حرية الإنسان في السياسة الشرعية

أيمن مصطفى حسين الدباغ*

الملخص

يهدف هذا البحث إلى بيان التصور الإسلامي للحرية، ومكانتها في السياسة الشرعية، والقواعد التي تحكمها في هذا المجال .وقد عُني بالتأصيل الكلي أكثر من عنايته بالتفاصيل .يتضمن البحث ثلاثة أقسام؛ تناول أولها المفهوم المعاصر للحرية ومفهوم السياسة الشرعية، وتناول الثاني تأصيل التصور الشرعي للحرية، وحدد الثالث أربع قواعد للحرية في السياسة الشرعية .وخلص البحث إلى أنّ الحرية الإنسانية تتربَّع على قمّة هرم المقاصد الإسلامية ومقاصد السياسة الشرعية، ويوصي بضرورة اتباع منهج التأصيل في السياسة الشرعية، والعمل على تطوير علمٍ لهذه السياسة.

الكلمات المفتاحية :الحرية، السياسة الشرعية، التأصيل الشرعي، التصور الإسلامي.

Human Freedom in Islamic Policy

Abstract

This study aims to illustrate the Islamic perception of freedom, its importance in Islamic policy, and the rules governing this subject, with an emphasis on the grounding theory (*Ta'sil*) rather than the details. The study is divided into three sections: The first discusses the contemporary concepts of freedom and Islamic policy (*Al-Siyasa al-Shar'iyya*). The second aims to extract and ground the foundations of an Islamic conception of freedom. The third sets four rules of freedom in Islamic policy.

The study concludes that human freedom is positioned at the pinnacle of the Islamic intents (*Maqasid*) in general, and the intents of legal policy in particular. The study suggests the necessity of applying the methodology of *Ta'sil* in Islamic legal policy and working to develop the science of Islamic policy.

Keywords: Freedom, Legal Islamic Policy, Ta'sil, Islamic Worldview.

* دكتوراه في الفقه الإسلامي وأصوله، الجامعة الأردنية، ٢٠٠٣م، أستاذ مساعد في كلية الشريعة، جامعة النجاح الوطنية– نابلس– فلسطين. البريد الإلكتروني: aymandabbagh@yahoo.com

تم تسلّم البحث بتاريخ ٢٠١٢/١٠/١٥م، وقُبل للنشر بتاريخ ٢٠١٣/٤/١٣م.

مقدمة:

يتناول البحث قضية مهمة اكتسبت شأناً خاصّاً في خضم تطورات الربيع العربي، وما نجم عنه من صعود تيارات إسلامية إلى سدّة الحكم. وقد رافق ذلك توارد العديد من الأسئلة المتعلقة بمدى إمكانية الجمع بين الديني والدنيوي، أو المزاوجة بين الدولة الدينية، والمحافظة على حقوق الإنسان وحرياته العامة فيها. وفي هذا السياق، ظهرت مفاهيم جديدة مثل مفهوم "الدولة الإسلامية المدنية"، وهو مفهوم غامض، لم يُبذل جهد كافٍ في توضيحه وتحديده، ويثير في الذهنية المعاصرة لَبْساً لا يمكن فهمه، بسبب التناقض التاريخي المستحكم عندها بين صفتي الدينية والمدنية.

إنّ هذا المفهوم وما يماثله من مفاهيم وتعبيرات تُقال على عجل، للدفاع عن الذات أو طمأنة الآخرين، من دون تصور مسبق وواضح لدلالاته ونتائجه؛ يؤكّد الحاجة الإسلامية المعاصرة الملحّة إلى بناء تصور نظري كلي، يُؤسِّس لفهم حدود العلاقة بين الديني والدنيوي في دولة ذات مشروع إسلامي، ويوائم بين مقصد الدين ومقصد حفظ الحريات. وليس الهدف من ذلك هو الدفاع والتبرير وإظهار حسن النوايا فحسب، بل – وهو الأهم– بناء وعينا الذاتي، ورؤيتنا الخاصة، وتحديد أهدافنا.

يهدف هذا البحث إلى بناء تصور شرعي شامل لموضوع الحرية، وإبراز مركزيته في السياسة الشرعية، وتأصيل قواعد السياسة الشرعية في رعايته؛ وذلك بالإجابة عن السؤالين الآتيين:

- ما التصور الإسلامي لحرية الإنسان؟ ما خصائصه؟
- ما القواعد التي تحكم موضوع الحرية في السياسة الشرعية؟

ويخاطب البحث أولئك المشتغلين (فكراً، أو علماً، أو واقعاً) بالسياسة الشرعية، المؤمنين بضرورة إقامتها، ولا يُعنى بمخاطبة مَنْ أنكر إمكانية الجمع بين الديني والدنيوي، أو نفى احتمال قيام سياسة شرعية ترعى حقوق الإنسان وحرياته. ومن الملاحظ أنّه انتهج منهجاً تحليليّاً تأصيليّاً شرعيّاً، يُعنى بالتأصيل الكلي أكثر من عنايته بالتفصيلات

الجزئية، مع تجنُّب الخوض في قضايا تفصيلية، من مثل: أنواع الحريات، والإجراءات العملية والتنفيذية اللازمة لضمانها. فنحن أحوج ما نكون إلى بحوث شرعية تأصيلية تتناول القضايا والتحديات المعاصرة كلّها؛ لأنّ مثل هذا التأصيل هو الذي يمنهج العمل، ويؤسس لرؤية واضحة للذات، ويعصم من التناقض والضياع في التفاصيل، ويحمي من الاستلاب الشعوري أو غير الشعوري لتصورات الآخرين ورؤاهم.

وعلى الرغم من تعدُّد الكتابات الإسلامية المعاصرة في موضوع الحرية، إلاّ أنّ أكثرها تناولت الموضوع تناولاً تفصيليّاً تجزيئيّاً، وبأسلوب ينزع -أحياناً- إلى الخطابة والوعظ ونصائح العلماء للحكام، والاستشهاد بالنصوص الشرعية والشواهد الدينية على تفصيلات الموضوع المعاصرة. وهو منهج، في نتيجته، لا يأتي بتصور شرعي جديد للموضوع، إنّما هو منهج مُستغرق في التفاصيل، يتحرك -غالباً- في إطار التصور الغربي للحرية، وغاية الأمر أنّه يقرن تفصيلات هذا التصور وجزئياته بنصوص من الشارع، وكأنّ مثل هذا الاستشهاد الشكلي يجعل التصور شرعيّاً إسلاميّاً.

قُسِّم البحث إلى ثلاثة محاور رئيسة هي: مفهوم "حرية الإنسان"، ومفهوم "السياسة الشرعية". والتصور الإسلامي لحرية الإنسان. وقواعد الإلزام في السياسة الشرعية.

أوّلاً: مفهوم "حرية الإنسان"، ومفهوم "السياسة الشرعية"

١. مفهوم "حرية الإنسان":

لفظة "الحرية" هي من أكثر الألفاظ تداولاً، خاصة في العصور الحديثة؛ نظرًا لما تُمثِّله من أهمية وجودية للإنسان. وقد انشغل الفكر البشري ببحث حقيقتها، محاولاً الخلوص إلى تعريف لها، فلم تزدد بذلك إلاّ غموضًا؛ ذلك أنّ الحرية ليست حقيقةً موضوعيةً قائمةً بذاتها، تتطلب فقط مَنْ يَصِفُها، إنّما هي تصور ذاتي نسبي، نرسمه وَفق ثقافتنا وعاداتنا وديننا، ويختلف من شخص إلى آخر، ومن ثقافة إلى أُخرى، ومن زمان إلى آخر. على سبيل المثال، كان المفهوم اللغوي المعجمي للفظة "الحرية" عند العرب (الذي

كان، كما يبدو، مفهومًا يناسب العصور القديمة واهتماماتها)، مفهوماً متعلقاً بالرقّ والعبودية. فحرَّره: أعتقه، وتحرير الرقبة: إعتاقها. ويبدو أنّ المفهوم اللغوي لهذه اللفظة قد تطور قليلاً بعد نشوئه،[١] وأصبحت الحرية تدل على معانٍ أُخرى قريبة من المفهوم المعاصر للكلمة. فمن معاني الحُرّ في اللغة: ما برئ من العيب والنقص، وخيار كل شيء، والحُرّ من الناس أخيارهم وأفاضلهم وأشرافهم، والحُرّة من النساء الكريمة.[٢]

ولا شكّ في أنّنا سنجد معاني أُخرى للفظة "الحرية" إذا انتقلنا من اللغة إلى الفلسفة والفكر والدين. ولكن، لا يعنينا هنا الخوض في تعريفات فلسفية، أو دينية، أو فكرية لهذه المفردة. فالبحث في معنى الحرية، كما يقول الغنوشي، ما لبث أن غادر الميتافيزيقا إلى مجالات أخرى تتضح فيها الرؤية أكثر، كالمجال الأخلاقي والقانوني والسياسي؛ أي علاقة الإنسان والمجتمع بالمؤسسة السياسية والاجتماعية والاقتصادية، وصار الحديث يدور حول جملة من حقوق المواطن، كحقه في إدارة الشؤون العامة، والتفكير، والاعتقاد... .[٣]

يمكن تعريف مفهوم "الحرية" المعاصر، الذي نقصده في هذا البحث، بأنّه: الحدود المتاحة من المجتمع والدولة، للأفراد والجماعات، في الاعتقاد أو التعبير أو السلوك في مجالات الحياة المتعددة؛ الدينية، والفكرية، والسياسية، وغيرها.

---

[١] يرى ابن عاشور أنّ لفظة الحرية كانت تفيد معنى يضاد الرِّق، ثمّ أُطلقت على ما يدل على الكمال والسلامة من النقائص، التي كانوا يَعُدّونها من صفات العبيد، كالذل والخساسة. انظر:
– ابن عاشور، محمد الطاهر. **أصول النظام الاجتماعي في الإسلام**، تحقيق: محمد الطاهر الميساوي، عمان: دار النفائس، ط١، ١٤٢١هـ، ٢٠٠١م، ص٢٥٥ وما بعدها.

[٢] انظر في المعاني المعجمية المذكورة:
– ابن فارس، أبو الحسين أحمد. **معجم مقاييس اللغة**، تحقيق: عبد السلام هارون، بيروت: دار الجيل، ط٢، ١٣٨٩هـ، ج١، ص٦–٧.
– الجوهري، إسماعيل بن حماد. **الصحاح، المسمى تاج اللغة وصحاح العربية**، تحقيق: أحمد عبد الغفور عطار، بيروت–دمشق: دار العلم للملايين، ط٤، ١٩٩٠م، ج٢، ص٦٢٧–٦٢٨.
– ابن منظور، محمد بن علي. **لسان العرب**، بيروت: دار صادر، ط١، ١٩٩٧م، ج٢، ص٥٧–٥٨.

[٣] الغنوشي، راشد. **الحريات العامة في الدولة الإسلامية**، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ط١، ١٩٩٣م، ص٣١–٣٢.

٢. مفهوم "السياسة الشرعية":

السياسة لغةً: الرياسة، والقيام على الشيء بما يصلحه. وسُوِّسَ أمرَ الناس: مُلِّكَ أمرَهم. وساس الأمرَ يسوسه سياسة: قام به. وساس فلان الدابَّةَ: إذا قام عليها وراضها.[٤] ويمكن القول إنّ السياسة في اللغة تتضمن معنى إصلاح الشأن العام.[٥]

وقد وردت لفظة "السياسة" في كتب الفقهاء بمعنى الحكم الذي تقتضيه المصلحة العامة، وكثر ذلك على لسانهم، خاصة في باب العقوبات، مثل قول الشربيني: "لو أمر السلطان شخصاً بقتل آخر بغير حق، والمأمور لا يعلم ظلم السلطان ولا خطأه، وجب القَوَدُ أو الدية والكفارة على السلطان، ولا شيء على المأمور، لأنه آلته، ولا بدّ منه في السياسة، فلو ضَمَّنَّاهُ لم يتول الجلدَ أحدٌ."[٦] ويقول ابن عابدين: "والظاهر أن السياسة والتعزير مترادفان، ولذا عطفوا أحدهما على الآخر لبيان التفسير، كما وقع في الهداية والزيلعي وغيرهما."[٧] وبمعنى الحكم الذي تقتضيه المصلحة العامة أيضاً ورد مصطلح "السياسة الشرعية" في قول ابن فرحون: "ومن السياسة الشرعية: القضاء بتضمين الصنّاع وشبههم."[٨]

---

[٤] الفيروز آبادي، محمد بن يعقوب. **القاموس المحيط**، بيروت: دار الفكر، ١٤١٥هـ/١٩٩٥م، ص٤٩٦. انظر أيضاً:
- الجوهري، **الصحاح**، مرجع سابق، ج٣، ص٩٣٨.
- ابن منظور، **لسان العرب**، مرجع سابق، ج٣، ص٣٦٦-٣٦٧.

[٥] لفظة السياسة في اللغة هي من الألفاظ التي تحمل معاني متقابلة، فمن معانيها: الفساد في الشيء. انظر:
- ابن فارس، **معجم مقاييس اللغة**، مرجع سابق، ج٣، ص١١٩. وعلى أيّ حال، فمعنى الفساد يتعلق به معنى القيام على الشيء بما يصلحه.

[٦] الشربيني، محمد بن أحمد. **مغني المحتاج إلى معرفة معاني ألفاظ المنهاج**، بيروت: دار الكتب العلمية، ط١، ١٤١٥هـ/١٩٩٤م، ج٥، ص٢٢٥.

[٧] ابن عابدين، محمد أمين بن عمر. **رد المحتار على الدر المختار (حاشية ابن عابدين)**، بيروت: دار الفكر، ط٢، ١٤١٢هـ/١٩٩٢م، ج٤، ص١٥. قال ابن عابدين: "ولذا عرفها بعضهم بأنها تغليظ جناية لها حكم شرعي حسماً لمادة الفساد"، انظر:
- المرجع السابق، ج٤، ص١٥.

[٨] ابن فرحون، إبراهيم بن علي. **تبصرة الحكام في أصول الأقضية ومناهج الأحكام**، القاهرة: مكتبة الكليات الأزهرية، ط١، ١٤٠٦هـ/١٩٨٦م، ج٢، ص٣٢٣.

ويبدو أنّ استخدام هذا المصطلح في التراث السياسي الإسلامي كان محدوداً، حتى تناوله ابن تيمية في كتابه (السياسة الشرعية في إصلاح الراعي والرعية) مطلع القرن الثامن الهجري. ولو نظرنا في عناوين أهم كتب التراث السياسي قبل ابن تيمية، لوجدنا أنّها تخلو من هذا المصطلح، مثل: كتاب (الغياثي) للجويني، و(الأحكام السلطانية) للماوردي، و(الإمامة والسياسة) المنسوب إلى ابن قتيبة. لكنّ عدم شيوع المصطلح المذكور لا يدل -بالضرورة- على عدم تناول علم السياسة الشرعية وموضوعاته، وكتاب (الغياثي) للجويني خير مثال على ذلك، فهو كتاب في السياسة الشرعية بامتياز، وإن لم يحمل عنوان (السياسة الشرعية).

وإذا كانت السياسة لغةً تتضمن معنى إصلاح الشأن العام، فإنّ السياسة الشرعية هي ذلك الإصلاح منسوباً إلى الشرع، ومن ثَمَّ يمكن تعريف السياسة الشرعية، بأنّها:

قيام السلطة الحاكمة على شؤون المجتمع وَفق مقاصد الشرع.[٩]

يُذكَر أنّ الاتجاه العام لكتابات المتقدمين في موضوع السياسة الشرعية، لم يكن يميل إلى تأصيل (علم في السياسة الشرعية) بالمعنى الذي ذكرناه، إنّما يضع قواعد شرعية تحكم تدبير الشأن العام وَفق أحكام الشرع ومقاصده. على سبيل المثال، فإنّ كلّاً من الماوردي والفراء انتهج في كتابه (الأحكام السلطانية) منهجاً تأريخيّاً وصفيّاً للواقع، محاولاً "شرعنة" ذلك الواقع، وكذلك حال ابن القيم في كتابه (الطرق الحكمية في السياسة الشرعية)، الذي يكاد يكون أشبه بكتاب في الأحكام القضائية وأماراتها.

---

[٩] استخلصنا هذا التعريف للسياسة الشرعية، مع بعض التحوير، من المحاضرات القيمة التي ألقاها علينا أستاذنا الدكتور محمد نعيم ياسين، في مساق (السياسة الشرعية)، ضمن برنامج دكتوراه الفقه وأصوله في الجامعة الأردنية؛ إذ عرّف السياسة الشرعية بأنّها: "تدبير الإمام شؤون الرعية، على مقتضى مقاصد الشرع". وقد وردت تعريفات عديدة للسياسة والسياسة الشرعية قديماً وحديثاً، منها: تعريف ابن عقيل؛ إذ قال: "السياسة ما كان فعلاً يكون معه الناس أقرب إلى الصلاح وأبعد عن الفساد، وإن لم يضعه الرسول ولا نزل به وحي"، نقله عنه:

- ابن قيم الجوزية، محمد بن أبي بكر. **الطرق الحكمية في السياسة الشرعية**، تحقيق: عصام الحرستاني، تخريج: حسان عبد المنان، بيروت: دار الجيل، ط١، ١٤١٨هـ/١٩٩٨م، ص١٩. وتعريف خلاّف لها بأنّها: "تدبير الشؤون العامة للدولة الإسلامية بما يكفل تحقيق المصالح ودفع المضار مما لا يتعدى حدود الشريعة أو أصولها الكلية، وإن لم يتفق وأقوال الأئمة المجتهدين" انظر:

- خلاّف، عبد الوهاب. **السياسة الشرعية في الشؤون الدستورية والخارجية والمالية**، دمشق: دار القلم، ١٤٠٨هـ/١٩٨٨م، ص٢٠.

وفي المقابل، فقد انصبّ اهتمام كتابات قديمة أُخرى على الشأن العام، بالحديث عن الإمامة وطرائقها، والإمام وشروطه وحقوقه وواجباته، وهو منهج ابتعد عن تأصيل قواعد شرعية كلية في الموضوع، وحجَّم علم السياسة الشرعية، بحصره في شخص (الإمام)، وفي تفاصيل تاريخية؛ على أنّ هناك اتجاهاً آخر عند المتقدمين، حاول أن يُؤسِّس لقواعد شرعية كلية في الموضوع، كما هو الحال في كتاب (الغياثي) للجويني، وكتاب (السياسة الشرعية) لابن تيمية.

ولعلّنا نلتمس العذر للمتقدمين أنّهم لم يخفلوا بمثل هذا العِلم، ولم يُفردوا له باباً–على الأقل– في كتبهم الفقهية، في أثناء الأحداث الأليمة (الفتن، والنزاعات، والاستبداد السياسي) التي ارتبطت بالشأن العام مطلع التاريخ الإسلامي، والتي ربّما دفعت الفقهاء إلى اعتزال الحكام والشأن العام، ثمّ صرفتهم عن التأصيل المطلوب للموضوع.

أمّا الكتابات المعاصرة في هذا الموضوع، فتتعلق بنظام الحكم ومكوناته وهيكليته، لا بتأصيل قواعد شرعية تحكم السلوك العام. ومن الملاحظ أنّ الكتابات المعاصرة التي جاء في عناوينها مصطلح "السياسة الشرعية"، اهتمت غالباً بالتأريخ للمصطلح ودلالاته وتطوره، دون محاولة إعادة بنائه من الداخل، وأنّ بعض هذه الكتابات ما هي إلاّ تقليد لمنهج المتقدمين في السياسة الشرعية؛ شكلاً، ومضموناً.

وقد حاولنا في هذه العُجالة أن نعيد الكتابة في السياسة الشرعية بنهج التأصيل والتقعيد بنظرٍ كلِّي مؤسِّس، وذلك بتناول أحد الموضوعات الحديثة للسياسة الشرعية، وهو حرية الإنسان.

ثانيًا: التصور الإسلامي لحرية الإنسان

١. مظاهر التكريم المادية للإنسان:

لقد احتُفِي بالإنسان حفاوة لم يَحظَ بها أيّ مخلوق آخر، واستُقبِل بمظاهر تكريم إلهي مُشعِرة بتميُّزه. فقد أعلن الله تعالى إرادته بخلقه في الملأ الأعلى، وكأنّ خلق الإنسان حدثٌ جليل يستدعي الإيذان بالإقدام عليه، والتهيئة لوقوعه: ﴿وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ

لِلْمَلَٰٓئِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي ٱلْأَرْضِ خَلِيفَةً﴾ (البقرة: ٣٠)، ثمّ كان خلق الإنسان بعد أن لم يكن شيئاً مذكوراً، وعلى أحسن تقويم، بنفخة من روح الله تعالى، "وقد أشاع الله نعمة الخلق بين خلائق كثيرة برزت من العدم إلى الوجود، بيد أنّ آدم وحده هو الذي وصفه بقوله: ﴿ فَإِذَا سَوَّيْتُهُۥ وَنَفَخْتُ فِيهِ مِن رُّوحِى فَقَعُوا۟ لَهُۥ سَٰجِدِينَ ﴾ (الحجر: ٢٩)،"[١٠] وكان الأمر الإلهي بسجود الملائكة له لحظة خلقه؛ إشعارًا بتميُّزه، "وعوقب من رفض السجود بالطرد من رحمة الله...، إذ إن الاستهانة بالإنسان هي عند الله عصيان وخيم العاقبة،"[١١] وسُخِّر له ما في السماوات والأرض، وكأنّ المخلوقات كلها قد خلقت قبله من أجله، وبانتظار مجيئه، قال تعالى: ﴿وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِىٓ ءَادَمَ وَحَمَلْنَٰهُمْ فِى ٱلْبَرِّ وَٱلْبَحْرِ وَرَزَقْنَٰهُم مِّنَ ٱلطَّيِّبَٰتِ وَفَضَّلْنَٰهُمْ عَلَىٰ كَثِيرٍ مِّمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيلًا ﴾ (الإسراء: ٧٠).

٢. تميُّز الإنسان بحرية الاختيار:

يتميَّز الإنسان على سائر المخلوقات بمزايا خَلقية عديدة، فهو أحسن المخلوقات صورةً وقواماً، غير أنّ الحرية والإرادة في التصور الإسلامي، هي المميِّز الخَلقي الأهم للإنسان على سائر المخلوقات، قال تعالى: ﴿ إِنَّا عَرَضْنَا ٱلْأَمَانَةَ عَلَى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ وَٱلْجِبَالِ فَأَبَيْنَ أَن يَحْمِلْنَهَا وَأَشْفَقْنَ مِنْهَا وَحَمَلَهَا ٱلْإِنسَٰنُ﴾ (الأحزاب: ٧٢). وفي ذلك، يقول سيد قطب: "إنها الإرادة والإدراك وحمل التبعة، وهي ميزة هذا الإنسان على كثير من خلق الله، وهي مناط التكريم الذي أعلنه الله في الملأ الأعلى وهو يُسْجِد الملائكة لآدم."[١٢]

إنّ الحرية في التصور الإسلامي صفة لصيقة بالإنسان في أصل تكوينه، وهي كما يقول ابن عاشور: "وصفٌ فطري نشأ عليه البشر، وبه تصرفوا في أول وجودهم على الأرض، حتى حدثت بينهم المزاحمة فحدث التحجير."[١٣]

---

[١٠] الغزالي، محمد. **علل وأدوية**، القاهرة: دار الكتب الإسلامية، ط٢، ١٩٨٤م، ص٨.

[١١] المرجع السابق، ص٩.

[١٢] قطب، سيد. **في ظلال القرآن**، بيروت: دار الشروق، ط٩، ١٤٠٠هـ/١٩٨٠م، ج٥، ص٢٨٨٥.

[١٣] ابن عاشور، **أصول النظام الاجتماعي في الإسلام**، مرجع سابق، ص٢٥٨.

واللافت أنّ أول اختبار عملي لحرية الاختيار في الإنسان، نجم عنه عصيانٌ لِمَنْ وهبه الله هذه الحرية وميَّزه بها، حين أكل آدم وزوجه من الشجرة التي نهاهما الله تعالى عنها، وذلك ليُبيِّن الله تعالى ما ميَّزنا به من حرية الاختيار في أصرخ صورها، وأوضح مظاهرها. يقول علي شريعتي في هذا الصدد: "فالفضيلة الوحيدة التي يتميز بها الإنسان على جميع الموجودات في العالم هي إرادته، يعني أنه الموجود الوحيد الذي يمكن أن يعمل شيئاً حتى خلاف طبيعته، ويختار شيئاً ضد غريزته."[١٤]

٣. كرامة الإنسان الحقيقية:

إنّ مظاهر التكريم المادي، وتمييز الإنسان بالإرادة وحرية الاختيار، كان إيذاناً بالوظيفة التي سيُطلَب إليه القيام بها، والتي هي المقصود الأساس من خلقه؛ أي عبادة الله وحده، قال سبحانه: ﴿ وَمَا خَلَقْتُ ٱلْجِنَّ وَٱلْإِنسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ ﴾ (الذاريات: ٥٦). ولذلك غيّبّ القرآنُ الكريمُ مظاهر التكريم المادية بهذه الوظيفة: ﴿ٱللَّهُ ٱلَّذِى سَخَّرَ لَكُمُ ٱلْبَحْرَ لِتَجْرِىَ ٱلْفُلْكُ فِيهِ بِأَمْرِهِۦ وَلِتَبْتَغُوا۟ مِن فَضْلِهِۦ وَلَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ ﴾ (الجاثية: ١٢)، كما أكثر من الاستنكار والتشنيع على مَنْ يقابل مظاهر التكريم المادية تلك بالكفر والعصيان: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلْإِنسَٰنُ مَا غَرَّكَ بِرَبِّكَ ٱلْكَرِيمِ ٱلَّذِى خَلَقَكَ فَسَوَّىٰكَ فَعَدَلَكَ ﴾ (الانفطار: ٦-٧).

وإذا كانت مظاهر التكريم المادي قد حصلت لكل إنسان، فإنّ الكرامة الحقيقية لا تتحقَّق إلاّ لمِنْ يؤدي الوظيفة التي لأجلها خُلِق، ولأجلها كُرِّمَ تكريماً ماديّاً، ولأجلها مُنحِ حرية الاختيار؛ وهي العبودية لله تعالى. وبقدر ما يبلغ الإنسان من تحقيقه لهذه الوظيفة، يُثبِت جدارته بما كان من مظاهر تكريم مادي، واستحقاقه للتميُّز عن سائر المخلوقات، ويُحقِّق الكرامة الحقيقية المقصودة، وبقدر ما يبتعد عن تلك الوظيفة الوجودية، تتدنى رتبته عند الله تعالى، وتنحط منزلته إلى ما دون منزلة أقل المخلوقات شأنًا، قال تعالى: ﴿لَقَدْ خَلَقْنَا ٱلْإِنسَٰنَ فِىٓ أَحْسَنِ تَقْوِيمٍ ثُمَّ رَدَدْنَٰهُ أَسْفَلَ سَٰفِلِينَ إِلَّا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ وَعَمِلُوا۟ ٱلصَّٰلِحَٰتِ فَلَهُمْ أَجْرٌ غَيْرُ مَمْنُونٍ ﴾ (التين: ٤-٦).

---

[١٤] شريعتي، علي. **الإسلام والإنسان**، ترجمة: عباس الترجمان، بيروت: دار الأمير للثقافة والعلوم، ٢٠٠٧م، ص١٤-١٥.

تُعَدّ العبودية لله تعالى مقام تكريم وتشريف للإنسان، مصداقًا لقوله عزّ وجلّ: ﴿ لَّن يَسْتَنكِفَ ٱلْمَسِيحُ أَن يَكُونَ عَبْدًا لِّلَّهِ وَلَا ٱلْمَلَٰٓئِكَةُ ٱلْمُقَرَّبُونَ ﴾ (النساء:١٧٢). واختيار العبودية لله تعالى فيه انسجام مع طبيعة الإنسان وفطرته، قال تعالى: ﴿ فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا ۚ فِطْرَتَ ٱللَّهِ ٱلَّتِى فَطَرَ ٱلنَّاسَ عَلَيْهَا ﴾ (الروم: ٣٠)؛ إذ إنّ الأصل في الإنسان الإيمان بالله وطاعته. أمّا الكفر والعصيان فعارضان: ﴿ كَانَ ٱلنَّاسُ أُمَّةً وَٰحِدَةً فَبَعَثَ ٱللَّهُ ٱلنَّبِيِّـۧنَ مُبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ ﴾ (البقرة: ٢١٣)؛ أي كانوا على الإيمان والطاعة، ثمّ طرأ الكفر والمعصية، فبعث الله النبيين.[١٥]

إنّ الإنسان، كما يقول شريعتي، مخلوق من عنصرين متناقضين، يمكن بهما الاختيار بين اتجاهين؛ يرفعه أحدهما، ويحطّه الآخر: "فبعدٌ منه يميل إلى التراب والانحطاط، وينشدّ إلى الترسب في الأرض والجمود والتثاقل والتوقف، مثل الطين الذي يترسّب في قاع البحار والأنهار... ومن طرف آخر، فإن بعده الثاني هو روح الله بتعبير القرآن، يميل إلى التعالي والرقي، ويتجه إلى الصعود والسمو إلى فوق، وإلى أعلى قمة في الوجود يمكن تصورها؛ أي إلى الله... ثم بإرادته يصمم على أن يتجه إما إلى بعده الأرضي وينشدّ إلى قطب التراب والترسّب، أو ينطلق في بعده السماوي ويصعد في قطب السمو الإلهي والروح الإلهية."[١٦] والإنسان، كما يقول الغزالي: "بدأ حياته بطبيعة مزدوجة: قبس من نور الله داخل غلاف من طين الأرض...، كلتا النزعتين: الأرضية والسماوية،... تجد في الإنسان نفسه ما يرجح كفة على أخرى، وما يسلم زمامه للخير أو للشر... وفي هذا يقول تعالى: ﴿ وَٱتْلُ عَلَيْهِمْ نَبَأَ ٱلَّذِىٓ ءَاتَيْنَٰهُ ءَايَٰتِنَا فَٱنسَلَخَ مِنْهَا فَأَتْبَعَهُ ٱلشَّيْطَٰنُ فَكَانَ مِنَ ٱلْغَاوِينَ ۝ وَلَوْ شِئْنَا لَرَفَعْنَٰهُ بِهَا ﴾ أي لو تسامى وترفّع ﴿ وَلَٰكِنَّهُۥٓ أَخْلَدَ إِلَى ٱلْأَرْضِ وَٱتَّبَعَ هَوَىٰهُ ﴾ (الأعراف: ١٧٥-١٧٦)، فتركه الله حيث شاء لنفسه."[١٧]

٤. حرية الإنسان الحقيقية:

إنّ ما يشعر به الإنسان من إرادة وقدرة على الاختيار، إنّما هو شعور بميزة خَلقية موجودة فيه، لكنّها لا تُمثّل، في التصور الإسلامي، حرية الإنسان الحقيقية والكاملة.

---

[١٥] الطبري، محمد بن جرير. **جامع البيان في تأويل آي القرآن (تفسير الطبري)**، بيروت: دار الكتب العلمية، ط٣، ١٤٢٠هـ/١٩٩٩م، ج٢، ص٣٤٧.

[١٦] شريعتي، **الإسلام والإنسان**، مرجع سابق، ص١١.

[١٧] الغزالي، **علل وأدوية**، مرجع سابق، ص١٠-١١.

فالحرية الحقيقية في التصور الإسلامي لا تتحقَّق إلاّ باختيار الإنسان أن يكون عبداً لله تعالى؛ ذلك أنّ الإنسان محكومٌ عليه أن يكون عبداً. أمّا اختياره إلهه، فمحكوم بنوعين من العبودية: العبودية لله، أو العبودية لغيره من أهواء وشهوات ومصالح وأفراد. وفي حال لم يختر الإنسان أن يكون عبداً لله تعالى، فإنّه سيكون –بالضرورة– عبداً لشهواته وأهوائه ولغيره، قال تعالى: ﴿أَفَرَءَيْتَ مَنِ ٱتَّخَذَ إِلَٰهَهُۥ هَوَىٰهُ﴾ (الجاثية: ٢٣)، وقال سبحانه على لسان موسى: ﴿وَتِلْكَ نِعْمَةٌ تَمُنُّهَا عَلَيَّ أَنْ عَبَّدتَّ بَنِيٓ إِسْرَٰٓءِيلَ﴾ (الشعراء: ٢٢). أمّا إذا اختار أن يكون عبداً لله وحده، فإنّه يتحرّر من عبادة غيره، قال سبحانه وتعالى: ﴿لَمْ يَكُنِ ٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟ مِنْ أَهْلِ ٱلْكِتَٰبِ وَٱلْمُشْرِكِينَ مُنفَكِّينَ حَتَّىٰ تَأْتِيَهُمُ ٱلْبَيِّنَةُ ۝١ رَسُولٌ مِّنَ ٱللَّهِ يَتْلُوا۟ صُحُفًا مُّطَهَّرَةً﴾ (البينة: ١–٢).

يقول الفاسي: "والعجب أنَّ المفسرين قاطبة لم يدركوا قيمة هذه الآية، لأنَّهم لم يهتدوا للمراد بالانفكاك فيها، مع أنّ أقرب دلالاته اللغوية هي التحرير، فلم يكن الكفار منفكين؛ أي متحررين، من ما عبّدهم لغير الله، إلا بعد أن جاءتهم الحجة القاطعة التي ليست غير رسول يتلو صحفاً مطهرة فيها كتب قيمة، تخاطب العقل وتدعو إلى التفكير وتنادي بالحرية."[١٨]

ومن اللافت في هذا الصدد، أنّ القرآن استعمل أحد مشتقات الحرية مُقترِناً بالتكرُّس لعبادة الله،[١٩] قال تعالى: ﴿إِذْ قَالَتِ ٱمْرَأَتُ عِمْرَٰنَ رَبِّ إِنِّى نَذَرْتُ لَكَ مَا فِى بَطْنِى مُحَرَّرًا﴾ (آل عمران: ٣٥). فقد قُرِن بين تحرُّر الإنسان والعبودية لله تعالى، لتقرير أنّ التحرُّر الحقيقي لا يكون إلاّ بالعبودية لله تعالى وطاعته. يقول الجرجاني في ذلك: "الحرية في اصطلاح أهل الحقيقة: الخروج عن رقِّ الكائنات، وقطع العلائق والأغبار، وهي على مراتب: حرية العامة عن رق الشهوات، وحرية الخاصة عن رقِّ المرادات لفناء إرادتهم من إرادة الحق، وحرية خاصة الخاصة عن رقِّ الرسوم والآثار لانمحاقهم في تجلي نور الأنوار."[٢٠]

---

[١٨] الفاسي، علال. **مقاصد الشريعة الإسلامية ومكارمها**، الدار البيضاء: مكتبة الوحدة العربية، د.ت، ص٢٤٦.

[١٩] وردت مشتقات لفظة الحرية في القرآن الكريم –غالباً– في المدلول اللغوي المتعلق بالرِّق والرِّقاب؛ إذ استخدم القرآن الكريم كلمة تحرير في الحث على إطلاق العبيد. انظر:
– عبد الباقي، محمد فؤاد. **المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم**، بيروت: دار الفكر، ١٤٠٧هـ/١٩٨٧م، ص١٩٧.

[٢٠] الجرجاني، علي بن محمد. **التعريفات**، بيروت: دار الفكر، ط١، ١٤١٩هـ/١٩٩٨م، ص٦٢.

ومن اللافت أيضاً أنّ جذر (عبد) في اللغة، له معنيان متضادان، يقول الفيروزآبادي: "والمُعبّدُ كمعظّم: المذلل من الطريق وغيره، والمكرَّم ضدٌّ."[٢١] فالعبادة في اللغة تأتي بمعنى الخضوع والذل، وتأتي بمعنى القوة والأنفة والحمية، يقال: ثوب له عَبَدَة، إذا كان صفيقاً قويّاً. والعَبَدُ الأنف والحمية، يقال: عَبِدَ يَعبَد أن يفعل كذا؛ أي يأنف من فِعْله،[٢٢] وكأنّ القرآن قصد إلى استعمال هذا اللفظ بدلالتيه المتناقضتين، لإيصال معنى الحرية الحقيقي في التصور الإسلامي. فحين تكون العبودية لله تعالى، فإنّها تحمل معنى القوة والأنفة والحمية، وحين تكون لغيره، فإنّها تدل على الذل والامتهان.

٥. مركزية مقصد حرية الإنسان:

يُقرِّر علماء المقاصد أنّ المقصد الأول من مقاصد الشرع هو الدين، أو أن يكون الإنسان عبداً لله تعالى. وفي ذلك، يقول الجويني: "إن مطلوب الشرائع من الخلائق، على تفنن الملل والطرائق، الاستمساك بالدين والتقوى، والاعتصام بما يقربهم إلى الله زلفى، والتشمير لابتغاء ما يُرضي الله تقدس وتعالى، والاكتفاءُ ببلاغ من هذه الدنيا، والندبُ إلى الانكفاف عن دواعي الهوى، والانحجازُ عن مسالك المنى."[٢٣] لكنّ مقصد الشرع ليس تحقيق شكل العبودية، إنّما تحقيق عبودية اختيارية يندفع إليها الإنسان اندفاعاً بمحض إرادته وخالص اختياره. وبتعبير دقيق رائع من الشاطبي: "المقصد الشرعي من وضع الشريعة إخراج المكلف عن داعية هواه، حتى يكون عبداً لله اختياراً، كما هو عبد لله اضطراراً."[٢٤]

إنّ العبودية الاختيارية هي ما يُميِّز الإنسان عن غيره، حتى عن الملائكة، ولأجلها خُلِق واحتُفِي بمجيئه، ولو كان المقصود ذات العبادة، لكان الملائكة أعبَدَ لله تعالى،

---

[٢١] الفيروز آبادي، **القاموس المحيط**، مرجع سابق، ص٢٦٩.

[٢٢] ابن فارس، **معجم مقاييس اللغة**، مرجع سابق، ج٤، ص٢٠٥-٢٠٧. انظر أيضاً:
- الجوهري، **الصحاح**، مرجع سابق، ج٢، ص٥٠٢-٥٠٤.
- ابن منظور، **لسان العرب**، مرجع سابق، ج٤، ص٢٣٩-٢٤٢.

[٢٣] الجويني، عبد الملك بن عبد الله. **الغياثي، غياث الأمم في التياث الظلم**، تحقيق: عبد العظيم الديب، بيروت: دار الكتب العلمية، ط٢، ١٤٠١هـ، ص١٨٠.

[٢٤] الشاطبي، إبراهيم بن موسى. **الموافقات في أصول الشريعة**، شرح وتخريج: عبد الله دراز، وضع تراجمه: محمد عبد الله دراز، فهرسة: عبد السلام عبد الشافي، بيروت: دار الكتب العلمية، ط١، ١٤٢٥هـ/٢٠٠٤م، ص٣١٨.

ولانتفت الحاجة إلى استئناف خلق جديد، وهو الظن الذي ظنته الملائكة: ﴿قَالُوٓاْ أَتَجۡعَلُ فِيهَا مَن يُفۡسِدُ فِيهَا وَيَسۡفِكُ ٱلدِّمَآءَ وَنَحۡنُ نُسَبِّحُ بِحَمۡدِكَ وَنُقَدِّسُ لَكَۖ قَالَ إِنِّيٓ أَعۡلَمُ مَا لَا تَعۡلَمُونَ﴾ (البقرة: ١٨٣). وبذا، فإنّ الله تعالى لم يقصد شكل العبادة وهيئاتها ورسومها الخارجية، إنّما قصد ما تؤدي إليه من إخلاص وكمال روحي حين تكون طوعاً: ﴿قُلۡ إِنِّيٓ أُمِرۡتُ أَنۡ أَعۡبُدَ ٱللَّهَ مُخۡلِصٗا لَّهُ ٱلدِّينَ﴾ (الزمر: ١١). وفي المقابل، فإنّ الإجبار على العبادة يؤدي إلى الإتيان بالتكليف ظاهرًا، لا مقصودًا، مع تفويت المقصود؛ وهو الإخلاص، كما قال تعالى في المنافقين: ﴿وَإِذَا قَامُوٓاْ إِلَى ٱلصَّلَوٰةِ قَامُواْ كُسَالَىٰ يُرَآءُونَ ٱلنَّاسَ وَلَا يَذۡكُرُونَ ٱللَّهَ إِلَّا قَلِيلٗا﴾ (النساء: ١٤٢). وفي حال كان الحمل على العبادة يؤدي إلى نقيض مقصود الشرع، فإنّه يكون باطلاً؛ لأنّ كل تصرف تقاعد عن تحصيل مقصوده فهو باطل، كما يقول العز بن عبد السلام.[٢٥]

وهذا يقتضي إعادة النظر في صياغة مقصد الشريعة الأول، الذي يذكره علماء المقاصد عادة، بعنوان (مقصد الدين). فالتعبير الأدق عن هذا المقصد من وجهة نظرنا، هو: (مقصد الدين اختيارًا)، وبذلك تُعاد إلى قضية الحرية أهميتها المحورية في الشرع، فهي أحد ركني المقصد الأهم للشرع، وليست قضيةً فرعيةً، أو مقصدًا ضمن مقاصد متعددة.

إنّ هذه الأهمية المحورية لحرية الإنسان في الشرع، لم يُغفِلها المقاصديون المتقدمون فحسب، حين لم يُدرِجوها في مقاصدهم الخمسة،[٢٦] بل لم يُوفِّها المعاصرون مكانتها. فهم حين يبحثونها يحاولون إفساح مكان لها في المنظومة المقاصدية القديمة، فتارة يجهدون في إثبات أنّ مجرّد رعاية المقاصد الخمسة التقليدية يكفل رعاية الحرية تلقائيّاً، وتارة أُخرى يحاولون إقحامها بنوع تمحّل تحت مقصد من تلك المقاصد، وفي أحسن الأحوال يُلحِقها بعضهم (بوصفها مقصدًا مستقلاً) بذيل تلك المقاصد.

---

[٢٥] ابن عبد السلام، عز الدين عبد العزيز. **قواعد الأحكام في مصالح الأنام**، القاهرة: مكتبة الكليات الأزهرية، ١٤١٤هـ/١٩٩١م، ج٢، ص١٤٣.

[٢٦] أول مَنْ حصر المقاصد في خمسة هو الغزالي في عبارته الشهيرة: "ومقصود الشرع من الخلق خمسة، وهو أن يحفظ عليهم دينهم ونفسهم وعقلهم ونسلهم ومالهم" انظر:

– الغزالي، أبو حامد محمد بن محمد. **المستصفى من علم الأصول**، تحقيق: محمد الأشقر، بيروت: مؤسسة الرسالة، ط١، ١٤١٧هـ/١٩٩٧م، ج١، ص٤١٧.

أدى ذلك –ولا يزال– إلى التعامل مع هذه القضية بصورة شعورية أو لا شعورية، كأنّها قضية فرعية طارئة، لا تستدعي إعادة النظر في المنظومة المقاصدية القديمة، ويمكن تجاوزها للمحافظة على ما نراه أهم. فـ"تطبيق الشرع" كما يتخيله بعضهم يحتل مكانة أهم بكثير، ولو اقتضى ذلك تضييق مساحة الحرية، ومقصد حفظ الدين إذا عارض الحرية قُدِّم عليها، وكأنّ هذا المقصد يمكن أن يتحقّق من دونها. أمّا المشكلة الكبرى فتتمثّل في معارضة هؤلاء مقصد الحرية، الذي هو مقصد كلي قطعي، بظواهر نصوص جزئية تُقدَّم عليه، متناسينَ أنّ المقصد الكلي لا يمكن تجاوزه بظواهر نصوص جزئية، بصرف النظر عن قوة هذا الظاهر في الثبوت والدلالة؛ ذلك أنّ المقاصد الكلية ثابتة بنصوص كثيرة قاطعة في ثبوتها ودلالتها، مورثّة علماً قاطعاً بأهميتها وضرورة تقديمها على كل ما يعارضها.[٢٧]

وفي واقع الأمر، فنحن لا نزعم أنّ الحرية يجب أن تكون مطلقة، ولا نُنكِر إمكانية تقييد بعض المساحات الاستثنائية لمسوغات معقولة، أو لمقتضيات مصلحية، إنّما نُؤكِّد أنّ التصور الحالي لقضية الحرية، وعدم إدراك محوريتها وأهميتها في التصور الشرعي، يُفضي إلى نتائج بعيدة عن حقيقة الشرع ومقاصده، ويجعل التقييدات هي الأصل، والحرية هي الاستثناء.

ونُشيد في هذا الصدد باهتمام مجمع الفقه الإسلامي الدولي (المنبثق عن منظمة المؤتمر الإسلامي) بموضوع الحرية الإنسانية، وذلك في قراره رقم ١٧٥ (١/١٩)، في دورته التاسعة عشرة، سنة ١٤٣٠هـ، ٢٠٠٩م؛ إذ أكد ضمان الشريعة الإسلامية للحريات في مختلف المجالات، وكذلك نُشيد بإعلان القاهرة المتعلق بحقوق الإنسان في الإسلام، الذي أجازه مجلس وزراء خارجية منظمة مؤتمر العالم الإسلامي بالقاهرة، في الخامس من أغسطس عام ١٩٩٠م. وإذا كنّا نرى في بعض هذه القرارات أنّها لا تزال تحاكي اتجاهاً إسلاميّاً مُحافِظاً في نظره إلى موضوع الحريات، مُركِّزاً على القيود أكثر من تقريره للقاعدة؛

[٢٧] من الأمثلة على النهج المذكور الذي يقدم نصوصاً جزئية على مقصد الحرية الذي هو مقصد كلي قطعي: تقديم ظواهر الأحاديث المثبتة حدَّ الردّة. وكذلك تقديم ظواهر الأحاديث التي تنهى عن الخروج على الحاكم مهما استبد وانتهك الحريات ما دام (يقيم الصلاة). وقد أجاد الدكتور حاكم المطيري من خلال تتبعه التاريخي للموضوع، في إثبات أنّ منهج السلف من الصحابة والتابعين، على خلاف ما يُزعم اليوم، كان منهج التحريض على الخروج، والتأكيد على عدم التساهل في انتهاك الحريات العامة والاستبداد بالسلطة دون اختيار من الأمة. انظر:
– المطيري، حاكم. **الحرية أو الطوفان**، بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ط١، ٢٠٠٤م.

فإنّنا نعتقد أنّ المشكلة ليست في عدم الالتزام بالقيود التي تحمي المجتمع والمصالح العامة، بقدر ما هي غياب الإيمان اللازم بمركزية الحرية ومكانتها المحورية في التصور الإسلامي.

وأخشى ما نخشاه أن تُستغل مثل هذه القيود والمحددات في كبت الحريات ووأدها قبل أن تولد، ومن ذلك ما جاء في إحدى فقرات قرار المجمع: "خامسًا: وضع حدّ لإثارة البلبلة حول المُسلّمات والثوابت الإسلامية وزرع الشكوك فيما هو معلوم من الدين بالضرورة من داخل المجتمع الإسلامي، لأن ذلك يشكل خطراً على الدين والمجتمع. ويتأكد الردع عن هذه الأساليب المرفوضة التي يتذرع أصحابها بالحرية الدينية، وذلك حماية للمجتمع وأمنه الديني والفكري، ومنعاً لاستغلال ذلك من غير المسلمين." وما جاء في بعض فقرات إعلان القاهرة: "لكل إنسان الحق في التعبير بحرية عن رأيه بشكل لا يتعارض مع المبادئ الشرعية."

فنحن نرى أنّ مثل هذه الروح المحافظة لا تتوافق ومحورية قضية الحرية في التصور الإسلامي، ونعتقد بأنّ التعبير عن الرأي ما دام يتخذ أسلوباً سلميّاً حواريّاً بعيداً عن القذف والذم والتحقير، فلا معنى لتقييده بأيّ قيد بعد ذلك، هذا فضلاً عن إشكالية تحديد ماهية الثوابت أو المبادئ التي ينبغي الالتزام بها، والإنسان الذي يملك سلطة تحديد هذه الثوابت والمبادئ وفرضها على الآخرين بزعم أنّها تُمثِّل الشريعة. أضف إلى ذلك أنّ بعض ما يُعَدّ ثوابت أو مبادئ في عصر، قد يثبت خلافه في عصر آخر، وأنّ الذي يُؤخِّر إدراك الحقيقة هو تلك القيود التي كبَّلنا بها التفكير أو التعبير.

وهذه الإشكاليات تستدعي بحوثاً أُخرى، ونظراً جديداً من الفكر الإسلامي المعاصر، ومن المجامع الفقهية والمؤسسات الإسلامية المختلفة. وإذا كان لا بُدّ من قيودٍ في مثل القرارات والإعلانات المذكورة، فيجب أن تكون محددة في عددها وفي المقصود منها، ولا يجوز استخدام ألفاظ عامة وفضفاضة قد يُساء فهمها أو تطبيقها، مثل: مبادئ الشريعة، وثوابت الشريعة.

٦. حرية مسؤولة:

لا شكّ في أنّ اختيار الإنسان وحريته مقيدان زماناً بالحياة الدنيا، وأنّه سوف يُسأَل عن اختياره يوم القيامة ويُحاسَب. وهذه المساءلة لا تكون عادلة إلاّ إذا كان الاختيار في الحياة الدنيا كاملاً. فإتاحة حرية الاختيار بين بدائل متعددة، هي شرط أساسي للمساءلة

العادلة يوم القيامة. فالدنيا دار اختيار وابتلاء، لا دار حساب وإجبار، قال تعالى: ﴿ٱلَّذِى خَلَقَ ٱلْمَوْتَ وَٱلْحَيَوٰةَ لِيَبْلُوَكُمْ أَيُّكُمْ أَحْسَنُ عَمَلًا﴾ (الملك: ٢).

وفي هذا يفترق التصور الإسلامي للحرية عن التصور الغربي، الذي يصورها في إطلاق الإنسان العنان لنفسه إلى أقصى مدى، وفعل ما يشاء.[٢٨] يقول الغنوشي في ذلك: "فما ينبغي أن يُفهم من الحرية معناها المتداول، أنها مجرد إذن أو إباحة، فليس وارداً في منطق الحق أن تتلخص رسالة الإسلام التحررية التي حملها إلى البشر... في الإعلان العام للناس: أن الله يأذن لكم في أن تفعلوا ما تشاؤون، لا بل إن شعار تلك الرسالة على النقيض من ذلك تماماً: أن الله خالقكم ينهاكم أن تتبعوا أهواءكم وجهالاتكم، ويأمركم أن تتبعوا، عن وعي وإرادة وقصد خالص، النهج الذي ارتضاه لحياتكم، ففيه، وحده، سعادتكم ورقيّكم في الدنيا والآخرة، وفي التنكّب عنه الشقاء الأبدي."[٢٩]

ثالثًا: قواعد الإلزام في السياسة الشرعية

يتعيّن على السياسة الشرعية، بوصفها السياسة المنسوبة إلى الشرع، تحديد مقاصدها بمقاصد الشرع. "فالمقاصد الشرعية هي هدف السياسة وقبلتها ومسارها وغايتها، فلا تتقيّد السياسة في وجودها وحركتها إلا بتلك المقاصد."[٣٠]

---

[٢٨] تَشكَّل التصور الغربي لحرية الإنسان في منتصف القرن الثامن عشر؛ إذ ظهر ما يُعرف بالمذهب الفردي الحر، الذي يرى أنّ الحرية حق من حقوق الإنسان الطبيعية التي تولد معه، ولا فضل لأحد عليه في اكتسابها، ومن ثمّ يجب إطلاقها ولا يجوز تقييدها، إلا بالقدر اللازم لمنع الإضرار المباشر بالآخرين. وهو تصور أدّى لاحقاً إلى الإضرار بالصالح العام، والإخلال بميزان العدل في المجتمع، وسيطرة الأقوياء وأصحاب رؤوس الأموال. وقد تم التأكيد بعد ذلك على أهمية حقوق الإنسان في التعليم والعمل وغير ذلك، وكذا ضرورة تدخل الدولة لضمانها. ولكن، لا تزال السمة الأساسية للتصور الغربي لحرية الإنسان، تتمثَّل في السماح للإنسان بفعل ما يشاء. انظر:
- متولي، عبد الحميد. **الحريات العامة: نظرات في تطورها وضماناتها ومستقبلها**، الإسكندرية: منشأة المعارف، ١٩٧٥م، ص١٤ وما بعدها.
- الوكيل، شمس الدين. **دروس في القانون**، الإسكندرية: منشأة المعارف، ١٩٦٦م، ص٢٨-٣٣.
- البدراوي، عبد المنعم. **مبادئ القانون**، القاهرة: مكتبة سيد عبد الله وهبة، ١٩٧٧م، ص٣٠-٣٤.

[٢٩] الغنوشي، **الحريات العامة في الدولة الإسلامية**، مرجع سابق، ص٣٧-٣٨.

[٣٠] قاسم، محيي الدين محمد. **السياسة الشرعية ومفهوم السياسة الحديث**، القاهرة: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ط١، ١٤١٨هـ/١٩٩٧م، ص٨٣.

والمقصد الأول للشرع هو مقصد "العبودية الاختيارية لله تعالى"؛ أي أن يكون الإنسان عبداً لله اختياراً، وهذا هو المقصد الأول للسياسة الشرعية.

وبما أنّ تحقيق العبودية الاختيارية موقوف على اختيار الإنسان، والاختيار أمرٌ شخصيٌ، فإنّ الذي قد يُناط بالسياسة الشرعية إنّما هو تسهيل سُبُل تحقيق العبودية الاختيارية من دون اللجوء إلى الفرض والإلزام. وتسهيل هذه السُّبُل يكون بتهيئة الظروف الموضوعية التي تساعد على توفر الحرية الإنسانية، وتُعَدّ الشرط الموضوعي الأساسي لتحقيق مقصد العبودية الاختيارية. أمّا المطلوب من السياسة الشرعية فهو العمل على بلوغ الغاية القصوى من كمال الحرية والاختيار؛ تحقيقاً للشرط الموضوعي المذكور بأقصى حدود الإمكان.

وأمّا امتناع اللجوء إلى الفرض والإلزام؛ فلأنّ العبودية الاختيارية إذا فُرِضت بسلطة لم تكن عبودية اختيارية، فكان الإلزام والفرض مناقضاً لمقصد الشرع الأول، والسياسة الشرعية إذا ناقضت مقاصد الشرع لم تكن سياسة شرعية، والفرض أنّها سياسة شرعية، فامتنع عليها اللجوء إلى الفرض والإلزام؛ لكيلا تُناقِض مقصد الشارع الأول، وهو ما أكدته قواطع الشرع، التي أمرت بترك الناس واختياراتهم إلى يوم الحساب، قال تعالى: ﴿ فَذَرْهُمْ يَخُوضُواْ وَيَلْعَبُواْ حَتَّىٰ يُلَٰقُواْ يَوْمَهُمُ ٱلَّذِى يُوعَدُونَ ﴾ (الزخرف: ٨٣). وكذلك حصرت مهمة الرسول بالبيان والتبليغ وترك الحساب إلى الله في الآخرة، لقوله تعالى: ﴿فَإِنَّمَا عَلَيْكَ ٱلْبَلَٰغُ وَعَلَيْنَا ٱلْحِسَابُ ﴾ (الرعد: ٤٠)، وقوله سبحانه: ﴿ فَإِنْ أَعْرَضُواْ فَمَآ أَرْسَلْنَٰكَ عَلَيْهِمْ حَفِيظًا ۖ إِنْ عَلَيْكَ إِلَّا ٱلْبَلَٰغُ ﴾ (الشورى: ٤٨). وكذلك دلّت على نفي الإكراه بكل صوره وأشكاله، لقوله تعالى: ﴿ لَآ إِكْرَاهَ فِى ٱلدِّينِ ۖ قَد تَّبَيَّنَ ٱلرُّشْدُ مِنَ ٱلْغَىِّ ﴾ (البقرة:٢٥٦)، وقوله عزّ وجلّ: ﴿وَلَوْ شَآءَ رَبُّكَ لَءَامَنَ مَن فِى ٱلْأَرْضِ كُلُّهُمْ جَمِيعًا ۚ أَفَأَنتَ تُكْرِهُ ٱلنَّاسَ حَتَّىٰ يَكُونُواْ مُؤْمِنِينَ ﴾ (يونس: ٩٩).

وتأسيساً على ما سبق، فإنّ مقصد السياسة الشرعية الأساسي يتمثّل في رعاية الحرية الإنسانية. وبما أنّ وظائف السياسة الشرعية -شأنها في ذلك شأن أيّ سلطة- تقوم على الإجبار والإلزام؛ إذ لا تتحقّق الحكمة من وجود أيّ سلطة دون قدر من الإلزام والإجبار)، فإنّ هذه الوظائف الإلزامية -في الأساس- مناقضة لمقصد السياسة

الشرعية الأول (رعاية الحرية الإنسانية). وينبني على ذلك أمران؛ أولهما: إنّ الإلزام في السياسة الشرعية هو خلاف الأصل، وما خالف الأصل افتقر إلى ما يسوغه، ولا يمكن قبول أيّ تسويغ له، إلاّ إذا كان مفاد ذلك التسويغ المحافظة على هذا الأصل (رعاية حرية الإنسان)؛ ذلك أنّ مقصد السياسة الشرعية الأول لا يتقدّم عليه شيء في الاعتبار. ولكن، إذا قدّمنا عليه في الاعتبار إلزاماً من الإلزامات الإجبارية، مستندين في تسويغ تقديمه إلى ذلك المقصد، كان ذلك تقديماً لهذا المقصد على ذلك الإلزام حقيقةً، وإن كان في الصورة تقديمٌ لذلك الإلزام على ذلك المقصد، والعبرة بالحقيقة لا بالصورة.

لذا، يتعيّن على إلزامات السياسة الشرعية أن تكون خادمة لمقصد السياسة الشرعية الأساسي، وألاّ تتعارض معه بأيّ بحال. كما يجب أن تُسوّغ كل وظيفة بوضوح استناداً إلى ذلك المقصد، وأن تُظهر ضرورة فرضها لتحقيق ذلك المقصود الأساسي من السياسة الشرعية، وألاّ يكون الإجبارَ قصدُ كل إلزام (وإن كان ظاهره الإجبار)، إنّما تقرير سنّة الله تعالى في جعل الإنسان مختاراً في الحياة الدنيا.

ونستطيع حصر هذه المسوّغات في ثلاثة مداخل؛ أولها: الدعوة إلى عبادة الله، وثانيها: إزالة العوائق الخارجية، وثالثها: إقامة المصالح الدنيوية.

والأمر الثاني: إنّ الإلزام في السياسة الشرعية هو خلاف الأصل، وما خالف الأصل اقتُصر فيه على القدر الضروري اللازم، ولا يُتوسّع فيه؛ بغية تقليل مخالفة الأصل ما أمكن، وعدم وجود مُسوِّغ للقدر المتوسَّع فيه، الذي يُعَدّ مخالفاً للأصل؛ حقيقةً وصورةً، فامتُنع، وهذا ما يمكن أن نطلق عليه تعبير "تقليل الإلزامات الإجبارية".

ويمكن استخلاص أربع قواعد للإلزام في السياسة الشرعية، بناءً على هذين الأمرين، وهي: الدعوة إلى عبادة الله، وإزالة العوائق الخارجية، وإقامة المصالح الدنيوية، وتقليل الإلزامات الإجبارية.

١. الدعوة إلى عبادة الله:

وُجِدَ الإنسان وَفق التصور الإسلامي ليعبد الله، كما أراد الله منه، وفي ذلك خيرُه وسعادته في الدنيا والآخرة، وهو مسؤول عن ذلك يوم القيامة، ومسؤول عن اختياراته

وتصرفاته. ولا يمكن للمسلم، الذي تتضاءل أمامه الحياة الدنيا بكل ما فيها، أن يقف موقفاً سلبيّاً تجاه الآخرين، دون أن يوقفهم على هذه الحقائق التي يتوقف عليها مصيرُهم يوم القيامة، ولذلك أمرَه الله بتبليغ الناس هذه الرسالة.

والسياسة الشرعية منوط بها مسؤولية كبيرة في هذا الشأن؛ إذ يتعيّن عليها أن تتخذ من الإجراءات الإلزامية ما يقيم الدعوة إلى عبادة الله، فالسياسة الشرعية هي بحقّ "ممارسة لمنهاجية الاستخلاف بسلطة."[٣١]

والسياسة الشرعية، فيما تفرضه من إلزامات لإقامة الدعوة إلى الله، لا تناقض المقصد الأول لها وهو "رعاية حرية الإنسان"؛ ذلك أنّ الحرية في التصور الإسلامي قد أُوجِدت في الإنسان ومُيِّزَ بها ليعبد الله، فالدعوة إلى سبيل الله بيان وتوضيح للغاية التي لأجلها وُجِدت حرية الاختيار. كما أنّ الحرية الحقيقية في التصور الإسلامي لا تحصل إلاّ إذا كان الإنسان عبداً لله اختياراً. وبذا، فإنّ الدعوة إلى سبيل الله هي دعوة إلى الحرية الحقيقية والكاملة، إنّها رسالة التحرير الحقيقية التي عبَّرَ عنها ربعي بن عامر حين سأله رستم عن سبب مجيء المسلمين، فأجابه قائلاً: "الله ابتعثنا، والله جاء بنا، لنُخرِجَ مَن شَاءَ من عبادةِ العباد إلى عبادة الله، ومن ضِيقِ الدّنيا إلى سَعَتِهَا، ومن جَوْرِ الأديان إلى عدل الإسلام، فأرسلنا بدينه إلى خَلْقِهِ لنَدعُوَهم إليهِ."[٣٢]

على أنّ الإلزامات المذكورة، إنّما هي إلزامات تقتضيها إقامة الدعوة، ولا ينبغي أن تمتد إلى التأثير في الناس وخياراتهم بإلزامهم سبيل الله، بل يجب اتباع كل سُبُل الحكمة والموعظة الحسنة والمجادلة بالتي هي أحسن، من دون وصاية على أحد، قال تعالى: ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ عَلَيۡكُمۡ أَنفُسَكُمۡۖ لَا يَضُرُّكُم مَّن ضَلَّ إِذَا ٱهۡتَدَيۡتُمۡۚ إِلَى ٱللَّهِ مَرۡجِعُكُمۡ جَمِيعٗا فَيُنَبِّئُكُم بِمَا كُنتُمۡ تَعۡمَلُونَ ﴾ (البقرة:٣٠). يجب أيضاً ألاّ نقع في خطأ الخلط بين مجالين: مجال الدنيا ومجال الآخرة، ولا في خطأ الخلط بين فعلين: الفعل الإلهي والفعل البشري في السياسة الشرعية. فالقرآن حين يُؤكِّد أهمية عبادة الله والإخلاص له، ويتوعّد

[٣١] المرجع السابق، ص١١٤.

[٣٢] الطبري، محمد بن جرير. **تاريخ الرسل والملوك (تاريخ الطبري)**، بيروت: دار التراث، ط٢، ١٣٨٧هـ، ج٣، ص٥٢٠.

على ذلك مَنْ لا يمتثل ويتهدَّدُه، فإنّ مجال ذلك هو الآخرة لا الدنيا، ومُنفِّذ تلك التوعّدات والتهديدات هو الله تعالى وليس الناس، ولا يجوز للسياسة الشرعية أن تحاكي ذلك أو تماثله، وإلاّ تجاوزت مقصدها الأساسي المتمثّل في المحافظة على حرية الإنسان، وتبليغ الإنسان الغاية القصوى من كمال الاختيار، وأخلّت بمقصد الشرع الأساسي المتمثّل في تحقيق العبودية الاختيارية.

يتضح من ذلك أنّ التصور الإسلامي لحرية الإنسان القائم على تحقيق العبودية الاختيارية لله تعالى، لا يتناقض مع كفالة حرية غير المسلم في المجتمع الإسلامي؛ إذ ليس المقصود من تحقيق العبودية لله تعالى الإجبار عليها، إنّما توفير الظروف الموضوعية اللازمة لكي يمارس الإنسان حقه في الاختيار، مع القبول بنتائج اختياره في الحياة الدنيا، ولو كانت بعيدة عن اختيار العبودية لله تعالى.

٢. إزالة العوائق الخارجية:

توجد صوارف خارجية تُؤثِّر في الإنسان سلباً باتجاه الغي والضلال، وتُغريه باختيار هوى نفسه وشهواتها، من دون اختيار عبودية الله تعالى، وهذه التأثيرات السلبية تُخِلّ بكمال الاختيار الإنساني. وبما أنّ مقصد السياسة الشرعية الأول هو المحافظة على حرية الإنسان، وبلوغ الغاية القصوى من كمال الاختيار الإنساني، فإنّ ممّا يُحقِّق هذا المقصد فرض إلزامات إجبارية تُوسِّع مساحة حرية الإنسان واختياره؛ بتحريره من المؤثِّرات الخارجية السلبية، وتُهيِّئ جوّاً عامّاً نقيّاً من كل فساد وإفساد، أو ضلال وإضلال، ليُترك الإنسان واختياره المحض.

وينسجم ذلك مع تصور الإسلام للحرية الحقيقية، أنّها لا تتحقّق إلاّ بتحرُّر الإنسان من الأهواء والشهوات والمؤثِّرات السلبية.

وقد أشار عليه السلام إلى أثر العوائق الخارجية في إرادة الإنسان واختياراته، فيما رواه عنه أبو هريرة، قال: "ما من مولود إلاّ يولد على الفطرة، فأبواه يهوّدانه أو ينصّرانه أو يمجّسانه، كما تُنتَجُ البهيمةُ بهيمةً جمعاء، هل تحسون فيها من جدعاء." ثمّ قال أبو

هريرة: "واقرؤوا إن شئتم: ﴿فِطْرَتَ ٱللَّهِ ٱلَّتِى فَطَرَ ٱلنَّاسَ عَلَيْهَا ۚ لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ ٱللَّهِ﴾ (الروم: ٣٠)."[٣٣]

يقول الزمخشري: "والمعنى أنه خلقهم قابلين للتوحيد ودين الإسلام، غير نائين عنه ولا منكرين له، لكونه مجاوباً للعقل مساوقاً للنظر الصحيح، حتى لو تُركوا لما اختاروا عليه ديناً آخر."[٣٤] ويقول الغزالي: "وليس معنى الفطرة أنّ الناس يولدون بعقائدها وفضائلها، فلو كان الأمر كذلك ما كان هنالك تكاليف، وإنما المعنى أنّ الناس يولدون مستعدين لها مؤثرين لمنهجها، يتدافعون في مجراها تدافع الماء إلى منحدره، وأن عوائق مصطنعة هي التي تقطع طريقهم وتردهم عن وجهتهم، ترى ما هذه العوائق؟ إن الحديث الشريف أشار إلى أخطار البيئات المنحرفة، فهي التي تلوي زمام الفطرة عن التوحيد إلى التثليث أو التجسيد، وهذا صحيح مشاهد."[٣٥]

والعوائق الخارجية قد تكون أعمالاً بشرية، أو وقائع مادية. والأعمال البشرية قد تكون داخلية، مثل إشهار الفواحش والمنكرات ممّن يرتكبونها، وقد تكون خارجية، مثل صدّ الأعداء عن سبيل الله بأموال ينفقونها أو عُدّة وعتاد يستظهرون به.

ويكون فعل السياسة الشرعية مع العوائق التي هي أعمال بشرية، باتخاذ الإجراءات الإلزامية الواجبة، وبالقدر المطلوب؛ لمنع استمرار ما وقع من هذه العوائق، وتفادي وقوع ما هو متوقع، فتُعاقِب المجاهرين بالفواحش، وتتصدّى للأعداء المعتدين والصادّين عن سبيل الله بالجهاد القتالي وغيره من وسائل الدفع السلمية، كالحرب الإعلامية والنفسية.

---

[٣٣] رواه البخاري، محمد بن إسماعيل. **الجامع الصحيح (صحيح البخاري)**، الرياض: دار السلام، ط٢، ١٤١٩هـ/١٩٩٩م، كتاب: تفسير القرآن، باب: "لا تبديل لخلق الله": لدين الله، حديث رقم ٤٧٧٥، ص٨٣٩. انظر أيضاً:

– مسلم، مسلم بن الحجاج. **الجامع الصحيح (صحيح مسلم)**، الرياض: مكتبة الرشد، ١٤٢٢هـ/٢٠٠١م، كتاب: القدر، باب: كل مولود يولد على الفطرة وحكم موت أطفال الكفار وأطفال المسلمين، حديث رقم ٢٦٥٨، ص٦٧٥.

[٣٤] الزمخشري، محمود بن عمر. **الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل (تفسير الزمخشري)**، تحقيق: عادل عبد الموجود، علي معوض، الرياض: مكتبة العبيكان، ط١، ١٤١٨هـ/١٩٩٨م، ج٤، ص٥٧٧.

[٣٥] الغزالي، **علل وأدوية**، مرجع سابق، ص٥٠.

وقد تكون العوائق الخارجية وقائع مادية، يُشكِّل وجودها مُؤثِّراً سلبيّاً في اتجاه اختيار الإنسان لعبودية الله تعالى، وهي عوائق تتعلق عموماً بالظروف المادية السيئة، التي تصرف الإنسان عن الاختيار وممارسة فعاليته في الحياة ووظيفته في الوجود، إلى الانشغال بتلبيتها وسدّ حاجاته منها، مثل: الفقر، والجهل، والأمية، والبطالة، وضيق الرزق.

ويكون فعل السياسة الشرعية مع هذا النوع من العوائق، باتخاذ الإجراءات الإلزامية الواجبة، وبالقدر اللازم، لتحسين الظروف المادية للمعيشة الإنسانية، مثل: إقامة مرافق التعليم والصحة، وتوفير فرص العمل، ومساعدة المحتاجين.

ونورد فيما يأتي أمثلة على وظائف السياسة الشرعية، ممّا ظاهره الإجبار وحقيقته الالتزام بالقاعدة المذكورة:

– يُقرِّر الجويني أنّ صحة العبادات البدنية لا تتوقف على نظر الإمام، وليس له التدخّل فيها إلاّ ما كان منها شعاراً ظاهراً، كإقامة الجماعات والأذان وتعطيلها أهل ناحية فيحملهم عليها، أو أن تُرفَع إليه واقعة بعينها فيما ليس شعاراً ظاهراً.[٣٦] وذلك يُؤكِّد أنّ اختصاص السياسة الشرعية إنّما يتعلق بالمظاهر العامة الخارجية في المجتمع، لا بالاختيارات الشخصية.

– تُظهِر العقوبات التي فرضها الشارع على الجرائم الشخصية، التي لا يتعدى– في الغالب– ضررها مرتكبَها، قصدَ الشارع إلى المعاقبة على إظهارها، وعلى تلويث النظام العام في الجماعة، أكثر من قصده إلى المعاقبة على الاختيارات السلوكية الشخصية. يقول عبد الحميد أبو سليمان في هذا الصدد: "إن الجهر والإشهار والإصرار والاستهتار هي الأمور المقصودة عامة فيما يتعلق بنزوات النفوس والغرائز، مثل الزنا وشرب الخمر وتعاطي المخدرات، ولذلك نجد أن الخليفة الراشد عمر بن الخطاب، رضي الله عنه، حين اطّلع خلسة على شاربي خمر في منزلهم باعتلاء جدار الدار ورأى من أمرهم ما رأى وأراد عقابهم، جادلوه بأنهم كانوا في خاصة وخلوة ولم يجهروا بالسوء، لذلك عدل الخليفة الراشد عن عقابهم وملاحقتهم."[٣٧] ويقول مُعلِّلاً اشتراط أربعة شهود في الزنا: "لدلالة

[٣٦] الجويني، **الغياثي**، مرجع سابق، ص١٩٨–٢٠٠.

[٣٧] أبو سليمان، عبد الحميد أحمد. "الأمن والسلام الاجتماعي هدف نظام العقوبات الإسلامي"، **مجلة إسلامية المعرفة**، عدد١٤، ١٤١٩هـ/١٩٩٨م، ص١٧٣–١٧٤.

شهادة الأربعة أنّ المعيار هو اعتبار أنّ الفعل قد تمّ أمام المجتمع جهراً وعلانية، وفي ذلك إشاعة للفاحشة والفساد، وعدوان على حرية الآخرين وخيارهم، وتعريض لهم ولصغارهم، دون خيار منهم، لمفاسد المنحرفين."[٣٨] أمّا أبو زهرة فيقول: "إن الإسلام اعتبر الجريمة المعلنة جريمتين، جريمة الارتكاب،[٣٩] وجريمة الإعلان، ولذلك كانت عقوبة بعض الجرائم على إعلانها، فقد قال عليه السلام: "أيها الناس من ارتكب شيئاً من هذه القاذورات فاستتر فهو في ستر الله، ومن أبدى صفحته أقمنا عليه الحد."[٤٠] ... وأن ستر الجرائم يجعل الجو الذي يعيش فيه الناس جوّاً نقياً طاهراً عفيفاً، وهذا من شأنه أن يجعل الأثيم ينزوي فلا يظهر، وقد يكون ذلك سبيلاً لتهذيبه وتربية ضميره."[٤١] ثمّ يضيف: "وخلاصة القول إن الشريعة لا تعاقب في الدنيا إلا على الجرائم التي تظهر ويمكن إثباتها، ويترك ما وراء ذلك إلى يوم القيامة."[٤٢]

– رتّب الإسلام عقوبة على جريمة القذف، ويَظهر في هذه الجريمة جليّاً قصدُ الشارع إلى المعاقبة على ما يُهدِّد جوّ الطهر في المجتمع، ويشيع الفاحشة فيه، قال تعالى: ﴿ إِنَّ ٱلَّذِينَ يُحِبُّونَ أَن تَشِيعَ ٱلْفَٰحِشَةُ فِى ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ لَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ فِى ٱلدُّنْيَا وَٱلْءَاخِرَةِ ۚ وَٱللَّهُ يَعْلَمُ وَأَنتُمْ لَا تَعْلَمُونَ ﴾ (النور: ١٩).

– قرَّر الشارع مبدأ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، ويظهر من ذلك قصده إلى المحافظة على الجوّ العام في المجتمع، بعدم ذيوع المنكرات والفواحش فيه، قال تعالى: ﴿ لُعِنَ ٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟ مِنۢ بَنِىٓ إِسْرَٰٓءِيلَ عَلَىٰ لِسَانِ دَاوُۥدَ وَعِيسَى ٱبْنِ مَرْيَمَ ۚ ذَٰلِكَ بِمَا عَصَوا۟

[٣٨] المرجع السابق، ص١٧٢.

[٣٩] إنّ ارتكاب جريمة شخصية، ينبغي ألاّ يُعَدّ جريمة من وجهة نظر السياسة الشرعية، إنّما يُعَدّ كذلك من وجهة نظر الدين، وبالنظر إلى الحساب الأخروي.

[٤٠] عن مالك عن زيد بن أسلم: "أن رجلا اعترف على نفسه بالزنا على عهد النبي ﷺ، فدعا رسول الله ﷺ بسوط، فأتي بسوط مكسور، فقال: "فوق هذا"، فأتي بسوط جديد لم تقطع ثمرته، فقال: "دون هذا"، فأتي بسوط، قد رُكِبَ به وَلَانَ، فأمر به رسول الله ﷺ، فجلد، ثم قال: "أيها الناس، قد آن لكم أن تنتهوا عن حدود الله، من أصاب من هذه القاذورات شيئاً، فليستتر بستر الله، فإنه من يبدِ لنا صفحته، نقم عليه كتاب الله"، انظر:
– الأصبحي، مالك بن أنس. **الموطأ** برواية يحيى بن يحيى الليثي، بيروت: دار الكتب العلمية، ط٣، ١٤٢٧هـ/٢٠٠٦م، باب: ما جاء فيمن اعترف على نفسه بالزنى، حديث رقم ١٥٠٤، ص٤٥٩. والحديث منقطع بين مالك وزيد بن أسلم.

[٤١] أبو زهرة، محمد. **الجريمة والعقوبة في الفقه الإسلامي/ الجريمة**، القاهرة: دار الفكر العربي، ١٩٩٨م، ص١٥.

[٤٢] أبو زهرة، محمد. **الجريمة والعقوبة في الفقه الإسلامي/ العقوبة**، القاهرة: دار الفكر العربي، ١٩٧٦م، ص٥٥.

﴿وَكَانُوا۟ يَعْتَدُونَ كَانُوا۟ لَا يَتَنَاهَوْنَ عَن مُّنكَرٍ فَعَلُوهُ ۚ لَبِئْسَ مَا كَانُوا۟ يَفْعَلُونَ﴾ (المائدة: ٧٨-٧٩). يقول محمد فوزي خليل في ذلك: "هذا التفاعل في حركة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، هو الذي يحقق الحيوية والفعالية للمجتمع السياسي الإسلامي، فلا يتأصّل للفساد قاعدة ولا للعُرف والعادة والسلوك الخارج عن الشرعية أساس وجذر."[٤٣]

– يَظهر في نظام الحسبة القصدُ إلى حفظ الجوّ العام في الجماعة ممّا يظهر في المجتمع؛ إذ الحسبة، كما يُعرِّفها الماوردي: "أمر بالمعروف إذا ظهر تركه، ونهي عن المنكر إذا ظهر فعله."[٤٤] وفي ذلك، يقول منيب محمد ربيع: "إن المحتسب يقوم على الفصل في المنازعات الظاهرة، ليس فقط، بل إنه يتولى تأديب المجاهرين بالمعاصي، والخارجين على المألوف من آداب المسلمين، ويمنع تعدي الأفراد وإيذاءهم لبعضهم البعض."[٤٥]

– يَظهر جليّاً في مشروعية الجهاد في سبيل الله، قصدُ الشارع إلى إزالة العوائق الخارجية التي تُؤثِّر سلباً في اختيارات الإنسان، أو تُوجِّهه جبراً إلى اتجاه معين، وإلى توفير الجوّ العام الذي يساعد على تحقيق العبودية لله وحده، قال تعالى: ﴿وَقَٰتِلُوهُمْ حَتَّىٰ لَا تَكُونَ فِتْنَةٌ وَيَكُونَ ٱلدِّينُ كُلُّهُۥ لِلَّهِ﴾ (الأنفال: ٣٩).

ولا بُدّ هنا من التنبُّه للفارق بين ما نُقرِّره بشأن الجهاد لإزالة العوائق الخارجية، ومفهوم "جهاد الطلب" عند بعض الكاتبين، إذا كان بمعنى غزو الآخرين إلى أن يؤمنوا أو يعطوا الجزية:

أولاً: نحن نقصد بالجهاد معنىً عامّاً يشمل الجهاد القتالي، والجهاد السلمي بالحكمة والموعظة الحسنة.

ثانياً: نحن لا نتبنّى المفهوم التقليدي السائد لجهاد الطلب القتالي، ولا نعتقد بأنّ الإسلام يُقرّه، إنّما نعتقد أنّ الجهاد القتالي لإزالة العوائق الخارجية، هو القتال الذي

[٤٣] خليل، محمد فوزي. **دور أهل الحل والعقد في نموذج الحكم الإسلامي**، القاهرة: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ط١٩٩٦م، ص٣٤٧.

[٤٤] الماوردي، علي بن محمد. **الأحكام السلطانية والولايات الدينية**، تحقيق: سمير مصطفى رباب، بيروت: المكتبة العصرية، ط١، ١٤٢١هـ/٢٠٠٠م، ص٢٦٠.

[٤٥] ربيع، منيب محمد. **ضمانات الحرية بين واقعية الإسلام وفلسفة الديمقراطية**، الرياض: مكتبة المعارف، ط١، ١٤٠٨هـ/١٩٨٨م، ص٢٠٧.

يستهدف مَنْ يملك السلطة والقوة، ويُجبِر الناس على اختيارات معيّنة، أو يصرفهم عن اختيارات معيّنة (بالسلطة والقوة)، وذلك هو مفهوم الفتنة في قوله تعالى: ﴿ وَقَٰتِلُوهُمْ حَتَّىٰ لَا تَكُونَ فِتْنَةٌ وَيَكُونَ ٱلدِّينُ كُلُّهُۥ لِلَّهِ ﴾ (الأنفال: ٣٩). والمقصود بالدين في الآية الكريمة، ليس هو العقيدة والملّة؛ لأنّه لا إجبار في ذلك، إنّما المقصود الخضوع لِـ"الشرعية الدولية الربانية، التي يجب أن تهيمن على الجميع مع السماح ببقاء الناس على شرائعهم الخاصة بهم."[٤٦] وبعبارة أُخرى، فإنّ المقصود الأول للجهاد القتالي في الإسلام هو ضمان حرية الإنسان، أيّاً كانت اختياراته بعد ذلك، فهو جهاد دفع للعدوان على الحريات، وهو جهاد طلب لضمان تلك الحريات، حين يتم الاعتداء عليها بصورة صارخة، وهو الذي تُؤكِّده نصوص كثيرة، من مثل قوله تعالى: ﴿ لَّا يَنْهَىٰكُمُ ٱللَّهُ عَنِ ٱلَّذِينَ لَمْ يُقَٰتِلُوكُمْ فِى ٱلدِّينِ وَلَمْ يُخْرِجُوكُم مِّن دِيَٰرِكُمْ أَن تَبَرُّوهُمْ وَتُقْسِطُوٓا۟ إِلَيْهِمْ ۚ إِنَّ ٱللَّهَ يُحِبُّ ٱلْمُقْسِطِينَ ﴾ (الممتحنة: ٨)، وقوله سبحانه وتعالى: ﴿ أُذِنَ لِلَّذِينَ يُقَٰتَلُونَ بِأَنَّهُمْ ظُلِمُوا۟ ۚ وَإِنَّ ٱللَّهَ عَلَىٰ نَصْرِهِمْ لَقَدِيرٌ ﴿٣٩﴾ ٱلَّذِينَ أُخْرِجُوا۟ مِن دِيَٰرِهِم بِغَيْرِ حَقٍّ إِلَّآ أَن يَقُولُوا۟ رَبُّنَا ٱللَّهُ ﴾ (الحج: ٣٩-٤٠)، وقوله عزّ وجلّ: ﴿ وَمَا لَكُمْ لَا تُقَٰتِلُونَ فِى سَبِيلِ ٱللَّهِ وَٱلْمُسْتَضْعَفِينَ مِنَ ٱلرِّجَالِ وَٱلنِّسَآءِ وَٱلْوِلْدَٰنِ ٱلَّذِينَ يَقُولُونَ رَبَّنَآ أَخْرِجْنَا مِنْ هَٰذِهِ ٱلْقَرْيَةِ ٱلظَّالِمِ أَهْلُهَا وَٱجْعَل لَّنَا مِن لَّدُنكَ وَلِيًّا وَٱجْعَل لَّنَا مِن لَّدُنكَ نَصِيرًا ﴾ (النساء: ٧٥).

و"الشرعية الدولية الربانية" هي الشرعية الوحيدة التي تَعُدّ التمايز والاختلاف بين الناس وحقّ الحرية والاختيار سنناً إلهية حتمية، قال تعالى: ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَٰكُم مِّن ذَكَرٍ وَأُنثَىٰ وَجَعَلْنَٰكُمْ شُعُوبًا وَقَبَآئِلَ لِتَعَارَفُوٓا۟ ۚ إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِندَ ٱللَّهِ أَتْقَىٰكُمْ ۚ إِنَّ ٱللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ ﴾ (الحجر: ١٣)، وقال سبحانه: ﴿ لِكُلٍّ جَعَلْنَا مِنكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجًا ۚ وَلَوْ شَآءَ ٱللَّهُ لَجَعَلَكُمْ أُمَّةً وَٰحِدَةً وَلَٰكِن لِّيَبْلُوَكُمْ فِى مَآ ءَاتَىٰكُمْ ۖ فَٱسْتَبِقُوا۟ ٱلْخَيْرَٰتِ ۚ إِلَى ٱللَّهِ مَرْجِعُكُمْ جَمِيعًا فَيُنَبِّئُكُم بِمَا كُنتُمْ فِيهِ تَخْتَلِفُونَ ﴾ (المائدة: ٤٨).

يقول محمد وقيع الله: "فهذه الآيات تقرر عدم إمكان توحّد الجنس البشري في عقيدة واحدة، وبذلك يكون الإسلام هو الدين الوحيد الذي يقر بحتمية التمايز، ويكف

[٤٦] البيانوني، محمد أبو الفتح. **القواعد الشرعية ودورها في ترشيد العمل الإسلامي**، قطر: وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، ١٤٢٢هـ، ص١١٢.

عن دعوى قسر البشر جميعهم على منهجه كما فعلت جميع الحضارات السالفة...، وما جرى في العصر الحديث من محاولة الشيوعية فرض نفسها... وما يبذله قادة الدول الرأسمالية الغربية من محاولات لتعميم القيم الرأسمالية على بقية دول العالم."[٤٧] أمّا الدولة الإسلامية فإنّها "دولة إنسانية... فإذا التزم غير المسلمين بحالة السلم، فهم والمسلمون، في نظر الإسلام، إخوان في الإنسانية، يتعاونون على خيرها العام، كلٌّ على عقيدته ودينه،"[٤٨] والدولة الإسلامية "دولة عالمية، يسودها الإخاء والود والمحبة، وتلتزم بالقوانين الإلهية، وتدعم مبادئ الأخلاق، وتقيم المساواة الحقيقية بين الناس."[٤٩]

٣. إقامة المصالح الدنيوية:

إنّ الإنسان، من حيث هو إنسان، كافراً كان أو مؤمناً، يحتاج، لاستمرار وجوده في الدنيا، إلى إقامة مصالحه الدنيوية التي لا يقوم وجوده الدنيوي إلاّ بها؛ ذلك أنّ الإنسان إذا اختلت مصالحه زال وجوده، فلا يُتصور أن يمارس حرية أو اختيارًا أصلاً، ولا يُتصور تحقيق مقصد الشرع الأول وهو العبودية الاختيارية لله تعالى. يقول الجويني في هذا الصدد: "والمقصد الدين، ولكنه لما استمد استمراره من الدنيا، كانت هذه القضية مرعية."[٥٠] فالدنيا محلّ قيام الإنسان بوظيفته واختياره، فلا بُدّ من تهيئة هذا المحلّ وإقامته، ليُمكن القيام بالوظيفة المطلوبة فيه.

إنّ وجود إلزامات إجبارية هو أمر تستدعيه ضرورة الاجتماع الإنساني؛ لإقامة الحياة الدنيا، ومنع العدوان على حقوق الآخرين وحرياتهم واختياراتهم. وهذا الأمر لا بُدّ منه، سواء أكانت السياسة شرعية أم غير شرعية، غير أنّها إذا كانت شرعية كانت أحرى بتحقيق مصالح الناس الدنيوية وحفظ حرياتهم على أكمل وجه. يقول ابن تيمية في ذلك: "فإذا اجتمعوا فلا بد لهم من أمور يفعلونها يجتلبون بها المصلحة وأمور يجتنبونها لما

---

[٤٧] وقيع الله، محمد. "مداخل دراسة العلاقات السياسية الدولية"، **مجلة إسلامية المعرفة**، عدد١٤، ١٤١٩هـ/١٩٩٨م، ص٨٨-٨٩.

[٤٨] غوشة، عبد الله. **الدولة الإسلامية دولة إنسانية**، عَمَّان: دار الفرقان، ١٩٨٢م، ص٦٧.

[٤٩] شرف، محمد جلال. **نشأة الفكر السياسي وتطوره في الإسلام**، بيروت: دار النهضة العربية، ط٢، ١٩٩٠م، ص٥٨.

[٥٠] الجويني، **الغياثي**، مرجع سابق، ص١٨٣.

فيها من المفسدة، ويكونون مطيعين للآمر بتلك المقاصد، والناهي عن تلك المفاسد، فجميع بني آدم لا بد لهم من طائفة آمر وناهٍ، فمن لم يكن من أهل الكتب الإلهية ولا من أهل دين، فإنهم يطيعون ملوكهم فيما يرون أنه يعود بمصالح دنياهم، مصيبين تارة ومخطئين أخرى... وإذا كان لا بدّ من طاعة آمر وناهٍ، فمعلوم أن دخول المرء في طاعة الله ورسوله خير له."[٥١]

ويقول الشاطبي: "ما علم بالتجارب والعادات، من أن المصالح الدينية والدنيوية لا تحصل مع الاسترسال في اتباع الهوى والمشي مع الأغراض، لما يلزم في ذلك من التهارج والتقاتل والهلاك، الذي هو مضاد لتلك المصالح... ولذلك اتفقوا على ذم من اتبع شهواته وسار حيث سارت به، حتى إن من تقدم ممن لا شريعة له يتبعها، أو كانت له شريعة درست، كانوا يقتضون المصالح الدنيوية بكف من اتبع هواه في النظر العقلي... وهي التي يسمونها السياسة المدنية، فهذا أمر قد توارد النقل والعقل على صحته في الجملة، وهو أظهر من أن يستدل عليه."[٥٢] ويقول الجويني: "ثم لم ينحجز معظم الناس عن الهوى بالوعد والوعيد والترغيب والتهذيب، فقيّض الله السلاطين وأولي الأمر وازعين، ليوفّروا الحقوق على مستحقيها، ويُبلغوا الحظوظ ذويها، ويكفوا المعتدين، ويُعضدوا المقتصدين، ويشيّدوا مباني الرشاد، ويحسموا معاني الغي والفساد، فتنتظم أمور الدنيا، ويستمد منها الدين الذي إليه المنتهى."[٥٣] ويقول ابن عاشور: "إن الحرية هذه هي خاطر غريزي في النفوس البشرية، فيها نماءُ القوى الإنسانية من تفكير وقول وعمل، وبها تنطلق المواهب العقلية متسابقةً في ميادين الابتكار والتدقيق. فلا يحق لها أن تُسام بقيد، إلا قيداً يُدفعُ به عن صاحبها ضرٌّ ثابت أو يُجلب به نفعٌ حيث لا يقبلُ رضا المضرور أو المنتفع بإلغاء فائدة دفع الضر وجلب النفع، وذلك حين يكون لغيره معه حظٌّ في ذلك، أو يكون في عقله اختلال يبعثه على التهاون بضر نفسه وضياع منفعتها."[٥٤]

[٥١] ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم. **الحسبة في الإسلام**، تحقيق: سيد بن محمد بن أبي سعدة، الكويت: مكتبة دار الأرقم، ط١، ١٤٠٣هـ/١٩٨٣م، ص٩-١٠.

[٥٢] الشاطبي، **الموافقات**، مرجع سابق، ص٣١٩.

[٥٣] الجويني، **الغياثي**، مرجع سابق، ص١٨٢.

[٥٤] ابن عاشور، **أصول النظام الاجتماعي في الإسلام**، مرجع سابق، ص٢٥٩.

ووظيفة السياسة الشرعية هي العمل على إيجاد هذه المصالح، وبتعبير الشاطبي "مراعاتها من جانب الوجود"، وحفظها من الأخطار التي تتهدّدها، وبتعبير الشاطبي "مراعاتها من جانب العدم."[٥٥] أمّا حفظ هذه المصالح الدنيوية من جانب الوجود، فيتمثّل في إيجادها وإيجاد ما يستلزمه وجودها، مثل: إيجاد المؤسسات والأنظمة اللازمة لإقامة العدل، وإيجاد المؤسسات والأنظمة اللازمة لتنظيم علاقات العمل بين العمال وأرباب العمل. وأمّا حفظ هذه المصالح الدنيوية من جانب العدم، فيتمثّل في حمايتها، وردّ كل اعتداء عليها، مثل: إقامة العقوبات على الإفساد في الأرض، وعلى الجرائم العدوانية التي يتعدى ضررها إلى الآخرين؛ في: الحرية، أو النفس، أو العقل، أو النسل، أو المال.

والسياسة الشرعية مطالبة بإقامة مصالح الإنسان الدنيوية، بغض النظر عن دين الإنسان وجنسه ولونه واختياراته وسلوكه الشخصي؛ لأنّ الله تعالى قصد إلى تكريم الإنسان وإقامة حياته الدنيا ومصالحه فيها، بصرف النظر عن اختياراته وتوجّهاته، لتتوفر له الظروف المطلوبة للاختيار وتحقّق الابتلاء؛ لئلاّ يكون للناس على الله حُجّة يوم القيامة.

لقد قرّر الإسلام المساواة بين الناس من دون تمييز بينهم بلون أو جنس أو دين أو لغة، وهذا الاختلاف كما يقول الغزالي: "لا يؤبه له ولا يخدش ما تقرر من تساويهم في الحقيقة الإنسانية الأصيلة."[٥٦] وقد أعلن النبي –عليه السلام– كما يقول الندوي "ذلك الإعلان الثائر المدهش للعقول المقلب للأوضاع: "أيها الناس! إن ربكم واحد وإن أباكم واحد، كلكم لآدم، وآدم من تراب، إنّ أكرمكم عند الله أتقاكم، وليس لعربي على أعجمي فضل إلا بالتقوى."[٥٧] وهذا الإعلان يتضمن إعلانين، هما الدعامتان اللتان يقوم

---

[٥٥] الشاطبي، **الموافقات**، مرجع سابق، ص٢٢١.

[٥٦] الغزالي، محمد. **حقوق الإنسان بين تعاليم الإسلام وإعلان الأمم المتحدة**، الإسكندرية: دار الدعوة، ط١، ١٤١٣هـ/١٩٩٣م، ص١٧.

[٥٧] عن أبي نضرة قال: "حدثني من سمع خطبة رسول الله ﷺ في وسط أيام التشريق فقال: "يا أيها الناس، ألا إن ربكم واحد، وإن أباكم واحد، ألا لا فضل لعربي على عجمي، ولا لعجمي على عربي، ولا أحمر على أسود، ولا أسود على أحمر، إلا بالتقوى. أبلغت؟"، قالوا: بلغ رسول الله. ثم قال: "أي يوم هذا؟"، قالوا: يوم حرام، ثم قال: "أي شهر هذا؟"، قالوا: شهر حرام، ثم قال: "أي بلد هذا؟"، قالوا: بلد حرام، قال: "فإن الله قد حرم بينكم دماءكم

عليهما الأمن والسلام، وعليهما قام السلام في كل مكان وزمان: وحدة الربوبية، والوحدة البشرية. فالإنسان أخو الإنسان من جهتين، والإنسان أخو الإنسان مرتين: مرة، وهي الأساس، لأن الرب واحد، ومرة ثانية لأن الأب واحد."[٥٨]

ومن الأمثلة على وظائف السياسة الشرعية، ممّا ظاهره الإجبار وحقيقته الالتزام بالقاعدة المذكورة:

– إقامة بعض العقوبات والحدود، وقتال مَنْ يُهدِّد أمن الجماعة أو حياة أفرادها أو أموالهم؛ إذ ليس المقصود من ذلك المعاقبة على الاختيارات الشخصية، إنّما إقامة المصالح الدنيوية، كما قال تعالى في القصاص: ﴿ وَلَكُمْ فِي ٱلْقِصَاصِ حَيَوٰةٌ يَٰٓأُو۟لِى ٱلْأَلْبَٰبِ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ ﴾ (البقرة: ١٧٩). وفي ذلك، يقول الجويني: "وأما نفض أهل العرامة[اللصوص وقطاع الطرق] من خطة الإسلام، ففيه انتظام الأحكام، ولا تصفو نعمة عن الأقذاء، ما لم يأمن أهل الإقامة والأسفار من الأخطار والأغرار... فالأمن والعافية قاعدتا النعم كلها، ولا يُهنَأ بشيء منها دونها."[٥٩] ويقول أبو زهرة: "الغاية من العقاب في الفقه الإسلامي، أمران: أحدهما: حماية الفضيلة وحماية المجتمع من أن تتحكم فيه الرذيلة، والثاني: المنفعة العامة أو المصلحة."[٦٠] ويقول عبد القادر عودة: "والمقصود من فرض عقوبة على عصيان أمر الشارع، هو إصلاح حال البشر...، وقد فرض العقاب على مخالفة أمره، لحمل الناس على ما يكرهون ما دام أنه يحقق مصالحهم، ولصرفهم عما يشتهون ما دام أنه يؤدي لفسادهم."[٦١]

وأموالكم"–قال: ولا أدري قال: أو أعراضكم، أم لا–كحرمة يومكم هذا، في شهركم هذا، في بلدكم هذا. أبلغت؟"، قالوا: بلغ رسول الله، قال: "ليبلغ الشاهد الغائب"، انظر:

– ابن حنبل، أحمد بن محمد. **مسند الإمام أحمد ابن حنبل**، تحقيق: شعيب الأرنؤوط، عادل مرشد، وآخرون، إشراف: عبد الله بن عبد المحسن التركي، بيروت: مؤسسة الرسالة، ط١، ١٤٢١هـ/٢٠٠١م، باب: حديث رجل من أصحاب النبي ﷺ، ج٣٨، حديث رقم ٢٣٤٨٩، ص٤٧٤. قال محققو الكتاب: إسناده صحيح.

[٥٨] الندوي، أبو الحسن علي الحسني. **الإسلام: أثره في الحضارة وفضله على الإنسانية**، جدة: دار المنارة، ١٤٠٧هـ/١٩٨٧م، ص٣٣–٣٤.

[٥٩] الجويني، **الغياثي**، مرجع سابق، ص٢١٢.

[٦٠] أبو زهرة، **الجريمة والعقوبة في الفقه الإسلامي/ العقوبة**، مرجع سابق، ص٢٨.

[٦١] عودة، عبد القادر. **التشريع الجنائي الإسلامي**، بيروت: مؤسسة الرسالة، ط١٤، ١٤١٨هـ/١٩٩٧م، ج١، ص٦٠٩.

– من أهم وظائف السياسة الشرعية إقامة العدل بين الناس، كل الناس من دون تمييز؛ لأنّ الحياة الدنيا لا تقوم إلاّ بالعدل، قال تعالى: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ يَأۡمُرُكُمۡ أَن تُؤَدُّواْ ٱلۡأَمَٰنَٰتِ إِلَىٰٓ أَهۡلِهَا وَإِذَا حَكَمۡتُم بَيۡنَ ٱلنَّاسِ أَن تَحۡكُمُواْ بِٱلۡعَدۡلِ﴾ (النساء: ٥٨). وفي ذلك، يقول ابن تيمية: "أوجبت أداء الأمانات إلى أهلها والحكم بالعدل، فهذان جماع السياسة العادلة والولاية الصالحة."[٦٢] وقال تعالى: ﴿وَلَا يَجۡرِمَنَّكُمۡ شَنَـَٔانُ قَوۡمٍ عَلَىٰٓ أَلَّا تَعۡدِلُواْۚ ٱعۡدِلُواْ هُوَ أَقۡرَبُ لِلتَّقۡوَىٰۖ﴾ (المائدة: ٨). فمفهوم العدل في الإسلام مفهوم شامل مطلق، "حتى أضحى هذا العدل الشامل المطلق حقاً إنسانياً مشتركاً، لا يعبث باستقامة ميزانه لون أو عنصر أو اختلاف دين أو ثراء أو جاه أو عاطفة من مودة أو قرابة أو موالاة أو عداء."[٦٣]

– إنّ للسياسة الشرعية رسالة خير وسعادة وصلاحٍ للإنسانية، وهو ما يتضمنه قوله تعالى: ﴿وَكَذَٰلِكَ جَعَلۡنَٰكُمۡ أُمَّةٗ وَسَطٗا لِّتَكُونُواْ شُهَدَآءَ عَلَى ٱلنَّاسِ وَيَكُونَ ٱلرَّسُولُ عَلَيۡكُمۡ شَهِيدٗا﴾ (البقرة: ١٤٣). وهذه الشهادة لا تقتصر على اليوم الآخر، بل تتجاوز ذلك إلى معنى الشهادة على الناس في الدنيا. ومقتضى هذه الشهادة أن تكون الأمة الإسلامية قائمةً في الناس بالعدل والحق والخير، محاربةً الشر والفساد والتسلط، فهي أمة تأمر بالمعروف وتنهى عن المنكر، وتقيم العدل بين الناس، وهي أمة لا تريد العلو والفساد في الأرض، وهي أمة تنصر المستضعفين في الأرض.[٦٤]

– ومن الأصول الشرعية الشاهدة للقاعدة المذكورة أصل "سدّ الذرائع"، وحقيقة هذا الأصل تحريم أفعال مشروعة في الأصل، إذا أفضت –في بعض الظروف والأحوال– إلى مفاسد. وهذا الأصل وإن كان في ظاهره تقييدًا للحرية في فعل المباح أحيانًا، إلاّ أنّه تقييد تقتضيه قاعدة "إقامة المصالح الدنيوية"؛ فهو في حقيقته تقييد للحرية يهدف إلى الحفاظ على المصالح الدنيوية. لكنّنا نُنبّه هنا على ضرورة عدم التوسُّع في تطبيق أصل سدّ

---

[٦٢] ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم. **السياسة الشرعية في إصلاح الراعي والرعية**، تحقيق: عبد الباسط بن يوسف الغريب، السعودية: دار الراوي، ط١، ١٤٢١هـ/٢٠٠٠م، ص٢٠.

[٦٣] الدريني، محمد فتحي. **أصول حقوق الإنسان في التشريع الإسلامي**، ضمن: الدريني، محمد فتحي. **دراسات وبحوث في الفكر الإسلامي المعاصر**، بيروت: دار قتيبة، ط١، ١٤٠٨هـ/١٩٨٨م، ص١٢٨.

[٦٤] النجار، عبد المجيد. **فقه التحضّر الإسلامي**، بيروت: دار الغرب الإسلامي، ط١، ١٩٩٩م، ص٨٤ وما بعدها.

الذرائع؛ لأنّه يُمثِّل استثناء على الأصل الكلي في حفظ الحريات، والاستثناء ضرورة، والضرورة تُقدَّر بقدرها، كما قلنا. ومن هنا، فإنّنا نرى ضرورة عدم المبالغة في تطبيق سدّ الذرائع إلى حدّ يفضي إلى الحرج، وإلى مناقضة الأصل الكلي في حفظ الحريات. والاتجاه إلى المبالغة في تطبيق أصل سدّ الذرائع، هو اتجاه محافظ ملحوظ عند فئة من المعاصرين؛ إذ تكثر التقييدات والتعقيدات بداعي سدّ الذرائع، ويشيع في خطاب هذه الفئة تعبير "درء المفسدة"، و"منع الفتنة"، و"حفظ الدين"، وغير ذلك.

٤. تقليل الإلزامات الإجبارية:

إنّ مقصد السياسة الشرعية الأول هو رعاية حرية الإنسان، وتركه واختياراته من دون إجبار. ولكنّ وجود تكاليف دنيوية إجبارية، تُلزِم بها السياسة الشرعية بقصد إقامة الدعوة إلى عبادة الله، أو إزالة العوائق الخارجية، أو إقامة الحياة الدنيا (هذه الإلزامات على سبيل الاستثناء من القصد العام للشارع في ترك الإنسان لاختياره في الدنيا)؛ أوجب تقييد هذا الاستثناء إلى أبعد حدّ، وتضييق نطاقه قدر الإمكان؛ لأنّه ضرورة، والضرورة تُقدَّر بقدرها. فهذه القاعدة كالقيد على القواعد الثلاث السابقة؛ لئلاّ تُتخَذ أيّ منها ذريعة إلى التوسّع في الاستثناء ومخالفة الأصل.

أمّا وظيفة السياسة الشرعية فهي العمل في إطار هذه القاعدة، والسعي إلى تحقيقها، وجعلها مقصدًا لها في تصرفاتها حيال الرعية.

ومن الأمثلة المقرّرة لهذه القاعدة:

– قصد الشارع إلى حصر دائرة الإلزامات الدينية الإجبارية، وتضييق نطاقها، وتوسيع دائرة الأفعال الطوعية والتصرفات الاختيارية للمكلف؛ إذ الدافع الطوعي أدعى إلى الاندفاع نحو العمل، وإلى الإخلاص فيه. وممّا يُؤكِّد هذا المقصد قوله تعالى في وصف رسالة النبي عليه السلام: ﴿يَأْمُرُهُم بِٱلْمَعْرُوفِ وَيَنْهَىٰهُمْ عَنِ ٱلْمُنكَرِ وَيُحِلُّ لَهُمُ ٱلطَّيِّبَٰتِ وَيُحَرِّمُ عَلَيْهِمُ ٱلْخَبَٰٓئِثَ وَيَضَعُ عَنْهُمْ إِصْرَهُمْ وَٱلْأَغْلَٰلَ ٱلَّتِى كَانَتْ عَلَيْهِمْ﴾ (الأعراف: ١٥٧)،[٦٥] فجعل تقليل التكاليف صفة ملازمة لرسالته عليه السلام. أمّا قوله تعالى:

[٦٥] تصلح الآية استئناساً لما قرّرناه من القواعد الأربع، وذلك بحمل الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر على الدعوة، وعلى محاربة ما يظهر من الفواحش، وفي ذلك إزالة للعوائق الخارجية. وحمل تحريم الخبائث وإحلال الطيبات على تحقيق مصالح الدنيا. وحمل وضع الإصر والأغلال على تقليل الإلزامات الإجبارية.

﴿وَقَدْ فَصَّلَ لَكُم مَّا حَرَّمَ عَلَيْكُمْ إِلَّا مَا اضْطُرِرْتُمْ إِلَيْهِ﴾ (الأنعام:١١٩)، فيدلّ على أنّ المحرمات محدودة معدودة. ومن ذلك، حديث جابر: "أن رجلاً سأل النبي ﷺ فقال: أرأيت إذا صليت المكتوبات، وصمت رمضان، وأحللتُ الحلال وحرّمت الحرام، ولم أزد على ذلك شيئاً، أأدخل الجنة؟ قال: "نعم"، قال: والله لا أزيد على ذلك شيئاً."[٦٦] ففي الحديث أنّ التكاليف الواجبة محدودة محصورة معدودة، وهذا ما حمل السائل على سؤاله، وكأنّه استشعر محدوديتها في أن تُدخِل الجنة.

– ما قرَّره أكثر الأصوليين هو قاعدة "الأصل في الأشياء الإباحة"،[٦٧] مستدلين بنصوص كثيرة تفيد ذلك، مثل قوله تعالى: ﴿هُوَ الَّذِي خَلَقَ لَكُم مَّا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا﴾ (البقرة: ٢٨)، وقوله سبحانه: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ كُلُوا مِمَّا فِي الْأَرْضِ حَلَالًا طَيِّبًا﴾ (البقرة:١٦٨). وذلك يدلّ على أنّ الأصل إطلاق الحرية للإنسان في التصرُّف حسب إرادته ورغبته، وأنّ القيود والإلزامات الإجبارية على ذلك، إنّما هي استثناء من الأصل العام، والاستثناء يُضَيِّق نطاقه إلى أبعد حدّ كما قرَّرنا.

– امتناع النبي –عليه السلام– عن المداومة على القيام بأمور، وعن طلب فعلها؛ خوف أن يشق على أمته بفرضها، مثل: السواك، وتأخير صلاة العشاء. ومن ذلك ما روته عائشة –رضي الله عنها– من: "أنّ النبي ﷺ، خرج من جوف الليل فصلّى في المسجد، فصلّى رجال بصلاته، فأصبح الناس يتحدثون بذلك، فاجتمع أكثر منهم، فخرج رسول الله ﷺ في الليلة الثانية فصلّوا بصلاته، فأصبح الناس يذكرون ذلك، فكثر أهل المسجد من الليلة الثالثة، فخرج فصلّوا بصلاته، فلما كانت الليلة الرابعة عجز المسجد عن أهله، فلم يخرج إليهم رسول الله ﷺ، فطفق رجال منهم يقولون: الصلاة، فلم يخرج إليهم رسول الله ﷺ حتى خرج لصلاة الفجر، فلما قضى الفجر أقبل على الناس ثم تشهّد، فقال: "أما بعدُ، فإنه لم يخفَ عليّ شأنكم الليلة، ولكني خشيتُ أن تفرَضَ عليكم صلاة الليل فتعجزوا عنها."[٦٨] وهذا يُؤصِّل لأمر مهم، مفاده أنّ تضييق

[٦٦] رواه مسلم، **صحيح مسلم**، مرجع سابق، كتاب: الإيمان، باب: بيان الإيمان الذي يدخل به الجنة وأن من تمسك بما أمر به دخل الجنة، حديث رقم ١٥، ص١٧–١٨.

[٦٧] الزركشي، بدر الدين محمد بن عبد الله بن بهادر. **البحر المحيط في أصول الفقه**، القاهرة: دار الكتبي، ط١، ١٤١٤هـ، ١٩٩٤م، ج٨، ص٨ وما بعدها.

[٦٨] رواه البخاري، **صحيح البخاري**، مرجع سابق، كتاب: صلاة التراويح، باب: فضل من قام في رمضان، حديث رقم ٢٠١٢، ص٣٢٢. انظر أيضاً:

دائرة الإلزامات الإجبارية وتوسيع دائرة الاختيار إلى أوسع حدّ ممكن، يجب أن يكون مقصدًا من مقاصد السياسة الشرعية، يتعيّن عليها رعايته، ولو تطلب ذلك التضحية بترك أعمال مفيدة فيها مصلحة؛ لأنّ مصلحة توسيع دائرة الاختيار الإنساني أولى بالاعتبار والتقديم.

– محاربة السياسة الشرعية الابتداع في الدين، وسعيها إلى منع نشر البدع في المجتمع؛ ذلك أنّ البدعة على التحقيق هي زيادةُ تكليف إجباري على التكاليف الإجبارية التي فرضها الشارع، زيادةً لا تقتضيها مصلحةٌ ولا ضرورةٌ، وتُخالِف أصل تقليل الإلزامات الإجبارية.

– من الأمور التي تتفق ومقتضى قاعدة تقليل الإلزامات الإجبارية، نأي السياسة الشرعية عن جعل اللجوء إلى الإلزامات الإجبارية ديدناً، وعدم التساهل في تسويغ فرضها، حتى لو وُجِد داعٍ إلى فرضها؛ من: حاجة إلى إقامة الدعوة، أو إزالة عائق، أو تحقيق مصلحة، بل يجب أن يكون الداعي من القوة والاستدعاء والإلحاح بمكان؛ لأنّ مثل هذا الإلزام مخالف لمقصد السياسة الشرعية الأول (رعاية حرية الإنسان وتوسيع دائرة اختياره)، فوجب أن يكون الداعي قويّاً لقبول مخالفة ذلك الأصل. على سبيل المثال، يجب ألاّ تتساهل السياسة الشرعية في فرض إلزامات بالقيام بأفعال أو الامتناع عن أفعال، إذا كانت هذه الأفعال في دائرة الأحكام الفقهية المختلف فيها، أو كانت في دائرة الأفعال المندوب فعلها، أو المكروه فعلها.

– إنّ ممّا يتفق ومقتضى قاعدة تقليل الإلزامات الإجبارية، عدم لجوء السياسة الشرعية –بالضرورة– إلى فرض إلزامات إجبارية، حتى لو وُجِدت مقتضياتها القوية والملحة، بل حتى لو كانت في دائرة الأفعال المتفق على حرمتها؛ لأنّه ليس شرطًا تحديد طريق فرض الإلزامات لإقامة الدعوة أو إزالة العائق أو تحقيق المصلحة، بل قد يفضي اللجوء إلى الإلزامات –في كثير من الأحيان– إلى عكس المصالح المتوخاة، ولو اتُّبِعت طرائق أخرى (مثل: الإقناع، واستخدام وسائل الإعلام، والاستفادة من مؤسسات التعليم، ومن تأثير العلماء والمفكرين)، لكانت أدعى في الوصول إلى المقصود. وفي ذلك،

– مسلم، **صحيح مسلم**، مرجع سابق، كتاب: صلاة المسافرين وقصرها، باب: الترغيب في قيام رمضان، حديث رقم٧٦١، ص١٨٢–١٨٣.

يقول أحمد فنجري: "ومن صفات الحاكم المسلم، أنه يحكم بالمحبة والرحمة والإقناع والوازع الديني أكثر مما يحكم بالسلطة والشرطة والمراسيم، فالشعوب لا يمكن تغييرها تغييراً جذرياً، وتربيتها تربية عقائدية، واكتساب تعاونها وحماسها للتغيير، بكثرة القوانين، ولا بالخوف من السلطة والعقاب، فهذه وسيلة الحاكم العاجز. والبشر ليسوا كالأغنام تجرجر وتساق سوقاً أو تدفع دفعاً، إنما البشر عقل وعواطف ووجدان، والمحبة والإقناع تفعل بهم الأعاجيب، وتقودهم إلى المعجزات."[٦٩]

– إنّ ممّا يتفق ومقتضى قاعدة تقليل الإلزامات الإجبارية، أن تسلك السياسة الشرعية، في فرض الإلزامات الإجبارية، مسلك الإقناع والتسويغ، وبيان وجه المصلحة التي اقتضت فرض ذلك الإلزام، وتوضيح الضرورة التي اقتضت اللجوء إليه، حتى لو تطلّب ذلك وقتاً وإجراءات طويلة لضمان تقبُّل ذلك الإلزام برضا واقتناع،؛ لأنّ الإلزامات الإجبارية إذا نُفِّذت باقتناع ورضا، لم تكن –في الحقيقة– إلزامات إجبارية، وذلك يوافق المقصد الأول للسياسة الشرعية في توسيع دائرة اختيار الإنسان إلى أقصى حدود الإمكان؛ ولأنّ تنفيذ الإلزامات الإجبارية بدوافع ذاتية واقتناع داخلي، يضمن تحقُّق المصالح المتوخاة من هذه الإلزامات على أحسن وجه.

– إنّ ممّا يتفق ومقتضى قاعدة تقليل الإلزامات الإجبارية، ضرورة الاعتماد على الرأي العام والفعاليات المدنية، وتقليص دور الدولة إلى أقصى حدّ ممكن لصالح دور المجتمع وفعالياته وأطره المدنية. وقد كانت صلاحيات الدولة الإسلامية عبر تاريخها، كما يقول الغنوشي، صلاحيات محدودة، وكان المجتمع يقوم بمعظم وظائفه (مثل: التعليم، والتشريع، والصحة، والضمان الاجتماعي) على نحوٍ مستقل عن الدولة. ولم تكن الدولة تتدخّل إلاّ عندما يعجز المجتمع، ويقتضي الأمر تدخُّلها. فلا بُدّ –إذن– من التوجُّه إلى حكم يقوّي دور المجتمع ويوسّعه على حساب دور الحكومة. ولا بُدّ للدولة أن تشجّع المبادرة الفردية والجماعية في المجالات كلها، وتعمل على تقليص دورها وصلاحياتها إلى الحدّ الأدنى بما فيه صالح الناس، وصولاً إلى الاستغناء عنها.[٧٠]

[٦٩] فنجري، أحمد شوقي. **الحرية السياسية في الإسلام**، الكويت: دار القلم، ط١، ١٣٩٣هـ/١٩٧٣م، ص١٤٤.
[٧٠] الغنوشي، **الحريات العامة في الدولة الإسلامية**، مرجع سابق، ص١٧٢–١٧٥.

على أنّه لا ينبغي أن يُفهم من هذا الكلام أنّنا ندعو إلى حلول المجتمع محلّ الدولة، وتحوّلها إلى حارس فحسب، والنأي بها عن أيّة مهام إيجابية في المجالات الحيوية، كالصحة والتعليم. فقد أثبتت التجربة الإنسانية أنّ الدولة ضرورة لا بُدّ منها، وأنّ كثيرًا من المهام قد لا يقوم بها المجتمع وأفراده على النحو المطلوب؛ إمّا لفقد الدافع الذاتي أو المادي، وإمّا لعدم القدرة على تنسيق الجهود الفردية، بما يُحدث أثرًا عامّاً. وما كان ممكناً من دور محدود للدولة قديماً، ليس شرطاً أن يكون ممكناً في الأزمنة المعاصرة، خاصة في ظلّ تطور متطلّبات الحياة وتعقّدها مقارنة بالأزمان المتقدمة.

إنّ ما ندعو إليه هو الابتعاد –قدر الإمكان– عن الدولة التي يتوغّل سلطانها في مختلف نواحي الحياة والمجتمع، وكذلك الابتعاد عن تصورنا التقليدي للدولة التي تتكفّل بكل شيء، وتكون مسؤولة عن كل شيء، وتُعَدّ الحلّ السحري لكل المشاكل؛ لأنّ مثل هذا التصور ليس واقعيّاً، كما أنّه يُضخّم دور الدولة على حساب دور المجتمع، ومثل هذا التضخُّم يُؤثِّر سلباً في حرية المجتمع وفعاليته؛ لأنّ الحرية ليست مجرّد مبدأ يمكن أن يتحقّق فقط إذا آمنّا به. فمهما كان إيماننا به عميقاً، فإنّ تحقّقه لن يكون واقعيّاً إذا اختلّت الشروط الموضوعية لتحقّقه، في ظلّ اختلال ميزان القوى بين المجتمع والدولة لصالح الدولة.

على سبيل المثال، ينبغي تشجيع المشروعات الفردية والمجتمعية في شتّى المجالات، ولا سيّما الاقتصادية والاجتماعية منها، وينبغي أيضًا السماح بنشوء مؤسسات غير حكومية، ومنحها قدراً أكبر من الحرية، في مختلف المجالات، مثل المؤسسات الإعلامية والتعليمية والصحية المستقلة والمشروعات الاقتصادية الخاصة. كما ينبغي إشراك المجتمع وفعالياته في صنع القرار، وعدم فرض القوانين والتشريعات إلاّ بعد إيفائها حقّها من المناقشة عبر الأطر الاجتماعية المختلفة، واتخاذ قرار عام بشأنها.

خاتمة:

إذا كانت الحرية واحدة من قضايا عديدة شغلت الإنسان في كل عصر، فإنّها تُعَدّ القضية الأولى التي شغلت الإنسان في هذا العصر، وقد أخذت أبعاداً مغايرةً للاهتمامات

القديمة في الموضوع، وأصبح يُنظر إليها بوصفها تُمثِّل حقيقة الإنسان وحقّه الأساسي الأول.

وبالأهمية نفسها جاءتنا هذه القضية من الغرب، مُمثِّلةً للفكر الإسلامي المعاصر إشكالية كبيرة؛ فهو من ناحية ورث تراثاً أغفل هذه القضية، ولو تأمّلنا المنظومة المقاصدية القديمة مثلاً، لوجدنا أنّها تُعدِّد خمسة مقاصد في قمة هرم البناء المقاصدي، لا يتعلّق أيّ منها بحرية الإنسان. وهو من ناحية أُخرى يواجه فكراً إنسانيّاً معاصرًا ووعياً بشريّاً جديداً يولي قضية الحرية أولوية واهتماماً أكثر من غيرها، بل يجعل الموقف من هذه القضية معياراً للتمييز بين الحداثة والتخلُّف.

وقد برز نوعان من الاستجابة لهذه الإشكالية: فهناك مَنْ لا يزال يرفض هذا الاعتبار المعاصر (المبالَغ فيه) لقضية الحرية، ويُصوِّرُه على أنّه إحدى صور الغزو الثقافي الغربي، مُؤثِراً إبقاء القضية في حجمها القديم وأهميتها الطبيعية (القديمة)، وهناك مَنْ يحاول –ولو بصعوبة– إفساح مكان لها في المنظومة المقاصدية القديمة، وهؤلاء مثل مَنْ يحاول أن يفسح في مكان مكتظٍّ موضعًا –ولو صغيرًا– لشيء كبير فاجأه، فتارة يكون مجرّد رعاية المقاصد الخمسة التقليدية كفيلاً –على نحوٍ تلقائي– برعاية الحرية، وتارة نكتشف أنّ قضية الحرية مُتضمَّنة أصلاً في مقصد أو أكثر من تلك المقاصد، وفي أحسن الأحوال يُلحِقها بعضهم (بوصفها مقصدًا مستقلاً) بذيل تلك المقاصد.

وكلا النوعين من الاستجابة أفضى إلى النتائج نفسها. فقد تعرَّضت قضية الحرية للتهميش، سواءٌ من الذين صوّروها كأحد أوجه الغزو الفكري المعادي، أو أولئك الذين حاولوا تأصيلها في المنظومة التقليدية؛ لأنّهم نظروا إليها أيضاً بوصفها قضية لا تستحق تأصيلاً جديداً. كما اتُّبع منهج تجزيئي شكلي في أحايين عدّة، من خلال تناول القضية بتفصيلاتها السياسية المعاصرة، ومقابلة تلك التفصيلات بالنصوص الشرعية والشواهد الدينية، دون محاولة إنشاء تصور إسلامي أصيل.

كان من نتائج ذلك أيضاً التعامل مع قضية الحرية كأنّها قضية فرعية، يمكن تجاوزها للمحافظة على ما هو أهم. فظواهر النصوص الجزئية المثبتة حدَّ الردّة –مثلاً– تُقدَّم على قضية الحرية بحسب الفريق الأول، وكذلك تُقدَّم عليها ظواهر النصوص التي تُحرِّم الخروج

على الحاكم المستبد والمنتهك للحريات العامة. وفي المقابل، فإنّ "تطبيق الشرع" يُقدَّم على قضية الحرية من وجهة نظر الفريق الثاني؛ لأنَّ ذلك يتعلّق بمقصد الدين، وهو أهم المقاصد في المنظومة المقاصدية التقليدية. وهناك أيضاً اتجاه عام يمكن رصده في التعامل مع قضية الحرية، هو الاتجاه المحافظ الذي يتناول موضوع الحرية بتركيزه على القيود والمبادئ والثوابت التي لا يجب المساس بها، وكأنّ مشكلتنا هي الإفراط في الحريات، لا غيابها وضعف الإيمان بها أصلاً، فضلاً عن إشكالية تحديد الثوابت والمبادئ التي تُشكِّل قيوداً مُسلّمةً على الحرية، وكذا إشكالية مَنْ يحقّ له (من البشر) أن يُحدِّد للآخرين تلك الثوابت والمبادئ، زاعماً أنّها هي الشريعة.

لا يعني ذلك أنّنا نُلقي باللائمة على المتقدمين، فقد فكّروا وأصّلوا في إطار زمانهم واهتمامات وقتهم، ولم يكن مطلوباً منهم ولا مقدوراً لهم، أن يصلوا إلى الوعي المعاصر بقضية الحرية؛ لأنّ هذا الوعي كان نتاج قرون طويلة، وحصيلة تجارب إنسانية كبيرة، وذروة تحوّلات بشرية هائلة، ونهاية تراكمٍ معرفي وحضاري. ونحن حين نلوم المتقدمين أو نزن زمانهم بميزان زماننا، فإنّنا نكون مثل مَنْ يلوم المخترعين الأوائل على عدم اهتدائهم إلى اختراع الحاسوب أو الوصول إلى القمر. والحقيقة أنّ العقل البشري المعاصر، في المجال العلمي والتقني وفي كل مجال، لم يكن ليصل إلى ما وصل إليه، لولا التراكمات السابقة وجهود المتقدمين في ذلك المجال.

حاول هذا البحث أن يُقدِّم إسهاماً متواضعاً في إعادة اكتشاف مركزية قضية الحرية في التصور الإسلامي، بمنهج تأصيلي تأسيسي كلي، يتجاوز التصور الغربي والتصور التراثي على حدّ سواء، محاولاً بناء تصور إسلامي معاصر؛ ذلك أنّ مثل هذا التأصيل لقضية الحرية وللقضايا كلها، هو الذي يُؤسِّس لإعادة الانبعاث الحضاري الإسلامي من جديد. كما يُؤسِّس لرؤية كلية واضحة للذات والآخرين، تحمي من الاستلاب الشعوري أو غير الشعوري لتصورات الآخرين ورؤاهم، وذلك كله يُشكّل المكوّنات الأساسية للإبداع والتميّز الحضاريين.

وقد انتهى البحث إلى تأصيل تصور إسلامي جديد لقضية الحرية، يضعها في أعلى هرم المقاصد الشرعية، ويوضّح العلاقة الجديدة بينها وبين المقاصد الأخرى، وبهذا يتميّز

التصور الجديد عن التصور التراثي القديم للموضوع. كما يتميّز عن التصور الغربي في أنّه يُفسح مجالاً مهمّاً في أعلى الهرم المقاصدي أيضاً لقضية عبادة الله، وهي قضية غائبة تماماً عن التصور الغربي. وقد صَبغت هذه القضيةُ قضيةَ الحرية واصطبغت بها، فالعبودية المقصودة لا يمكن تصورها من دون حرية اختيار، والحرية لا تكتمل من دون عبودية خالصة لله. وهذا ما يجعلنا نصوغ المقصد الأول للتشريع في عبارة "العبودية الاختيارية لله".

وبالمثل، فقد حاول البحث تأصيل موضوع الحرية في السياسة الشرعية، وتأسيس قواعد كلية تحكمه. فالبُعْد السياسي الشرعي هو أحد الأبعاد المهمة لقضية الحرية، الذي يستدعي التأصيل، وإعادة الكتابة فيه بعمق.

أمّا أبرز ما خلص إليه البحث هو أنّ الوظيفة الأساسية للسياسة الشرعية ومقصدها الأول يتمثّل في رعاية الحرية الإنسانية، وأنّ أيّة إجراءات إلزامية تتخذها السياسة الشرعية يجب أن تكون مسوّغة برعاية المقصد المذكور، وأنّ الإلزام في السياسة الشرعية هو خلاف الأصل، ومن ثَمَّ يجب أن يخضع لقواعد تضبطه. وتأسيساً على ذلك كله، فقد ارتأى البحث اعتماد أربع قواعد، هي: الدعوة إلى عبادة الله، وإزالة العوائق الخارجية، وإقامة المصالح الدنيوية، وتقليل الإلزامات الإجبارية.

إنّ معظم كتابات العلماء المتقدمين في موضوع السياسة الشرعية، لم ترتقِ إلى بلورة "علم في السياسة الشرعية"، يبحث في قواعد القيام بشؤون الناس وَفق مقاصد الشرع. فلم يكن الاتجاه العام معنيّ بتأصيل قواعد تحكم ذلك، باستثناء محاولات قليلة.

وفي المجمل، فقد سيطرت على الكتابات السياسية واختلطت بها؛ إمّا اهتمامات تاريخية فرعية مثل الإمامة وشروط الإمام ومواصفاته وحقوقه وواجباته، وإمّا اهتمامات فقهية جزئية مثل الأمارات القضائية. أمّا الكتابات القليلة التي تحمل اليوم عنوان "السياسة الشرعية"، فقد اتخذ معظمها منهجاً تأريخيّاً وصفيّاً خارجيّاً، من خلال الاهتمام بدراسة تطور مصطلح "السياسة الشرعية" ودلالاته وروّاده وموضوعاته التاريخية، من دون محاولة إعادة بنائه من الداخل مجدّدًا، وَفق قواعد جديدة، ومنهج تأصيلي تأسيسي.

وبالمثل، فإنّ بعض الكتابات التي حاولت الخوض في قضايا السياسة الشرعية، أعادت اجترار القضايا القديمة، وبالأسلوب القديم نفسه.

وفي واقع الأمر، فإنّ أكثر الكتابات الإسلامية المعاصرة في الشأن العام وفي السلطة، تتعلّق بموضوعات تاريخية، مثل: نظام الحكم، ومكوّناته، وهيكليته، ومواصفات الحاكم، وغير ذلك. وفي أحسن الأحوال، فإنّها تتضمن عَقد مقارنات شكلية مع مكوّنات النظام السياسي الغربي. وكأنّنا يجب أن يتنازعنا على الدوام سلطانان يُمزِّقاننا، كلٌّ منهما في اتجاه مغاير للآخر: سلطان التراث، وسلطان الغرب.

إنّنا اليوم أحوج ما نكون إلى كتابات تأصيلية متعمقة في السياسة الشرعية، تستكمل محاولة بعض العلماء السابقين، كالجويني، بناء "علم السياسة الشرعية"، وتطور قواعد شرعية أصيلة تحكم السلوك السياسي ومجال الشأن العام.