

في الإسلام المنسي وإمكانات الدين المهدورة

مؤمنون بلا حدود
Mominoun without 3 orders
مؤسسة دراسات وأبحاث
www.momineun.com

ملف بحثي

2015 / 10 / 09 ①



المشاركون:

- أ. محمد الشريف الطاهر
- أ. خليل شايب
- أ. نبيل سيساوي

- د. الحاج دواق
- د. عزمي زكريا أبو العز
- د. غيضان السيد علي

الفهرس:

- 3..... مدخل: الإسلام وإمكان الاستعادة
د. الحاج دواق
- 5..... مدنية الإسلام والتسامح العقدي
د. عزمي زكريا أبو العز
- 21..... نحو حداثة إسلامية لعلاج الاحتقان الديني وأحادية التوجه
د. غيضان السيد علي
- 35..... عمران العالم واستحضار الفهم الخلدوني لوظيفة الدين
أ. محمد الشريف الطاهر
- 49..... الحاكمية الإسلامية والإمكان العلماني
أ. خليل شايب
- 63..... قراءة في كتاب التجديد والتحريم والتأويل لـ«نصر حامد أبوزيد»
د. غيضان السيد علي
- 71..... قراءة في كتاب: «حرية الإنسان في الإسلام» لـ«محمد أبو القاسم حاج حمد»
أ. نبيل سيساوي

مدخل: الإسلام وإمكان الاستعادة

د. الحاج دواق

تبرز معطيات الواقع التاريخي الحالي مدى فداحة الخسارة الحضارية التي فوّتها المسلمون على أنفسهم وعلى الإنسانية عندما أسلموا قيادهم لتأويلات خاصة للإسلام، ركزت على جوانب منه، وغالبت أبعاده الأخرى الأساسية لدرجة محتواها 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 قمترسها الشكلائي 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، وكل سعي إلى خلق فضاء مفهومي آخر، يحشر في سياق التهديد الجذري الذي يسعى للتخلص من الدين، فيرمي 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 متاحا 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 كل تشريعاته وتأسيساته لنظم الحياة ومسالكتها.

لذا تحكمت الشريعة على حساب الطريقة، وهذه أغفلت الحقيقة، ومضت العقول المنشئة لتنظيرات الواقع الإسلامي والعالمي تمنح للفقهاء 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 كل إبداعية تأولت الدين بخاصية فريدة، بأنها بدعية تمثل مروقاً وخروجاً عن حياض الشريعة وبيضة الإسلام، فأمعن السيف قتلاً وتشريداً وخنقاً لإمكانات 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 مجترّات 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 النصوي على تفهّم 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، وأن أرضيته تتأسس على متاح معني تنضح بحياة متنوعة ومختلفة وثرية، وتتأمل العالم وتدرسه بأتماط من المناهج والطرائق بحسب الطاقة والجهد والمكنة، وتوصف البشرية منتدي 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، والإينية 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، وكلّ مُيسّر لما خلق له.

مشروع بحثي ارتأينا وسمه بالإسلام المنسي، لنشير إلى أنّ بعض تراثات المسلمين، كرّست المنزعية الأحادية، وفوّتت عليها فرصة التنوع الكبير، الذي 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 سبب مأساته ومأساة البشرية، كالقتل والذبح والتشريد والمواجهة الشاملة بداعي قاتلوهم كافة، والظلم والتفاوت والتسلط الذكوري، والهيمنة الإكليروسية لطبقة الامتياز لحفظها المتون... والكفران بكل إضافات الإنسان النوعية لبدعيتها، ولكون السلف لم يتحدث عنها، ولأنّ الحي لا تؤمن عليه الفتنة، فمن اللازم العمل ضدها، والسعي خلف منجزات الموتى، واضطارها لتؤدي عنه ما لا تطيقه، وكلّ ذلك قضى على ميراث الجيوب المضئية في تجربة الإسلام الحضارية، وأهمّل الجوانب العميقة والإنسانية والعدالة والجميلة منه، ما دعانا إلى فتح ورشة اشتغال على موضوع الاستعادة والتفكير في مناجزة أساليب التجزيء وأخلاق الظاهر والاقتصار على أحكام الإصر والأغلال، لنعيد الألق المرتجى من الدين بوصفه محض 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 الجوهريّة، بدل الخراب والفساد، وإمكان تولي الأمور تحت الشرط الإنساني وحاكميته التي ينوب فيها عن شؤونهم وهمومهم، 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 وفيينا.

مدنية الإسلام والتسامح العقدي

□ د. عزمي زكريا أبو العز

مقدمة:

ما زال مصطلحا «الدولة الدينية» و«الدولة المدنية» يترددان في ميادين السياسة والاجتماع، فضلاً عن الفلسفة، وقد أدرك المجددون المسلمون منذ أواخر القرن التاسع عشر هذه القضية، واجتهدوا في التأكيد على أن الدولة الإسلامية والمجتمع الإسلامي بل والفكر الإسلامي لا يعني النسق اللاهوتي المتعارف عليه عند رجالات الدين المسيحي واليهودي.

ف نجد أن جمال الدين الأفغاني يؤكد على أن فكرة الجامعة الإسلامية لا ترمي إلى معاداة الغرب من جهة ولا الهجوم على الأديان المغايرة من جهة أخرى، وذلك لأن الدولة الإسلامية تحوي بين طياتها ونظمها وأصولها ما يؤكد استيعابها للأغيار وصونها لحقوقهم¹، 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 المدنية²، وما أحوجنا اليوم لمناقشة قضية التسامح والتعايش ولا سيما في تلك الحقبة التي ماجت بالتصارع بين الفرق الإسلامية المعاصرة، تلك التي جرفتها السياسة إلى أتون الخصومة، فراحت تعصف بكل القيم الإسلامية التي كانت العلة الحقيقية لازدهار الدولة الإسلامية، فمبدأ التسامح الإسلامي وقبول الآخر هو الذي جعل المسلمين في بلاد آسيا (أندونيسيا - باكستان - ماليزيا ... إلخ) يتعايشون مع البوذيين والهندوس والمسيحيين، واستطاعوا في ظلّ مدنية الإسلام ورحاب تسامحه تشييد حضارات جديدة في آسيا الهندية.

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 زائفة طالما حذر 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

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

وليست علاقة تناحر وتنافر، وذلك حين تكون الحدود واضحة في المساحة المشتركة والمساحات الخاصة، ويرضى كلٌّ من الطرفين بمساحته المحددة.

لقد دعا علماء الدين إلى ضرورة تطبيق «فقه التعايش» لكي يتسنى للجميع أن يهنا ويعيش 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 - صلى الله عليه وسلم - القدوة والمثل في التعايش والمحبة، بما يصون كرامة الإنسان وعزته وحرّيته.

والتعايش بين جميع طوائف المجتمع بكل أطيافها وانتماءاتها الدينية والسياسية والعرقية ليس أمراً بدعياً، وإنما هو أساس أول دولة إسلامية أنشأها الرسول الكريم في المدينة المنورة، لأنّ الإنسان - أي 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 ربّه استطاع أن يؤسّس من هذا الخليط البشري المختلف في الأفكار والمعتقد والدين دولة قوية بها ألفة ومودة وتعاون وتعايش لم يعرف التاريخ الإنساني لها مثيلاً من قبل.

ووثيقة المدينة المنورة التي وضع بنودها سيدنا محمد - صلى الله عليه وسلم - أسست لمعنى المواطنة الحقيقية ونظمت الحياة بأهمّاتها المختلفة في تناغم فريد عكّس 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 استطاع - بسمو غايته وأهدافه وقابليته للثبات والاستمرار وشمولية التصور والمرونة في التطبيق بالإضافة إلى تنوعه وثرائه - أن يحقق التعايش بين المذاهب والطوائف والأديان المختلفة ويحفظها من الصراع أو التصادم.

وإنّ المسلمين الأوائل قد استوعبوا - من خلال تعايش الرسول الكريم مع أهل مكة والقبائل التي حولها - أهمية إجادة فن التعايش في حياتهم أيضاً لأنها الأسلوب الأمثل للدعوة لمكارم الدين والأخلاق، وهذا يقتضي تطبيق جملة من القواعد منها الاجتهاد حتى إيجاد المنطقة المشتركة مع الآخر، وأيضاً البحث عن كل 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 الهوية، وأيضاً عدم رفض أي فكرة بشكل مطلق حتى إيجاد إمكانية الاستفادة منها في منطقة مشتركة، فالتعايش في الوطن الواحد لا يعني الذوبان.

والرسول - صلى الله عليه وسلم - أعطى نموذجاً إنسانياً سامياً للتعایش مع الآخر في ظل الاضطهاد والتعذيب، إذ لم يعاملهم بالمثل بل قابل السيئة بالحسنة، فكان أهل مكة - رغم تكذيبهم واضطهادهم له - يأتمنونه على أشياءهم الثمينة والنفيسة، وقد تجلى صدق المعاملة والأمانة حين أمر النبي بالهجرة من مكة إلى المدينة، فترك وراءه الإمام علياً بن أبي طالب ليرد 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 التعایش مع الآخر يُعدّ مثلاً يُحتذى في كل زمان وكل مكان، وهذا ما فعله رسولنا الكريم - صلى الله عليه وسلم -

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

ما هو التعایش

لا يستقيم الأمر في بحث العلاقة بين الإسلام والتعایش بين الأديان ما لم نحدد بدقة مفهوم التعایش اصطلاحاً، باعتبار أن التعایش هو المحور الهام لنا، وبالرجوع إلى الدلالة اللغوية للتعایش، التي هي الأصل في اشتقاق الاصطلاح، نجد في المعجم الوسيط: تعايشوا: عاشوا على الألفة والمودة، ومنه التعایش السلمي، وعایشه: عاش معه، والعيش معناه الحياة، وما تكون به الحياة من المطعم والمشرب والدخل.³

وإذا دققنا في مدلولات مصطلح التعایش 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، نجد أن 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 التعایش 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 التعایش الديني أو التعایش 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

وانطلاقاً من هذا المستوى الثالث، وعلى ضوء المفهوم المحدد الذي نستخلصه منه نتعامل مع مصطلح التعایش، وننظر في إبعاده ومرامييه، وقد وضع أن التعایش الديني، أو بعبارة أدق، التعایش بين الأديان، يستند إلى أسس أربعة هي: الأساس الأول: الإرادة الحرة المشتركة، بحيث تكون الرغبة في التعایش نابعة من الذات، وليست مفروضة تحت ضغوط أيّاً كان مصدرها، أو مرهونة بشروط مهما تكن مسبباتها، والأساس الثاني: التفاهم حول الأهداف والغايات، لكي لا يكون التعایش فارغاً من أي

3- المعجم الوسيط: مجمع اللغة العربية بالقاهرة، ج2، دار الفكر، القاهرة، ص ص 640/639

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

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، لكي 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 يتم 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 يتناحran، ومما ساعد على إبراز الدعوة إلى سياسة (التعايش السلمي) الفرع النووي بعد أن أصبحت القنبلة النووية هي أداة الدمار الشامل، وبعد قيام مجموعة دول عدم الانحياز التي أكدت على 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 - أي الحياة - فيما بينهما، وفق قاعدة تحدد إنهاء وتهديد السبل المؤدية إليه، إذ أن هناك فارقاً بين أن يعيش الإنسان مع نفسه، وبين أن يتعايش مع غيره، ففي الحالة الأخيرة يقرر 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 بأيّة 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 كل دين من هذه الأديان، وبالمبادئ التي يقوم عليها وبالقيم والمثل التي يدعو إليها.⁷

والعولمة لا يمكن أن تكون نقيضاً للهوية، ولن تكون بديلة عنها، والعولمة بهذا المفهوم، وفي هذه الحدود، وفي إطار التنوع الثقافي وازدهار هويّات الشعوب، وفي ظلّ الحوار الراقي الهادف بين الأديان والحضارات، هي الخيار الإنساني المتاح والمفتوح أمام مستقبل البشرية، وهو الأمر الذي سيؤدي بالتتابع، بتراكم التجربة، إلى تعميق الاحترام المتبادل بين الجميع، والتسامح أمر لا غنى عنه للعلاقات السلمية في أيّ مجتمع، وعندما يتحوّل 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

5- المرجع السابق ص 77

6- أحمد عطية الله: القاموس السياسي، دار النهضة العربية، القاهرة، ط3، 1968، ص 310

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

8- المرجع السابق: ص ص 63/64

إن السلطة الدينية تعني - في كلمات بسيطة ودقيقة - أن يدعي 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 فإن كل مذهب به وتياراته الفكرية - باستثناء الشيعة - تنكر وجود السلطة الدينية، وتنفي أن يكون من حق أي فرد أو هيئة إضفاء القدسية 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 كل السلطات في المجتمع بالطابع «المدني» وينفي عنها الطابع «الديني»، كانت كل 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 خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَى وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ] [الحجرات 13]، ويقول تعالى في سورة النساء 1 [يَا أَيُّهَا النَّاسُ اتَّقُوا رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ وَخَلَقَ مِنْهَا زَوْجَهَا وَبَثَّ مِنْهُمَا رِجَالًا كَثِيرًا وَنِسَاءً وَاتَّقُوا اللَّهَ الَّذِي تَسَاءَلُونَ بِهِ وَالْأَرْحَامَ إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلَيْكُمْ رَقِيبًا]. هذا الخطاب الإلهي لم يوجّه للمسلمين فقط، بل للبشرية كافة، ليعلم الناس أنهم أخوة، ورغم هذا فإن أتباع الدين الحنيف يعلمون أن الذكر الحكيم إنما أكد على هذه الحقيقة، ووحدة الأصل البشري يزيل من أنفسهم نزعات العنصرية والاستعلاء والإحساس بالتمايز أو التفوق على الآخرين.

فإذا كان للإنسان أن يتميز على إنسان فبالثقوى 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 إن ربكم واحد، وإن أباكم واحد، ألا لا فضل لعربي على عجمي ولا لعجمي على عربي ولا لأحمر على أسود ولا لأسود على أحمر إلا بالثقوى). 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، تمكيناً في الأذهان لعقيدة الخلق، وتأكيداً لسلطان الربوبية المطلق، وما يترتب عليه من الإقرار بالعبودية للخالق ووجوب طاعته في كل شيء.¹⁰

وقضية التأليف بين فصائل الأمة، 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، والأمة لم تؤت من ثغرة مثل ما أوتيت من جانب فرقها وتنازعها، ولقد كان الأعداء هم الذين يؤججون هذا الصراع ويحصدون نتائجه، ولم يستطع الأعداء أن يحققوا ما يريدون من تبديد الأمة وتشيت شملها إلا بعد أن غرسوا مسائل الفتنة والخلاف بينها، وبعد أن أوجدوا

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

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

أسباب الصراع والنزاع في صفوفها، وقد كانت محاولاتهم قديمة، بدأت في عهد الدولة الإسلامية الأولى، وذلك بإثارة النزعات القومية وبعث الأحقاد التاريخية، ولكن محاولاتهم باءت بالفشل، فما كان للأمة أن تختلف وفيها رسول الله - صلى الله عليه وسلم - .

ولا شك أن الإسلام قد رسم للأمة 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 بين لنا القرآن الكريم المنهج الذي يلجأ إليه المسلمون عند التنازع والاختلاف، قال تعالى (فإن تنازعتم في شيء فردوه إلى الله والرسول)، صدق الله العظيم.

أما 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 كل 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 جعل المناخ غامضاً، ولم يعد الخوف الآن من التيارات الخارجية التي تشوه الإسلام الصحيح، بل أصبح الخوف جاثماً من تيارات الداخل، حيث إن 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 كل تيار وآخر، ولكن مازال العامة هم الوقود الذي يحرك نار الفتنة والانقسام، ومن هنا تبدو الجهود المخلصة هي الطريق اليسير للوصول إلى ميثاق التعايش بين كل الأطياف على أن يتقبل كل 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 نظرتهم للآخرين بالتسامح، لأن الدين الإسلامي دين عالمي دعوته موجهة لكل البشر، بعكس بعض الأديان الأخرى التي حادت عن الطريق الصحيح. إن الإسلام يرى أن العالم يسع الجميع، لأنهم كلهم خلق الله، جل في علاه، وإنسانية الإسلام وعالميته تجعله يحرس دائماً على ألا تنقطع الصلة بين أتباعه والآخرين، حتى لو وصل الأمر بينهم وبين هؤلاء الآخرين إلى مرحلة العداء المتبادل، فإن الإسلام يحرس على أن يوجه أتباعه إلى الدفع بالتي هي أحسن ما أمكن ذلك، يقول تعالى [ادْفَعْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ فَإِذَا الَّذِي بَيْنَكَ وَبَيْنَهُ عَدَاوَةٌ كَأَنَّهُ وَلِيٌّ حَمِيمٌ] [فصلت 34.11]

ومبدأ عالمية الرسالة هو من مبادئ الإسلام الراسخة، وهو الأساس الثابت الذي تقوم عليه علاقة المسلم مع أهل الأديان السماوية، ومن هذا المبدأ تنبع رؤية الإسلام إلى التعامل مع غير المسلمين، فلا تكتمل عقيدة المسلم إلا إذا آمن بالرسول جميعاً، لا يفرق بين أحد منهم، وهذا هو البعد الإنساني الذي 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 انفلات، أو استعداد للذوبان في أي كيان من الكيانات التي لا تتفق مع جوهر هذا الدين، فهذا التسامح لا يلغي الفارق والاختلاف، ولكنه يؤسس للعلاقات

الإنسانية التي يريد الإسلام أن تسود حياة الناس، فالتأكيد على الخصوصيات العقائدية والحضارية والثقافية لا سبيل إلى إلغائه، ولكن الإسلام لا يريد لهذه الخصوصيات أن تمنع التعارف بين الأمم والشعوب والتعارف فيما بينها.¹²

ومن المبادئ الثابتة لعالمية الإسلام والمؤكددة لمبدأ التسامح، أن الإنسان مكرم بحكم أنه إنسان [وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ وَحَمَلْنَاهُمْ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ وَرَزَقْنَاهُمْ مِّنَ الطَّيِّبَاتِ وَفَضَّلْنَاهُمْ عَلَى كَثِيرٍ مِّمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيلًا]، الإسراء، الآية 70 والانتساب لآدم وحواء وشيخة وقربى ورحم، تجعل من الناس جميعاً أسرة واحدة في شبكة واسعة من أبناء العمومة، ومن هذا المنطلق لا بد أن تصاغ العلاقة بين الناس وتتشعب الأسرة الإنسانية في أرجاء الأرض، يقول تعالى [يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِّن ذَكَرٍ وَأُنْثَى وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا] الحجرات الآية 13، وقوله تعالى: (لتعارفوا) في الآية يحمل معنيين: الأول أن يعرف بعضكم بعضاً، والثاني أن تتعاملوا فيما بينكم بالمعروف، ومفهوم التعارف ذو سعة يمكن أن يشمل كل المعاني التي تدل 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 فإن مفهوم التعايش من منظور الإسلام ليس هو من جملة المفاهيم الوضعية الحديثة التي صيغت منها قواعد القانون الدولي، إنّ المسلم يعتقد أنّ الهدي 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، ويُسمّى 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، ومصوّبة 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 بنبوّة محمد - صلى الله عليه وسلم - هو 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 للتأكيد 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 كل شيء، فإذا اشرتطت ألا أبذل الحسنى إلا لمن كان مثلي تماماً (مسلماً أو غير مسلم) فمعنى ذلك أنني لا أحب إلا نفسي، وأنّ الاختلاف معناه العداوة.¹⁵

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

13- المرجع السابق: ص 82

14- المرجع السابق: ص 83

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

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 الهدي 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، وبينّ الله للنبي أنّه مكلف أن يبلغ الدعوة ويبشر بالإسلام، وليس مكلفاً أن يحمل الناس عليها بالقوة، وأمر الله النبي أن يحير المشرك إذا لجأ إليه واحتمى به، وهذه سماحة ما بعدها سماحة.

ولقد حضّ النبي على التسامح وحبّه 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 ألا يجبر أحد من النصارى أو اليهود على ترك دينه، فقد كتب إلى عامل له في اليمن: «من كان على يهودية أو نصرانية فلا يفتن عنها»، وأظهر النبي وخلفاؤه وقوّد المسلمين سماحة فيما عقدوا من صلح مع البلاد التي فتحوها، «ومن شأن المنتصر أن يستبدّ ويملي شروطه بدافع الغيظ والانتقام والغرور بالقوة»، ولكنّ المسلمين كانوا في معاهداتهم مع المغلوبين كراماً، فأقروهم على عقائدهم وشعائهم 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 حقّ من حقوقهم.

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، إنّما 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 لهدايته على أيدي 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 للتعايش الذي يقوم على أساس العدل في المعاملة، والمساواة في العلاقة، وبهذا المعنى فهم المسلمون القسط في قوله تعالى [لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِالْبَيِّنَاتِ وَأَنْزَلْنَا مَعَهُمُ

16- المرجع السابق: ص 154

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

الكَتَابَ وَالْمِيزَانَ لِيَقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ]، الحديد الآية 25، وقد طُبّق 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 البرّ والتقوى، ويشهد التاريخ أنّ معاملة المسلمين لغير المسلمين في البلاد المفتوحة كانت مثلاً رائعاً من التسامح لا مثيل له في التاريخ، ويتضح مدى نبلة 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 مِنْ رَبِّهِ وَالْمُؤْمِنُونَ كُلٌّ آمَنَ بِاللّهِ وَمَلَائِكَتِهِ وَكُتُبِهِ وَرُسُلِهِ لَا نُفَرِّقُ بَيْنَ أَحَدٍ مِنْ رُسُلِهِ]، البقرة الآية 285، وبين 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 واحداً في أصوله ومقاصده من هداية البشر لإصلاحهم وإعدادهم لسعادة الدنيا والآخرة، وإمّا كانت تختلف صور العبادات والشرائع باختلاف استعداد الأقوام، ومقتضيات الزمان والمكان، حتى بعث الرسول العالم بالأصول الموافقة لكل 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، ومهد به السبيل للألفة والأخوة الإنسانية العامة.¹⁹

وعالمية الإسلام تجعل الثقافة والحضارة الإسلاميتين منفتحتين على حضارات الأمم، ومتجاوبتين مع ثقافة الشعوب، مؤثرتين ومتأثرتين، إنّ الإسلام ينكر (المركزية الحضارية) التي تريد العالم حضارة واحدة، وتسلك سبل الصراع - صراع الحضارات - لقسر العالم على فط حضاري واحد، لأنّ الإسلام يريد العالم (منتدى حضارات) متعددة ومتميزة، ولكنه مع ذلك لا يريد للحضارات المتعددة أن تستبدل التعصب بالمركزية الحضارية القسرية، وإمّا يريد الإسلام لهذه الحضارات المتعددة أن تتفاعل وتتساند في كلّ ما هو مشترك إنساني عام.²⁰

وإذا كان الإسلام ديناً عالمياً فإنّه في جوهر رسالته وحقيقة مبادئه لا يعني أيضاً - المركزية الدينية - التي تريد العالم ديناً واحداً، فهو ينكر هذه المركزية الدينية عندما يرى في تعددية الشرائع الدينية سُنّة من سنن الله في الاجتماع الديني لا تبديل لها ولا تحويل، قال تعالى [وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ لَجَعَلَ النَّاسَ أُمَّةً وَاحِدَةً وَلَا يَزَالُونَ مُخْتَلِفِينَ إِلَّا مَنْ رَحِمَ رَبُّكَ وَلِذَلِكَ خَلَقَهُمْ]، هود الآية 119 فهو سبحانه قد خلقهم للتنوع والاختلاف، لكنه يريد لكلّ الملل 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

18- المرجع السابق: ص 82

19- محمد رشيد رضا: الوحي المحمدي، مكتبة القاهرة، القاهرة، ط6، 1960م، ص 123

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

21- المرجع السابق: ص ص 119 - 120

وهذا التسامح لا يلغي الفارق والاختلاف، ولكنه يؤسس للعلاقات الإنسانية التي يريد الإسلام أن تسود حياة الناس، فالتأكيد على الخصوصيات العقائدية والحضارية والثقافية لا سبيل إلى إلغائه، ولكن الإسلام لا يريد لهذه الخصوصيات أن تمنع التعارف بين الأمم والشعوب والتعاون فيما بينها، والحقيقة التي لا شك فيها هي أن الإسلام يؤكد على إعلاء الرابطة الدينية على كل رابطة سواها، سواء أكانت رابطة نسبية، أم إقليمية، أم طبقية، فالمسلم أخو المسلم، فالمسلم أقرب إلى المسلم من أي كافر بدينه، ولكن 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؛ هناك الأخوة الدينية، والأخوة القومية، والأخوة الإنسانية.²²

سماحة الإسلام في التعايش:

يقول الله تعالى [واعْبُدُوا اللَّهَ وَلَا تُشْرِكُوا بِهِ شَيْئًا وَبِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَانًا وَبِذِي الْقُرْبَىٰ وَالْيَتَامَىٰ وَالْمَسَاكِينِ وَالْجَارِ ذِي الْقُرْبَىٰ وَالْجَارِ الْجُنُبِ وَالصَّاحِبِ بِالْجَنبِ وَابْنِ السَّبِيلِ وَمَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ مَن كَانَ مُخْتَلًا فُجُورًا]، سورة النساء آية 36.

إن 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 لأي 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 وطّد دعائم أفرادها بالعبادة يوالي في نسق متصل ذكر عناصر الترابط الإنساني المتكامل في أكمل وأبعد ترتيب، وبدأ بأهم العناصر وأولها 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 وكفالتهم 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 أو بعيد النسب والرحم، والعنصر السابع هو الإحسان إلى صاحب 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 لطلب أمر مشروع من أمور الحياة، والعنصر التاسع الإحسان إلى من جعلهم الله تحت أيدينا ممّا ملكت أيما نأنا ملكاً شرعياً، وهذا باب من أبواب الإحسان في الإسلام.²⁴

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

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

24- المرجع السابق: ص 702 إلى 712

وقد حفل القرآن الكريم بدعوة المسلمين إلى التسامح، فلم يمنع المسلمين من البر بغير المسلمين ما داموا في سلم مع المسلمين وحسن صلة، يقول تعالى [لَا يَنْهَاكُمُ اللَّهُ عَنِ الَّذِينَ لَمْ يُقَاتِلُوكُمْ فِي الدِّينِ وَلَمْ يُخْرِجُوكُمْ مِّنْ دِيَارِكُمْ أَنْ تَبَرُّوهُمْ وَتُقْسِطُوا إِلَيْهِمْ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ إِنَّمَا يَنْهَاكُمُ اللَّهُ عَنِ الَّذِينَ قَاتَلُوكُمْ فِي الدِّينِ وَأَخْرَجُوكُمْ مِّنْ دِيَارِكُمْ وَظَاهَرُوا عَلَىٰ إِخْرَاجِكُمْ أَنْ تَوَلَّوْهُمْ وَمَنْ يَتَوَلَّهُمْ فَأُولَٰئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ] سورة الممتحنة آية 8-9. وأمر الإسلام بالرفق في الدعوة إليه، وأمر بمناقشة المخالفين بالحسنى، قال تعالى [ادْعُ إِلَى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحُكْمَةِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ وَجَادِلْهُمْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ] سورة النحل آية 125، وبيّن الله لينبى أنه مكلف أن يبلغ الدعوة وينشر الإسلام، وليس مكلفاً أن يحمل الناس عليه بالقوة، قال تعالى [فَذَكِّرْ إِنَّمَا أَنْتَ مُذَكِّرٌ] (21) لَسْتَ عَلَيْهِمْ بِمُصَيِّرٍ [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 الْعَهْدَ كَانَ مَسْئُولاً] سورة الإسراء آية 34.²⁵

ولقد حرص فقهاء المسلمين على العناية بأهل الذمة، وكتبوا في ذلك كثيراً، من هذا أن أبا يوسف القاضي كتب إلى الرشيد ينصحه بقوله: «وينبغي يا أمير المؤمنين - أيدك الله - أن تتقدم في الرفق بأهل ذمة نبيك وابن عمك محمد - صلى الله عليه وسلم - 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 سموّاً في الأخلاق، ونُبلاً 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 الذمة لا يتعداه المتعاهدون.²⁶

وسماحة الإسلام وسماحة الرسول - صلى الله عليه وسلم - تجلى حتى في المواقف التي تطمئن فيها النفس إلى الانتقام، فقد كانت الأمم تعامل أسراها معاملة العدو البغيض، فتقتلهم أو تبيعهم أو تسترقهم وتسخرهم في أشق الأعمال، أما الرسول الكريم فقد عامل أسرى بدر معاملة حسنة، ذلك بأنه قد 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 - أحد المحرّضين على محاربة المسلمين، فرفض النبي وقال: «لا أمثل به فيمثل الله بي وإن كنت نبياً»، وكذلك أطلق أسرى بني المصطلق، ولما فتح مكة قال لقريش: «ماذا تظنون أيّ فاعل بكم؟ قالوا خيراً، أخ كريم وابن أخ كريم، فقال: «اذهبوا فأنتم الطلقاء، لا تثريب عليكم اليوم يغفر الله لي ولكم»، ولم يفرّق الإسلام بين المسلم والذمي في المعاملات العامة، لأنّ الجميع سواسية أمام القانون، لا تفضيل ولا محاباة، حتى وإن كان أحد الخصمين مسلماً رفيع المكانة، والآخر يهودياً أو مسيحياً.²⁷

25- أحمد محمد الحوفي: سماحة الإسلام، المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية، القاهرة 2010، ص 172

26- المرجع السابق: ص 177

27- المرجع السابق: ص 183

لم يقف الإسلام في بناء مجتمعاته القائمة على التعددية عند الجانب النظري لمبادئ التعايش، وإنما أقام دولته في عصوره الأولى على التماسك والتوحد، ففي ظل الهوية الجامعة للتعددية في الاعتقاد (الجنس واللغة واللون والعرف ... إلى آخره)، 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 والعنقي، في نطاق البناء الحضاري، وتبرهن أحداث التاريخ على أن الإسلام في مسيرته الأولى وعى مغزى الاختلاف والتنوع بين البشر، وجمع بين أديان وأجناس وأقاليم متباينة، وصهرها في هوية واحدة تتأسس على الإيمان، وقبول الاختلاف والمشاركة في العمل المنتج، والبناء لتشييد صرح مجتمع أممي في وطن مشترك، وأمة واحدة يسودها السلام، بنى بها حضارة من أزهى الحضارات العالمية.

وقد تكفل هذا الوعي النابه بالهوية الإسلامية الجامعة للبشر قيام اجتماع إنساني رشيد وقوي، اتجه بجميع عناصره إلى البناء والتنمية لما فيه المصلحة العامة، والتعاون على العيش المشترك، والدفاع عن الهوية الإيمانية والوطن الموحد، 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 أن الرعي الأول قد فقهوا رسالته في العالمية، وفي بناء حضارة إنسانية تدرك سر الله في الخليقة، وأن الاختلاف لا يجوز أن يكون عاملاً للفرقة، وإنما أداة للثراء، والتكامل لصالح الوطن.

لكن ما ينبغي مواجهته هو الحاصل في الوقت الراهن الذي غابت فيه القيم الإيمانية المشتركة لدى قطاعات مؤثرة، وحل محلها مفاهيم خاطئة ورؤى مغلوبة وجهالة مركبة، صاحبها الغزو الثقافي، وضعف الوازع الديني، وتفشي التقليد، وتحكم الأعداء في مصير الأمة، 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، وتدير للمخطط الأجنبي، ومسعى متواصل تتبناها دوائر الإمبريالية العالمية لتفكيك دول الإسلام باتباع سياسة الفوضى الخلاقة، واللعب على أوتار الفتنة الطائفية والنعرات المذهبية.²⁸

مجتمع المدينة المنورة - نموذج للتعايش:

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

وضع الرسول عليه الصلاة والسلام أول دستور ينظم شؤون الدولة الإسلامية الناشئة بالمدينة المنورة، فيما عرف باسم (الصحيفة)، وهي تمثل بداية مهمة لكل من يرغب في معرفة العلاقات الدولية في الإسلام، وبالذات مع غيرهم من غير

المسلمين، كما بيّنت، وبين يهود المدينة، وما يهمننا هنا هو التركيز على الحقوق والواجبات التي عاهد عليها الرسول الكريم في صحيفته.²⁹

يقول ابن اسحاق³⁰ وكتب رسول الله كتاباً بين المهاجرين والأنصار، وادع فيه يهود وعاهدهم، وأقرهم 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، فليهود دينهم وللمسلمين دينهم، وهو المبدأ الأساسي الذي اتخذته الإسلام والمسلمون دوماً تجاه الآخر، ولم يحدّ 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 تقرّر أنّ لكل 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 يصلحونه ويلبسونه فإنهم يصلحونه 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 تقرّر تعاون المسلمين واليهود في صدّ كلّ عدوان خارجي على المدينة، وأنّ المسلمين إذا دعوا اليهود إلى صلح حليف لهم فإنهم يصلحونه، 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 قرّرت الصحيفة في مواضع أخرى أهمية 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 ردّ عملي على تفعيل ما آمن به المسلمون من حماية حرية الدين وكفالتها للآخر، كما تعطي نموذجاً تطبيقياً على تعاون المسلمين ومسامحتهم 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:

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، ج2، دار الفكر العربي، القاهرة، ص 64

31- إبراهيم أحمد العدوي: تاريخ العالم الإسلامي، ج1، معهد الدراسات الإسلامية، القاهرة، 1983، ص 76

32- يحيى وزير: مرجع سابق، ص 83

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

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

ثالثها: وضوح نصوص المعاهدة، واستظهار أهدافها ومعالمها، وفي التحذير من المعاهدات الملتوية النصوص والأغراض، يقول الله تعالى: [وَلَا تَخِذُوا أَيْمَانَكُمْ دَخَلًا بَيْنَكُمْ فَتَزِلَّ قَدَمٌ بَعْدَ ثُبُوتِهَا وَتَذُوقُوا السُّوءَ بِمَا صَدَدْتُمْ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ]، سورة النحل آية 94، وإذا تمت 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 أن أحداً من المشركين الذين نقضوا العهد جاء إلى دار الإسلام يطلب الأمان لسمع 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 وجب تيسير الطريق أمامه ليصل إلى مأمنه.³⁴ يقول تعالى [وإنَّ أَحَدًا مِّنَ الْمُشْرِكِينَ اسْتَجَارَكَ فَأَجِرْهُ حَتَّى يَسْمَعَ كَلَامَ اللَّهِ ثُمَّ أَبْلِغْهُ مَأْمَنَهُ ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ قَوْمٌ لَا يَعْلَمُونَ] صدق الله العظيم، سورة التوبة آية 6.

الخاتمة

حاجتنا إلى ثقافة التعايش من منظور الإسلام

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

وإذا كان المسلمون لديهم القناعة الكاملة بأهمية التفاهم والحوار مع الآخر، فإنهم يرون أنه بنجاح هذا الحوار في تحقيق الأهداف المرجوة منه، فإنه يجب أن يتأسس على الاحترام المتبادل بين جميع الأطراف المتحاور، كما أن الغرض من

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

34- محمد علي السائيس: تفسير آيات الأحكام، مطبعة صبيح وأولاده، القاهرة، 1953، ص 15

هذا الحوار هو الوصول إلى الحقيقة المجردة أيًا كانت، لأنَّ الحكمة هي ضالة المؤمن، وأنَّ الهدف من هذا الحوار ليس إفحام الآخرين أو التقليل من شأنهم وشأن معتقداتهم، أو إكراه الآخرين على الدخول في الدين الإسلامي، لأنَّ المبدأ الإسلامي المعروف والمعلن دائماً أنَّه (لا إكراه في الدين).³⁵

ولقد اتَّضح لنا من خلال الصفحات السابقة أنَّ الفكر الحضاري الإسلامي يتَّسم بالمرونة وسعة الأفق، فالحضارة الإسلامية حضارة منفتحة على جميع الحضارات الأخرى، تأخذ منها وتعطي، ولكن في أخذها تفرقة بين ما هو نافع وضار وما يتفق مع مبادئها وما لا يتفق، وأنَّ قبول المسلمين بالآخر والتسامح معه موقف مبدئي، لم ولن يتغير، لأنَّ هذا الموقف أكدت عليه العديد من الآيات القرآنية والأحاديث النبوية، كما تشهد عليه اليهود الموجودة في البلاد التي أُلزم بها المسلمون أنفسهم مع أهل البلاد المفتوحة، كما تشهد عليه كنائس النصارى ومعابد اليهود الموجودة في البلاد التي فتحها المسلمون، ولم يمسوها بسوء، بالرغم من تحوُّل أغلب أهلها إلى الإسلام، وأصبحوا هم الغالبية، وأهل الكتاب هم الأقلية، كما يشهد بذلك أيضاً 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

والتعايش بين الأديان سيكون أشدَّ إلحاحاً في المستقبل القريب في ظلِّ 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 بالتوجُّه الرباني في قوله تعالى: (قل يا أهل الكتاب تعالوا إلى كلمة سواء بيننا وبينكم ألا نعبد إلا الله ولا نشرك به شيئاً ولا يتخذ بعضنا بعضاً أرباباً من دون الله، فإن تولوا فقولوا اشهدوا بأنا مسلمون)، سورة آل عمران الآية 64.³⁷

ويمكن لنا أن نستنبط من هذه الآية الكريمة القاعدة الشرعية التي تحدّد موقف الإسلام من التعايش بين الأديان، إنَّ كلمة (سواء) التي أمر الله سبحانه وتعالى نبيه محمداً - صلى الله عليه وسلم - بأن يدعو أهل الكتاب إليها، يأتي بيانها المفصل في ثلاثة أمور رئيسة، هي إن كانت تدور حول التوحيد والإقرار بالربوبية والألوهية لله عز وجل، فإنَّ الحسَّ المؤمن يستمدُّ 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 والكبرياء 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، ممَّا يؤدي إلى خلل في الكيان الإنساني، وإلى الفوضى في العالم، فليكن التعايش بين الأديان إذن من أجل الله وحده لا شريك له، ومن أجل الحياة الإنسانية الحرّة الكريمة، في ظلِّ الإيمان والخير والفضيلة، وما فيه مصلحة الإنسان في كلِّ الأحوال.³⁸

35- يحيى وزيري: مرجع سابق ص 162

36- المرجع السابق: ص 163

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

38- المرجع السابق: ص 161

ولعلنا في أشد الحاجة اليوم قبل الغد إلى تعميق ثقافة التعايش بيننا أولاً، من خلال تفهم طوائفنا ومذاهبنا المختلفة، فإن ما يجمعنا على أرضية مشتركة أكثر مما يفرقنا، وأن نرسخ ما نتفق عليه ونشترك فيه، وأن نبتعد بقدر المستطاع عما 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 يهملها الحوار، والتي تعمل من أجله وتملك شروطه ومؤهلته 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 من هذه الأزمات يعمل عمله في إضعاف الكيان الإسلامي إلى اليوم، فإن 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، لأن خروج العالم الإسلامي من أزماره الراهنة، وتغلبه على المعضلات التي تعيق مسيرته التنموية، يفرضان عليه الحوار والانفتاح على العالم، والتعامل مع كل التيارات الثقافية والفكرية والإبداعات العلمية والتكنولوجية، والتعاون مع الأمم والشعوب والدول والحكومات، حرصاً على جلب أكبر قدر من المصالح والفوائد والمنافع للأمة الإسلامية، ودرة ما يمكن درؤه من مخاطر ومساوئ ومفاسد، ولذلك فهي مسؤولية رجال الفكر والثقافة والعلم والدين والأدب والفن تجسيدا لدور الإنسان في هذا العالم وتحقيقاً للأمانة التي عليه أن يقوم بها، والتي كلفه بها الله عز وجل. لأن التعايش هو ثمرة التسامح بين بني البشر، والذي يقوم على أساس تبادل الاحترام بين الطرفين، سواء أكانا شخصين أم شعبين، أم أمتين من أمم الأرض، ولا يمكن أن يأتي التسامح من طرف واحد، وإلا صار خضوعاً ومذلة وضعفاً واستسلاماً، فلا بد من التفاعل في عملية التسامح، وكذلك الشأن بالنسبة للتعايش، وهذه هي رسالة الإسلام ورسوله الكريم للبشرية جمعاء.³⁹

نحو حداثة إسلامية لعلاج الاحتقان الديني وأحادية التوجه

د. غيضان السيد علي

بات الإسلام في الأوقات الراهنة محملاً بجملة من التفسيرات التراثية التي تكاد تثنيه وتحوّله عن مراميهِ الحقيقية، فالإسلام - في حقيقته التي نوّكدها - دين حضارة ورقي، سبيله البناء 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، والعرض، والمال، والصحة، والوطن. والإسلام أيضاً يؤمن بضرورة التنوع الحضاري والثقافي، 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 وحرّيته في المعتقد. على العكس تماماً ممّا راج في الأوقات الراهنة تحت جملة التفسيرات المشوّهة عن الإسلام، والتي أصبح دعايتها يحاولون إقناع الناس بأنّ هذا هو الإسلام كما أنزل على النبي محمد - صلى الله عليه وسلم - ومن أشهر تلك التفسيرات التي نحاول مناقشتها وبيان تهافتها هنا هو ذهاب بعض فقهاء الإسلام إلى تقسيم العالم إلى دار حرب ودار إسلام، الأمر الذي تسبّب في كوارث عظمى، وراجت بسببه صورة مغلوبة عن الإسلام في الغرب؛ لبنين كيف أنّ الإسلام منع منعاً باتاً وحاسماً إكراه الناس على الدخول في الدين، كما دعا إلى حماية المخالفين في المعتقد والحفاظ على دمائهم وأموالهم وحرّيتهم وكرامتهم، وعدم ظلمهم أو تكليفهم فوق ما يطيقون. لنوضح أنّ تلك القسمة ما بين دار الحرب ودار الإسلام هي قسمة جائرة تشوّه 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 التعاون والاحترام مع الآخر والعيش سوياً وفقاً لفقه المواطنة.

فالحداثة الإسلامية 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 المشوّهة التي صدّرتها للعالم الجماعات المتطرفة من التكفيريين والجهاديين ومن سار على دربهم في تقديم الإسلام في صورة عدائية لباقي شعوب الأرض، وتؤصل - في الوقت ذاته - لوجود الإسلام في الحضارة العالمية الحديثة، فلئن كانت عالمية الأُمس 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 بئس إلى محليّة 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 والسنة، وبين ما هو فكر واجتهاد إنساني في الفقه والتفسير، فالوحي من عند الله والفقه من عقول البشر.

كما نحاول إلقاء الضوء على أن الحداثة الإسلامية المنشودة لا تعني تغيير ثوابت الدين ولا الإفراط ولا التفريط، كما نؤكد على أن الرؤية الحداثية للدين على أنه أحد روافد الثقافة وليس كل الثقافة، هو الأمر الجدير بالاهتمام من وجهة نظر الحداثة في العالم الإسلامي من أقصاه إلى أدناه، كي يتشكل عقل جمعي إسلامي قادر على استيعاب التغيرات وتبني الرؤى الحداثية المتعاقبة، والبعد عن التحجر والتعصب والجمود، كما تهتم الحداثة الإسلامية بضرورة إشباع الوجدان وتغذية المشاعر والمحافظة على الحياة والسعي إلى معانقة الديني والدنيوي.

والحداثة الإسلامية التي ننشدها هنا هي التي تتبنى كل 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 الأمة الإسلامية في وادٍ آخر، والتي جعلت الأمة الإسلامية تنعم بخيرات وتقنيات الحداثة ثم تنكر فضلها وتصورها على أنها رجس من عمل الشيطان، ومن ثم تأتي أهمية هذه الدراسة من أجل تحقيق حداثة إسلامية تعالج ما فشلت فيه الحداثة الغربية وتداري سوائها، فلا تظهر الديمقراطية فيها كديمقراطية أئينا 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 الذي تزعمه 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 أن الموقف الأول، وهو موقف الرفض التام، الذي ينظر إلى الحداثة على أنها اتجاه فكري أشد خطورة من الليبرالية والعلمانية والماركسية، بل ومن كل ما عرفته البشرية من مذاهب واتجاهات هدامة، وذلك لأنها تتضمن كل هذه المذاهب الفكرية، وهي لا تخص مجالات الإبداع الفني، والنقد الأدبي، ولكنها تخص الحياة الإنسانية في كل مجالاتها المادية والفكرية على حد سواء، ومن ثم اعتبرها أنصار هذا الفريق فكراً هداماً يتهدد أمتنا وتراثنا وعقيدتنا وعلومنا وقيمنا، وكل شيء في ماضينا وحاضرنا، وهي محض فكرة من الأفكار التي ابتليت بها الأمة، ومن ثم وجب على الجميع التصدي لها، وفي ذلك يقول أحدهم: «ومن هذه الأفكار التي ابتليت بها الأمة، وبدأ خطرها يظهر في ساحتنا، مذهب فكري جديد يسعى لهدم كل موروث، والقضاء على كل قديم، والتمرد على الأخلاق والقيم والمعتقدات، وهذا المذهب أطلق عليه كهانه وسدنة أصنامهم اسم الحداثة».

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

أما على المستوى الفقهي فقد رفض النظر إلى أهل الذمة 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 أعمال 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.

وعلى المستوى التقني والطبي فقد رفض قديماً مفتي الديار العثمانية في القرن السابع عشر طباعة القرآن الكريم بآلة الطباعة التي صنعها كافر، وأفتى بأن المطبعة رجس من عمل الشيطان، ومنعت لفترة طويلة جداً طباعة القرآن وكتب الحديث والتفسير والفقه والكلام. وفي الطب تم رفض زراعة الكبد وعمليات نقل الأعضاء بصفة عامة لفترة طويلة. أما على المستوى الاجتماعي فقد رفضت أيضاً منجزات الحداثة وخاصة فيما يخص حقوق المرأة وقضية ختان الإناث. وفي مجال التعليم رفضت العلوم الغربية في السياسة والاجتماع والفلسفة والآداب لأنها في مجملها من صنع الجاهلية. يقول أحدهم: "أما 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 نثق في دينه وتقواه، ومزاولته لعقيدته في واقع الحياة".

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

بدأ الموقف يتغير تجاه الحداثة وقبول بعض منجزاتها ورفض الآخر، فذهب البعض إلى قبول التقنيات العلمية والتكنولوجية ورفض الفلسفات وعلوم الاجتماع والسياسة وما إليها بحجة بُعدها ومخالفتها لقيم حضارتنا الإسلامية، ولأننا عندنا ما هو خير منها، وصحب هذا الموقف موجة عارمة من نقد 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 مما طمحت إلى تحقيقه حيث استنفدت موارد الطبيعة ولوثتها بدلاً من حمايتها، كما أنها لم تحقق السلام العالمي المنشود بل سعت الحروب في كل مكان، وألهبت نيران الفتنة بين أبناء الوطن الواحد فجزأته إلى فئات متصارعة، وعمقت الهوة 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. فتغيرت النظرة تماماً على كل المستويات، فعلى المستوى السياسي باتت الديمقراطية عند البعض تمثل جوهر الإسلام، وأكد آخرون أن من يرفضها باسم الإسلام فإن الإسلام بريء منه، وأصبح الفصل بين السلطات أمراً ضرورياً للحد 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 الأمة من الطغاة والمستبدين والإتيان بالحاكم العادل الذي يستطيع إقامة دولة العدل والمساواة وتطبيق الشريعة، وأصبحت التعددية السياسية أمراً مباحاً على اعتبار أن الدين الإسلامي يحترم الاختلاف ويقره. كما تغيرت أيضاً النظرة للحداثة في مجال الفقه الإسلامي فصار يناقش قضايا حديثة لم يتناولها من قبل، من مثل هذا المنظور الحداثي ويتخذ منها موقفاً إسلامياً وحداثياً في الوقت نفسه. فإذا أخذنا مسألة «أهل الذمة» نجد أن الفقه المعاصر جعل منهم «مواطنين لا ذميين»، والمواطنة مفهوم حداثي غربي من الدرجة الأولى. بل لم تجد الحركات والأحزاب السياسية الإسلامية المعاصرة حرجاً من التحالف مع أحزاب علمانية وليبرالية، والمشاركة في تشكيل هذه الحكومات جنباً إلى جنب مع بعض أهل الذمة. كما سار الفقه باتجاه التخفيف من العقوبات حتى لا يعطي الذين يريدون تصوير الإسلام بأنه دين عنيف أية فرصة، ولا سيما أن هناك أنواعاً من العقوبات تفي بالغرض الذي يريد الإسلام تحقيقه من وراء تلك العقوبات. وفيما يتعلق بالقضايا الاجتماعية فقد عمق الفقه الإسلامي من مناقشته لحقوق المرأة وعمل الأطفال وشرعية النقابات، وقد استقر الرأي الفقهي على تحريم عمل الأطفال والقبول بعمل النقابات وإعطاء المرأة الكثير من حقوقها ودورها التربوي الذي يضمنه لها الإسلام نفسه. أما على صعيد علم الكلام فقد كف هذا العلم في نسخته المعاصرة وبتأثير من الحداثة الغربية التي تهتم بالواقع المعيش عن مناقشة قضايا الإلهيات والميتافيزيقا، من قبل صفات الله وخلق القرآن وغيرها، والتفت إلى تلك القضايا التي تربط المسلم بعالمه الذي يعيش فيه. أما بالنسبة للرأي الذي كان يذهب إلى أن الأخذ بالعلوم الإنسانية الغربية، من علوم اجتماع ونفس واقتصاد وفلسفة وتاريخ، ستحوّل 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.

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

ثانياً: الحداثة الإسلامية - المفهوم والأهمية

لم يمنع الإسلام إذن 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 هو نفسه ما تقوم عليه الحداثة الإسلامية المنشودة، لتصبح الحداثة ليست مشروعاً غربياً فقط، وإنما نمط حضاري

نشأ في الغرب، ولكنه أصبح كونياً بكل 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، ولكن الحداثة الإسلامية تختلف عن العلمانية بأنها تؤكد على أهمية الدين في الحياة العامة، بينما تختلف عن السلفية وحركات الإسلام السياسي بانتمائها إلى مؤسسات، ومناهج، وقيم أوروبية. فهي إذن في أبسط تعريفاتها صيغة توافقية بين المبادئ الدينية وقيم الحداثة الغربية المختلفة.

ومن ثم فلا مفر من التعامل مع الحداثة والتكيف معها والانخراط فيها، ومن يرفض ذلك فهو قطعاً سيعيش في عزلة خارج التاريخ والزمان والحضارة. ويجب ألا نعيش وهم ذلك الصدام بين الحداثة والإسلام؛ لأنه كما يقول أحد الباحثين: «إن فهم الإسلام وتأويله عملية مستمرة ما دام الإسلام حياً في النفوس، ولهذا فإن 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».

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

وما دامت الحداثة أمراً لا مفر منه، بل إنها من الممكن أن تخدم الدين وتساعد في نشره والارتقاء بحياة معتنقيه، فلم لا تكون لنا حدثتنا الإسلامية؟ وليس شرطاً أن تكون ضد الحداثة الغربية أو معها، ولكنها حادثة تعبر عن حقيقة الدين الإسلامي الذي يتجاوز الأزمان والأماكن، فهو دين للإنسانية جمعاء وعلى مر 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 الأمة الإسلامية، كما يذهب الفيلسوف الفرنسي المسلم روجيه جارودي، 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 برائن حتميات السوق والمال 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 الأمة الإسلامية سرعة التخلص منهما: الأول محاكاة الغرب، ذلك المأزق الذي تتخبط فيه الأمة الإسلامية منذ بداية عصر نهضتها المزعوم، أما الثاني فهو مأزق الانغماس إلى حد الغرق في الماضي والتغني فقط بأمجادهم.

ثالثاً: دعاءات الحادثة الإسلامية

تقوم الحادثة الإسلامية المنشودة على دعاءات 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 الكليات والمقاصد، وعدم النظر إلى الشريعة وكأنها نظام قانوني ضيق الأفق - كما يراها الغرب - يسعى فقط إلى تقطيع الأيدي وجلد الظهور وامتهان المرأة ...، إلى آخره من أكاذيب وافتراءات اختلقها الغربيون لتصوير الشريعة الإسلامية زوراً وبهتاناً، وإنما ترمي الحادثة 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، وحُرِّم الحرام، وإنَّ التوتر والقلق والاحتراب الذي يسود عالمنا المعاصر سيظل في هذا الاحتراب والقلق والاضطراب مادام يعيش بمعزل عن مقاصد الشريعة الغراء التي تكفل للأفراد والمجتمعات والأمة والعالم كله قيم الحق والعدل والخير والجمال. فالشريعة الإسلامية - كما قال ابن القيم الجوزية - مبناه وأساسها على الحكم ومصالح العباد في المعاش والمعاد، وهي عدل كلها، ورحمة كلها، ومصالح كلها، وحكمة كلها، فكل مسألة خرجت عن العدل إلى الجور، وعن الرحمة إلى ضدها، وعن المصلحة إلى المفسدة، وعن الحكمة إلى العبث، فليست من الشريعة، وإن أدخلت فيها بالتأويل، وهي عمود العالم، وقطب الفلاح والسعادة في الدنيا والآخرة.

فقد كفلت الحادثة 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 ينبغي على تحقيق مقاصد الشريعة للفرد تكوين أسر سوية مستقيمة، ومن ثم يسهم 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 بكل أشكاله وأنواعه، قد نختلف في الوسائل والآليات في الوصول للغاية المنشودة، لكن هذا الاختلاف في النهاية سيكون مشمولاً بالتقدير والاعتبار، ولن يتجاوزهم أبداً إلى النزاع والخلاف والتكفير والتفسيق والتبديع، لأن غياب الهدف أو المقصد يحل محله صراع المصالح الذي يجعل كل فريق يبحث عن تحقيق مصالحه الشخصية والخاصة دون اعتبار للمصلحة العامة التي يجب أن تقدم وتصدر 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 الفقه والشريعة، الفقه عمل المتخصصين في تفسير نصوص القرآن والسنة واستخلاص الأحكام العامة من الأدلة الجزئية، وهو عمل إنساني يحتمل الاختلاف، ولكل مسلم الحق أن يأخذ من الفقه أو يترك دون أن يكون كافراً أو آثماً، وهو أيضاً ليس ثابتاً أو جامداً يتغير بتغير الزمان والمكان. أما ثوابت الشريعة فهي ما لا تقبل الشك ولا الاختلاف كعقيدة وجود الله وبعثة الرسل.

2- تفعيل نظرية المقاصد في ضوء الشريعة ككل

هذه الدعامة التي تُعدّ من الدعائم الرئيسية التي تقوم عليها الحداثة الإسلامية، تعني التعامل الجاد مع الإسلام، أي الكفّ عن أخذه تفاريق، والعمل على تجسيد أبعاده العالمية والروحية والاجتماعية النقدية، إبراءً للذمة، وابتغاءاً للإنسان كي يستعيد إنسانيته، وهو الخطأ الذي وقع فيه معظم الحداثيين العرب من أمثال محمد عابد الجابري ونصر حامد أبي زيد 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 والدينية)، 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 التكميلية، وتوصّل إلى اعتبار أنّ أحكام الشريعة لم تشرّع إلا لتحقيق مقاصدها، فهي تقوم مقام الوسائل بالنسبة للغايات، فأحكام الحدود لم تشرّع إلا لردع مقترفي المعاصي، ومنع الربا لم يشرّع 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 آخر يحقق لنا المقصد منها فلا داعي للالتزام بها، ولا يبقى مبرر لاستمرارها، وهذا الحكم شامل لكل 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. 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 المؤلفّة 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 المؤلفّة قلوبهم من مال الزكاة رغم ورودهم ضمن قائمة مستحقي الزكاة الثمانية في قوله تعالى: {إِنَّمَا الصَّدَقَاتُ لِلْفُقَرَاءِ وَالْمَسْكِينِ وَالْعَامِلِينَ عَلَيْهَا وَالْمُؤَلَّفَةِ قُلُوبُهُمْ وَفِي الرِّقَابِ وَالْغَارِمِينَ وَفِي سَبِيلِ اللَّهِ وَابْنِ السَّبِيلِ فَرِيضَةً مِّنَ اللَّهِ وَاللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ}. فهكذا كان تعامل عمر - حسب وجهة نظر التيار الحداثي العربي - حين غلب المصلحة على النص فلم يخضع لسلطة النص ولم يتبع مضامينه، وإنما تعامل معه تعاملًا مقاصدياً؛ بحيث يلغي الأحكام التي لا تتوافق مع الحالة 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 لكل أحكام

الشريعة دون تفرقة بين القطعي منها والظني، فيصبح مصير كل حكم أو نص يخالف المصلحة هو الإلغاء والنفي، ولو كان قطعياً في الثبوت والدلالة.

لا شك أن 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 الزنى شهادة أربعة شهود عدول شاهدوا عملية الزنى 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». وهنا كان المخرج شرعياً وقع في علم عمر وهو درء الحدود عند وجود الشبهة، ومن الشبه التي يُدْرأ 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، فإن أوصاف الأصناف الثمانية المذكورة في الآية الكريمة ليست أوصافاً ملازمة للشخص لا تفارقه حتى يموت، بل هي أوصاف مفارقة وطارئة، فكما أن 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 إلغاء للحكم، وإنما تعليق له لارتفاع علته.

أي أن 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 مكملًا 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 والمعسرون أنّ مهمة الشريعة ليست المنع والحظر والتحريم، وإنما هي المنع والإباحة وحلّ كل 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.

وهكذا تدعو الحداثة الإسلامية إلى امتثال الشريعة للإفهام، فهي تخاطب عقولاً منفتحة وليست مغلقة، وتدعو إلى معاشة 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 ضرر، ودرة المفاسد مقدّم على جلب المصالح، وأنّ المصلحة محورية ومطلوبة، وحيث تكون المصلحة فثمّ شرع الله، بشرط تحديد ضوابطها ومعاملها 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 ربانية، وهو من أهم ما تشير إليه حداثتنا المنشودة؛ فهي تختلف مع الأصوليات الدينية التي ترى في الاختلاف شقاقاً في وحدة الأمة، وتضارباً في الأصول، وإنما الذئب يأكل من الغنم

القاصية، أي المختلفة والبعيدة عن رأي الجماعة، وإن 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.

وبناء عليه فإن الأصولية تحوّل كل الحقائق الدينية إلى مطلقات لا يجوز الاختلاف حولها، وأي اختلاف من شأنه الخروج عن الملة والارتداد عن الدين، وأي رفض لأية 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 والاحتراق الذي تتجاوزهما الحدّات الإسلامية التي ترى أنّ حقّ 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 واختلاف 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.

إذن فالاختلاف هنا أقرب إلى التنوع والتغير طبقاً لتغير المصالح وتنوع الاجتهادات، وهو اختلاف في التأويل، وعدم الادعاء بامتلاك الحقيقة المطلقة، فملاكها دائماً وأهمون. فالله سبحانه وتعالى خلق الأمم مختلفة الطبائع والأمزجة، والشعوب متباينة المشارب، لكل شرعة ومنهاج، والفقهاء 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 يكفر أحدٌ أحداً؛ فنشأت مدارس الفقه الأربع، والفرق الكلامية الثلاث والسبعون، والمذاهب الفلسفية المتباينة التي يقوِّض بعضها بعضاً، والطرق الصوفية المختلفة، وتعدد التفسير بين المعقول والمنقول، بين الأثر والرأي، وهكذا تدعو الحدّات الإسلامية إلى قيام مجتمعات إسلامية تسع كلّ هذه التنوعات والتعددات دون ادعاء لأحد بأنه يمتلك الحق المطلق أو الصواب الأوحد، ودون أن يكفر أحدٌ أحداً، أو يدّعي أحد بأنه يمثل الفرقة الناجية وما الآخرون سوى الفرق الضالة.

كما تحارب بقوة فكرة تجهيل المجتمع وتكفير المخالف الذي يستوجب الجهاد المسلح ضده وقاتل أهل الكفر حتى يؤمنوا، أو كما يرى سيد قطب الذي يرفض دعوى القائلين بالموقف الدفاعي للإسلام وينعتهم بالهزوميين أمام الواقع الحاضر، وأمام الهجوم الاستشراقي الماكر، ومن ثمّ فلا مفر لدى سيد قطب من أن يقرّر 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.

وهنا تبين الحداثة الإسلامية مدى تهافت ذلك الزعم المتشدد في النظر إلى الآخر، وتندد بتلك الأحادية المقبلة، وترى أن التقسيم الفقهي للعالم إلى دار حرب ودار إسلام إنما كان ذلك تحت اضطراب الواقع في فترة زمنية محددة اجتمعت فيها القوى العالمية في بعض العصور على حرب المسلمين، وأن مصطلح دار الحرب في وقتنا الحاضر لا وجود له بمفهومه المصطلحي القديم في ظل الاتفاقيات الدولية والمواثيق الأممية، وعليه فلا هجرة من الأوطان بدعوى الانتقال لدار الإسلام، وأن المقصد الأساسي للإسلام هو إقامة الأمن والسلام العالميين، وأن تعيش جميع الشعوب وكل الأمم مثل أسرة واحدة. وما فرض الجهاد على المسلمين إلا من أجل الدفاع عن الإسلام، فعندما تبغي أمة من الأمم على أمة 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. كما تؤكد الحداثة الإسلامية على بيان تهافت الرأي الشائع عن أن مفهوم الجهاد في الإسلام لا يعني إلا القتال، فالجهاد في اللغة معناه بذل غاية الوسع، فهناك بذل غاية الوسع في الطاعات والعبادات وجاهد النفس هو الجهاد الأكبر، والجهاد يكون بإنفاق المال والعطف على المساكين والمحتاجين واليتامى والأرامل، والجهاد يكون في سبيل نهضة الأمة ومكافحة الفساد والمساهمة في بناء المشروعات القومية قدر الإمكان، كما هو الدفاع عن الأمة ضد العدو الغاشم، فالقتال إذن أخص من الجهاد، فإن قتال العدو يكون في وقت معين، لكن الإنسان المؤمن مجاهد طوال حياته.

4- الدعوة إلى نبذ التعصب والاحتقان الديني وأحادية التوجه

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. وهو المقدمة المثلى للتطرف، والتطرف ضد الوسطية، وقد عبّر عنه الشاعر الجاهلي، فقال:

ونحن أناس لا توسّط بيننا
لنا الصدر دون العالمين أو القبر

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

والتعصب أعمى، لا يعرف أعلى الوادي من أسفل، ولا يستطيع أن يميز الحق من الباطل، وقد يتحول 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 وغيباً، أي أن 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 أن تقدم العلوم الطبيعية وخاصة علم الفيزياء غير هذه النظرة، بحيث لم تعد له صفات 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؛ لأن 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 أن قوانينها العلمية تعطي نتيجة يقينية مؤكدة، فإنها يترتب على ذلك سقوط صفة اليقين عن أفكارنا البشرية، لتصبح كل فكرة بشرية تحتمل الصدق كما تحتمل الكذب، وعلى ذلك يصبح التعصب لفكرة أو رأي معين هو موقف يعبر عن الجهل.

ومن ثم ساهمت الحداثة الغربية في تعضيد الحداثة الإسلامية لوجهة نظرها في نبذ التعصب، وبيان تهاافت الأحادية المقيتة التي تجعل الشخص لا يرى إلا وجهة نظره، لأن وجهة نظره هذه ليست قانوناً علمياً تم التوصل إليه باستخدام تقنيات وأجهزة علمية ومعملية، ومع ذلك اتصفت بالاحتمالية، وهي ليست شرعاً منزلاً من عند الله تعالى، ولا قرآناً يتلى، ولا حديثاً ولا إجماعاً، وإنما هو رأي يحتمل الصواب كما يحتمل الخطأ، ومن ثم لن يكون هناك مفر من مقابلة الفكرة بالفكرة في حوار لا يدعي فيه أحد أنه يمتلك الحقيقة المطلقة، وخاصة أن عصر الحداثة هو عصر انفتاح تكسرت فيه الحدود وتحطمت الحواجز، وبرهنت الأحداث الدامية أن استخدام القوة لا يفضي إلى انتصار فكرة على فكرة ولا سيادة الفكرة المنتصرة أصحابها وموت فكرة المنهزمين.

ومن ثم 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 فيتهم تجاهل الموضوع والهجوم على الشخص وتاريخه وحياته الشخصية، أو تحويل الحوار إلى سباب وشتم، أو استخدام القعقة 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 للعامة بغية وصفها بالزيف والبهتان.

ومن ثم يكون الحوار هو الحل الأمثل بين التيارات الدينية المتنازعة، ولا بد للجميع أن يقفوا عن طريق الحوار والإقناع عند كلمة سواء يكون فيها الخير للجميع، وانطلاقاً من فقه المصلحة في نظرية المقاصد ومحاولة إقناع الجميع أن لا أحد منهم يمتلك الحق المطلق، وإنما هو صاحب رأي يحتمل الصواب أو الخطأ، إذن فلماذا التعصب والاحترا ب وإزهاق الأرواح والأنفس في سبيل فكرة احتمالية؟ وخاصة في ظل الفكرة الإسلامية التي ترى أن الإنسان بنيان الله، ملعون من هدمه. وهكذا تُحبط الحداثة الإسلامية كل 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 الملحة 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 وإطاعتها إطاعة عمياء. لذلك يكون العمل ضرورة، وعلى مستوى فروض الكفاية أن تقام الدعوة إلى تحرير المصطلحات والمفاهيم وتخليصها من الشوائب والملوثات العقائدية التي صاحبها في نشأتها والتنبيه إليها والتحذير منها، وما أكثر الملوثات الثقافية والعقائدية التي صاحبها 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، لأن في قبولها قبولاً لما فيها من الباطل الذي ترفضه عقيدتنا، كما أن في رفضها رفضاً 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 دعائم الحداثة الإسلامية لتصحيح المفاهيم، حين أعلن المؤتمر في توصياته أن الإسلام دين يكفل حرية الاعتقاد؛ فـ"لا إكراه في الدين"، وأنه يسوي بين الناس في المواطنة والحقوق والواجبات على اختلاف معتقداتهم دون تمييز، وأن عماده العدل والرحمة وصيانة القيم والدفاع عنها، وقبول التنوع واعتباره سر الكون، كما يحرم الاعتداء على الدماء والأعراض والأموال إلا رداً لعدوان ظاهر على الدولة. فالإسلام بريء مما يرتكبه بعض المنتسبين إليه من التكفير، وترتيب بعض الأفعال الإجرامية عليه من ذبح وحرق وتمثيل وتدمير وتخريب. كما أن الإسلام بريء من هؤلاء الذين يطردون الناس من أوطانهم أو يهدمون دور عباداتهم أو يسبون نساءهم ويستحلون دماءهم تحت أي مسمى كان. كما أوصى المؤتمر بتحريم ازدراء الأديان لما يترتب عليه من إشاعة الفتنة والعنف وصدام الحضارات. وقد أكد المجتمعون في المؤتمر على ضرورة إعادة النظر في المفاهيم الإسلامية لتفادي اللبس، فقامت بتحديد معاني المصطلحات الآتية، التي تتوافق تمام التوافق مع آليات الحداثة الإسلامية المنشودة:

- **الإرهاب:** هو الجريمة المنظمة التي يتواطأ فيها مجموعة من الخارجين على نظام الدولة والمجتمع، وينتج عنها سفك دماء بريئة أو تدمير منشآت أو اعتداء على ممتلكات عامة أو خاصة.

- **الخلافة:** وصف لحالة حكم سياسي متغير يمكن أن يقوم مقامها أي نظام أو مسمى يحقق مصالح البلاد والعباد وفق الأطر القانونية والاتفاقات الدولية. وعليه فلا حق لفرد أو جماعة في تنصيب خليفة أو دعوى إقامة دولة خلافة خارج أطر الديمقراطية الحديثة.

- **الجزية:** اسم للالتزام مالي انتهى بموجبه في زماننا هذا وانتفت علقته بانتفاء ما شرعت لأجله في زمانه، لكون المواطنين قد أصبحوا جميعاً سواء في الحقوق والواجبات، وحلت ضوابط ونظم مالية أخرى محلها، مما 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 حقّ 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 الكلية، وفقاً لتغيّر الزمان والمكان، ولا يكون الاحتكام لتلك التشريعات الوضعية مخالفاً لشرع الله مادام أنه يحقق المصالح العامة للدول والشعوب والأفراد والمجتمعات.

وهكذا تعتمد الحداثة الإسلامية إلى إزالة اللبس عن كثير من المفاهيم الملتبسة التي يجب التنبيه إليها مرّات ومرّات، مع الدعوة إلى تطوير الخطاب الإسلامي بحيث يكون خطاباً متوازناً يجمع بين العقل والنقل وبين الأصالة والمعاصرة، والوافد والموروث، بين مبادئ الحداثة الغربية وما يتوافق معها من مبادئ الإسلام - وما أكترها- 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 يؤدّي إلى إنزال الأحكام الشرعية على المستجدات والنوازل من غير مجافاة للواقع أو التضارب معه.

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 ترمي إلى إيجاد توافق 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 فعلياً 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، لكي 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/ يوليو 2013.
- 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، كلية التربية جامعة الملك سعود 1420 هـ.
- 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، ص 420.
- توصيات المؤتمر العام الرابع والعشرين للمجلس الأعلى للشؤون الإسلامية بالقاهرة، مجلة منبر الإسلام، العدد (6) السنة (74) جمادى الآخرة 1436 هـ.
- 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.
- ويكيبيديا الموسوعة الحرة.

المواقع الإلكترونية

- * <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-qbw1-lhdth-hw-lkhyr-lwhyd-l>
- * <http://alarabnews.com/alshaab/GIF/182002-01-/Garoody.htm>
- * <http://www.saaaid.net/mktarat/almani/97.htm>

عمران العالم واستحضار الفهم الخلدوني لوظيفة الدين

□ أ. محمد الشريف الطاهر

طرح المشكلة:

المتأمل في حضور ابن خلدون في الفكر العربي المعاصر سيجد أنه حضور قوي من حيث النقاش، ابتداء من طه حسين ورسالته للدكتوراه حول ابن خلدون إلى أبي خلدون الحصري وعبد الواحد وافي وإسماعيل محمود وغيرهم، وأغلب النقاشات تدور حول محورين: الأول أصالة مقدّمة ابن خلدون، من زاوية ما إذا كان عمله إبداعاً خلدونياً خالصاً أو أنه مأخوذ عن سابقه، 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 أضحي نسياً منسياً، ففي النقاش الأول بدأ التساؤل عن ما إذا كان عمل ابن خلدون أصيلاً أم أنه سرقة من إخوان الصفاء؟ ولنا مثال على ذلك محمود إسماعيل، حيث ناقش مقدّمة ابن خلدون من زاوية الموضوعات، وردّ مجمل أفكاره إلى إخوان الصفاء، متناسياً أن أغلب الموضوعات ليست ملكاً لإخوان الصفاء، بل هي من المعارف المتداولة في تراثنا الإسلامي. خذ على سبيل المثال تقسيم الأقاليم إلى سبعة أقاليم، فهي من الموروث اليوناني الذي تلقاه المسلمون جميعاً بما في ذلك إخوان الصفاء وابن خلدون على حد سواء¹، ولكنّ الدكتور محمود إسماعيل قد أدخلنا في دوامة من النقاشات التي لن نستفيد منها من جهة، ومن جهة ثانية وضعتنا أمام عائق إبستمولوجي يتمثل في الذهول عن إدراك البنية التي تركبت وفقها المقدّمة، وذلك للانشغال بأصالة الأفكار والابتعاد عن آلية التفكير التي امتاز بها ابن خلدون، وبذلك يصبح ابن خلدون ذلك الحاضر، ولكنّه 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 مقدمة ابن خلدون حاضرة منسية، من حيث استبعاد انتمائها إلى براديغم محدّد لطريقة تركيبها وإنتاجها.

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

لهذا فإن كلا الطرحين قد أوقعانا في مشكلة جوهرية تتمثل في الذهول عن فهم جوهر المقدّمة، والمتمثل في طريقة بناء علم العمران وعلم التاريخ، وهذا هو المنسي بالرغم من الحضور القوي للمقدّمة في الفكر العربي، إلا أنّ البنية العميقة لعمل ابن خلدون مازالت غائبة، وهذا ما يفسر أنه رغم ما يزيد عن ستمائة سنة إلا أننا لم 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 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 التمثيل:

لا بدّ من الحفر عميقاً في ثقافتنا المعاصرة لنعيّن موضع العائق والمانع من فهم جوهر المقدّمة، ومنه علم العمران الخلدوني، وهنا سنجد أنه من الأجدر الاستعانة بالفيلسوف السوداني حاج حمد عندما طرح عائقين إبستمولوجيين يحولان دون تمثيل 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، فأما فكر المقاربات فهو ذلك النمط الفكري الذي يرى تناسباً بين الإسلام والغرب، فيقرّب بين الشورى والديمقراطية، ويرى أنه لا تعارض بينهما، ويأتي ببعض المبادئ من كلّ طرف، التي تتناسب فيما بينها، متناسياً الاختلافات الجوهرية²، وأما فكر المقارنات فإنه يتناول الموضوعات نفسها ولكن بطريقة مختلفة، حيث يقارن بين الفكر الغربي والإسلامي، لمفاضلة الأخير عمّا سواه بداعي الأصالة واستعادة الثقة في النفس ورد الاعتبار للذات وغيرها³.

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

وابن خلدون بقي عرضة لهذا الفكر لآماد بعيدة، ودون تفصيل في حيثيات مقارنته بعلم الاجتماع الغربي ومقارنته، فقد خضع تارة للمقاربة مع علم الاجتماع الغربي 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 نبحت في ماهية علم العمران البشري لنكشف عن بنيته الداخلية، ثم نتجه إلى البحث في أوجه الاختلافات بين علم العمران والعلوم المختلفة، لكي نضعه في موقعه الصحيح الذي يتيح لنا فهمه والاستفادة منه.

ثانياً: ماهية علم العمران البشري:

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

أ- أصل التسمية:

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

تسمية عمران في اللغة تعني: «بنيان»، (كانت هذه البقعة خالية من العمران)، (عمران البلد) اسم لما يعمر به مكان وتحسن حاله من كثرة الأهالي ونجح الأعمال والتمدن»⁴ وبالتالي فإنّ الأصل اللغوي للعبارة التي استخدمها ابن خلدون ترجع إلى عنصر مهم، وهو دلالة العمران على التمدّن، وهو ظاهرة ينتقل فيها الإنسان من حال إلى حال، أي من حالة الوحشية إلى حالة الحضارة، وهنا يرتبط المسمى بعلم التاريخ الذي يقول عنه ابن خلدون: «اعلم أنّه لما كان حقيقة التاريخ أنه خبر عن الاجتماع الإنساني، الذي هو عمران العالم، وما يعرض لذلك العمران من الأحوال مثل التوحش، والتأنس والعصبية، 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. وهناك أصل 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 ستحدّد لنا بأيّ معنى أخذ ابن خلدون معنى البشرية، التي تتخذ هنا دلالة المستخلف لله، أي أنّ عبارة عمران ترد إلى أصل التعمير وهو المستخلف وهو الله، ولهذا فدلالة الإنسان عنده تأخذ معنى الإنسان المستخلف لله وليس الإنسان الطبيعي.

وأما 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 تحدّد دلالة العلم، والتي تكون من المتعارف عليها في عصره.

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

5- عبد الرحمن بن خلدون: المقدمة، دار الفكر، بيروت، 2004، ص 46

وهنا نقتبس قول الغزالي «إن لكل 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. والشرط الثاني هو 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 أن الطبائع يقصد بها جوهر الشيء، كما في تحديدات أرسطو أن العلم يحصل بالجواهر، أما القانون فهو علاقة ثابتة بين متغيرين،⁷ ومعنى ذلك أن العلوم الحديثة تبحث في العلاقات لا في الجواهر، وذلك ابتداء من أطروحة كانط التي ميّز فيها بين النومان والفينومان، وأكد أننا لا ندرك النومان أي جوهر الشيء، في حين أن 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 «كل حقيقة متعلقة طبيعية يحصل أن يبحث لها من العوارض لذاتها»⁸.

ب- تركيب حدود العبارة: وبعد تحليل كل عبارة على حدة آن لنا أن نركب بين حدود علم العمران البشري، التي تتجلى في موضوع العلم ذاته وكيفية تركيبه، عندها يمكن أن نكتشف الوحدة المركبة لعلم العمران البشري، أي الحدود الثلاثة للعبارة.

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

وعلم العمران يتألف من أربعة عناصر مركبة له هي كالآتي:

1- العلوم والصنائع: وهي نتيجة لكون الإنسان متميزاً عن الحيوان.

2- الحاجة إلى الحكم: وهذا العنصر لا وجود له بين سائر الحيوانات إلا النحل والنمل فهما اللتان يأتيهما إلهام ليس إلا.

3- السعي إلى المعاش: وهو الجانب الاقتصادي.

4- 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

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

7- المصدر نفسه، ص 104

8- عبد الرحمن بن خلدون مصدر سابق، ص 47

9- المصدر نفسه، ص 51

والأمر الجامع بين هذه العناصر هو الإنسان الذي يتميز 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 أراد الله من اعتمار العالم بهم، واستخلافه إياهم، وهذا هو معنى العمران الذي جعلناه موضوعاً لهذا العلم...»¹⁰. وبالتالي فقد 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 المركزية.

وقد أكدّ على هذا الطرح كلّ من المرزوقي¹¹ وعلي أومليل الذي أضاف إلى ذلك أنّ ابن خلدون لم يخرج عن أطر التفكير القديمة - كما يصفها - فلاستخلاف يأخذ معنيين هما:

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

والثاني: 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 المقدّمة ككل، وهنا نطرح السؤال التالي: على أي أساس تمّ ترتيب هذه العناصر المركّبة لموضوعه؟

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 إنّما بمقتضى طبيعة العمران ووجود البشر لا بما يخصّها من أحكام الشرع»¹³ ومعنى هذا أن ينظر إليه من زاوية طبيعة العمران، وهنا قد وقع لبس في تحديد مفهوم الطبيعة الذي على أساسه ترتبت عناصر العمران، فالجبري أكد على أنّ دراسات ابن خلدون لم تخرج عن طبيعيات أرسطو التي تبحث في جسم العالم، ليس كقوانين ثابتة بل كطبائع، والأعراض الذاتية لتلك الطبائع كالحركة والسكون والتغير، كذلك هو علم العمران، وزيادة على ذلك فإنّ طبيعيات أرسطو تنتقل من البسيط إلى المركب، وابن خلدون قد نحا هذا النحو في مقدمته حيث انتقل من البسيط (البدوي) إلى المركب (الحضارة).¹⁴

10- المصدر نفسه، ص 54

11- أبو يعرب المرزوقي: فلسفة التاريخ الخلدونية، دار المتوسطة للنشر، تونس، 2007، ص 11

12- علي أومليل: الخطاب التاريخي، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط4، 2005، ص 249

13- عبد الرحمن بن خلدون: مصدر سابق ص 150

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

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

- 1- الأساس الأول (التمييزي 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 تعبّر عن تمايز الإنسان عن الحيوان.
- 2- 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، فلأن المعاش ضروري وطليعي، وتعلم العلم كمالي أو حاجي، والضروري أقدم من الكمالي...»¹⁶.

وعليه فإنّ الجابري كاد ينسينا طبيعة الترتيب برّدّه 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 عدّة مركبات، لذلك لجأ ابن خلدون إلى تقسيم آخر وهو الذي ظهر مع الشاطبي في تقسيمه مقاصد الشريعة إلى ضروري وحاجي وكمالي، وهي تعبّر عن طريقة تعمير الإنسان للعالم وحركيتها، هذه الأخيرة المتمثلة في حركة تاريخ العمران التي تُعدّ عنصراً مهماً تجاوز فيه ابن خلدون أرسطو، من حيث أنّ ابن خلدون أضاف الحركة والتغير بوصفهما طبيعة من الطبائع، فالمتعارف عليه عند أرسطو أنّ الجوهر ثابت غير متغير، في حين أنّ طبيعة العمران تملك جوهرًا متغيراً، وهذا النسيان للجابري أنساه 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 ست 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، الباب الثالث: في الدولة العامة والملك، الباب الرابع: في البلدان والأمصار وسائر العمران، الباب الخامس في المعاش ووجوهه من الكسب والصنائع وأصنافها، الباب السادس: التعليم وطرقه.

15- أبو يعرب المرزوقي: مرجع سابق، ص 42

16- عبد الرحمن بن خلدون مصدر سابق، ص 52

ومن هنا يمكن أن نحدّد المجال الذي يمكن أن نمتد فيه بعلم العمران في عصرنا هذا، وأن نمكن لأنفسنا التجديد، لتجاوز نسيان هذا العلم، فالحضارة الإسلامية لم تنسَ علم اللغة، وتحوّلت فيه إلى مدارس متعددة، والأمر نفسه بالنسبة إلى علم الكلام والفلسفة والأصول والفقه وغيرها، لذلك فالحضارة الإسلامية قد نسيت علم العمران، وقد آن أوان تذكّره.

ثالثاً: علم العمران والعلوم الإنسانية:

إنّ المقارنة بين علم العمران والعلوم الإنسانية المعاصرة لا يخلو من المفارقة، لأننا سنقارن بين علمين نشأ في مجالين تداوليين مختلفين، هما الإسلامي والغربي، لهذا وجب ضبط الهدف من المقارنة حتى لا نقع في فكر المقارنات والمقاربات، إذ القصد ليس القول إنّ ما عند الغرب عندنا أو ما عندنا هو خير، بل هو البحث في أوجه الاختلاف وإمكانات الإضافة والاستلهام الذي يخرجنّا 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:

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.

العلية: 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 محدّد؟ 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 سُميت هذه الفلسفة (الفلسفة التأملية للتاريخ).

17- هاشم يحيى الملاح: المفصل في فلسفة التاريخ، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 2007، ص 3

وهناك معنى آخر لفلسفة التاريخ جاء كنقد للفلسفة التأملية، خاصة مع كروتشه وجورج زيمل ودلتاي وغيرهم، وهذه الفلسفة للتاريخ لم تتجه إلى تفسير التاريخ بقدر ما أنها اتجهت إلى العقل المفسر 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.

علم العمران وفلسفة التاريخ:

في علم العمران نجد تفسيراً خلدونياً لحركة التاريخ والقانون الحاكم عليها، مما يؤكد وجود فلسفة تأملية تؤكد على الصورة الدورية للحركة، والتي تنتقل من البداوة ثم 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 فإن وحدة الدراسة التاريخية هي الدولة.

ولكن المشكلة التي تراودنا هنا هي: هل علم العمران هو فلسفة للتاريخ أم أن الأخيرة جزء منه فقط؟

تؤكد الباحثة زينب خضير في كتابها فلسفة التاريخ عند ابن خلدون على أن علم العمران هو نفسه فلسفة التاريخ بمعناه التأملي، واعتمدت في ذلك على ترجمة كلمة عمران إلى اللغات الأجنبية، حيث تأخذ معنى الحضارة حسب معجم لاروس الفرنسي (Larousse)، والحضارة هي موضوع فلسفة التاريخ، فهي تبحث في حركة الحضارة وتطورها ومن ثم هي باطن التاريخ.¹⁸

ولكن القارئ لعلم العمران يجده أوسع من ذلك بكثير، لأنه يحتوي على نظريات في الاقتصاد والسياسة والمجتمع والعلوم، لذلك فهو أوسع بشكل كبير من فلسفة التاريخ التي تعني بمجال واحد فقط يتمثل في تفسير حركة الانتقال من البداوة إلى الحضارة، وإضافة إلى ذلك لا بد من تفسير عبارة عمران من خلال كتابه المقدمة وليس بواسطة ترجمة من لغة إلى أخرى ذات حمولة دلالية مختلفة تماماً، خاصة ونحن نتعامل مع سياقين مختلفين زمانياً وثقافياً. وبذلك فقد نسينا أن فلسفة التاريخ التأملية عند ابن خلدون ليست سوى مفردة داخل منظومة كلية تجتمع فيها المعارف الإنسانية.

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

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

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

فلسفة التاريخ الخلدونية بمعناها النقدي في كونها تمثل تحولاً مهماً في الفكر التاريخي، إذ يظهر جلياً من كونه قدّم معياراً مختلفاً عن معايير علماء الحديث في تحقيق ما ورد عن النبي - صلى الله عليه وسلم - 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، والتاريخ كعلم يحتاج إلى أداة أخرى لتمحيص أخباره وإثبات الصحيح منها وإبطال الزائف منها، وعلى ضوء هذا فهو علم المبادئ المؤسس لنقد الرواية التاريخية.²⁰

ويتضح لنا أنّ فلسفة التاريخ بمعناها النقدي عند ابن خلدون ليست هي علم العمران البشري، بل رابطة بين الأخير وبين علم 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.

2- علم العمران وعلم الاجتماع:

يتبادر إلى الذهن سؤال كثيراً ما تمّ تداوله وهو: 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 فعل دوركايم، وقد بينّ 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 حدّ ذاتها مستقلة يمكن وفقها تأسيس علم قائم بذاته، وزاد على ذلك أنّ ابن خلدون قد وضّح حقول علم الاجتماع كالاقتصاد السياسي والاقتصادي²¹، ويضيف أحمد الزعبي أنّ ابن خلدون قد بنى مقدّمته على مفهوم فكرة السببية الاجتماعية، وقد نظر إلى الظاهرة الاجتماعية نظرة كليّة، فالماكروسociology هي الأصلح لدراسة المجتمع، وزيادة على ذلك ما يؤكده جورج لايكا أنّ تصميم المقدمة يتماشى مع المفاهيم المعاصرة وهي: العمران والسوسيولوجيا العامّة للحضارة، سوسيولوجيا البداوة، الملك أو الفلسفة السياسية، سوسيولوجيا المدن، الاقتصاد السياسي، سوسيولوجيا العلوم.²²

وكخلاصة فقد تصوّر 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.

20- أبو يعرب المرزوقي، مرجع سابق، ص 39

21- محمود قاسم: المنطق الحديث ومناهج البحث، دار المعارف، مصر، ط6، 1970، ص 365

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

وعلى نقيض هذا الرأي نجد طه حسين الذي أكد أن نظريات ابن خلدون تعتبر كلاً متماسكاً، فلم ينظر إلى الظواهر من زاوية كونها مستقلة عن بعضها بعضاً، فهي كلُّ أجزاء متماسكة، 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 أن علم العمران الخلدوني تتمحور فيه الدولة، لذلك فإن دراسته الاجتماعية لم تهتم 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 وتقاليده، بل يبحث في الصراع العصبي الذي يقود إلى نشوء الدول وسقوطها، وينتهي الجابري إلى استنتاج مهم هو أن علم العمران البشري ضيق من الناحية الأفقية بالنسبة لعلم الاجتماع وواسع من الناحية العمودية أي التطور التاريخي، فعلم الاجتماع يغوص في الظواهر الاجتماعية دون اهتمام كبير بإطار الزمان والمكان، أما 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، فكل حضارة لها سياقاتها، وهذا الخطأ الذي وقع فيه الرأي القائل إن 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 على فكرة الإنسان المستخلف لله في الأرض، وعليه فإنه موكل باستخدام الطبيعة التي يعيش فيها وفق نظام اجتماعي يستدعي وجوب وجود حاكم.

أما علم الاجتماع في أسسه الدوركامية فهو يرى أن الظاهرة الاجتماعية مستقلة عن الأفراد، وتمارس قهراً عليهم، ويمكن التعرف عليها من خلال العقاب، أو مقاومتها لكل مجابهة فردية.²⁵ ومن هنا فإن الظاهرة الاجتماعية تختلف عن علم النفس الذي يهتم بالفرد، أما علم الاجتماع فإنه يهتم بالجماعة ككيان مستقل عن الأفراد، وهذا الذي يختلف فيه عن ابن خلدون، فالحضور السيكلوجي والفطري أمران أساسيان في التعرف على الظواهر الإنسانية، فعلى سبيل المثال، الحديث عن الفطرة البشرية والعصية كجانب سيكلوجي، أثر البيئة الطبيعية على الجهاز النفسي للإنسان، ثم إن 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، فالإقتصاد والمجتمع والبيئة الطبيعية والحياة السيكلوجية كلها تتفاعل فيما بينها.

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

23- محمد عابد الجابري: مصدر سابق، ص 84

24- محمد عابد الجابري: مصدر سابق، ص 129

25- إميل دوركايم: قواعد المنهج السوسيولوجي، ترجمة سعيد سبعون، دار القصة للنشر، الجزائر، 2008، ص 37

رابعاً: علم العمران واسترجاع المنسي:

يجب 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:

- نسيان الرؤية الكونية: صوّرت الإنسان بوصفه مستخلفاً لله، وبالتالي فهذه الرؤية لم تلغ الغيب من ممارسة الفهم والتفسير، إذ إلغاؤه يؤول إلى فهم قاصرة لظاهرة الإنسان، وكذلك الرؤية الاستخلافية تدرأ آفتين للرؤية الكونية، أما 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.

- نسيان البنّية: وتظهر في طريقة تركيب علم العمران، فتركيب علم العمران حدّد 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 موجّه أساسي في فهم الوجود الإنساني.

- نسيان التركيبيّة: يقدّم لنا علم العمران تفسيراً مركباً للظاهرة الإنسانية يستوعب أبعادها المعقدة، متجاوزاً بذلك الأطروحات التفكيكية التي جزأت الإنسان إلى أبعاد متناثرة، فعجزت عن ملمتها، ومن ثمّ عجزت عن فهمه، فلا يمكن فصل البعد الإيكولوجي عن السيكلوجي عن السيكيولوجي، لذلك فإنّ الظاهرة الإنسانية تتفاعل داخلها عدة مجالات.

- نسيان الامتداد والاستلھام: 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 أنّه في حقيقته هو 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، وهي ما تزال موجودة إلى يوم الناس هذا.

2- عوائق الاسترجاع:

وأما 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، التي تحدت في عصر الانحطاط، ذلك الذي بدأ بعد ابن خلدون، والذي سماه مالك بن نبي عصر ما بعد الموحدين، حيث إننا مازلنا مرهونين إلى تلك البنية السكونية التي جعلت من العصر الذهبي عصراً مقدساً توقفت عنده المعرفة.

وأهم ميزة لذلك العصر هي اعتبار أن 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 أنه لم يتوقف عند الموطأ للإمام مالك، ولكنه امتد إلى مسند أحمد بن حنبل والبخاري ومسلم إلى غاية الحاكم النيسبوري، وبعدها شهد ركوداً، وهذا راجع إلى عوامل كثيرة لا يتسع المجال لهذا المقال لكي 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 تصوّر اكتمال التراث، وأنه مشروع جاهز تام المعالم، ولذلك فإن القطيعة معه أمر مشروع، والحق أن 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 الظلام، فهذه الهيمنة تقضي على كل تنوع إنساني، وتسعى إلى تنميته 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.

وكل هذه العوائق تحتاج إلى دراسة أعمق، إلا أن 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، وتارة 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 ليتحوّل إلى مدارس وتنوعات تتيح له الاستمرارية بواسطة السجلات التي تفتح المعرفة بشكل مستمر.

خاتمة

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

- تمّ نسيان المقدّمة بسبب ذهنية عصر ما بعد الموحدين.

- ما تمّ نسيانه من علم العمران هو عدم إدراك الرؤية الكونية التي تؤسّس 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.

- يمكن أن نمتدّ في عصرنا هذا بعلم العمران شريطة تجاوز ذهنية عصر ما بعد الموحدين، التي تعد عائقاً
إبستمولوجياً.

- وأخيراً فإنّ علم العمران يختلف عن كلّ العلوم الإنسانية المعاصرة، فهو علم مستقل بذاته، ولا يمكن إلحاقه بأي 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 بأنّ علم العمران لا يفصل بينها، ودليل ذلك حضور الجغرافيا
بكل تخصصاتها في فهم الظاهرة البشرية عند ابن خلدون.

وأهمّ عنصر نختم به هو اقتراح فتح مجال معرفي جديد، وهو تجديد علم العمران البشري، وذلك من خلال الحفاظ على
الرؤية الكونية والبنية التركيبية، ما يسمح لنا بأن 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 نمتدّ بها بقدر ما أنها معلومات تاريخية تفيد
في فهم الماضي ليس إلّا. إضافة إلى ذلك يمكن أن نجعل علم التاريخ جزءاً من علم العمران البشري، ليس كما فعل ابن خلدون
حيث جعله مقابلاً لعلم العمران، فوقع في دور منطقي، فتارة التاريخ هو خبر عن العمران، وتحقيق الحادثة يتمّ وفق نتائج
علم العمران، لهذا وجب جعل التاريخ جزءاً من علم العمران، لأنّه مصدر مهم لفهم الظاهرة الإنسانية.

وأما العلوم الإنسانية المعاصرة فيمكن أن تصبح مفردات داخل علم العمران، تتحدّ وفق رؤيته لكونيته وبنية تركيبته.

في الإسلام المنسي وإمكانات الدين المهدورة

الهاكمية الإسلامية والإمكان العلماني

قراءة في نظرية هاكمية الكتاب

□ أ. خليل شايب

في بدايات القرن العشرين، خلال احتكاك المسلمين مع الآخر الغربي سواء مع تبني منطق المقاربة أو منطق المقارنة، شاعت مصطلحات سياسية كثيرة ومختلفة في إطار النسق الفكري السياسي الإسلامي، إذ نجد على سبيل المثال مصطلحات: الدولة، الحكومة، الديمقراطية، الشورى، مجلس النواب .. وغيرها، ولعل أبرز وأهم هذه المصطلحات «الهاكمية»، فهذه المفردة لها 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 الإسلامية لهذه الكلمة وجعلها عقيدة يوالون ويبرئون 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 التصور السياسي؟ وهل يمكن أن ترقى لتكون بديلاً أيديولوجياً حضارياً لما يقدمه الآخر؟

الهاكمية مصدر صناعي، جذره اللغوي (حكم)، وتأتي بعدة معانٍ:

(1) **المنع:** في معجم مقاييس اللغة: «الحاء والكاف والميم أصل واحد، وهو المنع، وأوّل ذلك الحكم وهو المنع من الظلم، وحكمة الدابة لأنها تمنعها، ويقال: حكمت السفينة إذا أخذت على يده، وحكمت فلاناً تحكيماً منعه عما يريد».

(2) **الحكمة والعلم:** فعند ابن منظور: الحكم الحِكْمَةُ وَحَكَمَ أَي صار حكيماً، والحُكْمُ والعلم والفقه، قال تعالى: (وآتيناها الحكم صبياً) أي علماً وفقهاً، وفي الحديث «إنّ من الشعر لحكماً»، أي إنّ في الشعر كلاماً يمنع من الجهل والسّفه وينهى عنهما. ولكن الحكم أهم من الحكمة، فكلّ حكمة حكم وليس كلّ حكم حكمة.

(3) **القضاء:** والحكم بالشيء أن تقضي بأنه كذا أو ليس كذا سواء ألزمت ذلك غيرك أو لم تلزمه، قال تعالى: (وإذا حكمتم بين الناس أن تحكموا بالعدل)، ويقال حاكم وحكّام لمن يحكم بين الناس. قال تعالى: (وتدّلوها بها إلى الحكّام).

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

والجدير بالذكر هنا أنَّ علماء اللغة يذهبون إلى أنَّ المصدر الصناعي يرشد إلى كلِّ المعاني والصفات والأمور المعنوية التي تحملها اللفظة التي صيغ منها، فتكون صياغة هذا المصدر للدلالة على الخصائص والصفات والأحوال المختلفة للاسم الذي لحقته، ومن هنا يمكن القول إنَّ 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 نستشفَّ المعنى الاصطلاحي الذي طرحت به.

يعتبر أوَّل من استخدم هذه اللفظة وأدرجها في أدبيات الفكر السياسي الإسلامي المعاصر المفكر الباكستاني «أبو الأعلى المودودي».

ينطلق 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. وكلَّ ما يفعله هو الخير، ولا يمكن لأحد أن يعدَّه من الشر أو يرفضه. إذ على الجميع أن يعترف له بالتقديس والتنزُّه عن الخطأ.

2. إنَّ المقدمة الأولى تقود إلى أنَّه لا يمكن لأحد من البشر تحمُّل الحاكمية لما ثبت عجزهم وضعفهم وتقصيرهم وجواز الخطأ في حقِّهم.

3. والمقدمتان توصلان إلى أنَّ 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 إلا إيَّاه)، ولما كان الله هو المستحق للحاكمية كان كلُّ خروج عنها كفراً بواحاً وجحوداً بآيات الله، قال تعالى: (ومن لم يحكم بما أنزل الله فأولئك هم الكافرون).

وقد سار المفكر سيد قطب على نهج المودودي، إذ يرى أنَّ الله هو صاحب السلطان المتصرف في الكون والناس بما أنه هو الخالق الرَّازق، وبما أنه هو صاحب القدرة التي لا يكون بدونها خلق ولا رزق ولا نفع ولا ضرر، وهو سبحانه المتفرد بالسلطان، وادعاء هذا الحق لا يكون بصورة واحدة هي التي تخرج المدَّعي من دائرة الدِّين القِيَم وتجعله منازعاً لله في أولى خصائص ألوهيته، فليس من الضروري أن يقول «ما علمت لكم من إله غيري»، أو يقول «أنا ربكم الأعلى»، ولكنه يدَّعي هذا الحق، وينازع الله بمجرد أن ينحي شريعة الله عن الحاكمية ويستمد القوانين من مصدر آخر.

و يرى الدكتور محمد بن عبد الله المسعري أنَّ هذه السيادة الإلهية ثابتة من عدة وجوه كالآتي:

1- وجوب طاعة الله ورسوله مطلقاً: وهذا أمر واضح لا جدال فيه، أكَّدت عليه نصوص القرآن الكريم والسنة المطهرة، قال تعالى: (يا أيُّها الذين آمنوا أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولي الأمر منكم)، فقد كرَّر عزَّ وجلَّ فعل الطاعة في حقِّ رسوله

الكريم مع أن طاعته مقترنة بطاعته تعالى إعلاءً لقدره الشريف، ثم ذكر أولي الأمر من غير تكرار للفعل، وذلك إيحاءً منه أن طاعتهم داخلية تحت طاعته تعالى، وأنه لا استقلال لهم فيها.

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

3- كل شرع غير شرع الله كفر: وهذا ما دلت عليه الآية الكريمة (أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِينَ يَزْعُمُونَ أَنَّهُمْ آمَنُوا بِمَا أُنْزِلَ إِلَيْكَ وَمَا أُنْزِلَ مِنْ قَبْلِكَ يُرِيدُونَ أَنْ يَتَحَاكَمُوا إِلَى الطَّاغُوتِ وَقَدْ أُمِرُوا أَنْ يَكْفُرُوا بِهِ وَيُرِيدُ الشَّيْطَانُ أَنْ يُضِلَّهُمْ ضَلَالًا بَعِيدًا).

4- لا طاعة لمخلوق في معصية الخالق: إذ دلت النصوص الدينية على وجوب طاعة الإمام وعدم معصيته، ولكن هذه الطاعة ليست مطلقة، وإنما هي مضبوطة ومقيدة في حدود ما شرع الله عز وجل، قال صلى الله عليه وسلم: «إنما الطاعة في المعروف». ومثل هذه الأدلة وغيرها تثبت أن الحكم إنما هو لله لا للأمة.

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

صحيح أن الواقع الذي كانت تعيشه الأمة وتبينها للمشروع الغربي، وتنكيل زعمائها بالمنظرين والمفكرين السياسيين أصحاب التوجه الإسلامي له أثره، إلا أن ذلك لا يبرر التطرف الفكري ثم تجسيد هذا التطرف في الواقع، إذ قد غفل هؤلاء المنظرون عن عدة جوانب كان يمكن أن تحد من هذا التطرف السياسي فمثلاً:

* القول إن مصدرية السلطة هي الشرع أو الله يؤدي لا محالة إلى إصباغ السلطة الحاكمة بصبغة دينية وإلباسها لبؤس القداسة والرفعة عن الخلق والتنزّه عن الخطأ -العصمة- وهذا ما سيؤدي بنا إلى تكوين نظام حكم ما فتى الإسلام يُصارعه ويحارب القائمين به، لأنه سيثمر نظاماً إلهياً ينازع الرب ملكه.

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

* إن الآيات التي يستدل بها أصحاب هذا الرأي حتى وإن كانت قطعية الثبوت إلا أنها ظنية الدلالة أي حمالة أوجه، فعلى سبيل المثال: نجد الإمام الدهلوي يقول إن المقصود بـ«أولي الأمر» المذكورين في آية النساء أبو بكر وعمر، ويذهب غيره إلى أنهم أهل الحل والعقد، وقيل العلماء، وهكذا بالنسبة إلى باقي الآيات.

* إن المطلقة التي يضيفها أصحاب هذا الرأي على سلطة الشرع تحتاج إلى مراجعة تدخلها نطاق النسبة، فقد جاءت نصوص الشرع في كثير من المواضع تطلب من جماعة المسلمين - وبلطف صريح- إقامة أركان الدين وتطبيق أحكامه وحدوده، قال تعالى: (وَلْتَكُنْ مِنْكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَأُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ)، وقال أيضاً: (كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَتُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ)، وقال: (يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا قَاتِلُوا الَّذِينَ يَلُونَكُمْ مِنَ الْكُفَّارِ وَلْيَجِدُوا فِيكُمْ غِلْظَةً وَاعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ مَعَ الْمُتَّقِينَ)، وغيرها من النصوص التي تصب في هذا السياق.

وقبل كل هذا وذلك يذهب المفكر أبو القاسم حاج حمد إلى أن المقابلة بين الحاكمية الإلهية وحاكمة 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 للحاكمة الإلهية منازعاً للرحمن عرشه. ولذلك لم يفرض الرسول - صلوات ربي وسلامه عليه - نموذجاً سياسياً معيناً للحكم.

وبالتالي فالحاكمة بالتصوير القديم استلبت الإنسان لاهوتياً، وفرضت عليه جبرية سياسية، وسلبته حريته وإرادته، وحرمته من سلطان التصرف في معظم شؤون الحياة. وجرد فيها الإنسان من كل حق في الأمر والتشريع والتفتين، وحتى التنفيذ، فكان بذلك نظيراً وتأسيساً لدولة ثيوقراطية تُسلب فيها الأمة من كل السلطات.

ثم إن العقوبات ليست مظهراً وحيداً للدولة الإسلامية، بل إن العقوبات ليست الأصل في أن يكون المجتمع إسلامياً، فإذا قمنا يومياً بتطبيق حد الزنى على الزناة أصبح هذا المجتمع مجتمعاً خاصاً بالزناة، لا مجتمعاً إسلامياً كما يظن الأصوليون، بل بقدر عدم التطبيق يكون المجتمع إسلامياً محضاً صحيحاً معافى.

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

أولاً: الحاكمية الإلهية

ويعرفها 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.

إن هذا التعريف يجعل من الحاكمية تكريساً للسيطرة الغيبية وتأييداً للهيمنة الإلهية المطلقة، ليس على الطبيعة فقط بل حتى على البشر، وهو ما يذهب بالإرادة البشرية والحرية الإنسانية، ويجعلنا نقف متسائلين: كيف يمكن أن تمارس هذه الحاكمية التي تستلب الإنسان والطبيعة لاهوتياً؟

يجيب حاج حمد بأن الحكم في هذا النوع يجعله الله تعالى في فئة محصورة من البشر، فئة من النبيين والربانيين والأخبار المتعاقبين، أي أنه ليس للمجتمع يد في اختيارهم، وإنما لله الحاكم المطلق أمر تعيينهم، قال تعالى: (إِنَّا أَنْزَلْنَا التَّوْرَةَ فِيهَا هُدًى وَنُورٌ يَحْكُمُ بِهَا النَّبِيُّونَ الَّذِينَ أَسْلَمُوا لِلَّذِينَ هَادُوا وَالرَّبَّانِيُّونَ وَالْأَحْبَارُ بِمَا اسْتُحْفِظُوا مِنْ كِتَابِ اللَّهِ وَكَانُوا عَلَيْهِ شُهَدَاءً).

وقد ظهر هذا النوع من أنواع الحاكمية مع التجربة الموسوية التي تميّزت بكونها تجربة إيمانية حسية وعلاقة الغيب بها علاقة مباشرة ومحسوسة تبعاً للعقلية الإسرائيلية التي لا تؤمن إلا بالمحسوس وتبتعد كثيراً عن التجريد، حيث نجد على سبيل المثال: موسى يخاطب بكلام مسموع، والخطاب من وراء شجرة ملتفة، (فَلَمَّا قَضَىٰ مُوسَى الْأَجَلَ وَسَارَ بِأَهْلِهِ آنَسَ مِنْ جَانِبِ الطُّورِ نَارًا قَالَ لِأَهْلِهِ امْكُثُوا إِنِّي آنَسْتُ نَارًا لَّعَلِّي آتِيكُم مِّنْهَا بِخَبَرٍ أَوْ جَذْوَةٍ مِّنَ النَّارِ لَعَلَّكُمْ تَصْطَلُونَ فَلَمَّا أَتَاهَا نُودِيَ مِنْ شَاطِئِ الْوَادِ الْأَيْمَنِ فِي الْبُقْعَةِ الْمُبَارَكَةِ مِنَ الشَّجَرَةِ أَنْ يَا مُوسَى إِنِّي أَنَا اللَّهُ رَبُّ الْعَالَمِينَ)، إضافة إلى كثير من المعجزات الحسية المنظورة: العصا تشق البحر، الصخر يخرج منه الماء، تظليلهم بالغمام، إنزال المن والسلوى ...، وهذا خارق عطاء منه تعالى لبني إسرائيل إضافة إلى توفير رغد العيش (وَإِذْ قُلْنَا ادْخُلُوا هَذِهِ الْقَرْيَةَ فَكُلُوا مِنْهَا حَيْثُ شِئْتُمْ رَغَدًا)، كما أن الخطاب الرباني كان محصوراً في الموسويين - بني إسرائيل - دون غيرهم من الأمم، إضافة إلى أمرهم بالتوطن في الأرض المقدسة. (يَا قَوْمِ ادْخُلُوا الْأَرْضَ الْمُقَدَّسَةَ الَّتِي كَتَبَ اللَّهُ لَكُمْ).

من خلال ما سبق يتضح لنا أن الحاكمية الإلهية مختصة بأرض معينة وبشعب محدد، أي أن من خصائص هذه الحاكمية تقديس الأرض وتفضيل الشعب. ومن هنا كان هذا النوع من الحكم قاصراً على التجربة الإسرائيلية، ولا يصلح للأمة الإسلامية، ذلك أن الحاكمية الإلهية، كما أسلفنا، تختص بتفضيل الشعب وتخصيصه، وهذا منتفٍ عندنا، فحتى إن حازت هذه الأمة الأفضلية (كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ) إلا أن خطاب النبي الخاتم - صلوات ربي وسلامه عليه - عالمي لجميع البشر (وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا كَافَّةً لِّلنَّاسِ بَشِيرًا وَنَذِيرًا)، إضافة إلى اختصاص التجربة الأولى بالأرض المقدسة واختصاص الثانية بالأرض المحرمة.

ثانياً: حاكمية الاستخلاف

بعد مضي قرون من بعثة موسى تمرّد الإسرائيليون على الحاكمية ورفضوا سلطة الأنبياء والأخبار والربانيين وطالبوا بشيء من الاستقلالية عن السلطة الإلهية المطلقة، فسألوا نبياً لهم أن يطلب من الله أن يبعث منهم رجلاً يكون ملكاً عليهم، فأجاب الله تعالى طلبهم، 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 للتحوّل من الحاكمية الإلهية إلى حاكمية الاستخلاف، ثم ولي بعده داود ومن بعده سليمان، وكان هذا مقدّمة 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 قتل جالوت. وقد تجلّى 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.

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 والرسل والأحبار، وإنما عبر إحياءات وتفهيمات موجهة إلى النبي الملك.

من هنا يتضح الفارق بين هذه وسابقتها، فالتدخل 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 بحيث:

1- يختاره الله من البشر

إن 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)، أي أن هذا النوع من الحاكمية مجرد ممارسة سياسة وفق سلطة دينية وباختيار من البشر.

2- يسخر له الكون كله:

وقد وردت في تبين ذلك آيات كثيرة، نورد منها:

(اضْرِبْ عَلَى مَا يَقُولُونَ وَاذْكُرْ عَبْدَنَا دَاوُدَ ذَا الْأَيْدِ إِنَّهُ أَوَّابٌ إِنَّا سَخَرْنَا الْجِبَالَ مَعَهُ يُسَبِّحْنَ بِالْعِشِيِّ وَالْإِشْرَاقِ وَالطَّيْرَ مَحْشُورَةً كُلٌّ لَهُ أَوَّابٌ وَشَدَدْنَا مُلْكَهُ وَأَتَيْنَاهُ الْحِكْمَةَ وَفَضَّلَ الْخِطَابَ).

وقال أيضاً: (وَلَقَدْ آتَيْنَا دَاوُدَ مِنَّا فَضْلًا يَا جِبَالُ أَوِّبِي مَعَهُ وَالطَّيْرَ وَالنَّارَ لَهُ الْحَدِيدَ أَنْ أَعْمَلَ 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 مِنْ مَّحَارِبٍ وَتَمَاثِيلَ وَجِفَانٍ كَالْجَوَابِ وَقُدُورٍ رَاسِيَاتٍ اعْمَلُوا آلَ دَاوُدَ شُكْرًا وَقَلِيلٌ مِّنْ عِبَادِيَ الشَّاكِرِينَ).

وقال: (وَلَقَدْ فَتَنَّا سُلَيْمَانَ وَأَلْقَيْنَا عَلَى كُرْسِيِّهِ جَسَداً ثُمَّ أَنَابَ قَالَ رَبِّ اغْفِرْ لِي وَهَبْ لِي مُلْكًا لَا يَنْبَغِي لِأَحَدٍ مِّنْ بَعْدِي إِنَّكَ أَنْتَ الْوَهَّابُ فَسَخَرْنَا لَهُ الرِّيحَ تَجْرِي بِأَمْرِهِ رُخَاءً حَيْثُ أَصَابَ وَالشَّيَاطِينِ كُلَّ بَنَاءٍ وَعَوَاصٍ وَآخَرِينَ مُقَرَّنِينَ فِي الْأَصْفَادِ هَذَا عَطَاؤُنَا فَامْنُنْ أَوْ أَمْسِكْ بِغَيْرِ حِسَابٍ وَإِنَّ لَهُ عِنْدَنَا لَزُلْفَىٰ وَحُسْنَ مَّآبٍ).

فمن خلال هذه الآيات وغيرها نفهم بأن خليفة الله في الأرض كل شيء مسخر تحت أمره يتصرف فيه وفق التوجيه الرباني.

3- التفهيم الرباني

إذا أشكلت مسألة على الحاكم باسم الله أو استعصت يتدخل الله تعالى ليفهمه ما أشكل عليه فهمه، أو لتبيين خطأ في حكمه، قال تعالى: (وَدَاوُدَ وَسُلَيْمَانَ إِذْ يَحْكُمَانِ فِي الْحَرْثِ إِذْ نَفَشَتْ فِيهِ غَنَمُ الْقَوْمِ وَكُنَّا لِحُكْمِهِمْ شَاهِدِينَ فَفَهَّمْنَاهَا سُلَيْمَانَ وَكَلَّا آتَيْنَاهَا حُكْمًا وَعِلْمًا)، وقال: (وَهَلْ أَتَاكَ نَبَأُ الْخَضَمِ إِذْ تَسَوَّرُوا الْمِحْرَابَ إِذْ دَخَلُوا عَلَى دَاوُدَ فَفَزِعَ مِنْهُمْ قَالُوا لَا تَخَفْ خَصِمَانِ بَغَى بَعْضُنَا عَلَى بَعْضٍ فَاحْكُم بَيْنَنَا بِالْحَقِّ وَلَا تُشْطِطْ وَاهْدِنَا إِلَى سَوَاءِ الصِّرَاطِ).

ورغم كل هذه الخصائص التي تميز بها الحاكم بأمر الله الخليفة إلا أن ذلك لا يعني أنه معصوم من الخطأ، إذ لو كان ذلك لما أخطأ داود في الحكم ولفهم سليمان مسألة الغنم والحرب، 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.

والملاحظ هنا أن حاكمية الاستخلاف تقترب إلى حد كبير من نظام الخلافة الذي وضع أسسه علماء وفقهاء السياسة الشرعية المسلمون، خاصة ما قعده علماء البلاط والفقهاء المدجنون من قدسية الخليفة وعدم جواز الخروج عليه، بل حتى 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:

1- إن الخليفة عند المسلمين حاكم سياسي على رقعة جغرافية معينة لها حدود لا تتعداها، بينما الخليفة عن الله ذو استخلاف كوني، أي أن الطبيعة والكائنات كلها مسخرة بأمره.

2- إن الخليفة المسلم غير معصوم، ويصح في حقه الخطأ، بل حتى 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 وتفهم المبهم كما فعل مع سليمان.

3- تتم تولية خليفة المسلمين بإحدى الطرائق التالية:

أ- **بيعة أهل الحل والعقد:** يقوم وجهاء القوم وعلمائهم وذوو الرأي فيهم بترشيح إمام، ثم يبايعه عموم الأمة 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 ذلكبيعة عامة.

د- الاستيلاء والغلبة: وهي صورة مختلف في صحتها.

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

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

ثالثاً: حاكمية الكتاب - حاكمية البشر

بعد مبعث الرسول - صلى الله عليه وسلم - بدأ عهد حاكمية جديدة نسخت التجربتين السابقتين، حاكمية تعتبر في رأي حاج حمد أخطر من سابقتها، إنها حاكمية الكتاب التي أسند تأسيسها إلى أعظم الخلق - صلوات ربي وسلامه عليه - لحيازته مجموعة من المؤهلات والخصائص التي بواته هذه المكانة: فقد غفر له 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 مؤسساً حاكمية الكتاب.

ويمكن أن نعرفها 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 تعلق غيبي ناسخ للمنظومة الحسية الموسوية وكل متعلقاتها الغيبية، إذ في هذه المرحلة تطورت ملكات الإنسان الذاتية وتضخم إحساسه بقدراته المستقلة عن الفعل الإلهي، لذلك نجد أن الصحابة يعطشون ولا يخرج الماء من الصخر، ويجوعون ولا ينزل المن والسلوى، ويحاصرون لكنهم يحفرون الخندق بأيديهم، ويحتاجون السلاح ولا تسال عين القطر، وكل هذا وغيره دلالة على أن التدخل الإلهي قد نسخ وحلت محله إطلاقية الإنسان.

ثم إن 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، قال تعالى (قُلْ سُبْحَانَ رَبِّيَ هَلْ كُنْتُ إِلَّا بَشَرًا رَسُولًا)، ولذلك انتفى في هذه المرحلة خارق المعجزات، أو التسخير الذي كان لداود وسليمان.

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

وجعل منهجها القرآن الكريم عالمي الخطاب الذي يتجه بهذه العالمية ليتفاعل مع كافة المناهج المعرفية ومختلف الأنساق الحضارية، 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. ورغم كلّ هذا الشرح والتفسير لسائل أن يقول: هل جاء الرسول ليكون نظاماً سياسياً معيناً؟ وهل أرسى دعائم الدولة الإسلامية؟

لقد توفي رسول الله - صلوات ربي وسلامه عليه - 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 للأمة. يقول تعالى: (يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ)، 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.

بل إنّ الأمر لا يتوقف عند هذا، بل إنه - صلوات ربي وسلامه عليه - لم يفرض أمودجاً سياسياً معيناً للحكم، ولم يقرّر ضوابط الشورى والاختيار، بل تركها قواعد عامة، للحاكمية البشرية الاجتهاد والنظر فيها. لذلك نجدّه 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، فالإسلام لا يُعطي نموذجاً محدداً، بل يقدم منهاجاً 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 تسيطر بكيفية تأمرية على السلطة، لذلك جعل الإسلام قاعدة الشورى متساوقة ومتماشية مع قاعدة «ادخلوا في السلم كافة»، إذ خلافاً للديمقراطية القائمة على تقنين الصراع التي اغتالت حقوق الإنسان وكبحت حرّيته بمنطق الأغلبية، تقوم هذه القاعدة على السلم والتآخي منطلقاً من الأصل المشترك للبشرية كما أقرّه رسول الله في دستور الجبل - 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 متألّفة غير متناحرة بعيدة عن الصراع والتناحر داخلية 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 الحر لا الطبقي»، وعلى هذا الأساس لم نجد - صلوات ربي وسلامه عليه - يسعى لتأسيس نموذج دولة، ولم يُعَيَّن أحداً يخلفه بعد وفاته، بل إنه حتى لم يترك تفسيراً محدداً للقرآن الكريم حفاظاً على خصائص حاكمية البشر «المتفاعلة مع الكتاب عبر صيرورة الزمان والمكان»، ففرض نموذج سياسي واحد أو تفسير قرائي وحيد يحصر الناس ضمن حدود وأطر تاريخية واجتماعية وثقافية معينة 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» وهذا ما ضمن للرسالة العالمية البقاء 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 بنائته على مستوى الحرف تماثل بنائية الكون. لذلك نجد الله تعالى يقول: (وَلَقَدْ آتَيْنَاكَ سَبْعًا مِّنَ الْمَثَانِي وَالْقُرْآنَ الْعَظِيمَ)، ويقول: (فَلَا أُقْسِمُ بِمَوَاقِعِ النُّجُومِ وَإِنَّهُ لَقَسَمٌ لِّوَعْلَمُونَ عَظِيمٌ إِنَّهُ لَقُرْآنٌ كَرِيمٌ فِي كِتَابٍ مَّكْنُونٍ)، فقد جعلت الآية الكريمة للقرآن ميزتين أساسيتين، فهو كريم لا ينقطع عطاؤه من خلال الاستمداد من معارفه، ويمكنون لتكتشف غوامضه ويبحث عن ما ورائياته، فمن خلال قراءة متفحصة ممنهجة تتعدى النص إلى ما ورائياته تتسع دائرة التصرف البشري بالقدر الذي تتسع به مداركنا ومفاهيمنا، وصولاً إلى تأصيل منهج الهدى ودين الحق الذي هو منهجية فكرية مستندة إلى الإسلام وكونية القرآن.

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

لقد عقدت مجموعات مختلفة من أصحاب الفكر المتطرف قرناً 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 مرجعيات فقهية منحرفة أو حتى مرتدة عن الدين تدعم هذا التوجه وتنظر له.

يقول الله تعالى في كتابه العزيز: (فَذَكِّرْ إِنَّمَا أَنْتَ مُذَكِّرٌ، لَسْتَ عَلَيْهِمْ بِمُصَيِّرٍ، إِلَّا مَن تَوَلَّى وَكَفَرَ، فَيُعَذِّبُهُ اللَّهُ الْعَذَابَ الْأَكْبَرَ، إِنَّ إِلَيْنَا إِيَابَهُمْ، ثُمَّ إِنَّ عَلَيْنَا حِسَابَهُمْ)، 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 المحاور والمجادلة فقط، وبهذا يخلق حاج حمد الباب أمام كل التوجهات الإرهابية الدموية، ويكلّ أمر المرتد إلى الله عز وجل، قال تعالى: (إِلَّا مَن تَوَلَّى وَكَفَرَ فَيُعَذِّبُهُ اللَّهُ الْعَذَابَ الْأَكْبَرَ).

فهل من مكان للعلمانية في الحاكمية البشرية؟

لقد انتشر بين المسلمين تصوير يدعي 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 وتجحد أو تنكر القيم والفضائل الدينية في الشؤون السياسية والإنسانية، وفي هذا السياق يجب أن نفرّق - حسب حاج حمد - بين العلمانية "كمشروع سياسي قائم على عدم نفي الدين أو تجاوزه واحترام إنسانية الإنسان واحترام القدسية الغيبية" وبين العلمنة التي هي عملية فلسفية تعني تجريد الطبيعة من معناها الروحي وإبعاد السياسة عن الدين وعزل الدين عن كل شؤون الحياة ومختلف مناحيها، كما تعني إبعاد القيم المقدمة من تفكير الإنسان وسلوكه.

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

كما أنّ العلمانية ضمان للاجتهاد النوعي في المجتمع، وذلك من خلال ما تضمنه من حرية الرأي والمعتقد وحيادية السلطة تجاه مختلف الأديان. 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، فتتاح بذلك التعددية 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، زنى، شرب خمر، قذف - 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 نُسخَ بمجيئه - صلوات ربي وسلامه عليه - بعالمية الخطاب وحاكمية الكتاب، وشرعة التخفيف والرحمة، قال تعالى: (الَّذِينَ يَتَّبِعُونَ الرَّسُولَ النَّبِيَّ الْأُمِّيَّ الَّذِي يَجِدُونَهُ مَكْتُوبًا عِنْدَهُمْ فِي التَّوْرَةِ وَالْإِنْجِيلِ يَأْمُرُهُمْ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَاهُمْ عَنِ الْمُنْكَرِ وَيُحِلُّ لَهُمُ الطَّيِّبَاتِ وَيُحَرِّمُ عَلَيْهِمُ الْخَبَائِثَ وَيَضَعُ عَنْهُمْ إِصْرَهُمْ وَالْأَغْلَالَ الَّتِي كَانَتْ عَلَيْهِمْ).

كما أنّ رسول الله ما جاء لتأسيس دولة، بل كان هدفه الأسمى تأسيس كيان أكبر من الدولة هو تأسيس مجتمع دعوة عالمية. ولو جاء لتأسيس دولة لقبل منذ البدء عرض قريش بأن يجعلوه رئيساً عليهم، كما أنه لو أسس 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 هذا نفهم أن هذا المجتمع قائم على ثنائية: علمانية الدولة الإسلامية ودينية المجتمع الإسلامي، أي أن منهج حاج حمد هنا قائم على علمانية الدولة بضابط حاكمية البشر، أي يبيح علمانية الدولة ويمنع علمنة المجتمع، وهذا تصوير يقترب جداً مما يقدمه الدكتور عبد الوهاب الميسري حول العلمانية، إذ يقسمها إلى علمانية شاملة وعلمانية جزئية، فالأولى تعني فصلاً لكل القيم الدينية والأخلاقية والإنسانية عن كل من الإنسان والطبيعة أي تحويل العالم إلى مادة نسبية لا قداسة لها، وهذا الطرح مرفوض من المفكرين، وأخرى جزئية تحاول فصل الدين عن الدولة، أو فصل الدين عن الجانب السياسي وربما حتى الاقتصادي، وهذه التي ينادي بها حاج حمد كما سبق.

والجدير بالذكر هنا أن حاج حمد يطرح العلمانية ليس كمشروع سياسي وإنما كأداة مؤقتة للقضاء على المشكلات سالفة الذكر وغيرها إلى أن يظهر الله الدين الحق، يقول في هذا السياق: «العلمانية خير وبركة إلى أن يظهر الله الهدى ودين الحق على الدين كله وكفى بالله كيلاً»، ويقول: «العلمانية أسدنا إلى أن يهدي الله قومنا».

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

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

إن 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 يتجاوز ذلك المفهوم التاريخي الخاص الذي أسقط على نصوص الكتاب وكرسته مرجعيات مختلفة، إلى قراءة تتسم بشمولية الكتاب لكل شيء، وذلك بالتوجه إليه بالروح نفسها التي انفتحت 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 آخر، بل بإقامة تفاعل متجدد ودائم بين الغيب والطبيعة. 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 الكلية دون أن تفرض نموذج دولة أو اعتماد فهم قرآني تأسيسي معين. ذلك أن الخطاب الإلهي للبشرية كان خطاباً مستجيباً للتعددية وللتنوع الثقافي تماماً كاستجابة الكتاب العزيز لكل 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 ربما عن حسن قصد- إلى حيث نقف كأننا المركز وهم الهامش، فنقع في مثل ما وقعوا فيه، فالأجدى والأجدر أن نخطبهم من داخلهم الفكري والحضاري من خلال مساجلات منهجية، أي لسان القرآن مقابل اللسان الوضعي. وبهذا تمكن للكتاب العزيز من نقد اللاهوت الأرضي في تجلياته المختلفة فتكون العالمية الإسلامية ومن خلال التدافع العقلي ومنهجية معرفية بديلاً للوضع 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. 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.

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

1- يوجّه حاج حمد من خلال هذا الطرح رسالة قوية للحركات الدينية المستندة لفكر المودودي وسيّد قطب ومن ورائها المرجعيات الدينية والفكرية المتطرّفة، وينبّه إلى أنّ أكبر خطأ وقع فيه هؤلاء هو القراءة العنصرية 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 الشريعة الأولى بشرعة التخفيف والرحمة التي بعث بها خاتم الرسل - صلوات ربي وسلامه عليه - وهذا المنهج يشكّل تهديداً للأمن الوطني العربي والعالمي، إلى جانب أنه يشكل تهديداً للوحدة الوطنية وحجر عثرة في طريق التحديث، ولن يتم التمكن لحاكمية البشر إلا من خلال التخلص من هذه الأصولية، أو بالأحرى احتواؤها ضمن منهج فكري موضوعي، عن طريق:

- رصد تحليلي عميق ودقيق حول كلّ حركة وتيار منتم لهذا التوجّه، من حيث البرامج الفكرية والسياسية ووسائل الانتشار الجماهيري والخلفيات التكوينية ومصادرها التمويلية وعلاقتها فيما بينها.

- وضع خطة 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.

2- لقد أقحمت السياسة ضمن المباحث العقدية إقحاماً بفعل علماء السياسة الشرعية الذين أدلجوا الدين سياسياً لصالح السلطة الزمنية برّة أو فاجرة، وفرضوا على الأمة قيود السمع والطاعة والرضوخ والطاعة العمياء، ولا سبيل إلى الخروج من هذا المأزق إلا بطرح حاكمية البشر التي تتبنّى العلمانية كأداة مؤقتة للقضاء على كثير من المشكلات.

3- إنّ وضع الحاكمية في سياقها التاريخي وفق تراتبية زمنية كما هو مبين فسح لحاج حمد المجال ليشق طريقه بين المتناقضات ليأتي بالجديد، فنظام الحكم الإسلامي ليس حاكمية إلهية بالمفهوم الاستلابي الغيبي، ولا حاكمية استخلاف تقترب كثيراً من نظام الخلافة الذي وضعه فقهاء السياسة الشرعية وأعطوه بعداً غيبياً نزع به إلى الشيوعية التي تجعل من الحاكم

معبوداً أرضياً، كما أنها تختلف عن الديمقراطية القائمة على تقنين الصراع وسيطرة الأغلبية على الأقلية، إنَّ حاكمية الكتاب نموذج 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.

4- إنَّ هذا الطرح للحاكمية ينمُّ عن شعور بالانتماء الإنساني والتحرر من الاستعلائية والإقصائية ورفض لمنطق امتلاك الحقيقة، فالقرآن الكريم ليس المخرج الوحيد، ولكنه ممكن من بين الممكّنات الموجودة على الساحة العالمية. يميّز بمنهجية معرفية خاصة ومنطق استرجاع نقدي للكتب السابقة، وبهذا يخرج من دائرة كونه مصدراً لتلقي المعرفة إلى كونه مجالاً معرفياً خصباً مكنوناً ليكتشف وكرهماً لا يبخل بالعطاء.

إنَّ الحاكمية ومن خلال الطرح الذي رسمه حاج حمد يمكن أن ترقى لأن تكون بديلاً حضارياً راقياً، ليس على المستوى الإسلامي فقط، بل على المستوى العالمي إن مكن لها.

قراءة في كتاب التجديد والتحريم والتأويل بين المعرفة العلمية والخوف من التفكير للدكتور «نصر حامد أبوزيد»

د. غيضان السيد علي

انشغل نصر حامد أبو زيد طوال رحلته العلمية بهاجس أرقه، وهو تقديم تفسير عصري جديد للقرآن الكريم تكون مقدماته بمثابة دراسة نقدية للتفسير الموجودة، مع إبراز ميزات وأهمية التفسير الجديد؛ وذلك من أجل مواجهة الجهل والخرافة، بل ومواجهة كافة أسباب التخلف الذي تعيشه الأمة 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 يؤمن بحاجتنا الماسّة 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.

وقد حاول أن يقدّم المسكوت عنه في التفسير 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. فالنص ثابت والفهم متغير، وملاك الحقيقة المطلقة دائماً وأهمون.

حوى هذا الكتاب 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 يعنى بمواجهة 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. فهو يبحث عن إيمان حر نابع من ذات الفرد ومن رؤيته الخاصة وأفكاره الذاتية، وأن يستفتي قلبه ولو أفتوه.

ولقد ضَمَّنَ المؤلف كتابه أربعة مباحث، ناقش في كلِّ مبحث منها مجموعة كبيرة من القضايا الهامة التي تتعلق بالتجديد والتحريم والتأويل، ويبدأ المؤلف كتابه بعنوان جوهري وشائق يمثل المبحث الأول، وهو «تجديد الخطاب الديني.. لماذا؟» والتجديد عنده حاجة دائمة، سيرورة اجتماعية وسياسية وثقافية، بدونها تتجمد الحياة وتفقد رونقها وتدخل الثقافات نفق الاندثار والموت، 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 فإنَّ التجديد هو القانون الطبيعي للفكر، من حيث هو فكر في ذاته. حيث تتبع الحاجة إلى التجديد من مطلب التغيير. والتغيير يصبح ضرورة ملحة حين تتأزم الأوضاع على كلِّ المستويات والأصعدة، وما أحوجنا إلى التغيير في ظلِّ حالة الركود التي نعاني منها! وحالة الجمود التي لا فخر لها سوى التغني بأمجاد الماضي ولسان حالها يقول: «أمجاد يا عرب أمجاد»!

ومن ثمَّ 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 كلَّ الأحداث بتفسيرات دينية. والحقيقة هي أنَّ المجال الديني بات يتطلب التجديد بصورة ملحة، نظراً لمكانة الدين الأثرية في نفوس العرب على اختلاف جنسياتهم ومللهم ومذاهبهم. فالتكبة والنكسة والهزيمة يتمُّ تفسيرها في الخطاب الديني بشقيه الرسمي والشعبي تفسيراً دينياً، فاليهود تمسَّكوا بقيم التوراة فانتصروا، وتخلينا نحن عن قيم الإسلام وانخرطنا في تقليد الغرب العلماني واستوردنا أنظمتهم السياسية والفكرية وتخلينا عن قيمنا الإسلامية الدينية والروحية فهزمتنا ونكبتنا. وما يزال هذا التفسير رائجاً - من وجهة نظر الكاتب - إزاء جميع الأزمات التي تعصف بأوطاننا من المحيط إلى الخليج. فالهزيمة عقوبة إلهية أنزلها الله بالأنظمة العلمانية وبأولئك الذين يريدون التشبه بالغرب. ومن هنا نشأت الحاجة إلى تجديد الخطاب الديني ليعيد النظر في كلِّ ما اعتبر مسلّمات فكرية وعقيدية من الممكن أن ينطلق منها هذا الخطاب.

أمَّا 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 كلِّ بطرف دون تحليل نقدي ل كليهما.

ثم يتناول الكاتب في المسألة الثالثة من المبحث الأول «الاستخدام النفعي للدين» من قبل الجماعات والتيارات الإسلامية في الاستحواذ على أصوات الجماهير في انتخابات البرلمان، وهو الأمر الذي تجلّى بصورة صارخة بعد رحيل الكاتب مباشرة وعبر الثورات العربية الأخيرة، وخاصة في تونس ومصر، وكيف تمَّ الجمع بين الديني والسياسي، فصارت هناك سلطة تفوق سلطة الكنيسة في العصور الوسطى، حتى أصبح المخالف السياسي مارقاً خارجاً عن الإجماع ومهدداً لوحدة الأمة، الأمر الذي جعل الكاتب يتساءل مستنكراً: فأَيُّ خطر أشدُّ من هذا؟ وأَيُّ بلاء؟

وعبر المسألة الرابعة من المبحث الأول يحدثنا الكاتب عن الفرع من التأويل العصري والحداثي للإسلام؛ خاصة إذا طال هذا التأويل النصوص المقدسة من القرآن الكريم والسنة النبوية، وكيف أصبحت كلمة تأويل في عالمنا العربي كلمة مخيفة، إذ

تحوّل 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 وصلاًحاً من الخلف، أو منا نحن المعاصرين. 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 فيظل 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 في العراق. وهنا يرى الكاتب أنه يجب علينا ألا نلوم الغرب وحده، ولكن علينا أن نشجب بكلّ قوة ما يفعله الحكام العرب الذين يقهرون شعوبهم أكثر ممّا يفعل غيرهم، كما أنّ علينا ألا نبرّئ ساحتنا كأفراد لم نقم بواجبنا على الوجه الأمثل في حماية بلادنا والذود عنها.

كما ينهنا 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 السنّة مهمة لأنها تُفصّل 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 المؤتمرات عقب الحكم الذي صدر ضده في القاهرة، وكيف تغلب القائمون على المؤتمر على تلك المشكلة بأنّ سمحوا له بالحضور مشاركاً من موقع الجمهور.

أمّا «أندونيسيا» عنوان المسألة السابعة فقد زارها الكاتب عام 2004م وله فيها تلاميذ كثر صاروا أساتذة الآن، وقد تعرّف هناك على أهمّ منظمين إسلاميتين هما «المحمدية» التي تأسست عام 1908، و«نهضة العلماء» التي تأسست عام 1912. وكيف أنه التقى بشباب هاتين المنظميتين في لقاءات مفتوحة، كما التقى بالطلاب والفتية والشيوخ في أنحاء أندونيسيا الذين

يرى شيوخمهم- مثلاً- أنَّ تعدد الزوجات ليس تشريعاً إسلامياً إنما هو تقليد غير إسلامي، أي ينتمي إلى تراث سابق على الإسلام، لكنَّ الإسلام أقرَّه لحلَّ 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 سرِّ الفزع في العالم الإسلامي من الفكر النقدي والتحليل التاريخي للدين والفكر الديني، وكيف أنهم تخوفوا من أفكاره في أندونيسيا لأسباب أربعة هي: أنه يقول إنَّ القرآن «منتج ثقافي»، وأنه يستخدم مصطلحات غربية في دراسة القرآن مثل مصطلح الهرمينوطيقا، كذلك تأثر الشباب بأفكاره، واحتفاء الإعلام بكلِّ ما يقول ... 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، فسلحها 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. وفي النقطة التاسعة يحدثنا عن «أزمة النقد في ظلَّ 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. أمَّا المسألة العاشرة «أزمة الحداثة ومشروع الإصلاح الديني» والحادية عشرة «الديني والدينيوي - اتصال لا انفصال» فقد عملتا على تأكيد حقيقة مثيرة للجدل، وهي أنَّ الدين - أي دين - صناعة بشرية، وليس الإسلام استثناءً من هذا القانون.. وأنه يحتوي على الديني والدينيوي، المقدَّس والمدنس، فالحج على سبيل المثال - ليست الغاية منه دينية فقط «ليذكروا اسم الله في أيام معلومات» وإمَّا دنيوية أيضاً «ليشهدوا منافع لهم» بل جاءت المنافع الدنيوية قبل ذكر الله حسب النص القرآني الذي ورد في سورة الحج / 28. الإشكاليات نفسها تتردد في المسألة الثانية عشرة «الوحي والتاريخ هل ينفصلان» والثالثة عشرة «العقائد والأفكار - 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.

أمَّا 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 ثمَّ 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 مشروعاً دينية لسلطتهم. بحيث يصبح الدين في خدمة السياسة. ويلمَّح الكاتب إلى أنَّ هذا هو النهج المعمول به في معظم أصقاع العالم الإسلامي منذ الفتنة الكبرى حتى يومنا هذا. ومن ثمَّ يصبح «نقد الخطاب الديني» مطلباً معرفياً ملحاً لكثير من الباحثين مثل طه حسين وأحمد أمين وأمين الخولي ومحمد أحمد خلف الله وعلي عبد الرازق ومصطفى عبد الرازق ومحمد محمود شلتوت وغيرهم.

كما يعنون الكاتب المبحث الثاني من الكاتب بعنوان «الفن وخطاب التحريم» ليناقد مسألة «الفن حرية - الفرع من الحرية» ليقرر أن الفن هو المجال الأخصب لممارسة للحرية، وحين تصاب المجتمعات بالفرع من الحرية يكون الفن ضحية هذا الفرع، بل إن ممارسة الفن - عند كاتبنا - تمثل أقصى مستويات الحرية؛ حيث يتحرر من قيود الجسد في الرقص، ومن قيود الرتبة في الموسيقى، ومن قيود المادة في الفن التشكيلي، ومن قيود اللغة التداولية في الشعر والأدب. فميزة الإبداع الاختراق، اختراق كل ما هو سائد وراكد ومألوف وتقليدي، ومن ثم تثور التقييدات باسم الثوابت المختلفة؛ الدينية مرة والأخلاقية مرة أخرى والاجتماعية مرة ثالثة... إلخ. ومن ثم تنبثق مسألة «فلسفة التحريم وسؤال الحقيقة» لتحاول الإجابة عن سؤال من يمتلك الحقيقة حتى يقرر مبادئ فلسفة التحريم؟ ثم يناقد مسألة «الفن والدين» ليقرر فيها أن علاقة الفن بالدين هي علاقة عضوية يستحيل فيها أن نحدد بشكل حاسم ما إذا كان الفن قد ولد في أحضان الدين، أم أن الدين هو الذي ولد في أحضان الفن؟ فالصور وجدت عند الإنسان البدائي ورسم المسيحيون الأيقونات في الكنائس وتفنن المسلمون في فنون العمارة وغيرها. ثم يتصدى لمسألة «الإسلام والفنون» وموقف الإسلام من «التصوير والنحت» وذهب 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 أن ترتيل القرآن فن موسيقي بامتياز، وأن الشواهد على إباحة كليهما لا يحتاج إلى عناء البحث، فالشواهد على ذلك أكثر من أن تُعد أو تحصى، يأتي على رأسها حمل الرسول - صلى الله عليه وسلم - 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 أن «القرآن مجمع الفنون» وأن «القرآن نص أدبي قبل كل شيء»، ولذلك يجب أن تكون دراسته الأدبية قبل كل الدراسات الأخرى للوصول إلى منبع السحر الذي بهر العرب قبل التشريع، وقبل النبوءات وقبل أي شيء آخر. فالبعد الأدبي هو الخصيصة المميّزة للقرآن من حيث هو «نص» مارس فعالياته التأثيرية، فأمن به من آمن وكفر به من كفر. وحول هذا المعنى دارت النقطة الثامنة من المبحث الثاني «التوتر بين النص والشعر: المخالفة». ومن ثم ناقش مسألة «الإعجاز الأدبي ومرجعية الشعر»؛ فازدهار الشعر دليل على أن كراهة الشعر تمثل موقفاً فقهياً متمزناً من البعض. فقضية الإعجاز القرآني تمحورت في الأساس على «التفوق الأدبي» للقرآن على ما عداه من أمهات 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، فإن سيد قطب وأبناء جيله قد وسعوا منظور القرآن ليشمل كل الفنون. ليختتم هذا المبحث بنتيجة فحواها أن الدين لا يحرم الفنون إنما يحرمها من يتصورون أنفسهم حماة الدين والأخلاق والأعراف والتقاليد.

ثم يأتي المبحث الثالث من هذا الكتاب بعنوان «إشكالية تأويل القرآن قديماً وحديثاً»، ذاهباً إلى القول إن المسلمين الأوائل قد فضلوا مصطلح «التفسير» على مصطلح «التأويل» الذي كان يعني الجنوح عن المقاصد والدلالات الموضوعية في القرآن والدخول في إثبات وعقائد وأفكار - أو بالأحرى ضلالات - من خلال تحريف متعمد لدلالات ومعاني المفردات والتراكيب القرآنية. أما 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.

أمّا المبحث الأخير من هذا الكتاب القيم والهام فيأتي تحت عنوان «مقاربة جديدة للقرآن من النص إلى الخطاب - نحو تأويلية إنسانية»، 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 أن القرآن ما زال يمارس وظيفته في الحياة اليومية للمسلمين بوصفه خطاباً لا مجرد نص.

ويذهب الكاتب في المسألة الثانية من هذا المبحث، تحت عنوان «القرآن والمصحف: الناطق والصامت»، إلى أن 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. 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، وأنه ينطلق من الحاكمية ومن النص، فيشمل كل ذلك العقل ويفقده دوره وفاعليته في مساءلة النص، بل يؤدي ذلك إلى هيمنة النصوص، وخلق سلطويات للنص تستثمر كأيدولوجيا لتبرير شرعية الأنظمة الرجعية المتخلفة بمختلف أشكالها، ولتكريس العبودية والطاعة العمياء والخنوع لدى الجماهير العريضة أمام سلطويات ترتدي تارة مسح الدين وتارة أخرى ثياب السياسة.

وتأتي المسألة الثالثة في هذا المبحث بعنوان «التلاعب وتوجيه النص» لتعبر عن هذا الوضع المأساوي للتعامل مع النصوص، فيثير فيها الكاتب 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 محلّ الإيمان فقط دون البرهان؛ لأنه لا يعلم تأويله إلا الله. ومنهم من رأى أن 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 أن ذلك كله بعيد عن كل 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 ويستمتع؟» 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 أن القرآن لا يمثل خطاباً «أحادي الصوت»، بل هو خطاب «متعدد الأصوات» بامتياز، بمعنى أن ضمير «أنا» المتكلم لا يشير دائماً إلى «المقدس»، بل كثيراً ما يمثله الضمير الغائب «هو»، أمّا في الخطاب الابتهالي الدعائي فإنّ المقدس يشار إليه بالضمير «أنت». 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 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 أن الإجابات إمكانيات مفتوحة للاختيار بحسب اختلاف الزمان واختلاف السياق الثقافي والاجتماعي؟ لينتهي من ذلك كله إلى القول إن 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، وأنه 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 مجدّداً 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 ضمّنه مؤلفه، ولا أزعّم لقراءتي هذه أكثر من ذلك.

في الإسلام المنسي وإمكانات الدين المهدورة

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

□ أ. نبيل سيساوي

في ما مضى أخذت حرية الإنسان في الإسلام حيزاً كبيراً من دراسات المتكلمين، فتباينت بذلك الآراء واختلفت المدارس الكلامية في ما بينها اختلافاً كبيراً إلى حدّ تراشق التهم من تبديع وتفسيق وتضليل أو حتى تكفير، ممّا يدل على خطورة الموضوع وأهميته البالغة، إنه 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 مسيراً فما الحكمة من الحساب؟ ومن ثمّ 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 - أقول في الحضارة الغربية لأنّ الأمة الإسلامية دخلت في سبات عميق في العصور المتأخرة بقيت على إثره تقبع في السجلات القديمة من غير أن تضيف إلى مجدها القديم شيئاً جديداً - ظهر نمط جديد لطرح هذه القضايا من مثل الحرية الفردية المرتبطة بالمنفعة المباشرة، والحرية الطبقيّة التي تنتهي إلى الحزب المعبر عنها، وهما اللذان استلهم منهما كثير من العرب وأرادوا إسقاطهما 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 باعتباره الكتاب الخالد والمهيمن على الفكر البشري كله، فقراءة القرآن قراءة منهجية بعيدة عن تعضية المفسرين ودغمائية 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 قعده فقهاؤنا ومفسرنا - على اعتبار أنّ أغلب تأويلات المفسرين واجتهادات الفقهاء كانت نتاجاً زمكانياً لما عايشوه - لهذه الحقول الثلاثة، يخلص إلى عدمية في حرية الإنسان في الفكرين معاً؛ أعني الفكر الوضعي الغربي والفكر الإسلامي التقليدي.

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

2- في المجال الاقتصادي: التملك الذي لا حدود له، الذي يجيزه فقهاؤنا كما تجيزه الفردية الليبرالية، عادة ما يؤدي إلى تشكل الطبقة وذلك عبر استحواذ فئة ما من المجتمع على فائض قيمة إنتاج تتولد عن قوة عمل الآخرين، فهناك فئة سلبية 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 لأن الحكم يصبح للأقوى اقتصادياً، في حين أن الشورى تستوجب المساواة أو على الأقل التقارب الاقتصادي.

3- في المجال الاجتماعي: يقرن حاج حمد بين المجال الاجتماعي والمجالين الاقتصادي والسياسي، لأن 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.

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

وقد قسم حاج حمد كتابه إلى أربعة فصول: أما الفصل الأول وعنوانه مقومات الحرية فقد تناول فيه بالنقد تيارين متضادين، ثم خلس بعد ذلك إلى تحرير نظري للحرية في الإسلام كما طرحها القرآن الكريم. أحد هذه التيارات هو التيار الوضعي بشقيه الفردي الليبرالي والطبقي الاشتراكي - وهو يجعل الحرية في الإسلام في دائرة الاتهام - والآخر هو التيار الديني التقليدي يفسر الإسلام على نحو سكوني؛ فإذا ما أراد المؤمن التغيير من خلال الإسلام فكل النصوص الدينية مفسرة مسبقاً بمفاهيم معينة ولا مجال للرأي، وهو الشيء الذي أتاح للتيار الوضعي الفرصة لاتهام الإسلام.

أما 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 أنت نتيجة انتصار طبقة عبر الصراع، والثانية كرسّت تقنين الصراع دستورياً بين أغلبية وأقلية. والسؤال المطروح الآن كيف يتم 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، 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 - أعني مبدأ الصراع - ضرورة ملحة لتحقيق حرية حقيقية للإنسان.

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

وقاعدة السلم كافة لا يمكن تحقيقها إلا عبر إحداث التوازن بين الحقوق الثلاثة.

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

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

أولاً: حرية الإنسان مردودة إلى الإنسان نفسه: لقد تناولت كل الفلسفات الوضعية حرية الإنسان من زاوية علاقات الإنسان بغيره، وجاء القرآن بأخطر قاعدة حين ردّ مفهوم الحرية إلى تكوين الإنسان نفسه باعتباره الكائن المركب على مقومات الحرية وفقاً للآيتين؛ الأولى: (والله أخرجكم من بطون أمهاتكم لا تعلمون شيئاً وجعل لكم السمع والأبصار والأفئدة لعلكم تشكرون) [النحل: 78]، والثانية: (ولا تقف ما ليس لك به علم إن السمع والبصر والفؤاد كل أولئك كان عنه مسؤولاً) [الإسراء: 36]. وحتى يؤكد حاج حمد بطلان التفسير الذي ذهب إليه بعض المفسرين من أن معنى الآية: أي لا تدل برأيك في أمور لا تعلمها، تتبع حاج حمد معنى كلمة «القفو» في القرآن الكريم كله ليصل إلى أنها تحمل معنى الاتباع؛ ففي قوله تعالى: (ولقد آتينا موسى الكتاب وقفينا من بعده بالرسول)، أي أتبعنا موسى بالرسول من بعده، وكذلك قوله تعالى: (ثم قفينا على آثارهم برسلنا). معنى ذلك أن 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 أيأخذها إلى المراعي الخصبة أم إلى المذبحة يجزّرها لحقتها، 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.

ثانياً: الحرية الإسلامية حرية روحية: تجعل الفلسفة المادية الإنسان شيئاً من الأشياء تحكمه كافة قوانين الطبيعة، ولا يوجد شيء متجاوز لعالم المادة يختص به الإنسان عن بقية المخلوقات، بل هو كأني موجود في الوجود لا خصوصية له ولا مزية، وهذا خلافاً للنصوص الدينية التي تشرع للإنسان عن طريق قناة الروح وهي البعد الرابع في تكوين الإنسان، إذ إن المخلوقات في الوجود أربعة أصناف:

الصنف الأول: له بعد واحد وهو الجمد، وبعده هو: البدن.

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

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

الصنف الرابع: وله أربعة أبعاد وهو الإنسان، وأبعاده هي: البدن والحواس والنفس والروح.

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 أي 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.

هذه الروح هي التي تجعل الإنسان متجاوزاً في تكوينه خصائص المادة الطبيعية وحركتها، وبالتالي فقد طُلب إلى الإنسان أن يخضع الطبيعة له لا أن يخضع لها هو، لذلك كانت التشريعات الروحية مفارقة لنوازع الإنسان الطبيعية، إذ تصبح الروح هي الناهية للنفس الطبيعية الأمارة بالسوء، لكن كيف تكون الروح هي الناهية وهي المسيطرة على النفس الطبيعية؟ يجيبنا القرآن بأن الروح في أصل تكوينها خارجة عن نطاق المادة، فهي ليست كالنفس المادية، فالروح يُلهمها الإنسان من قبل خالقه، قال تعالى: (ويسألونك عن الروح قل الروح من أمر ربي) [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.

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

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

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

ثالثاً: 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 يفتقر 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 إن السمع والبصر والفؤاد كل أولئك كان عنه مسؤولاً) [الإسراء: 36]. وهذه المقومات هي التي تجعل من الإنسان مسؤولاً عن اتخاذ الموقف في كل أمر، ومن دون الرضوخ لاتباعية الغير إلا بالوعي والحرية.

رابعاً: الحرية تستند أساساً إلى البعد الرابع في تكوين الإنسان وهو الروح: ذلك أن 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.

خامساً: مبدأ الصراع المشكل للطبقية الاشتراكية والمقنن دستورياً في الديمقراطية هو الحائل دون تشكل حرية حقيقية للإنسان: وهذا ما يسميه حاج حمد بالإبطال الموضوعي لحرية الإنسان، إذ إن حرية الفرد تصبح مستلبة إلى الطبقة التي تمثل الحرية نيابة عن الإنسان في حين أن الطبقة نفسها مستلبة لحزبها الذي يعبر عنها، والحزب ينتهي إلى أقوى الشخصيات فيه، هذا من وجهة نظر الماركسية، أما في الديمقراطية فصراع الأغلبية ضد الأقلية يستلج رأي الأقلية الذي قد يكون أرشد وأسد من رأي الأغلبية، أما بديل الإسلام لذلك فهو مبدأ الشورى الذي يأخذ بكافة الآراء دوماً استلاب، ولكن مبدأ الشورى له آلياته التي جاء بها القرآن وسنعرض لها.

سادساً: نفي مبدأ الصراع ضرورة ملحة لتحقيق حرية الإنسان: لأن الصراع في النهاية ينتهي إلى غالب ومغلوب، وهذا يعني استحواذ الفئة الغالبة على الحكم، فتصبح الفئة المغلوبة مستلبة الحرية التي قد تكون أرشد من الأولى.

سابعاً: ونفي هذا المبدأ - أعني مبدأ الصراع - لا يكون إلا عن طريق قاعدة «السلم كافة»: التي يسميها حاج حمد أيضاً القاعدة الإلهية الدستورية، وهي قاعدة تزيل الكثير من الإبهام الحاصل حول مبدأ الشورى، بحيث تتيح للجميع إبداء الرأي دوماً صراع أو استلاب أو خوف، بحيث يأمن الكل على نفسه وعلى رأيه من الضياع.

ثامناً: ولا يكون ذلك إلا عبر تحقيق التوازن بين الحقوق 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 فتنقل حينئذ إلى المجال الاقتصادي، وقد أرسى الإسلام مجموعة من القواعد التي تحول بين تشكل الطبقة نجمها كما يلي:

أ- تشريعات التفكيك الطبقي من ميراث ووصية وتحريم الربا وإيجاب الزكاة وقسمة الفيء والمغانم، كلها تحول دون تركيز للثروة لدى فئة محددة تصبح بعد ذلك هي الفئة الغالبة بحكم قوتها الاقتصادية.

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 فضلّ بعضكم على بعض في الرزق فما الذين فضلوا برادّي رزقهم على ما ملكت أيماهم فهم فيه سواء أفبنعمة الله يجحدون) [النحل: 71]. فردّ الرزق لفئة معينة - هي فئة العمال - يدلّ على كونه ملكاً وحقاً لها قد استلب منها - الذين ملكت أيماهم - وهم العاملون، وذلك حتى يصبحوا سواسية فهم فيه سواء.

تاسعاً: إحداث التوازن بين الحقوق الثلاثة لا يمكن إلا عن طريق التقارب الاقتصادي: التقارب الاقتصادي بين فئات المجتمع لا يبقى مكاناً لأحد أن يستبدّ بمجريات الأمور، كما لا يبقى أحداً في المؤخرة، بل يجعل الجميع سواسية، فيصبح عندئذ

عدم الاختلاط في ساعات معينة، كلها تجعل من الزواج علاقة تمتد إلى خارج حدود الاقتران العضوي، فمن أجل العائلة قيدت النوازع الشخصية في حرية الإسلام الروحية. هذا الإسقاط الروحي على فلسفة الحرية ومفهومها يعطي كافة معانيها المثالية فيما يربط بين أفرادها نسباً وصهرًا، هنا يتأصل معنى «الانتماء» و«الود» و«السكن» بكل الضوابط الروحية التي تمنع هدر هذا النوع من العلاقات وتمثيله في أوضاع شبيهة، حتى تكون العائلة -كما هي حقيقتها- إطاراً لحياة زوجية كاملة ومليئة 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 بناءً»، هنا يصعب عليه نزع زهرة ولو برية، فكيف بإلقاء قبلة وتدمير بيت؟

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 أدواته. 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 مسخرة 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 جديلاً ومادياً، والهدف من ذلك هو الوصول إلى القيم التي تجعل من العائلة وحدة اجتماعية، وتجعل من المجتمع عائلة كبيرة، وتجعل من الجنس البشري كله إخواناً في الخلق والخلق.

تجليات الاستخلاف كما أراده القرآن:

وضعت هذا العنوان لألخص فيه أهم متعلقات عملية الاستخلاف، ولكي أسهل 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.

قدمت أن الاستخلاف في فكر حاج حمد هو أن تعلو الإرادة الإنسانية على المشيئة الطبيعية، وأول ما نبدأ به من هذه التجليات هو تشريعات التفكيك الطبقي - وقد تقدّم شرحها - ومهمتها هي القضاء على الطبقة والحيولة دون تركيز فائض القيمة لدى فئة معينة من الناس مما يجعلها الطرف الأقوى والمستحوذ على نظام الحكم؛ فرد فائض القيمة إلى أصحابه الحقيقيين أي العمال، أضف إليها إيجاب الزكاة وتقسيم الميراث وتشريع الوصية وتوزيع الفيء وتحريم الربا... 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 محدد.

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 تأمرية على السلطة، قال تعالى: (إن الله لا يغير ما بقوم حتى يغيروا ما

بأنفسهم) [الرعد: 11]؛ فلا يحق لأي جماعة أو حزب أن يختزلوا القرآن المطلق إلى حزب سياسي أقل من محدود، فالقرآن فوق الأحزاب وبرامجها فهو الإمام، ولكل حزب حرية النمو وفق مفهوم الحرية الروحية، فالإسلام لا يتجسد 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 إن في ذلك لآيات لقوم يؤمنون) [النحل: 79]؛ أمّا الأمة المختارة فهي أمة يجب أن تكون منا جميعاً (ولتكن منكم أمة 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.

فالاستخلاف مهمة منوطة بالإنسان، وأساسه الحرية والعدالة، وليست مهمة منوطة بحزب أو جماعة أو طبقة تتملك الوصاية على البقية فتعتمد 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 يفتطن لها الناس من قبل حالت بين كثيرين من محبي الحرية والانعقاد وبين دينونتهم لله تعالى؛ وهي أن كثيراً من الناس استلهموا مفهوم العلاقة مع الله على نحو ما يفهمون به هم العلاقة بين طبقات الملاك وعبيدهم، في حين أن علاقة الله بعبيده هي أكبر في محتواها حرية ووعياً مما 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 أن الله غني عن العالمين.

في الفصل الثالث عالج حاج حمد نقطة مهمة جداً وخطيرة في الوقت نفسه وهي التي يجب أن تشغل بال جميع المفكرين بل وكل المسلمين وهي: لماذا طاقاتنا الإبداعية والمعرفية معطلة؟ ولماذا تقدم غيرنا وتخلفنا مع أننا ندعي امتلاك الكتاب العالمي الخالد والمخلص للبشرية وهو الكتاب المهيم على كل 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، وهو الذي أدى إلى تعطيل مقومات الوعي اللازمة لفهم مكنون القرآن، مما جعل الأمة تعيش كامل التراث التوراتي الذي انقضى عهده، في حين أن القرآن أعطانا خاصيتين تتيح لنا إطلاق حرية البحث المسؤول والمستند 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 ومهيماً عليه فاحكم بينهم بما أنزل الله ولا تتبع أهواءهم عما جاءك من الحق لكل جعلنا منكم شرعة ومنهاجاً) [المائدة: 48].

الخاصية الأولى: هيمنة القرآن على كل 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.

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

1- إسقاط علاقة المالك بعبده على علاقة الله بعباده.

2- ارتباط التفسير بالقدسية ثم أضيفت القدسية إلى ذات المفسرين.

3- لم تستطع المفاهيم اللاهوتية بحكم بنائيتها الفكرية الماضية أن تميز بين الأمر الإلهي والذي هو مطلق ومحيط وبين

الإرادة الإلهية النسبية وبين المشيئة الإلهية التي تعبّر عن السنة الطبيعية الكونية.

كلّ هذا يجعل من القطيعة المعرفية مع الأيديولوجيا والفكر السكوني ضرورة ملحة للنهوض بإبداعات ومعرفية حقيقية والتكشف على مكنونات القرآن الكريم الذي لا ينفد عطاؤه، والذي يعطي كلّ عصر ما يستحقه وفقاً لسقفه المعرفي خلافاً لما أراداه الماضيون دعاة السكونية من تثبيت معاني القرآن الكريم وردّها إلى حقبة بعينها قد ولى زمانها وانقضت بكل معطياتها، ففضوا بذلك على أهمّ خاصية في القرآن وهي كونه كريماً أي ذا 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 بمقامات السمع والبصر والفؤاد زائداً الروح التي هي من أمر الله؛ ولا يمكن تحقيق العبودية لله إلا بتحقيق الحرية الروحية، وإلا سترجع إلى علاقة المالك بعبده كنموذج خاطئ لتفسير العبودية لله، وهي علاقة قسرية وليست حرة كما أرادها الله تعالى، ولنوضح أكثر يجب أن نستحضر الأمور التالية:

الله هو مصدر العطاء الكريم والرزق الحسن لعبده البشري.

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

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

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

هذه قواعد نقيضة تماماً لعلاقة المالك البشري بعبده، فهي علاقة قسرية وليست حرة.

هنا يصبح شعور الانتماء بالعبودية الربانية شعوراً «طوعياً» 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 يأت 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- كَوَّنَ الله الإنسان بمقومات السمع والبصر والفؤاد، وأطلق حريته كحالة الطير في جو السماء. 2- جعله حراً مريداً لدرجة المعصية. 3- لم يظهر الله مع الإنسان في الحيز الكوني المكاني فأصبح الإنسان فعلاً مريداً لدرجة ادعاء الربوبية.

فكلاهما خاطئ: الدين الأيديولوجي والفكر الوضعي؛ إذ إن أصحاب الدين الأيديولوجي جعلوا العلاقتين من النوع نفسه، وهو الشيء الذي تمثله الوضعيون الماديون، فرأوا في ذلك أن العلاقة العبودية ذات معانٍ دونية فواجهوها بمنطق الانعتاق الإنساني منذ بدايات التنوير الأوروبي، وبذلك صدَّ كثير من الناس عن المعرفة الدينية، لأنَّ التخلف الأيديولوجي قد ألبس على الحقائق المعرفية؛ فشوّهت حتى الشرائع الدينية، ممَّا اضطر الناس إلى العمل بالحرية العلمانية لتكون بديلاً عن الحرية الدينية.

في الإسلام المنسي وإمكانات الدين المهدورة

MominounWithoutBorders



Mominoun



@ Mominoun_sm



الرباط - أكداال. المملكة المغربية

ص ب : 10569

الهاتف : +212 537 77 99 54

الفاكس : +212 537 77 88 27

info@mominoun.com
www.mominoun.com