

منهج الكتاب والحكمة: مدخل إلى الإصلاح الديني الإسلامي



شمس الدين الأمين ضو البيت
باحث سوداني

مؤمنون بلا حدود
Mominoun Without Borders
www.mominoun.com للدراسات والأبحاث

ملخص

على الرغم من الطابع الديمقراطي للثورة السودانية وثورات الربيع العربي من قبلها، إلا أنها جميعها تعثرت في إحداث إصلاح سياسي يقوم على المواطنة والتعددية السياسية والحريات. أعاد هذا التعثر أسئلة ذات طابع فكري سياسي متعلقة بالأنظمة المعرفية الإسلامية ناتجة عن النشأة المشتركة والارتباط التاريخي الوثيق بين أشكال التدين الإسلامي والفكر السياسي الإسلامي.

يكشف البحث في النظام المعرفي «الديني السني» السائد اليوم عن غياب البعد التاريخي في عناصر هذا النظام، فهو يقوم بصورة عامة، على إعادة إحياء حياة السلف، ويستوحي الماضي في طرائق تفكيره وفي نظمته وآلياته، مما نتجت عنه أشكال التخلف عن الركب الحضاري الإنساني التي تعيشها المجتمعات المسلمة اليوم ..

غير أن التنقيب في النشأة المشتركة لمجالي التدين والفكر السياسي في السياق الإسلامي، تكشف أن هذا النظام المعرفي السني السلفي هو نظام طارئ على الفكر الإسلامي، اقترنت بداياته بالتحويلات السياسية التي أحدثها الأمويون في نظام الحكم الإسلامي.

أما قبل تلك المرحلة، وطوال الخلافة الراشدة، فقد كان المنهج التشريعي (والنظام المعرفي) الإسلامي منهجاً علمياً لا يهدر البعد التاريخي أو يتجاهله. يتضح ذلك جلياً من اجتهادات الخليفة عمر التي قامت على تغيير وتجاوز أو استبدال أحكام قطعية الثبوت والدلالة في القرآن والسنة بتغير الظروف التي أوجبتها.

ويقود تتبع منهج عمر بن الخطاب إلى كشف أصوله في المبدأ التشريعي القرآني المتضمن في مبدأ «الكتاب والحكمة» المتكرر في عشر آيات قرآنية، باعتباره أحد المهام الرئيسة للبعثة المحمدية والمرسلين كافة. يتعامل منهج «الكتاب والحكمة»، مع أحكام الشريعة بوصفها وسائل، متأثرة بالتطور الاجتماعي للإنسان وتهدف إلى تحقيق غايات إنسانية عامة هي قيم الكرامة والقوة والعدل والعلم والسلام، بوصفها قيم وغايات المجتمع الإسلامي الكبرى.

مقدمة - لماذا الحاجة للإصلاح الديني؟

كان القاسم المشترك بين ثورات الربيع العربي بداية العقد الثاني من الألفية والثورة السودانية نهاية ذلك العقد، أنها كانت جميعها ثورات ضد الاستبداد والتسلط والمطالبة بالإصلاح السياسي والحرية. عبر عن ذلك الشعار الذي أطلقته جماهير الربيع العربي في الشوارع والساحات والميادين: «الشعب يريد إسقاط النظام»، وكذلك شعار الثورة السودانية الأبرز «حرية سلام وعدالة - الثورة خيار الشعب». تجاوزت الجماهير بتلك الشعارات انتماءاتها الطبقية والإيديولوجية والدينية والطائفية والقبلية أو الفئوية المهنية، وعبرت عن رغبتها في الخروج من دائرة الاستبداد والتسلط، سواء كان ذلك تسلط الحاكم الفرد أو الحزب الحاكم الواحد أو هذه الأسرة المالكة أو تلك. وعندما هتفت جموع هذه الشعوب بالثورة وإسقاط الأنظمة فقد كانت تنادي أيضاً بسقوط طبائع وممارسات هذه الأنظمة التي حكمتها، من فساد، وقهر وبطش وأمني، وانتهاك واسع لكرامة وحقوق الإنسان وبالخروج من حالة الفقر والتخلف والتبعية للأجنبي التي رمت بها تلك الأنظمة شعوب المنطقة.

لكن، ورغم تغييرات جذرية أحدثها الحراك الجماهيري في نمط تفكير المواطن في بلدان الثورات ورفع من مستوى الانتماء والتفاعل مع القضايا الوطنية، ورغم أن هذه الثورات جميعها كانت تطالب بالإصلاح السياسي كما سبقت الإشارة، وأن هذه المطالبة اتخذت، في عمقها وجوهرها مساراً ديمقراطياً يقوم على المواطنة والتعددية السياسية والمجتمعية، إلا أنه لا الحراك الجماهيري بعامة ولا أياً من قواه الفاعلة الرئيسة عبرت عن هذا التوجه الديمقراطي الحقوقي في بعده الفكري السياسي، لا الإجمالي، عبر صياغة برامجية صريحة متعمقة ومتجذرة شعبياً.

كانت النتيجة أن الجماهير نجحت، أحياناً، في اقتلاع الأنظمة السياسية المتجبرة، ولكنها، بسبب غياب الفكر الديمقراطي المتكامل، قد وجدت نفسها مكشوفة في مواجهة السلطويات العديدة الأخرى التي تكرست عبر فترات طويلة، وعلى رأسها السلطة الدينية التي عبرت عنها الحركات السياسية الدينية والتيارات الدينية عامة ورجال الدين باسم الحاكمية والمعلوم من الدين بالضرورة و«الإسلام هو الحل» إلخ. فلقد كانت السمة السياسية الاجتماعية الأبرز للعقود التي سبقت الحركات الجماهيرية في المنطقة تزايد أعداد الجماعات الدعوية وشبكات السلفية السياسية بتنوعاتها المختلفة وتنامي النزعات الدينية التقليدية، حيث تمددت قيم المحافظة في الفكر والسياسة والمجتمع، وصارت تشكل المزاج العام ونمط التفكير الاجتماعي والثقافي والاقتصادي على امتداد هذه البلدان.

وكان طبيعياً أن يؤدي هذا التدين العام للمجتمعات، الذي سبق الثورات الشعبية، والقدرات التنظيمية العالية، بالإضافة إلى الموارد المالية الكبيرة، من السياق الإقليمي النفطي، التي توفرت للحركات الإسلامية

والسلفية، المعبرة سياسياً عن هذا التدين، إلى اكتساح هذه الحركات للانتخابات الديمقراطية التي جرت لأول مرة في تاريخ بعض بلدان الثورات العربية. لكن ورغم وصول الحركات الإسلامية والسلفية إلى السلطة بانتخابات ديمقراطية، إلا أن موقف بعضها من الديمقراطية الذي اقتصر على تبني الجانب الإجرائي للديمقراطية والتحفظ على الجوانب المذهبية منها، أحدث حالة تعارض مبدئية بين الروح والجوهر الديمقراطي العميق للثورات، وبين أحد أهم مخرجات هذه الثورات وهي السلطة الحاكمة فيها.

فحتى تفجر الثورات ظل موقف الحركات الإسلامية والسلفية بصورة عامة من الديمقراطية هو إما «الرفض الكلي أو الجزئي أو التحفظ» بشأنها؛ وذلك من منطلق عدم توافقها مع الإسلام، وباعتبارها منتوجاً غريباً وغريباً على الفقه الإسلامي.. ومذهباً يلغي «الحاكمية» لله بإعطائه السيادة للشعب. وتطورت هذه العلاقة في أفضل أحوالها إلى قبول مشروط يحولها إلى أداة سطحية ومؤقتة، ويتعامل معها على أنها مجموعة من الإجراءات والأدوات للتداول السلمي للسلطة، مجردة من مصاحباتها الفلسفية. هذا بينما معلوم أن مفهوم الديمقراطية لا يقتصر على الانتخابات الدورية الحرة النزيفة، وما يصاحبها من إجراءات تقنية، فحسب، وإنما يتعداها ليشمل الاحتكام إلى الإرادة الشعبية بصورة عامة واحترام حقوق المواطنة المتساوية وحماية حقوق الأقليات والتعددية السياسية وحرية الرأي والتنظيم والاجتماع، والفصل بين السلطات وسيادة القانون، واستقلال القضاء... إلخ.

وقد ترتب على هذه التوجهات المتعارضة بين حراك جماهيري ديمقراطي في جوهره وأحزاب حاكمة- لم تكن علاقتها بالديمقراطية راسخة راکزة، ولم تكن ترى في الديمقراطية قيمة في ذاتها، بل مجرد أداة لخدمة هدفها في الوصول إلى السلطة لفرض حاكمية الشريعة - عودة الأمور، على نحو ما، إلى ما كانت عليه قبل الثورات، من حيث وجدت تلك المجتمعات نفسها مرة أخرى أمام أنظمة لا تختلف في طبيعتها عن تلك التي أطاحت بها، إلا بقدر ما تختلف دكتاتورية عسكرية عن أخرى مدنية عن ثالثة دينية.

لقد أثارت التطورات السياسية في بلدان الثورات ذات الأسئلة القديمة حول 'لماذا تخلف المسلمون وتقدم غيرهم'، وعن 'الاستثناء' أو 'العجز الديمقراطي' العربي والإسلامي، إضافة إلى أسئلة جديدة حول 'تعثر الانتقال' ولماذا اقتصر بعد الثورات ليكون 'انتقالاً سياسياً فقط وليس ديمقراطياً' كما حدث في الموجة الأخيرة من الثورات العالمية في أمريكا اللاتينية وشرق أوروبا، ثم ثارت مرة أخرى الأسئلة عن علاقة كل ذلك بالإسلام، وبفكر الحركات الإسلامية والسلفية.

وعلى الرغم من صحة الحديث عن أنه لم تكن لنشأة الديمقراطية في مواطنها الأولى في إنجلترا وفرنسا علاقة مباشرة بالدين، ليس فقط نتيجة للمقولة الشهيرة للسيد المسيح (أعطوا ما لقيصر لقيصر وما لله لله)

[مرفس 12: 12-17]، والتي تُفسر على أنها فصل للدين عن الدولة، وإنما كذلك بسبب النشأة المستقلة لكل منهما؛ لأن الدين ظل بعيداً عن السياسة لأكثر من ثلاثة قرون في السياق الحضاري الأوروبي.

في مقابل هذا الوضع التاريخي للحضارة الغربية، أوضحت دراسات كثيرة أنه لم يحدث أن كان السياسي والديني مجالين مختلفين في التجربة التاريخية الإسلامية. في الحقيقة يحفظ الموروث التاريخي الإسلامي بأشكال متعددة النشأة المشتركة للسياسي والديني منذ لحظة باكورة في هذا التاريخ، فهو يكشف أن الأصول المنهجية لمنظومات العقائد والشرائع في الإسلام قد نشأت في قلب الصراع السياسي، وحيث كانت التباينات والاختلافات في أصول وفروع هذه العقائد والشرائع، في أحيان كثيرة، بمثابة انعكاس لاختلافات الفرقاء على المستوى السياسي، أكثر منها تعبيراً عن مواقف دينية صرفة.

وبالتالي، فإنه وعلى الرغم من صحة المقولة بوجود صيغة شعبية «تقليدية» من الإسلام، مختلطة بمعتقدات محلية في المجتمعات العربية والإسلامية، في مقابل تدين «تقليدي» نخبوي يتخذ من المدارس الفقهية مرجعية له؛ لأن هذه الأخيرة تحمل سمات وتعليمات عملية ترتبط بالشأن الديني والحياة اليومية، وتناسب بالتالي تسيير الحكم والسلطة، مما تضطلع به النخب في المجتمعات. على الرغم من ذلك يظل «التدين التقليدي» الإسلامي هو المرجعية الأخيرة لكل من التدين الشعبي والنخبوي، ومن ثم فهو الذي يشكل الثقافة السياسية لكل من النخب والجماهير.

لكل ذلك، فإذا أظهرت المجتمعات التي تحمل هذه السمات، ويرتبط فيها التدين ارتباطاً وثيقاً بالثقافة السياسية، تعثراً في الإصلاح السياسي والانتقال الديمقراطي -المطلب الأول والأبرز لثورات الربيع العربي والثورة السودانية- كما وضح من مجريات الأمور والتطورات السياسية قبل وأثناء وبعد الفترات الانتقالية في بلدان الربيع العربي، وكذلك، وبصورة واضحة وجليّة في تجربة الحركة الإسلامية السودانية طوال فترة حكمها التي تواصلت لثلاثين عاماً، يصبح من الضروري البحث حينئذ في تلك الصيغة من «التدين» عن جذور لذلك التعثر في الإصلاح السياسي والانتقال الديمقراطي، بغرض «فككته» ومعالجة أسبابه، وهو ما يعبر بكلمات أخرى عن مفهوم وأهداف مصطلح الإصلاح الديني، وإزالة ذلك التعثر.

الإسلام في بلاد السودان

مع قيام سلطنة الفونج في سنار، بدايات القرن السادس عشر الميلادي، وانتقال مهام الحكم وإدارة الدولة والمجتمع إلى المكون ذي الجذور العربية الإسلامية، في معظم ما صار يُعرف الآن بالسودان، دخلت المنطقة في دائرة التأثير الحضاري العربي والإسلامي، إذ توج هذا الانتقال سلسلة متواصلة من عمليات الأسلمة والتعريب للمكون السكاني المحلي، امتدت جذورها إلى القرن السابع الميلادي، وإلى

اتفاقية 'البقط' التي أبرمها الفاتحون العرب لمصر مع بلاد النوبة؛ فقد وفرت تلك الاتفاقية للعرب الوافدين في بلاد السودان وضعاً آمناً في حلهم وترحالهم، تحرسه ضمانات الإمبراطورية العربية الإسلامية التي ينتمون إليها. كما أتاحت لهم «ثقافتهم الأكثر حداثة»¹، وأوضاعهم الاقتصادية المتميزة، وقدراتهم المتقدمة في مجالات التجارة والزراعة، وممتلكاتهم الواسعة من الإبل والخيول مضافة إلى دينهم الجديد، «بتوجهاته المتحررة، التي فتحت أمامهم الباب واسعاً لإخوة إنسانية»²، ومصاهرات ممتدة مع عامة السكان وأيضاً مع الأسر الحاكمة – أتاحت لهم هذه معاً صعوداً سريعاً في سلم السلطة، عبر نظام الإرث الأمومي، الذي كان سائداً وسط السكان المحليين.³

بدءاً من ذلك الوقت، وعلى الرغم من أن ارتباط المكون ذي الجذور العربية الإسلامية مع المراكز الثقافية والحضارية للعروبة والإسلام في الحجاز وبلاد الشام وشمال إفريقيا، ظل ارتباطاً هامشياً، يتلقى ويستهلك المنتجات الفكرية والثقافية لهذه المراكز - خاصة مصر - دون أن يشارك في إنتاجها، إلا أن هذا الارتباط شكل صلة كافية، من جانب، وكان سبباً من الجانب الآخر، لكي تخضع البلاد للتأثيرات والتيارات التي تحكمت في المنطقة والحضارة العربية والإسلامية، وللديناميات التي شكلت مسارها، وللاتجاهات الثقافية والمعرفية التي أفرزتها تلك التأثيرات والتيارات والديناميات.

البيئة وتكوين المجتمعات البشرية

إن التفسير الذي يحظى اليوم بأوسع قبول في الأوساط العلمية لعوامل تكوين الشعوب والمجتمعات البشرية، هو التفسير البيئي، الذي يفرد - بعكس التفسير الطبقي أو العرقي - مكانة أعلى، في تكوين المجتمعات، لمقومات البيئة الجغرافية والثقافية والاقتصادية والتاريخية والسياسية،⁴ فالمجتمعات البشرية، وفق هذا التفسير، هي تفاعلات وتجسيدات وتبلورات لهذه العوامل المختلفة في سياق زمني معين. وهذا هو السبب، الذي جعل التراث بمختلف وجوهه، يشكل العمود الفقري للمجتمعات البشرية. وغني عن الذكر أن هذه المقومات، هي المكونات ذاتها التي تشكل السمات الثقافية لأي مجتمع بشري. فالثقافة، كما عرفها مؤتمر الأمم المتحدة حول الثقافة عام 1981، هي «جميع السمات الروحية والمادية والفكرية والعاطفية التي تميز مجتمعاً بعينه، أو فئة اجتماعية بعينها، وتشمل الفنون والآداب وطرائق الحياة [...]، ويهتدي الإنسان عن

1 - فرنسيس دينق، مشكلة الهوية في السودان: أسس التكامل القومي، ترجمة محمد علي جادين (القاهرة: مركز الدراسات السودانية، 1999)، ص 8

2 - فرنسيس دينق، مشكلة الهوية في السودان، المصدر السابق، ص 8

3 - فرنسيس دينق، مشكلة الهوية في السودان، نفس المصدر، ص 9

4 - فكتور سحاب، تعقيب، في: السيد ياسين وآخرين، التراث وتحديات العصر في الوطن العربي: الأصالة والمعاصرة، الطبعة الثانية (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 1987)، ص 169

طريقها إلى القيم ويمارس الاختيار، وهي وسيلة الإنسان [...] للتعرف على ذاته.. وإعادة النظر في إنجازاته، والبحث عن دلالات جديدة، وإبداع أعمال يتفوق فيها على نفسه»⁵.

الأنظمة المعرفية الإرشادية

يحتضن كل تراث ثقافي، نظاماً معرفياً إرشادياً، هو النواة الصلبة من الأصول الفكرية والحضارية، المستخلصة من الثقافة العامة، والتي تشكل طريقة نظر الفرد والمجتمع إلى الأشياء والظواهر، وتحدد طرائق العقلنة والبرهنة والتعامل مع هذه الأشياء والظواهر، وتضع «معايير الاحتكام التي تقيس الصواب والخطأ والصالح والضرار»⁶، وتحدد «ما هو مهم ومحذ ومغوب فيه في المجتمع»⁷ وما هو مرفوض. وهذه المنظومة من الأفكار المجردة هي التي تشكل منهج الفرد والجماعة المعينة في النظر إلى الحياة والكون والمجتمع والآخر، وطريقة السلوك والتعلم والتصرف في قضايا الحياة اليومية، وهي التي «تضفي معنى محدداً، وتعطي مؤشرات إرشادية لتوجيه تفاعل البشر مع العالم الاجتماعي»⁸، وفي التعامل مع الآخرين، وكيفية عمل الأشياء، والحكم على الأمور والمسائل والأحداث والنوازل. فالنظام المعرفي هو جملة «المعتقدات أو المسلمات النظرية المتكاملة، التي يدعم بعضها بعضاً، والتي تسمح بالاختيار والتقييم والنقد»⁹، والتي تعمل كأدوات للنظر في الأشياء والحكم عليها. وبسبب هذه الطبيعة المعنوية المغروسة عميقاً في موروث وتاريخ الجماعة، يمارس النظام المعرفي ويفرض «سطوة قوية خفية» على عقول وسلوك معتنقيه أفراداً ومؤسسات ومجتمعات، وهي سطوة تتهياً وتتجدد وتتقوى بالتلقين التربوي والتنشئة الاجتماعية¹⁰، وبسهر حراس النظام، أفراداً وفئات ومؤسسات، على استمراريتها بحماية أركان النظام المعرفي، وإبانة جوانبه، والإرشاد إلى مكوناته. فتتضافر هذه المؤسسات معاً لـ «تفعيل مفردات وتراكيب ومفاهيم مكونات النظام المعرفي، وعرض تطبيقاتها، والترويج لها بلغة أقرب ما تكون إلى الحياة اليومية»¹¹.

5 - The World Conference on Cultural Policies □ Mexico □ 1982 http://portal.unesco.org/culture/en/ev.php-URL_ID=12762&URL_DO=DO_TOPIC&URL_SECTION=201.html

6 - طارق البشري: الملامح العامة للفكر السياسي الإسلامي في التاريخ المعاصر، دار الشروق، القاهرة، 1996، ص 47

7 - انتوني غيدنز، علم الاجتماع، ترجمة د. فائز الصياغ، (بيروت: المنظمة العربية للترجمة، 2005)، ص 79

8 - انتوني غيدنز، المصدر السابق، ص 79

9 - توماس كون، بنية الثورات العلمية (الكويت: سلسلة عالم لمعرفة رقم 186، 1978)، ص 49

10 - توماس كون، المصدر السابق، ص 33

11 - توماس كون، ذات المصدر، ص 196

الأنظمة المعرفية الإسلامية

ومثل ما هو الحال مع كل الثقافات، طورت الثقافة العربية الإسلامية، في حقبةا المختلفة، أيضاً أنظمتها المعرفية، والتي انتقل تأثيرها إلى الفضاء السوداني، بفعل الصلة العضوية التي نشأت، أولاً بهجرة العرب المسلمين إلى السودان، ثم بتصدي المكون المسلم المستعرب، من بين مكونات التنوع السوداني المتعددة، لشؤون الحكم والإدارة في البلاد، كما سبقت الإشارة. وبرغم وحدة الأصول الحضارية المرتكزة على القرآن والسنة النبوية، وعلى اللغة العربية، والسمات العامة لتراث الجزيرة العربية السابق للإسلام، وما كان قد ترسخ في بيئة المسلمين من قيم وأنظمة سياسية وغيرها، إلا أن المقومات البيئية الجغرافية والثقافية والاقتصادية والتاريخية والسياسية الفاعلة والمحددة للتطور، التي سبق ذكرها، أفرزت، في الإطار العام للثقافة والحضارة العربية الإسلامية، حقبة ومراحل ومدارس فكرية مميزة، عبر الأماكن والأزمنة المختلفة. وكانت لكل واحدة من هذه المراحل والحقبة، والأماكن والأزمنة، سمات مميزة «تصدر أكثر ما تصدر عن نظرة كونية معينة»¹²، هي المرادف للنظام المعرفي الإرشادي للحقبة أو المرحلة أو المجتمع المعين.

كذلك وبمثل ما هو الحال مع الحضارات والثقافات الأخرى، تشكلت هذه الأنظمة المعرفية الإرشادية من المبادئ والقواعد التي سلمت المجتمعات في الحقبة المختلفة بصحتها؛ وذلك «بغض النظر عن مصدر هذا التسليم: هل هو الدين، أم العلم أم الثقافة أم الإيديولوجيا»¹³. وكما أن التراث الثقافي بكل وجوهه يشكل العمود الفقري للمجتمعات، فقد شكل الدين، بما يملك من قوة وسلطة في تحديد المعتقدات وتعيين صور السلوك، وبوصفه النواة التي تصدر عنها سائر سمات الحضارة - شكل الأساس للأنظمة المعرفية وحدد علاماتها الرئيسية. فنشأ واستقر في إطار الثقافة العربية الإسلامية نظام معرفي سني، وآخر شيعي، وثالث صوفي، هي الأنظمة المعرفية الإرشادية الإسلامية الثلاثة الكبرى التي لا زالت قائمة وفاعلة في المجتمعات الإسلامية إلى يومنا هذا، إضافة إلى تفرعاتها وتحواراتها داخل فضاءاتها، وعبر حقبةا المتتابعة.

النظام المعرفي السلفي

في بلاد السودان كان النظام المعرفي الإرشادي الذي تبلور وساد إبان حقبة السلطنات الإسلامية، هو نظام قوي الصلة بالعرفان الصوفي، يكشف عن ذلك التراث القصصي والتاريخي الذي حفظته مدونات مثل «طبقات ود ضيف الله»، وعبرت عنه الآثار الفكرية والمادية التي تركتها حقبة السلطنات، وطبعت بسماتها الشخصية السودانية في سودان النيل الأوسط حتى اليوم. ولكن مع الفتح التركي للسودان بدأت،

12 - قسطنطين زريق، النهج العصري: محتواه وهويته - إيجابياته وسلبياته، في: السيد ياسين وآخرين، التراث وتحديات العصر في الوطن العربي، مصدر سبق ذكره، ص 367

13 - توماس كون، مصدر سبق ذكره، ص 83

على مستوى الدولة، عملية انتقال حثيثة إلى النظام المعرفي السني العام، انبنت على الرواسب الجينية لهذا النظام الأخير داخل المنظومة الصوفية، وعلى الصلات التي رعتها السلطنات مع الأزهر ومصر، ثم على الجهود الرسمية للحكومات التركية والمهدية والاستعمارية البريطانية. وقد تواصل هذا الانتقال بعد ذلك من خلال النظام التعليمي، وهجرات السودانيين إلى بلدان الخليج العربي، ومن خلال انفتاح البلاد على التأثيرات السياسية والثقافية القوية لمصر والمملكة العربية السعودية - وهي بلدان تعتبر مراكز للإسلام السني. - عبر الإعلام، والمطبوعات والمنح الدراسية والبعثات الثقافية.

ويقوم النظام المعرفي الإرشادي للمجتمعات الإسلامية السنية، بصورة عامة، على «إعادة إحياء الشكل ذاته لحياة السلف»¹⁴، إذ يركز ويستوحي الماضي «لا في روحه، فقط، وإنما أيضاً في طريقة تفكيره وفي نظمه وآلياته»¹⁵، وهو ينتقي من هذا الماضي قرونه الأربعة الأولى، ويعتبر أن ما قام به السلف خلالها، وما وصلوا إليه من معرفة أثناءها، هو المعرفة الشاملة، والمرجع الكامل الذي لم يتبق بعده من شيء يمكن أن يأتي به الخلف. وبذلك، صارت منظومة الأدوات الفكرية التي تتحكم في منهج المجتمعات الإسلامية السنية، في النظر إلى الحياة والكون والمجتمع والآخر، وطريقة السلوك والتعلم والتصرف في قضايا الحياة اليومية، وفي التعامل مع الآخرين، وكيفية عمل الأشياء، والحكم على الأمور والمسائل والأحداث والنوازل... صارت في الواقع، تقليداً لطرائق وممارسات السلف، مستخدمة والمنظومات والأدوات الفكرية التي استقر على ها السلف، وهي أدوات الفقه، وعلم أصول الفقه، الذي وضعت قواعده في القرن الثاني الهجري.

وبما أن كل نظام معرفي إرشادي - كما تقدم في شرحه - هو مجموع القواعد المعتمدة لدى جماعة أو ثقافة معينة، في عصر بذاته كوسائل لفهم الواقع، وحل المشكلات، وتوليد المعرفة المجتمعية، وإعطاء قوة الدفع المحفزة لتقدم ونهضة ذلك المجتمع، فإن فاعلية وصحة أي نظام معرفي، وقيمه، وإنجازه الحضاري في ميزان تطور المجتمع وتقدمه، هي نتاج للعدل المتحقق به، ولا يتحقق العدل إلا إذا اقترب النظام المعرفي من معايير العقل والعلم؛ فالعدل والعلم هما عماد كل نهضة وتطور في التجربة البشرية.

غير أنه على مستوى الحضارة والثقافة العربية والإسلامية، فقد ظلت المجتمعات التي تنتمي إليهما تواجه منذ عدة قرون أزمت عميقة، تجلت في تقشي الفقر والتخلف الحضاري، والاستبداد، والأمية القرائية والتقنية، والتشطي الاجتماعي، والقابلية للاستعمار والتبعية. وقد ضرب الفقر والتخلف المجتمعات العربية والإسلامية، بعد التدهور العام الذي أصاب الحضارة الإسلامية بدءاً من القرن الثالث عشر الميلادي. وانتهى الأمر بهذه المجتمعات إلى أن خضعت للاحتلال والتقسيم من قبل القوى الأوروبية الصاعدة؛ وذلك منذ

14 - د. حسين رحال، إشكاليات التجديد: دراسة في ضوء علم اجتماع المعرفة (بيروت: دار الهادي للطباعة والنشر، 2004)، هامش ص 15

15 - سعد الدين إبراهيم، المسألة الاجتماعية بين التراث وتحديات العصر، في: السيد ياسين وآخرين، التراث وتحديات العصر، مصدر سبق ذكره، ص 499

احتلال البرتغال لسبته المغربية عام 1415¹⁶، وحتى تدافع وتزاحم القوى الأوروبية عامة على المستعمرات الآسيوية والإفريقية في القرن التاسع عشر. هذه القابلية للاستعمار كانت إحدى العلامات الأكيدة على وهن وعجز هذه المجتمعات، وإخفاقها في معالجة عوامل الضعف والتخلف التي كانت تعاني منها.

بصورة عامة، فقد استمر هذا الوضع على ما هو على ه حتى يومنا هذا، إذ ظلت المجتمعات الإسلامية تعاني - حتى بعد نيلها لاستقلالها من الدول المستعمرة - من التبعية الاقتصادية والتقنية للغرب، ومن الفقر والامية، والتشرذم والتفتت السياسي والاجتماعي. ففي حين يشكل سكان الدول الـ 57 الأعضاء في منظمة الدول الإسلامية 20% من سكان العالم، إلا أنهم لا يسهمون إلا بحوالي 7% من الناتج الاقتصادي العالمي، هذا بينما يعادل الناتج المحلي للدول العربية مجتمعة، والتي يبلغ عدد سكانها 360 مليوناً، ويرقد بعضها فوق ثروات نفطية هائلة، يعادل، تقريباً، الناتج المحلي لكندا، التي لا يزيد عدد سكانها عن عُشر عدد سكان العالم العربي (35 مليون نسمة).

لقد حدد تقرير التنمية الإنسانية العربية الأول (2002)، غياب قيم الحرية، والمعرفة، وحقوق النساء، على أنها النواقص الرئيسة للتنمية في العالم العربي. فعلى صعيد الحرية، ومن بين ثلاث موجات ديمقراطية عالمية، لم تصل إلا الموجة الأخيرة لعدد قليل من بلدان العالم الإسلامي غير العربية، مثل تركيا وأندونيسيا وماليزيا، على الأرجح بفعل عوامل أخرى، كالجيرة والعولمة، واهتمام القيادات بصورتها في العالم، وليس لوجود حركات ديمقراطية شعبية قوية فيها. على مستوى البلدان العربية، وباستثناء لبنان والجزائر، لم تتخط درجات معظم هذه البلدان، في مجال الحريات السياسية، منذ استقلالها وحتى أواخر 2010، الخانة السلبية، في مؤشر بيت الحرية الذي يحظى باحترام واسع في أوساط الباحثين في هذا المجال؛ أي إنها ظلت تُصنف، طوال أعوام ما بعد الاستقلال، كنظم أوتوقراطية وغير ديمقراطية. حتي ثورات الربيع العربي، ذات الطابع الديمقراطي الشعبي في إنجازها الثوري، يبدو أنها في طريقها لأن تتحول إلى ديمقراطيات أدائية محدودة، بدلاً عن أن تحقق انتقالاً ديمقراطياً كاملاً¹⁷.

ولا يختلف الوضع كثيراً في مجال المعرفة؛ ففي بلدان العالم الإسلامي اليوم يتواجد نصف الأميين على مستوى العالم¹⁸؛ وذلك على الرغم من أن أول آية نزلت من القرآن الكريم بدأت بكلمة «اقرأ». وفي حين قاد العرب والمسلمون العالم في مجالات العلوم والرياضيات قبل ألف عام، فإنهم يكادون أن يغيبوا غياباً كاملاً عن قوائم المخترعين والمبتكرين في العلوم والتكنولوجيا اليوم. فلم يحصل على جائزة نوبل في العلوم

16 - الإمبراطورية البرتغالية، ويكيبيديا- الموسوعة الحرة ar.wikipedia.org

17 - محمد جبرون، الإسلاميون في حوار التحول: من الديمقراطية الأدائية إلى الديمقراطية الفلسفية، ورقة قدمت لمؤتمر: الإسلاميون ونظام الحكم الديمقراطي، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، الدوحة، 6-8 أكتوبر 2012

18 - Husain Haqqani، 'The Real Threat to Islam'، Newsweek، Oct. 8، 2012

التنمية والنهضة، وقضايا البيئة، والعلاقات الدولية... إلخ. في الواقع يواجه النظام المعرفي السلفي صعباً جمة في التعامل الناجح مع معظم قضايا المجتمعات الحديثة، إذ يقدم في مواجهة هذه القضايا، أدوات استخدمها السلف قبل ألف وأربعمائة عاماً مضت. فيطرح، على سبيل المثال، 'حاكمة الشريعة'، في مواجهة مبدأ الحرية، ويستغني بـ 'علوم السلف' عن المعارف الحديثة، وبـ 'أحكام القوامة' عند التعامل مع المرأة، وبـ 'أحكام' الولاء والبراء' وفقه 'أهل الذمة' والجهاد، لمعالجة قضايا الآخر المختلف، وإدارة التعدد الثقافي، وبـ 'أحكام' الحدود' لمكافحة الجريمة في عهد حقوق الإنسان...

اكتسب النظام المعرفي للمجتمعات العربية والإسلامية السنية من خلال العمل على إعادة إحياء الشكل ذاته لحياة السلف، والتركيز على- واستيحاء الماضي، لا في روحه، فقط، وإنما أيضاً في طريقة تفكيره وفي نظمه وآلياته، اكتسب سمات أساسية تميزه عن غيره من الأنظمة المعرفية الأخرى. إذا أخذنا، على سبيل المثال النظام المعرفي الحديث للحضارة الغربية، نجد أنه قد تبلور عبر مراحل بدأت بالإصلاح الديني، في بدايات القرن السادس عشر، وتواصلت بالثورة العلمية الأولى المرتبطة بالتوسع الجغرافي والبحثي، وحقبة التنوير التي تلتها، والتطور الدستوري الذي أعقب قيام الثورتين الأمريكية والفرنسية، وحتى الثورة العلمية والصناعية الثانية المعاصرة²². وتشكلت في هذا السياق القيم الحاكمة للنظام المعرفي، التي يتخذها المنتمون لفضاء ذلك النظام، أفراداً وفئات ومؤسسات، وسائل لفهم الواقع، وحل المشكلات، وتوليد المعرفة المجتمعية، والتي أعطت قوة الدفع المحفزة لتقدم ونهضة تلك المجتمعات. فقام ذلك النظام المعرفي على مكونات ومفردات تشمل مبادئ وقيم ومفاهيم: العقلانية، والعلم، والتقدم، والديمقراطية، وسيادة القانون، والحرية، والفردانية، والعمل، والترشيد، والنظام..

بذات القدر، فقد تضافرت أيضاً عوامل وأحداث تاريخية كبرى، في القرون الأولى، للحضارة العربية الإسلامية، تشكلت على إثرها وتبلورت الأنظمة المعرفية الإسلامية الثلاثة الكبرى السائدة اليوم. وجاءت على رأس هذه الأحداث الفتنة الكبرى التي قادت إلى مقتل الخليفة الثالث عثمان بن عفان، وما تلاها من حروب أهلية: 'صفين' و 'الجمل'، ونشأة الفرق الإسلامية من شيعة وخوارج، وأهل سنة وجماعة، وما صاحبها من اضطراب فكري وتنازع سياسي هائل، تحولت الخلافة على إثره إلى ملك عضوض، على يد معاوية بن سفيان، ثم الصراع الذي دار بين مختلف الفرق ضد الامويين، والذي انتهى بسقوط دولتهم، وقيام الدولة العباسية.

وشهد عهد الأمويين توسعاً في الفتوحات، وانفتاح العرب المسلمين على مجتمعات، وثقافات، ولغات، وعادات جديدة. وقد ولد دخول شعوب كثيرة في الدين الإسلامي، في فترة قصيرة، ضغطاً لحفظ مبادئ

22 - قسطنطين زريق، النهج العصري، مصدر سبق ذكره، ص ص 366-367

الدين وأحكامه من التحريف والضياع، والحفاظ على نقاء اللغة العربية، بوصفها لغة القرآن الكريم، من اللحن والتخليط. فظهر في تلك الفترة أئمة اللغة والفقه الكبار، الذين وضعوا قواعد اللغة وأصول الفقه. وقد جاء ظهورهم ذاك في فترة سادها التنارع السياسي، والاضطراب الفكري، والانحراف الديني الذي عبرت عنه مقولات الخوارج وسفكهم لدماء من خالفهم من المسلمين. وكان أحد أهداف الأئمة إخراج الناس من حالة النزاع والانحراف والانفلات الفكري والديني، بتثبيت القواعد وتفصيل الأحكام، غير أن الحرص على وقف الانحراف والانفلات المتسارع حينها، قاد إلى الإكثار من القيود التي انعكست سكوناً وجموداً على الأطر فكرية التي أسست للنظام المعرفي السني لاحقاً.

ولكي يبرر الأمويون خروجهم عن سنن الخلفاء الراشدين الذين سبقوهم، وبخاصة قتالهم لكبار صحابة الرسول صلى الله عليه وسلم، ولإعطاء الشرعية لحكمهم وسياساتهم، كرسوا في فترة حكمهم لمبدأ الجبر، كرسوا لمقولة إن «الماضي خير من الحاضر وخير من المستقبل»، والتي تأسست عليها قاعدة «إعادة إحياء الشكل ذاته لحياة السلف»، واستيحاء الماضي «لا في روحه، فقط، إنما أيضاً في طريقة تفكيره وفي نظمه وآلياته». الأمر الذي مثل «تأسيساً جديداً للدولة في الإسلام وإعادة بناء لها»، بعد التأسيس الأول على عهد النبي (ص)، في أعقاب هجرته إلى المدينة²³. وقد جاء هذه التأسيس الجديد للدولة، والذي بدأ تشكله، على يد الأمويين، بعد ثلاثين عاماً فقط من وفاة الرسول صلى الله عليه وسلم²⁴، ليضع نموذجاً وقواعد جديدة للدولة الإسلامية، بقي أثرها سائداً إلى اليوم، وهي القواعد التي تأسس عليها النظام المعرفي الإسلامي السني العام، والذي شملت دينامياته وامتد تأثيره لمجريات الأحداث وتطوراتها في المجتمع السوداني.

وبهذا، فقد صدر عن مجريات هذه الأحداث التاريخية الكبرى اتجاهان معرفيان رئيسيان؛ قام أولهما على القرآن الكريم والسنة النبوية وسيرة وعمل الخلفاء الراشدين والطريقة التي وصلوا بها إلى الولاية الكبرى. وقام الثاني على ما طرأ من أحداث الفتنة الكبرى، واقتتال الصحابة، ثم انقلاب الخلافة إلى ملك عضوض، والاضطراب السياسي، والفكري، والديني الهائل الذي ساد المجتمعات الإسلامية بسبب هذه الأحداث، وما صاحبها وترتب عليها من مواقف وتوجهات لجأت إلى إيجاد السند الفكري الديني الذي يبررها، إذ لم يقتصر التحول الذي حدث بدءاً من تولي الأمويين للحكم على الانقلاب على الخلافة، وإنما استتبعه انقلاب على الرؤيا، التي تشكلت بالقرآن والسنة وسيرة الخلفاء الراشدين.

لقد كانت السمة الرئيسة للنظام المعرفي الإسلامي الأول هي الانتقال من عبادة الأصنام إلى عبادة الله الواحد الأحد، والانتقال من نظام اجتماعي يقوم على القبيلة إلى آخر يقوم على العقيدة، ومن العصبية إلى

23 - محمد عابد الجابري، العقل السياسي العربي: محدداته وتجلياته، الطبعة السابعة (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2010)، ص ص 233 - 232

24 - محمد عابد الجابري، المصدر السابق، ص 301

الشورى، ومن تسلط الشيوخ إلى البيعة، ومن وأد البنات إلى الاعتراف بحقوق النساء، ومن الاحتراب العشائري إلى التعايش السلمي وحقوق المواطنة، كما تضمنتهما وثيقة المدينة.. وقد بلغ النظام المعرفي بهذه الانتقالات أقصى ما يستطيع الوصول إليه في تلك الأوضاع والظروف الاجتماعية، وأفضل ما توفره معارف وعلوم وتقنيات ذلك العصر. وقد أطلقت هذه الانتقالات طاقات المجتمع بجوهرها العلمي، وطابعها التحرري، وتوجهها التقدمي، وأساسها الذي يقوم على العدل والإنصاف والمساواة بين الناس، وذلك مقارنة مع ما كان سائدا قبلها.

في المقابل، فقد كانت السمة الرئيسة للنظام المعرفي الذي قام بعد الانقلاب على الخلافة والرؤيا الأولى هي تباطؤ عمليات الانتقال وتعثر تطور الأطر الاجتماعية، وبدء التكريس لمبدأ الجبر، وأن «الماضي خير من الحاضر وخير من المستقبل»، ولزوم طاعة الإمام، وانتفاء مبدأ الشورى، أو اعتبارها غير ملزمة في أفضل الأحوال، وسن مبدأ الوصول إلى الحكم بالغلبة... وانتهاء الأمر بشأنه إلى أن «من اشتدت وطأته وجبت طاعته»²⁵، وما صاحب هذه التطورات من وضع للحديث بهدف إيجاد السند الفكري الديني لهذه المقولات، سعياً لتثبيت حكم وسلطة ونفوذ الامويين على الناس. ومن خلال هذه العوامل والأحداث، وما تبعها من تطورات سياسية واقتصادية وفكرية شكلت مسيرة المجتمعات الإسلامية منذ ذلك الوقت، وحتى إلغاء الخلافة الإسلامية في عام 1923، اكتسب هذا النظام المعرفي الثاني مكوناته، التي تمثلت أهم معالمها في: النقل، والتقليد، والسكونية، والحاجة لمعيار مسبق من أجل الحكم على الأشياء²⁶، والتسليم، والأبوية، والتراتبية، واللاتاريخية، والعصبية..

لقد تطورت المجتمعات العربية الإسلامية وازدهرت حضارتها لأربعة قرون أعقبت ظهور الإسلام؛ وذلك بقوة الدفع الذاتي الهائلة، والطاقات الضخمة التي فجرتها سمات ومكونات نظامه المعرفي الأصيل الأول. لكن، وبفعل التطورات التي أصابت الرؤيا، وبدء تبلور نظام معرفي جديد ولم تمض على ظهور الإسلام غير بضع عقود قليلة، صارت قوة الدفع الذاتي للنظام الأول قوة متناقصة، وقضت سكونية النظام الجديد بالتدرج على المحركات العلمية والتحررية والتقدمية المستندة على العدالة والمساواة، للنظام الأول. ومع حلول القرن الثالث عشر، كانت الحضارة العربية الإسلامية قد أصابها الركود، وانعزلت عن المجرى التاريخي الرئيس للحضارة العالمية، وتدهورت العلوم والفنون والآداب، وفسدت أنظمة الحكم والإدارة، وانزلقت المجتمعات العربية والإسلامية في سبات طويل لا زالت تكابد للخروج منه إلى اليوم.

ولقد نتج عن هذا المنحى السكوني للنظام المعرفي الثاني، وما ترتب عليه من ركود وسبات للمجتمعات العربية والإسلامية - تناقض حاد بين عهد زاهر وصعود حضاري مبهر في القرون الأربعة الأولى

25 - محمد عابد الجابري، العقل السياسي، مصدر سبق ذكره، ص 272

26 - محمد عزيز الحبابي، تعقيب، في: السيد ياسين وآخرين، التراث، مصدر سبق ذكره، ص 105

للحضارة الإسلامية، في مقابل واقع معاصر تسوده عوامل الفقر والتخلف والجمود الاجتماعي والتبعية؛ وذلك في عالم يشهد تسارعاً في التقدم العلمي والمعرفي، حيث أصبحت المعارف الإنسانية تتضاعف اليوم كل سبع إلى عشر سنوات، مما يعني أن تطور العلوم والمعارف في النصف الثاني من القرن العشرين يعادل تطورها المديد عبر آلاف السنين منذ نشوء المعرفة²⁷

وقد صاحب هذا التطور المعرفي العلمي والتقني الكبير ثورة في «الآمال والمطامح، آمال الأفراد والفئات والشعوب في التحرر من الاستعباد والاستغلال، واكتساب الكرامة الإنسانية»²⁸. ويسرت إنجازات العلم المتتابعة سبل الاتصال، وفتحت الخيرات الناتجة عنها عيون الناس على إمكانات تحسين سبل حياتهم وإصلاح أوضاعهم. ولم يعد في مثل هذا العالم المتفجر بالمعارف والعلوم والتقنية والطموحات والآمال العريضة مجال للجمود والسكون والانغلاق أو الانكفاء. ولم تعد تكفي لمواجهة أخطار الجرف والإمحاء التي تصدر عن هذا التغيير المتسارع، وضمان البقاء والتقدم في إطاره، لم تعد تكفي مجرد المجازاة والتكيف مع سياقه، «إذ إنهما لا ينفذان من التبعية والخضوع للقوى التي تبعث التغيير، أو التي تتحكم به»، بل لا بد، بالإضافة إليهما من القدرة على استباق التغيير والإعداد له ... بالتشوف المستقبلي والتخطيط والابتكار»، وهي جميعاً سمات لا تنصف بها الأنظمة المعرفية الإسلامية السائدة، سواء في صيغتها الصوفية أو الشيعية أو السنية.

إن هذا التناقض الحاد بين ما كانت عليه الحضارة الإسلامية في قرونها الأربعة الأولى، وما صارت إليه منذ القرن الثالث عشر الميلادي من جمود وركود، يطرح بإلحاح السؤال عن العوامل التي قادت إلى ذلك الصعود الحضاري المبهر الذي تحقق في القرون الأولى، وعن طبيعة النظام المعرفي الذي أطلق ذلك التقدم. وإذ كان ذلك النظام وليداً مباشراً للقرآن الكريم، وللسنة النبوية في سنوات الدعوة في مكة والدولة في المدينة، وسيرة وعمل الخلفاء الراشدين بعد ذلك، كما تقدم، فأى مكونات هذه الأصول شكلت النظام المعرفي، وأي مفرداتها خلقت تلك القدرة الذاتية على إنتاج العلوم والمعارف وتقنيات الحضارة.

منهج عمر بن الخطاب

في تلك المرحلة التأسيسية الأولى يبرز ويتميز اجتهاد الخليفة عمر بن الخطاب في إدارة الدولة والمجتمع، وفي التعامل مع الواقع وحل المشكلات؛ فهو ليس اجتهداً فيما هو ظني الثبوت، أو ظني الدلالة، أو ظني الدلالة والثبوت من النصوص، فحسب، بل هو أيضاً اجتهداً فيما هو قطعي الدلالة والثبوت، وهو لا يقف عند حدود الفهم والاستنباط والتفريع والترجيح والتبرير للأحكام المستنبطة من النصوص قطعية

27 - قسطنطين زريق، النهج العصري: متواه وهويته - إيجابياته وسلبياته، في: السيد ياسين وآخرين، مصدر سبق ذكره، ص 370

28 - قسطنطين زريق، المصدر السابق، ص 270

الدلالة والثبوت، كما درج على ذلك السلفيون من بعده حتى يومنا هذا، وإنما يتعدى ذلك إلى تغيير أو تجاوز أو استبدال هذه الأحكام.

وتزخر كتب التراث بأمثلة كثيرة على هذا النوع من الاجتهاد، منها: أن جماعة من العرب أظهروا الإسلام «وكانوا سادة في قومهم، فجعل الله لهم سهما في الصدقات، وأمر النبي أن يعطيهم هذه السهم تآلفاً لقلوبهم في قوله تعالى: «إنما الصدقات للفقراء والمساكين والعاملين عليها والمؤلفة قلوبهم» (60 التوبة). وكان الرسول ومن بعده أبو بكر قد أعطوهم من الفداء ومن الزكاة. فلما استخلف عمر قال لهم: «إن الله أعز الإسلام واغني عنكم»، ثم منع هذه الطائفة كلها ما كان لها من نصيب في الزكاة، وجعلها لغيرها من المسلمين²⁹. وتجاوز بذلك حكما لنص قرآني قطعي الدلالة والثبوت.

كذلك كانت السنة النبوية التي لم يخالفها أو يجتهد معها أحد على عهد الرسول وخلال عهد الصديق تقضي بتوزيع أربعة أخماس الأرض المفتوحة على مقاتلة جيش الفتح، عملا بقوله تعالى: «واعلموا أنما غنمتم من شيء، فإن لله خمسه وللرسول ولذي القربى واليتامى والمساكين وابن السبيل» (41 الأنفال). وكان ذلك قانونا متبعا منذ فتح خيبر وتوزيع غنائمها (سنة 7 هجرية). غير أن عمر ابن الخطاب رأى أن (علة الحكم) التي اقتضت التوزيع عند فتح خيبر قد تغيرت أمام وضع هذا الفتح الجديد، وانضمام هذه البلاد الجديدة إلى ديار الإسلام، بكل ما يتطلبه ذلك من حسن إدارة مواردها الاقتصادية لمصلحة أهلها المقيمين عليها الذين سيصبحون الآن ثغراً من ثغور المسلمين، ولمصلحة الفاتحين لها على تعاقب أجيالهم³⁰.

لذلك رفض عمر توزيع الفداء على المقاتلة، وترك الأرض لأهلها، واستبدل الفداء بالخراج والجزية. كما أقر سياسة عمرو بن العاص حين حبس خراج مصر وجزيتها وصرف منها على إصلاح القوات والطرق وما شابه ذلك. فهنا أيضاً يستبدل عمر حكما لنص قطعي الدلالة والثبوت بحكم آخر؛ لأن (علة الحكم) قد تغيرت مع الزمن.

أيضا كانت الجزية قانونا قائما وحكما ثابتا على الكتابيين الذين يطبقون حمل السلاح، لقوله تعالى: «قاتلوا الذين لا يؤمنون بالله ولا باليوم الآخر ولا يحرمون ما حرم الله ورسوله ولا يدينون دين الحق من الذين أوتوا الكتاب حتى يعطوا الجزية عن يد وهم صاغرون» (29 التوبة). ولكن عندما أراد عمر أخذ الجزية من نصارى بني تغلب، قيل له: «إنهم عرب وقد أعلنوا نفورهم من دفع الجزية، وألحموا إلى أن فرضها عليهم سيغير من ولائهم الذي محضوه للدولة» فقبل عمر حجتهم وأسقط عنهم الجزية³¹.

29 - محمد حسين هيكل «الفاروق عمر» دار المعارف، الطبعة العاشرة: الجزء الثاني، ص 255

30 - المصدر السابق، الجزء الثاني، ص ص 268-269

31 - محمد عمارة، النص الإسلامي بين الاجتهاد والجمود والتاريخية» دار الفكر، دمشق، 2000، ص 68

وهناك أمثلة أخرى عديدة لمسائل واجتهادات مماثلة مشهورة، من بينها تعطيله لحد السرقة في عام الرمادة، عندما تفشت المجاعة والقحط في الجزيرة العربية. وإحجامه عن تطبيق حد السرقة أيضاً على غلمان لحاطب بن بلتعة سرقوا ناقة لرجل³²، ولم يطبق حد الزنا على امرأة زنت؛ لأنها اضطرت إليه اضطراراً³³، هذا على الرغم من ثبوت حدي السرقة والزنا بنصوص قطعية ثابتة.

ويكفي ما أوردناه من الأمثلة، لكي نوضح أن مجمل المنهج الذي انتهجه عمر بن الخطاب وبه جاءت اجتهاداته موقفه وصائبته، وموافقة لمصلحة الجماعة وروح الدين؛ لأنه كان «يؤمن بأن الإسلام روح وعقيدة، وأن الإنسان لا يكمل إيمانه حتى يدرك الروح الذي أوحى الله بها دين الحق إلى رسوله»³⁴. لذلك كان عمر يطبق أحكام القرآن بالروح التي نزلت بها، «فإذا ثبتت عنده سنة من رسول الله من قول أو فعل، عرف مناسبة هذه السنة ليكون دقيقاً في الأخذ بها، فقد كان يسترشد بالروح لا بالحرف في ما يعرض. وكان لعظيم إيمانه ولشدة امتثاله تعاليم رسول الله، جريئاً في الاجتهاد، وإن خالف ظاهر النص»³⁵. ولم يكن عمر يفعل ذلك، إلا لأنه كان يعلم أن أحوال الجماعة تتغير بتغير الزمان والمكان، بينما تبقى الحروف (أو نصوص الأحكام) ثابتة لا تتغير بعد اكتمال نزول القرآن. لذلك كان «إذا ورد نص لم يبق من أحوال الجماعة ما يقتضي تطبيقه لم يطبقه، وإذا اقتضت أحوال المجتمع تأويل النص أوله»³⁶، حريصاً في هذا وذاك على ملائمة الحكم لأحوال المجتمع وظروف القضية، حتى إنه كانت «تعرض عليه القضية يفتي فيها، وبعد حين تعرض عليه قضية مماثلة، فيفتي فيها فتوى مغايرة. فإذا سئل عن سر هذا التفاوت قال (ذلك على ما قضينا، وهذا على ما نقضي)، لأن ظروف القضيتين مختلفة، وإن تماثلت الوقائع»³⁷. فهو كان يراعي من جانب أحوال المجتمع وظروف القضايا المتغيرة والمتبدلة، مع حرصه من جانب آخر على أن يتسق الحكم مع روح المبادئ والتعاليم المحمدية السليمة³⁸.

فمنهج عمر كان يتضمن عنصرين: أولهما أن للإحكام (روحاً) تظل باقية وإن تغير الحكم نفسه، وهذا ما أسماه الشاطبي مقاصد الشريعة³⁹، ويسمياها آخرون حكمة النص، وليس بينهما اختلاف؛ لأن الحكمة هي «حقيقة القرآن»⁴⁰: أي روحه، وثانيهما إقراره أن أحوال الجماعة يصيبها التغيير والتبدل مع تغير

32 - محمد حسين هيكل، مصدر سابق، ص 265

33 - ذات المصدر، ص 265

34 - ذات المصدر، ص 255

35 - ذات المصدر، ص 255

36 - ذات المصدر، ص 255

37 - محمد خالد «خلفاء الرسول» دار ثابت. القاهرة، 1994، ص 205

38 - محمد حسين هيكل، مصدر سابق، ص 255

39 - انظر: أبو إسحاق إبراهيم (الشاطبي)، الموافقات في أصول الأحكام، دار الفكر، القاهرة،

40 - الراغب الاصفهاني، معجم مفردات ألفاظ القرآن، دار الفكر، القاهرة، ص 127

الظروف والأوضاع والأزمان. وليس هذا العنصر الأخير إلا المبدأ العلمي المعروف بالتاريخية، والذي يُعنى بدراسة التغييرات التي تصيب البنى والمؤسسات والمفاهيم من خلال تطور المجتمعات عبر الأزمان وتعاقب السنوات⁴¹.

ولقد أفاد باحثون معاصرون في العالم الإسلامي من جملة المعارف الإنسانية في التاريخ وعلم الاجتماع والألسنيات والأديان المقارنة، ومن تراكم المادة التاريخية عبر القرون، وأفاضوا في البرهنة على تاريخية النصوص الدينية الإسلامية⁴². وأقاموا الدليل على أن أحكام الشريعة جاءت كإجابات قرآنية على أسئلة واقعية طرحها القوم آنذاك، وعلى أن علم أسباب النزول الذي هو ارتباط النصوص والحاجات المثارة في المجتمع بالواقع، وعلم الناسخ والمنسوخ الذي هو تغيير الأحكام لتغير الظروف والملابسات، ما هي إلا تجليات لتاريخية المفاهيم التي تطرحها النصوص من خلال منطوقها⁴³. كما أبانوا الآليات التي قادت إلى إخفاء مفهوم تاريخية النصوص في التراث، سواء تلك السياسية التي بدأت مع استيلاء الأمويين على الحكم وتحويله ملكاً عضوضاً، أو المذهبية الفكرية 'الحمايية' التي أرادت لحفظ الدين مما أصبح يتهدهده من أهواء الحكام، أو انفتاح الديار على ثقافات ومجتمعات جديدة.

وقد أثبت الباحثون أيضاً أن الأزمة العميقة التي يمر بها الفكر السلفي والمجتمعات الإسلامية هي انعكاس للاعلميتها في ما يتعلق بنظرتها للتراث، والتي انعكست بدورها على مجمل مناحي الحياة؛ ذلك أن موقف الفكر السلفي وهذه المجتمعات «يدور على رفض التاريخية كبعد من أبعاد كل ما يطرأ على الوجود الإنساني، وكل ما يبينه الإنسان في هذه الدنيا»⁴⁴. فالمبدأ العلمي المحوري الذي يحكم عصرنا هذا هو النظر لكل شيء بما في ذلك الكائنات الحية على اختلافها، والمجموعات البشرية، والكون بما هو وجود شامل ليس على أنها جوهر ثابت دائم، بل على أنه تاريخ، أي سلسلة من اللحظات، لكل لحظة منها حالة متميزة بصفاتها.

وإذا كان من المعقول أن الباحثين المسلمين المعاصرين قد توصلوا لما توصلوا إليه من نتائج بعد ما توفر لهم من وسائل ومناهج للبحث، فإن السؤال الذي يطرح نفسه هو: ولكن من أين لعمر بن الخطاب بهذا المنهج والمبدأ الحاكم، الذي أصبح اليوم هو أسلوب النظر ومنهج البحث في العلوم الطبيعية والإنسانية معاً؟

41 - محمد أركون: تاريخية الفكر العربي الإسلامي، مركز الإنماء القومي، الطبعة الثانية، بيروت، 1996، ص 23

42 - انظر أعمال محمد أركون: المصدر السابق، ومحمد أركون، الفكر الإسلامي قراءة علمية، مركز الإنماء القومي، الطبعة الثانية، بيروت، 1996، وأعمال محمد عابد الجابري: «تكوين العقل العربي» مركز دراسات الوحدة العربية، الطبعة السادسة، بيروت 1994، و«بنية العقل العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، الطبعة السادسة، بيروت 1994. وأعمال نصر حامد أبو زيد، خاصة: الإمام الشافعي وتأسيس الأيديولوجية الوسطية، مكتبة مدبولي، الطبعة الثانية، 1996. ومحمد سعيد العشماوي، الخلافة الإسلامية، دار سينا للنشر، القاهرة 1992

43 - نصر حامد أبو زيد، دار سينا للنشر، الطبعة الثانية، القاهرة، 1994، ص 118

44 - محمد عابد الجابري، التراث وتحديات العصر، مركز دراسات الوحدة العربية، ص 209

بعيد جدا أن يكون اجتهاد عمر من غير فهم للقرآن، وهو ما كان عليه من نصيب عظيم في العلم ورجاحة الرأي، الذي أيد بعضه القرآن، وأقر بعضه الرسول وأعجب به حتى كان يقول (ص): «جعل الله الحق على لسان عمر وقلبه»⁴⁵، كما أن القرآن نزل وفق إحساس العرب الدقيق بلغتهم، ووفق عاداتهم الاجتماعية السائدة. ومن أشهر ما يروى في التدليل على ذلك ما فسروا به عدم بدء سورة التوبة بالبسملة، كما تبدأ جميع سور القرآن. فقالوا إن العربي كان عندما يريد أن ينهي عهدا بينه وبين آخرين، كان يرتفع على نشر من الأرض ويبدأ حديثه مباشرة بما جاء به، لا يبدأ بتحية ولا بمقدمة ولا بسلام، ولا يأتي بشيء آخر مما كان يأتي به في المناسبات الأخرى، إنما كان يقول: «يا بني فلان إنني رددت إليكم عهدكم». وهكذا فعل القرآن الكريم. فإنه، من غير بسملة، قال: «براءة من الله ورسوله إلى الذين عاهدتم من المشركين» (1 التوبة).

وما كان عمر بن الخطاب ليتجراً على الله، وهو ما أخبرتنا به كتب التراث من التقوى، ومخافة الله وقوة الإيمان، حتى «إنك إذا أردت أن تبصره يرتجف كعصفور احتواه إصاير.. فليس عليك إلا أن تقول له: ألا تتقي الله يا عمر»⁴⁶، وهو الذي لطالما كان يدعو أبا موسى الأشعري ليتلو عليه بصوته العذب المؤثر آيات من القرآن العظيم، وهو يقول له: ذكرنا ربنا، يا أبا موسى «فيقرأ أبو موسى ويبكي عمر»⁴⁷، وهو الذي من شدة غيخته على القرآن الكريم امتنع عن جمع الحديث النبوي «وحبس ثلاثة» من كبار الصحابة؛ لأنهم أكثروا من الحديث عن رسول الله؛ وذلك حتى لا ينكب الناس على الحديث ويتركوا كتاب الله⁴⁸.

إذن لم يكن عمر ليتخذ منهاجاً يتجاوز، ويغير، ويستبدل أحكاماً لنصوص قرآنية قطعية الدلالة والثبوت، إلا إذا كان ذلك المنهج هو عين المنهج الذي جاءت به البعثة المحمدية والقرآن نفسه.

منهج الكتاب والحكمة

إن إمعان النظر في المعاني والمهام التي وردت مقترنة بالبعثة المحمدية، في القرآن الكريم، يكشف عن منهج تشريعي يحمل نفس معالم المنهج الذي سار عليه عمر في اجتهاده.

ففي سورة البقرة، يدعو إبراهيم عليه السلام لذريته قائلاً: «ربنا واجعل فيهم رسولا منهم يتلوا عليهم آياتك ويعلمهم الكتاب والحكمة ويزكيهم إنك أنت العزيز الحكيم» (129 البقرة).

45 - محمد حسين هيكل، مصدر سابق، ص 254

46 - خالد محمد خالد، مصدر سابق، ص 145

47 - ذات المصدر، ص 145

48 - محمد حسين هيكل، مصدر سابق، ص 261

ثم يذكر القرآن العرب بتلك النعمة في آيتين من سورة البقرة: «كما أرسلنا فيكم رسولا منكم يتلو عليكم آياتنا ويزكيكم ويعلمكم الكتاب والحكمة ويعلمكم ما لم تكونوا تعلمون» (151 البقرة)، «وإذا طلقتم النساء فبلغن أجلهن فامسكوهن بمعروف أو سرحوهن بمعروف ولا تمسكوهن ضرارا لتعتدوا ومن يفعل ذلك فقد ظلم نفسه ولا تتخذوا آيات الله هزوا. واذكروا نعمة الله عليكم وما أنزل عليكم من الكتاب والحكمة يعظكم به واتقوا الله واعلموا أن الله بكل شيء عليم» (231 البقرة). ويتكرر هذا التذكير في سورة آل عمران: «لقد منّ الله على المؤمنين إذ بعث فيهم رسولا منهم يتلو عليهم آياته ويزكيهم ويعلمهم الكتاب والحكمة وإن كانوا من قبل لفي ضلال مبين» (169 آل عمران). وفي سورة الجمعة: «هو الذي بعث في الأميين رسولا منهم يتلو عليهم آياته ويزكيهم ويعلمهم الكتاب والحكمة وإن كانوا من قبل لفي ضلال مبين» (2 الجمعة).

ويخاطب القرآن الرسول: «ولولا فضل الله عليك ورحمته لهمت طائفة منهم أن يضلوك وما يضلون إلا أنفسهم وما يضرونك من شيء وأنزل الله عليك الكتاب والحكمة وعلمك ما لم تكن تعلم وكان فضل الله عليك عظيما» (113 النساء).

ويلاحظ على هذه الآيات جميعها أنها تردد لفظ «الكتاب والحكمة» متصلا بالبعثة المحمدية وواصفاً لأحد مهامها، قائلة إن محمداً (ص) إنما بُعث ليُعلم قومه «الكتاب والحكمة»، مستخدمة لفظي الكتاب والحكمة مقترنين في جميع هذه الآيات، مما يعني أن المعنى المقصود لا يقتصر على المعاني المفردة لأي منهما وإنما هو معنى اصطلاحي محدد، يماثل، على سبيل المثال، استخدام القرآن لمصطلح «يوم الدين»، فهو لا يقتصر على المعاني المفردة للألفاظ المكونة له، وإنما يحمل معنى اصطلاحيا محدد هو «القيامة». كما أن «الكتاب والحكمة» ليست هي القرآن الكريم، لقوله تعالى مخاطبا عيسى ابن مريم: «يا عيسى ابن مريم اذكر نعمتي عليك وعلى والدتك إذ أيدتك بروح القدس تكلم الناس في المهد وكهلا وإذ علمتك الكتاب والحكمة والتوراة والإنجيل» (115 المائدة). فالكتاب والحكمة ليست هي الإنجيل الذي نزل أيضا على عيسى ابن مريم، وهي بالتالي ليست القرآن الكريم في حالة البعثة المحمدية، إذن ماذا يعني مصطلح الكتاب والحكمة؟

يقول تعالى: «يا أيها الذين آمنوا كتب عليكم الصيام كما كتب على الذين من قبلكم لعلكم تتقون» (183 البقرة)، ويقول الله تعالى: «يا أيها الذين آمنوا كتب عليكم القتال وهو كره لكم» (216 البقرة) ويقول «يا أيها الذين آمنوا كتب عليكم القصاص في القتلى الحر بالحر» (178 البقرة). وغيرها كثير من الآيات التي تستخدم لفظ «كتب» بهذه الصورة. استنادا إلى هذه الآيات، فإن «كتب الله الأمر» تعني قضاؤه وأوجبه وفرضه، أي حكم به، وبما أن هذه الآيات تتضمن أحكاما بالصوم أو القتال أو القصاص.. إلخ، فإن «الكتاب» هو مجموع الأحكام التي وردت في القرآن الكريم، واصطلاح على تسميتها بالشريعة الإسلامية، وهي أحكام الفرائض والمعاملات والأحوال الشخصية والمحرمات والعقوبات.

أما الحكمة، فهي كما يقول الراغب الأصفهاني «إصابة الحق بالعلم والعقل»⁴⁹، وهي تعني أيضاً إدراك الرؤية الموحدة من وراء الكثرة البادية، وكذلك استخلاص الجوهر من بين ضباب التفاصيل، وهي معاني تصب جميعها في معنى واحد هو معرفة القصد أو الغاية من وراء الأشياء. وقد كانت العرب تطلق على الحديدية التي تحيط بحنكي الفرس في اللجام حكمة الفرس»، سميت بذلك لأنها تمنعه من كثير من الجهل والطيش»⁵⁰؛ فالحكمة هي معرفة القصد والغاية.

ومن ثم، فإن مصطلح «الكتاب والحكمة» يتعلق بالمنهج التشريعي للبعثة المحمدية، أو بفلسفة التشريع القرآني، وهو يتضمن أن الآيات التي تكرر فيها ذكر هذا المصطلح متصلاً بالبعثة المحمدية، تعني أن محمداً (ص) بُعث في العرب لكي يعلمهم نظاماً تشريعياً مكوناً من أحكام شرعية، ومن مقاصد وغايات تلك الأحكام. «فالكتاب والحكمة» هما عنصرا النظام القانوني للمنهج التشريعي القرآني.

ويتبع ذلك بالضرورة، أن الأحكام هي الوسائل لتجسيد هذه المقاصد والغايات، وتنظيم حركة الحياة في المجتمع، غير أن من طبيعة الوسائل أنه تجب إعادة تكييفها مع مرور الزمن حتى تلبي تغيرات الظروف وتبدل الأوضاع. من هنا كانت حكمة الأحكام، أو غاياتها هي الحقيقة الإسلامية الثابتة - نسبياً - والباقية من وراء الظروف والأحداث المتجددة، بينما الأحكام هي إجراءات متغيرة لتكييف حياة المجتمع وترقيته نحو مقاصده وغاياته الإسلامية. بكلمات أخرى، فإن النظام التشريعي الذي جاءت به البعثة المحمدية - وهو منهج الكتاب والحكمة - يدعو المجتمع المسلم للسعي إلى تحقيق غايات الأحكام الشرعية التي نزلت في كتاب القرآن الكريم، بأفضل الوسائل المتاحة له، دون التقيد بنصوص هذه الأحكام، وهو ما يعني في الواقع أمراً بتجاوزها بأسرع ما يتيسر إلى غاياتها. وينطبق ذلك على جميع أحكام الشريعة الإسلامية، التي سبق وذكرنا، أنها أحكام الفرائض والمعاملات والأحوال الشخصية والعقوبات بما أنها أحكام أو وسائل، وبالتالي تتساوى جميعها أمام المنهج، وهي الدعوة التي جاءت مضمنة في قوله تعالى: (هو الذي أنزل عليك الكتاب منه آيات محكمات هن أم الكتاب وأخر متشابهات، فأما الذين في قلوبهم زيغ فيتبعون ما تشابه منه ابتغاء الفتنة وابتغاء تأويله وما يعلم تأويله إلا الله والراسخون في العلم، يقولون آمنا به كل من عند ربنا وما يذكر إلا أولوا الألباب) (7 آل عمران).

فالآيات المحكمات هي آيات الحكمة التي وضحت المقاصد والغايات، والأخر المتشابهات هي الأحكام الشرعية، تتماثل في أنها تؤدي لذات الغايات، وإن اختلفت باختلاف الظروف والأوضاع. وقد أمر القرآن باتباع آيات الحكمة ونهي عن اتباع آيات الأحكام، إذا لم تعد تؤدي إلى الحكمة منها. وقرر أن اتباعها في هذه الحالة هو للفتنة - أو المزايدة - أو لنسبة مراد لها - التأويل هو بيان المراد الأصلي من الآية القرآنية - غير

49 - الراغب الأصفهاني، مصدر سابق، ص 126.

50 - لسان العرب، مادة ح. ك. م.

الذي أراده الله. أما الراسخون في العلم، فيعلمون المراد الأصلي، ويؤمنون بكل لأنهم يعلمون أن الآيات المتشابهات أي آيات الأحكام هي أيضا حق منسوب إلى أوضاع أخرى.

ولا يمكن أن يعني المتشابه غير القابل للفهم؛ لأن «الخطاب بما لا يفهم بعيد»⁵¹، إذ لا يعقل أن ينزل الله تعالى علينا كتابا يقول إنه يهدي للتي هي أقوم، يكون في جزء منه غير قابل للفهم.

والقرآن يقدم لنا نموذجا في تطبيق منهج الكتاب والحكمة حتى في تلك الفترة الزمنية القصيرة نسبيا؛ وذلك الحيز المحدود مكانيا، وفي ذلك العصر الذي لم يكن تسارع الأحداث فيه مثلما هو في عصرنا الحالي. وهو واحد من أحكام الأحوال الشخصية عالجه القرآن في أحواله المتعددة، بحكم طبيعته التي تسمح بذلك، ولهذا يسهل من خلاله تتبع المنهج وهو يعمل. والمقصود هنا هو النصوص القرآنية التي عالجت عدة المرأة المطلقة والمتوفى زوجها.

وعدة المرأة هي الأيام التي بانقضائها يحل لها التزوج مرة أخرى، يقول تعالى في سورة البقرة: «والمطلقات يتربصن بأنفسهن ثلاثة قروء ولا يحل لهن أن يكتمن ما خلق الله في أرحامهن» (228 البقرة). وفي سورة الأحزاب: «يا أيها الذين آمنوا إذا نكحتم المؤمنات ثم طلقتموهن من قبل أن تمسوهن فما لكم عليهن من عدة تعتدونها..» (49 الأحزاب)، وفي سورة الطلاق «واللائئ يئسن من المحيض من نسائكم إن ارتبتم فعدتهن ثلاثة أشهر واللائئ لم يحضن، وأولات الأحمال أجلهن أن يضعن حملهن» (4 الطلاق). فالآية الأولى تأمر المرأة المطلقة التي لا تنطبق عليها شروط خاصة، بالألا تخفي حملها إن كانت حاملا، وذلك بعد أن حددت مدة العدة. وبينت الآية الثانية أن المرأة صغيرة السن التي لم تحض بعد ليس عليها عدة إلا في حالة الشك. والمعروف أن انتفاء الحيض ينفي إمكانية الحمل. وبينت الآية كذلك أن المرأة كبيرة السن الآيسة، التي انقطع عنها الحيض ليس عليها عدة إلا في حالة الشك. ومن المعلوم كذلك أن انقطاع الحيض ينفي إمكانية الحمل. كما بينت هذه الآية أن عدة المرأة الحامل أن تضع حملها «ولو كان ذلك بعد الطلاق أو الموت بفوق ناقة»⁵². هذه النصوص جميعها عالجت موضوع العدة بأحكام مختلفة تبعا لحالات المرأة المختلفة، بقدر إسهام هذه الحالات في توضيح ما إذا كانت المرأة حاملا أم لا. وأوضحت بذلك، أن الغاية من حكم العدة هي التأكد من براءة رحم المرأة من آثار الزوجية السابقة، وما الحكم إلا وسيلة قابلة للتغيير حسب الظروف للوصول إلى هذه الغاية. ويلاحظ هنا، أن الحكم – وهو الكتاب أو الوسيلة في منهج الكتاب والحكمة – جاء مناسباً للشرط التاريخي التقني عند نزول القرآن الكريم. فالانتظار لفترة زمنية معينة، حتى يتبين الحمل كان هو أفضل الوسائل المتاحة وأيسرها لتحقيق الغاية منها. وغني عن القول إن تطور العلوم الطبيعية والاكتشافات العلمية قادت إلى اختراعات تقنية عديدة جعلت من الممكن الكشف عن الحمل خلال

51 - ابن كثير، تفسير القرآن العظيم، مكتبة الصفاء، الطبعة الأولى 2002، ج 2 ص 7

52 - نفس المصدر، ج 8، ص نفس المصدر، ج 8 ص 9595

فترة لا تتجاوز أياماً قليلة من وقوعه، وهي فترة لا شك ستتناقص بمرور الأيام –ومعها العدة – من خلال أجهزة أحدث وأكثر تطوراً.

وما ينطبق على هذا الحكم من قائمة الأحوال الشخصية ينطبق على غيره من أحكام الشريعة الإسلامية؛ لأن المنهج واحد، ولأنها جميعها وسائل لغايات محددة، يعترها ما يعترى الوسائل من تغيير وتطور.

ومنهج «الكتاب والحكمة» هو الذي جعل من الإسلام ديناً صالحاً لكل زمان ومكان، وليست الشريعة؛ ذلك أنه يحسب لتطورات الحياة حسابها. فجاءت النظم الاجتماعية والاقتصادية التي شرعها القرآن مطابقة للواقع الاجتماعي والأساس المادي القائم في جزيرة العرب آنذاك، وأجابت عن حاجات مادية وروحية واجتماعية للجماعات المتعددة التي كانت تعيش ذلك الواقع⁵³، غير أن المنهج اشتمل أيضاً الآلية التي لا تنتج فقط التكيف مع الأوضاع الاجتماعية المستجدة فحسب، وإنما تقدم أيضاً الحافز لتغيير هذا الواقع باطراد، والتقدم به باستمرار نحو مقاصده وغاياته الكلية، وهي أن «من يؤت الحكمة فقد أوتي خيراً كثيراً وما يذكر إلا أولوا الأبواب» (269 البقرة).

ولم يقتصر منهج «الكتاب والحكمة» على البعثة المحمدية وحدها، بل كان هو المنهج، الذي جاءت به كل الرسالات السماوية. قال تعالى: «أم يحسدون الناس على ما آتاهم الله من فضله فقد اتينا آل إبراهيم الكتاب والحكمة» (54 النساء) ويقول تعالى: «وإذ قال الله يا عيسى ابن مريم اذكر نعمتي عليك وعلى والدتك وإذا أيدتك بروح القدس تكلم الناس في المهد وكهلاً إذ علمتك الكتاب والحكمة والتوراة والإنجيل» (110 المائدة)، فقد جاء الرسل جميعاً يدعون أقوامهم لذات القيم الإسلامية ولنفس المقاصد والغايات. ولكنهم جاءوا بشرائع مختلفة؛ لأن الشرائع هي بدايات نحو الغايات - الشرعة لغة هي ما يبتدأ منه إلى الشيء - وهي لذلك تختلف تبعاً لموقع السالك في الطريق المؤدي لهذه الغايات قريباً أو بعداً. لذلك، عندما كان المرسلون ينسخون أحكاماً لرسالات سابقة، فلم يكن ذلك لأنها باطلة، بل حقا منسوبة إلى أوضاع وظروف أخرى. وقد كان واحداً من المهام الأساسية للرسالات - بعد تعريف الناس بربهم - تعليمهم منهج «الكتاب والحكمة»، كما في البعثة المحمدية، أو إحياء وتثبيت هذا المنهج كلما تعرض للطمس والإغفال. وخير مثال على الإحياء والتثبيت هو بعثة المسيح عيسى ابن مريم إلى بني إسرائيل. فقد ترك بنو إسرائيل هذا المنهج وأنكروه وتمسكوا بحرفية نصوص الأحكام وأهملوا غاياتها. وصارت فرقهم الدينية تزايد على بعضها البعض في التمسك بحرفية النصوص. فُبعث فيهم عيسى بالحكمة «ولما جاء عيسى بالبينات قال قد جئكم بالحكمة» (63 الزخرف) لذلك لم يركز الدين المسيحي على قوانين تفصيلية لتنظيم شؤون الناس، بل بإحياء المنهج في المقام الأول.

53 - حيدر إبراهيم علي، الاسس الاجتماعية للظاهرة الدينية: ملاحظات في علم اجتماع الدين، في «كتابات سودانية» العدد الأول، ديسمبر 1991 ص72

أركان المجتمع الإسلامي

ويمكن استقراء الحكمة أو الغايات من الأحكام بإعمال الفكر والعقل في النصوص التي وردت فيها هذه الأحكام من قرآن أو حديث، وتحليل السياق الذي وردت فيه هذه النصوص، والظروف والأوضاع الاجتماعية السائدة حين النزول، وموازنتها مع التصورات العامة لنظام الحياة التي يقدمها القرآن. وقد قدمنا في غير هذا المكان نموذجاً مبسطاً لهذه العملية، ويمكن بتطبيق هذا المنهج إبانة المعالم الأساسية للنظام الذي أقامته البعثة المحمدية.

فقد ثبت في الصحيحين أن رسول الله (ص) قال: «بُني الإسلام على خمس: شهادة أن لا إله إلا الله وأن محمداً رسول الله، وإقام الصلاة، وإيتاء الزكاة وصوم رمضان وحج البيت لمن استطاع إليه سبيلاً». هذا الحديث يحدد أحكام الفرائض الواردة فيه على أنها الدعائم الأساسية التي يقوم عليها الإسلام، وهي أحكام واجبة على كل مسلم ذكراً كان أو أنثى، فلننظر ما هي الغايات التي يبتغيها الشرع من هذه الأحكام؟

أولاً، الشهادة: والشهادة هي إفراد الله بالألوهية وتنزيهه له عن الشرك أي كانت صفة الشريك. وقد كانت كثرة العرب في الجاهلية تؤمن بقوي خفية تنبث في الكواكب والنباتات والجمادات والطير والحيوان. فجاء الإسلام بالتوحيد ليرتقي بفكرة الإله من مرتبة الوثن والصنم إلى مرتبة الله الذي ليس كمثله شيء، فحرر بذلك عقولهم من الخرافات والأكاذيب والضلالات. فالتوحيد هو تحرير للعقل البشري وتكريم للإنسان من أن يكون عابداً للوثن والصنم. لذلك، فالشهادة التي هي النطق بالتوحيد تجسيد لهذه الكرامة – وتلك هي حكمتها.

ثانياً، الصلاة: ولقد جاءت حكمة الصلاة مجملة في قوله تعالى: «إن الصلاة تنهى عن الفحشاء والمنكر ولذكر الله أكبر» (45 العنكبوت). والصلاة تتكون من حركات بدنية – من قيام وركوع وسجود – ومن تسبيح وتكبير وقراءة للقرآن. وقد حدد القرآن في العديد من الآيات أن سبب المعاصي والفواحش هو أولاً: وسوسة النفس «الأمارة بالسوء» وضعفها أمام شهواتها وثانياً: وسوسة شياطين الإنس والجن (سورة الناس). لذلك جاء الجانب الحركي من الصلاة لكي يتعلم الإنسان التحكم في جوارحه وحواسه، ولترويضها وتقويتها على مدافعة شهوات النفس الحرام ومجاهدتها. ويتم ذلك بالخشوع لله في تمارين متكررة على فترات محددة يومياً، حتى تتخلص الجوارح والحواس من ضعفها أمام الشهوات، بل وتكتسب بهذا الممارنة المتكررة المجودة، من القدرة على التحكم في جوارحها وحواسها مما يمكنها حتى من مراقبة خواطر النفس. فلا يجد خاطر يحمل في طياته إثماً أو معصية مكاناً في تسلسل الأفكار والخواطر المتصل (يقول علماء النفس: أن الفرد معرض في المتوسط لـ 25000 خاطرة في ساعات يقظته يومياً). ذلك أن الإنسان ليس

بمقدوره أن يستقيم في سلوكه، إذا كانت نفسه متعلقة من الداخل بالآثام والمعاصي. فهذه الخواطر الآثمة، لا بد واجدة طريقها إلى سلوك الإنسان بقول أو بفعل.

أما مقاومة الوسواس الشيطانية، فبالذكر «وإما ينز غنك من الشيطان نزغ فاستعذ بالله» (200 الأعراف). والاستعاذة هي الاحتماء والاستجارة؛ فالصلاة في جانبها الحركي تقوية للجوارح والحواس على مدافعة هوى النفس الحرام، وبذكر الله يتقوى الإنسان على الشياطين، فالصلاة قوة وتلك حكمتها.

ثالثاً، الزكاة: قد قرر القرآن أن الأنفس البشرية جُبلت على الشح والبخل، وذم هذه الخصلة وأمر بالتخلص منها، وقرر أن المال مال الله وحث على الإنفاق منه. وشرع الزكاة ليؤكد بها هذا المذهب في التعامل مع المال، الرامي إلى إشاعة الإنفاق بدلاً من الاكتناز، وتوزيع الثروة بين أفراد المجتمع بدلاً من تكديسها لدى قليلين «كي لا يكون دولة بين الأغنياء منكم» (7 الحشر). وكل مسعى لتوزيع واقتسام الثروة هو مسعى للعدل، فالعدل هو غاية الزكاة.

رابعاً، الصوم: وقد أجمل القرآن حكمة صوم شهر رمضان في قوله: «شهر رمضان الذي أنزل فيه القرآن هدى للناس وبينات من الهدى والفرقان» (185 البقرة). فهذه الآية عظمت هذا الشهر، وبينت السبب في تعظيمه، وفرضت الصوم فيه تجسيداً لهذا التعظيم، والسبب هو أن شهر رمضان هو الشهر الذي أنزل فيه القرآن العظيم. فالمقصود بالتعظيم إذاً ليس هو الشهر في ذاته، وإنما القرآن الذي أنزل فيه. وكان من الطبيعي في هذه الحالة أن يفرض على العرب الذين أنزل عليهم هذا القرآن، واهتدوا به، أن يقرؤوه – كما فرضت عليهم الصلاة أو الزكاة مثلاً – غير أنه لم يكن في وسع الأكثرية الغالبة منهم تلاوة القرآن، لأن الطباعة لم تكن معروفة في ذلك الزمان، فكانت الآيات تكتب في جريد النخل والجلد المدبوغ وعظام الأكتاف، ومن ثم لم تكن المصاحف متوفرة. من جانب آخر، فإن استظهار ما يزيد على ستة ألف آية هو مشقة لا يقدر عليها كل إنسان ولا تتناسب ويسر الإسلام. لذلك فرض عليهم ما هو بمقدورهم ومما يشترك مع القرآن في بعض صفاته؛ ذلك أن العلم الذي جاء به القرآن هو فضيلة في السيطرة على الذات وتحقيقها، وكذلك الصوم، وأن اختلفت الدرجة. فصوم رمضان هو تعظيم للقرآن، العلم الذي أنزله الله على العرب، ومن ثم فانه تعظيم للعلم، وتلك هي حكمتها.

خامساً، الحج: وحكمه الحج ظاهرة من صفة البلدة التي يحج إليها (فهي بلد آمن)، ومن صفة البيت الذي أعطي هذه البلدة إشعاعها (حرم آمن)، ومن صفة شهر الحج وهو شهر ذو الحجة أحد الشهور الأربعة الآمنة التي كان العرب يحرمون فيها القتال، ومن فحوى الشعائر التي تمارس في الحج، وتدعو للكف عن الأذى وضبط النفس عن فحش القول، والفسوق، وشدة الخصومة، والامتناع عن الاعتداء حتى على الحيوان،

وجميعها أمور كانت تقود إلى العداوة والاحتراة في ذلك المجتمع العربي سريع الاشتعال. فالحج دعوة للناس لكي يجتمعوا في مكان آمن وفي زمان آمن ليتعلموا نعمة العيش في أمن وسلام وتلك حكمته.

فحكمة أحكام الفرائض هي - كما وضح - الكرامة، والقوة، والعدل، والعلم، والسلام وهي الخصال التي تعمل أحكام الفرائض، بوصفها معالجات موجهة نحو النفس البشرية، على غرسها في النفوس البشرية، تخليصا لها من خصال ذميمة، وإعدادا لها لدورها على هذه الأرض. ولأن المجتمع المسلم يتكون من مجموع الأشخاص الذين يعيشون فيه، فإن هذه الخصال تصبح، في بعدها الاجتماعي، هي ذاتها القيم التي يجب أن يتحلى بها المجتمع لكي تتحقق إسلاميته، ولهذا سميت أحكام الفرائض الخمسة أركان الإسلام، فهي تحمل أو تجسد قيما لا يكون بدونها مجتمع يمكن أن يسمى نفسه إسلاميا.

وكما أن جميع الرسالات السماوية قد جاءت بهذه الغايات؛ لأنها قد فرضت على معتنقيها الصلاة والزكاة وبقية الفرائض، فإننا إذا أمعنا النظر في هذه القيم نجدها قيما إنسانية دارجة وعامة وصالحة لكل مجتمع بشري. وكما ذكرنا من قبل فإن ما ينطبق على أحكام الفرائض فيما يتعلق بوجود حكمة هي بمثابة البوصلة التي تحدد طريق التقدم في الاتجاه الصحيح، يسري كذلك على كل حكم من أحكام الشريعة الأخرى.

فحكمة الجهاد هي تأمين حرية تبليغ الدعوة، وليس القتال إلا أحد الأدوات التي كانت تهدف لإزالة العوائق التي كانت تقف أمام إيصال الدعوة. وقد رأينا كيف أن الرسول (ص)، وعلي الرغم من مبايعة المسلمين له في بيعة الرضوان على مناجزة المشركين إلا أنه قبل بصلح الحديبية - رغم شروطه المجحفة - عندما رأي أن الصلح سوف يتيح اتصالا بأهل مكة، سيؤدي إلى تعرفهم على الإسلام وانتشاره بينهم - يقول الزهري: «فلما كانت الهدنة ووضعت الحرب وأمن الناس بعضهم بعضا والتقوا فتفاوضوا في الحديث والمنازعة، لم يكلم أحد في الإسلام يعقل شيئا إلا دخل فيه.. (فقد) دخل في تينك السننتين (بعد الصلح) مثل من كان في الإسلام قبل ذلك أو أكثر»⁵⁴.

وحكمة الجزية هي ضمان الولاء للدولة، وقد رأينا في ما سبق أن عمر بن الخطاب أسقط الجزية عن نصارى بني تغلب حين قيل له: «إنهم عرب وقد أعلنوا نفورهم من دفع الجزية وألحوا إلى أن فرضها عليهم سيغير من ولائهم الذي محضوه للدولة كما أنه «لم يأب على من اطمأن إلى ولائهم حين الحرب (من غير المسلمين) واشترأهم فيها في صفوفه ان يعفوا عن الجزية، وأن يتساوا مع المسلمين في الأعباء العامة»⁵⁵. وحكمة الشورى هي مشاركة عامة المسلمين في إدارة شؤونهم. وحكمة قوامة الرجل على المرأة هي تعليم المرأة، ومهر الزواج ونصيب المرأة في الميراث الذي يبلغ نصف نصيب الرجل هو خطوة ذلك الوقت

54 - سيرة ابن هشام ج 3، ص 372

55 - محمد حسين هيكل، الحكومة الإسلامية، ص 47.

في الطريق إلى المساواة الكاملة بين المرأة والرجل، بعد أن كانت المرأة في المجتمع الجاهلي «عرضة غبن وحيف، تؤكل حقوقها وتبتز أموالها وتحرم من إرثها.. وتورث كما تورث المتاع والدابة»⁵⁶، وبعد أن كان الشعور القبلي في الجاهلية «يجعل للمحاربين في القبيلة كل شيء ولا يترك شيئا للضعاف من الولدان (والنساء). فقد كانت النقلة إذاً هي من إقامة حقوق الإرث والملك على أساس حق المحارب إلى إقامتها على أساس الحق الإنساني»⁵⁷. وحكمة الميراث هي تقوية الروابط الأسرية والإنسانية، وحكمة الحجاب هي العفة والطهارة، وهي جميعها قيم تصب في القيم الأساسية للإسلام: قيم الكرامة، والقوة، والعدل، والعلم، والسلام.

تلك هي غايات هذه الأحكام، وقد جسدتها الأحكام المذكورة «وأجابت بها عن حاجات مادية وروحية واجتماعية وأخلاقية لجماعات اجتماعية متعددة» في ذلك الوقت. لكن بمرور الزمن تظهر أوضاع اجتماعية وأخلاقية وفكرية مختلفة لم تعد معها تلك الأحكام الأولى صالحة لتجسيد غاياتها التي شرعت من أجلها، بل كانت تقتضي تكيفا جديدا لملاءمة الأوضاع الجديدة. وتتمثل أزمة الفكر السلفي ومشكلة المجتمعات الإسلامية بصورة عامة، في السعي لتطبيق نصوص الأحكام الشرعية في غير الظروف التي شرعت فيها وعلى مجتمعات يقف بعضها على أعتاب التصنيع (مصر مثلا) بينما شرعت هي لمجتمع بدوي متجول.

لذلك لم تعد كثير من هذه الأحكام غير قابلة للتطبيق، فحسب، بل صارت تؤدي حينما يفرض تطبيقها قهرا إلى العكس مما شرعت من أجله تماما (وسنري أمثلة لذلك لاحقا). وسيزكر التاريخ لمحمود محمد طه أنه هو الذي أعلن للملا أن «الشرعية بصورتها التي جاءت بها في القرن السابع غير صالحة لإنسانية القرن العشرين»، ودفع حياته ثمنا لذلك⁵⁸.

أما الأداة التي بها يتم تجسيد قيم الكرامة والقوة والعدل والعلم والسلام في المجتمع فهي العلم، إذ إنه أحد القيم أو الأركان الخمسة التي يجب توفرها لقيام المجتمع الإسلامي. فالعلم وسيلة وغاية في آن واحد. وبه تتوحد الوسائل والغايات، وبه تكون الوسائل المستخدمة في سمو الغايات المرجوة. ومع العلم يأتي العقل الذي هو أساس العلم، وكذلك التجارب والخبرات الإنسانية الواعية، والتقنية الصديقة للغايات الإنسانية. ومنهج «الكتاب والحكمة» باشرطه للعلم والعقل وسيلة لبلوغ الغايات يطلق سلسلة متوالية من الأحداث، تبدأ بأن يطرح المجتمع أسئلته على العلم، مما يؤدي إلى تطور العلم، الذي يؤدي إلى تطور وسائل المجتمع

56 - سيد قطب، «في ظلال القرآن» ج 1، ص 509

57 - ذات المصدر ج 2 ص 767

58 - راجع أعمال محمود محمد طه خاصة: الرسالة الثانية من الإسلام، الطبعة الخامسة، دون تاريخ «وتطوير شريعة الأحوال الشخصية» الطبعة الأولى، 1971. ومعظم الأعمال تدور حول عدم صلاحية الشريعة كما جاءت في القرن السابع لأحوال القرن العشرين. وهو صحيح يتفق تماما مع منهج الكتاب والحكمة. ولكنه يعزو عدم الصلاحية إلى أن القرآن ينقسم الي مكي ومدني حسب مكان نزوله، وإلى أن «أصول الإسلام نزلت بمكة واستمر نزولها ثلاث عشرة سنة.. فلم يستجب لها الجاهليون فظهر عمليا انها فوق طاقتهم» (تطوير شريعة الأحوال الشخصية، ص 38) وهو قول فيه نظر لأنه يفصل النصوص عن الواقع الاجتماعي والفكري لمن أنزلت عليهم، لكننا المصدر الذي جاءت منه هذه النصوص لم يكن يدري هذا الواقع، فكلف القوم فوق طاقتهم، وهو الذي لا يكلف نفسا إلا وسعها. كما أن تقسيم التاريخ إلى مرحلتين كل مرحلة تسود فيها شريعة فيه نظر، لأن التاريخ سلسلة من المراحل المتعاقبة.

أحكام المحرمات والكرامة الإنسانية

والمحرمات هي أيضاً تشريع خاضع لمنهج الكتاب والحكمة؛ أي إن هناك حكمة وغاية معينة من وراء التحريم، غير أن هذه الغاية تتحقق فقط بالكف عن إتيان الفعل المنهي عنه وليس بأي طريق آخر، كما أنها تشترك جميعاً في أن إتيانها هو امتهان لكرامة الإنسان أو انتهاك لحق من حقوقه.

وقد حرّم الإسلام قتل النفس بغير حق والزنا والسرقة وشرب الخمر والقذف والربا والحراقة من بين ما حرم. فالقتل بغير حق ليس إهداراً لكرامة الإنسان، فحسب، بل هو إزهاق كامل للنفس التي أودعت فيها هذه الكرامة الإنسانية. والسرقة استلاب لحقوق الغير، والزنا انحدار بممارسة إنسانية إلى فوضى الحيوانية التي كرم الله تعالى الإنسان بتفضيله عليها في قوله: «ولقد كرّمنا بني آدم وحملناهم في البر والبحر ورزقناهم من الطيبات وفضلناهم على كثير مما خلقنا تفضيلاً» (70 الإسراء). وشرب الخمر هو تغيب للعقل الذي هو أصل الكرامة الإنسانية وإتلاف له، وهو أيضاً تهديد لكرامة وسلامة الآخرين والشارب نفسه. والميسر استسلام لسيطرة الشيطان الذي آل على نفسه إذلال الإنسان وامتهان كرامته التي خصه الله بها مفضلاً إياه على إبليس، فقال هذا: «أرأيت هذا الذي كرمت علي لئن أخرتني إلى يوم القيامة لأحتنكن ذريته إلا قليلاً» (63 الإسراء). «ولأضلنهم ولأمنينهم ولأمرنهم فليبتكن آذان الأنعام ولأمرنهم فليغيرن خلق الله» (119 النساء). وجاء تحريم أكل لحم الخنزير تذكيراً للإنسان بالشيطان عدوه المبين، وأمرأً له بالحذر منه، والتيقظ من فتنه. والخنزير هو رمز للشيطان في زمان لم يكن فيه العقل الإنساني قد تعود التجريد بعد، فكان لا بد من أن يُجسد له هذا الشيطان الذي «يراكم هو وقبيله من حيث لا ترونهم» (27 الأعراف) في شيء يراه، فلا يغفل عنه. واختيار الخنزير لكي يرمز للشيطان يعود إلى سابقة في كتاب سماوي آخر هو الإنجيل.

جاء في الإنجيل «ولما جاء يسوع إلى العبر إلى كورة الجرجسين استقبله مجنونان خارجان من القبور هائجان جداً حتى لم يكن أحد يقدر أن يجتاز من تلك الطريق، وإذا هما صرخا قائلين ما لنا ولك يا يسوع ابن مريم. أجئت إلى هنا قبل الوقت لتعذبنا. وكان بعيداً منهم قطع خنازير كثيرة ترعى. فالشياطين طلبوا إليه قائلين إن كنت تخرجنا فاذن لنا أن نذهب إلى قطع الخنازير. فقال لهم امضوا. فخرجوا ومضوا إلى قطع الخنازير. وإذا قطع الخنازير كله قد اندفع من على الجرف إلى البحر ومات في المياه» (إنجيل متى 8، مرقس 5، لوقا).

فالمحرمات بالإضافة إلى أنها تحفظ كرامة الإنسان وحقوقه في نفسه وعرضه وماله من أن تنتهك، فهي تحفظها كذلك بالترفع به عن التشبه بالحيوان في سلوكه، وبحفظه مما يقوده إلى الوقوع في حبال الشيطان الذي يسعى لإذلاله وإهانته.

وتظل حكمة التحريم مثلها في ذلك مثل حكمة الأحكام الأخرى، هي المعيار الذي به يتم التعامل مع أحداث الحياة المتجددة، ووسائلها المتطورة، واختراعاتها التقنية المتواترة، تحريماً أو تحليلاً. فكل ما يمتن كرامة الإنسان أو ينتهك حقوقه فهو حرام. ويدخل في دائرة التحريم بهذا المفهوم كل مظهر من مظاهر التمييز بسبب الدين أو الأصل أو اللون أو النوع.. إلخ. ويدخل فيها أيضاً أن كل ما يؤدي إلى استعباد الإنسان بسلطانه ويسلب حريته التي هي من كرامته، مثل المخدرات والمكيفات بأنواعها. وهكذا. في المقابل، فإن بعض ما كان حراماً عند نزول القرآن لم يعد كذلك اليوم بعد أن تغيرت الظروف والأوضاع. ومنه زواج المسلمة من غير المسلم، والمسلم من غير المسلمة وغير الكتابية، لأنه عندما حُرِّم كان من الممكن أن يؤدي في ذلك الوقت إلى تهديد أمن وسلامة المجتمع الإسلامي الوليد. وبالتالي كرامته. بإفشاء أسرار الحرب إلى أعدائه في ذلك الزمان المضطرب. واليوم لم يعد تحريم الزواج بغير المسلمين هو الوسيلة لحفظ الأمن القومي، وإنما الإجراءات والقوانين والأجهزة الأمنية والعسكرية. وهناك ما اعتبر حراماً نتيجة لقصور في فهم حكمة التحريم وإغفالها، فالفوائد المصرفية مثلاً لا تمتن كرامة أحد ولا تنتهك حقوقه، بل قد تكون عوناً لكثيرين لبناء عمل أو إيجاد أوضاع معيشية أفضل (مثل شراء منزل أو سيارة). ولا يدخل في دائرة التحريم أيضاً الاختلاط بين الجنسين لأنه لا يمتن كرامة، إذ إن الحرام في هذه العلاقة هو الزنا. ولا تدخل فيها أيضاً الموسيقى والتصوير والفنون عموماً لنفس السبب.

أحكام العقوبات ومحاربة الجريمة

وينطبق على أحكام العقوبات ما انطبق على غيرها من الأحكام في أن لها غاية، هي بسط الأمن وإشاعة السلام بمكافحة الجريمة التي تنتهك حقوق الأفراد والمجتمع. ولأسباب تتعلق بالارتباط القوي لهذه الأحكام بالمجتمع الذي أنزلت عليه (مما سنتناوله لاحقاً) لم تؤد محاولات تطبيقها في عدد من البلدان الإسلامية إلا لكشف عمق أزمة الفكر السلفي الذي يدعو لهذا التطبيق. فبسبب من هذا الارتباط القوي بالأوضاع السائدة في زمانها تتسم هذه الأحكام بالشدة، والمفارقة لقيم العدالة الجنائية السائدة اليوم، وتصادم المشاعر الإنسانية لمجتمعات القرن العشرين/ الحادي والعشرين. ولكن بحكم الطبيعة الناقلة للفكر السلفي، فإنه أعطى تطبيق هذه الأحكام – وبالتالي محاربة الجريمة – أولوية على غيرها من الأحكام والقضايا؛ وذلك للموقع المهم الذي احتلته في صدر الإسلام. وقد بلغ الأمر باتباع هذا الفكر أن ظنوا أن «اتباع هذه العقوبات هو وحده جوهر الشريعة وحقيقة تطبيقها»⁶¹؛ وذلك في تناقض صريح في معظم الأحوال، مع أوضاع مجتمعات لم تكن الجريمة تشكل همها الأول، وإنما قضايا التنمية وقضايا الديمقراطية وحقوق الإنسان والعدالة الاجتماعية والأقليات والبيئة والأمية... إلخ، بل إن أحكام العقوبات بدت مفارقة لمبادئ العدالة الكلية التي خطها القرآن نفسه، حتى في أوان تطبيقها؛ ذلك أن القاعدة التي تتردد كثيراً في الآيات القرآنية تدعو إلى التكافؤ والتناسب

61 - الصادق المهدي، العقوبات الشرعية وموقعها في النظام الاجتماعي الإسلامي، منشورات الأمانة. دون تاريخ، مقدمة فتحي عثمان، ص 9

بين العقوبة والجرم. قال تعالى: «وإن عاقبتكم فعاقبوا بمثل ما عوقبتم به» (126 النحل)، وقال تعالى: «ومن عاقب بمثل ما عوقب به ثم بُغي عليه لينصرنه الله» (160 الحج) وتدعو إلى تقديم المذنب وإصلاحه حتى يعود نافعا لنفسه ولمجتمعه، يقول الله تعالى: «ثم إن ربك للذين عملوا السوء بجهالة ثم تابوا بعد ذلك وأصلحوا أن ربك من بعدها لغفور رحيم» (119 النحل) «ومن تاب من بعد ظلمه وأصلح فإن الله يتوب عليه، إن الله غفور رحيم» (39 المائدة)، وهي ذات المبادئ التي تقوم عليها العدالة الجنائية السائدة اليوم، والتي تشترط في العقوبة:

(أ) التناسب أو التكافؤ مع الجرم من حيث الخطورة أو البساطة.

(ب) حماية الآخرين بردع من أجرموا وغيرهم عن الإجرام

(ت) تقويم المذنب وإصلاحه حتى يعود نافعا لنفسه ولمجتمعه.

لذلك، فإنه مما يستوقف أن تجئ أحكام العقوبات بهذه الشدة حتى في ذلك الوقت الذي نزلت فيه. فعلى سبيل المثال كانت عقوبة السرقة في العهد القديم هي التعويض «إذا سرق إنسان ثورا أو شاة فذبحه أو باعه يعوض عن الثور بخمسة ثيران وعن الشاة بأربعة من الغنم»⁶². ولكن مرة أخرى كانت الظروف التاريخية والحالة الاجتماعية التي كانت سائدة لدى العرب وقت نزول القرآن هي التي استدعت سن عقوبات بهذه الشدة. فقد «تأسست الصلات القبلية لديهم على العداة والحروب المتوالية، أو على المحالفة والمناصرة، وبيئتهم الاجتماعية موروثة لهذه الحروب، فهم يتنازعون على المرعى.. وعلى المنهل.. في بلاد شحيحة بالكأ ضنينة بالماء وكثيراً ما كانت الحروب تبدأ بنزاع بين الرعاة على الماء والمرعى.. على أن بعض الحروب كانت رغبة في السلب والغارة؛ لأن أرزاقهم في رماحهم ومعاشهم في أيدي غيرهم»⁶³. يقول د. شوقي ضيف إن «أهم ما يميز حياة العرب في الجاهلية إنها كانت حياة حربية تقوم على سفك الدماء حتى لكانه أصبح سنة من سننهم، فهم دائماً قاتلون مقتولون، لا يفرغون من دم إلا إلى دم، ولذلك كان أكبر قانون يخضع له كبيرهم وصغيرهم هو قانون الأخذ بالثأر، فهو شريعتهم المقدسة، وهي شريعة تصطبغ عندهم بما يشبه الصبغة الدينية، إذ كانوا يحرمون على أنفسهم الخمر والنساء والطيب حتى يثأروا من غرماهم»⁶⁴. كما انتشرت في مجتمعهم الآفات وأهمها الخمر واستباحة النساء والقمار، وكانت الخمر تجري على لسان كل إنسان⁶⁵. لذلك كان من الطبيعي أن تكون قضية الأمن ومحاربة الجريمة أولوية مهمة من أولويات النظام

62 - العهد القديم، خروج، الأصحاح 22

63 - أحمد محمد الحوفي، «الحياة العربية من الشعر الجاهلي»، دار القلم، القاهرة، 1963

64 - شوقي ضيف، «العصر الجاهلي»، دار المعارف، القاهرة، الطبعة الحادية عشر، ص 62

65 - ذات المصدر، ص 70

الإسلامي الذي كان القرآن ينشئ معالمه في ذلك الظرف التاريخي الباكر. وبالنظر لهذا العنف وهذه الدموية، فمن السهل أن نفهم سبب هذه الشدة المفرطة التي تجدها مجتمعات القرن العشرين / الحادي والعشرين في هذه العقوبات، وهى أن (الأعراب) الذين أنزلت عليهم هذه الأحكام كانوا «أشد كفرا ونفاقا وأجدر ألا يعلموا حدود ما أنزل الله على رسوله» (97 التوبة).

ومما لا يحتاج للتدليل هنا أن البشرية خطت خطوات كبيرة بعيدا عن هذه الممارسات التي صبغت المجتمع العربي في القرن السابع الميلادي. فقد اتجهت المجتمعات الحديثة إلى معالجة الجريمة في مصادرها الاجتماعية والاقتصادية⁶⁶، وتقويم النفس البشرية بالتعليم والتربية، وبحصر العقوبة في من لا يستجيب لهذه الوسائل. ولم تعد إنسانية مجتمعات القرن العشرين / الحادي والعشرين تحتل الردع بالعقوبات الجسدية؛ لأنها تؤدي إلى إذلال الإنسان وحرمان المجتمع من طاقاته بالإعاقة التي قد تترتب على تطبيق هذه الأحكام. كما أنه لم يعد هناك ما يستدعيها بعد أن استقرت أشكال جديدة من العقوبات تؤدي بصورة أفضل إلى الغاية التي من أجلها شرعت أحكام العقوبات في شكلها الأول. وبذلك، فإن من يصرون على تطبيقها اليوم إنما ينسبون إلى الله، الذي كتب على نفسه الرحمة. إنه يريد أن يرى أيدي الناس تبتز ويقطعون من خلاف في كل الأحوال والظروف.

الردة لحماية أسرار المسلمين

وليس أدل على خطأ النظام المعرفي الإرشادي للفكر السلفي الإسلامي الذي يسعى لإعادة إنتاج الأحكام، بسبب إغفال منهج «الكتاب والحكمة» من صياغة «جريمة» باسم الردة وتعريفها أنها الخروج عن الدين أو الترويح لذلك أو ما يشابهه، رغم وضوح القرآن في هذه المسألة وقوله صراحة: «قل الحق من ربكم فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر» (29 الكهف).

أما الموضوع القانوني الذي استوجب الحماية بالعقوبة في الحديث (ومن بدل دينة فاقتلوه)، فهي شيء آخر تماما سيتبين لنا من خلال قصة حاطب بن بلتعة وأمثلة أخرى.

وقد كان حاطب بن بلتعة رجلا من المهاجرين. وكان من أهل بدر أيضا وكان له بمكة أولاد ومال. ولم يكن قرشيا، بل كان حليفا لعثمان، فلما عزم رسول الله (ص) على فتح مكة لما نقض أهلها عهد الحديبية، أمر المسلمين بالتجهيز لغزوهم وقال: «اللهم عمّ عليهم خبرنا» وأخبر الرسول (ص) جماعة من أصحابه بوجهته، كان منهم حاطب. فعمد حاطب فكتب كتابا وبعثه مع امرأة مشركة إلى أهل مكة يعلمهم بعزم

66 - يرى الصادق المهدي (مصدر سابق) أن تطبيق العقوبات يجب أن يكون مصحوبا بتوفر ظروف اجتماعية واقتصادية معينة تحارب الجريمة في مصادرها، وتوظف العقوبات لحماية المجتمع بعد ذلك، فهو يعدل أولويات التطبيق فحسب.

الرسول (ص) على غزوهم، ليتخذ بذلك عندهم يدا. وفي البخاري قال علي بن أبي طالب: «بعثني رسول الله أنا والزبير والمقداد، فقال: انطلقوا حتى تأتوا روضة خاخ، فإن بها ظعينة (امراة في هودج) معها كتاب فخذوه منها. فذهبنا تعادي بنا خيلنا حتى أتينا الروضة فإذا نحن بالظعينة، فقلنا أخرجي الكتاب، فقالت ما معي من كتاب، فقلنا لتخرجي الكتاب أو لنلقين الثياب، فأخرجته من عقيصها (العقيصة: الضفيرة) فأتينا به النبي (ص) فقال: ما هذا يا حاطب؟ قال لا تعجل علي يا رسول الله إني كنت امرأ من قريش ولم أكن من أنفسهم، وكان من معك من المهاجرين لهم قرابات يحمون بها أهلهم وأموالهم بمكة، فأحببت إذا فاتني النسب فيهم، أن اصطنع إليهم يداً يحمون قرابتي، وما فعلت ذلك كفرا ولا ارتدادا عن ديني. فقال النبي (ص) إنه قد صدقكم، فقال عمر: دعني يا رسول الله فأضرب عنقه. فقال إنه شهد بدرا وما يدريك لعل الله عز وجل اطلع على أهل بدر فقال اعملوا ما شئتم فقد غفرت لكم» وفي رواية مسلم لهذا الحديث، فقال عمر: «إنه خان الله ورسوله والمؤمنين فدعني لأضرب عنقه».

فها هو رجل من المسلمين قام بإفشاء سر حربي من أسرار المسلمين لأعدائهم، وهدد بذلك أمنهم وسلامتهم، فكاد ذلك أن يؤدي بحياته؛ لأنه بكلمات عمر بن الخطاب (قد خان الله ورسوله والمؤمنين)، قد ارتكب جريمة الخيانة العظمي وأفشى أسرار دولة المدينة لأعدائها في مكة. ولم يشفع له لدى عمر أنه قال (وما فعلت ذلك كفرا ولا ارتدادا عن ديني)؛ لأن الموضوع ليس بقاؤه في الدين أو خروجه عنه، وإنما هو إفشاء أسرار المسلمين. ولم ينقذه من سيف عمر إلا تدخل الرسول (ص) لصالحه، لأنه شهد بدرا. فإذا كان رجل من المسلمين شهد بدرا يمكن أن يرتكب جريمة الخيانة العظمي، واستحق بذلك أن يقتل، فإن ارتكاب الخارج عن الإسلام لهذه الجريمة يكاد يكون مؤكدا في ذلك العصر. خاصة وأن الارتداد عن الدين كان يعني الانتقال الجسدي إلى دار المشركين، مع أسرار المسلمين الحربية. وكان ذلك حال (عبد الله) بن سعد أخو بني عامر بن لؤي، وكان ذلك أيضا حال عبد الله بن أخطل، ارتدا مشركين فرجعا إلى مكة⁶⁷.

ومن ذلك يتضح أن «معاقبة الإسلام من ارتد عنه بالقتل، إنما اقتضته سياسة الدولة أكثر من الحرص على إسلام هؤلاء، إذ كان أخوف ما تخافه الدولة الإسلامية من الإبقاء على هؤلاء المرتدين أن ينقلبوا عيونا عليها وبذلك يصبحون شرا مستطيرا يهدد كيانها»⁶⁸.

وهذا هو السبب الذي به حرّم القرآن التزاوج مع مشركي مكة في قوله تعالى: «ولا تنكحوا المشركات حتى يؤمنن ولأمة مؤمنة خير من مشركة ولو أعجبتكم ولا تنكحوا المشركين حتى يؤمنوا ولعبد مؤمن خير من مشرك ولو أعجبكم» (221 البقرة) وفي قصة حاطب بن بلتعنة التي سبقت ما يدل على ذلك. فالمرأة التي أخذت الرسالة تريد بها معسكر المشركين كانت امرأة مشركة. وكان الشافعي يقول في جهاد المشركين إن

67 - سيرة ابن هشام، ج 2، ص 28

68 - حسن إبراهيم حسن، «تاريخ الإسلام»، دار الجيل، بيروت، 1991، ج 1، ص 288

«من قرب أولى أن يجاهد لقربه من عورات المسلمين»⁶⁹. لذلك، فإن زواج المسلمين من مشركي مكة رجالاً أو نساء – كان سيشكل خطراً كبيراً على أسرار المسلمين يهدد أمنهم وسلامتهم.

خاتمة

وبهذا يتضح أن المنهج التشريعي الإسلامي في أصوله القرآنية هو منهج علمي لا يهدر البعد التاريخي أو يتجاهله، وأن تجاهل هذا البعد التاريخي، وهو الأمر الذي ظل يسم الفكر السلفي لعدة قرون الآن، وقاد إلى التخلف الذي تعاني منه المجتمعات الإسلامية اليوم؛ لأنه يصادم قانوناً أساسياً من قوانين الكون- أن هذا التجاهل أمر طرأ في وقت لاحق على نزول القرآن، وبعد انقضاء جزء من الخلافة الراشدة. ولقد كان من نتائج لاعلمية هذا التوجه في بعده التطبيقي - والدليل عليها في الوقت ذاته - صعوبة، بل وأحياناً استحالة تطبيق هذه الأحكام على بنى اجتماعية واقتصادية وآليات سياسية مختلفة تماماً عن مثيلاتها في جزيرة العرب عند بدء العمل بهذه الأحكام (انظر كمثال الطريقة الانتقائية التي تسم هذا الفكر أيضاً، والتي أسقط بها الجزية كمكون من مكوناته).

في المقابل، تعامل المنهج التشريعي القرآني، وهو منهج «الكتاب والحكمة»، مع هذه الأحكام بوصفها وسائل لتحقيق مبادئ أو غايات عامة، وهي لذلك متأثرة بالتطور الاجتماعي للإنسان. لذلك حث على تجاوزها إلى غاياتها؛ لأن كل تجاوز لها إلى غاياتها هو اقتراب من غايات الخلق. ورغم أن الأحكام تتساوى جميعها في أنها وسائل لغايات إلا أن غاياتها تتفاضل في أهميتها؛ فغايات الأحكام الموجهة نحو النفس البشرية، وهي قيم الكرامة والقوة والعدل والعلم والسلام، بوصفها القيم التي تقوم بصياغة الإنسان، وإعداده لدوره على الأرض، هي قيم وغايات المجتمع الكبرى. وتجيء غايات الأحكام الأخرى داعمة ومساندة وموصلة لهذه الغايات الكبرى.

والعلم بوصفه أصلاً أصيلاً من هذه القيم الكبرى هو وسيلة المجتمع لابتداع الوسائل، وهو وسيلته للتعرف على غاياته، ليس بالاستقراء وحده، وإنما بكل الطرائق المعمول بها علمياً في جميع العلوم وبالدراسات العلمية في العلوم الطبيعية والإنسانية، وبالتجربة والخبرة الإنسانية الواعية.

كذلك، فإن ثبات الحكمة أو الغايات إنما هو ثبات نسبي، فقيم الكرامة والقوة والعدل والعلم والسلام تكتسب على الدوام مضامين جديدة، فتتضاف حقوق إنسانية جديدة لكي تعزز قيمة الكرامة مثلاً، وتبتعد القوة باضطراد عن أن تكون ما يسمى سياسياً وعسكرياً هكذا.. إلخ.

69 - الشافعي، «أحكام القرآن»، دار الكتب العلمية، بيروت 1991، ج 2، ص 30.

ونحن إذا دققنا النظر في مجموعات الأحكام، أي أحكام المحرمات والفرائض والمعاملات والأحوال الشخصية والعقوبات، ألفينا غايات وقيم المجتمع الكبرى مرة أخرى. فكل مجموعة من هذه الأحكام تركز على واحدة من هذه الغايات أكثر من غيرها. فالمحرمات بحفظها لحقوق الإنسان وتكريمها له عن الحيوان تركز على قيمة الكرامة، والفرائض بتخليصها للنفس البشرية من نوازع الضعف من ذل، وجهل، وشح، وعدوانية، تركز على القوة. والمعاملات بسعيها لإشاعة المساواة والنظام تركز على العدل. وأحكام الأحوال الشخصية بتأكيداتها على إنسانية الإنسان التي لا تكون إلا بالعقل والعلم الذين كرمهما به الله تركز على العلم، والعقوبات التي تهدف لمكافحة الجريمة وإشاعة الأمن والطمأنينة تركز على السلام. وغاية غاياتها معا هو تعمير الأرض بالقسط، لقوله تعالى: «لقد أرسلنا رسلنا بالبينات وأنزلنا معهم الكتاب والميزان ليقوم الناس بالقسط» (25 الحديد)، وهو أدق مقاييس العدل، فبه تتحقق خلافة الإنسان لله الذي شهد أنه «لا إله إلا هو والملائكة وأولو العلم قائما بالقسط لا إله إلا هو العزيز الحكيم» (18 آل عمران). وبذلك يتسق المنهج ويكتمل ويتأكد ويؤكد مصدره الإلهي.

المصادر والمراجع

*- القرآن الكريم

- أنتوني غيدنز، علم الاجتماع، ترجمة د. فائز الصياغ، (بيروت: المنظمة العربية للترجمة، 2005)
- ابن كثير، تفسير القرآن العظيم، (القاهرة، مكتبة الصفا، 2002)
- أبو إسحاق إبراهيم (الشاطبي)، الموافقات في أصول الأحكام، (القاهرة، دار الفكر)
- أحمد محمد الحوفي، الحياة العربية من الشعر الجاهلي (القاهرة، دار القلم، 1963)
- الراغب الاصفهاني، معجم مفردات ألفاظ القرآن، (القاهرة، دار الفكر)
- السيد ياسين وآخرين، التراث وتحديات العصر في الوطن العربي: الأصالة والمعاصرة، الطبعة الثانية (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 1987)
- الشافعي، أحكام القرآن، (بيروت، دار الكتب العلمية، 1991)
- الصادق المهدي، العقوبات الشرعية وموقعها في النظام الاجتماعي الاسلامي، (الخرطوم، منشورات الامة بدون تاريخ)
- العهد القديم.
- توماس كون، بنية الثورات العلمية (الكويت: سلسلة عالم لمعرفة رقم 186، 1978)
- حسن إبراهيم حسن، تاريخ الإسلام، (بيروت، دار الجيل، 1991)
- خالد محمد خالد، خلفاء الرسول (القاهرة، دار ثابت، 1994)
- د. حسين رحال، إشكاليات التجديد: دراسة في ضوء علم اجتماع المعرفة (بيروت: دار الهادي للطباعة والنشر، 2004)
- سيد قطب، في ظلال القرآن، (القاهرة، دار الشروق، 2011)
- شوقي ضيف، العصر الجاهلي، (القاهرة، دار المعارف، الطبعة الحادية عشر، 1986)
- طارق البشري: الملامح العامة للفكر السياسي الإسلامي في التاريخ المعاصر، (القاهرة، دار الشروق، 1996)
- عادل ضاهر، الأسس الفلسفية للعلمانية، (بيروت، دار الساقي، 1993)
- فرنسيس دينق، مشكلة الهوية في السودان: أسس التكامل القومي، ترجمة محمد علي جادين (القاهرة: مركز الدراسات السودانية، 1999)
- محمد أركون، تاريخية الفكر العربي الإسلامي، (بيروت، مركز الإنماء القومي، 1996)
- محمد حسين هيكل، الحكومة الإسلامية، (القاهرة، دار المعارف، 1998)
- محمد حسين هيكل، الفاروق عمر، الجزء الثاني (القاهرة، دار المعارف، 2006)

- محمد سليمان محمد، حروب الموارد والهوية (لندن: دار كمبريدج للنشر، 2000)
- محمد عابد الجابري، التراث وتحديات العصر، (بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، 1987)
- محمد عابد الجابري، العقل السياسي العربي: محدداته وتجلياته، الطبعة السابعة (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2010)
- محمود محمد طه، الرسالة الثانية من الاسلام، (الخرطوم، الطبعة الخامسة، بدون تاريخ)
- محمود محمد طه، تطوير شريعة الأحوال الشخصية (الخرطوم، الطبعة الأولى، 1971)
- نصر حامد أبوزيد، الإمام الشافعي وتأسيس الأيديولوجية الوسطية (القاهرة، مكتبة مدبولي، 1996)

MominounWithoutBorders



Mominoun



@ Mominoun_sm



مؤمنون بلا حدود
Mominoun Without Borders
للدراسات والأبحاث
www.mominoun.com

info@mominoun.com
www.mominoun.com