على الإسلام تحت ضغط الحاجة؛ فاستغفر الله على ما فعل، وقال: «اللهم إني أرشدت ولم أكره».

وكان لهذا المبدأ انعكاس مثالي على بعض الفقهاء، لدرجة أنّ الشافعي اختلف مع أبي حنيفة حول مدى جواز مفاتحة الزوج المسلم لزوجته غير المسلمة في مسألة اعتناق الإسلام؛ فقد رأى أبو حنيفة جواز ذلك بشرط عدم الإكراه، بينما رأى الشافعي أنه لا يجوز أن يعرض الزوج الإسلام على زوجته «لأنّ فيه تعرضاً لهم، وقد ضمنا بعقد الذمة ألا نتعرض لهم». وهذا يؤكد نزوع الفقهاء الكبار نحو احترام حرية الاعتقاد.

ثالثاً: حق إقامة المعابد وحرية ممارسة الشعائر

من مظاهر حرية الاعتقاد حق إقامة المعابد وممارسة الشعائر، ولا شك في أنّ هذا مظهر من مظاهر المساواة في الحقوق والواجبات. ولا يوجد في القرآن والسنة النبوية أيّ نص يقيد حرية غير المسلمين في إقامة معابدهم الخاصة أو يحول دون حقهم في أداء طقوسهم وشعائرهم. والقاعدة العامة التي تحكم موقف الإسلام في هذه المسألة وغيرها هي «لهم ما لنا وعليهم ما علينا». ثم إنّ القرآن يحث أتباعه على التعامل بالبر والعدل مع أهل الديانات الأخرى: ﴿لا ينهاكم الله عن الذين لم يقاتلوكم في الدين ولم يخرجوكم من دياركم أن تبروهم وتقسطوا إليهم إنّ الله يحب المقسطين﴾. ولا ريب أنّ من البر: العدل، والمساواة في الحقوق ؛ ومن بينها حق إقامة المعابد وأداء الشعائر.

وهذا الأساس النظري كانت له تجليات في الممارسة. ومن الوقائع التي تدلّ على هذا «صحيفة المدينة»، ومعاهدة القدس بين المسلمين والمسيحيين التي وقّع عليها عمر بن الخطاب والبطريرك سوفرونيوس عام 15 هـ ونصها كما أورده الطبري:

«بسم الله الرحمن الرحيم. هذا ما أعطى عبد الله عمر أمير المؤمنين أهل إيلياء من الأمان: أعطاهم أماناً لأنفسهم وأموالهم، ولكنائسهم وصلبانهم وسقيها وسائر ملتها، أنه لا تسكن كنائسهم ولا تهدم ولا ينتقص منها ولا من حيزها، ولا من شيء من أموالهم، ولا يكرهون على دينهم، ولا يضام أحد منهم، ولا يسكن بإيلياء معهم أحد من اليهود. وعلى أهل إيلياء أن يعطوا الجزية كما يعطى أهل المدائن، وعليهم أن يخرجوا منها الروم واللصوص. فمن خرج منهم فإنه آمن على نفسه وماله حتى يبلغوا مأمنهم، ومن أقام منهم فهو آمن، وعليه مثل ما على أهل إيلياء من الجزية. ومن أحب من أهل إيلياء أن يسير بنفسه وماله مع الروم ويخلي بيعهم وصلبهم، فإنهم على نفسهم وعلى بيعهم وصلبهم حتى يبلغوا مأمنهم. ومن كان بها من أهل الأرض فمن شاء منهم قعد وعليه مثل ما على أهل إيلياء من الجزية، لمن شاء منهم سار مع الروم، ومن شاء رجع إلى أهله. وإنه لا يؤخذ منهم شيء حتى يحصد حصادهم. وعلى ما في عهد هذا الكتاب عهد الله وذمة رسوله وذمة الخلفاء وذمة المؤمنين إذا أعطوا الذي عليهم من الجزية».

وقد أعطى المسلمون هذه الحقوق نفسها لكل البلاد التي دخلت تحت سيطرتهم. وإذا كان بعض الفقهاء قد تشدد في وضع بعض القيود على بناء المعابد والكنائس، فإنّ هذا لم يكن مؤثراً كثيراً في الواقع الفعلي، يقول السير توماس أرنولد: «ربما اتفق أصحاب المذاهب لسبب أو لآخر على أنّ الذميين لا يسمح لهم أن يبنوا دوراً للعبادة في المدن التي أسسها المسلمون، ولكنّ السلطة المدنية (بفتوى من فقيه مصر الليث بن سعد) أباحت للقبط أن يبنوا كنائس في القاهرة، العاصمة الجديدة. كما سمح للمسيحيين أن يؤسسوا في بعض المدن الأخرى كنائس وأديرة جديدة».

رابعاً: الاستقلال الذاتي التشريعي والقضائي للأقليات

أعطت الأمّة الإسلامية للأقليات حق اتباع وتنفيذ قوانينهم الخاصة المتعلقة بالأحكام الشخصية وإدارة أمورهم الدينية وفقاً لتشريعاتهم الدينية حتى لو كانت متعارضة تعارضاً تاماً مع الشريعة الإسلامية. وكانت الرابطة التي تربط كلّ الطوائف ببعضها بعضاً، من حيث علاقة كلّ منها بالأخرى، هي الرابطة المدنية القائمة على أساس من العقد الاجتماعي بين المسلمين وغيرهم. وبمقتضى هذا العقد كان لكل طائفة وضعها القانوني المتفرد، وكانت الطوائف مجتمعات مدنية مصغرة لها استقلالها الذاتي داخل المجتمع المدني الكبير الخاضع للسلطة الإسلامية التي كانت لا تتدخل في شؤون الطوائف الخاصة.

وفي العصر الأموي كان لكل كنيسة حق الحكم الذاتي، ووقع الأمويون عقوداً تثبت سلطة البطاركة؛ الأمر الذي ساهم في إعطاء القوة لكل الطوائف الكنسية التي كانت تخضع للاضطهاد (مثل اليعاقبة، والنساطرة) من قبل الطائفة المسيحية المسيطرة التي كانت تعتبر عباداتها من البدع؛ إذ كانت السلطة البيزنطية تضطهد أتباعها وتصادر أموال كنائسها. وحتى نهاية العصر الأموي لم تكن

السلطة الإسلامية تتدخل في تعيين البطاركة. وكانت هذه السياسة متبعة مع كل الطوائف الأخرى.

وفي العصر العباسي كانت الخلافات الداخلية في الطوائف المسيحية تشتد أحياناً حول تعيين البطريرك، وكان يتم اللجوء للخلفاء للتحكيم. الأمر الذي فتح الباب في مرحلة تالية أمام الخلفاء لكي يكون لهم مرشحوهم المفضلون. ويلاحظ في العصر العباسي أنّ بطريرك النساطرة جمع بين السلطتين الروحية والمدنية في رئاسة الطوائف المسيحية (النساطرة، اليعاقبة، الروم، الملكيين). أمّا الكنيسة المصرية فكانت دوماً تحت سيطرة بطريركها الخاص، وكذلك الكنيسة الأرمنية. وتمتعت الكنيسة المارونية دوماً باستقلالها التام، حتى عندما ساد نظام براءة التولية في فترة من العصر العباسي، كما كان الموارنة غير خاضعين لنظام استشارة الخليفة عند تولية البطريرك.

وإذا نظرنا في نظام براءة التولية لبطاركة مصر والروم والنساطرة والأرمن، فسوف نجد أنه بالغ الأهمية لمعرفة العقد السياسي الذي يبين العلاقة المدنية بين النظام السياسي والطائفة الدينية. ففي هذا النظام تعترف السلطة السياسية بالحكم الذاتي القانوني لكل طائفة، ويعطي البطريرك السلطة على طائفته، فهو في وضع الوالي المنتخب بشرط المصادقة على ذلك من الخليفة. وبعد المصادقة على وضعه والياً على طائفته، تتمتع قراراته بقوة التنفيذ دون انتظار مصادقة الخليفة عليها. وليس من حق الخليفة خلعه، وأصحاب ذلك هم فقط أبناء الطائفة. وبشكل عام أعطيت الطوائف حق الإدارة الكاملة لشؤونها المدنية والدينية. يدل على هذا الوثائق التي كان يصدرها الخلفاء العباسيون في هذا الصدد. وفيما يلي بعض أهم ما جاء في البراءة التي أعطاها المكتفي الخليفة العباسي (1136-1160) إلى عبد يشوع بطريرك النساطرة (1139-1147)، حيث سجل كاتم سر الخليفة الآتي:

«كان عندي وفد من النصارى، وكانوا على علم واسع بأصول تلك الوظيفة، وقد أكدوا أنهم توصلوا، بعد طول مداولة وبحث وتمحيص لطلباتك، إلى ما مؤداه أنّ حاجتهم إلى جاثليق يرعى شؤونهم ويقوم على أمر حاجتهم المشتركة، وأنهم وافقوا بقرار جماعي وإجماعي على رفعك إلى سُدَّة دينهم كيما ترعى شؤونهم وتلبي حاجاتهم وتحكم بالعدل بينهم، أقويائهم وضعفائهم على حد سواء. وقد طلبوا تثبيت ترفيعك بموجب براءة تكفل له أساساً متيناً وركائز لا تتزعزع. بناء عليه، أمر أمير المؤمنين بأن يكون لهم ما أرادوا. وها هي إمامة الإسلام العليا ـ فلتكلل أوامرها على الدوام بالفلاح ـ تمنحك براءتها لتكون جاثليق النصارى النساطرة المقيمين في الإسلام وفي جميع أمصار الإسلام: فأنت معتمد للتصرف لهم وكرئيس أيضاً للروم واليعاقبة والملكيين، الممثلين هنا وغير الممثلين على حد سواء، ممّن قد يناصبونهم العداء في أي ولاية من الولايات. وأنت بين أبناء دينك الوحيد الذي يحمل سمات الجاثليق في كنائسكم وأماكن اجتماعكم لأداء فرائض عبادتكم، وليس لأسقف أو مطران أو شماس أن يقاسمك إياها، فهي الشاهد على تبعيتهم لمقام المنصب السامي الذي رفعت إليه. وإذا اعترض عليك رجل من رجال الدين المشار إليهم، أو شهر راية عصيان أوامرك أو أنكر قراراتك أو عكر عليك صفوك، فسيلاحق ويعاقب على سلوكه إلى أن يتراجع ويتحطم عناده، وبذلك يرتدع الآخرون عن الاقتداء به في سلوكه، وتضمن أن تطبق شرائع كنيستك بحرفها».

وقد سجل التاريخ كثيراً من الوقائع التي تثبت ممارسة هذا الحق -أي اتباع التشريعات الخاصة بالملة- على أرض الواقع. ومن ذلك ما ذكره ابن قدامة في كتابه المغني: «إنّ مجوسياً تزوج ابنته، فولدها بنتاً، ثم مات عنها؛ فكان لها الثلثان مما ترك». وذكر أبو عبيد القاسم في الأموال: «أنّ الخليفة عمر بن عبد العزيز استغرب إعطاء الحق للمجوس في الزواج من بناتهم وأمهاتهم، فأرسل إلى الحسن البصري يسأله: ما بال أقوام من الأئمة قبلنا، أقروا المجوس على نكاح الأمهات والبنات؟ فكتب إليه الحسن قائلاً: أمّا بعد، فإنما أنت متبع ولست بمبتدع». يعني عليك الالتزام بما درج عليه الرسول ومن تلاه من إعطائهم حق اتباع قوانينهم الخاصة.

وسجل التاريخ أنّ الأقليات كانت لها محاكمها المذهبية، بل كان لها سلطات تنفيذية تتعلق بتنفيذ الأحكام؛ فقد كان للبطريق في دمشق سجن متصل بالكنيسة يحبس فيه من يقع في مخالفات من المسيحيين، وذات مرة حبس الأخطل شاعر بني أمية، وقيده بسبب كثرة سكره، ولم يطلقه حتى شفع فيه الخليفة نفسه. وقد جعل الخلفاء للأقليات هيئات خاصة ترعى شؤونها؛ فأنشأ خلفاء الأندلس هيئة لهذا الشأن تحت رئاسة ما كان يُسمّى «كاتب الذمم» الذي كان مكلفاً برعاية الأقليات غير المسلمة. كما خصّص خلفاء بغداد ديواناً خاصاً بهم يرعى شؤونهم ومصالحهم وأموالهم، ولقب رئيس هذا الديوان «كاتب الجهبذة».

وإذا كانت بعض الفترات أثناء التاريخ الإسلامي في بعض البلدان قد شهدت بعض التضييق على هذه الحقوق، فإنّ هذا يرجع إلى عوامل سياسية واجتماعية واقتصادية؛ لأنّ الظروف الاقتصادية الاجتماعية المتردية التي كان يعيشها جمهور الناس من المسلمين في مقابل تمتع بعض أبناء الأقليات بأوضاع اجتماعية اقتصادية مترفة، وممارساتهم المهنية بحكم وظائفهم الإدارية العليا التي كانت تنطوي على قدر من التعسف أحياناً في جمع الضرائب والاحتكار للمهن المالية لقرون طويلة، كان لها علاقة مباشرة غالباً بما حدث من توترات طائفية. وفي عصر الاستعمار سلك المستعمرون الأجانب سلوكاً محابياً لأبناء الأقليات. وهذه ظاهرة نلاحظها في سورية مثلا

حيث «أظهرت أبحاث جب وبولياك أثر هيمنة الأقليات في المجال الاقتصادي في إثارة قلاقل دينية خطيرة بين النصارى والمسلمين في دمشق سنة 1860، وبين الموارنة والدروز في جبل لبنان في 1840 و1860».

ومن جهة أخرى، فقد كان الطابع الشخصي القاسي لبعض الخلفاء مسؤولاً في بعض الأحيان عن حدوث قلاقل طائفية واضطهاد للأقليات، وهذا يتضح لنا من عصر المتوكل العباسي الذي لم يضطهد فقط غير المسلمين، وإنما اضطهد أيضاً الفرق الإسلامية المعارضة لأهل السنة والجماعة. والأمر نفسه تقريباً نجده مع الحاكم بأمر الله الفاطمي لكنه كان منحازاً للفاطميين الشيعة. ففي هذين العهدين حدث أكبر حالتي اضطهاد للأقليات. لكن ـ كما رأينا ـ كانت الحالة العامة هي الاعتراف بالتعددية والتنوع.

إذن، باستثناء حالات معدودة، كان المجتمع المدني(الأمّة) في الحضارة الإسلامية قائماً على التعددية وحماية الجماعات الضعيفة والأقليات ومحاربة التمييز ضدها. وقد احترمت الدولة هذه التعددية غالباً. إنّ هذه المفاهيم المدنية ينبغي استعادتها وتقنينها وتوسيع نطاق دورها، إذا أردنا مجتمعاً مدنياً فعالاً ومتقدماً وقوياً.

» بما أننا نتحدث عن أنّ هذه المفاهيم المدنية يجب استعادتها وتقنينها وتوسيع نطاق دورها، فهناك أيضاً قضايا مدنية أخرى يجب طرحها وبيان موقف الإسلام المستنير منها، ومن هذه القضايا قضية الإسلام والسينما وحرية الإبداع، فما رأيكم في هذه القضية؟

ـ في وسط حالة التراجع العام في الفكر الديني والرياضة والفن، نجد السينما في حالة يُرثى لها، من حيث ضآلة عدد الأفلام المنتجة، ومن حيث القيمة الفنية والإبداعية المتدنية للأفلام القليلة التي يتم إنتاجها، فهي إمّا «قص ولزق» من أفلام أجنبية مثل ذلك الفيلم الذي أثيرت حوله ضجة مؤخراً والمأخوذ من فيلم «مالينا» الإيطالي، وإمّا معبرة عن «الثقافة دون الشعبية» والتي صار لها السيادة، وإمّا تلخيص وتكثيف لمشاهد «الملاهي الليلية» لكن في ثوب سينمائي.

والغريب أنّ أمثال هذه العقليات تتحدث عن حرية الإبداع، وهي ليس لها منه أي نصيب، والإبداع لم يطرق بابها يوماً، بل لم تحاول أن تغازله في لحظة ما، والأغرب أنّ أصحابها يتشدقون بالإبداع وهم عاجزون عن المنافسة في أي مهرجان دولي، مثلما تعجز الفرق الرياضية عن شرف التنافس على كأس العالم أو الأولمبياد. نحن لدينا فقط ظواهر صوتية تفوز بجدارة في «مَكلمات» البرامج الفنية والرياضية، وهي نفسها حالة الأخوة الأعداء في المشهد السياسي الذين يجيدون التشاجر حول مصير الشعوب ولا يجيدون إدارة مصنع أو وزارة.

ويكفي المنتجين الدخلاء الذين ليس لهم رسالة إلا رسالة المال، مغازلة الشباك عن طريق مغازلة الغرائز، لا كتعبير فني عن حالة إنسانية، وإنما كوسيلة رخيصة للاستيلاء على بضعة قروش من جيوب شباب عاطل - بحكم الظروف القاهرة- عن العمل وعاطل عن الزواج وعاطل عن الإبداع الفني أو السياسي أو الرياضي.

وانطلاقاً من الأثر الضخم للفن عموماً نشأت إشكالية العلاقة بين الفن والأخلاق، وهي إشكالية قديمة قدم الكتابات الفلسفية نفسها، وقد أدت إلى الكثير من المشاكل التي ظلت في محل البحث حتى الآن.

ولن أبدأ بموقف الإسلام من الظاهرة الفنية وعلاقتها بمنظومة القيم، بل سأبدأ باستعراض بعض آراء الفلاسفة الكبار الذين تأسس موقفهم من الفن على موقفهم من الأخلاق. وعلى سبيل المثال كان أفلاطون أكثر الفلاسفة نقداً للشعراء والفنانين بوجه عام. فقد ذهب إلى أنّ جميع الشعراء الكبار من شعراء الملاحم والشعراء الغنائيين لا يكتبون قصائدهم الجميلة بالفن، بل بالهيام والهوس؛ فعندما يكتب الشعراء الغنائيون أنغامهم الجميلة فهم عند أفلاطون أشبه ما يكونون بالمعربدين الذين يفقدون عقولهم، والهَيام الوحيد الذي أقرَّه أفلاطون كان هيام العقل في حالة صفائه مستقلاً عن الشعور. وعلى ذلك ـ من وجهة نظره ـ فإنّ أي هيام آخر مبني على التضليل والخداع؛ ولذلك لم تتفق فكرة الإلهام أو الوحي في الشعر مع فلسفته المثالية، ولم تتفق تعاليم الشعراء مع منظومة القيم الأخلاقية التي سعى إليها في مذهبه الفلسفي.

وعبّرت نظرية أفلاطون الشهيرة في «عالم المثل» عن ذلك الموقف الذي اتخذه من الفن والفنانين. حيث إنّ نظريته في «المثل» تعتبر الأشياء الخارجية الموجودة في العالم المحسوس لا حقيقة لها، وإنما هي مجرد تقليد لعالم المثل الحقيقي، ومن ثمّ فإنّ الصورة التي يرسمها المصور أو الشاعر ما هي إلا تقليد لعالم الأشياء المزيف، وليس لعالم المثل الحقيقي؛ أي أنها «تقليد للتقليد» (مثل أفلامنا التي لا تقلد الحياة المعاشة بل تقلد الأفلام الأجنبية التي تعكس حياة أخرى غير حياتنا)، ومن ثمّ فلا حاجة لها، وذلك لأنّ كلّ شيء لا يمثل فكرة لا يستحق الوجود. والشعر أو الفن يمثل «الشيء» الذي يمثل «الفكرة»؛ ولذلك فهو عمل مزيف لا ضرورة له في المدينة الفاضلة التي كان أفلاطون يتصورها ويسعى لبنائها. وبناء على ما سبق فقد استهجن أفلاطون الشعر فلسفياً؛ لأنه يستند على الكذب والوهم، واستهجنه أخلاقياً؛ لأنه متعارض مع القيم.

وهكذا نجد ـ وهو أمر ملفت للنظر ـ أنّ رؤية فيلسوف في حجم أفلاطون أكثر تشدداً من رؤية المتشددين في الدين، وهكذا نجد أنفسنا أيضاً بين نقيضين كليهما مرفوض: فن رخيص مبتذل، وفلسفة تأخذ موقفاً متطرفاً في الإنكار.

لكن هناك وجهة نظر أخرى طرحها الشاعر والكاتب الإنجليزي جون راسكن (1819 ـ 1900)، وهو أحد القائلين بالمعايير الخلقية في العصر الفيكتوري والعصر الإدواردي، والذي كان لأفكاره تأثير كبير في فنون وجماليات هذين العصرين وفي تطور الاشتراكية المسيحية. فعلى الرغم من موقفه المتمسك بالمعايير الخلقية، فقد ذهب إلى نتائج مناقضة لموقف أفلاطون، وإذا كان أفلاطون قد استنتج أنّ الفنون بطبيعتها تتعارض مع الأخلاق، ولذلك نفاها من دولته، فإنّ راسكن وجد أنها بطبيعتها الأصلية تتفق مع الأخلاق فباركها. وقد ذمّ أفلاطون الفنون لأنها لا أخلاقية، وامتدحها راسكن لأنها أخلاقية إلى حد كبير. وطردها الأول من مدينته الفاضلة لأنها متأصلة في أوهام الإحساس، ورحب بها الثاني لأنها تنبع من الذكاء القدسي العامل من خلال خيال الإنسان (سكوت جيمس، صناعة الأدب).

وإذا كان أفلاطون حلّ إشكالية العلاقة بين الفن والأخلاق برفض الفن لأنّ الفن لا أخلاقي، فإنّ جون راسكن رفع من قيمة الفن غير المتعارض مع الأخلاق، ونظر إلى الأخلاق بوصفها معياراً من المعايير الأساسية التي تُثمن على أساسها الفنون، فكل ما هو فن يُعدّ ـ حسب تصوره ـ من أصل قدسي، بل ذهب إلى ما هو أبعد من ذلك؛ حيث يرى أنّ تذوق الجمال ينشأ من الشعور بالاحترام والعرفان بالجميل والسرور النابع من إدراك صنعة الخالق في الطبيعة، ولا يعتمد تذوق الفن عنده على أي من الحواس الخمس، بل لا يوجد أي دور للعقل في إدراك الفن؛ لأنّ الفن بما أنه إلهام ومن أصل قدسي فالطريق إليه هو القلب الذي ينفذ إلى القدرة القدسية العاملة في وجدان الفنان.

وامتداداً لهذا الاتجاه كان طبيعياً أن يذهب تولستوي إلى أنّ الفن يجب ألّا يتعارض مع الدين. ومن المنطلق نفسه يقول علي عزت بيجوفيتش في كتابه (الإسلام بين الشرق والغرب): «الفن رسالة مقدّسة».

ومن ثمّ ـ من وجهة نظري ـ نجد أنّ رأي التيارات التي تطالب الفن عموماً والسينما خصوصاً بعدم تجاوز «السقف الأخلاقي» للمجتمع ليست بدعاً ولا ابتداعاً ولا تطرفاً، فهي متوافقة مع رأي مجموعة من كبار الأدباء والفنانين والفلاسفة الغربيين، بل أفضل وأعدل بمراحل من الموقف المتطرف الذي اتخذه أفلاطون الفيلسوف اليوناني الكبير.

وعلى الرغم من نشأة السينما المصرية في وقت مواكب للسينما العالمية، فإنّ التطور الذي حدث على المستوى الدولي لم ينعكس على السينما المصرية إبداعاً وابتكاراً في الأدوات واللغة الفنية والرؤية، وإن كان قد انعكس عليها كنوع من التقليد المستمر، مع أنه كان المفترض أن تكون السينما المصرية قد تجاوزت مرحلة التقليد التي كانت ضرورية في البداية؛ فالتقليد شيء إيجابي في بداية أي عمل ناجح، لكن الاستمرار في التقليد - بعد مرور أكثر من مائة عام- يُعدّ علامة سلبية تدلّ على العجز ووقف النمو.

فالحركة التاريخية للسينما المصرية لم تخضع للتراكم أو النمو التصاعدي، أي أنها لم تنمُ مثل نمو الكائن الحي الذي يخضع لمنطق التطور، أو هي ليست مثل البناء الذي يتصاعد نحو الأعلى تدريجياً، بل ارتبطت بحركة المجتمع صعوداً وهبوطاً. والخطورة أنّ منطق تطور الفن غاب، وربما من أسباب ذلك أنّ أكثر صناع أو منتجي السينما في الزمن الأخير ليسوا غالباً من أهل الفن.

ولم تعد السينما المصرية في هذه الفترة المضطربة أداة للتسلية، بل أصبحت ـ مثل برامج التوك شو ـ تعبيراً عن حالة «الإثارة العامة»، وأنا لا أقصد الإثارة الجنسية بالذات، بل أقصد حالة الإثارة الفكرية والنفسية والعصبية التي أصبحت دائرة مغلقة ودوامة لا تنتهي سقط فيها الشارع وسقطت فيها منابر الرأي.

ويجب أن يكون الفن محكوماً بوعي أرقى من وعي الشارع، لكن يبدو أنّ هذه النظرية باتت مهددة عندنا؛ إذ صارت مقولة «هذا ما يريده الجمهور» هي المحركة لمنتجي الأفلام أو لأكثرهم. والخطورة أنّ السينما في مصر ـ عدا القليل منها ـ لم تعد أداة لتوجيه المجتمع أو للارتقاء بغرائزه، مثلما كان يحدث في الماضي في كثير من الأفلام القديمة التي لها الفضل في تخفيف حدة الصراع بين الطبقات والتقريب بينها، والتي كانت تحمل في معظم الأحيان فكرة الصراع بين الخير والشر، وطبعاً كانت توظفها لصالح الخير في النهاية تأكيداً لقيم العدالة الإلهية، وهنا تلتقي مع الدين في أسمى معانيه.

وربما هذه هي الأسباب التي كانت تشعرني بحالة من «التطهر» بعد مشاهدة أي فيلم سينمائي جيد في اللغة والمضمون، وربما كانت هي التي تعيد إليّ «الأمل» بعد المرور بأية حالة إحباط، وربما كانت هي السبب في الشعور بنوع من «التوازن النفسي» الذي كان يعيدني إلى مضمار السباق مرّة أخرى بعد تعرض لظلم أو إجحاف، وربما هي التي شكلت بداخلي مع الدين والعقل «رؤية العالم» كقصة إلهية تكافح فيها قوى الخير قوى الظلام. وحتى عندما كنت أذهب إلى السينما وأنا صغير «للاستمتاع»، لم أكن أدري أنها تشكل بداخلي مفهوم الخير والشر، ومفهوم الوطن، ومكافحة الصراع

الطبقي، وإعادة تكوين الوعي بالمرأة ككائن إنساني، وليس كأنثى للاستهلاك، وتشكيل عقيدة البطل الذي يكافح من أجل أسرته أو وطنه أو من أجل تحقيق العدالة أو تحقيق الذات ضد عالم غير منصف، وهنا وجدت الدين بوصفه رحلة كفاح في العالم ضد «القبح» بكلّ أشكاله... الدين كمفاهيم ترسخ قيم الحق والخير والجمال وتعيد إلى الإنسان «نقاءه العقلي» و«تصالحه» مع ربه ونفسه وعالمه. وهنا تكمن الوظيفة الرئيسة للفن: إعادة التصالح، وإعادة اكتشاف الذات والعالم، ثم تغييرهما إلى الأفضل؛ فالسينما يجب ألّا تعكس الواقع كالمرآة، بل يجب أن تساهم في صنعه، وهي لا تغير فقط وعي المشاهد، بل تغير أيضاً مَنْ يصنعها فيتجاوز ذاته ويتحدى قدراته.

إنّ الصورة السينمائية ـ شئنا أم أبينا ـ هي أداة توجيه للسلوك والأفكار سواء بشكل مباشر أو غير مباشر، إنها أخطر من الكلمات المقروءة، نتيجة التأثير غير المحدود للصورة المتحركة. يقول جورج بالانديه في كتابه (في الطريق إلى القرن الحادي والعشرين): «إنّ الصورة مألوفة وقريبة جداً الآن؛ بحيث إنها لا تكون معروفة حقّاً، إنها تفعل فعلها، وفي معظم الأحيان يدعها كلّ إنسان تعمل ويعاني من آثارها». وتزداد هذه الخطورة لأنّ المشاهد لا يدرك تأثير الصورة المؤثر والفاعل في حياته من حيث تعديل الأفكار، والسلوكيات، والمعتقدات. وهذا ما أدركه تروتسكي في كتابه (الثورة والحياة اليومية) قائلاً: «هذه الوسيلة التي بين أيدينا هي أفضل وسيلة للدعاية، سواء كانت هذه الدعاية تقنية، أم ثقافية، أم مناهضة للإدمان على الكحول، أم صحية، أم سياسية. إنها تيسر القيام بدعاية هي في متناول فهم الجميع وجاذبة لاهتمام الجميع، ودعاية تستحوذ على المخيلة». ولهذا ذهب تروتسكي إلى أنّ السينما يمكن أن تنافس الدين في السيطرة على جموع الشعب، فكلّ الأفلام ـ الكوميدية أو المأسوية أو الخيال العلمي أو المطاردات أوالعنف أو الرعب ـ تحمل وجهة نظر ما، تحمل فكراً محدداً، وليست خيالية كما قد يدّعي البعض.

إنّ السينما تعكس دائماً وجهة نظر ما، وتحمل فكراً راقياً أو فكراً إباحياً أو فكراً سياسياً أو اجتماعياً صائباً أو خاطئاً. فقل لي ماذا تنتج أو ماذا تشاهد، أقل لك من أنت. أمّا أصحاب نظرية «الفن للفن» عندنا في مصر فهم واهمون ويعيشون خارج التاريخ، أو هم مغالطون كبار يخدعون أنفسهم ويخدعون الناس بحثاً عن تبرير لعمل غير مسؤول أو زعماً للدفاع عن حرية إبداع متوهم، إنهم فقط يتحدثون عن الحرية المطلقة دون أن يمارسوا تجربة الإبداع، ودون أن تكون لديهم القدرة عليه، بل دون أن يعرفوا أنّ هذه الحرية تفرض عليهم واجبات، فلا توجد حرية دون مسؤولية، ولا يوجد إبداع دون هدف إنساني.

نحن إزاء موقفين متطرفين من السينما: موقف فوضوي متسيب، وموقف متشدد محرّم. وكلاهما يعبّر عن وجهة نظر ضيقة الأفق، وعقل مغلق؛ فالعقل المغلق ليس سمة للمتشددين في الدين فقط، بل سمة أيضاً للفوضويين الذين يريدون أن يفرضوا رؤيتهم للحياة على الجميع دون مسؤولية ودون شعور بالتزام تجاه المجتمع.

وبقدر رفض التطرف في التشدد والتحريم، يكون رفض الإفراط في الإباحية والتحلل من مصفوفة القيم الإنسانية. ولذا لا أعير أيّ اهتمام للذين يرفعون سقف الحرية إلى درجة الفوضى بحجة إبداع مزعوم ينشرون من خلاله مفاهيم متدنية، وسلوكيات الغواني، وقيم البلطجية، التي تنحط بالمجتمع إلى درك حيواني رخيص يطيح بقيم الرجولة والشهامة ويتعامل مع المرأة كسلعة جنسية رخيصة لا تعدو أن تكون أداة لإشباع الرغبات، مثلما لا أعير أيّ اهتمام لأولئك الذين يحرّمون «السينما النظيفة»؛ لأنها مجرد أداة للبهجة البريئة أو لنقل إيقاع الحياة أو لتوصيل رسالة أو للتعبير عن تجربة إنسانية. وطالما هي محكومة بالقيم الإنسانية وتسير في ظلال مبدأ «الفن للمجتمع» فلا يمكن القول بتحريمها، بل هي عمل إبداعي يضاف إلى مصفوفة الحضارة، وشكل من أشكال التعبير الفني الجمالي عن العالم الإنساني من منظور خاص.

إنّ الأصل في الأشياء الإباحة إلا إذا أتى ما يدلّ على تحريم ذلك الشيء، هذه قاعدة حاكمة في الحلال والحرام. والعجيب أنّ المتشددين الذين يزايدون على الدين تجد تفكيرهم محكوماً بقاعدة أخرى تناقض القواعد الأصولية، هي «الأصل في الأشياء التحريم».

بينما يسع التصور الإسلامي في أصله النقي كلّ ألوان الإبداع الإنساني طالما لا تضر بالمجتمع. لكن عندما ينحرف الفن ليعبر عن رسالة ضارة تؤثر في سلوك الناس وتدفعهم لأي لون من ألوان الشر، هنا يجب التوقف، ويجب التوقيف. وليس معنى هذا أنّ السينما محظور عليها التعبير عن الشر؛ لأنّ التعبير عن الشر إذا كان من أجل توصيل رسالة إنسانية تتخاصم مع الشر، فإنه يكون بلا شك عملاً نبيلاً. أما إذا كان تصوير الشر يهدف إلى نقل حالة من العدوى للمجتمع فإنه يصبح خطأ فادحاً في حق المجتمع.

إنّ السينما مجرد وسيلة حاملة، والوسيلة في حد ذاتها ليست حراماً أو حلالاً، مثل الكوب يمكن أن تملأه خمراً أو ماء، ومثل الكهرباء يمكن أن تستخدمها كوسيلة للصعق أو القتل بغير حق، ويمكن أن تكون وسيلة للإضاءة أو الطاقة النافعة. فالسينما قد تحمل مشاهد رديئة تجعلك تتأثر بأسوأ ما فيها، أو تحمل مشاهد إنسانية رائعة تدخلك في عمق الحياة.

إنّ الصورة تقوم بتكوين الوعي، والقصص هي أكثر الألوان تأثيراً في مخيلة الإنسان، ولذلك هي أداة قرآنية في إعادة تشكيل الوعي الإنساني وفق مفاهيم الحق والخير والجمال، وليس معنى هذا أنّ قصص القرآن تتحدث عن عالم مثالي نظيف ووحيد دون توصيف للشر، بل إنها تدخل عالم الشر بكلّ ظلماته معبّرة عمّا يحدث بداخله من قتل وسرقة وفواحش وظلم وخيانة، لكن بلغة فنية تدفع المتلقي للانفصال عنه لا لتقمصه أو إعادة إنتاجه مرّة أخرى، وهذا فرق جوهري مع تلك القصص التي تتعامل مع الأحداث والشخوص المنحرفة بلغة فنية تؤثر في المتلقي تأثيراً سلبياً فيخرج من السينما متعاطفاً مع بطل «هايف» أو «منحرف»، أو ليقوم بتحرش جماعي، أو بحالة نفسية كارهة للمجتمع.

ولذا فالسينما شأنها شأن كلّ شيء «حلالها حلال وحرامها حرام». والقرآن صريح في الرد على الذين يميلون لتحريم أي شيء دون دليل قاطع: (قُلْ مَنْ حَرَّمَ زِينَةَ اللَّهِ الَّتِي أَخْرَجَ لِعِبَادِهِ وَالطَّيِّبَاتِ مِنَ الرِّزْقِ) (الأعراف: 32). وهو أيضاً صريح في الردّ على الذين يصدرون عدوى الأفعال المشينة إلى المجتمع: (قُلْ إِنَّمَا حَرَّمَ رَبِّيَ الْفَوَاحِشَ مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَمَا بَطَنَ وَالْإِثْمَ وَالْبَغْيَ بِغَيْرِ الْحَقِّ وَأَنْ تُشْرِكُوا بِاللَّهِ مَا لَمْ يُنَزِّلْ بِهِ سُلْطَانًا وَأَنْ تَقُولُوا عَلَى اللَّهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ) (الأعراف: 33).

إنّ السينما تتمتع بحدود واسعة من الحرية في الرؤية الإسلامية الرحبة، ولا يشترط فيها أن تعبّر عن موضوعات إسلامية أو دينية، بل يشترط فقط أن تكون خالية من الرسائل الضارة، ولا تروج لأفكار هدامة تؤثر على سلامة المجتمع.

وليس في هذه الرؤية أي نوع من التعنت، بالقياس إلى الغرب، فهو ما يزال يحرّم ويدين أي فيلم أو عمل فني أو فكري يحمل وجهة نظر معادية للسامية، أليس الغرب نفسه يضع قيوداً على الأعمال الفنية والفكرية، وإن كانت من نوع مختلف؟

إنّ الرؤية الإسلامية التي تقيد الفن بمعايير الحق والخير والجمال، لا تعني عدم السماح بالاختلاف السياسي، ولا تعني عدم السماح بالتنوع والتعددية الفكرية والاجتماعية، ولا تعني عدم نقد المجتمع وتطويره، بل تعني فقط عدم تجاوز السقف الأخلاقي العام وعدم تصدير نماذج الشر إلى المجتمع. وفي هذا اتفاق مع تلك النظرية في فلسفة الفن التي تقول إنّ «الفن ليس للفن بل للمجتمع». أمّا الحديث عن حيادية الفن، وأنه خارج أطر ما هو أخلاقي أو غير أخلاقي، فهو وهم كبير؛ لأنّ قيم الجمال غير منعزلة عن قيم الحق والخير، أو هكذا ينبغي أن تكون.

وفي هذا الإطار تبدو الرؤية الإسلامية الوسطية التي تجعل الفن للمجتمع، ومن ثمّ تربطه بالخير، ليست بمعزل عن تيار قوي في فلسفة الفن نشأ وترعرع في إطار الفكر الغربي. ومن هنا فإنّ الحديث عن فوضى الإبداع بلا حدود، إنما هو نوع من الانفلات يروج له أنصار الإثارة من أجل زيادة المكسب المادي وارتفاع حصيلة بيع التذاكر، فعندما تضعف اللغة الفنية، تكون الإثارة هي البديل لجذب جمهور مكبوت.

» إذن لنأخذكم إلى قضية أخرى منسية أو مهملة في الدراسات الدينية وهي قضية المرأة، فهل استوعبت الدول الإسلامية رسالة الإسلام حول المرأة، خاصة وأنّ المرأة تميزت في العديد من الدول الغربية التي لا تفصل بين الأنوثة والسياسة، وتقف بالمرصاد للتمييز ضدّ المرأة؟

ـ لا شك أنّ الإسلام (قرآنا وسنّة) يُعدّ أهمّ محطة تاريخية لمكافحة التمييز ضد المرأة، باعتباره ضد أية تفرقة أو استبعاد أو تقييد يتمّ على أساس الجنس في الميادين السياسية والاقتصادية والاجتماعية والثقافية والمدنية. والإسلام يؤدي هذه المهمة بوصفها جزءاً من رسالته منذ نشأته؛ إذ حرص على رفض أي إحباط للاعتراف بحقوق الإنسان والحريات الأساسية له بدون أي تمييز بين الرجل والمرأة، وهذا هو لبّ المادة 1 من اتّفاقيّة مناهضة جميع أشكال التمييز ضد المرأة الصادرة بموجب قرار الجمعية العامة للأمم المتحدة ديسمبر 1979.

ومع هذا فإنّ بعض الدول الإسلامية، ومنها مصر، لم تستوعب رسالة الإسلام فيما يخص وضع المرأة، ولم تأخذ منها إلا القشور، على الرغم من أنّ رسالة الإسلام مرّ عليها أكثر من أربعة عشر قرناً، فبنية المجتمع في بعض قطاعاته ما تزال حتى الآن محكومة بالعقلية البدوية أو الريفية رغم كلّ مظاهر الحداثة الشكلية، وهذا لا ينسحب فقط على وضع المرأة، بل على معظم الوضع الإنساني داخل المجتمع.

والمرأة نفسها مسؤولة هي الأخرى بقدر ما عن إحباط رسالة الإسلام بشأنها، فهي إمّا أن تتحايل على التعاليم الخاصة بها، كأن ترتدي حجاباً يجسد كل صغيرة وكبيرة (فتاة التحرش بجامعة القاهرة نموذج لقطاع كبير)، وإمّا أن تسرف في تنفيذ الشكلي منها، أو تنقلب لكائن غريب يحرّم كل شيء (كلّ حاجة حرام: التليفزيون حرام، والأباجورة حرام...).

فهي تلتفت عن جوهر هذه التعاليم وروحها فيما يتعلق بدفع المرأة إلى مصاف الكائن الفاعل المميز والشريك في كلّ شيء مع الرجل، وتفضل أن تبقى في وضعها كأنثى فقط، وليس كمواطن

أيضاً. ويأتي هذا طبعاً على هوى كثير من الرجال المشغولين بالذكورة والأنوثة طوال الوقت. وبطبيعة الحال ليس هذا حكماً عامّاً، فهناك من النساء والرجال من دخلوا في طور التحضر، ولا مجال للتمييز عندهم إلا بالكفاءة والعمل الجاد، ومن ثم أدركوا المبدأ القرآني (لا أضيع عمل عامل منكم من ذكر أو أنثى بعضكم من بعض) [آل عمران: 195].

ونظراً لأنّ دعاوى تحرير المرأة اختلط فيها الحابل بالنابل، وخرجت من إطارها المنضبط إلى تطرف نقيض يدعو المرأة للتمرد على كلّ شيء، وتحويلها إلى كائن ناقم منفلت ومتفذلك، فلا بدّ من التوقف للتأمل في إعادة بناء الأفكار حول وضع المرأة في مصر، من أجل فهم سياسي لا في إطار حقوقها فقط ولكن أيضا في إطار مشاركتها السياسية باعتبارها أعلى مراحل المواطنة.

ويكشف لنا التاريخ المصري عن وجود مشاركات سياسية استثنائية للمرأة في فترات متقطعة، فإثبات المرأة لوجودها السياسي في الماضي كان مرتبطاً دوماً بشخصيات نسائية كاريزمية، ولم يكن مرتبطاً بحركة نسائية عامة وتحول حقيقي في بنية وتكوين المجتمع. نذكر منها مشاركات كلّ من: حتشبسوت، ونفرتاري، ونفرتيتي، وكليوباترا، وشجرة الدر.

وهناك مشاركات أخرى ليست سياسية خالصة لكنها كانت ذات علاقة بتشكيل السلطة في مرحلة لاحقة، وساهمت في تحويل مجرى التاريخ بدون أية مبالغة، مثل هاجر المصرية أمّ العرب وجدة محمد ـ صلى الله عليه وسلم ـ وفي سياق آخر تبرز في المشهد بوضوح امرأة فرعون التي احتضنت موسى، ومن قبلهما إيزيس التي ربما كانت واقعاً تحوّل إلى أسطورة.

وإذا قفزنا إلى العصر الحديث نجد ثورة النساء في مارس 1919 للمطالبة بالاستقلال الوطني وحرية المرأة. ثم مظاهرة 1924 بمناسبة افتتاح البرلمان المصري بعد دستور 1923. ولا أحد ينسى دور هدى شعراوي في تلك الفترة. وبعد ثورة 23 يوليو 1952 دخلت المرأة البرلمان لأول مرّة 1957، وتولت المرأة المصرية الوزارة لأول مرّة 1960. وتوالت النجاحات النسبية والاستثنائية بعد ذلك سواء على مستوى السلطة التشريعية أو التنفيذية، أمّا السلطة القضائية فقد استمرت لفترة طويلة حكراً على الرجال، لكنّ هذا الاحتكار تمّ كسره في السنوات القليلة الماضية. ويلاحظ أنه رغم النضال السياسي للمرأة المصرية والذي برز في العصر الحديث ابتداء من ثورة 1919، ورغم كثرة المنظمات النسائية منذ ذلك الوقت، فإنّ المساواة في الحقوق السياسية لم يتمّ الاعتراف بها إلا عند صدور دستور 1956. ولقد بقي قيد المرأة في الجداول الانتخابية اختيارياً إلى وقت صدور القانون 41 لسنة 1979 الذي جعل هذا القيد وجوبياً بالنسبة للمرأة مثل الرجل.

وظلّ تمثيل المرأة في البرلمان المصري محدوداً جداً، حتى ظهر أواخر السبعينيات قانون جديد لتعديل قانون مباشرة الحقوق السياسية، أعطى للمرأة الحق في 30 مقعداً بالبرلمان تتنافس عليها النساء بعيداً عن أية منافسة أخرى. وكان هذا أول برلمان في تاريخ مصر تدخله ثلاثون امرأة دفعة واحدة. لكن واقع الحال أنه حين ألغي هذا القانون بعد ذلك اختفت معظم الفائزات السابقات، ولم تفز إلا قليلات منهن في تجارب الانتخابات التالية. وقد انخفضت نسبة تمثيل المرأة في البرلمان من حوالي 9% في عام 1979 وأوائل الثمانينات إلى 2, 2% في مجلس برلمان 1992، ثم نزلت النسبة إلى أقل من 2% في مجلس 1995. ونسبتها في البرلمان التالي 1.8% مع الأخذ في الاعتبار أنه في هذا البرلمان كانت سيدة تشغل منصب وكيل مجلس الشعب.

ويبدو أنّ هذه الحالة ليست خاصة بمصر، بل هي حالة العالم العربي أجمع؛ حيث تأتي المجموعة العربية في ذيل قائمة أقاليم العالم، فنسبة تمثيل المرأة في البرلمانات العربية لا تتجاوز نسبة 3.3%.

» إذن نحن أمام إشكالية كبيرة مؤداها أنّ الفهم البشري الخاطئ للدين ولقضاياه التي عرضنا لها يضع الدين في قفص الاتهام، فهل يمكن لنا تحرير الدين من هذه الاتهامات والعودة به إلى المنابع الأولى، بحيث يظهر الإسلام الحق، الإسلام الحر في طبعته الأولى؟

ـ يجب التأكيد مجدداً على أنّ الإسلام هو الإسلام وليس المسلمين، هو القرآن والسّنة الصحيحة فقط. وقد اكتمل الدين في اللحظة التي أعلن فيها القرآن هذا، وبالتالي فكلّ ما زاد عن ذلك مجرد اجتهاد بشري يصيب ويخطئ. والإسلام الحر ليس إسلاماً آخر، وإنما الإسلام نفسه في طبعته الأولى الأصلية دون أقنعة أو تلوين سياسي أو اجتماعي من أجل مصالح فئوية. إنه عودة لمنابع النهر الصافية: القرآن والسنّة الصحيحة.

ومعظم التيارات التي انبثقت في التاريخ الإسلامي فهمت الإسلام وفق فهم بشري (خاص)، وليس في هذا عيب، وإنما العيب عندما يزعم فصيل أنّ فهمه للإسلام هو الحق المطلق، وما سواه باطل مطلق، وهنا منشأ التكفير والتفجير، والانشقاق والصراع المميت. ولذا يجب العمل على تحرير التصور الأصل من الشوائب المشوهة التي لحقت به سواء من البدع في مجال العبادات أو الابتداع في مجال السياسة؛ حتى يبرأ الأصل من شبهات الصور المزيفة له،

ويعود هذا الأصل إلى جذره «الحر» في أصوله الأولى النقية: القرآن والسنّة الصحيحة.

وبداية تحرير المفهوم تكون باللغة، لكنها ليست اللغة في عالمها الضيق الحرفي، بل اللغة في فضائها الحر، واللغة في هذا الفضاء هي صورة الفكر؛ فالفكر هو الذي يصنع اللغة، فهي صورته وليست أصله، على عكس بعض تيارات التعصب والانغلاق التي تفكر حسب حرفية اللغة فتقع في التشدد، حيث يصبح المعنى أسير الحرف.

فصفة "حر" ليس معناها هنا "الحرية" فقط كما قد يتوراد إلى الذهن، وأيضاً "الحر" ليس مرادفاً لـ"ليبرالي" في معناه الغربي الضيق. "الحر" هنا وصف للإسلام بسمة جوهرية فيه، ومعناه متعدد الدلالات؛ فالحر هو "الخالص pure من الشوائب" مثلما نقول "ذهب حر أو ماس حر"، أي نقي خالص لا يشُوبُهُ مَعْدِنٌ آخَرُ. وهذا هو إسلام القرآن والسنّة قبل الصراع على السلطة، وقبل نشوء الفرق، فمن المعروف أنّ بداية ظهور الفرق في تاريخ المسلمين كانت بسبب الاقتتال على الخلافة.

والحر أيضاً هو "الأصيل"، يقال "فَرسٌ حُرٌّ أي عتيقُ الأَصْل". وبهذا المعنى فإننا نريد الرجوع بالإسلام إلى أصالته قبل أن يلونه البعض بمواقفه السياسية ومصالحه الدنيوية من أجل السلطة أو الثروة أو الهيمنة الاجتماعية أو العلو في الأرض. والحُرُّ هو "الكريم والشهم"، مثلما نقول "رجل حر"، والإسلام في أصالته هو الإسلام الكريم والشهم، ولا معنى للكرم والشهامة دون إكرام الآخر والدفاع عنه وحمايته، أيّاً كان الآخر، ومن هنا نفهم معنى الإجارة لمن يستجير وحماية من يطلب الحماية حتى ولو كان فيه ما فيه. تقول أم هانئ: ذهبت إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم عام الفتح، قلت: يا رسول الله، زعم ابن أمي أنه قاتل رجلاً قد أجرته "فلان بن هبيرة"، فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: "قد أجرنا من أجرت يا أم هانئ". وأيضا الوفاء بعهد الأمان لمن أعطيناهم هذا العهد ولو كانوا كفاراً، يقول الرسول الحر ـ صلى الله عليه وسلم ـ: "ألا من ظلم معاهداً أو انتقصه أو كلفه فوق طاقته أو أخذ منه شيئاً بغير طيب نفس، فأنا حجيجه يوم القيامة"، (رواه أبو داود، وهو صحيح).

والحُرُّ هو "الجزءُ الظَّاهر من الوجه". فالإسلام الحر ليس دين الأقنعة، ولا التلون، ولا العمل السري، ولا الحياة تحت الأرض، ولا المواربة، ولا النفاق، ظاهره كباطنه، يقول ما يفعل، ويفعل ما يقول.

والحُرُّ من القوْل أَو الفعل "الحسن منه". يُقال: "هذا من حُرِّ الكلام". والإسلام الحر، لا يعرف لغة التخوين، ولا القذف، ولا "الشتيمة"، وهو ضدّ من إذا حدث كذب، وإذا خاصم فجر في القول أو الفعل. والمرأة "الحُرَّةٌ"، هي المرأة الشريفة التي لا تبيع عرضها، ومبادئ الإسلام "حرة" بهذا المعنى؛ فهي لا تباع ولا تشترى، من أجل حفنة دولارات، ولا لإرضاء دولة عظمى أو صغرى، والحُرُّ في اللغة أيضاً هو "الخالص من الرقّ"؛ والإسلام حر لأنه لا يمكن أن يخضع لمستعمر ولا أن يكون مطية لحزب سياسي أو جماعة تسعى إلى السلطة. فقد جاء ليحرّر الإنسان من العبودية لغير الله وحده، وجاء أيضاً ليحرّره من سلطة رجال الدين، ومن تضليل المتحدثين باسم الله، أو طلاب السلطة أو ثروات رجال الأعمال.

والحر أيضاً صفة تنطبق على القائل بالحرية والمؤمن بها، والإسلام حر لأنّ الحرية في التصور الإسلامي حق إنساني أصيل، والحرية هي القدرة على الاختيار في الحياة أو العقيدة أو السياسة دون خضوع لتأثير خارجي أو إكراه معنوي أو مادي أو تهديد بحرق الوطن. ففي الإسلام الإنسان حر بحكم المولد، قال عمر الفاروق لحاكم مصر عمرو بن العاص عندما اعتدى ابنه على مسيحي: "متى استعبدتم الناس وقد ولدتهم أمهاتهم أحراراً"؟.

والحرية في الإسلام الحر تحافظ على الدماء والأموال والأعراض وحق التفكير وحق الاعتقاد؛ فلا تكفير للأفكار، ولا إهدار للدماء، ولا قطع للطريق، ولا تعطيل للمصالح العامة، ولا إجبار على اعتناق مذهب، بل لا إجبار على اعتناق الإسلام نفسه، والأولى لا إجبار للآخرين على أن يعيشوا النمط نفسه من الحياة الذي أحياه أنا. فللإنسان حق ممارسة الحرية طالما لا يضرّ نفسه أو الآخرين وفق القوانين. فالحرية في الإسلام هي الحرية الملتزمة، وهي ضدّ الفوضوية التي ترجع فلسفياً إلى الفردية المطلقة عند شميت وشترنر وبرودون وباكونين في الغرب، وإلى القرامطة في تاريخ المسلمين.

والسؤال: ما موقف الإسلام الحر من الصراع على السلطة، وفقه الاختلاف والمصالحة، والتكفير، وإهدار الدماء، والحرية في المجال العام والخاص، وقطع الطريق، والجهاد، والاجتهاد، وصراع الطبقات، والرأسمالية المتوحشة، والصراع الموهوم بين الولاء للدين والولاء للوطن...؟

» مأساتنا في الوطن العربي هي تارة الاستغلال السيء للحريات العامة والخاصة، وتارة أخرى التعدي عليها، وما يزال العرض مستمراً: مرّة فوضى ومرّة استبداد. فما موقف الإسلام الحر من حرمة الحياة الخاصة؟

ـ من أكبر مآسي زمننا الخلط بين الحرية والفوضى، مثلما يحدث في كثير من مستويات المجال العام في مصر؛ حيث عدم الخوف من خرق القانون، وحيث الرعونة في تطبيقه إمّا بسبب جبن المرتعشين أو بسبب الطيبة الجوفاء أو اللامبالاة بحاضر البلد ومستقبله. وفي حالة التعدي على الأمن القومي أوالنظام العام فلا تحدثني عن حرية، ولا تحدثي عن حقوق، إذ لن يكون هناك دولة ولا قانون يمكن الالتجاء إليه؛ لأنّ الآخرين سيكون لهم ذلك الحق أيضاً في انتهاك القوانين، وهنا تسقط فكرة الدولة، ويضيع البلد، وتستيقظ الصراعات المسلحة من مرقدها العفن.

ومن مظاهر هذه الفوضى انتهاك حرمة الحياة الخاصة، مع أنّ حرية الفرد في عالمه الخاص به، هي «حرم مقدس» لا يجوز لأحد انتهاكه أو الدخول إليه إلا صاحبه أو من يأذن له، وهنا تظهر مغالطة من يعتبرون أنّ حياة الساسة والفنانين والرياضيين والمشاهير مثلاً هي حق مشاع للإعلام الأصفر تحت دعوى حرية التعبير أو دعوى أنّ الحياة الخاصة للشخصية العامة أصبحت جزءاً من حياته العامة.

وتشمل حرمة الحياة الخاصة للفرد: العائلة والبيت والذوق الخاص، والأشياء المفضلة للفرد، بشرط ألا يكون في أيّ من ذلك عدوان على الغير (أنت وحدك الذي تحدّد أسلوب حياتك ما لم تخرج عن القانون). ويجب ألا تمتد يد السلطة الحكومية والاجتماعية إلى الحياة الخاصة، فهي «المجال الخاص» الذي تنتهي عنده سلطة قوانين المؤسسات العامة.

وهذا ما استقرّ في كلّ دساتير الدول الحرة، لكن المشكلة دوماً في التنفيذ، فبعض الحكومات تقول ما لا تفعل، حتى في الديمقراطيات العريقة مثل الولايات المتحدة، فقد حدث قديماً فضيحة التجسس على الاتصالات، وفي هذه الأيام تعود من جديد كفضيحة على المستوى الدولي؛ حيث التجسس على رؤساء الدول الصديقة بواسطة وكالة الأمن القومي الامريكية التي لم تحترم القواعد التي تحمي الحياة الخاصة في عملياتها للتنصت على الاتصالات الهاتفية.

والإسلام الحر يقدّس الحرية، لكنه مثل كلّ دول الحريات العريقة، يميز بين «المجال العام» و«المجال الخاص». فالمجال العام يضم الميادين السياسية والاقتصادية والمجتمعية، والحرية في المجالات العامة غير الشخصية يجب أن تكون خاضعة للرقابة والضبط القانوني. فلا حرية في المجال العام بدون التزام بالقانون؛ لأنّ الحرية لها سقف هو القانون وإلا تحولت إلى فوضى، وأهم تعريفاتها في أعرق الدول إيماناً بالحرية هي «الحق في فعل كلّ ما تسمح به القوانين».

والحريات المنضبطة هي حقوق لكلّ الناس، وليست حقوقاً لفئة دون سائر المجتمع، فلا يجوز لأحد أن ينتهك حرية الآخرين، ثم ينادي باحترام حريته هو، فإذا ما تعدّى فريق على حرية الآخرين فسيكون من حقهم أيضاً أن ينتهكوا حريته. إنّ البعض يظن أنّ القانون يمنع ويقيد فقط، وهذا خطأ لأنّ القانون يحمي حرية الفرد أيضاً؛ فمثلاً، يمنع القانون الفرد من التعدي على الآخرين، لكنه يحمي أيضاً حريته من أن يعتدي عليها أحد.

وفي «المجال الخاص» يعتبر انتهاك حرمة الحياة الخاصة أمراً مخجلاً في الإسلام الحر. وهو ما تبينه عمر الفاروق عندما نبهه إلى ذلك أحد الأشخاص، فمن القصص الذائعة أنّ الفاروق كان يتجول بالمدينة ليلاً، فسمع صوت رجل في بيت وهو يتغنى ويشرب مع رفاقه، فتسوّر عليه، أي قفز من فوق سور البيت، فقال: يا عدو الله أظننت أنّ الله يسترك وأنت في معصيته؟ فقال الرجل: وأنت يا أمير المؤمنين لا تعجل عليّ، إن أكن عصيتُ الله واحدة فقد عصيتَ الله في ثلاث، قال: (ولا تجسسوا)، وقد تجسست، وقال: (وأتوا البيوت من أبوابها)، وقد تسوّرت عليّ، وقد دخلت عليّ بغير إذن وقال الله: (لا تدخلوا بيوتاً غير بيوتكم حتى تستأنسوا وتسلموا على أهلها). قال عمر: فهل عندك من خير إن عفوت عنك؟ قال: نعم، فعفا عنه، وخرج وتركه (رواه الخرائطي في مكارم الأخلاق).

ويعني هذا أنّ الحياة الخاصة هي حق لصاحبها يستأثر بها ويحتكرها وحده، ولا يجوز لأحد أن يطلع عليها إلا بإذنه، وهي أعلى من حق الملكية الفردية لأنها غير قابلة للتنازل عنها. وهذا المعنى مستقر عند المفسرين، فقد قال القرطبي في (الجامع لأحكام القرآن): «لَمَّا خصّ الله بني آدم الذين كرّمهم وفضلهم بالمنازل، وسترهم فيها عن الأبصار، وملكهم الاستمتاع بها على الانفراد، وحجز على الخلق أن يطلعوا على ما فيها أو يلجوها دون إذن أربابها، أدبهم بما يرجع إلى الستر عليهم».

ولا تقتصر حرمة الحياة الخاصة في الإسلام على المسكن فقط، بل تشمل كلّ الخصوصيات وشؤون الأسرة والاتصالات والمراسلات والأنشطة الإليكترونية الخاصة. بل إنّ مفهوم السكن الذي تشمله الحماية لا يقتصر فقط على البناء، بل يشمل ما يؤوي الإنسان حتى لو كان بشكل مؤقت. لهذا قال الخطيب الشربيني في كتابه (مغني المحتاج): إنّ الفقهاء ذهبوا إلى أنّ الخيمة في الصحراء كالبيت المشيد في المدينة. ويشمل هذا في عصرنا غرف الفنادق والشواطئ، والسيارات، والطائرات الخاصة، والمكاتب الخاصة. وهي جميعاً تدخل تحت حق حماية الحياة الخاصة، ومن المحظور التجسس عليها أو تفتيشها أو الدخول إليها بغير إذن المقيم فيها أو إذن السلطة القضائية في حالة ثبوت وقوع جريمة ضارة بالآخرين. وهذا ما أكد عليه العهد الدولي الخاص بالحقوق المدنية والسياسية

الصادر عن الجمعية العامة للأمم المتحدة، في المادة 17. فالأصل والقاعدة تقديس حرية الشخص في الحياة الخاصة، والتقييد لا يأتي إلا في حالة التعسف في استعمال هذا الحق بالتعدي على الغير أو حتى تعدي الشخص على نفسه كالانتحار أو تعمد حرق الممتلكات الخاصة مثلاً.

» ولكن هل يقضي الإسلام الحر على معضلة الفوضى؟

ـ الجميع يتحدث عن الحقوق ولا أحد يحترمها، وكلّ فريق يتحدث عن حقوقه هو وينسى حقوق الآخرين. وكلّ فرد يتحدث عن حقه في الحرية، لكنه يقصد حقه في الفوضى، هذه هي معضلتنا.

وبعض الإعلاميين والثوار يتحدثون عن الحق في التعبير بينما يقصدون حق القذف والتشهير وانتهاك الأعـراض: سواء كانت الأعراض بالمعنى المباشر للكلمة أو الأعراض بمعناها العام (الأعراض السياسية والمهنية)؛ فعرض الإنسان ليس فقط عرضه بالمعنى الجنسي، ولكن أيضاً عرضه بمعنى شرفه العام المتعلق بسمعته ككل. فحرية التعبير التلفزيوني أو الإذاعي وحرية الصحافة لا تعطي لأحد حق إطلاق الأكاذيب أو الشائعات الضارة بسمعة طرف آخر. ويطلق على مثل هذا التعبير «قذفاً» إذا صدر لفظاً، و«تشهيراً» إذا صدر مكتوباً.

أمّا دعاة الاستبداد فيريدون بحجة الفوضى نزع كلّ الحقوق والحريات، والعودة مجدداً لحكم ديكتاتوري يحكم «شعباً يخاف ولا يختشي»، وإذا كانت الأنظمة الفاشية والاستبدادية لا تلقي بالاً للحرية، فلا يقلّ خطأ عنها دعاة الفوضى باسم الحرية، فكلا الفريقين آثم، وكلاهما يُضيّع مصر ويضيع نفسه.

بينما الحل بسيط، وهو يا سادة: الفوضى حلها تطبيق القانون بحسم وعدالة ناجزة دون تراخ ودون ارتعاش. فمأساتنا أننا نتأرجح دوماً بين الاستبداد والفوضى.. مرّة نعيش تحت القهر، ومرّة نعيش تحت الفوضى، ولا نعرف المنطقة الوسط (الحرية المسؤولة الملتزمة بالقانون). ولذلك فليس بديل الفوضى هو العودة للاستبداد ولا الدولة البوليسية، بل هو الالتزام بالقانون من الناس، والالتزام بتطبيق القانون على الجميع.

إنّ الحرية في الإسلام مقدّسة، وقد تنبه إلى ذلك الشيخ المباركفوري في تكملته على «المجموع شرح المهذب للنووي»، حيث اعتبر الحرية الشخصية من أعظم مقاصد الشريعة. وقد أكد على هذا المقصد الفقيه التونسي الطاهر بن عاشور، وغيره من الأصوليين والفقهاء الحقيقيين؛ فالحرية وإن لم يذكرها الأصوليون من جملة الضرورات الخمس فهي عنوان كلّ ضرورة من هذه الضرورات. لكنها ليست حرية مطلقة، بل حرية منضبطة ومسؤولة تعطي حقوقاً في مقابل واجبات، مثل واجب المواطن أن يدفع ضرائب، ويلتزم بقواعد العمل، ويلتزم بالدور في الحصول على الخدمات، وألا يعطل مصالح الناس أو يضر بأيّ مظهر من مظاهر الحياة.

فالقانون لا يسحب حرية الفرد مثلما يحدث في النظم الاستبدادية، بل ينظمها من أجل كفّ الضرر عن الآخر، ويضع سقفاً لحرية الآخر من أجل كفّ ضرره عن الفرد، أي أنّ القانون هو من أجل تحقيق حرية متساوية لكلّ طرف، ومن أجل الحفاظ على النظام، وسير الأمور بيسر ودون ضرر، فعندما يتعذر على سيارتين في الوقت نفسه عبور ملتقى طرق، دون اصطدام، فإنّ النظام يحدد أي اتجاه يكون للسيارة القادمة منه الأولوية في أن تمرّ أولاً.

ويمنع القانون الفرد من استخدام حريته عندما تضرّ بالمصالح المشروعة للآخرين أو سلامتهم أو صحتهم أو حتى رفاهيتهم، فحرية الكلام حق، لكنها ليست مطلقة في قاعات الدرس، ولا في الصلوات، كما أنّ الحق في «حرية الكلام» لا يعني الحق في «الصراخ»، كأن يصيح فرد قائلاً «حريق» «قنبلة» في مكان مزدحم إذا لم يشب حريق أو توجد قنبلة بالفعل. وحرية التجارة لا تعطي لأحد الحرية في أن يغش الآخرين. وحق التصرف في الملكية الخاصة للعقارات لا يعطي لأصحابها حق التعدي على حرم الطريق أو حقوق الجار. وحرية أصحاب المصانع في إدارة مصانعهم لا تبيح لهم تلويث الجو أو إلقاء النفايات الصناعية في الطريق العام أو المياه أو غير المكان المخصص لذلك. لكن في مصر المحروسة «الحرية» تعني أنّ كل شيء مباح؛ فالمصري دوماً متفرد وله إبداعه الخاص، وهو أيضاً ينسى أنّ الحرية التزام ومسؤولية (لها ما كسبت وعليها ما اكتسبت).

إنّ المعاملة بالمثل هي المبدأ العادل، والقانون حق على الجميع، والفعل الذي أقوم به يشرع للآخرين أن يفعلوا مثله، فإذا كان من حقي قطع الطريق فمن حق الجميع أن يفعلوا ذلك. والتظاهر حق أصيل، لكن إذا كان من حقي كمتظاهر أن أعطل مصالح الشعب وأعتدي على ممتلكات الآخرين، فمن حقهم أيضاً عندما يتظاهرون أن يعتدوا على ممتلكاتي ومصالحي العامة. وهنا تضيع الدولة، ويضيع الأمن القومي، وتتحول البلد إلى عشوائية وصراخ هيستيري.

ولا أدري كيف يبيح البعض لأنفسهم عند الاختلاف السياسي بين أبناء الوطن الواحد حقوقاً لا يبيحها الرسول ـ صلى الله عليه وسلم ـ في حالة الحرب ضدّ الأعداء الذين يعتدون على الوطن؛ فيعطون لأنفسهم حق السحل والتنكيل، والاعتداء على المنشآت، وقطع الطريق.

ومن سخرية زماننا أن نطالب ونرجو «فرقاء السياسة» أن يلتزموا بقواعد الحرب، إنّ الجهاد فرض كفاية أو فرض عين (حسب طبيعة الحرب)، لكنه يقف عند حدود عدم الإضرار بالمصلحة العامة أو انتهاك حقوق الإنسان أو الحيوان أو الجماد. فقد أوصى الصديق أبو بكر جنوده قبل فتح بلاد الشام (12) هجرية بقوله: «لا تخونوا، ولا تغلوا، ولا تغدروا، ولا تمثلوا، ولا تقتلوا طفلاً صغيراً، ولا شيخاً كبيراً ولا امرأة، ولا تعقروا نخلاً ولا تحرقوه، ولا تقطعوا شجرة مثمرة، ولا تذبحوا شاةً ولا بقرة ولا بعيراً إلا لمأكلة، وسوف تمرون بأقوام قد فرغوا أنفسهم في الصوامع؛ فدعوهم وما فرغوا أنفسهم له».

وقال الرسول (صلى الله عليه وسلم) في حديث واضح: «من ضيق منزلاً، أو قطع طريقاً، أو آذى مؤمناً، فلا جهاد له»(صححه الألباني، الجامع 6378).

فهل يمكن أن ينصت المصريون لثوان لحديث سيد الخلق، حتى يعرفوا موقعهم الحقيقي؟

وهل يمكن أن ينصت أصحاب المحلات والباعة وقائدو السيارات والثوار الأحرار لقول آخر للمصطفى عندما سأله بعض الصحابة الكرام: وما حقّ الطريق يا رسول الله؟ قال: «غض البصر، وكف الأذى، وردّ السلام، والأمر بالمعروف، والنهي عن المنكر»(رواه البخاري).

رحمتك يا رب.

» هذا يعني أنّ الإسلام الحر يقضي حتماً على الرؤية الأحادية للإسلام التي تنطلق من النظرة الضيقة لنصوص الكتاب والسنّة النبوية؟

ـ مع مرور أكثر من أربعةعشر قرناً على ظهور الإسلام، ما تزال الفجوة واسعة بين الإسلام والمسلمين، فالإسلام (قرآناً ورسولاً) يقدم نموذجاً إنسانياً عالمياً للدين الذي يلائم الطبيعة الإنسانية، ويعترف بالتنوع الكوني والإنساني، ويعتبر التعددية سنة إلهية، ويميز بوضوح بين البشري والإلهي، وهو في الأساس جاء رحمة للعالمين وليس لبعض المسلمين فقط، ومن مقاصده الكبرى تحقيق العدالة الاجتماعية والحفاظ على الأوطان ومصالح الناس...كلّ الناس: حياتهم، وعقولهم، ودينهم، وأموالهم، وأعراضهم. وهذه الأمور الخمسة تسمى بالضروريات الخمس، وبمقاصد الشريعة، وهي الأمور التي تظهر من جميع أحكامه.

وبعض أو أكثر المسلمين منذ لحظة الانحدار الحضاري وحتى الآن يفسرون هذه المقاصد على أنها خاصة بهم أو بفصيلهم، أمّا باقي التيارات فليس لها إلا التكفير الديني أو السياسي وكلها في النار.

ولهذا أسباب كثيرة، أكتفي منها هنا بـ»النظرة إلى الإسلام من زاوية واحدة وضيقة»، هي زاوية القراءة الضيقة والحرفية لنصوص الكتاب وأحاديث الرسول ـ صلى الله عليه وسلم ـ والأخذ ببعض الكِتاب وترك البعض الآخر، غافلين عن روح الإسلام وأدلته الكليّة.

مثل هؤلاء مثل العميان الذين دخلوا غرفة مظلمة فيها «فيل عملاق»، ووضع بعضهم أيديهم على ذيله، وظنوا بل اعتقدوا أنّ «الفيل كله» عبارة عن «ذيل»، بينما فريق آخر وضعوا أيديهم على «رجل» الفيل وتصوروا الفيل كأنه عمود طويل مستدير، أمّا الذين وضعوا أيديهم على «ظهر» الفيل فتصوروا أنه هضبة عالية، والذين وضعوا أيديهم على «أنيابه» ظنوا أنه كائن شرس فتاك، وهكذا الحال مع سائر الأجزاء... ثم دخل الجميع في جدال مميت حول ما هو الفيل، وأخذ كلّ فريق يصف الفيل «كله» بمواصفات هذا «الجزء» الذي يمسك به والذي يعلمه علم اليقين.

وعمى بعض المسلمين في عصرنا ليس عمى عين وإنما عمى ثقافة، وعمى الزاوية الواحدة التي ينظرون منها، وهي زاوية الموروثات الاجتماعية وزاوية المصدر الواحد للمعرفة؛ فهم يخلطون بين موروثاتهم الاجتماعية والتصور الإسلامي النقي والشامل. ولذا تجدهم يعتقدون أنهم يحتكرون الفهم الصحيح والأوحد للإسلام، ويبدون تعصبهم نحو المختلفين معهم. مثل البدو الذين يضفون على الإسلام الطابع البدوي، فلا يرون فيه إلا سلطة الرجال وعزل المرأة، ودين الخشونة، والمعاداة للفن والحضارة.

أما العلمانيون فهو عندهم علاقة فقط بين العبد وربه، ولا شأن له بصلاح الحياة العامة ولا دخل له بأي شأن من شؤونها.

والجماعات الماسونية والباطنية والسرية تضفي طابعها الخاص عليه؛ فتراه دين العمل السري، والتقية، والعمل من وراء ستار، والرغبة في السيطرة والهيمنة.

أما الجهاديون، فالإسلام عندهم هو دين الفتك، والعنف، والقوة، وتكفير الآخر. وهو دار السلام في مقابل دار الحرب.

والصوفيون يرون فيه دين الزهد والتقشف والذكر والاعتزال عن الكفاح في الحياة.

أما الكتلة الصامتة فالإسلام عندها هو دين المناسبات: رمضان، العيد، رجب، شعبان، المولد النبوي، الحج.

وبعض الفنانين يتصورون الله تعالى ربّ قلوب فقط وليس ربّ أعمال أيضاً، والمهم القلب، وطالما قلبك سليم تقدر تعمل أي حاجة.

وعلى عكسهم ـ لكنه يقع أيضاً في الخطأ نفسه- البعض من المتشددين الذين يفهمون تعاليم الله على أنها تعاليم شكلية حرفية تتعلق بالظواهر أكثر ممّا تتعلق بالبواطن، ويحصرون أنفسهم في جانب ضيق: المظهر والملابس والشكليات، نصف الجسد الأسفل، الجنس، الزوجات، الطقوس.. ومن ثمّ حوّلوها من تعاليم للروح والجسد معاً إلى تعاليم للجسد فقط.

أمّا الفاسدون والنصابون من كلّ فصيل، فهم يخلطون بين العبادة الحقة والعبادة المزيفة، فما يزال الكثيرون يقيمون علاقتهم مع الله من خلال الطقوس فقط، وليس من خلال الالتزام والمسؤولية، فسبيل الخلاص عندهم في الالتزام بالعبادات فقط، وليس في ممارسة العمل البناء في تنمية العالم، وهم يخلطون بين العبادة الحقة في الدين والتي تقيم علاقة فعالة بين الإنسان والله فتمده بدافع شخصي متجدد لممارسة دوره في إعادة بناء العالم وتنميته، وبين العبادة المزيفة التي يمارسها المراؤون، أو التي يمارسها الذين يخدعون أنفسهم ويظنون أنهم يسترضون الله تعالى بأداء بعض العبادات ثم يسعون في الأرض فساداً؛ فيرتشون ويغشون ويكتمون الشهادة ويشيع بينهم عادة النفاق والإهمال والغدر وعدم الالتزام بالوعود.

كما يخلط كثير من المسلمين بين معتقدهم الديني ومواقفهم السياسية ذات الطابع الإنساني المتغير. إنّ الإسلام يشتمل على أصول الحكم السياسي العادل. هذا شيء لا شك فيه، لكنّ الكارثة تكمن في أن يعتبر أي شخص أنّ مواقفه السياسية المتغيرة والمرتبطة بالمصالح والطبقة والجماعة التي ينتمي إليها هي تعبير عن الإسلام الخالد نفسه.

أمّا بعض رجال الدين الذين يتخذون الإسلام مهنة وليس رسالة؛ فقد حولوا الدين الأصلي إلى مؤسسات ذات سلطة ومرجعية تحتكر الحقيقة وتركز على الشعائر والمناسبات أكثر ممّا تركز على نقاء الضمير واتساق القول والفعل، وتركز على الشكل والحرف أكثر ممّا تركز على الجوهر والعقل والإنسان، وتبرر للحكام قراراتهم ومصالحم، فالدين عندهم «سبوبة».

وهكذا نجد أنّ كلّ هؤلاء ما تزال تسيطر عليهم الرؤية الأحادية للإسلام، بينما رؤية الإسلام أوسع من ذلك بكثير: الكون، الإنسانية، الحضارة، التاريخ، العدالة الاجتماعية، الإنصاف، الخير والرحمة للعالمين.

لكلّ هذا يجب عدم الخلط بين الإسلام كدين في حد ذاته، والإسلام كما يفهمه ويمارسه بعض المسلمين في ضوء ثقافتهم المحدودة وعقائدهم الجامدة ومصالحهم الخاصة.

وينتج من ذلك حتمية عدم اتهام الإسلام كدين بأية صفة سلبية نتيجة الفهم القاصر الذي تقع فيه كلّ هذه الطوائف الممسكة بـ «ذيل» الفيل أو «رجله» أو «ظهره» أو «أنيابه»، فكلّ شائنة تشين هؤلاء، هم وحدهم الذين يتحملونها، مثل تحمل التلاميذ الفاشلين لمسؤولية عدم فهمهم للمقررات الدراسية (الجيدة طبعاً) التي يدرسونها، ومثل الأرض البور التي لا تنتج أيّ ثمار على الرغم من أنّ «الماء النقي» يرويها ليل نهار.

» ومما لا شك فيه أنّ هذه الرؤية الأحادية تستند بالأساس إلى الأتباع والمريدين الذين يسيرون خلف زعمائهم كالقطيع لإذاعتها ونشرها بين الناس الذين يعتقدون خطأ أنها المعبر الحقيقي عن رأي الدين الحر، مع أنّ القرآن ذاته نهى عن غريزة القطيع، فكيف استطاع القرآن أن يحذرنا من خطورتها على الفرد والمجتمع؟

ـ يرفض القرآن بحسم «غريزة القطيع» التي تجعل المجموع ينساقون وراء قادتهم بلا تفكير أو تروي أو مراجعة، كما يستنكر القرآن بوضوح ما ينشأ عن هذه الغريزة، مثل منهج السمع والطاعة، ويسخر من التسليم بأقوال القادة أو الآباء دون الاستناد إلى براهين عقلية. قال تعالى: (وإذا قيل لهم اتبعوا ما أنزل الله قالوا بل نتبع ما ألفينا عليه آباءنا أو لو كان آباؤهم لا يعقلون شيئاً ولا يهتدون)(البقرة: 170). وفي الوقت نفسه يرفض القرآن موقف الذين لا يستخدمون عقولهم ويشبههم بالبهائم.

ومن هنا انتبذ القرآن الطريقة المتعصبة في التفكير التي تقوم على اليقين الساذج الذي نجده عند المتطرف، فالمتطرف متعصب لآرائه إلى أبعد الحدود، لا يقبل أن يناقش آراءه ومعتقداته أحد، يعتقد في ذكائه المفرط وقدرته الخارقة على معالجة الأمور. كما يعتقد في سلطة الآباء أو العلماء أو غيرهم من أصحاب النفوذ الديني أو الفكري. وهذه هي طريقة الذين يقولون «إنّ الحق يعرف بالرجال» الذين حذر منهم الإمام علي، أي الذين يعتبرون القول حقاً لمجرد أنّ فلاناً أو علّاناً قاله، وهؤلاء هم الذين يسيرون على منهج السمع والطاعة، لا برهان لهم ولا رأي، فالذي يملك الحقيقة هم سادتهم فقط. ولذلك فهم منفصلون تماماً عن الواقع كما يقول علماء النفس.

والسمع والطاعة أمر مستهجن وضد مبادئ العقل المنطقي وضد البداهة؛ لأنّ المعتقدات ينبغي أن تؤسس على براهين من الواقع،

وليس من الحجج النظرية الجوفاء التي تقوم على المصالح الخاصة للجماعة بصرف النظر عن مصالح الوطن.

ولذا حذرنا الفيلسوف الإنجليزي فرنسيس بيكون من الذين يتبعون زعماءهم مثلما يتبع القطيع الراعي، وأطلق بيكون على آراء أمثال هؤلاء اسم «أوهام المسرح»، وهي الأوهام التي تنشأ عن الاعتقاد في صحة كلّ ما يقوله قادة الجماعات أو الآباء أو الشيوخ أو غيرهم من أصحاب النفوذ؛ حيث يعتقد بعض الناس أنّ كلامهم كله صحيح لمجرد أنّه صدر عن فقيه كبير من الفقهاء أو قائد جماعة دينية أو سياسية من ذوي الأسماء الكبيرة. ويرى بيكون أنه لا بدّ من النظر إلى أقوال هؤلاء ومذاهبهم على أنها تشبه المسرحيات.

والأصل الأول لكلّ تعصب هو غريزة القطيع التي ليس لها بوصلة سوى اليقين المطلق الذي تتسم به بعض معتقداتهم اعتماداً على التسليم الكامل للقادة.

وفي ظني يكمن المنشأ الفلسفي لغريزة القطيع في طبيعة منهج التفكير، فالعقل المتعصب المتطرف عقل مغلق على نفسه، ومن ثمّ فهو مظلم، مثل الحجرة المغلقة التي لا نوافذ لها، إنها لا ترى النور، ولا يمكن لمن بداخلها أن يرى شيئاً سواء في الداخل أو الخارج.. إنه لا يستطيع أن يتجاوز ذاته. ومن هنا فإنّ صاحب العقل المغلق من المستحيل أن يرى أيّ شيء خارج عقله، لا يستطيع أن يتجاوز أفكاره المظلمة ولا يمكنه أن يرى غير أفكاره هو، ويعتبرها يقينية قطعية لا تقبل المناقشة، ومؤكدة بشكل نهائي، ويرجع هذا بدوره إلى حالة الانغلاق العقلي التي يعيشها، ومن ثمّ الطابع التعصبي التطرفي الذي يميز منهجية التفكير التي يستخدمها.

ولذا تجد المتعصب شخصاً غير عقلاني، يعتقد اعتقاداً جازماً أنّه على صواب تام وأنّ الآخرين على خطأ تام، إمّا لأنه لا يستخدم عقله مطلقاً، أو لأنه يستخدمه بطريقة خاطئة. فليست "اللاعقلانية" هي عدم استخدام العقل فقط، ولكنها أيضاً استخدامه بطريقة خاطئة.

إنّ التعصب حيلة فكرية مخادعة؛ لأنّ المتعصبين يتحدثون كما لو كان موقفهم قائماً على براهين محكمة ونهائية، أي أنهم يخدعون غيرهم، بل ويخدعون أنفسهم دون أن يشعروا، بأنهم أصحاب براهين محكمة مع أنّ براهينهم مليئة بجوانب الخلل. وما هذا إلا لأنّ التعصب لا يستطيع أن يخرج وراء ذاته فيرى عيوب تفكيرها.

ويؤكد القرآن على إمكانية المعرفة اليقينية ووجود معايير لماهية الحقيقة، لكن من جهة أخرى يرفض اليقين المطلق الذي يزعم امتلاكه البعض دون براهين محكمة؛ حيث ينتقد الأساليب الزائفة غير البرهانية، ويدعو للمعرفة التجريبية المبنية على النظر في الكون والآفاق والنفس، وغير ذلك من الأساليب التي توصل للمعرفة المضبوطة أو العلم الدقيق بالعالم الخارجي أو النص المكتوب.

والعلم اليقيني يحصل عليه الإنسان بوسائل متعددة: الواقع، أو التجريب، أو الاستدلال العلمي، أو القراءة الفاحصة، قال تعالى: (قُلِ انْظُرُوا مَاذَا فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَمَا تُغْنِي الْآيَاتُ وَالنُّذُرُ عَنْ قَوْمٍ لا يُؤْمِنُونَ) (يونس: 101). (الَّذِي عَلَّمَ بِالْقَلَمِ عَلَّمَ الْإِنْسَانَ مَا لَمْ يَعْلَمْ) (العلق: 4 -5).

ودعا القرآن الكريم إلى استخدام البرهان للوصول إلى المعرفة اليقينية: (قُلْ هَاتُوا بُرْهَانَكُمْ) (البقرة: 111)؛ فحجية العقل المنطقي سند للتمييز بين اليقين والوهم.

كما أنّ العلم بالدين والواقع المعاش وعدم الانفصال عنه شرط لاستخدام العقل، قال تعالى: (وما يعقلها إلا العالمون) (سورة العنكبوت، 43)، والعالمون هم الذين يملكون أدوات البحث العلمي في الواقع الخارجي أو النص المكتوب ويعرفون طرق البرهان والاستدلال، وما هي الطريقة المنضبطة التي يتوصل بها العقل إلى المعارف، فالعقل المنضبط بمعايير البرهنة والاستدلال العلمي له دور لا يُنكر في عملية المعرفة بالواقع أو الكتاب.

لكلّ هذا لا بدّ من انتباذ الجمود الديني النظري الذي تتسم به التيارات المتعصبة التي تعارض تجديد أمر الدين أو تطور العلوم الإنسانية والطبيعية.

وهنا تكمن مأساة التيارات المتطرفة التي تعتقد أنها وحدها تملك الحقيقة المطلقة. ومن هنا أيضاً ينبع الاستئثار بالسلطة وإقصاء الآخرين عند الوصول إلى الحكم.

وعندما يضيع الحكم يؤدي وهم امتلاك الحقيقة المطلقة إلى الإرهاب.

» شكراً سعادة الدكتور والمفكر الكبير على هذا الحوار المثمر، ولكم خالص تحياتي.

نحو حداثة إسلامية لعلاج الاحتقان الديني وأحادية التوجّه

◆ د. غيضان السيد علي

ملخص البحث

يدور هذا البحث حول الجوانب الإيجابية المنسية من سماحة الإسلام، وذلك من أجل علاج الاحتقان الديني الذي ساد منطقتنا العربية والإسلامية، وبرز في أحادية التوجه والادعاء بامتلاك الحقيقة المطلقة من قبل بعض الجماعات الإسلامية المتطرفة. فقد بات الإسلام محمّلاً بجملة من التفسيرات التراثية التي كادت تثنيه وتحوله عن مراميه الحقيقية، فالإسلام يؤمن بضرورة التنوع الحضاري والثقافي ولا يعارض الاختلاف الديني والملي والمذهبي، ويدعو للعيش سوياً وفقاً لفقه التعايش السلمي المشترك بين الأديان والأجناس والأعراق، وذلك على العكس تماماً ممّا راج عن الإسلام في الأوقات الراهنة تحت جملة التفسيرات المشوهة التي أظهرت الإسلام على أنه دين يدعو للعنف ولا يقبل الآخر ولا يتسامح معه بل يدعو للتنكيل به، ومن ثم بدا معارضاً للحداثة وقيمها. وهذا ما عمل هذا البحث على بيان تهافته، وتقديم حداثة إسلامية منشودة تُعدّ ثمرة شرعية نتيجة تلاقح الحضارات، وتعبّر عن واقع إسلامي غير مأزوم وغير منغلق يرفض الانغماس في الماضي أو القفز إلى المستقبل، كما تعمل على نزع تلك الصورة المشوهة التي صدَّرتها للعالم الجماعات المتطرفة من التكفيريين والجهاديين ومن سار على دربهم في تقديم الإسلام في صورة عدائية لباقي شعوب الأرض، وتؤصل ـ في الوقت ذاته ـ لوجود الإسلام في الحضارة العالمية الحديثة، فلئن كانت عالمية الأمس إسلامية فإنّ عالمية اليوم غير ذلك بالضرورة. وإذا كان العالم اليوم قد اتجه إلى وحدة عضوية متكاملة تشملها روح الحداثة فإنّ كلّ عمل خارج هذه الوحدة العضوية هو هروب بائس إلى محلية ضيقة وانغلاق عن فهم التحول، ومعارضة لرسالة الإسلام العالمية في الوقت نفسه. فهي حداثة تدعو إلى اتباع المنهجية القرآنية في التعامل مع الآخر، تلك المنهجية التي ثبتتها خطبة الوداع القائمة على التعايش وتعددية المجتمع الدينية، فتفرق بين ما هو إلهي جاء به الوحي بالقرآن والسنّة، وبين ما هو فكر واجتهاد إنساني في الفقه والتفسير، فالوحي من عند الله والفقه من عقول البشر.

فالحداثة الإسلامية تتبنى كلّ قيم الحداثة الإيجابية من العدل والمساواة وتفعيل الديمقراطية، والتأكيد على أهمية العلم، والمنطق والعقلانية، ومبادئ المواطنة، وحقوق المرأة والطفل، والدفاع عن حقوق الإنسان، والتوفيق بينها وبين الإسلام دون اللجوء إلى التلفيقات التي جعلت مبادئ التنويريين في وادٍ وواقع الأمّة الإسلامية في وادٍ آخر. ومن ثمّ تأتي أهمية هذه الدراسة من أجل تحقيق حداثة إسلامية تعالج ما فشلت فيه الحداثة الغربية، ولذلك دارت الدراسة حول المحاور التالية:

العلاقة بين قيم الإسلام المعاصر وقيم الحداثة الغربية

الحداثة الإسلامية، المفهوم والأهمية.

دعامات الحداثة الإسلامية:

أولاً: ضرورة التفرقة بين ما هو ثابت في الشريعة وما هو متغير في الفقه.

ثانياً: تفعيل نظرية المقاصد في ضوء الشريعة ككل.

تأكيد الخلاف وتشجيع الحوار.

الدعوة إلى نبذ التعصب والاحتقان الديني وأحادية التوجه.

إعادة النظر في المفاهيم لتفادي الالتباس.

مدخل:

بات الإسلام في الأوقات الراهنة محمّلاً بجملة من التفسيرات التراثية التي تكاد تثنيه وتحوله عن مراميه الحقيقية، فالإسلام ـ في حقيقته التي نؤكدها ـ دين حضارة ورقي، سبيله البناءُ لا الهدم، عمار الأرض لا خرابها، يدعو إلى التحلي بالأخلاق الفاضلة بكلّ معانيها، تتجلى عظمته في أسمى معانيها في جوانبه الأخلاقية، فهو دين الرحمة، والعدل، والصدق، والأمانة، والعفاف، والوفاء، وحفظ العهود والمواثيق، وحفظ النفس، والأرض، والعِرض، والمال، والصحة، والوطن. والإسلام أيضاً يؤمن بضرورة التنوع الحضاري والثقافي، بل والاختلاف الديني والملي، فوثيقة المدينة أفضل نموذج في تاريخ البشرية لترسيخ فقه التعايش السلمي المشترك بين الأديان والأجناس والأعراق والقبائل، بما حملته من روح التسامح وإنصاف الآخر وحريته في المعتقد.

على العكس تماماً ممّا راج في الأوقات الراهنة تحت جملة التفسيرات المشوهة عن الإسلام، والتي أصبح دعاتها يحاولون إقناع الناس بأنّه هذا هو الإسلام كما أُنزل على النبي محمد ـ صلى الله عليه وسلم ـ ومن أشهر تلك التفسيرات التي نحاول مناقشتها وبيان تهافتها ها هنا هو ذهاب بعض فقهاء الإسلام إلى تقسيم العالم إلى دار حرب ودار إسلام، الأمر الذي تسبب في كوارث عظمى وراجت بسببه صورة مغلوطة عن الإسلام في الغرب؛ لنبين كيف أنّ الإسلام منع منعاً باتاً وحاسماً إكراه الناس للدخول في الدين، كما دعا إلى حماية المخالفين في المعتقد والحفاظ على دمائهم وأموالهم وحريتهم وكرامتهم، وعدم ظلمهم، أو تكليفهم فوق ما يطيقون. لنوضح أنّ تلك القسمة ما بين دار الحرب ودار الإسلام هي قسمة جائرة تشوه الإسلام وتظهره في غير مظهره الحقيقي، مؤكدين على قبول الإسلام للاختلاف وجعله سنّة كونية وأنّ عدم الاعتراف به جحود في حق الله، وعلى ضرورة التسامح ومدّ جسور الاحترام والتعاون مع الآخر والعيش سويّاً وفقاً لفقه المواطنة.

والحداثة الإسلامية المنشودة هي ثمرة شرعية نتيجة تلاقح الحضارات، تعبّر عن واقع إسلامي غير مأزوم وغير منغلق يرفض الانغماس في الماضي أو القفز إلى المستقبل، كما تعمل على نزع تلك الصورة المشوهة التي صدَّرتها للعالم الجماعات المتطرفة من التكفيريين والجهاديين ومن سار على دربهم في تقديم الإسلام في صورة عدائية لباقي شعوب الأرض، وتؤصل ـ في الوقت ذاته ـ لوجود الإسلام في الحضارة العالمية الحديثة؛ فلئن كانت عالمية الأمس إسلامية فإنّ عالمية اليوم غير ذلك بالضرورة. وإذا كان العالم اليوم قد اتجه إلى وحدة عضوية متكاملة تشملها روح الحداثة فإنّ كلّ عمل خارج هذه الوحدة العضوية هو هروب بائس إلى محلية ضيقة وانغلاق عن فهم التحول، ومعارضة لرسالة الإسلام العالمية في الوقت نفسه. فهي حداثة تدعو إلى اتباع المنهجية القرآنية في التعامل مع الآخر، تلك المنهجية التي ثبتتها خطبة الوداع والقائمة على التعايش وتعددية المجتمع الدينية، فتفرق بين ما هو إلهي جاء به الوحي بالقرآن والسنّة، وبين ما هو فكر واجتهاد إنساني في الفقه والتفسير، فالوحي من عند الله والفقه من عقول البشر.

كما نحاول إلقاء الضوء على أنّ الحداثة الإسلامية المنشودة لا تعني تغيير ثوابت الدين ولا الإفراط ولا التفريط، كما تؤكد على أنّ الرؤية الحداثية للدين تقوم على أنه أحد روافد الثقافة وليس كلّ الثقافة، وهو الأمر الجدير بالاهتمام من وجهة نظر الحداثة في العالم الإسلامي من أقصاه إلى أدناه، كي يتشكل عقل جمعي إسلامي قادر على استيعاب التغيرات وتبنّي الرؤى الحداثية المتعاقبة والبعد عن التحجر والتعصب والجمود. كما تهتم الحداثة الإسلامية باعتبار العقل هو أداة الفكر الصحيح مع ضرورة إشباع الوجدان وتغذية المشاعر والمحافظة على الحياة والسعي إلى معانقة الديني بالدنيوي.

والحداثة الإسلامية هي التي تتبنى كلّ قيم الحداثة الإيجابية من العدل، والمساواة وتفعيل الديمقراطية، والتأكيد على أهمية العلم، والمنطق والعقلانية، ومبادئ المواطنة، وحقوق المرأة والطفل، والدفاع عن حقوق الإنسان، والتوفيق بينها وبين الإسلام دون اللجوء إلي التلفيقات التي جعلت مبادئ التنويريين في وادٍ وواقع الأمّة الإسلامية في وادٍ آخر. والتي جعلت الأمّة الإسلامية تنعم بخيرات وتقنيات الحداثة ثم تنكر فضلها وتصورها على أنها رجس من عمل الشيطان. ومن ثمّ تأتي أهمية هذه الدراسة من أجل تحقيق حداثة إسلامية تعالج ما فشلت فيه الحداثة الغربية وتداري سوءاتها. فلا تظهر الديمقراطية فيها كديمقراطية أثينا في عهد بركليس التي كانت عبارة عن عشرين ألف مواطن من الأحرار يستبدون برقاب مائة ألف من الأرقاء المحرومين من جميع الحقوق. ولا هي تتساوى مع حق المساواة بين الناس في الحقوق التي تتزعمها الحداثة الأمريكية التي ظلت مائة عام مقصورة على البيض دون السود، وما زال السود حتى اليوم في أمريكا يشعرون بذلك التمييز العنصري... إلخ.

أولاً: العلاقة بين الإسلام المعاصر وقيم الحداثة الغربية

لم تكن العلاقة بين الإسلام والحداثة الغربية علاقة ثابتة أو دائمة، بل متقلبة متغيرة بحسب تغير الظروف والأحوال، تتأرجح بين الرفض التام تارة والقبول الجزئي أو المشروط تارة أخرى، ثم البحث عن قواسم مشتركة ومناطق التقاء تارة ثالثة.

وباستقراء الواقع نجد أنّ الموقف الأول وهو موقف الرفض التام، وهو الذي ينظر إلى الحداثة على أنها اتجاه فكري أشدّ خطورة من الليبرالية والعلمانية والماركسية، بل ومن كلّ ما عرفته البشرية من مذاهب واتجاهات هدامة؛ وذلك لأنها تتضمن كلّ هذه المذاهب الفكرية، وهي لا تخصّ مجالات الإبداع الفني، والنقد الأدبي، ولكنها تخص الحياة الإنسانية في كلّ مجالاتها المادية والفكرية على حد سواء، ومن ثمّ اعتبرها أنصار هذا الفريق فكراً هداماً يتهدد أمتنا وتراثنا وعقيدتنا وعلمنا وعلومنا وقيمنا، وكلّ شيء في ماضينا وحاضرنا، وهي محض فكرة من الأفكار التي ابتليت بها الأمّة؛ ومن ثمّ وجب على الجميع التصدي لها، وفي ذلك يقول أحدهم: «ومن هذه الأفكار التي ابتليت بها الأمّة، وبدأ خطرها يظهر في ساحتنا، مذهب فكري جديد يسعى لهدم كلّ موروث، والقضاء على كلّ قديم، والتمرد على الأخلاق والقيم والمعتقدات، وهذا المذهب أطلق عيه كهانه وسدنة أصنامه اسم الحداثة»[1].

وانطلاقاً من هذا الموقف بدا رفضهم للحداثة على كلّ المستويات، فعلى المستوى السياسي: بدت عندهم الديمقراطية "بدعة غربية"، وما "الأحزاب" سوى دعوة للتفرقة والتنازع، وأنّ فصل السلطات غريب تماماً عن نظام الحكم في الإسلام، وأنّ الإعلان العالمي لحقوق الإنسان ما هو إلا مؤامرة يهودية.

أمّا على المستوى الفقهي فقد رفض النظر إلى أهل الذمّة على أنهم مواطنون لهم الحقوق والواجبات نفسها التي هي للمسلمين المشاركين لهم في الوطن. كما رفض التوفيق بين ظاهر النص وتعارضه مع المصلحة، وتمسك بالفهم الظاهري دون إعمال للتأويل، بل رأى في التأويل دعوة مستترة لتحريف المعنى عندما عجز أنصار الحداثة من دعاة التأويل وإعادة القراءة عن تحريف النص الذي تكفل الله سبحانه وتعالى بحفظه[2].

وعلى المستوى التقني والطبي فقد رفض قديماً مفتي الديار العثمانية في القرن السابع عشر طباعة القرآن الكريم بآلة الطباعة التي صنعها كافر، وأفتى بأنّ المطبعة رجس من عمل الشيطان ومنعت لفترة طويلة جداً من طباعة القرآن وكتب الحديث والتفسير والفقه والكلام[3]. وفي الطبّ تمّ رفض زراعة الكبد وعمليات نقل الأعضاء بصفة عامة لفترة طويلة. أمّا على المستوى الاجتماعي فرفضت فيه أيضاً منجزات الحداثة وخاصة فيما يخص حقوق المرأة وقضية ختان الإناث. وفي مجال التعليم تمّ رفض العلوم الغربية في السياسة والاجتماع والفلسفة والآداب لأنها في مجملها من صنع الجاهلية. يقول أحدهم: «أمّا فيما يختص بحقائق العقيدة، أو التصور العام للوجود، أو يختص بالعبادة، أو يختص بالخلق والسلوك، والقيم الموازين، أو يختص بالمبادئ والأصول في النظام السياسي، أو الاجتماعي، أو الاقتصادي، أو يختص بتفسير بواعث النشاط الإنساني وبحركة التاريخ الإنساني... فلا يجوز تلقيه إلا من ذلك المصدر الرباني، ولا يتلقى في هذا كله إلا عن مسلم يثق في دينه وتقواه، ومزاولته لعقيدته في واقع الحياة»[4].

---

1 عوض بن محمد القرني: الحداثة في ميزان الإسلام، القاهرة، دار هجر، الطبعة الأولى، 1988، ص 12

2 انظر، محمد صالح المنجد: بدعة إعادة فهم النص، تقديم صالح بن فوزان الفوزان، الكتيبات الإسلامية، مجموعة زاد، د.ت، ص 10

3 طلعت رضوان: العلمانية والعلاقة بين الدين والسياسة، القاهرة، الهيئة العامة لقصور الثقافة، ط1، 2012، ص 73

4 سيد قطب: معالم في الطريق، القاهرة- بيروت، دار الشروق، الطبعة السادسة، 1979، ص 127

وهكذا بدت الحداثة عند أصحاب الموقف الأول الذين لا يرون في الحداثة سوى خطر داهم يهدد الدين والملة والأخلاق والقيم والمعتقدات، ويتناسى هؤلاء تماماً أنّ العالم الآن يسبح في بحر من الحداثة، والمفارقة أنّ جميع منجزات هذه الحداثة يرتع في خيراتها هؤلاء الذين يرمونها بأبشع النعوت، وليس هذا فحسب بل إنّ أصحاب الفكر غير الحداثي يستخدمون كلّ منجزات الفكر الحداثي ليس فقط في الوسائل التكنولوجية الحديثة، ولكن أيضاً في أساسيات ومنطلقات الإقناع في الحوار[5].

وقد بدأ الموقف يتغير تجاه الحداثة، ويتمّ قبول بعض منجزاتها ورفض البعض الآخر، فهناك من ذهب إلى قبول التقنيات العلمية والتكنولوجية ورفض الفلسفات وعلوم الاجتماع والسياسة وما إليها بحجة مخالفتها لقيم حضارتنا الإسلامية وبعدها عنها؛ ولأننا عندنا ما هو خير منها، وصحب هذا الموقف موجة عارمة من نقدٍ للحداثة الغربية في شقها التطبيقي، فذهب أصحاب هذا الموقف إلى أنه بالرغم من مرور خمسة قرون من انطلاق الحداثة الغربية لم تحقق ما سعت إليه وما فرضته من مسلمات حداثية، ولكن على النقيض ممّا طمحت إلى تحقيقه حيث استنفدت موارد الطبيعة ولوثتها بدلاً من حمايتها، كما أنها لم تحقق السلام العالمي المنشود بل سعرت الحروب في كلّ مكان، وألهبت نيران الفتنة بين أبناء الوطن الواحد، فجزأته إلى فئات متصارعة، وعمقت الهوّة بين أغنياء يزدادون غنى وثراء، وفقراء يتضورون جوعاً.

ومع ذلك ظهر الفريق الثالث الذي بدأ ينظر إلى إيجابيات الحداثة الغربية أكثر من سلبياتها، وأخذ يبحث عن القواسم المشتركة التي من الممكن أن تخدم الإسلام والمسلمين، وتساعد على نهوضهم وحصولهم على حياة كريمة. وقد تغيرت النظرة تماماً على كلّ المستويات، فعلى المستوى السياسي باتت الديمقراطية عند البعض تمثل جوهر الإسلام، وأكد آخرون أنّ من يرفضها باسم الإسلام فإنّ الإسلام بريء منه، وأصبح الفصل بين السلطات أمراً ضرورياً للحدّ من جور الحكام واستفرادهم بالسلطة بشكل مطلق، والانتخابات هي الشكل المعاصر لأهل الحل والعقد، كذلك أصبحت النقابات وسائر منجزات الحداثة في هذا المجال من الأمور الأساسية القادرة على تخليص الأمّة من الطغاة والمستبدين والإتيان بالحاكم العادل الذي يستطيع إقامة دولة العدل والمساواة وتطبيق الشريعة، وأصبحت التعددية السياسية أمراً مباحاً على اعتبار أنّ الدين الإسلامي يحترم الاختلاف ويقرّه.

كما تغيرت النظرة إلى الحداثة في مجال الفقه الإسلامي، فصار يناقش قضايا حداثية لم يتناولها من قبل من مثل هذا المنظور الحداثي، ويتخذ منها موقفاً إسلامياً وحداثياً في الوقت نفسه. فإذا أخذنا مسألة «أهل الذمّة» نجد أنّ الفقه المعاصر جعل منهم «مواطنين لا ذميين»، والمواطنة مفهوم حداثي غربي من الدرجة الأولى. بل لم تجد الحركات والأحزاب السياسية الإسلامية المعاصرة حرجاً في التحالف مع أحزاب علمانية وليبرالية، والمشاركة في تشكيل هذه الحكومات جنباً إلى جنب مع بعض أهل الذمّة. كما سار الفقه باتجاه التخفيف من العقوبات حتى لا يعطي الذين يريدون تصوير الإسلام بأنه دين عنيف أيّة فرصة، ولا سيما أنّ هناك أنواعاً من العقوبات تفي بالغرض الذي يريد الإسلام تحقيقه من

5 محمد عبدالفتاح السروري: الإسلام والحداثة، الحوار المتمدن- العدد: 2583 - 2009 / 3 / 12 - 10: 36 - المحور: العلمانية، الدين السياسي ونقد الفكر الديني، على الموقع التالي: http://www.ahewar.org/debat/show.art.asp?aid=165522

وراء تلك العقوبات. وفيما يتعلق بالقضايا الاجتماعية فقد عمّق الفقه الإسلامي من مناقشته لحقوق المرأة وعمل الأطفال وشرعية النقابات، وقد استقرّ الرأي الفقهي على تحريم عمل الأطفال والقبول بعمل النقابات وإعطاء المرأة الكثير من حقوقها ودورها التربوي الذي يضمنه لها الإسلام نفسه. أمّا على صعيد علم الكلام، فقد كفّ هذا العلم في نسخته المعاصرة وبتأثير من الحداثة الغربية التي تهتم بالواقع المعيش عن مناقشة قضايا الإلهيات والميتافيزيقا، من قِبل صفات الله وخلق القرآن وغيرها، والتفت إلى تلك القضايا التي تربط المسلم بعالمه الذي يعيش فيه. أمّا بالنسبة للرأي الذي كان يذهب إلى أنّ الأخذ بالعلوم الإنسانية الغربية، من علوم اجتماع ونفس واقتصاد وفلسفة وتاريخ، ستحول مجتمعاتنا إلى صورة ممسوخة عن المجتمع الغربي، والمخاوف على التعليم الديني من التعليم الذي يعتمد على العلوم الغربية في مناهجه، فقد اتضح أنها آراء ومخاوف ليس لها ما يبررها[6].

وهكذا انتهى الحال بقبول الحداثة ولكن بشكل غير كامل، فأكد كثير من أفراد هذا الفريق الثالث على رفض الإيديولوجيات المخالفة للقيم الإسلامية مثل الشيوعية والداروينية، وأكدّ على تكوين موقف منهجي يكون بمثابة مرجعية لتقييم منجزات الحداثة وعلومها ونظرياتها وإيديولوجيتها التي بات يموج بها العالم المعاصر، وهو ما يمكن تسميته بضرورة وجود حداثة إسلامية.

ثانياً: الحداثة الإسلامية المفهوم والأهمية

لم يمنع الإسلام التعايش والتقارب والتلاقح بين منجزات الحضارات المختلفة في العصر الحالي بل والعصور القادمة؛ فالإسلام في حقيقته دين مرن به ثوابت عقدية لا يمكن المساس بها وبه تفسيرات فقهية يمكن أن تتغير بتغير الزمان والمكان، وهذا عين ما تقوم عليه الحداثة الإسلامية المنشودة، لتصبح الحداثة ليست مشروعاً غربياً فحسب، وإنما نمط حضاري نشأ في الغرب ولكنه أصبح كونياً بكلّ متطلباته المعرفية والمادية. ولذلك يمكننا تعريف الحداثة الإسلامية بأنها حركة تحاول التوفيق بين العقيدة الإسلامية وقيم الحداثة في الحضارة الغربية مثل القومية، والديمقراطية، وحقوق الإنسان، والعقلانية، والمساواة، والتقدمية. وهي إحدى الحركات التي ظهرت في منتصف القرن التاسع عشر كردة فعل للتغيرات السريعة آنذاك، خاصة الانتشار الواضح للحضارة الغربية والاستعمار في العالم الإسلامي بما فيها العلمانية، والإسلام السياسي، والسلفية، ولكنّ الحداثة الإسلامية تختلف عن العلمانية بأنها تؤكد على أهمية الدين في الحياة العامة، وتختلف عن السلفية وحركات الإسلام السياسي بانتمائها إلى مؤسسات، ومناهج، وقيم أوروبية[7]. فهي إذن في أبسط تعريفاتها صيغة توافقية بين المبادئ الدينية وقيم الحداثة الغربية المختلفة.

ومن ثمّ فلا مفرّ من التعامل مع الحداثة والتكيف معها والانخراط فيها، ومن يرفض ذلك فهو قطعاً سيعيش في عزلة خارج التاريخ والزمان والحضارة. ولا يجب أن نعيش وهم ذلك الصدام بين الحداثة والإسلام؛ لأنه كما يقول أحد الباحثين:

---

6 رشيد الحاج صالح: الإسلام والحداثة من منظور مختلف، على الموقع التالي:

http://www.aljazeera.net/knowledgegate/opinions/2010/11/21

7 انظر ويكيبديا الموسوعة الحرة على الموقع التالي: http://ar.wikipedia.org/wiki/_

«إنّ فهم الإسلام وتأويله عملية مستمرة ما دام الإسلام حيّاً في النفوس، ولهذا فإنّ تأويلات معينة هي التي تكون في صدام مع الحداثة أو غيرها. والمقاربة الفكرية الضرورية في هذا الشأن هي التي تفصل بين ما يتصل بعلاقة الإنسان بالله وما يتصل بشروط العيش المشترك التي لا يمكن أن تخضع إلا للتشريع الوضعي القابل للتطور والتحسين»[8].

ومن ثمّ تصبح حالة الحداثة قضية إنسانية عامة متشعبة في كلّ المجالات في الفن والأدب والسياسة والفكر، وهي أسلوب ونهج، وليست ديناً أو غاية في حد ذاتها، بل قد يتم تشكيلها وأدلجتها وتطويعها لنصرة الأديان من خلال منهجها إذا برع المدافعون عن الأديان في استخدام طرائقها[9].

وما دامت الحداثة أمراً لا مفرّ منه، بل إنها من الممكن أن تخدم الدين وتساعد في نشره والارتقاء بحياة معتنقيه، فلمَ لا تكون لنا حداثتنا الإسلامية؟ وليس شرطاً أن تكون ضدّ الحداثة الغربية أو معها، ولكنها حداثة تعبّر عن حقيقة الدين الإسلامي الذي يتجاوز الأزمان والأماكن، فهو دين للإنسانية جمعاء وعلى مرّ العصور. وما دامت الحداثة الغربية قد اهتمت بالماديات على حساب الروحانيات وأخذت ببعض الأيديولوجيات التي لا تتوافق مع الدين الإسلامي بل تتعارض معه؛ فقد كان لزاماً على الأمّة الإسلامية ـ كما يذهب الفيلسوف الفرنسي المسلم روجيه جارودي ـ الإسهام في تشكيل (حداثة) أصيلة وشاملة، يكون من أهدافها الاستمتاع بثمار العلوم والتقنيات والمشاركة في تطويرها دون اعتبارها غايات في ذاتها، وتكون بمثابة قوة مقاومة للتيارات التي تعتبر الفردانية والقومية مركزاً للأشياء ومقياساً لها، كما تسعى جاهدة للتخلص من براثن حتميات السوق الزائفة والتعاملات الربوية، وتعميق الشعور العالمي بالمسؤولية المشتركة تجاه المصير المشترك. وإن كان تحقيق مثل هذه الحداثة الإسلامية يعوقه في حقيقة الأمر عائقان يجب على الأمّة الإسلامية سرعة التخلص منهما، وهما: الأول: محاكاة الغرب، ذلك المأزق الذي تتخبط فيه الأمّة الإسلامية منذ بداية عصر نهضتها المزعوم، أمّا الثاني: فهو مأزق الانغماس إلى حد الغرق في الماضي والتغني فقط بأمجاده[10].

ثالثاً: دعامات الحداثة الإسلامية

تقوم الحداثة الإسلامية المنشودة على دعامات أصيلة أهمها:

1- ضرورة التفرقة بين ما هو ثابت في الشريعة وما هو متغير من الفقه

الأمر الذي يجعلنا نبذل قصارى جهدنا في استنباط الأحكام من النصوص لتنزيلها على مستجدات الأمور ومستحدثاتها في إطار الكليّات والمقاصد، وعدم النظر إلى الشريعة وكأنها نظام قانوني ضيق الأفق ـ كما يراها الغرب ـ يسعى فقط

8 عبد المجيد الشرفي: قبول الحداثة هو الخيار الوحيد للمسلمين، على الموقع التالي:

http://ar.qantara.de/content/hwr-m-lmfkr-ltwnsy-bd-lmjyd-lshrfy-bd-lmjyd-lshrfy-qbwl-lhdth-hw-lkhyr-lwhyd-l

9 محمد عبدالفتاح السروري: الإسلام والحداثة، مرجع سابق.

10 روجيه جارودي: الإسلام والحداثة، ترجمه عن الفرنسية العربي كشاط، على الموقع التالي:

http//:alarabnews.com/alshaab/GIF/2002-01-18/Garoody.htm

إلى تقطيع الأيدي وجلد الظهور وامتهان المرأة... إلى آخره من أكاذيب وافتراءات اختلقها الغربيون لتصوير الشريعة الإسلامية زوراً وبهتاناً، وإنما ترمي الحداثة الإسلامية إلى النظر إليها في إطار نظرية المقاصد؛ حيث تعتبر مقاصد الشريعة أفقاً إنسانياً لخير البشرية، فمن رحمة الله تعالى بهذه البشرية أن أسس أحكام شريعته على مقاصد وغايات، وحكم وأسرار وأهداف، لولاها ما شرعت الشرائع، وحُلل الحلال، وحُرّم الحرام. وإنّ التوتر والقلق والاحتراب الذي يسود عالمنا المعاصر سيظل في هذا الاحتراب والقلق والاضطراب مادام يعيش بمعزل عن مقاصد الشريعة الغراء التي تَكْفُلُ للأفراد والمجتمعات والأمّة والعالم كله قيم الحق والعدل والخير والجمال. فالشريعة الإسلامية ـ كما قال ابن القيم الجوزية ـ مبناها وأساسها على الحِكَم ومصالح العباد في المعاش والمعاد، 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 أُدخلت فيها بالتأويل، وهي عمود العالم، وقطب الفلاح والسعادة في الدنيا والآخرة[11].

فقد كفلت الحداثة الإسلامية انطلاقاً من نظرية المقاصد حقوق الفرد وعملت على صيانة كرامته، وحفظ دينه، ونفسه، وماله، ونسله، وعقله، وعرضه، فجعلته يعيش في أمن وأمان، وسلم وسلام. كما ينبني على تحقيق مقاصد الشريعة للفرد تكوين أسر سوية مستقيمة، ومن ثمّ يُسهم هذا كله في قيام مجتمع متماسك مترابط قوي متعاون. كما يجب علينا أن نؤكد أنه إذا تمّ تحكيم مقاصد الشريعة خاصة، والفكر المقاصدي عامة، فإننا لن نشهد تلك التفرقة وذلك التنازع أو الاحتراب والاستقطاب الذي ينتج عنه الحرق والتدمير والتخريب والقتل والدمار بكلّ أشكاله وأنواعه. نعم، قد نختلف في الوسائل والآليات في الوصول إلى الغاية المنشودة، لكنّ هذا الاختلاف في النهاية سيكون مشمولاً بالتقدير والاعتبار، ولن يتجاوزه أبداً إلى النزاع والخلاف والتكفير والتفسيق والتبديع، لأنّ غياب الهدف أو المقصد يحلّ محله صراع المصالح الذي يجعل كلّ فريق يبحث عن تحقيق مصالحه الشخصية والخاصة دون اعتبار للمصلحة العامة التي يجب أن تقدّم وتصدَّر ويكون لها الاهتمام وعليها التركيز بعيداً عن تحقيق المآرب الشخصية واتباع الهوى، فيشتعل الاحتقان الديني بين أبناء الوطن الواحد، فتستيقظ الفتنة وتحرق الأخضر واليابس وتقضي على الحرث والنسل.

فالخطأ الذي يقع فيه الكثيرون في فهم موقف الإسلام من حقوق الإنسان سببه أنهم لا يدركون الفرق بين الشريعة والفقه، فالفقه عمل المتخصصين في تفسير نصوص القرآن والسنّة واستخلاص الأحكام العامة من الأدلة الجزئية، وهو عمل إنساني يحتمل الاختلاف، ولكلّ مسلم الحق في أن يأخذ من الفقه أو يترك دون أن يكون كافراً أو آثماً، وهو أيضاً ليس ثابتاً أو جامداً، ولكنه يتغير بتغير الزمان والمكان. أمّا ثوابت الشريعة فهي ما لا تقبل الشك ولا الاختلاف كعقيدة وجود الله وبعثة الرسل والمعاد وغيرها.

11 وصفي عاشور أبوزيد: مقاصد الشريعة أفق إنساني لخير البشرية، مجلة الأزهر، مجمع البحوث الإسلامية بالقاهرة، عدد رمضان 1434/ يوليو-أغسطس 2013، الجزء 9، السنة 86

2- تفعيل نظرية المقاصد في ضوء الشريعة ككل

وتعني هذه الدعامة والتي تُعدّ من الدعامات الرئيسة التي تقوم عليها الحداثة الإسلامية، التعامل الجاد مع الإسلام المتكامل الكلي، أي الكفّ عن أخذه تفاريق. والعمل على تجسيد أبعاده العالمية والروحية والاجتماعية النقدية، إبراءً للذمة، وابتعاثاً للإنسان كي يستعيد إنسانيته، وهو الخطأ الذي وقع فيه معظم الحداثيين العرب من أمثال محمد عابد الجابري ونصر حامد أبوزيد وحسن حنفي وعبد المجيد الشرفي والطيب تيزيني ومحمد سعيد العشماوي وعبد المجيد النجار وغيرهم؛ حيث ذهب هذا الفريق من الحداثيين العرب إلى التوظيف الحداثي لنظرية المقاصد انطلاقاً من مبدأ التاريخية الذي يعني أنّ للأحداث والممارسات والخطابات أصلها الواقعي وحيثياتها (الزمانية والمكانية) وشروطها (المادية والدنيوية)، وخضوع البنى والمصطلحات والأفكار للتطور والتغير وإعادة التوظيف. فبدأ هذا التيار يعيد توظيف التراث بدلاً من رفضه، فكان يأخذ من التراث ومن التاريخ ما يخدم موقفه ويعضد رأيه ويتجاهل الباقي الذي ربما ينسف مشروعه الحداثي بالكامل. فانتهى بمنهجه الانتقائي هذا إلى إهدار أحكام الشريعة التفصيلية والشرائع التكليفية، وتوصَّل إلى اعتبار أنّ أحكام الشريعة لم تشرع إلا لتحقيق مقاصدها، فهي تقوم مقام الوسائل بالنسبة للغايات؛ فأحكام الحدود لم تشرع إلا لردع مقترفي المعاصي، ومنع الربا لم يشرع إلا لتحقيق مقصد العدالة ومنع استغلال القوي للضعيف، وهكذا الأمر في كلّ حكم من أحكام الشريعة، فهي لا تحمل أيّ قيمة في ذاتها؛ وإنما قيمتها من جهة تحقيقها لمقاصدها، فإذا تحقق المقصد من غيرها بحيث إنّ العصر أو حاجة الناس أوجبت طريقاً أخرى تحقق لنا المقصد منها فلا داعي للالتزام بها، ولا يبقى مبرر لاستمرارها، وهذا الحكم شامل لكلّ العبادات الشرعية؛ فالشريعة إنما جاءت بها لأنها هي التي تحقق أغراضها في زمن الرسالة، وهذا يعني أنها غير مقصودة بالتشريع إلا على جهة الوسيلة فقط[12]. وبناء على هذا يمكن إلغاء لزوم العبادات الكبرى في الإسلام من صلاة وصيام وزكاة وحج؛ بحجة أنّ الشريعة إنما جاءت بأحكامها لمصلحة تناسب ذلك العصر، فإذا تحققت مقاصدها في ترقية الروح وتحقيق العدالة بأشكال أخرى فنحن لسنا ملزمين بتفاصيلها التشريعية.

واعتدّ هذا الفريق من أنصار الخطاب الحداثي بنظرية المصلحة على الاجتهادات العمرية؛ والتي شكلت بالفعل بُعداً تراثياً حاضراً في كثير من منتجات هذا التيار، بل إنها أضحت مرتكزاً ظاهراً في عدد من الكتابات المعاصرة، حيث أوقف عمر بن الخطاب حدّ السرقة في عام الرمادة، ولم يعط المؤلفة قلوبهم من الزكاة، فتمّ تفسير ذلك من قبل الحداثيين العرب على أنّ عمر بن الخطاب لم يكن خاضعاً لسلطة النص الظاهرة والثابتة في تطبيق الحدود على السارق من قطع اليد أو منع إعطاء المؤلفة قلوبهم من مال الزكاة رغم ورودهم ضمن قائمة مستحقي الزكاة الثمانية في قوله تعالى: {إِنَّمَا الصَّدَقَاتُ لِلْفُقَرَاءِ وَالْمَسَاكِينِ وَالْعَامِلِينَ عَلَيْهَا وَالْمُؤَلَّفَةِ قُلُوبُهُمْ وَفِي الرِّقَابِ وَالْغَارِمِينَ وَفِي سَبِيلِ اللَّهِ وَابْنِ السَّبِيلِ فَرِيضَةً مِّنَ اللَّهِ وَاللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ}[13]. فهكذا كان تعامل عمر- حسب وجهة نظر التيار الحداثي العربي- غلَّب المصلحة على النص فلم يَخضع لسلطة النص ولم يتبع مضامينه، وإنما تعامل معه تعاملاً مقاصدياً؛ بحيث يلغي الأحكام التي لا تتوافق مع الحالة

12 سلطان العميري: التداول الحداثي لنظرية المقاصد، دراسة نقدية، على الموقع التالي:

http//:www.saaid.net/mktarat/almani.97/htm

13 سورة التوبة، الآية 60

الاجتماعية ويوقف الحكم الشرعي الذي يرى أنه جاء لتحقيق مصلحة محددة، ولو كان النص قطعياً وظاهراً في الدلالة عليه. وبناء على ذلك كان سؤالهم المحوري لماذا لا يقتدي المجتهدون والمجددون اليوم بمواقف عمر من الاجتهاد؟ ويصير التأويل المقاصدي لكلّ أحكام الشريعة دون تفرقة بين القطعي منها والظني، فيصبح مصير كلّ حكم أو نص يخالف المصلحة هو الإلغاء والنفي، ولو كان قطعياً في الثبوت والدلالة.

لا شك أنّ هذا الموقف بعيد جداً عن حقيقة الإسلام، وعمّا تقصده الحداثة الإسلامية التي لا ترى في إيقاف حدّ السرقة في عام الرمادة سوى عدم التأكد من موجبات الحدود. فالحداثة الإسلامية تنطلق من حث الشريعة الإسلامية على درء الحدود عن المسلمين قدر الإمكان، حيث اشترطت لتطبيق حدّ الزنا شهادة أربعة شهود عدول شاهدوا عملية الزنا الفعلية، وهذا أمر في حدّ ذاته بالغ الصعوبة، كما تنطلق من قول الرسول صلى الله عليه وسلم: «ادرؤوا الحدود عن المسلمين ما استطعتم؛ فإن وجدتم لمسلم مخرجاً فخلوا سبيله»[14]. وهنا كان المَخْرَجُ شرعياً وقع في علم عمر وهو درء الحدود عند وجود الشبهة، ومن الشُبَهِ التي يُدرأ بها حد السرقة: أن يسرق الرجل في حال المجاعة والاضطرار. أمّا كونه لم يعط المؤلفة قلوبهم فلم يكن أبداً مخالفاً للنص وإنما كان متبعاً له غاية الاتباع؛ فإنّ أوصاف الأصناف الثمانية المذكورة في الآية الكريمة ليست أوصافاً ملازمة للشخص لا تفارقه حتى يموت، بل هي أوصاف مفارقة وطارئة، فكما أنّ الفقير والمسكين وابن السبيل إذا زالت عنه الصفة لم يصبح مستحقاً للزكاة فالفقير حينما يصبح غنياً لا يستحق الزكاة، وإنّ عدم إعطائه في هذه الحالة ليس إبطالاً للنص ولا إلغاءً للحكم، وإنما تعليق له لارتفاع علته[15].

أي أنّ الحداثة الإسلامية تلتقي مع التجديد في الفقه الإسلامي في مداخل خمسة: أولها: ربط الفتوى بمقاصد الشريعة، فالنصوص الشرعية علامات، ولا بدّ من قياس الفتوى على ما يقصده الشرع. وثانيها: الاعتماد على «المصلحة» دليلاً شرعياً ومصدراً مكملاً من مصادر التشريع، وثالثها: وضع الأولويات في الاعتبار عند الفتوى، والفتوى بدون مراعاة ظروف وأحوال ومصالح العباد ابتعاد بالفقه عن الواقع وعن حياة ومشاكل الناس الذين جاءت الشريعة من أجلهم، ورابعها: اعتماد «التيسير» منهجاً في الفتوى والاجتهاد، وليتذكر المتشددون والمعسّرون أنّ مهمة الشريعة ليست المنع والحظر والتحريم، وإنما هي المنح والإباحة، وحِل كلّ شيء وكلّ تصرف، وصحة كلّ معاملة ما لم يرد الدليل الفقهي بالمنع والحظر والتحريم، وخامسها: البحث عن كلّ ما يفيد من فكر وعلم وتجارب الآخرين، مسلمين وغير مسلمين، والمبدأ أنّ الحكمة ضالة المؤمن[16].

وهكذا تدعو الحداثة الإسلامية إلى امتثال الشريعة للإفهام، فهي تخاطب عقولاً منفتحة وليست مغلقة، وتدعو إلى معايشة الجديد في العلوم والنظم الاجتماعية وعدم الانفصال عن الواقع، فليس الدين معزولاً عن الحياة ولكنه أساسها وجوهرها، وتفعيل نظرية المقاصد في ضوء الشريعة ككل والأخذ بالمصلحة في ضوء مبادئ لا ضرار ولا ضرار، ودرء المفاسد مقدّم على جلب المصالح، وأنّ المصلحة محورية ومطلوبة، وحيث تكون المصلحة فثمّ شرع الله، بشرط تحديد ضوابطها

14 أخرجه الحاكم في المستدرك: 4/ 426(8163) وصححه.

15 سلطان العميري: التداول الحداثي لنظرية المقاصد. دراسة نقدية، مرجع سابق.

16 انظر، رجب البنا: صناعة العداء للإسلام، القاهرة، دار المعارف، 2003، ص 16

ومعالمها وتوضيح معاييرها ومحدداتها، والكشف عن الضمانات الموضوعية التي يعتمد عليها ويرجع إليها في التحقق من المصلحة. وذلك في ضوء الشريعة ككل وليست بطريقة انتقائية، فإنّ النص حمّال أوجه.

3- تأكيد الاختلاف وتشجيع الحوار

تعمل الحداثة الإسلامية على تأكيد الاختلاف فهو سنّة كونية ربّانية، وهو من أهمّ ما تشير إليه حداثتنا المنشودة؛ حيث تختلف مع الأصوليات الدينية التي ترى في الاختلاف شقاقاً في وحدة الأمّة، وهو تضارب في الأصول، وإنّ الذئب يأكل من الغنم القاصية، أي المختلفة والبعيدة عن رأي الجماعة، وإنّ الاختلاف يؤدي إلى الفرقة والتكفير المتبادل بل والقتال بين المتخاصمين، ولا يجوز الاختلاف لا في الأصول الثابتة ولا في الفروع التي حسمها علماء السلف من قبل، وما نحن بجوار علماء السلف سوى بقل في جذوع نخل طوال. فالأصوليات دائماً تبدأ من جهد بشري في إدراك النصوص الدينية، أو طريقة تأويلها، وتنتهي بتحويل خصائص هذا الفهم وطرائقه في التأويل إلى خصائص ثابتة في النظر إلى العالم والتعامل مع متغيراته[17]. وبناء عليه فإنّ الأصولية تحوّل كلّ الحقائق الدينية إلى مطلقات لا يجوز الاختلاف حولها، وأيّ اختلاف من شأنه الخروج عن الملة والارتداد عن الدين، وأيّ رفض لأيّة جزئية في الأصول أو الفروع لا بدّ أن تعامل بالطريقة نفسها التي عامل بها الخليفة الأول أبو بكر الصديق المرتدين عندما امتنعوا عن دفع الزكاة. ومن هنا يكون الصراع والاحتراب الذي تتجاوزه الحداثة الإسلامية التي ترى أنّ حق الاختلاف يستند إلى ضرورة الواقع والعقل والشرع. فالبشر مختلفون ولا يمكن جمع الناس على رأي واحد، ولا يمكن أن يصبح الناس جميعاً نسخاً من أصل واحد، وإلا ضاعت الفردية، وهي أهم ما يميز الوجود الإنساني، وهذه الفردية نتيجة طبيعية لحرية الفكر ولاختلاف طرق الاستدلال. وإلا فلماذا كان الاجتهاد أحد مصادر التشريع؟ المدارس الفقهية مختلفة، والفرق الكلامية متعددة، والطرق الصوفية متنوعة، ومناهج التفسير متعارضة، لذلك قال الفقهاء: الحق النظري متعدد، وهو اختلاف طرق الاستدلال طبقاً لاختلاف المجتهدين، والحق العملي واحد وهو الصالح العام الذي يهدف الاجتهاد إلى تحقيقه[18].

إذن فالاختلاف هنا أقرب إلى التنوع والتغير طبقاً لتغير المصالح وتنوع الاجتهادات وهو اختلاف في التأويل، وعدم الادعاء بامتلاك الحقيقة المطلقة، فملاكها دائماً واهمون. فالله تعالى خلق الأمم مختلفة الطبائع والأمزجة، والشعوب متباينة المشارب، لكلٍ شرعة ومنهاج، والفقه متغير بحسب تغير الأزمان والعصور، وإجماع كلّ عصر ملزم لعصره فقط نظراً لاختلاف العصور وتغير المصالح، الماضي غير الحاضر، والمستقبل غير الماضي، وما سلف انتهى، وما خلف آت. وما نشأت الحضارة الإسلامية وازدهرت إلا بفضل التنوع والتعدد والاختلاف دون أن يكفّر أحد أحداً؛ فنشأت مدارس الفقه الأربع، والفرق الكلامية الثلاث والسبعون، والمذاهب الفلسفية المتباينة التي يقوض بعضها بعضاً، والطرق الصوفية المختلفة، وتعدد التفسير بين المعقول والمنقول، بين الأثر والرأي[19]. وهكذا تدعو الحداثة الإسلامية إلى قيام مجتمعات إسلامية تسع كلّ هذه التنوعات والتعددات دون ادعاء أحد بأنه يمتلك الحق المطلق أو الصواب الأوحد، ودون أن يكفر

17 جابر عصفور: أنوار العقل، القاهرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، مكتبة الأسرة، 1996، ص 134

18 حسن حنفي: هموم الفكر والوطن ـ التراث والعصر والحداثة، الجزء الأول، القاهرة، دار قباء، الطبعة الثانية، 1998، ص 229

19 حسن حنفي: هموم الفكر والوطن، ص 231

أحد أحداً أو يدعي أحد بأنه يمثل الفرقة الناجية وما الآخرون سوى الفرق الضالة. كما تحارب بقوة فكرة تجهيل المجتمع وتكفير المخالف الذي يستوجب الجهاد المسلح ضده وقتال أهل الكفر حتى يؤمنوا، أو كما يرى سيد قطب الذي يرفض دعوى القائلين بالموقف الدفاعي للإسلام وينعتهم بالمهزومين أمام الواقع الحاضر، وأمام الهجوم الاستشراقي الماكر، ومن ثمّ فلا مفرّ لدى سيد قطب من أن يقرر أننا بين دارين: دار الإسلام، ودار الحرب، ثم يقف موقف العداء التام من غير المسلمين من اليهود والمسيحيين، سواء كانوا مواطنين في دولة الإسلام أو خارجها، ويلزمهم بدفع الجزية عن يد وهم صاغرون [20].

وهنا تُبين الحداثة الإسلامية مدى تهافت ذلك الزعم المتشدد في النظر إلى الآخر وتندد بتلك الأحادية المقيتة، وترى أنّ التقسيم الفقهي للعالم إلى دار حرب ودار إسلام إنما كان ذلك تحت اضطرار الواقع في فترة زمنية محددة اجتمعت فيها القوى العالمية في بعض العصور على حرب المسلمين، [21] وأنّ مصطلح دار الحرب في وقتنا الحاضر لا وجود له بمفهومه المصطلحي القديم في ظلّ الاتفاقيات الدولية والمواثيق الأممية، وعليه فلا هجرة من الأوطان بدعوى الانتقال لدار الإسلام، وأنّ المقصد الأساسي للإسلام هو إقامة الأمن والسلام العالميين، وأن تعيش جميع الشعوب وكلّ الأمم مثل أسرة واحدة. وما فُرض الجهاد على المسلمين إلا من أجل الدفاع عن الإسلام؛ فعندما تبغي أمّة من الأمم على أمّة إسلامية لتسلبها حق الحرية وتنهب خيراتها وثرواتها وجب الدفاع، وهو حق فطري لجميع البشر، وهذا هو قانون الطبيعة العام الذي يعمل وفقه عالم الطبيعة كله[22]. كما تؤكد الحداثة الإسلامية على بيان تهافت الرأي الشائع عن أنّ مفهوم الجهاد في الإسلام لا يعني إلا القتال، فالجهاد في اللغة معناه بذل غاية الوسع، فهناك بذل غاية الوسع في الطاعات والعبادات، وجهاد النفس هو الجهاد الأكبر، والجهاد يكون بإنفاق المال والعطف على المساكين والمحتاجين واليتامى والأرامل، والجهاد يكون في سبيل نهضة الأمّة ومكافحة الفساد والمساهمة في بناء المشروعات القومية قدر الإمكان، كما هو الدفاع عن الأمّة ضدّ العدو الغاشم، فالقتال إذن أخصّ من الجهاد، فإنّ قتال العدو يكون في وقت معين، لكنّ الإنسان المؤمن مجاهد طوال حياته.

4- الدعوة إلى نبذ التعصب والاحتقان الديني وأحادية التوجّه

التعصب هو آفة المجتمعات العربية والإسلامية، وهو يعني الانحياز بشدة لفكرة واحدة أو رأي واحد، ونبذ ما عدا ذلك من أفكار وآراء، وهو التحمس للرأي والمدافعة عنه[23]. وهو المقدمة المثلى للتطرف، والتطرف ضدّ الوسطية، وقد عبّر عنه الشاعر الجاهلي فقال:

---

20 سيد قطب: معالم في الطريق، ص 73. وانظر أيضاً: غيضان السيد علي: مفهوم الحاكمية عند سيد قطب بين جدل الديني والسياسي، بحث منشور ضمن الملف البحثي: مفاهيم ملتبسة في الفكر العربي المعاصر (2) ـ السيادة والحاكمية، بتاريخ 2015/4/3، ص 88

21 عبدالكريم عثمان: معالم الثقافة الإسلامية، الرياض، مؤسسة الأنوار، الطبعة السادسة، 1990، ص 228. وانظر أيضاً: خالد بن عبد الله البشر: تقسيم الدار في الفقه الإسلامي، رسالة ماجستير غير منشورة، كليّة التربية، جامعة الملك مسعود 1420هـ. وأيضاً: رزق يوسف الشامي: المعين على قراءة الفكر السياسي عند المسلمين، الفيوم، زرقاء اليمامة للنشر والتوزيع، 2008، ص 183

22 أبو الكلام آزاد: الجهاد دفاعاً عن الإسلام، تقديم وتعليق محمد عمارة، القاهرة، مطبوعات مجلة الأزهر، يونيو/يوليو 2013، ص 17

23 المعجم الوجيز: القاهرة، طبعة خاصة بوزارة التربية والتعليم، 2005، ص 420، مادة (عصب).

ونحن أناسٌ لا توسّط عندنا لنا الصّدر دون العالمين أو القبر

فهو لا يرضى غير «الصدر» أو «القبر»، ولا يرى إلا الأسود والأبيض. وقد استحسنت الحداثة الإسلامية قول الإمام مالك حين يقول: «كلٌّ يؤخذ من كلامه ويردّ إلا صاحب هذا القبر»، ويقصد به المعصوم ـ صلى الله عليه وسلم ـ وذلك في أمور الوحي والدين والعقيدة، أمّا في أمور الدنيا «فأنتم أعلم بشؤون دنياكم»، وكلٌ يؤخذ فيها من كلامه ويردّ. كما استحسنت قول الشافعي حين يقول: «رأيي صواب يحتمل الخطأ، ورأي غيري خطأ يحتمل الصواب». والتعصب والتطرف مناهضان لكلّ الأديان السماوية التي ملأت العالم سلاماً وطمأنينةً وعدلاً. فالأديان في جوهرها تقوم على التسامح وقبول الآخر مهما كانت ديانته أو كان جنسه أو لونه، فالكلّ إلى الله يعود، والناس جميعاً ينتمون إلى أصل واحد وجذور واحدة.

والمتعصب أعمى، لا يعرف أعلى الوادي من أسفله، ولا يستطيع أن يميز الحق من الباطل، وقد يتحوّل المتعصب بالقدر نفسه وبالحرارة نفسها من متعصب إلى مبغض، ومن متعصب لفكرة اليوم إلى متعصب لنقيضها غداً.

وقد ساهمت الحداثة الغربية في دحض التعصب، عندما أدلت بدلوها في نظرية النسبية، وفي أحاديثها عن احتمالية قوانين العلم، فقوانين العلم في الماضي كان يُنظر إليها على أنها قوانين سببية تدور مع العلة حضوراً وغياباً؛ أي أنّ وجود العلة يشير حتماً إلى وجود المعلول، وغياب العلة يقتضي حتماً غياب المعلول، وعلى ذلك يكون القانون العلمي له صفة الحتمية، أي الصدق الضروري أو اليقين. بيد أنّ تقدم العلوم الطبيعية وخاصة علم الفيزياء غيَّر هذه النظرة، بحيث لم يعد له صفتا السببية والحتمية، وأصبح قانوناً احتمالياً ترجيحياً. فهو إذن قانون علمي له صفة الاحتمالية الترجيحية التي تشير إلى درجة عالية من الصدق، لكن ليس له صفة الصدق الضروري أو اليقيني؛ لأنّ القانون العلمي يخبر بأشياء جديدة عن الواقع في حدود ما استطعنا أن نعرف عنه، وربما نكتشف في المستقبل أموراً جديدة تجعلنا نغير من أحكامنا التي توصلنا إليها. وما دامت قوانين العلم حسب الحداثة الغربية هي قوانين احتمالية ترجيحية ولا يمكنها أن تدعي أنّ قوانينها العلمية تعطي نتيجة يقينية مؤكدة فإنما يترتب على ذلك سقوط صفة اليقين عن أفكارنا البشرية لتصبح كلّ فكرة بشرية تحتمل الصدق كما تحتمل الكذب، وعلى ذلك يصبح التعصب لفكرة أو رأي معين هو موقف يعبّر عن الجهل.

ومن ثمّ ساهمت الحداثة الغربية في تعضيد الحداثة الإسلامية لوجهة نظرها في نبذ التعصب وبيان تهافت الأحادية المقيتة التي تجعل الشخص الذي لا يرى إلا وجهة نظره هو شخص واهم، لأن وجهة نظره هذه ليست قانوناً علمياً تمّ التوصل إليه باستخدام تقنيات وأجهزة علمية ومعملية ومع ذلك اتصفت بالاحتمالية، ولا هي شرع منزل من عند الله تعالى، ولا قرآن يتلى، ولا حديث ولا إجماع، وإنما رأي يحتمل الصواب كما يحتمل الخطأ، ومن ثمّ لن يكون هناك مفر من مقابلة الفكرة بالفكرة في حوار لا يدّعي فيه أحد أنه يمتلك الحقيقة المطلقة، وخاصة أنّ عصر الحداثة هو عصر انفتاح تكسرت فيه الحدود وتحطمت الحواجز، وقد برهنت الأحداث الدامية أنّ استخدام القوة لا يفضي إلى انتصار فكرة على فكرة ولا سيادة الفكرة المنتصر أصحابها وموت فكرة المنهزمين.

ومن ثمّ تؤكد الحداثة الإسلامية على تفاعلية الحوار وعلى مقابلة الفكر بالفكر ومقارعة الحجة بالحجة وتفادي سلبيات الحوار من قبيل: إن لم تكن معي فأنت ضدي، أو الخلط بين الموضوع والشخص فيتمّ تجاهل الموضوع والهجوم

على الشخص وتاريخه وحياته الشخصية، أو تحويل الحوار إلى سباب وشتائم، أو استخدام القعقعة اللفظية والعبارات الخادعة الرنانة للتعبير عن العلم والاستظهار بامتلاك الحجج الأقوى، أو الأحادية في الرأي وتجاهل الآراء المختلفة ونعتها بالمتخلفة، أو التسطيح والتبسيط لأشياء غير مفهومة للعامّة بغية وصفها بالزيف والبهتان.

ومن ثمّ يكون الحوار هو الحل الأمثل بين التيارات الدينية المتنازعة، ولا بدّ للجميع أن يقفوا عن طريق الحوار والإقناع عند كلمة سواء يكون فيها الخير للجميع، وانطلاقاً من فقه المصلحة في نظرية المقاصد ومحاولة إقناع الجميع أنّه لا أحد منهم يمتلك الحق المطلق، وإنما هو صاحب رأي يحتمل الصواب أو الخطأ إذن فلماذا التعصب والاحتراب وإزهاق الأرواح والأنفس في سبيل فكرة احتمالية، وخاصة في ظلّ الفكرة الإسلامية التي ترى أنّ الإنسان بنيان الله، ملعون من هدمه؟ وهكذا تُحْبِطُ الحداثة الإسلامية كلّ تعصب ديني أو مذهبي، كما تلفظ بقوة أحادية التوجه تحت دعوى امتلاك الحقيقة المطلقة.

5- إعادة النظر في المفاهيم لتفادي الالتباس

ترى الحداثة الإسلامية ضرورة التنبيه إلى تلك الحاجة المُلحّة إلى استكشاف المفاهيم وفق الرؤية القرآنية، والانفتاح على شروط علم اجتماع المعرفة، لمعرفة الظروف والملابسات والبيئة التي نشأ فيها ومن خلالها المفهوم من أجل تجنب الأعطاب المنهجية والسياسية والمشاكل الاجتماعية التي يفرزها الفكر المتطرف ويجعلها مفاهيم دينية ثابتة لا يمكن إلا الانصياع لها وطاعتها طاعة عمياء. لذلك يكون العمل ضرورة وعلى مستوى فروض الكفاية أن تقام الدعوة إلى تحرير المصطلحات والمفاهيم وتخليصها من الشوائب والملوثات العقائدية التي صاحبتها في نشأتها والتنبيه إليها والتحذير منها، وما أكثر الملوثات الثقافية والعقائدية التي صاحبت الكثير من المفاهيم المتداولة الآن على الساحة الإسلامية والتي نجني من وراء فهمها الخاطئ ويلات الدمار والخراب!

فاستعمال مثل هذه المصطلحات دون فحص أو تمحيص لها وتوضيح لمعناها فيه تضليل للعقول؛ لأنّ في قبولها قبولاً لما فيها من الباطل الذي ترفضه عقيدتنا، وفي رفضها رفض لما فيها من الحق الذي ننشده لأمتنا ونسعى إليه.

وقد قام المؤتمر العام الدولي الرابع والعشرون للمجلس الأعلى للشؤون الإسلامية المنعقد بالقاهرة في الفترة ما بين 10-11 جمادى الأولى 1436هـ / 28 فبراير- 1 مارس 2015م بعنوان "عظمة الإسلام وأخطاء بعض المنتسبين إليه... طريق التصحيح" بجهد وافر تجاه ما ننشده في هذه الدعامة الأساسية من دعامات الحداثة الإسلامية، تصحيح المفاهيم، حين أعلن المؤتمر في توصياته أنّ الإسلام دين يكفل حرية الاعتقاد؛ فـ"لا إكراه في الدين"، وأنه يسوّي بين الناس في المواطنة والحقوق والواجبات على اختلاف معتقداتهم دون تمييز، وأنّ عماده العدل والرحمة وصيانة القيم والدفاع عنها، وقبول التنوع واعتباره سرّ الكون، كما يحرم الاعتداء على الدماء والأعراض والأموال إلا رداً لعدوان ظاهر على الدولة. فالإسلام بريء ممّا يرتكبه بعض المنتسبين إليه من التكفير، وترتيب بعض الأفعال الإجرامية من ذبح وحرق وتمثيل وتدمير وتخريب. كما أنّ الإسلام بريء من هؤلاء الذين يطردون الناس من أوطانهم أو يهدمون دور عباداتهم أو يسبون نساءهم ويستحلون دماءهم تحت أيّ مسمى كان. وأوصى المؤتمر بتحريم ازدراء الأديان لما يترتب عليه من إشاعة الفتنة والعنف

وصدام الحضارات[24]. كما أوصى المجتمعون في المؤتمر بضرورة إعادة النظر في المفاهيم الإسلامية لتفادي اللبس فقامت بتحديد معاني المصطلحات الآتية[25]، والتي تتوافق تمام التوافق مع آليات الحداثة الإسلامية المنشودة:

الإرهاب: جريمة منظمة يتواطأ فيها مجموعة من الخارجين على نظام الدولة والمجتمع، وينتج عنها سفك دماء بريئة أو تدمير منشآت أو اعتداء على ممتلكات عامّة أو خاصّة.

الخلافة: وصف لحالة حكم سياسي متغير يمكن أن يقوم مقامها أيّ نظام أو مسمّى يحقق مصالح البلاد والعباد وفق الأطر القانونية والاتفاقات الدولية. وعليه فلا حقّ لفرد أو جماعة في تنصيب خليفة أو دعوى إقامة دولة خلافة خارج أطر الديمقراطيات الحديثة.

الجزية: اسم لالتزام مالي انتهى بموجبه في زماننا هذا، وانتفت علته بانتفاء ما شرعت لأجله في زمانه، لكون المواطنين قد أصبحوا جميعاً سواء في الحقوق والواجبات، وحلت ضوابط ونظم مالية أخرى محلها، ممّا أدى إلى زوال العلة.

المواطنة: تعني أن يكون المواطنون جميعاً سواء في الحقوق والواجبات داخل حدود دولهم.

الجهاد: ردّ العدوان عن الدولة بما يماثله دون تجاوز أو شطط، ولا مجال للاعتداء ولا حق للأفراد في إعلانه، وإنما هو حق لرئيس الدولة والجهات المختصة.

الحاكمية: تعني الالتزام بما نزل من شرع الله، وهذا لا يمنع احتكام البشر إلى قوانين يضعونها في إطار مبادئ التشريع العامة وقواعده الكليّة، وفقاً لتغيّر الزمان والمكان، ولا يكون الاحتكام لتلك التشريعات الوضعية مخالفاً لشرع الله مادام أنه يحقق المصالح العامة للدول والشعوب والأفراد والمجتمعات.

وهكذا تعمد الحداثة الإسلامية إلى إزالة اللبس عن كثير من المفاهيم الملتبسة والتي يجب التنبيه عليها مرات ومرات، مع الدعوة إلى تطوير الخطاب الإسلامي بحيث يكون خطاباً متوازناً يجمع بين العقل والنقل، والأصالة والمعاصرة، والوافد والموروث، بين مبادئ الحداثة الغربية وما يتوافق معها من مبادئ الإسلام ـ وما أكثرها- وبين مصلحة الفرد والمجتمع والدولة، ويسوّي بين الرجل والمرأة في الحقوق والواجبات، ويكون قادراً على محاربة كلّ ألوان التطرف والغلو والتسيب والإلحاد. وإعادة النظر إلى المفاهيم بغية تنقيتها من المسائل المرتبطة بظروف تاريخية وزمانية ومكانية معينة وإعادة النظر إليها وفق ظروفنا وزماننا ومكاننا وأحوالنا، الأمر الذي يؤدي إلى إنزال الأحكام الشرعية على المستجدات والنوازل من غير مجافاة للواقع أو التضارب معه.

---

24 توصيات المؤتمر العام الرابع والعشرين للمجلس الأعلى للشؤون الإسلامية بالقاهرة، مجلة منبر الإسلام، العدد(6) السنة (74) جمادى الآخرة 1436هـ، ص 20

25 المرجع السابق، ص ص 21-22

وهكذا تنتهي الحداثة الإسلامية إلى أنّ الإسلام دين لا تتعارض مبادئه وتعاليمه مع قيم التقدم والديمقراطية ومبادئ حقوق الإنسان، يحترم حرية الإنسان وكرامته كما يحترم التعدد والتنوع والاختلاف ويدعو إليه.

ولكنها- أبداً - لا تطلب من المسلمين أن يغيروا حضارتهم وثقافتهم وحياتهم اليومية، لكي تتفق مع أفكار ومبادئ أخلاقية وقانونية نشأت وتنمو داخل حضارة أخرى وتنطلق من منطلقات أخرى مخالفة لهم، وإنما هي ترمي إلى إيجاد توافقية بين قيم الحداثة الغربية وقيم الإسلام الحنيف. وهي دعوة إلى الإصلاح والتجديد في ضوء التطورات العصرية بما لا يتعارض مع مبادئ الإسلام باعتبار ذلك وسيلة لمواجهة الضعف التصوري وتراجع المجتمعات المسلمة في الأزمنة الحديثة.

وإذا أردنا أن نقنع الغرب بأنّ الإسلام دين قبول وحوار وتعاون مع المختلفين معه فعلينا ألا ننتظر أن يأتي هذا من الغرب فقط، ولكن علينا أن نخطو نحن أيضاً نحو الغرب خطوة؛ تكون بإدراك طبيعة هذا العصر والاندماج فيه دون تفريط في ثوابت العقيدة الإسلامية، ثم بإعادة النظر في التفسيرات الرجعية للإسلام ومراجعة تلك المفاهيم الملتبسة التي تعبّر عن ذلك التفسير الرجعي، ورفض الجماعات التي تدّعي أنها تمتلك الحقيقة المطلقة وتحتكر الكلام باسم الله ورسوله، وشرع الله ومنهاجه، ومن يخالفهم فهو على باطل؛ كي يعود الإسلام بسيطاً بدون كهنة أو وسطاء، مواكباً لكلّ عصر وزمان، محافظاً على حياة معتنقيه ورافضيه على السواء.

المصادر والمراجع

- القرآن الكريم.
- أبو الكلام آزاد: الجهاد دفاعاً عن الإسلام، تقديم وتعليق محمد عمارة، القاهرة، مطبوعات مجمع البحوث الإسلامية، يونيو/ يوليو2013
- جابر عصفور: أنوار العقل، القاهرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، مكتبة الأسرة، 1996
- حسن حنفي: هموم الفكر والوطن، التراث والعصر والحداثة، الجزء الأول، القاهرة، دار قباء، الطبعة الثانية، 1998
- خالد بن عبد الله البشر: تقسيم الدار في الفقه الإسلامي، رسالة ماجستير غير منشورة، كليّة التربية، جامعة الملك سعود 1420هـ
- رجب البنا: صناعة العداء للإسلام، القاهرة، دار المعارف، الطبعة الأولى، 2003
- رزق يوسف الشامي: المعين على قراءة الفكر السياسي عند المسلمين، الفيوم، زرقاء اليمامة للنشر والتوزيع، 2008
- سيد قطب: معالم في الطريق، القاهرة- بيروت، دار الشروق، الطبعة السادسة، 1979
- طلعت رضوان: العلمانية والعلاقة بين الدين والسياسة، القاهرة، الهيئة العامة لقصور الثقافة، ط1، 2012
- عبد الكريم عثمان: معالم الثقافة الإسلامية، الرياض، مؤسسة الأنوار، الطبعة السادسة، 1990
- عوض بن محمد القرني: الحداثة في ميزان الإسلام، القاهرة، دار هجر، الطبعة الأولى، 1988
- غيضان السيد علي: مفهوم الحاكمية عند سيد قطب بين جدل الديني والسياسي، بحث منشور ضمن الملف البحثي: مفاهيم ملتبسة في الفكر العربي المعاصر (2) – السيادة والحاكمية، مؤسسة مؤمنون بلا حدود، الرباط – المغرب بتاريخ 2015/4/3
- محمد صالح المنجد: بدعة إعادة فهم النص، تقديم صالح بن فوزان الفوزان، الكتيبات الإسلامية، مجموعة زاد، د.ت.

المعاجم والموسوعات والدوريات

- المعجم الوجيز: القاهرة، طبعة خاصة بوزارة التربية والتعليم، 2005
- توصيات المؤتمر العام الرابع والعشرين للمجلس الأعلى للشؤون الإسلامية بالقاهرة، مجلة منبر الإسلام، العدد(6) السنة (74) جمادى الآخرة 1436هـ
- وصفي عاشور أبوزيد: مقاصد الشريعة أفق إنساني لخير البشرية، مجلة الأزهر، مجمع البحوث الإسلامية بالقاهرة، عدد رمضان 1434/ يوليو- أغسطس 2013، الجزء 9، السنة 86
- ويكيبديا الموسوعة الحرة.

المواقع الالكترونية

- http://www.ahewar.org/debat/show.art.asp?aid=165522
- http://www.aljazeera.net/knowledgegate/opinions/201021/11/
- http://ar.wikipedia.org/wiki
- http://ar.qantara.de/content/hwr-m-lmfkr-ltwnsy-bd-lmjyd-lshrfy-bd-lmjyd-lshrfy-qbwl-lhdth-hw-lkhyr-lwhyd-l
- http://alarabnews.com/alshaab/GIF/182002-01-/Garoody.htm
- http://www.saaid.net/mktarat/almani/97.htm

في الإسلام المنسي
وإمكانات الدين المهدورة

الحاكميّة الإسلاميّة والإمكان العلماني
قراءة في نظريّة حاكميّة الكتاب

◆ أ. خليل شايب

ملخص:

من أهمّ الإضافات النوعية التي أضافها المفكر السوداني محمد أبو القاسم حاج حمد (2004) تفكيكه للمنظور التقليدي عن الحاكمية، واستعادته كمفهوم لا يختص بالمعنى المباشر لتولي السلطان، ليتعدى إلى معنى عام ومركب، ذي صلة بالمنظور المعرفي الجمعي، ليشير إلى أشكال الحاكمية المختلفة، بل وتعارضها فيما بينها، والانتقال من حاكمية الله المباشرة، إلى حاكمية الاستخلاف بنوعيها، إلى حاكمية الكتاب.

مدخل:

لقد شاع في بدايات القرن العشرين، ومع احتكاك المسلمين مع الآخر الغربي سواء مع تبنّي منطق المقاربة أو منطق المقارنة، مصطلحات سياسية كثيرة ومختلفة في إطار النسق الفكري السياسي الإسلامي، إذ نجد على سبيل المثال مصطلحات: الدولة، الحكومة، الديمقراطية، الشورى، مجلس النواب.. وغيرها كثير، ولعل أبرز وأهم هذه المصطلحات: "الحاكمية"، إذ لهذه المفردة وقع كبير على قلوب المسلمين، كونها مفردة ذات اشتقاق قرآني كما سيأتي، إضافة إلى الجانب الإرهابي الدموي الذي اتصل بها وأصبح ملازماً لها، خاصة مع تبني كثير من الحركات الإسلاموية لهذه الكلمة وجعلها عقيدة يوالون ويبرؤون من أجلها. وبذلك مزجت هذه الكلمة مع دماء المسلمين الطاهرة وارتبطت بتاريخهم الظلامي الرجعي.

فما معنى هذه الكلمة؟ وكيف كان طرح أبي القاسم حاج حمد لهذا التّصور السياسي؟ وهل يمكن أن ترقى لتكون بديلاً أيديولوجياً حضارياً لما يقدمه الآخر؟

الحاكمية مصدر صناعي جذره اللغوي حكم، وتأتي بعدة معانٍ:

1) المنع: ففي معجم مقاييس اللغة: "الحاء والكاف والميم أصل واحد، وهو المنع، وأوّل ذلك الحكم وهو المنع من الظلم، وحكمة الدّابة لأنها تمنعها. ويقال: حكمت السفيه إذا أخذت على يده.... وحكمت فلاناً تحكيماً منعته عمّا يريد"[1].

1 معجم مقاييس اللغة، ابن فارس، تحقيق عبد السلام محمد هارون، دار الفكر، بيروت، لبنان ط1، 1979، ج2، ص ص 91 - 92

2) **الحكمة والعلم:** عند ابن منظور: الحكم الحِكْمَةُ وحَكَمَ أيْ صار حكيماً، والحُكْمُ والعلم والفقه، قال تعالى: **(وآتيناه الحُكم صبيّا)**[2] أي علماً وفقهاً، وفي الحديث "**إنّ من الشعر لحُكماً**" أي إنّ في الشعر كلاماً يَمنع من الجهل والسَّفه وينهى عنهما، [3] ولكنّ الحُكم أهّم من الحكمة، فكلّ حكمة حكم وليس كلّ حكم حكمة [4].

3) **القضاء:** والحُكم بالشيء أن تقضي بأنه كذا أو ليس كذا، سواء ألزمت ذلك غيرَك أو لم تُلزمه، قال تعالى: **(وإذا حكمتم بين الناس أن تحكموا بالعدل)**[5]، ويقال حاكم وحُكّام لمن يحكم بين الناس. قال تعالى: **(وتُدْلُوا بِهَا إلى الحكّام)**[6].

والظاهر من خلال ما سبق أنّ الحكم في اللغة العربية يدور معناه حول المنع، سواء كان هذا المنع بإلزام أو من غير إلزام.

والجدير بالذكر هنا أنّ علماء اللغة يذهبون إلى أنّ المصدر الصناعي يرشد إلى كلّ المعاني والصفات والأمور المعنوية التي تحملها اللفظة التي صيغ منها، إذ تكون صياغة هذا المصدر للدلالة على الخصائص والصفات والأحوال المختلفة للاسم الذي لحقته[7]، ومن هنا يمكن القول إنّ ما جرى على لفظ الحكم في اللغة العربية يجري على مصدره الصناعي، هذا عن الحاكمية والحكم لغوياً؛ وبالعودة إلى كتابات المفكرين الذين أشاعوا استخدام هذا المصطلح يمكن أن نستشف المعنى الاصطلاحي الذي طرحت به.

يعتبر أوّل من استخدم هذه اللفظة وأدرجها في أدبيات الفكر السياسي الإسلامي المعاصر المفكر الباكستاني أبو الأعلى المودودي. وينطلق المودودي في تحديده لمعنى الحاكمية من مجموعة من المقدمات:

1. الحاكمية سلطة عليا ومطلقة لفرد أو جماعة أو هيئة ولا يمكن الخروج عنها بوجه من الوجوه سواء طوعاً أو كرهاً، فالحاكم في رأيه هو القادر المطلق في ذاته، ولا يمكن سؤاله فيما أصدر من أحكام سواء عن الخير والشر أو الصواب والخطأ. وكلّ ما يفعله هو الخير ولا يمكن لأحد أن يعدّه من الشر أو رفضه. إذ على الجميع أن يعترف له بالتقديس والتنزه عن الخطأ.

2. إنّ المقدمة الأولى تقود إلى أنّه لا يمكن لأحد من البشر تحمل الحاكميّة لما ثبت عجزهم وضعفهم وتقصيرهم وجواز الخطأ في حقّهم.

---

2 سورة مريم، الآية: 12

3 لسان العرب، ابن منظور، دار صادر، بيروت، لبنان، د، ت، ج12، ص ص 140 - 141

4 مفردات ألفاظ القرآن، الراغب الأصفهاني، تحقيق صفوان عدنان داوودي، دار القلم، دمشق سوريا، ط4، 2009، ص 249

5 سورة النساء، الآية: 58

6 سورة البقرة، الآية: 188

7 التبيان في تصريف الأسماء، أحمد حسن كحيل، د م ن، ط2، ص ص 51 - 52

3. والمقدمتان توصلان إلى أنّ المستحق الفعلي لهذه الحاكمية هو الله وحده ولا أحد سواه، إذ هو الحقيقة المطلقة المنزهة عن الخطأ، وبالتالي يكون هو تعالى وحده المستحق للحاكمية، قال تعالى: (**إن الحكم إلا لله أمر ألا تعبدوا إلّا إيّاه**)[8]، ولما كان الله هو المستحق للحاكمية كان كلّ خروج عنها كفراً بواحاً وجحوداً بآيات الله[9]، قال تعالى: (**ومن لم يحكم بما أنزل الله فأولئك هم الكافرون**)[10].

وقد سار المفكر سيد قطب على نهج المودودي، إذ يرى أنّ الله هو صاحب السلطان المتصرف في الكون والناس بما أنه هو الخالق الرّازق، وبما أنه هو صاحب القدرة التي لا يكون بدونها خلق ولا رزق ولا نفع ولا ضرّ، وهو سبحانه المتفّرد بالسلطان[11]، وادعاء هذا الحق لا يكون بصورة واحدة هي التي تخرج المدّعي من دائرة الدّين القيّم، وتجعله منازعاً لله في أولى خصائص ألوهيته، فليس من الضروري أن يقول "**ما علمت لكم من إله غيري**" أو يقول "**أنا ربكم الأعلى**"، ولكنه يدّعي هذا الحق، وينازع الله بمجرد أن ينحي شريعة الله عن الحاكمية، ويستمد القوانين من مصدر آخر[12].

ويرى الدكتور محمد بن عبد الله المسعري أنّ هذه السيادة الإلهية ثابتة من عدة وجوه كالآتي:

1- وجوب طاعة الله ورسوله مطلقاً: وهذا أمر واضح لا جدال فيه أكدّت عليه نصوص القرآن الكريم والسنّة المطهّرة، قال تعالى: (**يا أيّها الذين آمنوا أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولي الأمر منكم**)، [13] فقد كرّر عزّ وجلّ فعل الطاعة في حق رسوله الكريم مع أنّ طاعته مقترنة بطاعته تعالى إعلاءً لقدره الشريف، ثم ذكر أولي الأمر من غير تكرار للفعل، وذلك إيحاءً منه أنّ طاعتهم داخلة تحت طاعته تعالى، وأنّه لا استقلال لهم فيها.

2- وجوب الاحتكام للشرع: قال تعالى: (**وما اختلفتم فيه من شيء فحكمه إلى الله**)، [14] أي هو الذي يقضي بينكم ويفصل بالحكم، ولا يجوز الاحتكام لغير شرعه.

3- كلّ شرع غير شرع الله كفر: وهذا ما دلت عليه الآية الكريمة (**أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِينَ يَزْعُمُونَ أَنَّهُمْ آمَنُوا بِمَا أُنزِلَ إِلَيْكَ وَمَا أُنزِلَ مِن قَبْلِكَ يُرِيدُونَ أَن يَتَحَاكَمُوا إِلَى الطَّاغُوتِ وَقَدْ أُمِرُوا أَن يَكْفُرُوا بِهِ وَيُرِيدُ الشَّيْطَانُ أَن يُضِلَّهُمْ ضَلَالاً بَعِيداً**)[15].

---

8 سورة يوسف، الآية: 40

9 تدوين الدستور الإسلامي، أبو الأعلى المودودي، مؤسسة الرسالة، بيروت، لبنان، ط5، 1981، ص ص 18 - 23

10 سورة المائدة، الآية: 44

11 في ظلال القرآن، سيد قطب، دار الشروق، القاهرة، مصر، ط1، 1972، ج1، ص 889

12 المرجع السابق، ج4، ص 1990

13 سورة النساء، الآية 59

14 سورة الشورى، الآية 10

15 سورة النساء، الآية 60

4- لا طاعة لمخلوق في معصية الخالق: إذ دلّت النصوص الدينية على وجوب طاعة الإمام وعدم معصيته، ولكنّ هذه الطاعة ليست مطلقة، وإنما هي مضبوطة ومقيدة في حدود ما شرع الله عزّ وجّل، قال صلى الله عليه وسلم: «**إنّما الطاعة في المعروف**»[16]. ومثل هذه الأدلة وغيرها تثبت أنّ الحكم إنما هو لله لا للأمّة [17].

لقد أدى هذا التصوير لمفهوم الحاكمية، وخاصة بعد تبنّيه من مجموعات أصولية ورفع شعار الدولة الدينية بدل الدولة المدنية، وقصر مفهومها على تطبيق الحدود، والتوسع في تكفير الآخر تحت قاعدة من لم يكفّر الكافر فهو كافر، وتحمّل مسؤولية تطبيق الحدود، وإلباس كلّ ذلك لَـبُوساً دينياً استطاعوا من خلاله سفك دماء المسلمين وهتك أعراضهم، واستحلال أموالهم.

صحيح أنّ الواقع الذي كانت تعيشه الأمّة، وتبنيها للمشروع الغربي، وتنكيل زعمائها بالمنظرين والمفكرين السياسيين أصحاب التوجه الإسلامي، كان له دوره، إلا أنّ ذلك لا يبّرر التطرف الفكري، ثم تجسيد هذا التطرف على الواقع، إذ قد غفل هؤلاء المنظرون عن عدة جوانب كانت ستحدّ من هذا التطرف السياسي، فمثلاً:

* القول إنّ مصدرية السلطة هي الشرع أو الله يؤدي لا محالة إلى إصباغ السلطة الحاكمة بصبغة دينية وإلباسها لبُوس القداسة والرفعة عن الخلق والتّنزه عن الخطأ -العصمة-، وهذا ما سيؤدي بنا إلى تكوين نظام حكم ما فتئ الإسلام يُصارعه ويحارب القائلين به، لأنه سيثمر نظاماً إلهياً ينازع الربّ ملكه.

* كما أنه يتنافى مع الحرية التي منحها الله تعالى لعباده، إذ يُصبح الإنسان في نظام كهذا مسيراً لا إرادة له أصلاً، ولذلك نجد خلفاء المسلمين بعد العصر الراشدي، وفي مقدمتهم ملوك بني أمية، يتّخذون من عقيدة الجبر ملاذاً يلجؤون إليه كلّما ظهرت الثورات المناوئة لحكمهم، أو ما سيعرف في مفردات علم الكلام بجبر الحكام.

* إنّ الآيات التي يستدل بها أصحاب هذا الرأي حتى وإن كانت قطعية الثبوت إلا أنها ظنية الدلالة، أي حمّالة أوجه، فعلى سبيل المثال نجد الإمام الدهلوي يقول: إنّ المقصود بأولي الأمر المذكورين في آية النساء هما أبو بكر وعمر[18]، ويذهب غيره إلى أنهم أهل الحل والعقد، وقيل العلماء، وهكذا بالنسبة لباقي الآيات.

* إنّ المطلقية التي يضفيها أصحاب هذا الرأي على سلطة الشرع تحتاج إلى مراجعة تدخلها نطاق النسبة، فقد جاءت نصوص الشرع في كثير من المواضع تطلب من جماعة المسلمين -وبلفظ صريح- إقامة أركان الدين وتطبيق أحكامه وحدوده، قال تعالى: (**وَلْتَكُنْ مِنْكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَأُولَئِكَ هُمُ**

16 البخاري، كتاب الأحكام، باب السمع والطاعة للإمام ما لم تكن معصية، ح7145

17 الحاكمية وسيادة الشرع، محمد عبد الله المسعري، لجنة الدفاع عن الحقوق الشرعية، لندن، المملكة المتحدة، ط1، 2002، ص ص 74 - 107

18 إزالة الخفاء عن خلافة الخلفاء، الشاه ولي الله الدهلوي، ترجمة محمد محيي الدين الهدوي، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط1، 2009 ج2، ص ص 40 - 41

الْمُفْلِحُونَ)[19]، وقال أيضاً: **(كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَتُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ)**[20] وقال: **(يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا قَاتِلُوا الَّذِينَ يَلُونَكُمْ مِنَ الْكُفَّارِ وَلْيَجِدُوا فِيكُمْ غِلْظَةً وَاعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ مَعَ الْمُتَّقِينَ)**[21]. وغيرها من النُصوص التي تصبّ في هذا السياق.[22]

وقبل كلّ هذا وذلك يذهب المفكر أبو القاسم حاج حمد إلى أنّ المقابلة بين الحاكمية الإلهية وحاكمية البشر أمر لا يستقيم فلسفياً، إذ يتضح -ودون كثير عناء- الفرق الموجود بين الطبيعتين، الطبيعة الإلهية المطلقة التي تمارس حاكميتها بطرق وأشكال مختلفة طبقاً لمقتضيات مكان الإنسان وزمانه دون أن تستلبه لاهوتياً، وبالمقابل دون أن تجعل من الإنسان معادلاً للحاكمية الإلهية منازعاً للرحمن عرشه. ولذلك لم يفرض الرسول صلوات ربي وسلامه عليه أنموذجاً سياسياً معيّناً للحكم.

وبالتالي فالحاكمية بالتصوير القديم استلبت الإنسان لاهوتياً، وفرضت عليه جبرية سياسية وسلبته حريته وإرادته، بل حرمته من سلطان التصرف في معظم شؤون الحياة[23]. وجرّد فيها الإنسان من كلّ حق في الأمر والتشريع والتقنين، بل وحتى التنفيذ[24]، فكان بذلك تنظيراً وتأسيساً لدولة ثيوقراطية تُسلب فيها الأمّة من كلّ السلطات.

ثم إنّ العُقوبات ليست مظهراً وحيداً للدولة الإسلامية، بل إنّ العقوبات ليست الأصل في أن يكون المجتمع إسلامياً، فإذا قمنا يومياً بتطبيق حدّ الزّنا على الزناة أصبح هذا المجتمع مجتمعاً خاصاً بالزّناة لا مجتمعاً إسلامياً كما يظنّ الأصوليّون، بل بقدر عدم التطبيق يكون المجتمع إسلامياً محصّناً صحيحاً معافى[25].

من خلال ما سبق يظهر أنّ مفهوم الحاكمية لا يعني الالتزام المطلق بشرع الله، أو ردّ التشريع إليه وحده، أو قيام سلطة دينية تنوب عنه في الأرض وتحكم باسمه؛ بل يذهب المفكر أبو القاسم الحاج حمد إلى أنّ الحاكمية لا يمكن أن تفهم في إطار المنهجية المعرفية القرآنية إلا في إطار تراتبيّة تاريخية انطلاقاً من التجربة اليهودية وصولاً إلى العالمية الإسلامية.

أوّلاً: الحاكمية الإلهية

ويعرّفها حاج حمد بأنها: حكم الله المباشر للبشر دون استخلاف، وفق هيمنة مباشرة على البشر والطبيعة في آن واحد، مع التصرف الإلهي فيهما تصرفاً محسوساً من وراء حجاب ولكن عبر حدثيات منظورة.

---

19 سورة آل عمران، الآية 104

20 سورة آل عمران، الآية 110

21 سورة التوبة، الآية 123

22 نظام الخلافة عند الشاه ولي الله الدهلوي، دراسة تحليلية نقدية، الباحث، رسالة ماجستير، جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية، قسنطينة، 2014، ص 207

23 الحاكمية، أبو القاسم حاج حمد، دار الساقي، بيروت، لبنان، ط1، 2010، ص ص 30 - 32

24 المصدر نفسه، ص 44

25 المصدر نفسه، ص 45

إنّ هذا التعريف يجعل من الحاكمية تكريساً للسّيطرة الغيبيّة وتأبيداً للهيمنة الإلهية المطلقة لا على الطبيعة فقط بل حتى على البشر، وهو ما يَذهب بالإرادة البشرية والحرية الإنسانية، ويجعلنا نقف متسائلين: كيف يمكن أن تمارس هذه الحاكمية التي تستلب الإنسان والطبيعة لاهوتياً؟

يجيب حاج حمد إنّ الحكم في هذا النوع يجعله الله تعالى في فئة محصورة من البشر، فئة من النبيين والربانيين والأحبار المتعاقبين، أي إنه ليس للمجتمع يد في اختيارهم وإنما لله الحاكم المطلق أمر تعيينهم[26]، قال تعالى: (**إِنَّا أَنْزَلْنَا التَّوْرَاةَ فِيهَا هُدًى وَنُورٌ يَحْكُمُ بِهَا النَّبِيُّونَ الَّذِينَ أَسْلَمُوا لِلَّذِينَ هَادُوا وَالرَّبَّانِيُّونَ وَالْأَحْبَارُ بِمَا اسْتُحْفِظُوا مِنْ كِتَابِ اللَّهِ وَكَانُوا عَلَيْهِ شُهَدَاءَ**)[27].

وقد ظهر هذا النوع من أنواع الحاكمية مع التجربة الموسوية والتي تميزت بكونها تجربة إيمانية حسيّة، علاقة الغيب بها علاقة مباشرة ومحسوسة تبعاً للعقلية الإسرائيليّة التي لا تؤمن إلا بالمحسوس وتبتعد كثيراً عن التّجريد، حيث نجد على سبيل المثال: موسى يخاطب بكلام مسموع، والخطاب من وراء شجرة ملتهبة (**فَلَمَّا قَضَىٰ مُوسَى الْأَجَلَ وَسَارَ بِأَهْلِهِ آنَسَ مِن جَانِبِ الطُّورِ نَارًا قَالَ لِأَهْلِهِ امْكُثُوا إِنِّي آنَسْتُ نَارًا لَّعَلِّي آتِيكُم مِّنْهَا بِخَبَرٍ أَوْ جَذْوَةٍ مِّنَ النَّارِ لَعَلَّكُمْ تَصْطَلُونَ فَلَمَّا أَتَاهَا نُودِيَ مِن شَاطِئِ الْوَادِ الْأَيْمَنِ فِي الْبُقْعَةِ الْمُبَارَكَةِ مِنَ الشَّجَرَةِ أَن يَا مُوسَىٰ إِنِّي أَنَا اللَّهُ رَبُّ الْعَالَمِينَ**)[28]، إضافة إلى كثير من المعجزات الحسية المنظورة: كاليد، العصا، شق البحر، تشقق الصخر ليخرج منه الماء، تظليلهم بالغمام، إنزال المنّ والسلوى، وهذا خارق عطاء منه تعالى لبني إسرائيل إضافة إلى توفير رغد العيش (**وَإِذْ قُلْنَا ادْخُلُوا هَـٰذِهِ الْقَرْيَةَ فَكُلُوا مِنْهَا حَيْثُ شِئْتُمْ رَغَدًا**)[29] كما أنّ الخطاب الرباني كان محصوراً في الموسويين - بني إسرائيل- دون غيرهم من الأمم، إضافة إلى أمرهم بالتوطن في الأرض المقدسة.[30]، (**يَا قَوْمِ ادْخُلُوا الْأَرْضَ الْمُقَدَّسَةَ الَّتِي كَتَبَ اللَّهُ لَكُمْ**)[31].

من خلال ما سبق يتضح لنا أنّ الحاكمية الإلهية مختصة بأرض معيّنة وبشعب محدّد، أي أنّ من خصائص هذه الحاكمية تقديس الأرض وتفضيل الشعب. ومن هنا كان هذا النوع من الحكم قاصراً على التجربة الإسرائيلية ولا يصلح للأمّة الإسلامية، ذلك أنّ الحاكمية الإلهية كما أسلفنا تختص بتفضيل الشعب وتخصيصه، وهذا منتفٍ عندنا، فحتى وإن حازت هذه الأمّة الأفضلية (**كُنتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ**)[32] إلا أنّ خطاب النبي الخاتم ـ صلوات ربي وسلامه عليه ـ

26 المصدر السابق، ص 53

27 سورة المائدة، الآية: 44

28 سورة القصص، الآية: 29 - 30

29 سورة البقرة، الآية: 58

30 العالمية الإسلامية الثانية، أبو القاسم حاج حمد، دار الحمادي، بيروت، لبنان، ط1، 2004، ج1، ص ص 262 - 263

31 سورة المائدة، الآية: 21

32 سورة آل عمران، الآية: 110

عالمي لجميع البشر (**وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا كَافَّةً لِلنَّاسِ بَشِيرًا وَنَذِيرًا**)،[33] إضافة إلى اختصاص التجربة الأولى بالأرض المقدّسة واختصاص الثانية بالأرض المحرّمة [34].

ثانياً: حاكمية الاستخلاف

بعد مضي قرون من بعثة موسى تمرّد الإسرائيليون على الحاكمية ورفضوا سلطة الأنبياء والأحبار والربانيين وطالبوا بشيء من الاستقلالية عن السلطة الإلهية المطلقة، فسألوا نبياً لهم أن يطلب من الله أن يبعث منهم رجلاً يكون ملكاً عليهم، فأجابهم الله تعالى لطلبهم، وتحوّلوا بذلك من حاكمية إلهية إلى حاكمية استخلاف.

فما الفرق بين هذه الحاكمية والحاكمية الإلهية؟ وما خصائصها؟ ثم ما الفرق بين حاكمية الاستخلاف وحاكمية البشر؟

استجاب الله لطلب بني إسرائيل واختار لهم طالوت ملكاً كمنطلق للتحول من الحاكمية الإلهية إلى حاكمية الاستخلاف، ثم ولي بعده داود ومن بعده سليمان وكان هذا مقدمة للخروج من حاكمية الله إلى مرحلة الخلافة عن الله، لكن دون غياب مطلق للفعل الإلهي، بل كان فعله تعالى غيبياً. وبعد جدال طويل حول اختيار طالوت ملكاً، ثم المعركة التي خاضوها مع جالوت والتي كانت امتحاناً لهم، تولى داود الملك بعد أن قتَل جالوت. وقد تجلى هذا الامتحان في تجريدهم من خصائص الحاكمية الإلهية -فائق العطاء- إذ رغم شعورهم بالعطش منعهم من شرب الماء عكس ما سبق من تفجير الصخر بالماء حين العطش. وبهذا الامتحان لم تنجح إلا فئة قليلة من الإسرائيليين كانت مؤمنة فعلاً بالغيب[35].

وبعد معرفة سياقها التاريخي يمكن تعريفها بأنها: حاكمية تلي في الدرجة الحاكمية الإلهية، يكون فيها التحكم والترشيد الإلهي قائماً، لا عن طريق الأوامر والتوجيهات عبر الأنبياء والربانيين والأحبار، وإنما عبر إيحاءات وتفهيمات موجهة إلى النبي الملك[36].

من هنا يتضح الفارق بين هذه وسابقتها: إذ التدخل الإلهي في الأولى مباشر ومطلق ومهيمن على الإنسان والطبيعة بالمعجزات الخارقة، بينما يكون التدخل في حاكمية الاستخلاف غير مباشر وفق تفويض إلهي للسيطرة على الطبيعة والكائنات أو ما يعرف بالتسخير، بمعنى يصبح الحاكم في هذا النوع من النظم السياسية بمثابة الجارحة لله يفعل من خلاله ما يريد دون حلول وإنما بتسخير كثير من الأمور له وإجراء الخوارق على يديه[37] بحيث:

---

33 سورة سبأ، الآية: 27

34 يذهب حاج حمد إلى أنه يوجد فرق بين المحرّم والمقدّس: فمن حيث المتعلق الإلهي: يتجه التقديس إلى المتعلقات الإلهية، بينما يتجه التحريم إلى الذات المنزّهة، ومن حيث النبوات يتصل التقديس بخصوصية الرسالة وفائق العطاء وغليظ العقاب، بينما يتعلق التحريم بخاتمية النبوة وعالمية الرسالة وحاكمية البشر.

35 العالمية الإسلامية، مصدر سابق، ج1، ص ص 263 - 264

36 الحاكمية، مصدر سابق، ص 63

37 يذهب الشاه ولي الله الدّهلوي إلى أنّ الخلافة نوعان: عامة وخاصة، وأنّ الخاصة بدورها نوعان: خلافة راشدة، وخلافة خاصّة راشدة تقترب هذه الأخيرة والتي حازها في رأيه أبو بكر وعمر وعثمان من الحاكمية الاستخلاف التي يقصدها حاج حمد. انظر: إزالة الخفاء عن خلافة الخلفاء، مرجع سابق، ج 2، ص ص 259 - 263

1ـ يختاره الله من البشر:

اختيار الخليفة عن الله في هذا النوع يكون خاصاً بالله تعالى، ولا دخل للبشر فيه، إذ اختار طالوت ثم داود ثم سليمان دون تدخل بشري. قال تعالى: (**وَقَالَ لَهُمْ نَبِيُّهُمْ إِنَّ اللَّهَ قَدْ بَعَثَ لَكُمْ طَالُوتَ مَلِكًا**)،[38] أي أنّ هذا النوع من الحاكمية ليس مجرّد ممارسة سياسة وفق سلطة دينية وباختيار من البشر.

2ـ يسخّر له الكون كلّه:

وقد وردت في تبيين ذلك آيات كثيرة، نورد منها: (**اصْبِرْ عَلَى مَا يَقُولُونَ واذْكُرْ عَبْدَنَا دَاوُدَ ذَا الأَيْدِ إِنَّهُ أَوَّابٌ إِنَّا سَخَّرْنَا الْجِبَالَ مَعَهُ يُسَبِّحْنَ بِالْعَشِيِّ وَالإِشْرَاقِ وَالطَّيْرَ مَحْشُورَةً كُلٌّ لَهُ أَوَّابٌ وَشَدَدْنَا مُلْكَهُ وَآتَيْنَاهُ الْحِكْمَةَ وَفَصْلَ الْخِطَابِ**).[39]

و قال أيضاً: (**وَلَقَدْ آتَيْنَا دَاوُودَ مِنَّا فَضْلًا يَا جِبَالُ أَوِّبِي مَعَهُ وَالطَّيْرَ وَأَلَنَّا لَهُ الْحَدِيدَ أَنِ اعْمَلْ سَابِغَاتٍ وَقَدِّرْ فِي السَّرْدِ وَاعْمَلُوا صَالِحًا إِنِّي بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ وَلِسُلَيْمَانَ الرِّيحَ غُدُوُّهَا شَهْرٌ وَرَوَاحُهَا شَهْرٌ وَأَسَلْنَا لَهُ عَيْنَ الْقِطْرِ وَمِنَ الْجِنِّ مَن يَعْمَلُ بَيْنَ يَدَيْهِ بِإِذْنِ رَبِّهِ وَمَن يَزِغْ مِنْهُمْ عَنْ أَمْرِنَا نُذِقْهُ مِنْ عَذَابِ السَّعِيرِ يَعْمَلُونَ لَهُ مَا يَشَاءُ مِن مَّحَارِيبَ وَتَمَاثِيلَ وَجِفَانٍ كَالْجَوَابِ وَقُدُورٍ رَّاسِيَاتٍ اعْمَلُوا آلَ دَاوُودَ شُكْرًا وَقَلِيلٌ مِّنْ عِبَادِيَ الشَّكُورُ**)[40].

وقال: (**وَلَقَدْ فَتَنَّا سُلَيْمَانَ وَأَلْقَيْنَا عَلَىٰ كُرْسِيِّهِ جَسَدًا ثُمَّ أَنَابَ قَالَ رَبِّ اغْفِرْ لِي وَهَبْ لِي مُلْكًا لَّا يَنبَغِي لِأَحَدٍ مِّن بَعْدِي إِنَّكَ أَنتَ الْوَهَّابُ فَسَخَّرْنَا لَهُ الرِّيحَ تَجْرِي بِأَمْرِهِ رُخَاءً حَيْثُ أَصَابَ وَالشَّيَاطِينَ كُلَّ بَنَّاءٍ وَغَوَّاصٍ وَآخَرِينَ مُقَرَّنِينَ فِي الْأَصْفَادِ هَٰذَا عَطَاؤُنَا فَامْنُنْ أَوْ أَمْسِكْ بِغَيْرِ حِسَابٍ وَإِنَّ لَهُ عِندَنَا لَزُلْفَىٰ وَحُسْنَ مَآبٍ**).[41]

فمن خلال هذه الآيات وغيرها نفهم أنّ خليفة الله في الأرض كلّ شيء مسخّر تحت أمره، يتصرف فيها وفق التوجيه الربّاني.

3ـ التفهيم الربّاني:[42]

إذا أشكلت مسألة عن الحاكم باسم الله أو استعصت يتدخل الله تعالى ليفهمه فيما أشكل عليه فهمه، أو لتبيين خطأ في حكمه، قال تعالى: (وَدَاوُودَ وَسُلَيْمَانَ إِذْ يَحْكُمَانِ فِي الْحَرْثِ إِذْ نَفَشَتْ فِيهِ غَنَمُ الْقَوْمِ وَكُنَّا لِحُكْمِهِمْ شَاهِدِينَ

38 سورة البقرة، الآية: 246

39 سورة ص، الآية 17 - 20

40 سورة سبأ، الآية: 10 - 13

41 سور ص، الآية: 34 - 40

42 الحاكمية، مصدر سابق، ص 67

فَفَهَّمْنَاهَا سُلَيْمَانَ وَكُلاًّ آتَيْنَا حُكْمًا وَعِلْمًا)[43]، وقال: (**وَهَلْ أَتَاكَ نَبَأُ الْخَصْمِ إِذْ تَسَوَّرُوا الْمِحْرَابَ إِذْ دَخَلُوا عَلَى دَاوُودَ فَفَزِعَ مِنْهُمْ قَالُوا لَا تَخَفْ خَصْمَانِ بَغَى بَعْضُنَا عَلَى بَعْضٍ فَاحْكُمْ بَيْنَنَا بِالْحَقِّ وَلَا تُشْطِطْ وَاهْدِنَا إِلَى سَوَاءِ الصِّرَاطِ**).[44]

ورغم كلّ هذه الخصائص التي تميز بها الحاكم بأمر الله الخليفة إلا أنّ ذلك لا يعني أنه معصوم من الخطأ، إذ لو كان ذلك لما أخطأ داود في الحكم ولفهم سليمان مسألة الغنم والحرث؛ كما أنه ليس أقوى الكائنات إذ لو كان كذلك لاستطاع سليمان إحضار عرش ملكة سبأ دون مساعدة من الجن، لكن رغم ذلك فهو واجب الطاعة.[45]

والملاحظ هنا أنّ حاكمية الاستخلاف تقترب إلى حدّ كبير من نظام الخلافة الذي وضع أسسه علماء وفقهاء السياسة الشرعية المسلمون، خاصة ما قعّده علماء البلاط والفقهاء المدجّنون من قدسية الخليفة وعدم جواز الخروج عليه، بل وحتى معارضته، ما جعل منه معبوداً أرضياً ينازع الرحمن ملكه. فيا ترى ما موقف حاج حمد من هذا التقارب؟

لقد ذهب حاج حمد إلى التفرقة بين النظامين من عدة وجوه:

1ـ إنّ الخليفة عند المسلمين حاكم سياسي على رقعة جغرافية معيّنة لها حدود لا تتعدّاها، بينما الخليفة عن الله ذو استخلاف كوني، أي أنّ الطبيعة والكائنات كلها مسخّرة بأمره.

2ـ إنّ الخليفة المسلم غير معصوم، ويصحّ في حقه الخطأ بل وحتى الفسق والكفر في بعض المذاهب الرضوخية، بينما الحاكم باسم الله ليس معصوماً حقيقة ويجوز عليه الخطأ وعدم الفهم، لكنه في واقع الأمر مؤيد من الله، يقوم تعالى بتصحيح خطئه كما فعل مع داود، أو توضيح الغامض وتفهيم المبهم كما فعل مع سليمان.

وتتم تولية خليفة المسلمين بإحدى الطرائق التالية:

أ- **بيعة أهل الحل والعقد:** يقوم وجهاء القوم وعلماؤهم وذوو الرأي فيهم بترشيح إمام ثم يبايعه عموم الأمّة بيعة عامة مثل ما فعل مع أبي بكر.

ب - **الاستخلاف:** يرشح الخليفة الذي اقترب أجله شخصاً، ثم يبايعه الشعب بيعة عامة، كما فعل أبو بكر مع عمر.

ج- **الشورى:** يجعل الإمام الأمر في أهل الشورى يختارون ما يشاؤون من بينهم، ثم يلي ذلك بيعة عامة.

د- **الاستيلاء والغلبة:** وهي صورة مختلف في صحتها.

43 سورة الأنبياء، الآية: 78 - 79

44 سورة ص، الآية: 21

45 الحاكمية، مصدر سابق، ص 68

والذي يهمّنا من كلّ ما سبق أنّ التعيين بإحدى هذه الحالات بشري لا دخل للسلطة الإلهية فيه، بينما تكون التولية الاستخلاف إلهية محضة لا دخل للبشر فيها. أي أنّ هذا النوع من الحاكمية بعيد كلّ البعد عن نظام الخلافة الذي نظر له علماء السياسة الشرعية.

لقد كانت المملكة اليهودية في ظل هذا النوع من الحاكمية في أوجّ قوتها كما تذكر الكتابات التاريخية، لكن بمجرد وفاة النبي سليمان تداعت المملكة وانقسمت، والذي يهمّنا في كلّ ذلك أنّ نظام الحكم الذي يسودها كان مرحلة توسطية بين حاكمية إلهية مطلقة لا دخل للبشر فيها، وبين مرحلة حكم البشر، وهو ما سنناقشه فيما يلي:

ثالثاً: حاكمية الكتاب ـ حاكمية البشر

بعد مبعث الرسول ـ صلى الله عليه وسلم ـ بدأ عهد حاكمية جديدة نَسخت التجربتين السابقتين، حاكمية تعتبر في رأي حاج حمد أخطر من سابقتيها، إنها حاكمية الكتاب، التي أسند تأسيسها إلى أعظم الخلق ـ صلوات ربي وسلامه عليه ـ لحيازته على مجموعة من المؤهلات والخصائص التي بوأته هذه المكانة: فقد غفر ما تقدم من ذنبه وما تأخر، وأوتي الخلافة الكونية، وكان إمام المسلمين، والإسلام هو أرقى مراتب الإيمان، وذو شأن ومقام في الدنيا والآخرة... ، وغيرها من الصفات التي تؤهله لأن يكون مؤسس حاكمية الكتاب[46].

ويمكن أن نعرّفها بأنها: "حاكمية ذات تعلق غيبي تأسست على يد خاتم النبيين في الأرض المحرمة، وجعل القرآن لها منهجاً، هدفها بنا حضارة كونية ذات أبعاد غيبية إنسانية وطبيعية". فتعلق هذه الحاكمية بالله تعلقّ غيبي ناسخ للمنظومة الحسية الموسوية وكلّ متعلقاتها الغيبية[47]، إذ في هذه المرحلة تطورت ملكات الإنسان الذاتية وتضخم إحساسه بقدراته المستقلة عن الفعل الإلهي، لذلك نجد أنّ الصحابة يعطشون ولا يخرج الماء من الصخر، ويجوعون ولا ينزل المن والسلوى، ويحاصرون لكنهم يحفرون الخندق بأيديهم، ويحتاجون السلاح ولا تسال عين القطر، وكلّ هذا وغيره دلالة على أنّ التدخل الإلهي قد نسخ وحلت محلّه إطلاقية الإنسان.

ثم إنّ تأسيسها على يد خاتم النبيين لا تعني تصرفاً إلهياً عبر النبيين والأحبار كما في الحاكمية الإلهية، أو أن يكون الحاكم بمثابة الجارحة لله كما في حاكمية الاستخلاف، بل المقصود فيه بشريته قبل نبوته حتى لا يخالط هذه الحاكمية شيء يكون فوق خصائص البشر[48]، قال تعالى: (**قُلْ سُبْحَانَ رَبِّي هَلْ كُنتُ إِلَّا بَشَرًا رَّسُولًا**)، [49] ولذلك انتفى في هذه المرحلة خارق المعجزات، أو التسخير الذي كان لداود وسليمان.

---

46 المصدر السابق، ص ص 73 - 77

47 العالمية الإسلامية، مصدر سابق، ص 264

48 الحاكمية، المصدر نفسه، ص 78

49 سورة الإسراء، الآية: 93

وقد قرنت بشرية الرسول هنا بتنزيه الله تعالى: «تأكيداً على تعلق هذا النوع بالأرض المحرّمة، وذلك لتعلق الأرض المحرّمة بالذات الإلهية المنزّهة»[50].

وجعل منهجها القرآن الكريم عالمي الخطاب الذي يتجه بهذه العالمية ليتفاعل مع كافة المناهج المعرفية ومختلف الأنساق الحضارية[51]، وقبل هذا مع الكتب السماوية بمنهجية الاسترجاع النقدي.

وفيها يتمّ التفاعل بين الغيب والوجود الكوني، حيث لا يتحول الغيب إلى لاهوت يستلب الإنسان والطبيعة، ولا يتحول الإنسان إلى وجودية عبثية إباحية فردية، ولا تتحوّل الطبيعة إلى جبرية مادية، فالكلّ يتدامج في جدلية الغيب والإنسان والطبيعة[52]. ورغم كلّ هذا الشرح والتفسير لسائلٍ أن يسأل: هل جاء الرسول ليكوّن نظاماً سياسياً معيناً؟ وهل أرسى دعائم الدولة الإسلامية؟

لقد توفي في رسول الله ـ صلوات ربي وسلامه عليه ـ ولم يستخلف أحداً من بعده، إذ كلّ ولاية على السلطة مستمدة من الله ليس للنبي شيء فيها، وذلك لأنها ليست حاكمية إلهية فيعقب النبيون بعضهم بعضاً، ولا حاكمية استخلاف فيسمّي الله الخليفة عبر نبيه، بل هي حاكمية موكلة للبشر ولو عيّن رسول الله من يخلفه وإن تلميحاً لقضى على مفهوم حاكمية البشر التي تعود السلطة فيها للأمّة. يقول تعالى: (**يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ**)، [53] فلم يقل عليكم فيشرع للغلبة وللاستيلاء، ولم يقل فيكم ليجعلها حكراً على ذوي النفوذ والمراتب في المجتمع، بل جعلها خياراً حرّاً، لذلك لم يتدخل خاتم النبيين في هذا الأمر[54].

بل إنّ الأمر لا يتوقف عند هذا، بل إنه ـ صلوات ربي وسلامه عليه ـ لم يفرض نموذجاً سياسياً معيّناً للحكم، ولم يقرر ضوابط الشورى والاختيار، بل تركها قواعد عامة، للحاكمية البشرية الاجتهاد والنظر فيها. لذلك نجده يستشير من حوله من الصحابة دون تأسيس دستوري لمجلس الشورى، حتى إنّ ممارستهم للشورى بعده تختلف من خليفة إلى آخر، ذلك أنّ الاهتمام الأكبر في بداية الأمر كان موجهاً نحو تأسيس وترسيخ مبدأ حرية الاختيار[55]؛ فالإسلام لا يُعطي نموذجاً محدّداً، بل يقدّم منهجاً ويترك الفعل التطبيقي للبشر.

غير أنّ الشورى دون ضوابط اجتماعية أو سياسية أو اقتصادية قد تنتهي إلى تغوّل مجلس الشورى وإلغاء أو تغييب دور الحاكم، وهذا مجلبة للفساد والفوضى والمشاكل، صحيح أنّ معركة التغيير تبدأ بالإنسان لكن ليس من خلال جماعة

50 الحاكمية، المصدر نفسه، ص 78

51 العالمية الاسلامية، المصدر السابق ج1، ص 264

52 الحاكمية، المصدر نفسه، ص 86

53 سورة النساء، الآية 59

54 الحاكمية، المصدر السابق، ص ص 91 - 93

55 المصدر نفسه، ص 102

تسيطر بكيفية تآمرية على السلطة[56]، لذلك جعل الإسلام قاعدة الشورى متساوقة ومتماشية مع قاعدة «ادخلوا في السلم كافة»، إذ خلافاً للدّيمقراطيّة القائمة على تقنين الصراع، التي اغتالت حقوق الإنسان وكبحت حرّيته بمنطق الأغلبيّة [57]، تقوم هذه القاعدة على السلم والتآخي منطلقة من الأصل المشترك للبشرية كما أقرّه رسول الله في دستور الجبل ـ خطبة حجة الوداع: «**أيها الناس إنّ ربكم واحد وإنّ أباكم واحد كلكم لآدم وآدم من تراب**»؛ ذلك أنّ علاقات الناس في المجتمع لا تقوم على المنفعة فقط، بل تخضع لضوابط التشريع الاقتصادي والاجتماعي التي تضمن للإنسان إنسانيته وتربطه بالكتاب العزيز وتنتهي به إلى تكوين قاعدة اجتماعية متآلفة غير متناحرة[58] بعيدة عن الصراع والتناحر، داخلة في السلم كافة. أي أنّ كلا القاعدتين لا تتماشيان مع المجتمع العبودي الذي يستلب الإنسان، فتأسيس قاعدة أولي الأمر منكم يعتمد دائماً على «المجتمع الإنساني الحرّ لا الطبقي»[59]، وعلى هذا الأساس لم نجده ـ صلوات ربي وسلامه عليه ـ يسعى لتأسيس نموذج دولة، ولم يُعين أحداً يخلفه بعد وفاته، بل إنه حتى لم يترك تفسيراً محدّداً للقرآن الكريم حفاظاً على خصائص حاكمية البشر «المتفاعلة مع الكتاب عبر صيرورة الزمان والمكان»،[60] لأنّ فرض نموذج سياسي واحد أو تفسير قرائي وحيد، يحصر الناس ضمن حدود وأطر تاريخية واجتماعية وثقافية معيّنة تصلح لحقبة زمنية معينة ولا تصلح لغيرها من الحقب. فهذا النوع من الحاكمية مرهون باجتهادات البشرية في أن «تبدع الأنماط الدستورية لأشكال الحكم التي تستجيب لمشكلاتها السياسية والاقتصادية والاجتماعية على ضوء متغيرات الواقع»،[61] وهذا ما ضمن للرسالة: العالمية، والبقاء، والاستمرار.

لكنّ طرحاً كهذا يجعلنا نقف مستفهمين متسائلين عن حدود الحاكمية البشرية؟

يرى حاج حمد أنّ المتحكم في المسألة هو التفاعل البشري مع القرآن الكريم ومع الكون. إذ أنّ الكتاب العزيز معادل للوجود الكوني وحركته، بل إنّ بنائيته على مستوى الحرف تماثل بنائية الكون. لذلك نجد الله تعالى يقول: (**وَلَقَدْ آتَيْنَاكَ سَبْعًا مِّنَ الْمَثَانِي وَالْقُرْآنَ الْعَظِيمَ**)[62] ويقول: (**فَلَا أُقْسِمُ بِمَوَاقِعِ النُّجُومِ وَإِنَّهُ لَقَسَمٌ لَّوْ تَعْلَمُونَ عَظِيمٌ إِنَّهُ لَقُرْآنٌ كَرِيمٌ فِي كِتَابٍ مَّكْنُونٍ**)،[63] فقد جعلت الآية الكريمة للقرآن ميزتين أساسيتين: فهو كريم لا ينقطع عطاؤه من خلال الاستمداد من معارفه، ومكنون لتكتشف غوامضه ويبحث عن ما ورائياته، فمن خلال قراءةٍ متفحصة ممنهجة تتعدى النّص إلى

56 حرية الإنسان في الإسلام، أبو القاسم حاج حمد، دار الساقي، بيروت لبنان، ط1، 2010، ص 55

57 الأزمة الفكرية والحضارية في الواقع العربي الراهن، حاج حمد، دار الهادي، بيروت، لبنان، ط1، 2004، ص ص 113 - 114

58 حرية الإنسان في الإسلام، المصدر نفسه، ص 47

59 الحاكمية، المصدر نفسه، ص 103

60 العالمية الإسلامية، المصدر السابق، ج1، ص 264

61 الحاكمية، المصدر نفسه، ص 10

62 سورة الحجر، الآية: 87

63 سورة الواقعة، الآية: 75 - 78

ما ورائياته تتسع دائرة التصرف البشري بالقدر الذي تتسع به مداركنا ومفاهيمنا وصولاً إلى تأصيل منهج الهدى ودين الحق[64] الذي هو منهجيّة فكرية مستندة إلى الإسلام وكونيّة القرآن.

إذاً هل نقوم بعزل الحاكم المخالف للنص الشرعي، والحاكم بغير شرع الله؟

لقد عقدت مجموعات مختلفة من أصحاب الفكر المتطرف قراناً بين آيات سورة المائدة - (**ومن لم يحكم بما أنزل الله فأولئك هم الكافرون**) (**ومن لم يحكم بما أنزل الله فأولئك هم الظالمون**) (**ومن لم يحكم بما أنزل الله فأولئك هم الفاسقون**) - إضافة إلى قاعدة «**من لم يكفر الكافر فهو كافر**»، اتخذت من خلاله غطاءً شرعياً لإثارة الفتن بل واستباحة دماء المسلمين فقتلوا وذبحوا وعاثوا في الأرض فساداً على مرأى ومسمع من مرجعيات فقهية منحرفة أو حتى مرتدة عن الدّين»[65] تدعم هذا التوجه وتنظّر له.

يقول الله تعالى في كتابه العزيز: (**فَذَكِّرْ إِنَّمَا أَنتَ مُذَكِّرٌ، لَّسْتَ عَلَيْهِم بِمُصَيْطِرٍ، إِلاَّ مَن تَوَلَّى وَكَفَرَ، فَيُعَذِّبُهُ اللَّهُ الْعَذَابَ الْأَكْبَرَ، إِنَّ إِلَيْنَا إِيَابَهُمْ، ثُمَّ إِنَّ عَلَيْنَا حِسَابَهُمْ**)،[66] توجهنا الآية إلى أنّ العلاقة مع المخالف في الرأي تكون وفق مبدأ التذكير أي الحوار والمجادلة الحسنة، وقد استثنى الله تعالى من هذه الإطلاقية حالة واحدة، وهي من تولى وكفر أي من كان مؤمناً قبل الحكم، ثم بعد أن ولي أمر المسلمين كفر فإنه يعزل كما يفعل بمن تولى النيابة وفق برنامج حزب معين ثم يتخلى عن هذه المبادئ فإنه يقال أو يستقيل. ومجال إسقاط الرئيس لا يكون بالأساليب العنيفة والخروج المسلح والانقلابات العسكرية، بل سبيله الوحيد هو المحاورة والمجادلة فقط[67]، وبهذا يغلق حاج حمد الباب أمام كلّ التوجهات الإرهابية الدموية ويَكِلُ أمر المرتد إلى الله عزّ وجلّ، قال تعالى: (**إلا من تولّى وكفر فيعذبه الله العذاب الأكبر**)، ويبطل مختلف الأحاديث المنسوبة لرسول الله والمؤسسة لهذا التوجّه العنفي.

فهل من مكان للعلمانية في الحاكمية البشرية؟

لقد انتشر بين المسلمين تصوير يدّعي أنّ الدولة العلمانية هي التي لا يحكمها علماء ولا يقوم نظامها القانوني على قانون سماوي، أي أنّ الدولة العلمانية هي الدولة المضادة للدولة الدينية، وهذا غير سليم، ذلك أنّ الإسلام لا يفصل بين الدين والدنيا، فالدولة الإسلامية التي تطلق على نفسها «علمانية» ليست بالضرورة معادية للدين أو تعادي البعد الغيبي وتجحده، أو تنكر القيم والفضائل الدينية في الشؤون السياسية والإنسانية، وفي هذا السياق يجب أن نفرق - حسب حاج حمد - بين العلمانية «**كمشروع سياسي قائم على عدم نفي الدين أو تجاوزه واحترام إنسانية الإنسان واحترام**

64 الحاكمية، المصدر نفسه، ص ص 100 - 105، 106

65 سورة المائدة، الآية: 44 - 47

66 سورة الغاشية، الآية: 21 - 26

67 حرية الإنسان في القرآن، مصدر سابق، ص ص 51 - 52

القدسية الغيبية»، وبين العلمنة التي هي عملية فلسفية تعني تجريد الطبيعة من معناها الروحي وإبعاد السياسة عن الدين وعزل الدّين عن كلّ شؤون الحياة ومختلف مناحيها، كما تعني إبعاد القيم المقدمة من تفكير الإنسان وسلوكه[68].

وبهذا التصوير تصبح العلمانية ضرورة إسلامية في عصرنا الراهن خاصة مع صعود الأصولية المتشددة وتحويلها للمعرفة الدينية إلى أيديولوجية [69]نفعية موصلة لسدّة الحكم، وتبنيها للفكر الثيوقراطي الإقصائي الذي يعتقد متبنّوه أنفسهم وكلاء السماء على أهل الأرض، إضافة إلى مشكلة الاستبدادي وفكره الأحادي الرافض لأيّ مخالف، والذي جعل من الشعب مطيّة لتحقيق مآرب فئوية وكلّ ذلك باسم الدّين أو بشرعنة من فقهاء البلاط والعلماء الـمُـدَجَّنين.

كما أنّ العلمانية ضمان للاجتهاد النوعي في المجتمع، وذلك من خلال ما تضمنه من حرية الرأي والمعتقد وحيادية السلطة تجاه مختلف الأديان[70]. إذ تكون الدولة على مسافة واحدة من كلّ الأديان دون وصاية ولا إحساس بالأفضلية، وهذا ما يجنب من الوقوع في الصراع بين مختلف الأديان والتناحر الطائفي داخل الدين الواحد. فيُتاح بذلك التعدديّة اللازمة لكلّ فرد من أجل ممارسة شعائره في إطار دولة وطنية غير ثيوقراطية وصية على الدين.

إضافة إلى أنّ القول بضرورة قيام دولة دينية لتطبيق الأحكام الشرعية أمر لاغ يجب مراجعته، إذ إنّ هذه الأحكام والحدود - سرقة، زنا، شرب خمر، قذف.... ـ ليست من الإسلام في شيء، بل هي من شرعة الإصر والأغلال التي اقترنت بخارق العطاء وخصوصية الرسالة وإقليمية الدعوة والحاكمية الإلهية، وكلّ هذا كان خاصاً ببني إسرائيل، وقد نُسخ بمجيئه ـ صلوات ربي وسلامه عليه ـ بعالمية الخطاب وحاكمية الكتاب، وشرعة التخفيف والرحمة، قال تعالى: (**الَّذِينَ يَتَّبِعُونَ الرَّسُولَ النَّبِيَّ الْأُمِّيَّ الَّذِي يَجِدُونَهُ مَكْتُوبًا عِنْدَهُمْ فِي التَّوْرَاةِ وَالْإِنْجِيلِ يَأْمُرُهُمْ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَاهُمْ عَنِ الْمُنْكَرِ وَيُحِلُّ لَهُمُ الطَّيِّبَاتِ وَيُحَرِّمُ عَلَيْهِمُ الْخَبَائِثَ وَيَضَعُ عَنْهُمْ إِصْرَهُمْ وَالْأَغْلَالَ الَّتِي كَانَتْ عَلَيْهِمْ**).[71]

كما أنّ رسول الله ما جاء لتأسيس دولة، بل كان هدفه الأسمى تأسيس كيان أكبر من الدولة هو تأسيس مجتمع دعوة عالمية[72]. ولو جاء لتأسيس دولة لقبل منذ البدء عرض قريش بأن يجعلوه رئيساً عليهم، كما أنه لو أسّس دولة كما زعم بعض المسلمين لحسم مادة الخلاف بعد وفاته، ولهدم بذلك أسس حاكمية البشر التي جاء بها، ولانتهى إلى مخالفة ما جاء به، وهذا محال في حقه عليه الصلاة والسلام.

من خلال ذلك نفهم أنّ هذا المجتمع قائم على ثنائيّة: علمانية الدولة الاسلامية ودينية المجتمع الإسلامي[73] أي أنّ منهج حاج حمد هنا قائم على علمانية الدولة بضابط حاكمية البشر، أي يبيح علمانية الدولة ويمنع علمنة المجتمع،

68 حاج حمد، أبستمولوجية المعرفة الكونية، دار الهدى، بيروت، لبنان، ط1، 2004، ص ص 109 - 111

69 المصدر نفسه، ص ص 108 - 111

70 المصدر نفسه، ص 109

71 سورة الأعراف، الآية 157

72 الحاكمية، مصدر سابق، ص 100

73 حاج حمد، مقال إسلامية المعرفة، 30 جوان 2003، الشويفات، لبنان، 2003، ص 18

وهذا تصوير يقترب جداً ممّا يقدمه الدكتور عبد الوهّاب المسيري حول العلمانية، إذ يقسّمها إلى علمانية شاملة وعلمانية جزئية، فالأولى تعني فصلاً لكلّ القيم الدينية والأخلاقية والإنسانية عن كلّ من الإنسان والطبيعة، أي تحويل العالم إلى مادة نسبية لا قداسة لها، وهذا الطّرح مرفوض من المفكّرَيْن، وأخرى جزئية تحاول فصل الدين عن الدولة، أو فصل الدين عن الجانب السياسي وربما حتى الاقتصادي،[74] وهذه التي ينادي بها حاج حمد كما سبق.

والجدير بالذكر هنا أنّ حاج حمد يطرح العلمانية لا كمشروع سياسي، وإنما كأداة مؤقّتة للقضاء على المشكلات سالفة الذكر وغيرها إلى أن يظهر الله الدين الحق، يقول في هذا السّياق: «العلمانية خير وبركة إلى أن يُظهر الله الهدى ودين الحق على الدين كله وكفى بالله وكيلاً» ويقول: «العلمانية أسدنا إلى أن يهدي الله قومنا»[75].

فهل يمكن إذاً أن يرقى هذا التصور ليصبح بديلاً حضارياً منافساً لما يطرحه الآخر؟

يرى حاج حمد أنّ الفكرة التي لا تحقق عالميتها لا قيمة لها، خاصة وأننا في خضم عالمية قضت نهائياً على الخصوصية الفكرية واتجهت بقوة نحو إنسان العالمية، لذلك فأزمة البديل الحضاري ليست أزمة عربية أو إسلامية أو أوروبية فقط، بل هي أزمة عالمية، وكلّ تجديد قائم على خصوصية الوعي المحلّي ليس سوى تجديد أعرج وقصير النفس ما يلبث أن يندثر.

إنّ من خصائص البديل الحضاري العالمي الإطار والمحتوى أن يكون مستوعباً مقومات العالمية المعاصرة، قادراً على النفاذ فيها والتعامل معها، فحين نطرح القرآن بديلاً حضارياً يجب أن نتجاوز ذلك المفهوم التاريخي الخاصّ الذي أسقط على نصوص الكتاب وكرسته مرجعيات مختلفة، إلى قراءة تتسم بشمولية الكتاب لكلّ شيء، وذلك بالتوجه إليه بالروح نفسها التي انفتحنا بها على عصر العالمية وغصنا في أشكاله وإشكالياته؛ وحاج حمد يرى أنه ليس في هذا الطرح دعوة الملحد إلى الإيمان ولا بالمقابل دعوة المؤمن إلى لاهوت الطبيعة، ولا تكريس توجه دون الآخر، بل بإقامة تفاعل متجدد ودائم بين الغيب والطبيعة[76]. والحاكمية البشرية بالتصور الذي طرحه المفكر تضمن التفاعل الإنساني البشري دون إدعاءات تفضيل أو وصايا على الآخرين، إذ من طبيعة هذا النمط السياسي اللجوء إلى أنواع متعددة من الحوارات مع البشرية على ضوء منهجية القرآن الكليّة دون أن تفرض نموذج دولة أو اعتماد فهم قرآني تأسيسي معيّن[77]. ذلك أنّ الخطاب الإلهي للبشرية كان خطاباً مستجيباً للتعددية وللتنوع الثقافي تماماً كاستجابة الكتاب العزيز لكلّ مناهج المعرفة وحقول الثقافات البشرية المتنوعة، وبهذا أعطى الله للحضارة الغربية وغيرها من حضارات العالم المختلفة نصيباً في الإسلام لم يصلهم بعد، وذلك لقصور فينا حين ندعوهم بحكم الخصوصية أو الاستعلائية -أو ربّما عن حسن قصد- إلى حيث نقف كأننا المركز وهم الهامش، فنقع في مثل ما وقعوا فيه، فالأجدى والأجدر أن نخاطبهم من داخلهم الفكري والحضاري من

74 العلمانية تحت المجهر، عبد الوهاب المسيري، عزيز العظم، دار الفكر، دمشق، سوريا، ط1، 2000، ص ص 119 - 120

75 أبستمولوجية المعرفة الكونية، مصدر سابق، ص 174

76 الحاكمية، مصدر سابق، ص 127

77 المصدر نفسه، ص 131

خلال مساجلات منهجية أي لسان القرآن مقابل اللسان الوضعي. وبهذا نمكن للكتاب العزيز من نقد اللاهوت الأرضي في تجلياته المختلفة فتكون العالمية الإسلامية ومن خلال التدافع العقلي وبمنهجية معرفية بديلاً للوضعية العالمية، ليس على مستوى نظم الحكم فقط بل في جميع الميادين، وهو ما يعني استيعاب كافة الحضارات بمعرفة أنساقها، واستيعاب كافة المناهج المعرفية بإدراك دلالتها ثم تجاوزها إيجابياً تجاه الهدى ودين الحق.[78] وكلّ هذا لن يتسنى إلا بالتشمير عن السواعد وبذل الجهد في إعطاء قراءة جديدة تستمد منهجيتها من مرجعية القرآن المعرفية، ومزاوجتها بالمناهج العلمية المعاصرة بعد نقدها وتقويمها ثم الانطلاق نحو العالمية[79].

من خلال كلّ ما سبق يمكن القول إنّ حاج حمد استطاع من خلال طرحه هذا للحاكمية أن يصحح بعض المفاهيم، وأن يغير بعض التصورات، وأن يأتي بالبديل، لا للمسلمين فقط بل للبشرية جمعاء، ومن خلال هذا الطرح يمكن الخروج بمجموعة من النقاط نوردها كما يلي:

يوجّه حاج حمد من خلال هذا الطرح رسالة قوية للحركات الدينية المستندة لفكر المودودي وسيّد قطب ومن ورائها المرجعيات الدينيّة والفكرية المتطرّفة [80]، وينبّه إلى أنّ أكبر خطأ وقع فيه هؤلاء هو القراءة العضينيّة التي تجتث الآيات القرآنية من سياقها الإجمالي وتكيّفها كيفما تشاء وفق ما يخدم أفكارها ومصالحها، لدرجة أنها تسقط آيات أهل الكتاب الخاصة بشرعة الإصر والأغلال على المسلمين، رغم نسخ الشرعة الأولى بشرعة التخفيف والرحمة التي بعث بها خاتم الرسل ـ صلوات ربي وسلامه عليه ـ وهذا المنهج يشكّل تهديداً للأمن الوطني العربي والعالمي، إلى جانب أنه يشكل تهديداً للوحدة الوطنية وحجر عثرة في طريق التّحديث؛ ولن يتمّ التّمكين لحاكمية البشر إلا من خلال التخلّص من هذه الأصولية أو بالأحرى باحتوائها ضمن منهج فكري موضوعي، عن طريق:

رصد تحليلي عميق ودقيق لكلّ حركة وتيارٍ منتم لهذا التوجّه من حيث البرامج الفكرية والسياسية ووسائل الانتشار الجماهيري والخلفيّات التّكوينيّة ومصادرها التّمويليّة وعلاقتها فيما بينها.

وضع خطّة علاجية محكمة تراعي تعامل الأنظمة مع هذه الحركات ورصد نقاط القوّة والضعف فيها.

الاتصال بالرموز الفكرية والسياسية لهذه الحركات ومحاورتها.

التأثير على هذه الحركات فكرياً وسياسياً، من خلال إثارة المواضيع التي تتبناها بشكل غير سليم ومناقشتها وإعطاء البديل السليم [81].

78 الأزمة الفكرية والحضارية في الواقع العربي الراهن، مصدر سابق، ص ص 243 - 235

79 المصدر نفسه، ص ص 245 - 248، وانظر الحاكمية، ص 141

80 جذور المأزق الأصولي، حاج حمد، دار الساقي، بيروت، لبنان، ط1، 2010، ص ص 56 - 85

81 المصدر نفسه، ص ص 93 - 95

لقد أُقحمت السياسة ضمن المباحث العقديّة إقحاماً بفعل علماء السياسة الشرعية الذين أدلجوا الدين سياسياً لصالح السلطة الزمنية بـرّة أو فاجرة وفرضوا على الأمّة قيود السمع والطاعة والرضوخ والطاعة العمياء، ولا سبيل للخروج من هذا المأزق إلا بطرح حاكمية البشر التي تتبنّى العلمانية كأداة مؤقّتة للقضاء على كثير من المشكلات.

إنّ وضع الحاكمية في سياقها التاريخي وفق تراتبيّة زمنيّة كما هو مبيّن فسح لحاج حمد المجال ليشق طريقه بين المتناقضات ليأتي بالجديد، فنظام الحكم الإسلامي ليس حاكمية إلهية بالمفهوم الاستلابي الغيبي، ولا حاكمية الاستخلاف التي تقترب كثيراً من نظام الخلافة الذي وضعه فقهاء السياسة الشرعية وأعطوه بعداً غيبياً نزع به إلى الثيوقراطية التي تجعل من الحاكم معبوداً أرضياً، كما أنها تختلف عن الديمقراطيّة القائمة على تقنين الصراع وسيطرة الأغلبيّة على الأقليّة؛ إنّ حاكمية الكتاب أنموذج جديد يعطي مطلق الحرية للبشر في إطار تفاعلهم مع الكتاب العزيز ذي البعد الكوني لاختيار النظام المناسب وفق ما يتماشى مع مصالحهم من جهة، وما يوافق المنهج القرآني من جهة أخرى.

إنّ هذا الطرح للحاكمية ينمّ عن شعور بالانتماء الإنساني والتحرر من الاستعلائية والإقصائية ورفض لمنطق امتلاك الحقيقة، فالقرآن الكريم ليس المخرج الوحيد ولكنه ممكن من بين الممكنات الموجودة على الساحة العالمية، يتميّز بمنهجية معرفية خاصة ومنطق استرجاع نقدي للكتب السابقة، وبهذا يخرج من دائرة كونه مصدراً لتلقي المعرفة إلى كونه مجالاً معرفياً خصباً مكنوناً ليُكتشف، وكريماً لا يبخل بالعطاء.

إنّ الحاكمية، ومن خلال الطرح الذي رسمه حاج حمد، يمكن أن ترقى لتكون بديلاً حضارياً راقياً، لا على المستوى الإسلامي فقط بل على المستوى العالمي، إن مكّن لها.

المصادر والمراجع:

- معجم مقاييس اللغة، ابن فارس، تحقيق عبد السلام محمد هارون، دار الفكر، بيروت، لبنان ط1، 1979، ج2
- لسان العرب، ابن منظور، دار صادر، بيروت، لبنان، د ت، ج12
- مفردات ألفاظ القرآن، الراغب الأصفهاني، تحقيق صفوان عدنان داوودي، دار القلم، دمشق سوريا، ط4، 2009
- التبيان في تصريف الأسماء، أحمد حسن كحيل، د م ن، ط2
- تدوين الدستور الإسلامي، أبو الأعلى المودودي، مؤسسة الرسالة، بيروت، لبنان، ط5، 1981
- في ظلال القرآن، سيد قطب، دار الشروق، القاهرة، مصر، ط1، 1972، ج1
- الحاكمية وسيادة الشرع، محمد عبد الله المسعري، لجنة الدفاع عن الحقوق الشرعية، لندن، المملكة المتحدة، ط1، 2002، ص ص 74 - 107
- إزالة الخفاء عن خلافة الخلفاء، الشاه ولي الله الدهلوي، ترجمة محمد محيي الدين الهدوي، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط1، 2009.
- نظام الخلافة عند الشاه ولي الله الدهلوي، دراسة تحليلية نقدية، الباحث، رسالة ماجستير، جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الاسلامية، قسنطينة، 2014
- الحاكمية، أبو القاسم حاج حمد، دار الساقي، بيروت، لبنان، ط1، 2010
- العالمية الاسلامية الثانية، أبو القاسم حاج حمد، دار الحمادي، بيروت، لبنان، ط1، 2004، ج1
- حرية الإنسان في الإسلام، أبو القاسم حاج حمد، دار الساقي، بيروت لبنان، ط1، 2010.
- أبستمولوجية المعرفة الكونية، حاج حمد، دار الهادى، بيروت، لبنان، ط1، 2004
- مقال إسلامية المعرفة، حاج حمد، 30 جوان 2003، الشويفات، لبنان، 2003
- العلمانية تحت المجهر، عبد الوهاب المسيري، عزيز العظم، دار الفكر، دمشق، سوريا، ط1، 2000
- الأزمة الفكرية والحضارية في الواقع العربي الراهن، مصدر سابق، ص ص 243 - 235
- جذور المأزق الأصولي، حاج حمد، دار الساقي، بيروت، لبنان، ط1، 2010

عمران العالم واستحضار الفهم الخلدوني للدّين

◆ ذ. محمد الشريف الطاهر

الملخص:

أهمّ إنجاز قام به ابن خلدون هو تأسيسه لعلم التاريخ ولعلم العمران، والأخير تعرض لنسيانين: الأول متعلق بنسيان علم العمران داخل منظومة التراث الإسلامي حيث تمّ إهماله، ولم يحصل له التطوير والتوليد والتراكم نفسه الذي حصل مع العلوم التراثية الأخرى كعلوم اللغة والفقه والتصوف وأصول الفقه وغيرها. وأمّا النسيان الثاني فهو الذي حصل في عصرنا الحالي، حيث تمّ نسيان علم العمران بسبب ما نحمله من عوائق إبستيمولوجية تحول دون استيعاب المشروع الخلدوني وتجديده وفق ما يتناسب مع حاجات العالم الإسلامي خصوصاً والعالم الإنساني ككل، لذلك جاء هذا المقال ليعيد التذكير بعلم العمران والسعي نحو فهمه من الداخل قصد استرجاعه لا بقصد تضخيم من الذات وتوريمها، لأنّه براديغم جديد للعلوم الإنسانية، ينقلنا من حالة الاتكالية على منجزات الآخر إلى التعويل على الذات في إنتاج المعرفة.

طرح المشكلة:

من يتأمل في حضور ابن خلدون في الفكر العربي المعاصر فإنه ولاشكّ سيجد أنّه حضور قوي من حيث النقاش، ابتداء من طه حسين ورسالته للدكتوراه حول ابن خلدون إلى أبي خلدون الحصري وعبد الواحد وافي وإسماعيل محمود وغيرهم، أغلب النقاشات تدور حول محورين: الأول أصالة مقدمة ابن خلدون، من زاوية ما إذا كان عمله إبداعاً خلدونياً خالصاً أو أنه مأخوذ عن سابقيه، والثاني ما إذا كان هو أول مؤسس لعلم الاجتماع أم أنه أسس لعلم آخر يختلف عن علم الاجتماع المعاصر.

وبين هذه النقاشات يتيه القارئ في فهم واستيعاب جوهر المشروع الخلدوني الذي أضحى نسياً منسياً، ففي النقاش الأول بدأ التساؤل عمّا إذا كان عمل ابن خلدون أصيلاً أم أنه سرقة من إخوان الصفاء؟ ولنا مثال على ذلك محمود إسماعيل، حيث ناقش مقدمة ابن خلدون من زاوية الموضوعات، وردّ مجمل أفكاره إلى إخوان الصفاء، متناسياً أنّ أغلب الموضوعات ليست ملكاً لإخوان الصفاء، بل هي من المعارف المتداولة في تراثنا الإسلامي، خذ على سبيل المثال تقسيم الأقاليم إلى سبعة أقاليم، وهي من الموروث اليوناني الذي تلقاه المسلمون جميعاً بما في ذلك إخوان الصفاء وابن خلدون على حد سواء[1]، ولكنّ الدكتور محمود إسماعيل أدخلنا في دوامة من النقاشات التي لن نستفيد منها من جهة، ومن جهة ثانية وضعتنا أمام عائق إبستيمولوجي يتمثل في الذهول عن إدراك البنية التي تركبت وفقها المقدمة، وذلك

1 محمود إسماعيل: نهاية أسطورة نظريات ابن خلدون، مقتبسة من رسائل إخوان الصفا، عامر للطباعة والنشر ج. م المنصورة، مصر، 1996

للانشغال بأصالة الأفكار والابتعاد عن آلية التفكير التي امتاز بها ابن خلدون، وبذلك يصبح ابن خلدون ذلك الحاضر ولكنه منسي.

أمّا المشكلة الثانية والمتمثلة في ما إذا كان ابن خلدون مؤسساً لعلم الاجتماع أم لا؟ فإنها عادة ما تغفل عن أمرين هما: البراديغمات المتباينة التي يتشكل فيها العلم، حيث نجد براديغمين مختلفين هما الإسلامي والغربي، والأخير يسعى إلى استقلالية العلوم بعضها عن بعض، فعلم الاجتماع مستقل عن علم النفس وعن الفيزياء وغيرها، أمّا الإسلامي فهو يضعها بصورة تكاملية تداخلية، فنجد تداخلاً بين علم الفقه وأصول الفقه واللغة والحديث وغيرها، فمن هنا نجد أنفسنا أمام منظومتين مختلفتين، فالإسلامية موسوعية والغربية تخصصية، ولهذا فإنّ مقدّمة ابن خلدون حاضرة منسية، من حيث استبعاد انتمائها إلى براديغم محدد لطريقة تركيبها وإنتاجها.

لهذا فإنّ كلا الطرحين قد أوقعانا في مشكلة جوهرية تتمثل في الذهول عن فهم جوهر المقدمة، والمتمثل في طريقة بناء علم العمران وعلم التاريخ، وهذا هو المنسي بالرغم من الحضور القوي للمقدمة في الفكر العربي، إلا أنّ البنية العميقة لعمل ابن خلدون مازالت غائبة، وهذا يفسّر أنه ما يزيد عن ستمائة سنة ولم نتمكن من تطوير هذا العلم، مثلما حصل مع علم أصول الفقه وعلم الحديث وغيرها من علوم المسلمين، وبقي علم العمران في مهده كأنه طفل ولد وبقي على حاله.

من هنا نطرح جملة من الأسئلة وهي:

- ما العوائق التي حالت بيننا وبين إدراك البنى العميقة لعلم العمران البشري لابن خلدون؟
- هل علم العمران البشري يتأسس على رؤية كونية؟
- ما البنية التي تنسج بين أفكار ابن خلدون في علم العمران؟
- هل اتبع ابن خلدون منهجاً تركيبياً أم تفكيكياً؟
- كيف يمكن أن نستفيد من مشروع ابن خلدون ليخرج من النسيان إلى التذكر؟

أولاً: علم العمران وعوائق التمثل

لا بدّ من الحفر عميقاً في ثقافتنا المعاصرة لنعين موضع العائق والمانع من فهم جوهر المقدمة، ومنه علم العمران الخلدوني، وهنا سنجد أنه من الأجدر الاستعانة بالفيلسوف السوداني حاج حمد عندما طرح عائقين إبستيمولوجيين يحولان دون تمثل كثير من القضايا، إضافة إلى ذلك لا بدّ أن نجري مقارنة بين علم العمران والعلوم الإنسانية المعاصرة حتى نتخلص من الربط العشوائي بينهما.

فكر المقاربات والمقارنات:

يشير حاج حمد إلى أنّ الفكر العربي في تعاطيه مع كثير من القضايا يقع تحت سلطة نمطين من الفكر، وهما: فكر المقاربات وفكر المقارنات، فأمّا فكر المقاربات فهو ذلك النمط الفكري الذي يرى تناسباً بين الإسلام والغرب، فيقرب بين الشورى والديمقراطية ويرى أنه لا تعارض بينهما، ويأتي ببعض مبادئ من كلّ طرف والتي تتناسب فيما بينها متناسياً الاختلافات الجوهرية[2]، وأمّا فكر المقارنات فإنه يتناول الموضوعات نفسها ولكن بطريقة مختلفة، حيث يقارن بين الفكر الغربي والإسلامي قصد مفاضلة الأخير عمّا سواه بداعي الأصالة واستعادة الثقة في النفس ورد الاعتبار للذات وغيرها[3].

وابن خلدون بقي عرضة لهذا الفكر لآماد بعيدة، فدون تفصيل في حيثيات مقاربته بعلم الاجتماع الغربي ومقارنته، فقد خضع تارة للمقاربة مع علم الاجتماع الغربي وسوّي به، دون الانتباه إلى المنطلقات التي ينبني عليها علم العمران البشري التي تختلف جذرياً عن أسس علم الاجتماع المعاصر، وهذا ما سنطرحه فيما سيأتي تحليله، وأمّا فكر المقارنات فقد طرح بصيغة التفاضل عن علم الاجتماع أو فلسفة التاريخ، بالرغم من أنّ منطق التفاضل لا يزيدنا علماً ولا يكشف حقيقة خفية.

لهذا وجب أن نبحث في ماهية علم العمران البشري لنكشف عن بنيته الداخلية، ثم نتجه إلى البحث في أوجه الاختلافات بين علم العمران والعلوم المختلفة، حتى نضعه في موقعه الصحيح الذي يتيح لنا فهمه والاستفادة منه.

ثانياً: ماهيّة علم العمران البشري

وعبارة علم العمران البشري ذات حدود ثلاثة هي: علم وعمران وأخيراً بشري، لذلك سنحلل معنى كلّ طرف ونعيد تركيبه من جديد، لنصل الى تحديد أصل التسمية وسببها.

أ- أصل التسمية:

لكي نحدد أصل التسمية وجب أولاً تحديد معنى عمران وعلم وبشري وفق المجال التداولي الإسلامي.

وتسمية عمران في اللغة تعني: "بنيان (كانت هذه البقعة خالية من العمران)، (عمران البلد) اسم لما يعمر به مكان وتحسن حاله من كثرة الأهالي ونُجح الأعمال والتمدن"[4] وبالتالي فإنّ الأصل اللغوي للعبارة التي استخدمها ابن خلدون ترجع إلى عنصر مهم وهو دلالة العمران على التمدن، وهو ظاهرة ينتقل فيها الإنسان من حال إلى حال أي من حالة الوحشية إلى حالة الحضارة، وهنا يرتبط المسمّى بعلم التاريخ الذي يقول عنه ابن خلدون: "اعلم أنّه لما كان حقيقة التاريخ أنّه خبر عن الاجتماع الإنساني، الذي هو عمران العالم، وما يعرض لذلك العمران من الأحوال مثل التوحش،

2 محمد أبو القاسم حاج حمد: العالمية الإسلامية الثانية، المجلد الأول، دار ابن حزم للطباعة والنشر، بيروت، ط2، 1996، ص 147

3 المصدر نفسه، ص 149

4 مجموعة مؤلفين: المنجد في اللغة العربية، دار الشروق، بيروت، ط3، 2008، ص 1019

والتأنس والعصبيات، وأصناف التغلبات..."،[5] ومعنى ذلك أنّ للعمران بعدين أساسيين هما التاريخ ورصد تلك التقلبات، وآخر إنساني يبحث في كينونة الوجود البشري بوصفه تعميراً، من هنا يظهر أصل التسمية بكونها دقيقة في الاختيار.

ولكنّ هنالك أصلاً آخر لها يتمثل في المرجعية القرآنية وذلك في قوله تعالى: "هو أنشأكم من الأرض واستعمركم فيها..." سورة هود الآية 61. وهذه الدلالة القرآنية هي التي ستحدد لنا بأيّ معنى أخذ ابن خلدون معنى **البشرية**، التي تتخذ هنا دلالة المستخلف لله، أي أنّ عبارة عمران تردّ إلى أصل التعمير وهو المستخلِف، وهو الله، ولهذا فدلالة الإنسان عنده تأخذ معنى الإنسان المستخلف لله وليس الإنسان الطبيعي.

وأمّا عبارة **علم** فهي لا بدّ أن تكون ابنة عصرها، وهذا ما أشار إليه الجابري، الذي أخذ بمفهوم الغزالي للعلم حتى يبين تاريخية مفهوم العلم عند ابن خلدون، ومشروعية هذا الاستدلال كونه ينطلق من موجهات منهجية تحدد دلالة العلم، والتي تكون من المتعارف عليها في عصره.

وهنا نقتبس قول الغزالي: "إنّ لكلّ علم لا محالة موضوعاً ينظر فيه، ويطلب في ذلك العلم بأحكامه، كبدن الإنسان للطب..."،[6] وهو لا يحتاج إلى استدلال على ذلك، وهذا هو الشرط الأول في العلم.

وثاني شرط الأعراض الذاتية، والمقصود بها الخواص الذاتية التي تحصل للشيء، وهنا يشير الجابري إلى نقطة مهمة وهي طلب طبائع العمران، وليس القانون العلمي، والفرق بينهما يكمن في أنّ الطبائع يقصد بها جوهر الشيء كما في تحديدات أرسطو، أنّ العلم يحصل بالجوهر، أمّا القانون فهو علاقة ثابتة بين متغيرين[7] ومعنى ذلك أنّ العلوم الحديثة تبحث في العلاقات لا في الجواهر، وذلك ابتداء من أطروحة كانط التي ميز فيها بين النومان والفينومان، وأكد أننا لا ندرك النومان أي جوهر الشيء في حين أنّ العقل المجرد يدرك ظاهر الشيء، إلى البنيوية التي نظرت إلى العلوم الإنسانية في علاقاتها لا في طبائعها، وغيرها من مدارس الغرب.

وتصدق تحليلات الجابري على قول ابن خلدون: "كلّ حقيقة متعلقة طبيعية، يحصل أن يبحث لها من العوارض لذاتها".[8]

تركيب حدود العبارة: وبعد تحليل كلّ عبارة على حدة آن لنا أن نركّب بين حدود علم العمران البشري، التي تتجلى في موضوع العلم ذاته وكيفية تركيبه، عندها يمكن أن نكتشف الوحدة المركبة لما صدق علم العمران البشري أي الحدود الثلاثة للعبارة.

---

5 عبد الرحمن بن خلدون: المقدمة، دار الفكر، بيروت، 2004، ص46

6 محمد عابد الجابري: فكر ابن خلدون، العصبية والدولة، مركز الدراسات الوحدة العربية، بيروت، ط7، 2007، ص 103

7 المصدر نفسه، ص 104

8 عبد الرحمن بن خلدون مصدر سابق، ص 47

وعند طرح موضوع علم العمران البشري نجد أنفسنا أمام مشكلتين هما: وحدة الموضوع إلى ماذا ترد؟ والثانية ترتيب مواضيع هذا العلم على أيّ أساس يتم؟

وعلم العمران يتألف من أربعة عناصر مركّبة له هي كالآتي:

ـ العلوم والصنائع: وهي نتيجة لكون الإنسان متميزاً عن الحيوان.

ـ الحاجة إلى الحكم: وهذا العنصر لا وجود له بين سائر الحيوانات إلا النحل والنمل فإنّه يأتيهما إلهام ليس إلا.

ـ السعي إلى المعاش، وهو الجانب الاقتصادي.

ـ العمران: وهو التساكن والتنازل في منطقة من المناطق، إذ ينقسم إلى قسمين: الأول يتمثل في المدن أي العمران الحضري، والثاني في البدو، وهو العمران البدوي[9].

والأمر الجامع بين هذه العناصر هو الإنسان الذي يتمايز بطبعه عن الحيوان، لكنّ تصور ابن خلدون للإنسان لم يخرج عن الإطار العام للتصور الإسلامي، وهو الإنسان المستخلف لله في الأرض، ونجد هذا في قوله: «هذا الاجتماع ضروري للنوع الإنساني، وإلا لم يكمل وجوده، وما أراده الله من اعتمار العالم بهم، واستخلافه إياهم، وهذا هو معنى العمران الذي جعلناه موضوعاً لهذا العلم...»،[10] وبالتالي ربط ابن خلدون وجود الإنسان بالإله، حيث إنه لم تعد تتناقض مركزية الوجود الإلهي مع مركزية الوجود البشري، فالأول هو أصل للثاني، أي أنّ مانح التمايز والمركزية في الطبيعة هو الله، والذي هو مركز على الكون وليس داخل الكون، وهنا استطاعت الثقافة الإسلامية أن تحلّ مشكلة المركزيات.

وقد أكد على هذا الطرح كلٌّ من المرزوقي[11]، وعلي أومليل الذي أضاف إلى ذلك أنّ ابن خلدون لم يخرج عن أطر التفكير ـ كما يصفها ـ القديمة، فالاستخلاف يأخذ معنيين هما:

الأول: الأمر الإلهي للناس باستغلال الأرض، وهذا معنى العمارة.

الثاني: هو تنظيم هذه العمارة وفق إرادة الله حتى لا تفسد في الأرض، ولذا وجب وجود حاكم ينظمه.[12]

والمتأمل في أطروحة ابن خلدون يجد ترتيبين مختلفين للعناصر المكونة لعلم العمران البشري، الأول الذي سبق ذكره، والثاني الذي جاءت وفقه فصول وعناصر المقدمة ككل، وهنا نطرح السؤال التالي: على أي أساس تمّ ترتيب هذه العناصر المركبة لموضوعه؟

---

9 المصدر نفسه، ص 51

10 المصدر نفسه، ص 54

11 أبو يعرب المرزوقي: فلسفة التاريخ الخلدونية، دار المتوسطية للنشر، تونس، 2007، ص11

12 علي أومليل: الخطاب التاريخي، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط4، 2005، ص249

يتحدد ترتيب مسائل علم العمران وفق نقطتين أساسيتين:

الأولى: هي تصور الإنسان المستخلف في الأرض المتميز عن الحيوان.

والثانية: تتمثل في زاوية العلاج، حيث قال: «إنّ كلامنا في وظائف الملك والسلطان ورتبه إنما بمقتضى طبيعة العمران ووجود البشر لا بما يخصها من أحكام الشرع»،[13] ومعنى هذا أن ينظر إليه من زاوية طبيعة العمران، وهنا وقع لبس في تحديد مفهوم الطبيعة الذي على أساسه ترتبت عناصر العمران، فالجابري أكد على أنّ دراسات ابن خلدون لم تخرج عن طبيعيات أرسطو التي تبحث في جسم العالم، ليس كقوانين ثابتة بل كطبائع وأعراض ذاتية لتلك الطبائع كالحركة والسكون والتغير، كذلك هو علم العمران، وزيادة على ذلك أنّ طبيعيات أرسطو تنتقل من البسيط إلى المركّب، وابن خلدون قد نحا هذا النحو في مقدمته، حيث انتقل من البسيط (البدوي) إلى المركب (الحضارة)[14].

صحيح أنّ ابن خلدون قد ذكر طبائع، ولم يذكر مصطلح قانون، ولكن لم يتطرق إلى البسيط والمركب بل ذكر الضروري، والحاجي، والكمالي. وهنا نجد أنّ لفتة المرزوقي أكثر تفسيرية في فهم مسألة ترتيب مواضيع علم العمران التي حددها وفق أساسين هما:

ـ الأساس الأول (التمايزي للإنسان): الذي يتميز فيه الإنسان عن الحيوان، وهذا ما بنى عليه ترتيب بداية المقدمة، وليس ترتيب نسق العمران، أي الترتيب الذي ذكرناه سابقاً، فبدأ بالعلوم والصنائع لكونها تعبر عن تمايز الإنسان عن الحيوان.

ـ الأساس الثاني (بنية العمران): الذي ينتقل فيه العمران البشري من الضروري إلى الحاجي وينتهي إلى الكمالي، أي الانتقال من البداوة إلى الدولة وينتهي إلى الحضارة، وهذا هو مسار العمران البشري.[15]

ويؤيد هذا الطرح قول ابن خلدون: «وقد قدّمت العمران البدوي لأنه سابق على جميعها كما نبين لك بعد، وكذا تقديم الملك على البلدان والأمصار، وأمّا تقديم المعاش فلأنّ المعاش ضروري وطليعي، وتعلم العلم كمالي أو حاجي، والضروري أقدم من الكمال...»[16].

وعليه فإنّ الجابري كاد ينسينا طبيعة الترتيب بردّه إلى أرسطو رداً غير متثبت ولا مؤسس على دليل واضح، فالبداوة كما رصدها ابن خلدون ليست بسيطة على مفهوم أرسطو بل هي ظاهرة معقدة تتركب من عدة مركبات، لذلك لجأ ابن خلدون إلى تقسيم آخر وهو الذي ظهر مع الشاطبي في تقسيمه لمقاصد الشريعة إلى ضروري وحاجي وكمالي، وهي تعبّر

13 عبد الرحمن بن خلدون: مصدر سابق ص 150

14 محمد عابد الجابري: مرجع سابق، ص ص 107-108

15 أبو يعرب المرزوقي: مرجع سابق، ص 42

16 عبد الرحمن بن خلدون مصدر سابق، ص 52

عن طريقة تعمير الإنسان للعالم وحركيتها، هذه الأخيرة المتمثلة في حركة تاريخ العمران التي تُعدّ عنصراً مهماً تجاوز فيه ابن خلدون أرسطو، لأنّ ابن خلدون أضاف الحركة والتغير بوصفهما طبيعة من الطبائع، فالمتعارف عليه عند أرسطو أنّ الجوهر ثابت غير متغير، في حين أنّ طبيعة العمران تملك جوهراً متغيراً، وهذا النسيان للجابري أنسانا بنية علم العمران التي وجب الأخذ بها لاستئناف هذا العلم، وأمّا عن كون ابن خلدون لم يبحث في قوانين الاجتماع البشري فهذا نسيان آخر، فهو قد بحث في قانون حركة العمران، أي العلاقة الثابتة بين مجموعة من المتغيرات، مثال ذلك قانون الانتقال من البداوة إلى الدولة، وهما متغيران يحكمهما قانون العصبية.

وعليه فإنّ موضوعات علم العمران البشري حسب التكوين الاجتماعي جاءت على النحو التالي:

مقدمة في فضل التاريخ: الكتاب الأول: الباب الأول: في طبيعة العمران وفيه ستّ مقدمات: العمران البشري، قسط العمران من العالم، في المعتدل من الأقاليم، في أثر الهواء، في اختلاف أحوال العمران من الخصب والجوع... وفي أصناف المدركين للغيب، الباب الثاني: العمران البدوي، والباب الثالث: في الدولة العامة والملك، الباب الرابع: في البلدان والأمصار وسائر العمران. الباب الخامس في المعاش ووجوهه من الكسب والصنائع، الباب السادس التعليم وطرقه.

ومن هنا يمكن أن نحدد المجال الذي يمكن أن نمتد فيه بعلم العمران في عصرنا هذا، وأن نمكن لأنفسنا التجديد، لنتجاوز نسيان هذا العلم، فالحضارة الإسلامية لم تنسَ علم اللغة وامتدت به في آناتها المتعددة وتحولت فيه إلى مدارس متنوعة، والأمر نفسه بالنسبة إلى علم الكلام والفلسفة والأصول والفقه وغيرها، لذلك فالحضارة الإسلامية قد نسيت علم العمران وآن أوان تذكره.

ثالثاً: علم العمران والعلوم الإنسانية

إنّ المقارنة بين علم العمران والعلوم الإنسانية المعاصرة لا يخلو من المفارقة، حيث سنقارن بين علمين نشآ في مجالين تداوليين مختلفين، هما الإسلامي والغربي، لهذا وجب ضبط الهدف من المقارن حتى لا نقع في فكر المقارنات والمقاربات، إذ القصد ليس القول إنّ ما عند الغرب عندنا أو ما عندنا هو خير، بل البحث في أوجه الاختلاف وإمكانات الإضافة والاستلهام الذي يخرجنا من نسيان ابن خلدون نحو تجديد علم العمران.

وهنا يجدر بنا المقارنة بين علم العمران والعلوم القريبة منه، وخاصة منها فلسفة التاريخ وعلم الاجتماع.

1- علم العمران وفلسفة التاريخ

أ- مفهوم فلسفة التاريخ:

يتجه كثير من الباحثين إلى أنّ فلسفة التاريخ لها ميزتان أساسيتان هما:

الكليّة: وتعني النظر إلى التاريخ ليس كجزئيات متناثرة لا رابط بينها، بل كوحدة متماسكة تقود إلى فهم شامل لها.

العليّة: وهي البحث في المحرك الأساسي والمركزي للتاريخ، وهو بمثابة الناظم الذي تنتظم حوله الأحداث[17].

ويكون من نتيجة ذلك الإجابة عن ثلاثة أسئلة محورية وهي:

هل للتاريخ منطلق وغاية؟ وهل له معنى؟

هل الأحداث التاريخية محكومة بعليّة؟ وهل هنالك قوانين تضبط التاريخ؟

هل للتاريخ اتجاه محدد؟ إن كان كذلك فما هو؟

وعليه ففلسفة التاريخ تبحث عن تفسير كليّ للتاريخ يربط بين أجزائه ليصل إلى العلة الكليّة المنتجة لحركة التاريخ وغايته والتي تعطي له معنى، وقد سمّيت هذه الفلسفة بالفلسفة التأملية للتاريخ.

وهنالك معنى آخر لفلسفة التاريخ جاء كنقد للفلسفة التأملية، خاصة مع كروتشه وجورج زيمل ودلتاي وغيرهم، حيث إنّ هذه الفلسفة للتاريخ لم تتجه إلى تفسير التاريخ بقدر ما اتجهت إلى العقل المفسّر للتاريخ، وذلك لنقد أسسه ومقولاته لتؤسس بذلك النقد فهماً جديداً للتاريخ، وقد نشأت فلسفة التاريخ النقدية على أعقاب الفشل التفسيري لفلسفة التاريخ التنويرية، أي التي ظهرت في عصر التنوير الأوروبي.

ب- علم العمران وفلسفة التاريخ:

في علم العمران نجد تفسيراً خلدونياً لحركة التاريخ والقانون الحاكم لها، ممّا يؤكد وجود فلسفة تأملية، والتي تؤكد على الصورة الدورية للحركة التي تنتقل من البداوة إلى الدولة، وأخيراً الحضارة وتنتهي إلى الانهيار، والقانون الحاكم فيها هو العصبية، ففي حالة البداوة تكون العصبية قوية فتتأسس الدولة التي هي الأخرى تتقوى بالعصبية، ولكن تنهار الدولة بظهور الحضارة التي تقود إلى تفكيك العصبية، إضافة إلى تحليلات كثيرة عن أسباب الانهيار كلها تدخل في إطار ناظم أساسي وهو قانون التاريخ، وعليه فإنّ وحدة الدراسة التاريخية هي الدولة.

ولكنّ المشكلة التي تراودنا هاهنا هل علم العمران هو فلسفة للتاريخ أم أنّ الأخيرة جزء منه فقط؟

تؤكد الباحثة زينب خضير في كتابها فلسفة التاريخ عند ابن خلدون على أنّ علم العمران هو نفسه فلسفة التاريخ بمعناه التأملي، واعتمدت في ذلك على ترجمة كلمة عمران إلى اللغات الأجنبية، حيث يأخذ معنى الحضارة، حسب معجم لاروس الفرنسي (larousse)، والحضارة هي موضوع فلسفة التاريخ، إذ تبحث في حركة الحضارة وتطورها ومن ثمّ هي باطن التاريخ[18].

17 هاشم يحيى الملاح: المفصل في فلسفة التاريخ، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 2007، ص3

18 زينب خضير: فلسفة التاريخ عند ابن خلدون، الطباعة للنشر والتوزيع، 2006، ص ص 66-67

ولكنّ القارئ لعلم العمران يجده أوسع من ذلك بكثير، فهو يحتوي على نظريات في الاقتصاد والسياسة والمجتمع والعلوم، وعلى هذا هو أوسع بشكل كبير من فلسفة التاريخ التي تعتني بمجال واحد فقط يتمثل في تفسير حركة الانتقال من البداوة إلى الحضارة، وإضافة إلى ذلك لا بدّ من تفسير عبارة عمران من خلال المقدمة وليس بواسطة ترجمة من لغة إلى أخرى ذات حمولة دلالية مختلفة تماماً، خاصة ونحن نتعامل مع سياقين مختلفين زمانياً وثقافياً.

وبذلك فقد نسينا أنّ فلسفة التاريخ التأملية عند ابن خلدون ليست سوى مفردة داخل منظومة كليّة تجتمع فيها المعارف الإنسانية.

أمّا فلسفة التاريخ النقدية فتظهر في تمييز ابن خلدون بين نمطين من المعرفة التاريخية - كما يؤكد على ذلك سعيد الغانمي- الأولى وهي المتعلقة بالتاريخ السردي أو القصصي، أمّا الثانية فقد ربطها بالحكمة لأنها «أصيل وعريق من الحكمة معنى المعرفة النقدية»[19] فالحكمة عند ابن خلدون تعني التحليل النقدي أو الفلسفة.

ففلسفة التاريخ الخلدونية بمعناها النقدي تمثل تحولاً مهماً في الفكر التاريخي، يظهر جلياً من كونه قدّم معياراً مختلفاً عن معايير علماء الحديث في تحقيق ما ورد عن النبي ـ صلى الله عليه وسلم ـ إذ أضحى التحول من النظر في السند إلى المتن بالتحقيق فيه من خلال إخضاعه لمعيار الملاءمة مع العمران البشري.

وإلى هذا يذهب أبو يعرب المرزوقي، ففلسفة التاريخ الخلدونية هي بمثابة الفلسفة الأولى الأرسطية، فالتاريخ كعلم يحتاج إلى أداة أخرى لتمحيص أخباره وإثبات الصحيح منها وإبطال الزائف، وعلى ضوء هذا فهو علم المبادئ المؤسس لنقد الرواية التاريخية[20].

يتضح لنا أنّ فلسفة التاريخ بمعناه النقدي عند ابن خلدون ليست هي علم العمران البشري، بل رابطة بين الأخير وعلم التاريخ، وهما يشتركان في الموضوع نفسه، ولكن يختلفان في طريقة التعامل مع هذا الموضوع، فعلم العمران البشري يتناول موضوعه من خلال معرفة طبائعه، أمّا التاريخ فهو نقل أخبار عن العمران البشري فيما مضى من الزمن، فمن هنا يظهر أنّ علم العمران أداة في يد المؤرخ ليتحقق من مدى صحة الحادثة.

ج- علم العمران وعلم الاجتماع:

من هنا يتبادر إلى الذهن سؤال كثيراً ما تمّ تداوله: هل ابن خلدون هو مؤسس علم الاجتماع الحديث بصيغته المعاصرة؟

يذهب الدكتور محمود قاسم في كتابه «المنطق الحديث ومناهج البحث العلمي» إلى أنّ ابن خلدون هو مؤسس علم الاجتماع، وهذا من خلال جملة من المقارنات التي أحدثها بين العلمين، فابن خلدون قد حدّد موضوع علمه كما

19 سعيد الغانمي: العصبية والحكمة، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، 2006، ص 157

20 أبو يعرب المرزوقي، مرجع سابق، ص 39

فعل دوركهايم، وقد بين كلّ منهما اختلاف علمه واستقلاله عن بقية العلوم الأخرى، وهدف علم الاجتماع الخلدوني وعلم الاجتماع الدوركايمي هو الكشف عن قوانين الظاهرة الاجتماعية التي يمكن اعتبارها في حد ذاتها مستقلة يمكن وفقها تأسيس علم قائم بذاته، وزاد على ذلك، أنّ ابن خلدون قد وضّح حقول علم الاجتماع كالاجتماع السياسي والاقتصادي[21]، ويضيف أحمد الزعبي أنّ ابن خلدون بنى مقدمته على مفهوم فكرة السببية الاجتماعية، وقد نظر إلى الظاهرة الاجتماعية نظرة كليّة، فماكروسويولوجيا هي الأصلح لدراسة المجتمع، وزيادة على ذلك ما يؤكده جورج لابيكا أنّ تصميم المقدمة يتماشى مع المفاهيم المعاصرة وهي: العمران وسوسيولوجيا العامة للحضارة، سوسيولوجيا البداوة، الملك أو الفلسفة السياسية، سوسيولوجيا المدن، الاقتصاد السياسي، سوسيولوجيا العلوم[22].

وكخلاصة فقد تصور كثير من الباحثين أنّ علم العمران البشري هو علم الاجتماع لكونه قائماً على التجريب، وغايته الكشف عن قوانين الظاهرة الاجتماعية، وموضوعه هو الاجتماع الإنساني، فهو علم الاجتماع.

وعلى نقيض هذا الرأي نجد طه حسين الذي أكد أنّ نظريات ابن خلدون تعتبر كلاً متماسكاً، فلم ينظر إلى الظواهر عكس الدراسات الاجتماعية من زاوية كونها مستقلة عن بعضها بعضاً، فهي كلٌّ متماسكة أجزاؤه، عكس الدراسات الاجتماعية التي تدرس الظواهر كلاً على حدة، لذلك فعلم العمران البشري فلسفة اجتماعية وليس علم اجتماع،[23] وإضافة إلى رأي طه حسين، نجد محمد عابد الجابري الذي يؤكد أنّ علم العمران الخلدوني تتمحور فيه الدولة، لذلك فإنّ دراسته الاجتماعية لم تهتمّ بالفرد أو الأسرة أو العلاقات الاجتماعية بقدر ما اهتمت بالملك وكيفية نشأته وشروط تطوره ومآلاته ونهايته، وإضافة إلى هذا لا يهتم ابن خلدون بالعلاقات القبلية والنظم التي تحكم هذه العلاقات من عادات وتقاليد، بل يبحث في الصراع العصبي الذي يقود إلى نشوء الدول وسقوطها، وينتهي الجابري إلى استنتاج مهم هو أنّ علم العمران البشري ضيقٌ من الناحية الأفقية بالنسبة لعلم الاجتماع وواسع من الناحية العمودية أي التطور التاريخي، فعلم الاجتماع يغوص في الظواهر الاجتماعية دون اهتمام كبير بإطاري الزمان والمكان، أمّا علم العمران البشري فلا يغوص في الظواهر بقدر ما يبحث في تغيراتها التاريخية.[24]

نقد وتقييم:

إذا حاولنا تقييم مشروع ابن خلدون من خلال العصر المعاصر فهذا أكبر خطأ منهجي نقع فيه، فكلّ حضارة لها سياقاتها، وهذا الخطأ الذي وقع فيه الرأي القائل إنّ علم العمران هو علم الاجتماع، فحتى لو سلمنا جدلاً بعلم الاجتماع الخلدوني فهو يختلف عن علم الاجتماع المعاصر ابتداء من الرؤية المؤسسة لهذا العلم التي يمكن القول عنها إنها تقوم

21 محمود قاسم: المنطق الحديث ومناهج البحث، دار المعارف، مصر، ط6، 1970، ص365

22 محمد أحمد الزعبي: حول الإرث السسيولوجي لابن خلدون، مركز الدراسات الوحدة العربية، ط2، 2008، ص ص 18-19-20

23 محمد عابد الجابري: مصدر سابق، ص 84

24 محمد عابد الجابري: مصدر سابق، ص 129

على فكرة الإنسان المستخلف لله في الأرض، وعليه فإنه موكل باستخدام الطبيعة التي يعيش فيها وفق نظام اجتماعي يستدعي وجوب وجود حاكم.

أمّا علم الاجتماع في أسسه الدوركايمية فهو يرى أنّ الظاهرة الاجتماعية مستقلة عن الأفراد، وتمارس قهراً عليهم، ويمكن التعرف عليها من خلال العقاب، أو مقاومتها لكلّ مجابهة فردية.[25] ومن هنا فإنّ الظاهرة الاجتماعية تختلف عن علم النفس الذي يهتم بالفرد، أمّا علم الاجتماع فيهتم بالجماعة ككيان مستقل عن الأفراد، وهذا الذي يختلف فيه عن ابن خلدون، فالحضور السيكولوجي والفطري أمران أساسيان في التعرف على الظواهر الإنسانية، وعلى سبيل المثال: الحديث عن الفطرة البشرية، والعصبية كجانب سيكولوجي، وأثر البيئة الطبيعية على الجهاز النفسي للإنسان، ثم إنّ ابن خلدون لم يناقش تماماً مشكلة الظاهرة الاجتماعية واستقلالها عن الذات الفردية، إلى جانب هذا غياب التعميم، وحساب الاحتمال في نظريات ابن خلدون، في حين نجد التعميم حاضراً عند دوركايم، وزيادة إلى الفوارق السابقة لم يفصل ابن خلدون بين عدد من الظواهر بل جعلها متفاعلة فيما بينها فالاقتصاد والمجتمع والبيئة الطبيعية والحياة السيكولوجية كلها تتفاعل فيما بينها.

وأمّا ما ذهب إليه الجابري فيبدو أنه صحيح إلى حد بعيد، لكن أن نقصر علم العمران على الجانب السياسي، فذلك فيه نظر، لأنّ الجابري يدعو إلى نظرة كليّة للمقدمة وعلم العمران، في حين هو يختزل علم العمران في الدولة والملك، ويرجع هذا إلى عدم الاهتمام بتحديد دقيق لموضوعات علم العمران كما حدّدها صاحبها.

ثالثاً: علم العمران واسترجاع المنسي

وجب أولاً تحديد المنسي من علم العمران، ثم تحديد عوائق الاسترجاع.

1- المنسيات من علم العمران:

بالعودة إلى علم العمران فإننا نحتاج إلى الخروج من المنسيات، والتي يمكن أن نعددها فيما يلي:

النسيان الأول هو نسيان الرؤية الكونية: التي صورت الإنسان بوصفه مستخلفاً لله، وبالتالي فهذه الرؤية لم تلغ الغيب من ممارسة الفهم والتفسير، فإلغاؤه يؤول إلى فهوم قاصرة لظاهرة الإنسان، وكذلك الرؤية الاستخلافية تدرأ آفتين للرؤية الكونية، وأمّا الآفة الأولى فتظهر في استعلاء الإنسان على الطبيعة، والثانية اختزاله في حدود الطبيعة والقضاء على إنسانيته، فيظهر لنا توازن في الرؤية يدرأ آفة الاستقطاب وكذلك قدرة على التركيب بين الأبعاد الوجودية للظاهرة الإنسانية التي تركب وجوده مع محيطه الذي يعيش فيه.

25 إميل دوركهايم: قواعد المنهج السوسيولوجي، ترجمة سعيد سبعون، دار القصبة للنشر، الجزائر، 2008، ص37

النسيان الثاني هو نسيان للبنية: والتي تظهر في طريقة تركيب علم العمران، فتركيب علم العمران حدد ذاته وفق علم مقاصد الشريعة الذي رتب المقاصد إلى ثلاث مراتب وهي: الضروري والحاجي والكمالي، وهذه المراتب تسمح لنا بفهم الظاهرة الإنسانية بوصفها ظاهرة تسعى إلى الرقي والنماء من الضروري إلى الكمالي، وهذا موجه أساسي في فهم الوجود الإنساني.

النسيان الثالث هو نسيان التركيبية: يقدم لنا علم العمران تفسيراً مركباً للظاهرة الإنسانية يستوعب أبعادها المعقدة، متجاوزاً بذلك الأطروحات التفكيكية، التي جزأت الإنسان إلى أبعاد متناثرة فعجزت عن لملمتها ومن ثم عجزت عن فهمه، فلا يمكن فصل البعد الإيكولوجي عن السيكولوجي عن السيسيولوجي، ومن ثمّ فإنّ الظاهرة الإنسانية تتفاعل داخلها عدة مجالات.

نسيان الامتداد والاستلهام: عندما تأسس علم أصول الفقه مع الشافعي عرف امتداداً كبيراً وإضافات من الباقلاني والغزالي والرازي إلى غاية الشاطبي، والأمر نفسه بالنسبة إلى علم الحديث ابتداء من الموطأ للإمام مالك إلى مسند أحمد بن حنبل وغيرهم، إلا أنّ علم العمران بالرغم من أنه هو في حقيقته تركيب لمعارف سابقة تركبت بطريقة عبقرية عند ابن خلدون، لكنّ علم العمران البشري كان ضحية لعصره، حيث مات فيه التجديد وساد فيه التقليد، لكون الطاقة الحضارية الإبداعية توقفت، والتي ما تزال موجودة إلى يوم الناس هذا.

2- عوائق الاسترجاع:

وأمّا عوائق الاسترجاع فإنها مازالت هي نفسها التي منعت من تحول علم العمران إلى علم ذي مكانة في التراث كغيره من العلوم كالفقه والحديث والأصول وغيرها، والتي تحددت في عصر الانحطاط، ذلك الذي بدأ بعد ابن خلدون، والذي سمّاه مالك بن نبي عصر ما بعد الموحدين، حيث إننا ما زلنا مرهونين إلى تلك البنية السكونية التي جعلت من العصر الذهبي عصراً مقدّساً توقفت عنده المعرفة.

وأهمّ ميزة لذلك العصر هي اعتبار أنّ التراث توقف هنالك، أي أنه مشروع مغلق وليس مشروعاً مفتوحاً، على عكس ما كان عليه، فلو أخذنا على سبيل المثال علم الحديث الذي هو مشروع مفتوح في عصره حيث إنه لم يتوقف عند الموطأ للإمام مالك، ولكنه امتدّ إلى مسند أحمد بن حنبل والبخاري ومسلم إلى غاية الحاكم النيسبوري وبعدها شهد ركوداً، وهذا راجع إلى عوامل كثيرة لا يسع هذا المقال أن يحصيها كلها، ولكن ما يمكن أن نؤكد عليه هو أننا مازلنا نعيش بعقلية عصر الركود.

والدليل على ذلك النقاش الذي يدور حول التراث الإسلامي، ففكر القطائع كله ينبني على تصور اكتمال التراث وأنه مشروع جاهز تام المعالم، ولذلك فإنّ القطيعة معه أمر مشروع، والحق أنّ نقاش القطيعة أصلاً خالٍ من المعنى في حالة القول باستمرارية التراث وإمكانية تجديده وتطويره بالخروج من انغلاق ذهنية عصر ما بعد الموحدين التي لم ينتبه إليها أصحاب الموقف القطائعي.

ولذلك بقي علم العمران مغلقاً كغيره من علوم التراث، بل هو الأكثر تضرراً، إذ دخل عائق آخر وهو فكر المقاربات والمقارنات الذي سبق ذكره، ويضاف إليه عائق الإمبريالية المعرفية التي يمارسها الغرب على جميع شعوب العالم، حيث يقدم نفسه على أنه مصدر الحقيقة وغيره مصدر للظلام، فهذه الهيمنة التي تقضي على كلّ تنوع إنساني وتسعى إلى تنميطه في حدوده، وقد تلقينا هذه الإمبريالية بذهنية عصر ما بعد الموحدين، فنشأ انغلاقان: الأول ممتد إلى التراث، والثاني مقطوع إلى التراث الغربي، فتحقق عجز عن فتح وتوليد معرفة عن التراث الإسلامي والتراث الغربي أو الإنساني من حضارات أخرى.

وكلّ هذه العوائق تحتاج إلى دراسة أعمق إلا أنّ ما يهمنا هاهنا كون مشروع ابن خلدون أحد ضحاياه، فهو تارة بين شدّه إلى المشروع الغربي وإخضاعه للمعيارية المعرفية للإمبريالية المعرفية التي خضعت لها ذهنية عصر ما بعد الموحدين التي مانزال نخضع لها، ومن جهة أخرى بقي علم العمران تحت سلطة الانغلاق الذي تكرّسه ذهنية ما بعد الموحدين المتمثلة في تصور اكتمال التراث، ولهذا كله بقي علم العمران البشري جامداً مغلقاً لم نستطع أن نستفيد من التراث الغربي لنطور وننمي في علم العمران، وكذلك لم نستطع أن نمتد بعلم العمران ليتحول إلى مدارس وتنوعات تتيح له الاستمرارية بواسطة السجالات التي تفتح المعرفة بشكل مستمر.

خاتمـــة

ممّا سبق ذكره نصل إلى جملة من النتائج المتعلقة بنسيان علم العمران، وهي على النحو التالي:

1ـ تمّ نسيان المقدمة بسبب ذهنية عصر ما بعد الموحدين.

2ـ ما تمّ نسيانه من علم العمران هو عدم إدراك للرؤية الكونية التي تؤسس لهذا العلم، وكذلك البنية التي تمّ وفقها تركيبه، وأخيراً تمّ نسيان النزعة التركيبية وما لها من مقدرة تفسيرية عكس المنزع التفكيكي للعلوم الإنسانية المنقولة عن الغرب.

3ـ يمكن أن نمتد في عصرنا هذا بعلم العمران شريطة تجاوز ذهنية عصر ما بعد الموحدين، التي تُعدّ عائقاً إبستيمولوجياً.

4ـ وأخيراً فإنّ علم العمران يختلف عن كلّ العلوم الإنسانية المعاصرة، فهو علم مستقل بذاته، ولا يمكن إلحاقه بأيّ علم من العلوم الإنسانية، وهذه النظرة ستتيح لنا إمكانية تطوير علم العمران من خلال تركيبته الداخلية، ومن خلال الاستفادة من العلوم المعاصرة سواء العلوم الإنسانية أو العلوم الطبيعية، علماً أنّ علم العمران لا يفصل بينها، ودليل ذلك حضور الجغرافيا بكلّ تخصصاتها في فهم الظاهرة البشرية عند ابن خلدون.

وأهم عنصر نختم به هو اقتراح فتح مجال معرفي جديد، وهو تجديد علم العمران البشري، وذلك من خلال الحفاظ على الرؤية الكونية والبنية والتركيبة، ما يسمح لنا أن نستجلي فتوحات معرفية جديدة في فهم الظاهرة الإنسانية أكثر،

وأمّا عن المعلومات التي تظهر في علم العمران فهي بطبيعة الحال ابنة زمانها، ولا يمكن أن نمتد بها بقدر ما أنها معلومات تاريخية تفيد في فهم الماضي ليس إلا.

إضافة إلى ذلك يمكن أن نجعل علم التاريخ جزءاً من علم العمران البشري، ليس كما فعل ابن خلدون حين جعله مقابلاً لعلم العمران، فوقع في دور منطقي، فالتاريخ هو خبر عن العمران، وتحقيق الحادثة يتم وفق نتائج علم العمران، لهذا وجب جعل التاريخ جزءاً من علم العمران، لأنه مصدر مهم لفهم الظاهرة الإنسانية.

وأمّا العلوم الإنسانية المعاصرة فيمكن أن تصبح مفردات داخل علم العمران، تتحدد وفق رؤيته لكونية وبنية تركيبته.

قائمة المصادر والمراجع:

- عبد الرحمن بن خلدون: المقدمة، دار الفكر، بيروت، 2004
- أبو يعرب المرزوقي: فلسفة التاريخ الخلدونية، دار المتوسطية للنشر، تونس، 2007
- إميل دوركهايم: قواعد المنهج السوسيولوجي، ترجمة سعيد سبعون، دار القصبة للنشر، الجزائر، 2008
- زينب خضير: فلسفة التاريخ عند ابن خلدون، الطباعة للنشر والتوزيع، 2006
- علي أومليل: الخطاب التاريخي، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط4، 2005
- سعيد الغانمي: العصبية والحكمة، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، 2006
- محمد أحمد الزعبي: حول الإرث السسيولوجي لابن خلدون، مركز الدراسات الوحدة العربية، ط2، 2008
- محمود قاسم: المنطق الحديث ومناهج البحث، دار المعارف، مصر، ط6، 1970
- محمد عابد الجابري: فكر ابن خلدون، العصبية والدولة، مركز الدراسات الوحدة العربية، بيروت، ط7، 2007
- محمد أبو القاسم حاج حمد: العالمية الإسلامية الثانية، المجلد الأول، دار ابن حزم للطباعة والنشر، بيروت، ط2، 1996
- محمود إسماعيل: نهاية أسطورة نظريات ابن خلدون مقتبسة من رسائل إخوان الصفا، عامر للطباعة والنشر ج. م المنصورة، مصر، 1996
- هاشم يحيى الملاح: المفصل في فلسفة التاريخ، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 2007
- مجموعة مؤلفين: المنجد في اللغة العربية، دار الشروق، بيروت، ط3، 2008

في الإسلام المنسي
وإمكانات الدين المهدورة

قراءة في كتاب: التجديد والتحريم والتأويل بين المعرفة العلمية والخوف من التفكير

للدكتور "نصر حامد أبو زيد"

◆ د. غيضان السيد علي

ملخص:

يعالج هذا الكتاب إشكالية أساسية تتصل بعلاقة الإسلام بالخطابات المختلفة التي أنتجها في التاريخ، وإمكانية خلق تأويلات ممكنة، تنتج فتوحاً معرفية ونقدية ممكنة ومتاحة، بإبداء وإبراز المشكلات المتصلة بالممارسة الجمالية والفنية، وكيف تمّ التضييق عليها من خطابات فقهية وعقائدية بعينها؟

مدخل:

انشغل نصر حامد أبو زيد طوال رحلته العلمية بهاجس أرّقه، وهو تقديم تفسير عصري جديد للقرآن الكريم تكون مقدمته بمثابة دراسة نقدية للتفاسير الموجودة، مع إبراز ميزات وأهمية التفسير الجديد؛ وذلك من أجل مواجهة الجهل والخرافة، بل ومواجهة كافة أسباب التخلف الذي تعيشه الأمّة الإسلامية. وذلك كله من خلال إعادة النظر في طرق فهم القرآن، وفهم حركة الرسول بين الواقع وبين الوحي الذي بلغه كلام الله بلغة البشر ووجهها إليهم. فقد كان أبو زيد يؤمن بحاجتنا الماسة إلى فتح آفاق جديدة في الدراسات القرآنية مستفيدين من المناهج الحديثة في قراءة النص القرآني والاستفادة من المنجزات العلمية والمعرفية واللغوية لجعل القرآن معاصراً وحيّاً ليلعب دوره المنوط به في حياة المسلمين فيأخذ بأيديهم للحاق بالركب والعودة بهم إلى مكانهم الطبيعي في مقدمة الأمم، بدلاً من أن يظلوا قابعين في خارطة دول العالم الثالث.

لقد حاول أن يقدّم المسكوت عنه في التفاسير القرآنية السابقة عليه، مستعيناً في ذلك بالمناهج العلمية الحديثة، ومستفيداً من الحفريات والاكتشافات التي تتعلق بالمصحف، فالدراسات القرآنية الحديثة يجب أن تفتح النص القرآني على الحياة، وأن تسهم في بناء حياة جديدة يتخللها نور المعرفة والفهم، ويسودها حق الاختلاف في الفهم والتأويل والتفسير وإعادة القراءة[1]. فالنص ثابت والفهم متغير، وملاك الحقيقة المطلقة دائماً واهمون.

1 انظر: حسن ياغي: مقدمة كتاب نصر حامد أبو زيد: التجديد والتحريم والتأويل بين المعرفة العلمية والخوف من التفكير، الدار البيضاء- المغرب، المركز الثقافي العربي، الطبعة الأولى، 2010، ص 10

هذا الكتاب (التجديد والتحريم والتأويل بين المعرفة العلمية والخوف من التفكير) الذي صدر عن المركز الثقافي العربي في طبعته الأولى عام 2010، حوى مجموعة من الآراء ووجهات النظر التي صدرت عن الكاتب في تلك الفترة العصيبة من حياته، تلك الفترة التي جعلته يترك حياته وأفكاره ليخوض صراعاً فرضته عليه قوى التخلف والرجعية والتقليد والإثارة والجهل. فبدأ يبحث عن التجديد الذي يعني مواجهة وكشف زيف الخطاب الديني المهيمن، داعياً إلى الحرية وعدم الخوف من الإبداع. أمّا التحريم فيعني به أنه كلما ضعف المجتمع وقلت حيويته توسّعت دوائر التكفير والتحريم، والعكس صحيح، فالأصل في الأشياء الإباحة وليس الأصل هو التحريم كما يصوره هؤلاء المنغلقون. أمّا التأويل فهو ذلك الموضوع الذي شغل كاتبنا في معظم كتاباته ويعني عنده فتح الباب لجميع المؤمنين لفهم النص القرآني بعيداً عن وصاية فقهاء السلطة الدينية، وبدون المرور الإجباري بتفسيرات وتأويلات الفقهاء الرسميين[2]. فهو يبحث عن إيمان حر نابع من ذات الفرد ومن رؤيته الخاصة وأفكاره الذاتية، وأن يستفتي قلبه ولو أفتوه.

وقد ضَمَّنَ المؤلف كتابه أربعة مباحث، ناقش في كلّ مبحث منها مجموعة كبيرة من القضايا الهامّة التي تتعلق بالتجديد والتحريم والتأويل، ويبدأ المؤلف كتابه بعنوان جوهري وشائق يمثل المبحث الأول، وهو «تجديد الخطاب الديني.. لماذا؟» والتجديد عنده «حاجة دائمة، وسيرورة اجتماعية وسياسية وثقافية، بدونه تتجمد الحياة وتفقد رونقها وتدخل الثقافات نفق الاندثار والموت»[3]. وهو ليس حالة فكرية طارئة، بل هو الفكر ذاته في تجاوبه مع الأصول التي ينبع منها ويتجاوب معها بوسائله الخاصة. فإذا كان التغيير هو القانون الطبيعي للأشياء فإنّ التجديد هو القانون الطبيعي للفكر من حيث هو فكر في ذاته. حيث تنبع الحاجة إلى التجديد من مطلب التغيير. والتغيير يصبح ضرورة ملحّة حين تتأزم الأوضاع على كلّ المستويات والأصعدة[4]. وما أحوجنا إلى التغيير في ظلّ حالة الركود التي نعاني منها! وحالة الجمود التي لا فخر لها سوى التغني بأمجاد الماضي ولسان حالها يقول: «أمجاد يا عرب أمجاد»!

ومن ثم يصبح التجديد هو المطلب الأساسي على كافة الأصعدة، وللتجديد مبررات منها المبرر التاريخي ثم المبرر المعرفي، وإن كان المبرر التاريخي يحيلنا إلى فترة تاريخية تفسر كلّ الأحداث بتفسيرات دينية. وفي الحقيقة أنّ المجال الديني بات يتطلب التجديد بصورة ملحّة، نظراً لمكانة الدين الأثيرة في نفوس العرب على اختلاف جنسياتهم ومللهم ومذاهبهم. فالنكبة والنكسة والهزيمة يتمّ تفسيرها في الخطاب الديني بشقيه الرسمي والشعبي تفسيراً دينياً، فاليهود تمسكوا بقيم التوراة فانتصروا وتخلينا نحن عن قيم الإسلام وانخرطنا في تقليد الغرب العلماني واستوردنا أنظمته السياسية والفكرية وتخلينا عن قيمنا الإسلامية الدينية والروحية فهزمنا ونُكبنا. وما يزال هذا التفسير رائجاً ـ من وجهة نظر الكاتب-[5] إزاء جميع الأزمات التي تعصف بأوطاننا من المحيط إلى الخليج. فالهزيمة عقوبة إلهية أنزلها الله بالأنظمة

2 انظر حسن ياغي: مقدمة كتاب نصر حامد أبو زيد: التجديد والتحريم والتأويل بين المعرفة العلمية والخوف من التفكير، ص ص 14 - 17

3 نصر حامد أبو زيد: التجديد والتحريم والتأويل بين المعرفة العلمية والخوف من التفكير، الدار البيضاء- المغرب، المركز الثقافي العربي، الطبعة الأولى، 2010، ص 21

4 المصدر السابق، ص 22

5 المصدر السابق، ص 23

العلمانية وبأولئك الذين يريدون التشبه بالغرب. ومن هنا نشأت الحاجة إلى تجديد الخطاب الديني ليعيد النظر في كلّ ما اعتبر مسلمات فكرية وعقيدية من الممكن أن ينطلق منها هذا الخطاب.

أمّا المبرر المعرفي فمستنده تحقيق عملية «التواصل الخلاق»، والمقصود بعملية «التواصل الخلاق» هو الخروج من أسر «التقليد الأعمى» وإعادة إنتاج الماضي باسم الأصالة، وكذلك الخروج من أسوار التبعية الفكرية والسياسية التامة للغرب باسم المعاصرة. والتجديد هنا لا يعني التلفيق بين الأصالة والمعاصرة والأخذ من كلٍ بطرف دون تحليل نقدي لكليهما[6].

ثم يتناول الكاتب في المسألة الثالثة من المبحث الأول "الاستخدام النفعي للدين" من قِبل الجماعات والتيارات الإسلامية في الاستحواذ على أصوات الجماهير في انتخابات البرلمان، وهو الأمر الذي تجلى بصورة صارخة بعد رحيل الكاتب مباشرة وعبر الثورات العربية الأخيرة، وخاصة في تونس ومصر، وكيف تمّ الجمع بين الديني والسياسي فصارت هناك سلطة تفوق سلطة الكنيسة في العصور الوسطى، حتى أصبح المخالف السياسي مارقاً خارجاً عن الإجماع ومهدداً لوحدة الأمّة، الأمر الذي جعل الكاتب يتساءل مستنكراً: فأيّ خطر أشد من هذا وأيّ بلاء؟

وعبر المسألة الرابعة من المبحث الأول يحدثنا الكاتب عن الفزع من التأويل العصري والحداثي للإسلام؛ خاصة إذا تناول هذا التأويل النصوص المقدّسة من القرآن الكريم والسنّة النبوية، وكيف أصبحت كلمة تأويل في عالمنا العربي كلمة مخيفة؛ إذ تحول معناها في ذهن القارئ العربي إلى أنها تعني فرض الرؤى الشخصية والأوهام الأيديولوجية على معاني هذه النصوص. وهذا يعني أنّ المعاني التي طرحها السلف هي الوحيدة الصائبة دون غيرها. وقد ساعد على سيادة هذا الرأي سببان: أولهما أنّ السلف كان أقرب زمانياً إلى عصر الإسلام الذهبي، وثانيهما: أنهم أيضاً كانوا أكثر تقوى وصلاحاً من الخَلف أو منا نحن المعاصرين[7]. ومن ثمّ يعمل الكاتب على نقد هذا الرأي وبيان تهافته لأنّ جملة المعارف التي توصلنا إليها اليوم لم تكن متاحة للسلف، أمّا مسألة أنهم كانوا أكثر تقوى فيظلّ سؤال التقوى مطلباً علمياً ومعرفياً وأخلاقياً، ومن الصعب اختصاره في المعنى الكلاسيكي.

وتأتي المسألة الخامسة بعنوان «عداء الغرب للإسلام»، وفيه يفرّق بين مفهومين: مفهوم «الغرب الحضاري» ومفهوم «الغرب السياسي»، يمثل الأول المنجزات العلمية والفكرية التي أنجزتها الحضارة الغربية، بينما تتحكم في الثاني علاقات المصالح التي هي امتداد لمرحلة الأطماع الاستعمارية في سياق «السوق العالمية الموحدة»، ويتجلى هذا في زرع الكيان الصهيوني في قلب الوطن العربي وفي الاعتداءات السافرة الأخرى على أجزاء من الوطن العربي كالتدخل الأمريكي بالعراق. وهنا يرى الكاتب أنه يجب علينا ألا نلوم الغرب وحده، ولكن علينا أن نشجب بكلّ قوة ما يفعله الحكام العرب الذين

6 المصدر السابق، ص 24

7 المصدر السابق، ص 35

يقهرون شعوبهم أكثر ممّا يفعل غيرهم، كما أنّ علينا ألا نبرئ ساحتنا كأفراد لم نقم بواجبنا على الوجه الأمثل في حماية بلادنا والذود عنها[8].

كما ينبهنا الكاتب إلى نقطة ذات أهمية قصوى وهي أنّ التقدم الغربي ليس تقدماً علمياً تقنياً فقط، ولكنه تقدم فكري وروحي يقوم على إثارة الأسئلة وتقليب الاحتمالات الممكنة والتفكير في الأجوبة قبل اختيار أحدها، والاستعداد للتخلي عن فرضه إذا ثبت له عدم دقته، والأهم من ذلك كله عدم قبول الرأي الشائع دون فحص ونقد، إنه منهج الشك والمراجعة وإعادة النظر، لا منهج اليقين الزائف والطاعة والتقليد.

وفي المسألة السادسة يحدثنا عن «ماليزيا» التي التقى فيها بجماعة «قاسم أحمد»، وهي جماعة ترى أنّ الإسلام هو القرآن وحده، وهم لا ينكرون السنّة ولكنهم لا يرون أنها تتمتع بالمرجعية الدينية نفسها التي يتمتع بها القرآن، وقد نشأت جماعة مناهضة لها وهي جماعة «أهل الحديث» المثبتون للسنّة، الذين لا يوافقون على نقد الحديث سواء من ناحية المتن أو السند، ويبين كيف اختلف معهم الكاتب سواء مع الجماعة الأولى بأنّ السُّنة مهمّة لأنها تُفَصِّل ما جاء في القرآن مجملاً؛ كالصلوات الخمس وتفصيلات الطهارة والوضوء وغيرها، أمّا الجماعة الثانية فقد اختلف معها أيضاً؛ حيث رأى أنّ الحديث الشريف قابل للنقد من ناحية المتن ومن ناحية السند حسب قواعد علم الجرح والتعديل. ثم يبين لنا كيف تمّ شطب اسمه من كلّ وثائق المؤتمر عقب الحكم الذي صدر ضده في القاهرة، وكيف تغلب القائمون على المؤتمر على تلك المشكلة بأن سمحوا له بالحضور مشاركاً من موقع الجمهور[9].

أمّا «إندونيسيا» عنوان المسألة السابعة فقد زارها الكاتب عام 2004م وله فيها تلاميذ كثر صاروا أساتذة الآن، وقد تعرف هناك على أهم منظمتين إسلاميتين هما «المحمدية» التي تأسست عام 1908، و«نهضة العلماء» التي تأسست عام 1912. وكيف أنّه التقى بشباب هاتين المنظمتين في لقاءات مفتوحة، كما التقى بالطلاب والفتية والشيوخ في أنحاء إندونيسيا الذين يرى شيوخهم- مثلاً- أنّ تعدد الزوجات ليس تشريعاً إسلامياً إنما هو تقليد غير إسلامي، أي ينتمي إلى تراث سابق على الإسلام، لكنّ الإسلام أقره لحل مشكلة اليتامى من أجل تحقيق العدل في التعامل... هذا الكلام الذي من الصعب جداً أن تسمعه من شيوخ العالم العربي. ليتساءل في هذه المسألة عن سرّ الفزع في العالم الإسلامي من الفكر النقدي والتحليل التاريخي للدين والفكر الديني، وكيف أنهم تخوفوا من أفكاره في إندونيسيا لأسباب أربعة هي: أنه يقول إنّ القرآن «منتج ثقافي»، ويستخدم مصطلحات غربية في دراسة القرآن مثل مصطلح الهرمينوطيقا، كذلك تأثر الشباب بأفكاره، واحتفاء الإعلام بكلّ ما يقول[10]... وهذا بلا شك يمثل خطراً على أمن البلاد.

ثم تأتي النقطة الثامنة لتعبّر عن «العولمة وإله السوق»، وكيف تطرح العولمة نفسها سياسياً واقتصادياً وثقافياً وحضارياً بوصفها الدين الأخير الذي يمثل فيه السوق وشريعته «الإله» الجديد المسلح بأداة القوة التي لا تقهر أبداً؛

8 المصدر السابق، ص 38

9 المصدر السابق، ص 48

10 المصدر السابق، ص ص 54 - 55

فسلاحها المال والعلم والسلاح الفتاك المتطور، وأدواته هي حرية التجارة وتدفق المعلومات، ومواعظه هي «الديمقراطية» و«حقوق الإنسان» على المقاس الغربي الأمريكي بصفة خاصة. وهنا يحذرنا الكاتب من خطر العولمة وعلينا أن نستعد لنكون نداً لها على قدم المساواة قبل أن يجرفنا تيارها العاتي[11]. وفي النقطة التاسعة يحدثنا عن «أزمة النقد في ظلّ الخطاب الديني» السائد في البلاد العربية والذي يفزع من مصطلح النقد الديني وتجديد الخطاب الديني، ويرى في ذلك تحريفاً لمعنى النص بعد الفشل في تحريف النص نفسه. أمّا المسألة العاشرة «أزمة الحداثة ومشروع الإصلاح الديني» والحادية عشرة «الديني والدنيوي ـ اتصال لا انفصال» فقد عملتا على تأكيد حقيقة مثيرة للجدل، وهي أنّ الدين ـ أيّ دين- صناعة بشرية وليس الإسلام استثناءً من هذا القانون، وأنه يحتوي على الديني والدنيوي، المقدّس والمدنّس، فالحج علي سبيل المثال- ليست الغاية منه دينية فقط «ليذكروا اسم الله في أيام معلومات» وإنما دنيوية أيضاً «ليشهدوا منافع لهم»، بل جاءت المنافع الدنيوية قبل ذكر الله حسب النص القرآني الذي ورد في سورة الحج 28[12]. الإشكاليات نفسها تتردد في المسألة الثانية عشرة «الوحي والتاريخ هل ينفصلان» والثالثة عشرة «العقائد والأفكار ـ أنسنة الوحي». وإن ناقشتا إضافة الفرق بين إيمان «التصديق والتسليم» وإيمان «الحجة والبرهان». وفي هذا ينتصر الكاتب لدور العقل الذي هو مناط التكليف. وأنه لا يمكن تجاهل تلك الجهود البشرية سواء من علماء الكلام أو أصول الفقه أو المتصوفة أو الفلاسفة التي عملت على ضرورة صياغة معطيات الوحي صياغة فكرية.

أمّا المسألة الرابعة عشرة «البنية السياسية للدين» فقد تناولت مشكل حضور البعد السياسي في المسائل الدينية، فقصص الأنبياء معروضة في القرآن على أنها صراع بين المستضعفين والمستكبرين، حيث يقود الأنبياء نضال المستضعفين، ويمثل الكفار دائماً دور المستكبرين الظالمين. ومن ثمّ لا يمكننا استبعاد «التوظيف السياسي للدين»، وهو موضوع المسألة الخامسة عشرة، حيث تسعى السلطات المتعاقبة في البلاد الإسلامية عبر التاريخ إلى صياغة أيديولوجية سياسية دينية تؤسس مشروعية دينية لسلطتهم. بحيث يصبح الدين في خدمة السياسة. ويلمح الكاتب إلى أنّ هذا هو النهج المعمول به في معظم أصقاع العالم الإسلامي منذ الفتنة الكبرى وحتى يومنا هذا. ومن ثمّ يصبح «نقد الخطاب الديني» مطلباً معرفياً ملحّاً لكثير من الباحثين مثل طه حسين وأحمد أمين وأمين الخولي ومحمد أحمد خلف الله وعلي عبد الرازق ومصطفى عبد الرازق ومحمد محمود شلتوت وغيرهم[13].

كما يعنون الكاتب المبحث الثاني من الكاتب بعنوان «الفن وخطاب التحريم» ليناقش مسألة «الفن حرية- الفزع من الحرية» ليقرر أنّ الفن هو المجال الأخصب لممارسة الحرية، وحين تصاب المجتمعات بالفزع من الحرية يكون الفن ضحية هذا الفزع، بل إنّ ممارسة الفن ـ عند كاتبنا ـ تمثل أقصى مستويات الحرية؛ حيث يتحرر من قيود الجسد في الرقص، ومن قيود الرتابة في الموسيقى، ومن قيود المادة في الفن التشكيلي، ومن قيود اللغة التداولية في الشعر والأدب. فميزة الإبداع الاختراق، اختراق كلّ ما هو سائد وراكد ومألوف وتقليدي، ومن ثمّ تثور التقييدات باسم الثوابت المختلفة؛

11 المصدر السابق، ص ص 60 - 63

12 المصدر السابق، ص 72

13 المصدر السابق، ص 83

الدينية مرّة والأخلاقية مرّة أخرى والاجتماعية مرّة ثالثة... إلخ[14]. ومن ثمّ تنبثق مسألة «فلسفة التحريم وسؤال الحقيقة» لتحاول الإجابة عن سؤال من يمتلك الحقيقة حتى يقرر مبادئ فلسفة التحريم؟ ثم يناقش مسألة «الفن والدين» ليقرّر فيها أنّ علاقة الفن بالدين هي علاقة عضوية يستحيل فيها أن نحدد بشكل حاسم ما إذا كان الفن قد ولد في أحضان الدين، أم أنّ الدين هو الذي ولد في أحضان الفن؟ فالصور وجدت عند الإنسان البدائي ورسم المسيحيون الأيقونات في الكنائس وتفنن المسلمون في فنون العمارة وغيرها. ثمّ يتصدى لمسألة «الإسلام والفنون» وموقف الإسلام من «التصوير والنحت»، وقد ذهب إلى إباحة ذلك دينياً استناداً إلى رأي الشيخ محمد عبده من زوال الخوف من عبادة هذه التماثيل كما كان قديماً، كذلك موقف الإسلام من «الموسيقى والغناء»، فيذهب إلى أنّ ترتيل القرآن فن موسيقي بامتياز، وأنّ الشواهد على إباحة كليهما لا يحتاج إلى عناء البحث، فالشواهد على ذلك أكثر من أن تعدّ أو تحصى، يأتي على رأسها حمل الرسول ـ صلى الله عليه وسلم ـ لعائشة حتى تتفرج على رقص الأحباش على أنغام الدفوف. وإن اعترض الكاتب على نوعية الكلام في الغناء، فالغناء كلام حسنه حسن وقبيحه قبيح. ثم يقرر أنّ «القرآن مجمع الفنون» وأنّ «القرآن نص أدبي قبل كلّ شيء»[15]؛ ولذلك يجب أن تكون دراسته الأدبية قبل كلّ الدراسات الأخرى للوصول إلى منبع السحر الذي بهر العرب قبل التشريع، وقبل النبوءات وقبل أيّ شيء آخر. فالبعد الأدبي هو الخصيصة المميزة للقرآن من حيث هو «نص» مارس فعالياته التأثيرية، فآمن به من آمن وكفر به من كفر. وحول هذا المعنى دارت النقطة الثامنة من المبحث الثاني «التوتر بين النص والشعر: المخالفة». ومن ثمّ ناقش مسألة «الإعجاز الأدبي ومرجعية الشعر»؛ فازدهار الشعر دليل على أنّ كراهة الشعر تمثل موقفاً فقهياً متزمتاً من البعض. فقضية الإعجاز القرآني تمحورت في الأساس على «التفوق الأدبي» للقرآن على ما عداه من أنماط الكلام البشري، سواء كان شعراً أو نثراً. وقد حلّ عبد القاهر الجرجاني أزمة التوتر بين الشعر والوحي بأن جعل الشعر منطلقاً لفهم خصائص الكلام البليغ، وأنّ سيد قطب وأبناء جيله قد وسّعوا منظور القرآن ليشمل كلّ الفنون. ليختتم هذا المبحث بنتيجة فحواها أنّ الدين لا يحرم الفنون إنما يحرمها من يتصورون أنفسهم حماة الدين والأخلاق والأعراف.

ثم يأتي المبحث الثالث من هذا الكتاب بعنوان «إشكالية تأويل القرآن قديماً وحديثاً»، ذاهباً إلى القول إنّ المسلمين الأوائل قد فضلوا مصطلح «التفسير» على مصطلح «التأويل» الذي كان يعني الجنوح عن المقاصد والدلالات الموضوعية في القرآن والدخول في إثبات عقائد وأفكار- أو بالأحرى ضلالات- من خلال تحريف عمدي لدلالات ومعاني المفردات والتراكيب القرآنية. أمّا التأويل بمعناه المحمود فقد تشكل مع ابن رشد قديماً في القرن السادس الهجري، وتبلور في العصر الحديث مع محمد عبده ثم علي عبد الرازق وطه حسين وأمين الخولي وتلميذه محمد أحمد خلف الله، حيث جعلنا هؤلاء أمام إشكالية يحكمها دائماً قانون التحدي والاستجابة في سياق التطور الاجتماعي والثقافي والفكري للعقل الإسلامي، ويرى الكاتب في تطوير هذا المنهج التأويلي وفقاً لإنجازات المعرفة المتنامية في العلوم الإنسانية، خاصة الألسنية التأويلية نقطة انطلاق يمكنها أن تمثل تجاوزاً لحالة الركود في مجال الدراسات القرآنية[16].

14 المصدر السابق، ص 91

15 المصدر السابق، ص 109

16 المصدر السابق، ص 110

أمّا المبحث الأخير من هذا الكتاب القيّم والهام فيأتي تحت عنوان «مقاربة جديدة للقرآن من النص إلى الخطاب- نحو تأويلية إنسانوية» وكما يبدو من العنوان فهو إكمال لإشكالية التأويل التي تناولها في المبحث السابق؛ حيث ينتقل فيه من التعامل مع القرآن ليس بوصفه نصاً، كما كان الأمر في كتابه «مفهوم النص: دراسة في علوم القرآن» وإنما بوصفه خطاباً، حيث يقرر أنّ القرآن ما زال يمارس وظيفته في الحياة اليومية للمسلمين بوصفه خطاباً لا مجرد نص. ويذهب الكاتب في المسألة الثانية من هذا المبحث، وتحت عنوان «القرآن والمصحف: الناطق والصامت» إلى أنّ القرآن في الفترة الأولى من تاريخ المسلمين، كان ينظر إليه بوصفه «الخطاب الحي» بينما كان المصحف بمثابة «النص الصامت» الذي لا ينطق وإنما ينطق به الرجال[17]. وسياق هذا الإعلان سياق هام؛ لأنه يمكن أن يلقي بعض الضوء على الحالة الحاضرة في عالمنا الإسلامي، حيث التلاعب السياسي بمعاني القرآن.

فأصبح الخطاب الديني يعتمد في آلياته على التوحيد بين الفكر والدين، وعلى ردّ الظواهر إلى مبدأ واحد، وعلى اليقين الذهني والحسم الفكري، وينطلق من الحاكمية ومن النص، فيشل كلّ ذلك العقل ويفقده دوره وفاعليته في مساءلة النص، بل يؤدي ذلك إلى هيمنة النصوص، وخلق سلطويات للنص تستثمر كأيديولوجيا لتبرير شرعية الأنظمة الرجعية المتخلفة بمختلف أشكالها، ولتكريس العبودية والطاعة العمياء والخنوع لدى الجماهير العريضة أمام سلطويات ترتدي تارة مسوح الدين وتارة أخرى ثياب السياسة.

وتأتي المسألة الثالثة في هذا المبحث بعنوان «التلاعب وتوجيه النص» لتعبّر عن هذا الوضع المأساوي للتعامل مع النصوص فيثير فيها قضية «المحكم والمتشابه» فالمحكمات هنّ «أم الكتاب»، وهي ما اتفقت عليه الآيات، وهي المرجع في فهم المتشابه، أمّا المتشابه فمنهم من رأى تركه إلى الله، وهو محل الإيمان فقط دون البرهان؛ لأنه لا يعلم تأويله إلا الله. ومنهم من رأى أنّ المتشابه هو ما يحتاج إلى تأويل بتوظيف مفهوم المجاز، كما أنهم اختلفوا في أي الآيات محكم وأيها متشابه؟ ثم يطرح علينا إشكالية أخرى هي إشكالية «الناسخ والمنسوخ»، كذلك إشكالية ترتيب السور والمقاطع والآيات، وكيف أنّ ذلك كله بعيد عن كلّ يقين علمي ومعرفي حتى الآن.

ثم تأتي المسألة الرابعة من هذا المبحث لتتناول مسألة «القرآن بوصفه خطاباً» وليس نصاً كما سبق له أن تناوله، ثم تأتي المسألة الخامسة لتتناول «تعدد الأصوات لا الصوت الواحد: من يتكلم ومن ينصت ويستمع؟» حيث يرى أنه بسبب سيطرة مفهوم القرآن بوصفه «نصاً» على مجمل الدراسات في الشرق والغرب بات من الصعب تقديم نسق بنيوي دقيق للخطاب القرآني. وتتمحور هذه المسألة حول أنّ القرآن لا يمثل خطاباً «أحادي الصوت»، بل هو خطاب «متعدد الأصوات» بامتياز، بمعنى أنّ ضمير «أنا» المتكلم لا يشير دائماً إلى «المقدّس»، بل كثيراً ما يمثله الضمير الغائب «هو»، أمّا في الخطاب الابتهالي الدعائي فإنّ المقدّس يشار إليه بالضمير «أنت»[18]. كما تشير المسألة السادسة والسابعة من هذا المبحث إلى «الحوار والسجال» تارة مع المشركين «فإن قالوا...فقل» ليؤكد تلك الحرب اللفظية الحوارية مع المشركين، وتارة ثانية مع اليهود وثالثة مع النصارى، وأخرى مع المؤمنين وهذا الأخير نمط آخر من الحوار- السجال، يختلف عن سابقه يتمثل

17 المصدر السابق، ص 202

18 المصدر السابق، ص 219

في «يسألونك» عن الخمر والميسر، عن اليتامى، عن الأهلة، عن الروح، عن القتال،... إلخ، وتأتي الإجابات القرآنية عبر الخطاب القرآني والتي على أساسها تمّت صياغة الأوضاع الفقهية القانونية للمسلمين. سواء على مستوى السلوك الفردي أو على مستوى تنظيم الحياة الاجتماعية. وهنا يتساءل الكاتب عن حالة تعدد الإجابات عن المسألة الواحدة في الخطاب القرآني أيها يختار؟ هل على أساس «الناسخ والمنسوخ» كما فعل الفقهاء؟ أم علينا أن نعتبر أنّ الإجابات إمكانيات مفتوحة للاختيار بحسب اختلاف الزمان واختلاف السياق الثقافي والاجتماعي. لينتهي من ذلك كله إلى القول إنّ التعامل مع القرآن بوصفه «خطاباً» ينقلنا إلى أفق أرحب من أفق «النص» المجزأ الذي من خلاله صاغ الفقهاء مواقفهم.

ومن ثمّ يدعونا الكاتب في نهاية كتابه إلى تقبل بعضنا بعضاً، وإقامة حوار خلاق بين الجميع يضمن لنا العيش سوياً في سلمية تامة مع المختلف معنا ديناً أو فكراً، وأن تتبادل الثقافات المختلفة الأخذ والعطاء عن طريق التفاعل الحر، وأنّه قد آن الأوان لأن نكفّ عن تشويه «الإسلام» بوصفه ديناً راديكالياً إرهابياً إقصائياً، ومن ذلك المنطلق كانت دعوة الكاتب إلى كلّ المسلمين بصرف النظر عن اختلافاتهم العرقية والثقافية للتفكير مجدداً في القرآن في محاولة جادة لخلق موقف تأويلي بدلاً من أن يظلوا خاضعين لتلك المعاني التي تفرض عليهم بالقهر والانصياع من هنا أو هناك.

وهكذا نصل إلى نهاية هذا الكتاب الشائق والممتع الذي أثار داخلنا مئات الأسئلة التي باتت تبحث لها عن أجوبة شافية، وكنا حريصين كلّ الحرص على العرض الأمين لآراء الكاتب، ولكن تظلّ دائماً قراءة الكتاب هي رؤية سريعة لمضمونه الحقيقي الذي ضمنه مؤلفه، ولا أزعم لقراءتي هذه أكثر من ذلك.

قراءة في كتاب: «حريّة الإنسان في الإسلام» للمفكر السوداني "محمد أبو القاسم حاج حمد"

◆ أ. نبيل سيساوي

ملخص:

هل الحرية حكر على الأدبيات الهيومانية والتجارب التاريخية المرتبطة بالليبرالية خاصة؟ لماذا عجز اللاهوتيون عن استيلاد نموذج فهمي خاص بالحرية من الدين؟ الإشكال المركزي الذي تعالجه هذه القراءة، حيث أبرزت أهمّ نقطة افتراق بين نموذجين في الفهم: أحدهما يولد الحرية وأزماتها من العلاقة بين الإنسان والآخر، والثاني: علاقة الإنسان مع ذاته، وكيف تصير الحرية أفقاً للبشر تجعل منهم طيراً في السماء، بمعنوية روحية، وذاتية قادرة.

مدخل:

فيما مضى أخذت حرية الإنسان في الإسلام حيزاً كبيراً من دراسات المتكلمين، فتباينت بذلك الآراء واختلفت المدارس الكلامية فيما بينها اختلافاً كبيراً إلى حدّ تراشق التهم من تبديع وتفسيق وتضليل أو حتى تكفير، ممّا يدل على خطورة الموضوع وأهميته البالغة، فهو يتعلق بجانب مهم من جوانب العقيدة الإسلامية وهو علاقة الله بعبيده في الدنيا والآخرة؛ في الدنيا من حيث أعمالهم: هل للعبد الحرية المطلقة في تصرفاته أم أنه مسير من قبل خالقه، وفي الآخرة من حيث الحساب والجزاء المتعلقان بهذه الأعمال، فإن كان العبد حراً فهو أهل لأن يحاسب على أعماله ويجازى عليها، وإن كان مسيّراً فما الحكمة من الحساب؟ ومن ثم ما الحكمة من الثواب والعقاب؟ وإن لم يكن مسيراً فكيف يحدث شيء في ملك الله من غير إرادته؟ هذه الإشكالات وغيرها كانت مطروحة في المنظومات التقليدية، أمّا الآن فقد ظهر في العصور المتأخرة في الحضارة الغربية ـ أقول في الحضارة الغربية لأنّ الأمّة الإسلامية دخلت في سبات عميق في العصور المتأخرة بقيت على إثره تقبع في السجالات القديمة من غير أن تضيف إلى مجدها القديم شيئاً جديداً ـ ظهر نمط جديد لطرح هذه القضايا من مثل الحرية الفردية المرتبطة بالمنفعة المباشرة، والحرية الطبقية التي تنتهي إلى الحزب المعبر عنها، وهما اللذان استلهم منهما كثير من العرب لإسقاطهما على واقعنا.

ولعل الحديث عن هذا الاختلاف يقودنا إلى مسألة مهمة سنعرض لها لاحقاً، وهي إذا اختلفت الآراء وتباينت إلى حدّ التناقض فما هو الضابط أو الحاكم لمثل هذه القضايا؟ يجيبنا المفكر السوداني أبو القاسم حاج حمد من خلال كتابه "حرية الإنسان في الإسلام" بأنه القرآن[1] باعتباره الكتاب الخالد والمهيمن على الفكر البشري كله، فقراءة القرآن قراءة

1 أبو القاسم حاج حمد، حرية الإنسان في الإسلام، دار الساقي، بيروت، لبنان، ط1، 2012، ص 31

منهجية بعيدة عن تعضية المفسرين ودوغمائية المقلدين تطرح كلّ البدائل وتزيل كلّ الإشكالات، وقد حاول حاج حمد أن يبني نسقاً فلسفياً انطلاقاً من القرآن الكريم لإيجاد نظرية قرآنية لحرية الإنسان في الإسلام.

يرى حاج حمد أنّ حرية الإنسان في الإسلام لا يمكن أن تتناول بعيداً عن ثلاثة حقول يراها متداخلة تداخلاً شديداً بحيث لا يمكن فصل أحدها عن الآخر وهي: الحقل الاقتصادي والحقل الاجتماعي والحقل السياسي، وبعملية تفكيكية للتطور الغربي وحتى لما قعّده فقهاؤنا ومفسرونا ـ على اعتبار أنّ أغلب تأويلات المفسرين واجتهادات الفقهاء كانت نتاجاً زمكانياً لما عايشوه ـ لهذه الحقول الثلاثة، يخلص إلى عدمية في حرية الإنسان في الفكرين معاً؛ أعني الفكر الوضعي الغربي والفكر الإسلامي التقليدي[2].

1ـ ففي المجال السياسي: البرلمان، مثلاً، تنبني فكرته على مفهوم صراع الأغلبية ضد الأقلية؛ معنى ذلك أنّ هناك طبقة هي الأقلية مستلبة الحرية حتى في مجرد إبداء الرأي، إذ يصبح رأيها لامعنى له، فتقنين الصراع ينفي مبدأ وحدة الجماعة والشورى التي يؤخذ فيها بكلّ الآراء، وهذا ما لم تتفهمه التيارات الدينية التي ما تزال تتخبط في محاولات السيطرة على البلاد بمنطق الجماعة المقارب للحزب الواحد[3].

2ـ في المجال الاقتصادي: التملك الذي لاحدود له والذي يجيزه فقهاؤنا كما تجيزه الفردية الليبرالية عادة ما يؤدي إلى تشكل الطبقية، وذلك عبر استحواذ فئة ما من المجتمع على فائض قيمة إنتاج تتولد عن قوة عمل الآخرين، فهناك فئة سالبة وفئة مستلبة، فإذا تركزت فوائض القيمة لدى فئة محددة أصبحت بذلك طبقة ويصبح زمام الحكم بيدها، لأنها تتحكم في أرزاق الطبقة الدنيا من العبيد والفقراء، وهذا يخرم مبدأ الشورى لأنّ الحكم يصبح للأقوى اقتصادياً، في حين أنّ الشورى تستوجب المساواة أو على الأقل التقارب الاقتصادي[4].

3ـ في المجال الاجتماعي: يقرن حاج حمد بين المجال الاجتماعي والمجالين الاقتصادي والسياسي، إذ أنّ بنية المجتمع تحددها العلاقات الاقتصادية التي بدورها تؤثر في المجال السياسي، فالطبقة الاجتماعية التي تتولد من جراء التفاوت الاقتصادي الكبير تؤدي إلى سيطرة الطبقة الأقوى على المجريات السياسية[5].

وبذلك نجد في كلّ المجالات عدمية في حرية الإنسان في المنظورين معاً: الغربي بشقيه الفردي الليبرالي والطبقي الاشتراكي، وكذلك الإسلامي التقليدي.

وقد قسّم حاج حمد كتابه إلى أربعة فصول: أمّا الفصل الأول وعنوانه مقومات الحرية؛ فقد تناول فيه بالنقد تيارين متضادين، ثم خلص بعد ذلك إلى تحرير نظري للحرية في الإسلام كما طرحها القرآن الكريم. أحد هذه التيارات هو التيار

2 انظر أبو القاسم حاج حمد، العالمية الإسلامية الثانية، دار ابن حزم، بيروت، لبنان، ط2، 1416، 1996، ج2، ص 390

3 انظر إبستيمولوجيا المعرفة الكونية، دار الهادي، بيروت، لبنان، ط1، 1425 - 2004، ص 162

4 حرية الإنسان في الإسلام، دار الساقي بيروت، لبنان، ط1، 2011، ص ص 66 - 67

5 حرية الإنسان في الإسلام، ص ص 64 - 65. والعالمية الإسلامية الثانية، ج2، ص ص 308 - 309، 310

الوضعي بشقيه الفردي الليبرالي والطبقي الاشتراكي - وهو يجعل الحرية في الإسلام في دائرة الاتهام- والآخر هو التيار الديني التقليدي يفسّر الإسلام على نحو سكوني؛ فإذا ما أراد المؤمن التغيير من خلال الإسلام فكلّ النصوص الدينية مفسّرة مسبقاً بمفاهيم معيّنة ولا مجال للرأي، وهو الشيء الذي أتاح للتيار الوضعي الفرصة لاتهام الإسلام.

أمّا البديل الذي يطرحه حاج حمد فهو ما يسميه قاعدة «السلم كافة»، وهي جزء من الآية رقم: 208 من سورة البقرة، وقد تناولها بالتفكيك في الكثير من كتاباته ليخلص إلى تركيب «قاعدة السلم»، وهي قاعدة عامة تحكم علاقات المجتمع؛ والسلم عكس الصراع الذي انبنت عليه الاشتراكية والديمقراطية كلتاهما؛ فالأولى أتت نتيجة انتصار طبقة عبر الصراع، والثانية كرّست تقنين الصراع دستورياً بين أغلبية وأقلية. والسؤال المطروح الآن كيف يتمّ تطبيق هذه الآلية أو القاعدة: «السلم كافة»، قبل أن نتطرق إلى هذه الكيفية يجب أن نعرف أولاً ما المقصود بهذه القاعدة؟ سنحاول هنا بناء القاعدة بصورة مبسطة فنتبع الخطوات التالية:

هناك ثلاثة حقول أو مجالات لا يمكن الفصل بينها، إذ لها تأثير مباشر على بعضها بعضاً، وهي المجال الاقتصادي والمجال الاجتماعي والمجال السياسي.

حرية الإنسان مردودة إلى الإنسان نفسه وليس إلى عوامل خارجة عنه.

شروط الحرية تتمثل في إدراك الإنسان لمقومات وعيه: (السمع والبصر والفؤاد).

الحرية في الإسلام تستند إلى البعد الرابع في تكوين الإنسان وهو الروح.

مبدأ الصراع المشكل للطبقية الاشتراكية والمقنن دستورياً في الديمقراطية هو الحائل دون تشكل حرية حقيقية للإنسان.

نفي هذا المبدأ ـ أعني مبدأ الصراع- ضرورة ملحّة لتحقيق حرية حقيقية للإنسان.

نفي هذا المبدأ لا يكون إلا عن طريق قاعدة «السلم كافة».

وقاعدة السلم كافة لا يمكن تحققها إلا عبر إحداث التوازن بين الحقول الثلاثة.

وإحداث التوازن بين الحقول الثلاثة لا يمكن إلا عن طريق تشريعات التفكيك الطبقي.

هذه هي النقاط التي تمثل أبرز المحاور في نظرية الحرية الإسلامية عند حاج حمد سنتناولها نقطة نقطة:

ـ حرية الإنسان مردودة إلى الإنسان نفسه: تناولت كلّ الفلسفات الوضعية حرية الإنسان من زاوية علاقات الإنسان بغيره، وجاء القرآن بأخطر قاعدة حين ردّ مفهوم الحرية إلى تكوين الإنسان نفسه باعتباره الكائن المركّب على مقومات

الحرية»[6] وفقا للآيتين: الأولى: (والله أخرجكم من بطون أمهاتكم لا تعلمون شيئاً وجعل لكم السمع والأبصار والأفئدة لعلكم تشكرون) [النحل: 78] والثانية: (ولا تقفُ ما ليس لك به علم إنّ السمع والبصر والفؤاد كلُّ أولئك كان عنه مسؤولاً) [الإسراء: 36]. وحتى يؤكد حاج حمد بطلان التفسير الذي ذهب إليه بعض المفسرين من أنّ معنى الآية: أي لا تدلِ برأيك في أمور لا تعلمها، تتبع حاج حمد معنى كلمة «القفو» في القرآن الكريم كله ليصل إلى أنها تحمل معنى الاتباع[7]؛ ففي قوله تعالى: (ولقد آتينا موسى الكتاب وقفينا من بعده بالرسل) أي أتبعنا موسى بالرسل من بعده، وكذلك قوله تعالى: (ثم قفينا على آثارهم برسلنا). معنى ذلك أنّ الله يحذر الإنسان المزود بقوى الوعي والإدراك هذه من أن يعطلها ويهب نفسه لعقول غيره وإدراك غيره يتحكم فيه فيصبح بذلك أشبه بالبهيمة يسوقها صاحبها لا تدري هل يأخذها إلى المراعي الخصبة أم يجرّها إلى المذبحة؟ هنا بالذات يردّ الإسلام قيمة الحرية إلى قيمة الإنسان فيجعل منهما شيئين متعادلين، فالإنسان الذي لا يقوده وعيه وإدراكه بعيد في الحقيقة عن معنى الإنسانية وعن الغاية التي خلق من أجلها.

ـ **الحرية الإسلامية حرية روحية:** تجعل الفلسفة المادية الإنسان شيئاً من الأشياء تحكمه كافة قوانين الطبيعة، ولا يوجد شيء متجاوز لعالم المادة يختصّ به الإنسان عن بقية المخلوقات، بل هو كأيٍّ موجود في الوجود لا خصوصية له ولا مزية، وهذا خلاف النصوص الدينية التي تشرع للإنسان عن طريق قناة الروح وهي البعد الرابع في تكوين الإنسان[8]، إذ إنّ المخلوقات في الوجود أربعة أصناف:

الصنف الأول: له بعد واحد وهو الجماد، وبُعده هو: البدن.

الصنف الثاني: له بعدان وهو النبات، وبعداه هما: البدن والحواس.

الصنف الثالث: له ثلاثة أبعاد وهو الحيوان أو البهيم، وأبعاده هي: البدن والحواس والنفس.

الصنف الرابع: له أربعة أبعاد وهو الإنسان، وأبعاده هي: البدن والحواس والنفس والروح[9].

الأصناف الثلاثة الأولى في الحقيقة لا حرية لها، وما كانت له حرية كالبهائم فهي مقيدة إلى غريزة لا تخرج عنها بخلاف الإنسان فبعده الرابع الذي لا يشاركه فيه أيّ من هذه الأصناف هو الذي يجعله يحكم السيطرة عليها ويجعلها هي مسخرة له، لذلك فالتشريعات الدينية جاءت مخاطبة هذا البعد الرابع ليحقق معنى جليلاً يختص به الإنسان كذلك، وهو معنى الاستخلاف[10].

---

6 حرية الإنسان في الإسلام، ص 41

7 نفسه، ص ص 42 - 43

8 حرية الإنسان في الإسلام، ص 45

9 حرية الإنسان في الإسلام، ص ص 45 - 46

10 نفسه، ص 49

هذه الروح هي التي «تجعل الإنسان متجاوزاً في تكوينه خصائص المادة الطبيعية وحركتها، وبالتالي فقد طُلب إلى الإنسان أن يُخضِع الطبيعة له لا أن يَخْضَع لها هو، لذلك كانت التشريعات الروحية مفارقة لنوازع الإنسان الطبيعية، إذ تصبح الروح هي الناهية للنفس الطبيعية الأمّارة بالسوء»[11]، لكن كيف تكون الروح هي الناهية وهي المسيطرة على النفس الطبيعية؟ يجيبنا القرآن بأنّ الروح في أصل تكوينها خارجة عن نطاق المادة فهي ليست كالنفس المادية، فالروح يُلهَمها الإنسان من قبل خالقه، قال تعالى) ويسألونك عن الروح قل الروح من أمر ربّي) [الإسراء: 85]. فهي تأتي من أمر الله أي من عالم الغيب، فإذن هي لا تخضع لقوانين الطبيعة كما هو حال النفس، فالروح إضافة إلى قوى الإدراك سمعاً وبصراً وفؤاداً تجعل الإنسان متجاوزاً في تكوينه خصائص الطبيعة، بل وله القابلية للسيطرة عليها[12].

وفي تعطيل هاتين الخاصيتين، أعني قوى الإدراك الثلاث والروح يحدث هناك إبطالان أو تعطيلان لحالة الحرية في الإسلام:

1ـ الإبطال الذاتي: يقوم به الإنسان نفسه حين يستخفّ بمقومات الوعي من سمع وبصر وفؤاد فيتبع (يقفو) ما لم يحكم فيه مقومات وعيه.

2ـ الإبطال الموضوعي: وذلك حين تربط حرية الإنسان إلى القيود الفلسفية للنظام الاجتماعي في شكل المفهوم الطبقي للحرية أو مفهوم (النظام ـ الدولة)[13].

- **شروط الحرية: وتتمثل في إدراك الإنسان لمقومات وعيه (السمع والبصر والفؤاد):** فإن لم يدرك الإنسان هذه المقومات التي زوّده بها خالقه فلن يعي معنى الحرية الإنسانية، وهذه المقومات خلقها الله مع الإنسان ليحقق بها الإنسانية التي يفترق بها عن بقية المخلوقات، قال تعالى: (والله أخرجكم من بطون أمهاتكم لا تعلمون شيئاً وجعل لكم السمع والأبصار والأفئدة لعلكم تشكرون) [النحل: 78]. وقال: (ولا تقف ما ليس لك به علم إنّ السمع والبصر والفؤاد كلُّ أولئك كان عنه مسؤولاً) [الإسراء: 36]. وهذه المقومات هي التي تجعل من الإنسان مسؤولاً عن اتخاذ الموقف في كلّ أمر، دون الرضوخ لاتباعية الغير إلا بالوعي والحرية.

- **الحرية تستند أساساً إلى البعد الرابع في تكوين الإنسان، وهو الروح:** ذلك أنّ بقية الأبعاد المشكلة للإنسان وهي البدن والحواس والنفس هي في الحقيقة أبعاد نشأت كتكوين طبيعي للإنسان، فهي لا تخرج عن قوانين الطبيعة بحال، وقد يشاركه فيها بقية المخلوقات بخلاف الروح الآتية من عالم الأمر فهي لا تخضع لقوانين الطبيعة بل وظيفتها أن ترتقي بالإنسان حتى يخضع هو الطبيعة له، وهذا هو مفهوم قول حاج حمد: «الإرادة الإنسانية تعلو على المشيئة الطبيعية»[14].

---

11 حرية الإنسان في الإسلام، ص 49

12 نفسه، ص ص 48 - 49

13 نفسه، ص 49

14 حرية الإنسان في الإسلام، ص 61

- **مبدأ الصراع المشكل للطبقية الاشتراكية والمقنن دستورياً في الديمقراطية هو الحائل دون تشكل حرية حقيقية للإنسان:** هذا ما يسمّيه حاج حمد بالإبطال الموضوعي لحرية الإنسان، إذ إنّ حرية الفرد تصبح مستلبة إلى الطبقة التي تمثل الحرية نيابة عن الإنسان، في حين أنّ الطبقة نفسها مستلبة لحزبها الذي يعبّر عنها، والحزب ينتهي إلى أقوى الشخصيات فيه، هذا من وجهة نظر الماركسية، أمّا في الديمقراطية فصراع الأغلبية ضدّ الأقلية يستلب رأي الأقلية، والذي قد يكون أرشد من رأي الأغلبية، أمّا بديل الإسلام لذلك فهو مبدأ الشورى الذي يأخذ بكافة الآراء دونما استلاب[15]، ولكنّ مبدأ الشورى له آلياته التي جاء بها القرآن. وسنعرض لها.

- **نفي مبدأ الصراع ضرورة ملحّة لتحقيق حرية الإنسان:** فالصراع في النهاية ينتهي إلى غالب ومغلوب، وهذا يعني استحواذ الفئة الغالبة على الحكم، فتصبح الفئة المغلوبة مستلبة الحرية والتي قد تكون أرشد من الأولى.

- **ونفي هذا المبدأ - أعني مبدأ الصراع - لا يكون إلا عن طريق قاعدة «السلم كافة»:** والتي يسمّيها أيضاً القاعدة الإلهية الدستورية، وهي قاعدة تزيل الكثير من الإبهام الحاصل حول مبدأ الشورى، بحيث تتيح للجميع إبداء الرأي دونما صراع أو استلاب أو خوف، بحيث يأمن الكلّ على نفسه وعلى رأيه من الضياع[16].

- **ولا يكون ذلك إلا عبر تحقيق التوازن بين الحقول الثلاثة: الاقتصادي والاجتماعي والسياسي:** ففي المجال السياسي يجب التخلص من الصراع المسيطر على كافة النظم، ولأنه عادة ما تكون الفئة الغالبة أو المسيطرة من أصحاب الأموال، فننتقل حينئذ إلى المجال الاقتصادي؛ فقد أرسى الإسلام مجموعة من القواعد التي تحول بين تشكل الطبقية نجملها كما يلي:

أ- تشريعات التفكيك الطبقي من ميراث ووصية وتحريم الربا وإيجاب الزكاة وقسمة الفيء والمغانم كلها تحول دون تركز الثروة لدى فئة محددة تصبح بعد ذلك هي الفئة الغالبة بحكم قوتها الاقتصادية[17].

ب- أوجب الإسلام ردّ فائض القيمة على أصحابه من العمال الذين يتعبون ويحصلون على مبلغ زهيد بينما يستحوذ أرباب العمل على مجهودهم، قال تعالى: (والله فضل بعضكم على بعض في الرزق فما الذين فُضِّلوا برادِّي رزقهم على ما ملكت أيمانهم فهم فيه سواء أفبنعمة الله يجحدون) [النحل: 71]. فردّ الرزق لفئة معينة ـ هي فئة العمال ـ يدلّ على كونه ملكاً وحقاً لها قد استلب منها ـ الذين ملكت أيمانهم - أي العاملين وذلك حتى يصبحوا سواسية، فهم فيه سواء[18].

ـ إحداث التوازن بين الحقول الثلاثة لا يمكن إلا عن طريق التقارب الاقتصادي: التقارب الاقتصادي بين فئات المجتمع لا يُبقي مكاناً لأحد ليستبدّ بمجريات الأمور، كما لا يُبقي أحداً في المؤخرة بل يجعل الجميع سواسية، فيصبح عندئذ

15 حرية الإنسان في الإسلام، ص 40، وإبستيمولوجيا المعرفة الكونية، ص 162

16 حرية الإنسان في الإسلام، ص ص 24 - 25

17 نفسه، ص 64، والعالمية الإسلامية الثانية، ج2، ص 304

18 نفسه، ص 66

للشورى معناها الحقيقي، وبخلخلة التركيز الطبقي لا ينتهي المجتمع الإسلامي إلى صيغة اشتراكية لأنّ الإسلام يعترف بحق الملكية، كما أنها لا تؤدي إلى بناء مجتمع رأسمالي فالإسلام بتشريعاته ينقض على النزعتين معاً: فالفقر مصادر لأنّ هناك ما يؤخذ من الأغنياء فيرد إلى الفقراء، والغنى مصادر لأنّ تشريعات التراكم الفردي للثروة منتقصة في دوراتها[19].

أمام هذه النقاط المهمة يُثار هنا تساؤل آخر: إذا تكافأت الفرص في إبداء الرأي، فماذا يفعل بالآراء المتضاربة؟ بمعنى آخر ما هي حدود الرأي المخالف في الإسلام؟

يجيبنا حاج حمد من خلال الآيات رقم 21 - 26 من سورة الغاشية قال تعالى: (فذكّر إنما أنت مذكر لست عليهم بمسيطر إلا من تولى وكفر فيعذبه الله العذاب الأكبر إنّ إلينا إيابهم ثم إنّ علينا حسابهم)، فقد حددت هذه الآيات أنّ علاقة المسلم مع الغير الذي يناقضه بأفكاره هي علاقة تذكير أي محاورة ومجادلة حسنة، ثم نسخت حالة الحوار في حالة واحدة فقط وهي حال التولي (من الولاية) مقرونة بممارسات كافرة، فالسورة فرّقت بين أمرين، وهما قسمان للرأي المخالف:

1ـ من يكون داخل نطاق السيطرة: وهذه جاءت بصيغة المفرد مع التولي (من الولاية) والكفر، وقد جعل الله الكفر المحذور هنا بعد التولي لا قبله، أي أن يتولى إنسان ما أمر المسلمين بكامل حريتهم ثم يكون منه فيما بعد الكفر، وهذا أمر لا يفعله المسلمون فقط وإنما يفعله كلّ الناس في العالم، فهو حق مشروع لكلّ الشعوب.

2ـ من يكون خارج نطاق السيطرة: وهذه جاءت بصيغة الجمع، وتكون لمن ضلّ عن الصراط المستقيم فلا سيطرة عليه حينئذ، وإنما التذكير فقط ثم حسابهم على الله.

ولهذا نهى الله العليم الحكيم عن توجيه صفة الراعي لرسوله واستبدلها بـ«انظرنا»، فالرعاية فيها معنى الذم والقسوة والسوق بشدة، ولم تأتِ في القرآن بصيغة المدح إلا فيما يتعلق بالعهد والأمانة والرهبانية لأنها موضوعات تتطلب الشدة والقسوة في المحافظة عليها أمام زيغ النفس، أمّا «انظرنا» ففيها النظر في الأمر والبحث والمشاورة والتكافؤ[20].

فقاعدة السلم في الإسلام والشورى والوفاق الجماعي كلها تنفي معنى الراعي والرعية، وحتى لا تتحول الدولة إلى مرعى والمجتمع إلى أغنام يسوقها الراعي بعصاه.

الحرية الروحية والرابطة العائلية:

كثيراً ما تقترن الحرية - وخاصة في المنظور الغربي - بالممارسات الجسدية، خاصة ما تعلق منها بالعملية الجنسية، على اعتبار أنّ الجسد ملك للإنسان وله حرية التصرف فيه، فما هو المنظور الذي طرحه حاج حمد في هذا الصدد؟ تقدّم أنّ للإنسان خصوصية هي البعد الرابع في تكوينه، فالروح هي التي تعطي للعلاقات البشرية قيمة مقيدة إلى ما فوق

19 المصدر السابق، ص 68

20 انظر المصدر السابق، ص من 50 إلى 55

المادة، فالزواج ليس مجرد رابطة قانونية أو اقتران عضوي بين طرفين، وما يحيط بالزواج من تشريعات كتحريم الزنا وعدم الجمع بين الأختين وعدم التبني والتباعد عن مثيرات الشهوة بستر العورة ثم حفظ الفرج ثم عدم إبداء الزينة ثم عدم الاختلاط في ساعات معينة؛ كلها تجعل من الزواج علاقة تمتدّ إلى خارج حدود الاقتران العضوي، فمن أجل العائلة قيدت النوازع الشخصية في حرية الإسلام الروحية. هذا الاسقاط الروحي على فلسفة الحرية ومفهومها يعطي كافة معانيها المثالية فيما يربط بين أفرادها نسباً وصهراً، هنا يتأصل معنى «الانتماء» و«الود» و«السكن» بكلّ الضوابط الروحية التي تمنع هدر هذا النوع من العلاقات وتمثيله في أوضاع شبيهة، حتى تكون العائلة - كما هي حقيقتها - إطاراً لحياة زوجية كاملة فإنها تمتد لتستوعب المجتمع الإنساني والوجه الكوني، يصبح الكون بيتاً بالكيفية التي يصفها الله في القرآن، وليس مجرد فلك طبيعي متحرك «الذي جعل لكم الأرض فراشاً والسماء بناء»، هنا يصعب عليه نزع زهرة ولو بريّة فكيف بإلقاء قنبلة وتدمير بيت؟[21]

في الفصل الثاني تناول حاج حمد مسألة الاستخلاف التي تقوم في نظره على محورين أساسيين هما: الإنسان والحرية؛ الإنسان باعتباره العنصر الفاعل في عملية الاستخلاف، والحرية وهي مناط الاستخلاف أو أداته. والاستخلاف عند حاج حمد هو أن تكون إرادة الإنسان تتحكم في اتجاهات ونتائج الصيرورة والحركة في عالم المشيئة، أي أن يصبح النظام الاقتصادي والاجتماعي خاضعاً لإرادة الإنسان، فالإنسان لم يوجد لكي يكون أسير المادة كما تدعي الجدلية المادية، وليس الواقع هو الذي ينتج النظام كما تدعي الفلسفات الوضعية، بل وجدت المادة مسخّرة للإنسان، ووجد الإنسان لينتج النظام ويتحكم في الواقع كما أراد الله تعالى، وهذا هو معنى قول حاج حمد: الإرادة تعلو على المشيئة؛ أي الإرادة الإنسانية بما يملكه الإنسان من حرية روحية ومن مقومات السمع والبصر والفؤاد تعلو على المشيئة الطبيعية المفسرة جدلياً ومادياً، والهدف من ذلك هو الوصول إلى القيم التي تجعل من العائلة وحدة اجتماعية، وتجعل من المجتمع عائلة كبيرة، وتجعل من الجنس البشري كله إخوانه في الخَلْق والخُلُق[22].

تجليات الاستخلاف كما أراده القرآن:

وضعت هذا العنوان لألخص فيه أهمّ متعلقات عملية الاستخلاف وحتى أسهّل على القارئ عملية الربط بين المجالات والمواضيع التي قد يجد صعوبة في إيجاد رابط بينها إذا ما تجشم قراءة كتب حاج حمد، ولأضعها كذلك في نسق فلسفي كما فعلت في نظرية الحرية عنده.

قدّمت أنّ الاستخلاف في فكر حاج حمد هو أن تعلو الإرادة الإنسانية على المشيئة الطبيعية، وأول ما نبدأ به من هذه التجليات هو تشريعات التفكيك الطبقي ـ وقد تقدّم شرحها ـ ومهمتها هي القضاء على الطبقية والحيلولة دون تركز فائض القيمة لدى فئة معينة من الناس، ممّا يجعلها الطرف الأقوى والمستحوذ على نظام الحكم؛ فردّ فائض القيمة إلى أصحابه الحقيقيين أي العمال أضف إليها إيجاب الزكاة وتقسيم الميراث وتشريع الوصية وتوزيع الفيء وتحريم الربا...

21 حرية الإنسان في الإسلام، ص 57

22 انظر المصدر السابق، ص 61 إلى 64

كلها تنتهي بالمجتمع إلى حالة السواء الاقتصادي والاجتماعي والسياسي «فهم فيه سواء»، وهذه تشريعات روحية مخالفة لقوانين الطبيعة، ولا يمكن تطبيقها إلا بإعطاء قيمة حقيقية للإنسان باعتباره مريداً لنظام محدّد.

يقودنا هذا الحديث أيضاً إلى الحديث عن سبل التغيير وعلاقته بالحرية الإسلامية، يجعل حاج حمد حركة التغيير تبدأ بالإنسان نفسه لا بتنظيم جماعة تسيطر بكيفية تآمرية على السلطة، قال تعالى: (إنّ الله لا يغير ما بقوم حتى يغيروا ما بأنفسهم) [الرعد: 11]، فلا يحق لأيّ جماعة أو حزب أن يختزلوا القرآن المطلق إلى حزب سياسي أقلّ من محدود، فالقرآن فوق الأحزاب وبرامجها فهو الإمام، ولكلّ حزب حرية النمو وفق مفهوم الحرية الروحية، فالإسلام لا يتجسّد في حركة ولا تنظيم وإلا أصبح منافساً تنظيمياً لبقية الأحزاب تسيطر عليه موجبات عالم المشيئة، فالأصل في الخطاب الإسلامي هو «الإنسان الحر» القادر على ممارسة قوى الإدراك (السمع والبصر والفؤاد) وفق موجبات الروح، فهو يتجه إلى ذات الإنسان مباشرة، وهذا مفهوم من قوله تعالى (ألم يروا إلى الطير مسخرات في جو السماء ما يمسكهن إلا الله إنّ في ذلك لآيات لقوم يؤمنون) [النحل: 79]؛ أمّا الأمّة المختارة فهي أمّة يجب أن تكون منا جميعاً (ولتكن منكم أمّة يدعون إلى الخير ويأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر) [آل عمران: 104]، مهمتها محدودة بالأمر والنهي أمّا شؤون متابعة وعظ المسلمين وإرشادهم فهذا شأن عام لا يستدعي التخصيص[23]. فالاستخلاف مهمة منوطة بالإنسان وأساسه الحرية والعدالة وليست مهمة منوطة بحزب أو جماعة أو طبقة تتملك الوصاية على البقية فتنعدم الحرية والعدالة عبر التسلط بالطبقية الجائرة.

هنا يصل بنا حاج حمد إلى نقطة مهمة في علاقة الإنسان بربه من جهة، وفي علاقة الإنسان بأخيه الإنسان من جهة أخرى، فهناك مفارقة لم يتفطن لها الناس من قبل حالت بين كثيرين من محبي الحرية والانعتاق وبين دينونتهم لله تعالى؛ وهي أنّ كثيراً من الناس استلهموا مفهوم العلاقة مع الله على نحو ما يفهمون به هم العلاقة بين طبقات الملاك وعبيدهم، في حين أنّ علاقة الله بعبيده هي أكبر في محتواها حرية ووعياً ممّا جاءت به أيديولوجيات عصر الاسترقاق العبودي بين البشر، فالله لم يخلق الإنسان ليسوقه بعصا القهر والجبر كما يفعل الملاك بعبيدهم، وإنما ألهمه مقومات السمع والبصر والفؤاد زائداً الروح من عالم الأمر لينطلق في عالم لا محدود، فكما أخطأ الناس حين وضعوا علاقة طبيعية بين الإنسان وأخيه الإنسان بدل العلاقة الروحية أخطؤوا في وضع العلاقة نفسها بين الله وخلقه، في حين أنّ الله غني عن العالمين[24].

في الفصل الثالث عالج حاج حمد نقطة مهمّة جداً وخطيرة في الوقت نفسه، وهي التي يجب أن تشغل بال جميع المفكرين، بل وكلّ المسلمين، وهي: لماذا طاقاتنا الإبداعية والمعرفية معطلة؟ ولماذا تقدّم غيرنا وتخلفنا، مع أننا ندعي امتلاك الكتاب العالمي الخالد والمخلص للبشرية وهو الكتاب المهيمن على كلّ الكتب السابقة؟ يعزو حاج حمد ذلك إلى انعدام الحرية، فهو السبب في عدم تواصل الإسلام مع تطور البشرية وقيم التجدد والحرية، وانعدام الحرية سببه الكبت الفكري والقمع السياسي، الشيء الذي أدّى إلى تعطيل مقومات الوعي اللازمة لفهم مكنون القرآن، ممّا جعل الأمّة تعيش كامل التراث التوراتي الذي انقضى عهده، في حين أنّ القرآن أعطانا خاصيتين تتيح لنا إطلاق حرية البحث المسؤول والمستند

23 المصدر السابق، ص 75 وما بعدها.

24 نفسه، ص 82

إلى مقومات الوعي الإنساني بمعزل عن السلطة المعرفية ذات الأصول اللاهوتية والثيوقراطية، هاتان الخاصيتان تظهران في قوله تعالى: (وأنزلنا إليك الكتاب بالحق مصدقاً لما بين يديه من الكتاب ومهيمناً عليه فاحكم بينهم بما أنزل الله ولا تتبع أهواءهم عمّا جاءك من الحق لكلٍّ جعلنا منكم شرعة ومنهاجاً). [المائدة: 48]

الخاصية الأولى: هيمنة القرآن على كلّ الكتب السابقة، وعلى كامل تراث البشرية الروحي.

الخاصية الثانية: جعل الله الشرعة والمنهاج من الناس وواقعهم ولم يجعل لهم الشرعة والمنهاج أمراً مثالياً فوق الواقع[25].

إنّ تعطيل هاتين الخاصيتين كان السبب الرئيس وراء تخلف المسلمين، وذلك لعدة أسباب، نذكر منها:

1ـ إسقاط علاقة المالك بعبيده على علاقة الله بعباده.

2ـ ارتبط التفسير بالقدسيّة، ثم أضيفت القدسيّة إلى المفسرين أنفسهم.

3ـ لم تستطع المفاهيم اللاهوتية بحكم بنائيتها الفكرية الماضوية أن تميز بين الأمر الإلهي والذي هو مطلق ومحيط، وبين الإرادة الإلهية النسبية، وبين المشيئة الإلهية التي تعبّر عن السنة الطبيعية الكونية[26].

كلّ هذا يجعل من القطيعة المعرفية مع الأيديولوجيا والفكر السكوني ضرورة ملحّة للنهوض بإبداعات ومعرفية حقيقية والتكشف على مكنونات القرآن الكريم الذي لا ينفد عطاؤه، والذي يعطي كلّ عصر ما يستحقه وفقاً لسقفه المعرفي، خلافاً لما أراده الماضويون دعاة السكونية من تثبيت معاني القرآن الكريم وردّها إلى حقبة بعينها قد ولى زمانها وانقضت بكلّ معطياتها، فقضوا بذلك على أهمّ خاصية في القرآن، وهي كونه كريماً، أي أنّه ذو عطاء لا ينفد.

من كلّ ما سبق يخلص بنا حاج حمد في الفصل الرابع والأخير إلى المعنى الحقيقي للعبودية والذي يرتبط ارتباطاً وثيقاً بالحرية الإنسانية، فالعبودية لله هي امتداد للحرية التي وهبها الله للإنسان بمقومات السمع والبصر والفؤاد زائداً الروح التي هي من أمر الله؛ ولا يمكن تحقيق العبودية لله إلا بتحقيق الحرية الروحية، وإلا سنرجع إلى علاقة المالك بعبيده كنموذج خاطئ لتفسير العبودية لله، وهي علاقة قسرية وليست حرة كما أرادها الله تعالى، ولنوضح أكثر يجب أن نستحضر الأمور التالية:

1ـ الله هو مصدر العطاء الكريم والرزق الحسن لعبده البشري.

25 المصدر السابق، 93 وما بعدها.

26 نفسه، ص 86

2ـ الله ليس هو المتصرف في هذا العطاء، وإنما يملكه للعبد البشري ملكية كاملة، فهو ينفق منه سراً وجهراً «وهو يُطعِم ولا يُطعَم» [الأنعام: 14] «خلق لكم ما في الأرض جميعاً» [البقرة: 29].

3- قد يوصله هذا التصرف إلى المعصية (سُكْراً) دون أن يستلب الله، وهو المالك الحقيقي، إرادة المعصية عن عبيده في رزق هو مصدره؛ لأنّ الإنسان أعطي مقومات الوعي الإدراكي (السمع والبصر والفؤاد) بما يؤهله للحرية المسؤولة.

4ـ جوهر العلاقة بين المالك الإلهي والعبد البشري تقوم على العطاء والوعي والحرية في التملك والتصرف.

هذه قواعد نقيضة[27] تماماً لعلاقة المالك البشري بعبيده فهي علاقة قسرية وليست حرة.

هنا يصبح شعور الانتماء بالعبودية الربانية شعوراً «طوعيا» أو إرادياً حراً، فالله لا يقايض بما خلق وأعطى ليستلب حرية الإرادة الإنسانية في المعصية، فالعبد بالنسبة إلى الله قيمة أخلاقية متعالية بالوعي ومتسامية بالحرية، ولكي يبين لنا الله العليم الحكيم الفرق بين عبودية الحرية وعبودية الاسترقاق ويترك لنا الحكم في النهاية بسؤال إنكاري يقول تعالى: (وضرب الله مثلاً رجلين أحدهما أبكم لا يقدر على شيء وهو كلٌّ على مولاه أينما يوجهه لا يأتِ بخير هل يستوي هو ومن يأمر بالعدل وهو على صراط مستقيم). [النحل: 76]

صفات عبيد البشر	صفات عبيد الله
1- أبكم لا يملك حرية الإفصاح عن رأيه بما يعطيه سمعه وبصره وفؤاده. 2- عاجز عن التصرف لأنه لا يقدر على شيء. 3- كامل الاستلاب العبودي لمولاه.	1- كوّن الله الإنسان بمقومات السمع والبصر والفؤاد، وأطلق حريته كحالة الطير في جو السماء. 2- جعله حراً مريداً لدرجة المعصية. 3ـ لم يظهر الله مع الإنسان في الحيز الكوني المكاني فأصبح الإنسان فعلاً مريداً لدرجة ادعاء الربوبية[1].

فكلاهما خاطئ، الدين الأيديولوجي والفكر الوضعي ؛ إذ إنّ أصحاب الدين الأيديولوجي جعلوا العلاقتين من النوع نفسه، وهو الشيء الذي تمثله الوضعيون الماديون، فرأوا في ذلك أنّ العلاقة العبودية ذات معانٍ دونية فواجهوها بمنطق الانعتاق الإنساني منذ بدايات التنوير الأوروبي، وبذلك صدَّ كثير من الناس عن المعرفة الدينية، لأنّ التخلف الأيديولوجي قد ألبس على الحقائق المعرفية فشوهت حتى الشرائع الدينية، ممّا اضطر الناس إلى العمل بالحرية العلمانية كبديل عن الحرية الدينية[28].

27 انظر المصدر السابق، ص 101 وما بعدها.

28 نفسه، ص 105

أهم المصادر:

- محمد أبو القاسم حاج حمد، حرية الإنسان في الإسلام، دار الساقي، بيروت، لبنان، ط1، 2012
- محمد أبو القاسم حاج حمد، العالمية الإسلامية الثانية، دار ابن حزم، بيروت لبنان، ط2، 1416 - 1996
- محمد أبو القاسم حاج حمد، ابستيمولوجيا المعرفة الكونية، دار الهادي، بيروت، لبنان، ط1، 1425 - 2004

مدنية الإسلام والتسامح العقدي

◆ د. عزمي زكريا أبو العز

ملخص:

ليس الإسلام تجربة فريدة من حيث ضربه لمثال التسامح، لكنه واحد من ممكنات خلق ذلك في التاريخ، باعتبار جملة من مبادئه الداعية إلى الانفتاح على الآخر وخلق أصناف راقية من التجاوب الممكن، بعيداً عن الإقصاء والتهميش، خاصة وأنه أبرز للعالم، في واحدة من أروع الأمثلة، الكيفيات التي يتعايش فيها أهل الأديان والمذاهب المختلفة، ما يجعله حاملاً لقيم المدنية والإنسانية والتسامح.

مقدمة:

مازال مصطلحا «الدولة الدينية» و«الدولة المدنية» يترددان في ميادين السياسة والاجتماع، وذلك فضلاً عن الفلسفة، وقد أدرك المجدّدون المسلمون هذه القضية منذ أخريات القرن التاسع عشر، واجتهدوا في التأكيد على أنّ الدولة الإسلامية والمجتمع الاسلامي بل والفكر الاسلامي لا يعني النسق اللاهوتي المتعارف عليه عند رجالات الدين المسيحي واليهودي.

فنجد جمال الدين الأفغاني يؤكد على أنّ فكرة الجامعة الإسلامية لا ترمي إلى معاداة الغرب من جهة ولا الهجوم على الأديان المغايرة من جهة أخرى، وذلك لأنّ الدولة الإسلامية تحوي بين طياتها ونظمها وأصولها ما يؤكد استيعابها للأغيار وصونها لحقوقهم[1]، وقد أكد ذلك معظم تلاميذه، وعلى رأسهم الإمام محمد عبده الذي تناول مصطلح الدولة المدنية بالشرح والتوضيح، فالدولة المدنية عنده هي التي تقوم على أسس التقدم والتمدن والعمران، وهي التي تصون الحريات وتساوي بين الجميع الذين استوطنوا البلاد الإسلامية في الحقوق والواجبات، الأمر الذي جعل من فضيلة التسامح العقدي أصلاً من أصول الدولة المدنية، [2] وما أحوجنا اليوم لمناقشة قضية التسامح والتعايش! ولاسيّما في تلك الحقبة التي ماجت بالتصارع بين الفرق الإسلامية المعاصرة، تلك التي جرفتها السياسة إلى أتون الخصومة، فراحت تعصف بكلّ القيم الإسلامية التي كانت العلة الحقيقية لازدهار الدولة الإسلامية، فمبدأ التسامح الإسلامي وقبول الآخر هو الذي جعل المسلمين في بلاد آسيا (أندونيسيا ـ باكستان ـ ماليزيا... إلخ) يتعايشون مع البوذيين والهندوس والمسيحيين، واستطاعوا في ظلّ مدنية الإسلام ورحاب تسامحه تشييد حضارات جديدة في آسيا الهندية.

1 لمزيد من التفاصيل: انظر جمال الدين الأفغاني، الأعمال الكاملة، دراسة وتحقيق محمد عمارة، الطبعة الثانية، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، 1979

2 انظر: الإسلام دين العلم والمدنية، الإمام محمد عبده، دراسة وتحقيق عاطف العراقي، دار قباء للطباعة والنشر، القاهرة، 1998

ومن المؤسف أن نجد اليوم في بلادنا من يتبنّى المشروع الإسلامي وهو أبعد ما يكون عنه، ويبدو ذلك في اندفاعه غير المسؤول محاولاً صبغ بلادنا بصبغة عقدية جامدة تؤمن بالتكفير واستبعاد المخالفين تحت شعارات وعصبيات زائفه لطالما حذّر منها المجددون على مرّ التاريخ الإسلامي.

وحين يتعايش الناس مع اختلاف مذاهبهم واتجاهاتهم في وطن واحد، فلا بدّ لهم من منهج يجمعهم، وينظم الحياة المشتركة بينهم، ويمنع تحول الخلافات إلى صراع، فالعلاقة بين أبناء الوطن الواحد من المفترض أن تكون علاقة توافق وتكامل وليست علاقة تناحر وتنافر، وذلك حين تكون الحدود واضحة في المساحة المشتركة والمساحات الخاصة، ويرضى كلٌّ من الطرفين بمساحته المحددة.

وقد دعا علماء الدين إلى ضرورة تطبيق «فقه التعايش» لكي يتسنى للجميع أن يعيش ويهنأ في ظلال دولة معاصرة تحفظ حقوق الإنسان وتحمي حرياته وتعلي من شأن القيم الإنسانية الفاضلة، قيم الحق والعدالة والأخلاق، وتكون بمثابة حائط الصد ضدّ دعاوى الفتنة، سواء كانت طائفية أو سياسية، حتى لا تظلّ الأمور خاضعة للصراعات والاستقطابات السياسية المختلفة لأبناء الوطن الواحد، ولنا في رسول الله رسول الإنسانية ـ صلى الله عليه وسلم ـ القدوة والمثل في التعايش والمحبة بما يصون كرامة الإنسان وعزته وحريته.

والتعايش بين جميع طوائف المجتمع بكلّ أطيافها وانتماءاتها الدينية والسياسية والعرقية ليس أمراً بدعياً، وإنما هو أساس أول دولة إسلامية أنشأها الرسول الكريم في المدينة المنورة، لأنّ الإنسان ـ أيّ إنسان - بحاجة ماسّة إلى غيره داخل المجتمع الواحد أيّاً كان جنسه أو لونه أو معتقده أو فكره أو ديانته، ولهذا فإنّ الحضارات التي قامت نهضت على أكتاف الجميع، وهذا ما فعله نبينا محمد عليه السلام حينما جاء إلى المدينة، فقد كان هناك مسلمون ومشركون ويهود ومسيحيون ومنافقون، ومع هذا فإنّ النبي الملهم من قبل ربه استطاع أن يؤسس من هذا الخليط البشري المختلف في الأفكار والمعتقد والدين دولة قوية بها ألفة ومودة وتعاون وتعايش لم يعرف التاريخ الإنساني مثيلاً له من قبل.

ووثيقة المدينة المنورة التي وضع بنودها سيدنا محمد ـ صلى الله عليه وسلم ـ أسّست لمعنى المواطنة الحقيقية ونظمت الحياة بأنماطها المختلفة في تناغم فريد عكس المعنى الحقيقي للتعايش، وسبقت كلّ الدساتير والتشريعات في المحافظة على حقوق الإنسان وتنظيم العلاقة مع الآخر، ولهذا كان التعايش والتعاون بين تلك الأنماط المختلفة من البشر في المدينة يدافعون عنها ويرفعون الظلم عن المظلومين وينتصرون لها ويمنعون من بغى عليها.

إنّ الفقه الإسلامي ـ بسمو غايته وأهدافه وقابليته للثبات والاستمرار وشمولية التصور والمرونة في التطبيق بالإضافة إلى تنوعه وثرائه ـ استطاع أن يحقق التعايش بين المذاهب والطوائف والأديان المختلفة ويحفظها من الصراع أو التصادم.

وإنّ المسلمين الأوائل قد استوعبوا ـ من خلال تعايش الرسول الكريم مع أهل مكة والقبائل التي حولها ـ أهمية إجادة فنّ التعايش في حياتهم أيضاً، لأنه الأسلوب الأمثل للدعوة لمكارم الدين والأخلاق، وهذا يقتضي تطبيق جملة من القواعد، منها: الاجتهاد لإيجاد المنطقة المشتركة مع الآخر، والبحث عن كلّ علم وعمل يساعد على إيجاد ذلك، بالإضافة

إلى الاندماج في المجتمع وعدم الانعزال عنه، مع عدم الاختلاف عن المجتمع في طريقة الكلام أو في طريقة الحديث، ولكن مع عدم فقد الهويّة، وأيضاً عدم رفض أيّة فكرة بشكل مطلق حتى إيجاد إمكانية الاستفادة منها في منطقة مشتركة، فالتعايش في الوطن الواحد لا يعني الذوبان.

والرسول ـ صلى الله عليه وسلم ـ أعطى نموذجاً إنسانياً سامياً للتعايش مع الآخر في ظلّ الاضطهاد والتعذيب، إذ لم يعاملهم بالمثل، بل قابل السيئة بالحسنة، فكان أهل مكة ـ رغم تكذيبهم واضطهادهم له ـ يأتمنونه على أشيائهم الثيمنة والنفيسة، وقد تجلى صدق المعاملة والأمانة حين أمر النبي بالهجرة من مكة إلى المدينة، فترك وراءه الإمام علياً بن أبي طالب ليردّ الأمانات إلى أهلها، فالمعاملة الحسنة في مواجهة الإساءة تجعل العدو صديقاً، وتكون باباً من أبواب الدعوة إلى الإسلام بين غير المسلمين، فنموذج الصبر على البلاء في التعايش مع الآخر يُعدّ مثالاً يُحتذى في كلّ زمان وكلّ مكان، وهذا ما فعله رسولنا الكريم ـ صلى الله عليه وسلم ـ

وسوف نحاول في الصفحات التالية إلقاء الضوء على أهمية فضيلة التسامح العقدي في حياتنا الدينية والسياسية والاجتماعية المعاصرة.

ما هو التعايش؟

لا يستقيم الأمر في بحث العلاقة بين الإسلام والتعايش بين الأديان ما لم نحدد بدقة مفهوم التعايش اصطلاحاً، باعتبار أنّ التعايش هو المحور الهام لنا، وبالرجوع إلى الدلالة اللغوية للتعايش، والتي هي الأصل في اشتقاق الاصطلاح، نجد في المعجم الوسيط، تعايشوا: عاشوا على الألفة والمودة، ومنه التعايش السلمي، وعايشه: عاش معه، والعيش معناه الحياة، وما تكون به الحياة من المطعم والمشرب والدخل.[3]

وإذا دققنا في مدلولات مصطلح التعايش الذي شاع في هذا العصر والذي ابتدأ رواجه مع ظهور الصراع بين الكتلتين الشرقية والغربية اللتين كانتا تقسمان العالم إلى معسكرين متناحرين قبل انهيار الاتحاد السوفيتي فإننا نجد أنّ هذا المصطلح يقودنا إلى جملة من المعاني، المستوى الأول: سياسي إيديولوجي يحمل معنى الحد من الصراع، أو التحكم في إدارة هذا الصراع بما يفتح قنوات للاتصال، وقد عرف التعايش على هذا المستوى الأول، والمستوى الثاني: اقتصادي ويرمز إلى علاقات التعاون بين الحكومات والشعوب فيما له صلة بالمسائل القانونية والاقتصادية من قريب أو بعيد، والمستوى الثالث: ديني، ثقافي، حضاري، وهو الأحدث، ويشمل تحديداً معنى التعايش الديني أو التعايش الحضاري، والمراد به أن تلتقي إرادة أهل الأديان السماوية والحضارات المختلفة في العمل من أجل أن يسود الأمن والسلام العالم، وحتى تعيش الإنسانية في جو من الإخاء والتعاون على ما فيه الخير الذي يعمّ بني البشر جميعاً من دون استثناء.[4]

3 المعجم الوسيط: مجمع اللغة العربية بالقاهرة، جـ2، دار الفكر، القاهرة، ص ص 639 - 640

4 عبد العزيز بن عثمان التويجري: الحوار من أجل التعايش، دار الشروق، القاهرة، طبعة أولى، 1998، ص 76

وانطلاقاً من هذا المستوى الثالث، وعلى ضوء المفهوم المحدد الذي نستخلصه منه، نتعامل مع مصطلح التعايش، وننظر في إبعاده ومراميه، وقد وضح أنّ التعايش الديني أو بعبارة أدق، التعايش بين الأديان، يستند إلى أسس أربعة هي: الأساس الأول: الإرادة الحرة المشتركة، بحيث تكون الرغبة في التعايش نابعة من الذات، وليست مفروضة تحت ضغوط أيّاً كان مصدرها، أو مرهونة بشروط مهما تكن مسبباتها، والأساس الثاني: التفاهم حول الأهداف والغايات، حتى لا يكون التعايش فارغاً من أي مدلول عملي، أو لا يحقق الفائدة للطرفين، بحيث يكون القصد الرئيس من التعايش هو خدمة الأهداف الإنسانية السامية، وتحقيق المصالح البشرية العليا والحيلولة دون قيام أسباب الحروب والنزاعات ومحاربة العنصرية والعرقية واستعلاء جنس على جنس، والأساس الثالث: التعاون على العمل المشترك من أجل تحقيق الأهداف المتفق عليها، ووفقاً لخطط التنفيذ التي يضعها الطرفان الراغبان في التعايش، والأساس الرابع: صيانة هذا التعايش بسياج من الاحترام المتبادل، ومن الثقة المتبادلة أيضاً، حتى لا ينحرف التعايش عن الخط المرسوم لأي سبب من الأسباب، وحتى لا تغلب مصلحة طرف على مصلحة الطرف الثاني مهما تكن الدواعي والضغوط، وذلك بأن يتمّ الاحتكام دائماً إلى القواسم المشتركة وإلى القدر المشترك من القيم والمثل والمبادئ التي لا خلاف عليها ولا نزاع حولها.[5]

وقد عرف في السياسة الدولية: (مصطلح التعايش السلمي)، بمعنى قيام تعاون بين دول العالم على أساس من التفاهم وتبادل المصالح الاقتصادية والتجارية، وقد ظهر هذا المصطلح بعد الحرب العالمية الثانية وانقسام العالم إلى معسكرين يتناحران، وممّا ساعد على إبراز الدعوة إلى سياسة (التعايش السلمي) الفزع النووي بعد أن أصبحت القنبلة النووية هي أداة الدمار الشامل، وبعد قيام مجموعة دول عدم الانحياز التي أكدت الرغبة في أن يكون التعايش السلمي هو السبيل إلى تنسيق العلاقات الدولية في العالم.[6]

والتعايش بهذا الفهم الموضوعي لطبيعته ولرسالته هو اتفاق الطرفين على تنظيم وسائل العيش ـ أي الحياة ـ فيما بينهما وفق قاعدة تحدد إنهاء وتمهيد السبل المؤدية إليه، إذ أنّ هناك فارقاً بين أن يعيش الإنسان مع نفسه، وبين أن يتعايش مع غيره، ففي الحالة الأخيرة يقرّر المرء أن يدخل في عملية تبادلية مع طرف ثان، أو مع أطراف أخرى، تقوم على التوافق حول مصالح، أو أهداف، أو ضرورات مشتركة، ولا يخرج مفهوم التعايش بين الأديان عن هذا الإطار العام بأية حال من الأحوال، وإلا فقد خصوصياته وانحرف عن غاياته، وهذا ما يحتم وجود قاعدة ثابتة يقوم عليها التعايش بين الأديان، وهو أمر له صلة وثيقة برسالة كلّ دين من هذه الأديان، وبالمبادئ التي يقوم عليها وبالقيم والمثل التي يدعو إليها.[7]

والعولمة لا يمكن أن تكون بحال نقيضاً للهويّة، ولن تكون بديلة عنها، والعولمة بهذا المفهوم، وفي هذه الحدود، وفي إطار التنوع الثقافي وازدهار هويّات الشعوب، وفي ظل الحوار الراقي الهادف بين الأديان والحضارات، هي الخيار الإنساني المتاح والمفتوح أمام مستقبل البشرية، وهو الأمر الذي سيؤدي بالتتابع وبتراكم التجربة، إلى تعميق الاحترام المتبادل بين

---

5 المرجع السابق: ص 77

6 أحمد عطية الله: القاموس السياسي، دار النهضة العربية، القاهرة، ط 3، 1968، ص 310

7 عبد العزيز بن عثمان التويجري: مرجع سابق، ص 78

الجميع، والتسامح أمر لا غنى عنه للعلاقات السلمية في أيّ مجتمع، وعندما يتحول التسامح إلى احترام متبادل، وهي صفة أكثر إيجابية، فإنّ نوعية العلاقات ترتقي بشكل واضح، ومن ثمّ فإنّ الاحترام المتبادل يشكل أساساً لإقامة مجتمع إنساني تعددي، وهو نوع المجتمعات الذي يمثله الجوار العالمي ذاته، لا يتميز بالاستقرار فحسب، بل باحترام تنوعه الذي يغنيه.[8]

إنّ السلطة الدينية تعني - في كلمات بسيطة ودقيقة ـ أن يدّعي إنسان ما لنفسه صفة الحديث باسم الله وحق الانفراد بمعرفة رأي السماء وتفسيره، وذلك فيما يتعلق بشؤون الدين أو بأمور الدنيا، وفيما يتعلق بالفكر الإسلامي فإنّ كلّ مذاهبه وتياراته الفكرية ـ باستثناء الشيعة ـ تنكر وجود السلطة الدينية، وتنفي أن يكون من حق أيّ فرد أو هيئة إضفاء القدسيّة الإلهية على ما تصدر من أحكام وآراء، وخلف هذا الموقف «المدني» و«المتقدم» في التفكير يقف تراث الإسلام الحقيقي إذا نحن ذهبنا نتلمسه من مصادره الجوهرية والنقية، وإمعاناً في التأكيد على هذا الموقف الفكري الذي يطبع كلّ السلطات في المجتمع بالطابع «المدني» وينفي عنها الطابع «الديني» كانت كلّ المواقف السياسية والاقتصادية والتشريعية التي كوّن مجموعها تراث المسلمين والإسلام في السياسة والاقتصاد والاجتماع.[9]

عالمية الإسلام في التعايش بين البشر

يقول الحق تعالى: «يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُم مِّن ذَكَرٍ وأُنثَى وجَعَلْنَاكُمْ شُعُوباً وقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِندَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ» الحجرات 13. ويقول تعالى في سورة النساء 1 «يَا أَيُّهَا النَّاسُ اتَّقُوا رَبَّكُمُ الَذِي خَلَقَكُم مِّن نَّفْسٍ واحِدَةٍ وخَلَقَ مِنْهَا زَوْجَهَا وبَثَّ مِنْهُمَا رِجَالاً كَثِيراً ونِسَاءً واتَّقُوا اللَّهَ الَّذِي تَسَاءَلُونَ بِهِ والأَرْحَامَ إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلَيْكُمْ رَقِيباً» صدق الله العظيم. هذا الخطاب الإلهي لم يوجّه إلى المسلمين فقط، بل إلى البشرية كافة، ليعلم الناس أنهم أخوة، ورغم هذا فإنّ أتباع الدين الحنيف يعلمون أنّ الذكر الحكيم إنما أكد على هذه الحقيقة، ووحدة الأصل البشري يزيل من أنفسهم نزعات العنصرية والاستعلاء والإحساس بالتفوق أو التمايز على الآخرين.

فإذا كان للإنسان أن يتمايز على إنسان فبالتقوى فقط والرسول الكريم يذكر الناس (كلكم لآدم وآدم من تراب) ونراه صلوات الله وسلامه عليه يخاطب الناس كافة في خطبة الوداع (يا أيها الناس ألا إنّ ربكم واحد، وإنّ أباكم واحد، ألا لا فضل لعربي على عجمي ولا لعجمي على عربي ولا لأحمر على أسود ولا لأسود على أحمر إلا بالتقوى). جاء الإسلام ليزيل النزعة العنصرية التي سادت في الجاهلية، حيث دعا إلى معرفة صلة جديدة بين الإنسان وأخيه الإنسان على أساس ما بينه وبين خالقه، وبموجب عقيدة الخلق الإلهي يرسخ الإيمان بأنهم كلهم لآدم، لأب واحد، فلا شرعية إذاً للتفاخر بالأنساب والآباء، ما دام الأصل في النهاية واحداً، بل ردّهم أيضاً إلى ما وراء هذا، فعرفوا أنهم جميعاً لآدم وآدم من تراب،

8 المرجع السابق، ص ص 63 - 64

9 محمد عمارة، الإسلام والسطة الدينية، دار الثقافة الجديدة، القاهرة، 1977، ص ص 10 - 12

تمكيناً في الأذهان لعقيدة الخلق، وتأكيداً لسلطان الربوبية المطلق، وما يترتب عليه من الإقرار بالعبودية للخالق ووجوب طاعته في كلّ شيء.[10]

وقضية التأليف بين فصائل الأمّة، والسعي في إصلاح ذات بينها وجمع شملها على الحق والهدى ورأب صدعها والتقريب بين فئاتها المتنازعة من أعظم أصول الإسلام العظيمة، ومن أفضل أبواب الخير والجهاد في سبيل الله، والأمّة لم تؤتَ من ثغرة مثلما أوتيت من جانب فرقتها وتنازعها، وقد كان الأعداء هم الذين يؤجّجون هذا الصراع ويحصدون نتائجه، ولم يستطع الأعداء أن يحققوا ما يريدون من تبديد الأمّة وتشتيت شملها إلا بعد أن غرسوا مسائل الفتنة والخلاف بينها، وبعد أن أوجدوا أسباب الصراع والنزاع في صفوفها، وقد كانت محاولاتهم قديمة بدأت في عهد الدولة الإسلامية الأولى، وذلك بإثارة النعرات القومية وبعث الأحقاد التاريخية، ولكنّ محاولاتهم باءت بالفشل، فما كان للأمّة أن تختلف وفيها رسول الله ـ صلى الله عليه وسلم ـ

ولا شك أنّ الإسلام قد رسم للأمّة طريق وحدتها، قال تعالى: (واعتصموا بحبل الله جميعاً ولا تفرقوا) صدق الله العظيم، فهو اعتصام بحبل الله واجتماع على هدى الله، وما حصلت الفرقة إلا بالبعد عن هذا المنهج، وقد بيّن لنا القرآن الكريم المنهج الذي يلجأ إليه المسلمون عند التنازع والاختلاف. قال تعالى: (فإن تنازعتم في شيء فردوه إلى الله والرسول). صدق الله العظيم.

أمّا عن الواقع المعيش في هذه الأيام فإنه ينذر بمشكلات كثيرة، فالاختلاف لم يعد بين طائفتين كما كان في الماضي بل أصبح داخل الطائفة الواحدة، وأصبحت دعوات إقصاء كلّ تيار للتيارات الأخرى أمراً مباحاً، ولعل الحراك الذي يحدث على الساحة الآن من تيارات سلفية وصوفية وغيرها، ومحاولات فرض معتقداتها الخاصة على الآخرين، ودعوات التكفير التي تحدث هنا وهناك وجعل المناخ غامضاً، لم يعد الخوف الآن من التيارات الخارجية التي تشوه الإسلام الصحيح، بل أصبح الخوف جاثماً من تيارات الداخل، حيث إنّ الاختلافات ما بين تيارات الإسلام تهدد وحدة الصف الإسلامي، والأخطر من ذلك هو تأويل النص الديني بما يتفق مع غاية هذا التيار أو ذاك، وما تشهده الساحة الفكرية الإسلامية الآن يتطلب الإسراع بمحاولة إطفاء نيران الفتنة التي تندلع من وقت إلى آخر، خاصة بين المتعصبين والمتشددين بين كلّ تيار وآخر، ولكن مازال العامّة هم الوقود الذي يحرك نار الفتنة والانقسام، ومن هنا تبدو الجهود المخلصة هي الطريق اليسيرة للوصول إلى ميثاق التعايش بين كلّ الأطياف على أن يتقبل كلّ طرف الآخر.

لقد أرسى الإسلام مبادئ مهمة يمكن أن تحتذى في رؤيته ومواقفه من الآخر، لا تقوم على نظرة ضيقة أساسها من ليس في صفنا فهو بالتأكيد يقف ضدنا، بل اتسمت نظرته للآخرين بالتسامح، لأنّ الدين الإسلامي دين عالمي دعوته موجّهة إلى كلّ البشر، بعكس بعض الأديان الأخرى التي حادت عن الطريق الصحيح. إنّ الإسلام يرى أنّ العالم يسع الجميع، لأنهم كلهم خلق الله جلّ في علاه، وأنّ إنسانية وعالمية الإسلام تجعله يحرص دائماً على ألا تنقطع الصلة بين أتباعه والآخرين، حتى لو وصل الأمر

10 أحمد الجهيني ومحمد مصطفى: الإسلام والآخر، الهيئة العامة المصرية للكتاب، القاهرة، 2005، ص 26

بينهم وبين هؤلاء الآخرين إلى مرحلة العداء المتبادل، فإنّ الإسلام يحرص على أن يوجّه أتباعه إلى الدفع بالتي هي أحسن ما أمكن ذلك، يقول تعالى: «ادْفَعْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ فَإِذَا الَذِي بَيْنَكَ وبَيْنَهُ عَدَاوَةٌ كَأَنَّهُ وِلِيٌّ حَمِيمٌ» فصلت 34.[11]

ومبدأ عالمية الرسالة من مبادئ الإسلام الراسخة، وهو الأساس الثابت الذي تقوم عليه علاقة المسلم مع أهل الأديان السماوية، ومن هذا المبدأ تنبع رؤية الإسلام في التعامل مع غير المسلمين، فلا تكتمل عقيدة المسلم إلا إذا آمن بالرسل جميعاً، لا يفرّق بين أحد منهم، وهذا هو البعد الإنساني الذى يعطي للتسامح في الإسلام مساحات واسعة، ولا يجوز أن يفهم هذا التسامح الإنساني الذي جعله الإسلام أساساً راسخاً لعلاقة المسلم مع غير المسلم، على أنه أنفلات، أو استعداد للذوبان في أيّ كيان من الكيانات التي لا تتفق مع جوهر هذا الدين، فهذا التسامح لا يلغي الفارق والاختلاف، ولكنه يؤسّس للعلاقات الإنسانية التي يريد الإسلام أن تسود حياة الناس، فالتأكيد على الخصوصيات العقائدية والحضارية والثقافية لا سبيل إلى إلغائه، ولكنّ الإسلام لا يريد لهذه الخصوصيات أن تمنع التعارف بين الأمم والشعوب، والتعارف فيما بينها.[12]

ومن المبادئ الثابتة لعالمية الإسلام والمؤكدة لمبدأ التسامح، أنّ الإنسان مكرم بحكم أنه إنسان «ولَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ وحَمَلْنَاهُمْ فِي البَرِّ والْبَحْرِ ورَزَقْنَاهُم مِّنَ الطَّيِّبَاتِ وفَضَّلْنَاهُمْ عَلَى كَثِيرٍ مِّمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيلاً» الإسراء الآية 70، والانتساب لآدم وحواء وشيجة وقربى ورحم، تجعل من الناس جميعاً أسرة واحدة في شبكة واسعة من أبناء العمومة، ومن هذا المنطلق لا بدّ أن تصاغ العلاقة بين الناس والناس، وتتشعب الأسرة الإنسانية في أرجاء الأرض يقول تعالى: «يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُم مِّن ذَكَرٍ وأُنثَى وجَعَلْنَاكُمْ شُعُوباً وقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا» الحجرات الآية 13، وكلمة (لتعارفوا) في الآية تحمل معنيين: الأول أن يعرف بعضكم بعضاً، والثاني أن تتعاملوا فيما بينكم بالمعروف، ومفهوم التعارف ذو سعة يمكن أن يشمل كلّ المعانى التي تدلّ على التعاون والتساكن والتعايش، ويمكن أيضاً أن يستوعب التعارف قيم الحوار، وبالجدل بالتي هي أحسن، والاحترام المتبادل.[13]

إنّ التعايش في الإسلام ينطلق من قاعدة عقائدية، وهو ذو جذور إيمانية، ولذلك فإنّ مفهوم التعايش من منظور الإسلام، ليس هو من جملة المفاهيم الوضعية الحديثة التي صيغت منها قواعد القانون الدولي، إنّ المسلم يعتقد أنّ الهدى الإلهي جاء عبر سلسلة طويلة من الرسالات والنبوات آخر حلقاتها اليهودية، فالمسيحية، فالإسلام، فمن الطبيعي إذن أن تكون هذه الأديان الثلاثة أقرب إلى بعضها بعضاً منها إلى سائر الأديان، ويُسمّي القرآن المسيحيين واليهود (أهل الكتاب)، لأنّ الله سبحانه وتعالى أنزل التوراة على موسى، والإنجيل على عيسى عليهما السلام، قبل أن يتلقى محمد عليه الصلاة والسلام الرسالة في اكتمالها مصدقاً لما بين يديها، ومصوبة ومصححة ومفصلة أمور الشريعة والقانون بجانب العبادات والأخلاق.

ومن أبرز مظاهر التعايش الذي ساد الحضارة الإسلامية عبر العصور، أنّ الإسلام يعتبر اليهود والنصارى أهل ديانة سماوية، حتى وإن لم يكن هذا الاعتبار متبادلاً، وعلى الرغم من أنّ عدم الإيمان بنبوة محمد ـ صلى الله عليه وسلم ـ هو

11 يحيى وزيري: المسلمون والآخر وفاق أم شقاق، المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية القاهرة، 2012، ط2، ص ص 3- 5

12 عبد العزيز بن عثمان التويجري، مرجع سابق، ص 81

13 المرجع السابق، ص 82

عندنا أمر عظيم وشأن خطير، بل هو أمر فارق، فإنّ الإسلام قد استوعب هذا الخلاف، لا بالتهوين من أمره أو المهادنة العقيدية له، ولكن بما رسمه في باب المعاملات من تعاليم تسمح بالتواصل والتراحم رغم اختلاف المعتقد.[14]

ليس ثمة ما هو أبلغ في الدلالة وأوفى بالقصد في التأكيد على العلاقة بين الإسلام والتعايش من الآية الكريمة (قل يا أهل الكتاب تعالوا إلى كلمة سواء بيننا وبينكم) صدق الله العظيم، في الدلالة على عمق مبدأ التعايش في مفهوم الإسلام، ذلك أنّ المساحة المشتركة بين المسلمين وبين أهل الكتاب مساحة واسعة، وإذا كان الإسلام قد جعل في قلوب المسلمين متسعاً للتعايش مع بني الإنسان كافة، ففيه من باب أولى، متسع للتعايش بين المؤمنين بالله، وإن كان التعايش لا يعني أننا متفقون في كلّ شيء، فإذا اشترطت ألا أبذل الحسنى إلا لمن كان مثلي تماماً (مسلماً أو غير مسلم) فمعنى ذلك أنني لا أحب إلا نفسي، وأنّ الاختلاف معناه العداوة.[15]

إنّ التعايش في الإسلام ينطلق من قاعدة عقائدية، وهو ذو جذور إيمانية، ولذلك فإنّ مفهوم التعايش من منظور الإسلام ليس هو من جملة المفاهيم الوضعية الحديثة التي صيغت منها قواعد القانون الدولي، إنّ المسلم يعتقد أنّ الهدى الإلهي جاء عبر سلسلة طويلة من الرسالات والنبوات آخر حلقاتها اليهودية فالمسيحية فالإسلام، فمن الطبيعي إذن أن تكون هذه الأديان الثلاثة أقرب إلى بعضها بعضاً منها إلى سائر الأديان.[16]

وقد حفل القرآن الكريم بدعوة المسلمين إلى التسامح، فلم يمنع المسلمين من البرّ بغير المسلمين ما داموا في سلم مع المسلمين وحسن صلة، وأمر الإسلام بالرفق في الدعوة إليه، وأمر بمناقشة المخالفين بالحسنى، وبيّن الله للنبي أنه مكلف أن يبلغ الدعوة ويبشر بالإسلام، وليس مكلفاً أن يحمل الناس عليه بالقوة، وأمر الله النبي أن يجير المشرك إذا لجأ إليه واحتمى به، وهذه سماحة ما بعدها سماحة.

وقد حضّ النبي على التسامح وحببه إلى المسلمين بقوله وفعله، قال عليه الصلاة والسلام: «من ظلم معاهداً أو انتقصه أو كلفه فوق طاقته أو أخذ منه شيئاً بغير طيب نفس فأنا حجيجه يوم القيامة»، وأمر بألا يجبر أحد من النصارى أو اليهود على ترك دينه، فقد كتب إلى عامل له في اليمن: «من كان على يهودية أو نصرانية فلا يفتتن عنها»، وأظهر النبي وخلفاؤه وقواد المسلمين سماحة فيما عقدوا من صلح مع البلاد التي فتحوها، «ومن شأن المنتصر أن يستبد ويملي شروطه بدافع الغيظ والانتقام والغرور بالقوة»، ولكنّ المسلمين كانوا كراماً في معاهداتهم مع المغلوبين، فأقرّوهم على عقائدهم وشعائرهم الدينية، وأوصوا برعايتهم والمحافظة على أموالهم، وقد أعطى النبي صوراً مضيئة يظهر فيها تفعيل الأحكام والحقوق التي أقرتها الشريعة الإسلامية لأهل الذمّة من خلال التعامل والتعايش معهم من أول يوم بدأ فيه إرساء دعائم الدولة الإسلامية في مجتمع المدينة المنورة، دون تأفف أو استعلاء ودون ظلم أو هضم حقٍّ من حقوقهم.

14 المرجع السابق، ص 83

15 حسان حتحوت، رسالة إلى العقل العربي المسلم، دار المعارف، القاهرة، ط1، 1998م، ص 124

16 المرجع السابق، ص 154

والتسامح في المنظور الإسلامي هو ثمرة التصور الإسلامي للإنسان الذي يقوم على أساس معيارين اثنين: أولهما تحديد غاية الوجود الإنساني، التي يتخذ الإنسان الأسباب لتحقيقها، ومن ثمّ الالتزام بالأسباب التي تتواءم مع هذه الغاية ولا تصادمها، وثانيهما هو الوعي بالوجود الإنساني إلى ما وراء الحياة الدنيا القصيرة الفانية إلى الحياة الخالدة الباقية، لقد خلق الله الإنسان لأهداف أخرى غير التي خلق الحيوان من أجلها، ولم يكن خلقه مجرد إضافة حيوان جديد إلى قائمة الحيوان، إنما كان إيجاد جنس آخر من الخلق، خلقه الله بقدرته، ليعبد الله على وعي، ويعمر الأرض بمقتضى المنهج الرباني، ومن أجل هذه الغاية وهب له ما وهب من المزايا، وأنزل الكتب بهدايته على أيدى الرسل الكرام صلوات الله وسلامه عليهم، وكان من أهداف إرسال الرسل وإنزال الكتب أن يقوم الناس بالقسط.[17]

ومن ضروب القسط أن يسود التعايش بين الأمم والشعوب، بالمعنى الراقي للتعاش الذي يقوم على أساس العدل في المعاملة، والمساواة في العلاقة، وبهذا المعنى فهم المسلمون القسط في قوله تعالى: «لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِالْبَيِّنَاتِ وَأَنزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتَابَ وَالْمِيزَانَ لِيَقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ» الحديد الآية 25، وقد طبّق المسلمون القسط على المستوى اللائق بالإنسان، سواء في معاملة من لا يؤمن بالاستخدام ومبادئه، أو في نظافة المجتمع من الفاحشة، أو في الخدمات الإنسانية التي تقدّم للناس، أو في التعاون على البر والتقوى، ويشهد التاريخ أنّ معاملة المسلمين لغير المسلمين في البلاد المفتوحة كانت مثالاً رائعاً من التسامح لا مثيل له في التاريخ، ويتضح مدى نبله بالمقارنة مع وضع الأقليات الإسلامية التي تقع تحت سيطرة غير المسلمين.[18]

ولمّا كان الإسلام قد أوجب الإيمان بجميع الرسل وعدم التفرقة بينهم: «آمَنَ الرَّسُولُ بِمَا أُنزِلَ إِلَيْهِ مِن رَّبِّهِ وَالْمُؤْمِنُونَ كُلٌّ آمَنَ بِاللَّهِ وَمَلَائِكَتِهِ وَكُتُبِهِ وَرُسُلِهِ لا نُفَرِّقُ بَيْنَ أَحَدٍ مِّن رُّسُلِهِ" البقرة الآية 285، وبيّن أنّ التفرقة بينهم في الإيمان هي الكفر، وأنّ الإيمان بالجميع بغير تفرقة هو الإيمان حق الإيمان، فإنّ ذلك يؤكد تأكيداً قاطعاً على عالمية الإسلام، ويثبت إنسانية هذا الدين، هذا مبني على الإيمان بأنّ دين الله تعالى الذي أرسل به جميع رسله واحد في أصوله، ومقاصده من هداية البشر إصلاحهم وإعدادهم لسعادة الدنيا والآخرة، وإنما كانت تختلف صور العبادات والشرائع باختلاف استعداد الأقوام، ومقتضيات الزمان والمكان، حتى بعث الرسول العالم بالأصول الموافقة لكلّ زمان ومكان، مع الإذن بالاجتهاد في المصالح التي تختلف باختلاف الأطوار والأحوال، وقد انفرد بهذه الحقيقة العادلة المسلمون من دون أهل الملل والأديان، فقد كرّم الإنسان بهذا نوع الإنسان، ومهّد به السبيل للألفة والأخوة الإنسانية العامة[19].

وعالمية الإسلام تجعل الثقافة والحضارة الإسلاميتين منفتحتين على حضارات الأمم، ومتجاوبتين مع ثقافة الشعوب، مؤثرتين ومتأثرتين، إنّ الإنسان ينكر (المركزية الحضارية) التي تريد العالم حضارة واحدة، وتسلك سبل الصراع ـ صراع الحضارات ـ لقسر العالم على نمط حضاري واحد، لأنّ الإسلام يريد العالم (منتدى حضارات) متعددة ومتميزة، ولكنه مع

17 محمد قطب، حول التأصيل الإسلامي للعلوم الاجتماعية، دار الشروق، القاهرة، ط1، 1998، ص 81

18 المرجع السابق، ص 82

19 محمد رشيد رضا، الوحي المحمدي، مكتبة القاهرة، القاهرة، ط 6، 1960م، ص 123

ذلك لا يريد للحضارات المتعددة أن تستبدل التعصب بالمركزية الحضارية القسرية، إنما يريد الإسلام لهذه الحضارات المتعددة أن تتفاعل وتتساند في كلّ ما هو مشترك إنساني عام.[20]

وإذا كان الإسلام ديناً عالمياً فإنه في جوهر رسالته وحقيقة مبادئه لا يعني أيضاً ـ المركزية الدينية ـ التي تريد العالم ديناً واحداً، فهو ينكر هذه المركزية الدينية، عندما يرى في تعددية الشرائع الدينية سنّة من سنن الله في الاجتماع الديني لا تبديل لها ولا تحويل، قال تعالى: «ولَوْ شَاءَ رَبُّكَ لَجَعَلَ النَّاسَ أُمَّةً واحِدَةً ولا يَزَالُونَ مُخْتَلِفِينَ إلاَّ مَن رَّحِمَ رَبُّكَ ولِذَلِكَ خَلَقَهُمْ» هود الآية 119، فهو سبحانه قد خلقهم للتنوع والاختلاف، لكنه يريد لكلّ الملل والشرائع والديانات وحدة جامعة لتنوعها، ورابطة ضابطة لاختلافها، وحدة في توحيد الخالق المعبود، وفي الإيمان بالغيب، وفي العمل الصالح، فهذه هي أصول الدين الإلهي الواحد، التي اتفقت فيها وعليها كلّ الشرائع والنبوات والرسالات، من آدم إلى إبراهيم إلى موسى إلى عيسى إلى محمد، عليهم جميعاً الصلاة والسلام[21].

وهذا التسامح لا يلغي الفارق والاختلاف، ولكنه يؤسّس للعلاقات الإنسانية التي يريد الإسلام أن تسود حياة الناس، فالتأكيد على الخصوصيات العقائدية والحضارية والثقافية، لا سبيل إلى إلغائه، ولكنّ الإسلام لا يريد لهذه الخصوصيات أن تمنع التعارف بين الأمم والشعوب والتعاون فيما بينها، والحقيقة التي لا شكّ فيها هي أنّ الإسلام يؤكد على إعلاء الرابطة الدينية على كلّ رابطة سواها، سواء أكانت رابطة نسبية، أم إقليمية، أم طبقية، فالمسلم أخو المسلم، والمسلم أقرب إلى المسلم من أيّ كافر بدينه، ولكنّ الرابطة الدينية هذه لا تنفي روابط شتى تشكل قاعدة للحياة المشتركة بين المسلمين وبين غيرهم من أهل الأديان السماوية، فهناك ألوان من الأخوة يعترف بها الإسلام غير الأخوة الدينية، فهناك الأخوة الدينية والأخوة القومية، والأخوة الإنسانية[22].

سماحة الإسلام في التعايش:

يقول الله تعالى: "واعْبُدُوا اللَّهَ ولا تُشْرِكُوا بِهِ شَيْئاً وبِالْوَالِدَيْنِ إحْسَاناً وبِذِي القُرْبَى والْيَتَامَى والْمَسَاكِينِ والْجَارِ ذِي القُرْبَى والْجَارِ الْجُنُبِ والصَّاحِبِ بِالْجَنْبِ وابْنِ السَّبِيلِ ومَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ إنَّ اللَّهَ لا يُحِبُّ مَن كَانَ مُخْتَالاً فَخُوراً" سورة النساء آية 36. إنّ رابطة الإخاء الإنساني هي الأساس الذي بنيت عليه سائر أحكام هذه السورة الكريمة من القرآن الكريم، وهي أحكام تكاد تجمع شرائع الإسلام كلها، مبينة لعناصر الترابط بين أصول الإنسانية التي تتجمع فيها دوافع الإخاء والمودة وتتشابك فيها وشائج التعاطف والمحبة بأوصافها الباعثة على الوفاء بحق هذا الترابط الودود.[23]

والأساس الأول في الآية الكريمة الذي لا اعتبار لأيّ عمل من الأعمال إلا إذا كان معتمداً عليه ذلك الأساس هو الإخلاص في العبادة لله وحده، وهكذا نرى ربنا تبارك وتعالى في كتابه الحكيم بعد أن وطد دعائم أفراده بالعبادة يوالي في نسق

20 محمد عمارة، العطاء الحضاري للإسلام، دار المعارف، القاهرة، 1997م، ص 121

21 المرجع السابق، ص ص 119 - 120

22 يوسف القرضاوي، فقه الدولة في الإسلام، دار الشروق، القاهرة، ط1، 1997، ص 197

23 محمد الصادق عرجون، الموسوعة في سماحة الإسلام، المجلد الثاني، مؤسسة سجل العرب القاهرة، 1972م، من ص 700 إلى 702

متصل ذكر عناصر الترابط الإنساني المتكامل في أكمل وأبدع ترتيب، وبدأ بأهم العناصر وأولاها بالرعاية والتقديم وهو الإحسان إلى الوالدين، والعنصر الثاني من عناصر الترابط الإنساني الإحسان إلى ذوي القربى، والعنصر الثالث من عناصر الترابط الإنساني في الآية الكريمة الإحسان إلى اليتامى الذين فقدوا الوالد الساعي على أرزاقهم وكفايتهم وهم صغار، وقد عني الإسلام بكفالة اليتامى وتربيتهم عناية تسمو بهم من مواطن الذلة والهوان، والعنصر الرابع من عناصر الترابط الإنساني في الآية الكريمة الإحسان إلى المساكين، والعنصر الخامس والسادس الإحسان إلى الجار سواء أكان قريب الدار أو قريب النسب والرحم، وسواء أكان بعيد الدار أم بعيد النسب والرحم، والعنصر السابع هو الإحسان إلى الصاحب الملاصق والمراد به ما يشمل الزوجة والرفيق في السفر، والصديق الصدوق، والعنصر الثامن الإحسان إلى ابن السبيل، والمراد به المسافر يسعى على رزقه ورزق عياله أو يطلب أمراً مشروعاً من أمور الحياة، والعنصر التاسع الإحسان إلى من جعلهم الله تحت أيدينا ممّا ملكت أيماننا ملكاً شرعياً، وهذا باب من أبواب الإحسان في الإسلام.[24]

وقد حفل القرآن الكريم بدعوة المسلمين إلى التسامح، فلم يمنع المسلمين من البرّ بغير المسلمين ما داموا في سلم مع المسلمين وحسن صلة، يقول تعالى: «لا يَنْهَاكُمُ اللَّهُ عَنِ الَذِينَ لَمْ يُقَاتِلُوكُمْ فِي الدِينِ وَلَمْ يُخْرِجُوكُم مِّن دِيَارِكُمْ أَن تَبَرُّوهُمْ وَتُقْسِطُوا إِلَيْهِمْ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ إِنَّمَا يَنْهَاكُمُ اللَّهُ عَنِ الَذِينَ قَاتَلُوكُمْ فِي الدِّينِ وَأَخْرَجُوكُم مِّن دِيَارِكُمْ وَظَاهَرُوا عَلَى إِخْرَاجِكُمْ أَن تَوَلَّوْهُمْ وَمَن يَتَوَلَّهُمْ فَأُوْلَئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ» سورة الممتحنة آية 8-9.، وأمر الإسلام بالرفق في الدعوة إليه، وأمر بمناقشة المخالفين بالحسنى، قال تعالى: «ادْعُ إِلَى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحِكْمَةِ وَالْمَوْعِظَةِ الحَسَنَةِ وَجَادِلْهُم بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ» سورة النحل آية 125، وبيّن الله للنبي أنه مكلف أن يبلغ الدعوة وينشر الإسلام، وليس مكلفاً أن يحمل الناس عليها بالقوة، قال تعالى: «فَذَكِّرْ إِنَّمَا أَنتَ مُذَكِّرٌ لَسْتَ عَلَيْهِم بِمُسَيْطِرٍ» سورة الغاشية آية 21، 22، وأمر الله المسلمين بأن يفوا بعهودهم لمن عاهدوهم سواء أكانوا من أهل الكتاب أم من المشركين، قال تعالى: «وَأَوْفُوا بِالْعَهْدِ إِنَّ العَهْدَ كَانَ مَسْئُولاً» سورة الإسراء آية 34.[25]

وقد حرص فقهاء المسلمين على العناية بأهل الذمة وكتبوا في ذلك كثيراً، من هذا أنّ أبا يوسف القاضي كتب إلى الرشيد ينصحه بقوله: «وينبغي يا أمير المؤمنين ـ أيّدك الله ـ أن تتقدم في الرفق بأهل ذمّة نبيك وابن عمك محمد ـ صلى الله عليه وسلم ـ حتى لا يظلموا ولا يؤذوا، ولا يكلفوا فوق طاقتهم، ولا يؤخذ شيء من أموالهم إلا بحق يجب عليهم»، فلم يكن عجباً أن انبهر بسماحة الإسلام وتسامح المسلمين سكان البلاد المفتوحة، وانطلقت ألسنتهم بالثناء على المسلمين لأنهم رأوا من المسلمين سمواً في الأخلاق، ونبلاً في المعاملة، وسماحة لم يعهدوها من قبل حينما كان يحكمهم الفرس أو الروم، ولم يكن عجباً أن وجد المسلمون من هؤلاء السكان عوناً في فتوحهم الظافرة، وقد أراد الفقهاء فيما بعد أن يضعوا دستوراً للعهود التي يعقدها الحكام المسلمون مع أهل الذمّة لا يتعداه المتعاهدون.[26]

24 المرجع السابق، ص 702 إلى 712

25 أحمد محمد الحوفي، سماحة الإسلام، المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية، القاهرة 2010، ص172.

26 المرجع السابق، ص 177

وسماحة الإسلام وسماحة الرسول ـ صلى الله عليه وسلم ـ تتجلى حتى في المواقف التي تطمئن فيها النفس إلى الانتقام، فقد كانت الأمم تعامل أسراها معاملة العدو البغيض، فتقتلهم أو تبيعهم أو تسترقهم وتسخرهم في أشقّ الأعمال، أمّا الرسول الكريم فقد عامل أسرى بدر معاملة حسنة، ذلك أنه وزّع الأسرى السبعين على أصحابه، وأمرهم أن يحسنوا إليهم، فكانوا يفضلونهم على أنفسهم في طعامهم، ثم استشار أصحابه في شأنهم، فأشير عليه بقتلهم، وأشير عليه بفدائهم، فوافق على الفداء، وجعل فداء الذين يكتبون أن يعلم كلّ منهم عشرة من صبيان المدينة الكتابة، وأشير عليه أن يمثل بسهيل بن عمرو ـ أحد المحرضين على محاربة المسلمين، فرفض النبي وقال: «لا أمثل به فيمثل الله بي وإن كنت نبياً»، وكذلك أطلق أسرى بني المصطلق، ولمّا فتح مكة قال لقريش: «ماذا تظنون أنّي فاعل بكم؟ قالوا خيراً، أخ كريم وابن أخ كريم، فقال: «اذهبوا فأنتم الطلقاء لا تثريب عليكم اليوم يغفر الله لي ولكم»، ولم يفرق الإسلام بين المسلم والذمّي في المعاملات العامّة، لأنّ الجميع سواسية أمام القانون، لا تفضيل ولا محاباة، حتى وإن كان أحد الخصمين مسلماً رفيع المكانة، والآخر يهودياً أو مسيحياً.[27]

لم يقف الإسلام في بناء مجتمعاته القائمة على التعددية عند الجانب النظري لمبادئ التعايش، وإنما أقام دولته في عصوره الأولى على التماسك والتوحد، ففي ظلّ الهويّة الجامعة للتعددية في الاعتقاد (الجنس واللغة واللون والعرف... إلى أخره)، صنع بينها الاعتراف والقبول والانصهار في نسيج واحد، فصارت عنواناً ونموذجاً لدولة إنسانية، تؤسس للتوحد والشراكة بين الأفراد والجماعات وتأصيل التعايش في مجتمع التنوع الديني والعرقي في نطاق البناء الحضاري، وتبرهن أحداث التاريخ على أنّ الإسلام في مسيرته الأولى، وعى مغزى الاختلاف والتنوع بين البشر، وجمع بين أديان وأجناس وأقاليم متباينة، وصهرها في بوتقة واحدة تتأسس على الإيمان، وقبول الاختلاف والمشاركة في العمل المنتج، والبناء لتشييد صرح مجتمع أممي في وطن مشترك، وأمّة واحدة يسودها السلام، بنى بها حضارة من أزهى الحضارات العالمية.

وقد تكفل هذا الوعي النابه بالهويّة الإسلامية الجامعة للبشر قيام اجتماع إنساني رشيد وقوي، اتجه بجميع عناصره إلى البناء والتنمية لما فيه المصلحة العامة، والتعاون على العيش المشترك، والدفاع عن الهويّة الايمانية والوطن الموحّد، وكانت التجربة الإسلامية على مدار عصوره الزاهرة عنواناً على الفهم السديد لمغزى الاجتماع البشري، القائم على التعددية الكاملة في نظامه، المشكلة لعناصر دولته الموحدة، المجسدة لقوة نسيج الجماعة، بموجب أنّ الرعيل الأول قد فقهوا رسالته في العالمية، وفي بناء حضارة إنسانية تدرك سرّ الله في الخليقة، وأنّ الاختلاف لا يجوز أن يكون عاملاً للفرقة، وإنّما أداة للثراء والتكامل لصالح الوطن.

لكنّ ما ينبغي مواجهته هو الحاصل في الوقت الراهن الذي غابت فيه القيم الإيمانية المشتركة لدى قطاعات مؤثرة، وحلّ محلها مفاهيم خاطئة ورؤى مغلوطة وجهالة مركّبة، صاحبها الغزو الثقافي، وضعف الوازع الديني، وتفشي التقليد، وتحكم الأعداء في مصير الأمّة، فأفرز هذا التفسخ القائم حالياً بين أبناء الشعب الواحد، وبات مألوفاً الحديث عن صراعات دائرة في أوطان العروبة والإسلام، نتيجة قصور وطني، وفهم ديني مغلوط، وتدبير للمخطط الأجنبي، ومسعى متواصل تتبناه

27 المرجع السابق، ص 183

دوائر الإمبريالية العالمية لتفكيك دول الإسلام باتباع سياسة الفوضى الخلاقة، واللعب على أوتار الفتنة الطائفية، والنعرات المذهبية.[28]

مجتمع المدينة المنورة كنموذج للتعايش:

كان أول احتكاك واقعي بين المسلمين والآخرين بعد هجرة الرسول ومن معه من المسلمين من مكة إلى المدينة، حيث كان اليهود هم العنصر الأساسي الذي يمثل الآخر في المجتمع والدولة الإسلامية الناشئة، فماذا فعل الرسول الكريم معهم؟ وما الموقف الذي اتخذه منهم بعد استقراره في المدينة المنورة؟

وضع الرسول عليه الصلاة والسلام أول دستور ينظم شؤون الدولة الإسلامية الناشئة بالمدينة المنورة فيما عرف باسم ـ الصحيفة ـ وهي تمثل بداية مهمة لكلّ من يرغب في معرفة العلاقات الدولية في الإسلام، وبالذات مع غيرهم من غير المسلمين، وبين يهود المدينة، وما يهمنا هنا هو التركيز على الحقوق والواجبات التي عاهد عليها الرسول الكريم في صحيفته.[29]

يقول ابن اسحاق[30]: وكتب رسول الله كتاباً بين المهاجرين والأنصار، وادع فيه يهود وعاهدهم، وأقرّهم على دينهم وأموالهم، وشرط لهم واشترط عليهم، وهنا بعض ما جاء خاصاً بعلاقة المسلمين مع اليهود في هذا الدستور الإسلامي. «وأنّ اليهود ينفقون مع المؤمنين ماداموا محاربين، وأنّ يهود بني عوف أمّة مع المؤمنين، لليهود دينهم وللمسلمين دينهم، مواليهم وأنفسهم إلا من ظلم وأثم فإنه لا يهلك إلا نفسه وأهل بيته، وأنّ ليهود بني النجار مثل ما ليهود بني عوف». فهذه الفقرة تؤكد على حرية الأديان، فلليهود دينهم وللمسلمين دينهم، وهو المبدأ الأساسي الذي اتخذه الإسلام دوماً تجاه الآخر، ولم يحد عنه مطلقاً.

«وأنّ على اليهود نفقتهم وعلى المسلمين نفقتهم، وأنّ بينهم النصر على من حارب أهل هذه الصحيفة، وأنّ بينهم النصح والنصيحة والبر دون الإثم»، فالصحيفة تقرر أنّ لكلّ فريق الذمة المالية الخاصة به، كما أنّ بينهم التحالف والمؤازرة على من حارب أهل هذه الصحيفة، وأنّ أساس العلاقة بينهم النصح والتناصح والتعاون على البر والخير دون الإثم. «وأنّ بينهم النصر على من دهم يثرب، وإذا دعوا إلى صلح يصالحونه ويلبسونه فإنهم يصالحونه ويلبسونه، وأنهم إذا دعوا إلى مثل ذلك فإنه لهم على المؤمنين إلا من حارب في الدين، على كلّ أناس حصتهم من جانبهم الذي قبلهم»، وهذه الفقرة تقرر تعاون المسلمين واليهود في صدّ كلّ عدوان خارجي على المدينة، وأنّ المسلمين إذا دعوا اليهود إلى صلح حليف لهم فإنهم يصالحونه، وأنهم إذا دعوا إلى مثل ذلك فإنه لهم على المؤمنين إلا من حارب الدين، «وأنه من تبعنا من يهود فإنّ له النصر والأسوة غير مظلومين ولا متناصرين عليهم». وقد قررت الصحيفة في مواضع أخرى أهمية

28 محمد الشحات الجندي، الدولة المدنية بين الاسلام والغرب، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، 2011، ص 309

29 جعفر عبد السلام، أحكام الحرب والحياد في ضوء القانون الدولي والشريعة الإسلامية، رابطة الجامعات الإسلامية، القاهرة، 2002، ص 12

30 ابن هشام، السيرة النبوية، جـ2، دار الفكر العربى، القاهرة، ص 64

مراعاة حقوق المواطنة وعدم ارتكاب الجرائم والآثام، وأكدت الصحيفة أنّ العقاب سيكون من جنس العمل، وأنه يقع على الفرد وآل بيته حسب التكيف القانوني للجريمة.[31]

إنّ ما ورد في هذه الصحيفة (الدستور) بشأن اليهود هو أبلغ رد عملي على تفعيل ما آمن به المسلمون من حماية حرية الدين وكفالتها للآخر، كما تعطي نموذجاً تطبيقياً على تعاون المسلمين ومسالمتهم للآخرين ما داموا ملتزمين بما عاهدوا المسلمين عليه من شروط وعهود. كما توضح أنّ المسلمين كانوا يقبلون بوجود اليهود معهم (على اعتبار أنهم الآخر في ذلك الوقت) في مجتمع المدينة المنورة، وأنهم هم الذين مدّوا أيديهم بالسلام والتعاون على البر والخير لبقاء هذا المجتمع الوليد وحمايته من الأخطار الخارجية.[32]

لقد وضع الإسلام ورسوله الكريم إطاراً عاماً للمعاهدات المشروعة تدور في نطاقه، فهو يشترط لصحة المعاهدات ونفاذها شروطاً:

أولها: ألا تخالف نصوصها قواعد الإسلام الأساسية، وهذا ما قرّره قول رسول الله ـ صلى الله عليه وسلم ـ [ما كان من شرط ليس في كتاب الله فهو باطل].

ثانيها: أنّ تتم المعاهدة بالتراضي بين طرفيها أو أطرافها، فلا اعتبار لمعاهدات تعقد على أساس الغلبة والقهر، إذ التراضي وانتفاء الإكراه شرط تمليه طبيعة العقود.

ثالثها: وضوح نصوص المعاهدة، واستظهار أهدافها ومعالمها وفي التحذير من المعاهدات الملتوية النصوص والأغراض. يقول الله تعالى: «ولا تَتَّخِذُوا أَيْمَانَكُمْ دَخَلاً بَيْنَكُمْ فَتَزِلَّ قَدَمٌ بَعْدَ ثُبُوتِهَا وتَذُوقُوا السُّوءَ بِمَا صَدَدتُّمْ عَن سَبِيلِ اللَّهِ» صدق الله العظيم، سورة النحل آية 94، وإذا تمّت المعاهدة في نطاق الشروط السابقة، وحافظ عليها الطرف الآخر، ولم تتغير الظروف، كان الوفاء بها واجباً، فإذا توقع أحد الطرفين من الآخر خيانة وثبت هذا بأخبار صادقة أو قرائن واضحة، أو تغيرت ظروف انعقاد المعاهدة وجب إعلان الطرف الآخر بإنهاء المعاهدة.[33]

لقد وصلت السماحة من الله ونبيه من خلال الإسلام في التعامل مع الآخر أعلى الدرجات، حتى في حالة نقض هذا الآخر العهد مع المسلمين، فلو أنّ أحداً من المشركين الذين نقضوا العهد جاء إلى دار الإسلام يطلب الأمان ليسمع كلام الله، ويتدبر ويطلع على حقيقة الدين فيجب تأمينه وحمايته حتى يصل إلى غايته، ولا يجوز قتله ولا التعدي عليه، ومتى أراد العودة إلى بلاده يجب تيسير الطريق أمامه ليصل إلى مأمنه.[34] يقول تعالى: «وإِنْ أَحَدٌ مِّنَ الْمُشْرِكِينَ اسْتَجَارَكَ فَأَجِرْهُ حَتَّى يَسْمَعَ كَلاَمَ اللَّهِ ثُمَّ أَبْلِغْهُ مَأْمَنَهُ ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ قَوْمٌ لاَّ يَعْلَمُونَ» صدق الله العظيم. سورة التوبة آية 6.

---

31 إبراهيم أحمد العدوي، تاريخ العالم الإسلامي، جـ1، معهد الدراسات الإسلامية، القاهرة، 1983، ص 76

32 يحيى وزيري، مرجع سابق، ص 83

33 جاد الحق علي جاد الحق، الفقه الإسلامي، نشأته وتطوره، معهد الدراسات الإسلامية القاهرة، 1988، ص 186

34 محمد علي السايس، تفسير آيات الأحكام، مطبعة صبيح وأولاده، القاهرة، 1953، ص 15

الخاتمة

حاجتنا إلى ثقافة التعايش من منظور الإسلام

لا شكّ أنّ عالم اليوم وما يموج به من أحداث وتفاعلات تجعل الحاجة ملحّة إلى انتشار ثقافة التعايش بين الجميع سواء بين أصحاب الديانات السماوية أو غير السماوية عامّة وبين أصحاب المذاهب الدينية المختلفة داخل ديننا الإسلامي في بلاد العالم الإسلامي، وقد رأينا أنّ الإسلام قد وضع دستوراً وقواعد متكاملة تتسم بشمولية الرؤية عند التعامل مع الآخر أيّاً كان تصنيفه، وهذه المبادئ والتعاليم قد سبقت جميع المواثيق أو المفاهيم الدولية الحديثة التي تتحدث عن حقوق الإنسان أو المساواة والتسامح بين الجنس البشري.

وإذا كان المسلمون لديهم القناعة الكاملة بأهمية التفاهم والحوار مع الآخر، فإنهم يرون أيضاً أنّه بنجاح هذا الحوار في تحقيق الأهداف المرجوة منه، فإنه يجب أن يتأسس على الاحترام المتبادل بين جميع الأطراف المتحاورة، كما أنّ الغرض من هذا الحوار هو الوصول إلى الحقيقة المجردة أيّاً كانت، لأنّ الحكمة هي ضآلة المؤمن، والهدف من هذا الحوار ليس إفحام الآخرين أو التقليل من شأنهم وشأن معتقداتهم، أو إكراه الآخرين على الدخول في الدين الإسلامي، لأنّ المبدأ الإسلامي المعروف والمعلن دائماً أنّه (لا إكراه في الدين). [35]

اتضح لنا ممّا سبق أنّ الفكر الحضاري الإسلامي يتّسم بالمرونة وسعة الأفق، فالحضارة الإسلامية حضارة مفتوحة على جميع الحضارات الأخرى تأخذ منها وتعطي، ولكن في أخذها تفريق بين ما هو نافع وضار ما يتفق مع مبادئها وما لا يتفق، وقبول المسلمين الآخر والتسامح معه موقف مبدئي لم ولن يتغير، لأنّ هذا الموقف أكدت عليه العديد من الآيات القرآنية والأحاديث النبوية، كما تشهد عليه العهود والمواثيق التي ألزم بها المسلمون أنفسهم مع أهل البلاد المفتوحة، وتشهد عليه كنائس النصارى ومعابد اليهود الموجودة في البلاد التى فتحها المسلمون ولم يمسوها بسوء، بالرغم من تحوّل أغلب أهلها إلى الإسلام وأصبحوا هم الغالبية وأهل الكتاب هم الأقلية، كما يشهد بذلك التاريخ الذي لم يعرف موقفاً واحداً أكره فيه المسلمون المنتصرون أهل البلاد المفتوحة على الدخول في الإسلام أو الإساءة إليهم من قريب أو بعيد. [36]

التعايش بين الأديان سيكون أشدّ إلحاحاً في المستقبل القريب في ظلّ الأزمات السياسية والاقتصادية التي تواجه البشرية على الصعيد الحضاري والثقافي معاً، وفي مثل هذا المناخ تتضاعف أهمية رسالة الأديان السماوية، وتتعاظم مسؤولية المؤمنين في الدفع بالتعايش بين الأديان نحو الاتجاه الصحيح، عملاً بالتوجه الرباني في قوله تعالى: (قلْ يا أهل الكتاب تعالوا إلى كلمة سواء بيننا وبينكم ألا نعبد إلا الله ولا نشرك به شيئاً ولا يتخذ بعضنا بعضاً أرباباً من دون لله، فإن تولوا فقولوا اشهدوا بأنا مسلمون) آل عمران 64. [37]

35 يحيى وزيري، مرجع سابق، ص 162

36 المرجع السابق، ص 163

37 عبد العزيز بن عثمان التويجري، مرجع سابق، ص 92

ويمكن لنا أن نستنبط من هذه الآية الكريمة القاعدة الشرعية التي تحدد موقف الإسلام من التعايش بين الأديان، إنّ كلمة (سواء) التي أمر الله سبحانه وتعالى نبيه محمداً ـ صلى الله عليه وسلم ـ بأن يدعو أهل الكتاب إليها، يأتي بيانها المفصّل في ثلاثة أمور رئيسة، إن كانت تدور حول التوحيد والإقرار بالربوبية والألوهية لله عزّ وجلّ، فإنّ الحسّ المؤمن يستمدّ منها معاني وإشارات ذات علاقة بواقع الناس في معاشهم وحياتهم، وهي: أولاً: ألا نعبد إلا الله، ثانياً: لا نشرك به شيئاً، ثالثاً: ولا يتخذ بعضنا بعضاً أرباباً من دون الله، فهذه الآية الكريمة هي القاعدة الذهبية للتعايش بين الأديان، لأنها تدعو إلى إفراد الله بالعبودية، وإلى عدم الإشراك به، وإلى رفض الطغيان والجبروت وفرض الهيمنة، وذلك بأن يتخذ الناس بعضهم بعضاً أرباباً من دون الله، يستوحون منهم التعاليم والمبادئ أو يخشونهم، أو يخضعون لما يملكونه من قوة باطشة، ممّا يؤدي إلى خلل في الكيان الإنساني، وإلى الفوضى في العالم، فليكن التعايش بين الأديان من أجل الله وحده لا شريك له، ومن أجل الحياة الإنسانية الحرة الكريمة، في ظل الإيمان والخير والفضيلة، وما فيه مصلحة الإنسان في كلّ الأحوال.[38]

ولعلنا في أشد الحاجة اليوم قبل الغد إلى تعميق ثقافة التعايش بيننا أولاً، من خلال تفهم طوائفنا ومذاهبنا المختلفة، فإنّ ما يجمعنا على أرضية مشتركة أكثر ممّا يفرقنا، وأن نرسّخ ما نتفق عليه ونشترك فيه، وأن نبتعد قدر المستطاع عمّا نحن مختلفون فيه، والتأكيد على أهمية العمل الجماعي المشترك الذي تتضافر فيه جميع الجهود من أجل درء المخاطر وتوفير الأسباب الكفيلة بضمان الأمن وكفالة الاستقرار وترسيخ أسس التعايش الثقافي والتعاون الحضاري الراقي القائم على المبادئ الإنسانية الرفيعة التي تتفق مع تعاليم ديننا الإسلامي. وإذا كان الحوار ضرورة للعيش الآمن المستقر فوق هذه الأرض، وكانت المسؤولية في الدعوة إليه وتطبيقه في واقع الحال مسؤولية مشتركة بين جميع الأطراف التي يهمها الحوار، والتي تعمل من أجله وتملك شروطه ومؤهلاته ووسائله، كان العالم الإسلامي مدعواً اليوم، وبحافز من مبادئه وقيمه، إلى أن يوسع من دائرة تعامله مع مختلف الشعوب، ويعمق رؤيته إلى رسالة الحوار في تحديد العلاقات الإنسانية وتطويرها والدفع بها نحو تحقيق المنافع والمصالح لبني البشر كافة.

ولئن كان المسلمون قد تعرضوا لأزمات كثيرة عبر مسيرتهم التاريخية، وما يزال بعض هذه الأزمات يعمل عمله في إضعاف الكيان الإسلامي إلى اليوم، فإنّ مصلحتهم العليا في الحاضر والمستقبل تتطلب منهم أن يكونوا حملة مشعل الحوار في مدلولاته الثقافية الشاملة، وفي معانيه الحضارية الراقية، وعلى شتى المستويات وفي مختلف الموضوعات، لأنّ خروج العالم الإسلامي من أزماته الراهنة، وتغلبه على المعضلات التي تعيق مسيرته التنموية، يفرضان عليه الحوار والانفتاح على العالم، والتعامل مع كلّ التيارات الثقافية والفكرية والإبداعات العلمية والتكنولوجية، والتعاون مع الأمم والشعوب والدول والحكومات، حرصاً على جلب أكبر قدر من المصالح والفوائد والمنافع للأمّة الإسلامية، ودرء ما يمكن درؤه من مخاطر ومساوئ ومفاسد، ولذلك فهي مسؤولية رجال الفكر والثقافة والعلم والدين والأدب والفن تجسيداً لدور الإنسان في هذا العالم وتحقيقاً للأمانة التي عليه أن يقوم بها والتي كلفه بها الله عزّ وجلّ. لأنّ التعايش هو ثمرة التسامح بين بني البشر، الذي يقوم على أساس تبادل الاحترام بين طرفين، سواء أكانا شخصين أم شعبين، أم اثنين من أمم الأرض، ولا يمكن أن

38 المرجع السابق، ص 161

يأتي التسامح من طرف واحد، وإلّا صار خضوعاً ومذلة وضعفاً واستسلاماً، فلا بُدّ من التفاعل في عملية التسامح، وكذلك الشأن بالنسبة للتعايش، وهذه هي رسالة الإسلام ورسوله الكريم للبشرية جمعاء.[39]

39 المرجع السابق، ص 162

قائمة المصادر والمراجع

- ـ جمال الدين الأفغاني، الأعمال الكاملة، دراسة وتحقيق محمد عمارة، الطبعة الثانية، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، 1979
- ـ الإسلام دين العلم والمدنية، الإمام محمد عبده، دراسة وتحقيق عاطف العراقي، دار قباء للطباعة والنشر، القاهرة، 1998.
- ـ المعجم الوسيط، مجمع اللغة العربية بالقاهرة، جـ2، دار الفكر، القاهرة.
- ـ عبد العزيز بن عثمان التويجري، الحوار من أجل التعايش، دار الشروق، القاهرة، طبعة أولى، 1998
- ـ أحمد عطية الله: القاموس السياسي، دار النهضة العربية، القاهرة، ط3، 1968
- ـ محمد عمارة، الإسلام والسلطة الدينية، دار الثقافة الجديدة، القاهرة، 1977
- ـ أحمد الجهيني ومحمد مصطفى، الإسلام والآخر، الهيئة العامة المصرية للكتاب، القاهرة، 2005
- ـ يحيى وزيري، المسلمون والآخر وفاق أم شقاق، المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية، القاهرة، 2012، ط2
- ـ حسان حتحوت، رسالة إلى العقل العربي المسلم، دار المعارف، القاهرة، ط1، 1998م.
- ـ محمد قطب، حول التأصيل الإسلامي للعلوم الاجتماعية، دار الشروق، القاهرة، ط1، 1998
- ـ محمد رشيد رضا، الوحي المحمدي، مكتبة القاهرة، القاهرة، ط6، 1960م.
- ـ محمد عمارة، العطاء الحضاري للإسلام، دار المعارف، القاهرة، 1997م.
- ـ يوسف القرضاوي، فقه الدولة في الإسلام، دار الشروق، القاهرة، ط1، 1997
- ـ محمد الصادق عرجون، الموسوعة في سماحة الإسلام، المجلد الثاني: مؤسسة سجل العرب، القاهرة، 1972م.
- ـ أحمد محمد الحوفي، سماحة الإسلام، المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية، القاهرة 2010
- ـ محمد الشحات الجندي، الدولة المدنية بين الإسلام والغرب، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، 2011
- ـ جعفر عبد السلام، أحكام الحرب والحياد في ضوء القانون الدولي والشريعة الإسلامية، رابطة الجامعات الإسلامية، القاهرة، 2002
- ـ ابن هشام، السيرة النبوية، جـ2، دار الفكر العربي، القاهرة.
- ـ إبراهيم أحمد العدوي، تاريخ العالم الإسلامي، جـ1، معهد الدراسات الإسلامية، القاهرة، 1983
- ـ جاد الحق علي جاد الحق، الفقه الإسلامي، نشأته وتطوره، معهد الدراسات الإسلامية، القاهرة، 1988
- ـ محمد علي السايس، تفسير آيات الأحكام، مطبعة صبيح وأولاده، القاهرة، 1953

المشاركون في الملف

- **الحاج دواق:**

كاتب وباحث جزائري، منسّق الأبحاث والندوات على مستوى الجزائر، رئيس قسم الدين وقضايا المجتمع الراهن، بمؤسسة مؤمنون بلا حدود.

- **محمد عثمان الخشت:**

الدكتور محمد عثمان الخشت، مفكر عربي مصري، أستاذ فلسفة الأديان والمذاهب الحديثة والمعاصرة بكلية الآداب - جامعة القاهرة. موسوعي الثقافة، يجمع بين التعمق في التراث الإسلامي والفكر الغربي. تتميز مؤلفاته بالجمع بين المنهج العقلي والخلفية الإيمانية. من أعماله: فلسفة الدين، المعقول واللامعقول في الأديان، العقلانية والتعصب، الحد الأدنى المشترك بين الأديان.

- **محمود كيشانة:**

الدكتور محمود كيشانة كاتب وباحث مصري، متخصص في الفلسفة الإسلامية، من أعماله الأسس الفكرية والمنهجية عند محمد عثمان الخشت، تطور وبناء فلسفة الفعل عند غارودي، محمود قاسم ومنهجه في دراسة الفكر الإسلامي.

- **محمد الشريف الطاهر:**

باحث وكاتب جزائري، حاصل على ماجستير في فلسفة الحضارة، عن نقد الأسس الفلسفية للعلمانية عند عبد الوهاب المسيري، يشتغل على موضوع التكامل الإبستمولوجي في المدرسة الفكرية المعاصرة، له عدة أبحاث، يدرّس فلسفة اللغة، وفلسفة التاريخ بقسم الفلسفة، جامعة المسيلة، الجزائر.

- **نبيل سيساوي:**

كاتب وباحث جزائري، متخصص في العقيدة والفلسفة، عمل على موضوع المنهجية المعرفية القرآنية والمنهج النقدي عند محمد أبي القاسم حاج حمد، له عدة دراسات وقراءات عن الحرية في الإسلام، ونقد الفكر الإسلامي.

- **غيضان السيد علي:**

باحث وكاتب مصري، يشغل منصب أستاذ الفلسفة الحديثة في قسم الفلسفة، بكليّة الآداب، جامعة بني سويف، من أعماله: الفلسفة الطبيعية والإلهية (النفس والعقل عند ابن باجة وابن رشد) (مجلد)، دار التنوير، بيروت. مصادر فلسفية، دار الحكمة، بني سويف، مصر، نصوص فلسفية باللغة الأوروبية، دار الحكمة، بني سويف، مصر- نصوص فلسفية باللغة الأوربية، (الكتاب الثاني) دار الحكمة، بني سويف، مصر.

- **عزمي زكريا أبو العز:**

كاتب وباحث مصري، يشغل رئيس قسم الفلسفة بجامعة القاهرة، فرع الخرطوم، عمل على موضوع فلسفة الولاء عند جوزيا رويس، وموضوع العلاقة بين الدين والعلم في عصر النهضة، من أعماله: خصائص الفكر العربي عند زكي نجيب محمود، الحوار عند ابن رشد والطهطاوي.

- **خليل شايب:**

باحث جزائري، مهتم بأطروحات جدلية الغيب والإنسان والطبيعة، يعمل على موضوع الحاكمية في إطار مدرسة محمد أبي القاسم حاج حمد.

MominounWithoutBorders

Mominoun

@ Mominoun_sm

مؤمنون بلا حدود

Mominoun Without Borders

مؤسسة دراسات وأبحاث www.mominoun.com

الرباط – أكدال. المملكة المغربية

ص ب : 10569

الهاتف : 54 99 77 537 212+

الفاكس : 27 88 77 537 212+

info@mominoun.com

www.mominoun.com

جميع الحقوق محفوظة © 2015

All rights reserved © 2015