# إسلامية المعرفة

# مجلة الفكر الإسلامي المعاصر

مجلة علمية عالمية فصلية محكمة يصدرها المعهد العالمي للفكر الإسلامي


## كلمة التحرير

- الكليات الأساسية للشريعة الإسلامية — هيئة التحرير

## بحوث ودراسات

- الكليات بين الجويني وابن العربي وأثرها في توجيه الخلاف: نظرات في المفهوم والوظيفة — إدريس التركاوي
- حرية الإنسان في السياسة الشرعية — أيمن مصطفى الدباغ
- الحوار المذهبي: مفهومه، ومنطلقاته، وضوابطه — عبد المجيد محمود الصلاحين وهايل عبد الحفيظ داود
- أثر المصلحة في تقرير الأحكام الشرعية: بناء معابد غير المسلمين في المجتمع الإسلامي أنموذجاً — تمام عودة العساف

## رأي وحوار

- لتعارفوا: بين الحجاب والنقاب — عبد الحميد أحمد أبو سليمان
- «وعلّمَ آدم الأسماء كلها» في ميزان نظرية الرموز الثقافية — محمود الذوادي

## قراءات ومراجعات

- مسؤولية التأويل. تأليف: مصطفى ناصيف — خالد عبد الرؤوف الجبر
- قوانين الدولة العثمانية وصلتها بالمذهب الحنفي. تأليف: أورهان صادق جانبولات — ثابت أحمد أبو الحاج



السنة التاسعة عشرة — العدد 75 — شتاء 1435هـ / 2014م

**بسم الله الرحمن الرحيم**

## هوية المجلة وأهدافها

**إسلامية المعرفة منبر مفتوح لتحاور العقول وتناظر الأفكار والآراء يهدف إلى:**

- إعادة صياغة المعرفة الإنسانية وفق الرؤية الكونية التوحيدية من خلال الجمع بين القراءتين: قراءة الوحي وقراءة الكون.

- الإصلاح المنهجي للفكر الإسلامي، وإعطاء الاجتهاد مفهومه الشامل بوصفه يمثل التفاعل المستمر للعقل المسلم مع الوحي الإلهي؛ سعياً لتحقيق مقاصده وأحكامه وتوجيهاته فكراً وسلوكاً ونظماً ومؤسسات، في إطار الأوضاع الاجتماعية والتاريخية المتغيرة.

- العمل على تطوير وبلورة البديل المعرفي الإسلامي في العلوم الإنسانية والاجتماعية، على أساس من التمثل المنهجي للرؤية الكونية التوحيدية والقيم الأساسية والمقاصد العليا للإسلام من ناحية، والتمثل العلمي النقدي لمعطيات الخبرة العلمية والعملية الإنسانية في عمومها وشمولها من ناحية أخرى.

**وتسعى المجلة إلى تحقيق هذه الغايات والمقاصد الكبرى من خلال التركيز على المحاور الرئيسية التالية:**

- قضايا المعرفة: وما يتعلق بها من رؤية كلية ومنهجية في التفكير والبحث.

- منهجية التعامل مع القرآن الكريم بوصفه أساس المرجعية الإسلامية، ومع السنة النبوية بوصفها بياناً لأحكامه وتوجيهاته.

- منهجية التعامل مع التراث الإسلامي بوصفه تجسيداً للخبرة التاريخية للأمة، يعكس تفاعل العقل المسلم مع نصوص الوحي لتنزيل قيمه وتحقيق مقاصده في السياق التاريخي والاجتماعي.

- منهجية التعامل مع التراث الإنساني عموماً، والتراث الغربي خصوصاً، تعاملاً علمياً ونقدياً يستوعب حكمته وإيجابياته، ويتجاوز قصوره وسلبياته.

مجلة علمية عالمية فصلية محكمة يصدرها المعهد العالمي للفكر الإسلامي

**السنة التاسعة عشرة** **العدد ٧٥** **شتاء ١٤٣٥هـ/٢٠١٤م**

رئيس التحرير

**فتحي حسن ملكاوي**

مدير التحرير

**رائد جميل عكاشة**

أعضاء هيئة التحرير

**أحمد عبد السلام الريسوني** **التيجاني عبد القادر حامد**

**جمال محمد البرزنجي** **عبد الله إبراهيم الكيلاني**

**صاحب الامتياز: توفيق أحمد العوجي**

**كورنيش المزرعة – شارع أحمد تقي الدين**

**بناية كولومبيا سنتر – قسم أ – طابق ٤– بيروت – لبنان**

**هاتف:** 707361-1-961+/ **فاكس:** 311183-1-961+

**الموقع الإلكتروني:** http: www.eiiit.org

**الرقم الدولي: ISSN 1729-4193**

# مستشارو التحرير


| | | | |
|---|---|---|---|
| **إسحق أحمد فرحان** | الأردن | **عماد الدين خليل** | العراق |
| **داود الحدابي** | اليمن | **عمار الطالبي** | الجزائر |
| **رضوان السيد** | لبنان | **محمد الحسن بريمة** | السودان |
| **زكي الميلاد** | السعودية | **محمد السماك** | لبنان |
| **طه عبد الرحمن** | المغرب | **محمد عمارة** | مصر |
| **عبد الحميد أبو سليمان** | السعودية | **محمد كمال حسن** | ماليزيا |
| **عبد المجيد النجار** | تونس | **محيى الدين عطية** | مصر |
| **عدنان زرزور** | سوريا | **نزار العاني** | العراق |
| **عزمي طه السيد** | الأردن | **يوسف القرضاوي** | مصر |


## المراسلات


Chief Editor, Islamiyat al Marifah
IIIT, 500 Grove St. 2nd Floor
Herndon, VA 20170, USA
E-mail: islamiyah@iiit.org

**or**

P.O.Box 9489 Amman 11191, Jordan.
Email: iokiiit@yahoo.com



ما تنشره المجلة يعبر عن وجهة نظر الكاتب

ولا يعبر بالضرورة عن وجهة نظر المجلة أو المعهد

## محتويات العدد

### كلمة التحرير


- الكليات الأساسية للشريعة الإسلامية — هيئة التحرير — ٥


### بحوث ودراسات


- الكليات بين الجويني وابن العربي وأثرها في توجيه الخلاف: نظرات في المفهوم والوظيفة — إدريس التركاوي — ١١
- حرية الإنسان في السياسة الشرعية — أيمن مصطفى الدباغ — ٤٣
- الحوار المذهبي: مفهومه، ومنطلقاته، وضوابطه — عبد المجيد محمود الصلاحين وهايل عبد الحفيظ داود — ٨٣
- أثر المصلحة في تقرير الأحكام الشرعية: بناء معابد غير المسلمين في المجتمع الإسلامي أنموذجاً — تمام عودة العساف — ١١٧


### رأي وحوار


- لتعارفوا: بين الحجاب والنقاب — عبد الحميد أحمد أبو سليمان — ١٤٥
- "وعلّمَ آدم الأسماء كلها" في ميزان نظرية الرموز الثقافية — محمود الذوادي — ١٦١


### قراءات ومراجعات


- مسؤولية التأويل. تأليف: مصطفى ناصيف — خالد عبد الرؤوف الجبر — ١٨٧
- قوانين الدولة العثمانية وصلتها بالمذهب الحنفي. تأليف: أورهان صادق جانبولات — ثابت أحمد أبو الحاج — ٢٠٥


### عروض مختصرة


حنان لطفي زين الدين — ٢٢١

## كلمة التحرير

# الكليات الأساسية للشريعة الإسلامية

**هيئة التحرير**

تنطلق بحوث هذا العدد من المجلة من فكرة الكُليات في العلوم الإسلامية، أو تحتكم إليها، وذلك بالمعنى العام للكليات بوصفها قواعد كبرى ومقاصد عامة. وهو توجُّهٌ مهمٌّ في جهود الفكر الإسلامي المعاصر. فقد كثرت الإشارة إلى أهمية الكليات في التشريع وفي لغة الفقهاء والدعاة والسياسيين، وذلك في سياق البحث عن الجوامع المشتركة بين فئات الأمة، بل وبين الأمة وغيرها من الأمم.

وليس من السهل على قارئ هذه البحوث ممن يتابع كتابات شيخنا الدكتور أحمد الريسوني –عضو هيئة تحرير هذه المجلة والعالِم الأصولي والمقاصدي المعروف– أن لا يقفز إلى ذهنه عنوان كتابه "الكليات الأساسية للشريعة الإسلامية."[1] وهو كتاب صغير في حجمه، عظيم في قيمته. وهو الكتاب الذي نجح إلى حد كبير في لفت الانتباه إلى مكانة الكُليات وحجمها وأهميتها في البناء الإسلامي، وفي إبراز مدى حاجة الأمة الإسلامية اليوم إلى فهم جوانب الجمال والكمال في الشريعة الإسلامية، ومدى حاجتنا العملية إلى فكرة الكُليات في الاجتهاد الفقي، وفي أولوياتنا الفكرية والدعوية، وفي تديّن أبناء الأمة وسلوكهم الفردي والجماعي؛ كل ذلك بهدف تقوية الأسس التوحيدية الجامعة للأمة ومذاهبها وتياراتها المختلفة.[2] وبذلك نقل الكتابُ موضوعَ الكليات من المباحث المتخصصة في المنطق وعلم الكلام والأصول، إلى دائرة أشمل فضاءً في حقول العلم والفكر والثقافة، وجعَلَه أقربَ منالاً وأيسر تناولاً.

وقد يكون من المفيد أن نستمثر هذه المساحة الضيقة في التعريف الموجز بالكتاب، ولفت الانتباه إلى أهمية الاستفادة منه، وجعله من جملة القراءات التي لا يستغني عنها

---

[1] الريسوني، أحمد. **الكليات الأساسية للشريعة الإسلامية**، طبعة منقحة ومزيدة، الرباط: حركة التوحيد والإصلاح، ٢٠٠٧م.

[2] المرجع السابق، ص٣.

الباحثون وطلبة العلم، سواءً في سياق العلم الشرعي، أو البناء الفكري، أو حتى الثقافة العامة.

يتكون الكتاب من ثلاثة فصول وفق العناوين الآتية: الكليات التشريعية ومكانتها في القرآن والكتب السابقة، كليات القرآن: تصنيف وبيان، القضايا التشريعية: قضايا أصولية فقهية. وقد بيَّن المؤلف أن الكليات في شريعة الإسلام ثابتة ومستقرة، وهي كذلك في جميع الشرائع الأخرى. بل إنَّ كلَّ شريعة لا تَنْسخ من كليات الشريعة السابقة عليها شيئاً؛ نعم قد تنسخ بعض الأحكام الفرعية والتفصيلية، لكنها لا تنسخ الكليات، بوصفها عناصر في الدين الواحد الذي جاء به جميع الأنبياء.

واختار الريسوني القرآن الكريم –وليس شيئاً آخر– أن يكون مرجعيَّتَه في الحديث عن الكليات، فقال: "نحن المسلمين، بدايتنا القرآن الكريم، والقرآن الكريم أنبأنا أن مما فيه: آيات محكمات هن الأمهات، وهن بداية البداية. فعلينا أن نركز أنظارنا، أبصارنا وبصائرنا، على هذه المحكمات الأمهات، فنستحضرها ونستبصر فيها ونتشبع بها. ثم من خلالها نتعامل مع سائر آي القرآن الكريم. ومن خلالها ومن خلال القرآن الكريم، نتعامل مع السنة النبوية والسيرة النبوية. ثم مع إجماع الصحابة وفقههم الجماعي، ثم بقية الأدلة... ."[٣] وتحدث المؤلف عن أساليب عرض الكليات في القرآن الكريم، فبيّن أن القرآن الكريم ليس مدونة قانونية بالمعنى المعاصر، ولكنه كتاب هداية عامة للإنسان، وله أساليبه المتميزة في عرض المضامين التي يشتمل عليها، وأداء المهمات التي أنزل من أجلها.[٤]

وقد ناقش المؤلف آراء بعض العلماء ممن قالوا بنسخ آيات من القرآن تختص ببعض الكليات، وردَّ القولَ بالنسخ فيها اعتماداً على ما قرره بأن الكليات لا يقع فيها نسخ، ولا يقع فيها تخصيص كذلك. وذكر المؤلف من أمثلة على ما ادُعِيَ فيها النسخ من الكليات، كُليةَ "الدفع بالتي هي أحسن" وما تقتضيه من الصبر على الأذى والإساءة والأخذ بالعفو الصفح والتجاوز، و"كُلية لا إكراه في الدين"، ففي كلٍّ من المسألتين

[٣] المرجع السابق، ص١٢٧–١٢٨.
[٤] المرجع السابق، ص٢٤.

آيات "محكمات" "كليات" باقية على إحكامها وعمومها وغير قابلة للنسخ؛ لأنها من القواعد الإلهية والسنن الربانية في السلوك المرغوب في مجالات الاجتماع البشري.

الكليات الأساسية للشريعة هي مقدمة الشريعة وأساسها المتين. فهي "مقدمة ومدخل إلى علم التفسير، وإلى علم أصول الفقه وإلى علم الفقه وإلى علم القواعد الفقهية." ودون اعتماد هذه المقدمة، وإحكامها، وتحكيمها، يقع كثير من الخلل والاضطراب في فهم الشريعة وأحكامها وفي ترتيب أصولها وقواعدها وفروعها، وبناء بعضها على بعض. ويستدرك الريسوني على كثير من علماء المسلمين غفلتهم عن إعطاء الكليات حقها من التفسير والتفصيل حين حصروها في جزئيات مخصوصة، تختص بما توسعوا في شرحه وتفصيله من آيات الأحكام، وعدم الاهتمام بما لا يقع بصورة مباشرة في تلك الجزئيات المخصوصة.

ويوضح الريسوني مفهوم الكليات الأساسية، فيؤكد أنَّ ما يعنيه هو: "المعاني والمبادئ والقواعد العامة المجردة التي تشكل أساساً ومنبعاً لما ينبثق عنها، وينبي عليها من تشريعات تفصيلية وتكاليف عملية ومن أحكام وضوابط تطبيقية... فالكليات أو الأصول تعني معتقدات وتصورات عقدية، وتعنى مبادئ عقلية فطرية، وتعنى قيماً أخلاقية ومقاصد عامة، وقواعد تشريعية."[٥] هذا هو منهج المؤلف في تصنيفها ضمن هذا الشمول والتنوع، فقد اجتهد المؤلف في تصنيف الكليات في أربع فئات هي: الكليات العَقَدية، والكليات المقاصدية، والكليات الخُلُقية، والكليات التشريعية. وقد استدرك المؤلف على هذا التصنيف، فبيّن أن هذه المجالات فيما بينها تداخل كبير، يسمح لمؤلفين آخرين أن يجتهدوا في جعل الكليات أكثر عدداً من ذلك أو أقل، أو يجتهدوا في جعل عناوين الكليات عناوين أخرى قد تكون عنده عناوين لبعض الجزئيات.

وعلى ذلك يكون الغرض من الكتاب: "تحقيق هدف ضروري واحد هو إبراز الكليات الأساسية من حيث هي كليات، ومن حيث كونها أساسية في الدين وشريعته، ومن حيث كونها قطعيات محكمات، ومن حيث كونها معالِمَ كُبْرى، هاديةً لكل تفكير إسلامي، ولكل تشريع إسلامي، ولكل سياسة إسلامية، ولكل سلوك إسلامي... ."[٦]

[٥] المرجع السابق، ص٢٧.

[٦] المرجع السابق، ص١٠٢

ثم يتحدث المؤلف عن كليات أكبر وأعم من الكليات التي ذكر أمثلة عليها ضمن فئاتها المختلفة، ووصف هذه الكليات الكبيرة بأنَّها المبادئ العليا والمقاصد الكبرى للتشريع الإسلامي؛ فهي بذلك كليات حاكمة لا تقتصر في مرجعيتها وحجيتها فيما لا نصَّ فيه، بل هي الأصول والأُمَّهات لكل ما يندرج تحتها من الفروع والجزئيات.

ويفرد المؤلف مبحثاً عن الكليات المشتركة بين الكتب المنزلة، ويبين أنها مختلفة باعتبارات، ومتحدة مشتركة باعتبارات أخرى. ووجوه الاتحاد والاشتراك تأتي من أنَّ مقصود الكتب المنزَّلة هو الإنسانُ وهدايتُه وسعادتُه في الدنيا والآخرة، وبيان خصائصه ونقائصه وميوله واحتياجاته. ويتوسع المؤلف في ذكر ما اشتركت فيه الأديان، مستشهداً بكثير من الآيات القرآنية، ومؤكداً أنَّ الاشتراك لا يقتصر على الكليات الضرورية مثل المقاصد الخمسة: حفظ النفس وحفظ الدين وحفظ العقل وحفظ المال وحفظ النسل، بل يمتد الاشتراك إلى كثير من الأحكام والتشريعات العملية. وحتى في وجوه الاختلاف التفصيلية التي تختص بالأفعال والتكاليف المحددة كالصلاة، والزكاة، والزواج، وشرب الخمر، والسرقة، فإنها تُعدُّ قضايا كلية إذا نظر إلى مقاصدها وآثارها.

نكتفي بهذا القدر، فالمقصود بهذه الإشارات هو التنويه بأهمية الكتاب، وضرورة إشاعته، والاستفادة مما فيه، وإدارة حلقات البحث والمناقشة حوله.

أما بحوث هذا العدد فإنها تحوم حول موضوع الكليات بشكل مباشر في بعضها وغير مباشر في بعضها الآخر. ففي بحثه الموسوم بـ: "الكليات بين الجويني وابن العربي وأثرها في توجيه الخلاف"، حاول الأستاذ إدريس التركاوي الكشف عن أهم معالم نظرية الكلي عند الجويني من خلال كتابه: الغياثي، وابن العربي من خلال كتابه: القبس. في مسعى لتبيّن حقيقة الكلي المفهومية، وبيان وظيفته المنهجية.

أما الدكتور أيمن الدباغ، فقد هدف من بحثه المعنون بـ: "حرية الإنسان في السياسة الشرعية"، بناء تصوّر شرعي شامل لموضوع الحرية، وإبراز مركزية هذا الموضوع في السياسة الشرعية، والكشف عن القواعد التي تحكم موضوع الحرية في السياسة الشرعية.

وكشف الباحثان الدكتور عبد المجيد الصلاحين والدكتور هايل عبد الحفيظ عن أهمية الحوار المذهبي، وذلك في بحثهما المعنون بـ: "الحوار المذهبي: مفهومه ومنطلقاته

وضوابطه"؛ إذ بيّنا مفهوم الحوار المذهبي، والمصطلحات ذات العلاقة به مثل الجدل والمناظرة، والأسس التي يبنى عليها الحوار، والضوابط التي تعين في تحقيق الغرض منه.

أما بحث الدكتوره تمام العساف الموسوم بـ: "أثر المصلحة في تقرير الأحكام الشرعية"، فقد ركّز على ضرورة فهم المصلحة الشرعية عند التطرق إلى علاقتنا بالآخر؛ العقدي والجغرافي والفكري... . واستعرض البحث الآراء الفقهية المتعلقة بقضية بناء معابد غير المسلمين في الديار الإسلامية، والأدلة النقلية والعقلية للمعارضين والمؤيدين.

وتضمن بابُ رأي وحوار مقالتين؛ إحداهما للدكتور عبد الحميد أبو سليمان، وهي بعنوان: "لتعارفوا: بين الحجاب والنقاب"، وثانيتهما للدكتور محمود الذوادي، وهي بعنوان: "وعلّم آدم الأسماء كلها في ميزان نظرية الرموز الثقافية".

واحتوى العددُ قراءتين: قراءة لكتاب "مسؤولية التأويل" لمؤلفه الدكتور مصطفى ناصف، وقدّمها الدكتور خالد الجبر. وقراءة أخرى لكتاب " قوانين الدولة العثمانية وصلتها بالمذهب الحنفي" لمؤلفه الدكتور أورهان جانبولات، وقدّمها الدكتور ثابت أبو الحاج.

وفي العدد حلقة جديدة من عروض مختصرة، تكشف عن أحدث الإصدارات الفكرية والمعرفية المتصلة بأبحاث العدد.

سائلين المولى السداد والرشاد.. والحمد لله رب العالمين

## صدر حديثاً

# الفن في الفكر الإسلامي

## رؤية معرفية ومنهجية

**تحرير: فتحي حسن ملكاوي**

**الطبعة الأولى ١٤٣٤هـ/٢٠١٣م**

**٧٦٠ صفحة**

محاولة لعرض مسألة الفن من منظور معرفي إسلامي، متجاوزين العرض الفقهي والتاريخي والتقني، بعد أن تلّوث مفهوم الفن بتأسيسات نظرية وممارسات عملية لا تليق بالفطرة الإنسانية ولا بالمقاصد الشرعية لحياة الفرد والمجتمع. والهدف من ذلك إعادة الاعتبار لمفاهيم الفن والجمال والإبداع، لتأخذ موقعها في الفكر الإسلامي المعاصر، والعمل على فتح باب الاجتهاد لبناء أسس هذا الفن ومقوماته القادرة على الإسهام في النهوض الحضاري للأمة.

عالجت فصول هذا الكتاب مسائل عديدة في مجالات الإبداع الفني والجمالي، توزعت على المفاهيم والمصطلحات، والرؤى الفقهية المقاصدية، والمراجعات الفكرية والمعرفية، والتصميمات الفنية المعمارية، ونماذج من التطبيقات العملية في التصميم والتعبير والأداء الفني، مما يجعله كتاباً مرجعياً وسِفراً مهماً لمن يبحث عن أسس التشكّل والإبداع في الفن في إطار النظرية المعرفية الإسلامية والرؤية الحضارية للأمة.

لقد أنجز هذا الكتاب ضمن رؤية جماعية؛ إذ شارك في إعداد فصوله واحدٌ وعشرون باحثاً وعالماً، من تخصصات معرفية وبيئات جغرافية متنوعة، أسهمت في التعبير عن عناصر الوحدة والتنوع في الحضارة العربية الإسلامية.

## بحوث ودراسات

# الكلّيات بين الجويني وابن العربي وأثرها في توجيه الخلاف: نظرات في المفهوم والوظيفة

**إدريس التركاوي***

**الملخص**

تروم الدراسة الكشف عن ترسانة من القواعد التي أخذت طابع الكلّي واصطبغت بصبغته عند الجويني وابن العربي، وتُبرز مكانةَ بعض هذه القواعد- بعد رصد مفهومها وأهم أنواعها -في توجيه الخلاف ببُعْديه :الفقهي والأصولي في سياق الاستدلال على ألوان من القضايا العلمية عند الرجلين؛ ما يُمكِّن من الوقوف على معالم الوحدة المنهجية لأصول المذاهب في بناء القواعد وترجيح الأحكام.

**الكلمات المفتاحية :**الجويني، ابن العربي، الكلّيات، الجزئيات، الخلاف.

**Universals in the Thought of Al-Juwayni and Ibn al-Arabi and their Impact on Directing Disagreement between Rules: The Concept and Function**

**Abstract**

This study aims to reveal the set of rules that take the character of the universal (*al-Kuliyyat*) in the works of both Al-Juwayni and Ibn al-Arabi. After identifying the concepts and varieties of these rules, this study highlights the impact of some of them in directing the disagreement between them in its two dimensions; the *fiqh* and *usul*, in the context in which each scholar would establish evidence of certain scholarly issues. This approach helps in understanding the methodological unity of the foundations of intellectual schools of thought *(Mathahib)* in building rules and weighing different judgments.

**Keywords**: Al-Juwani, Ibn al-Arabi, Universals, Particularities, Disagreement.

---

* حاصل على شهادة المدرسة العليا للأساتذة، دبلوم الدراسات العليا المعمقة (ماجستير)، تخصص الدراسات الإسلامية، جامعة سيدي محمد بن عبد الله– فاس– المغرب. البريد الإلكتروني: driss_tar@hotmail.com

تم تسلّم البحث بتاريخ ٢٠١٢/٣/٦م، وقُبل للنشر بتاريخ ٢٠١٢/٨/١٥م.

**مقدمة:**

البحث في الكلّيات بحثٌ في عمق الأصول، ومسلكٌ من أقرب مسالكه الكاشفة عن حقيقة التجديد فيه؛ تفسيرًا للموجود، واستشرافًا للموعود، وتحقيقًا لمبدأ الشهود الحضاري ومقصد خلافة الله في الكون. ولقد عمل كثير من الأفذاذ على نثر شذرات الإبداع المنهجي في تواليفهم في سياق الاستدلال على ألوان من القضايا العلمية، عُدَّت عند الشاطبي –فيما بعد– بمثابة المشيمة المغذية لسبك مفهوم "الكلّي"، ومحطة معرفية ومنهجية–قلّ نظيرها عند غيرهم– لنظم نظرية متجانسة نسقية، ناظمة لأشتات كثير من القواعد، التي يظهر لبادئ النظر أنّها عريقة في إمكان الاختلاف، وهي عند التحقيق ليست كذلك؛ لكونها راجعة إلى الوفاق.

وقد كان على رأس هؤلاء الأعلام إمام الحرمين الجويني (٤٧٨هـ)، والقاضي ابن العربي المَعَافِرِيّ (٥٤٣هـ)؛ إذ وُفِّقا –إلى حدّ بعيد في نظري– في تسطير آليات منهجية وقواعد علمية لتأصيل نظريتهما التجديدية في الكلّيات؛ مهَّدت لفتح مدرسة جديدة في الاستدلال الأصولي نقدًا وتحليلاً، وركناً إبداعيّاً في المنظومة المقاصدية إمداداً واستمداداً. وذلك حيث ينجلي سرّ حقيقة المنهج الأصولي الموضوع منهجاً لتحليل الخطاب الشرعي عموماً.

تحاول هذه الورقة –قدر المستطاع– استجلاء أهمِّ معالم نظرية الكلّي تلك، القائمة أساساً على الاهتمام ببُعْديْن رئيسيْن فيها عند الإمام والقاضي؛ أحدهما يتجه إلى الكشف عن حقيقة الكلّي المفهومية وتوصيفها، والثاني يقصد بيان وظيفته المنهجية الراجعة إلى توجيه الخلاف.

وستركز الدراسة في مجمل محطاتها على "الغياثي" بالنسبة إلى الأول، وعلى "القبس" بالنسبة إلى الثاني. فهما المقصودان بالأصالة؛ لغزارة المادة فيهما، وتجلّي معالم الإبداع، وما سواهما مكمل لهما، مثل: "البرهان"، و"أحكام القرآن".

فما الكلّيات ابتداءً؟ وما وجه الإبداع في توظيفها عند القاضي والإمام؟

## أوّلاً: توطئة دلالية لحقيقة الكلّي العلمية

### ١. طبيعة الكلّي المعرفية:

الكلّي في دلالته الأصلية الابتدائية "هو القدر المشترك بين جميع الأفراد،"[١] وهو اسم مسكوك من لفظ "كلّ"؛ الذي "هو اسم موضوع للإحاطة."[٢] لكنّ مفهومه لم ينضج إلاّ في المنطق، فمن هنالك اكتسب خصوبته الاصطلاحية، ونضجت حقيقته المعنوية، وصار مفهوماً قائماً بذاته مُكتسِياً صبغة التداول. قال أهل الفن في تعريفه: هو "المفهوم الذي لا يمنع تصوره من أن يشترك فيه كثيرون، فإن منع من ذلك شيء فهو غير نفس مفهومه."[٣] وقال ابن سينا: "اللفظ المفرد الكلّي هو الذي يدل على كثيرين بمعنى واحد متفق...،"[٤] وهو "ثلاثة أقسام: قسم توجد فيه الشركة بالفعل... وقسم توجد فيه الشركة بالقوة... وقسم لا شركة فيه لا بالفعل ولا بالقوة كالإله."[٥] وفي السياق نفسه حيث تعريف المفهوم بالتقسيم؛ يقول أبو البقاء الكَفَوِيّ: "هو الذي لا يمنع نفس تصور معناه من وقوع الشركة فيه سواء استحال وجوده في الخارج كاجتماع الضدين أو أمكن ولم يوجد كبحر من زئبق... أو وجد منه واحد مع إمكان غيره كالشمس... أو كان كثيراً متناهياً كالإنسان أو غير متناه كالعدد."[٦]

فالكلّي، إذن، هو ذلك المفهوم الذهني الناظم لجزئياته الداخلة تحت معناه بالفعل أو بالقوة، وإن تفاوتت مراتب وجوده في الخارج كمّاً وكيفاً. ويقابله الجزئي وهو "كل مفهوم ذهني يتميز بأنه محدود الأبعاد ضمن فرد واحد، أو هو ما لا يقبل في الذهن الاشتراك."[٧]

---

[١] السبكي، علي بن عبد الكافي. **الإبهاج في شرح المنهاج**، تحقيق: شعبان محمد إسماعيل، القاهرة: مكتبة الكلّيات الأزهرية، ١٩٨١م، ج٢، ص٨١.

[٢] ابن فارس، أحمد بن الحسين. **معجم مقاييس اللغة**، تحقيق: إبراهيم شمس الدين، بيروت: دار الكتب العلمية، ط٢، ٢٠٠٨م، ج٢، ص٤١٦.

[٣] صليبا، جميل. **المعجم الفلسفي**، بيروت: دار الكتاب اللبناني، ١٩٨٢م، ج٢، ص٢٣٨.

[٤] المرجع السابق، ج٢، ص٢٣٨.

[٥] الغزالي، أبو حامد. **معيار العلم**، تحقيق: سليمان دنيا، مصر: دار المعارف، ١٩٦١م، ص٧٤.

[٦] الكَفَوِيّ، أبو البقاء. **الكلّيات**، تحقيق: عدنان درويش ومحمد المصري، بيروت: مطبعة الرسالة، ١٩٩٨م، ط٢، ص٧٤٥.

[٧] الميداني، عبد الرحمن حسن حنبكة. **ضوابط المعرفة وأصول الاستدلال والمناظرة**، دمشق: دار القلم، ط٥، ١٩٩٨م، ص٣٤.

## ٢. وظيفة الكلّي المنهجية:

ففي مجال علم المنطق، إذن، وُلد المفهوم، وبين أحضانه نشأ وترعرع حتى استوى على عوده واستقام، ثمّ هاجر من منابته العلمية الأولى إلى مجالات معرفية أخرى —على رأسها الأصول— لتأدية وظيفة التكميل والتجديد، وإضفاء صبغة التكامل المعرفي والتداخل المنهجي بين العلمين،[٨] وقد كان من لوازم وجوده وثمار توظيفه نظرية القطع؛ إذ صارت سياجاً لأنظار النظّار ومدارك أهل الاجتهاد، ومسباراً لنخل حقائق العلم وتصفيته ممّا غلث به من الزوائد المعرفية الدخيلة التي شكّلت الجانب (الحشوي) الانشطاري المفارق في العلم، وأبعدته عن صبغته الفطرية التي اصطبغت بها مباحثه مذ شهدت أول تأسيس مع الشافعي؛ ما جعل المصطلح يكتسي صبغة منهجية جديدة ارتفعت به إلى مصافّ القوانين العلمية القادرة على حلّ كثير من المشكلات المعرفية والمنهجية، ولعلّ أبرزها في الأصول مشكلة تعدّد مناهج الاستنباط، وتشعّب الخلاف. وستأتي بعض تجلّياتها عند القاضي والإمام.

## ٣. أجرأَة[٩] الكلّي الامتثالية (تداخل التصوّر في التصديق):

بقي هذا المفهوم حبيس مقاصد التصوّر في المنطق؛ لا يخرج عن دائرة المفردات وحدودها، ثمّ ما لبث أن أخذ صبغة علم الأصول —بعد هجرته إليها– في شكله "التطبيقي" خاصة،[١٠] فأضفى عليه ذلك طابعاً منهجيّاً إبداعيّاً؛ جرّاء حدوث انزياح فيه

[٨] هذا التداخل له تجلّيان؛ أحدهما: توظيف مصطلح "الكلّي" ومعانيه وأنواعه مع الحفاظ على طبيعته المعرفية، كما تنضح بذلك مدونات الأصول في مباحث العام والخاص والمشترك، وجلّ مباحث كتاب (دلالة الألفاظ)، وبعض مباحث كتاب (القياس). بالإضافة إلى كتب الكلّيات الفقهية، وكتب الأشباه والنظائر، وليس هذا مقصودنا بالدرجة الأولى. والثاني: سوق المصطلح بدلالته المنطقية ليس بقصد اعتماده، بل في سياق النقد وبناء معانٍ ومفاهيم جديدة تلوح منها معالم منظومة النظر الفطري في التأصيل والتقعيد عند كثير من النظّار الأصوليين، وعلى رأسهم الشاطبي في (الموافقات)، والجويني في (الغياثي)، وقبلهما الشافعي في (الرسالة)، وإن غابت أفراده ومصادقاته (أي التي تحمل صفاته ويصدق عليه مفهومه في الوجود) الاصطلاحية فيها.

[٩] نقصد بالأجرأة في هذا المقام: إجرائية المصطلح؛ أي حقيقته التطبيقية الإجرائية التي دخلت الجمل التركيبية والعمومات بعد هجرة مصطلح "الكلي" إلى علوم الشريعة وعلى رأسها الأصول، فلم يعد رهيناً بمنظومة (التصور) المجرد كما يعبّر المناطقة؛ بل كثر دخوله على (التصديق) بتعبيرهم أيضاً بعد تلك الهجرة.

[١٠] أو ما يُسمّى "أصول الفقه المطبق"؛ وهو مركب اصطلاحي صناعي من وضع أستاذنا الراحل الدكتور فريد الأنصاري، الذي لم يألُ جهداً في مختلف إنتاجاته ومحاضراته للإشادة بهذا الشقّ من الأصول، المتضمّن كثيراً من

من إطار التصوّر إلى التصديق، ليدخل المركبات بعدما انحصر في المفردات، وذلك راجع أساساً إلى طبيعته الامتثالية الإجرائية التي اصطبغ بها في الأصول، وتداخل فيها العلم بالعمل، والنظري بالتطبيقي؛ كشأن بقية علوم الوحي جميعاً. فصارت القواعد هي في ذاتها كلّيات، وصار من المألوف المعهود؛ أنّ كلّ كلام استُهلّ بكلمة "كلّ" في الفقه؛ إنّما ينسحب عليه مفهوم الكلّية غالباً، سواء أكان من قبيل القواعد أم الضوابط.[١١] والنظر في بعض المدونات الأصولية والفقهية الحاوية تلك القواعد كافٍ في الوقوف على هذه الحقيقة.

وعلى هذا المهيع أيضاً جرى أرباب الفكر الأصولي في ترتيب مباحث العلم، خاصة في شكله "المطبق"، وإرساء قواعد الإبداع المنهجي في كتبهم، فاعتمدوا على اقتناص المعنى المشترك من القضايا ليسبِكُوها في شكل كلّية تنتظم مجموعة من المفاهيم، وليست تتجه إلى المفهوم الواحد. وقد كان على رأسهم الإمام في (الغياثي)، والقاضي في (القبس).

## ٤. تجلّيات الكلّي الجمالية:

إنّ تناسقية الألفاظ في القاعدة الكلّية إنّما الأصل فيها دقة المعنى وعمقه واختصاره وجودته، حتى لكأنّ المقصود يتدلّى على الفهم ويركن إليه، ليثير الشوقَ طالباً من صاحبه الاهتمام به والاحتفال، فيضفي على الإدراك النفسي لدى الناظر جمالَه ورونَقَه، ويخرجُه من قنط تشتّت الجزئيات عليه إلى فضاء القوانين الكلّية الحاكمة العاصمة، فتُثلج صدرَه، وينشرح لما أشرق فيه من زينة البيان. تماماً كما أشار القرافي بإشارة لطيفة: "ومن جعل يخرج الفروع بالمناسبات الجزئية دون القواعد الكلّية تناقضت عليه الفروع واختلفت وتزلزلت خواطره فيها واضطربت وضاقت نفسه لذلك وقنطت...، ومن ضبط الفقه بقواعده استغنى عن حفظ أكثر الجزئيات لاندراجها في الكلّيات واتحد عنده ما تناقض

---

حلول الإشكالات العارضة للعلم منهجيّاً ومعرفيّاً. ناهيك عن تركيزه على قبس ابن العربي، ونيل الأوطار للشوكاني، وبداية المجتهد لابن رشد الحفيد.

[١١] الندوي، علي أحمد. **القواعد الفقهية**، تقديم: مصطفى الزرقا، دمشق: دار القلم، ط٤، ١٩٩٨م، ص٥٣.

عند غيره وَتَنَاسَبَ... وحصل طلبته في أقرب الأزمان وانشرح صدره لما أشرق فيه من البيان."[١٢]

أمّا في المنظومة الأصولية؛ فإنّ وحدة الكلّي وتنوّع الطرائق الخلافية للكشف عنها هما مركز الجمال –وإن كانت له امتدادات في قضايا أخرى لا تخفى. ومن هناك أيضاً تفتق أصل الاجتهاد؛ وهو لبّ العملية الفقهية وقطب رحاها؛ إذ عرّفوه بكونه "مجال استفراغ الوسع وإبلاغ الجهد في طلب مقصد الشارع المتحد."[١٣] فهو مكابدة ذهنية في سبيل اصطياد أقرب المناطات تعلقاً بالحكم وتحويماً على مقصد الشارع المستبهم بينها؛ لأنّ مقصد الشارع ابتداءً هو قبلة المجتهدين الكلّية في الاجتهاد. ولا خلاف بينهم في وجوب استقبالها زمن الانخراط في سلك العملية، وإن اختلفوا في الطريق الموصل إليها؛ لأنّ "الجميع محمومون على قول واحد هو قصد الشارع."[١٤] فالخلاف مناطه مسالك النظر العقلي المتنوعة بتنوع العقول، ولا ضير؛ لأنّها وسائل إجرائية وقنوات طبيعية لاقتناص الحكم الذي محلّه الوسط الغامض الدائر بين طرفي النفي والإثبات، وأمّا قصد الشارع فكلّي واحد متحد. فالوحدة والتنوع، إذن، هما أساس الجمال.[١٥]

## ثانياً: في نزوع الإمام والقاضي إلى التأصيل الكلّي وتجلّي معالم الإبداع المنهجي في التأليف

لا يجد الناظر أدنى عناء في اكتشاف عناصر الإبداع المنهجي الموزَّعة على مباحث العلم في تواليف القاضي والإمام، والقائمة أصالة على رصد الأصول الكلّية لضبط الجزئيات، وتنظيم النظر العلمي عموماً.

[١٢] القرافي، شهاب الدين أحمد بن إدريس. **أنوار البروق في أنواء الفروق**، تحقيق: محمد سراج وعلي جمعة محمد، القاهرة: دار السلام، ط١، ٢٠٠١م، ج١، ص٧١.

[١٣] الشاطبي، أبو إسحاق. **الموافقات في أصول الشريعة**، تحقيق: عبد الله دراز، بيروت: دار الكتب العلمية، ط١، ٢٠٠١م، ج ٤، ص٩٢.

[١٤] المرجع السابق، ج ٤، ص٩٢.

[١٥] التركاوي، إدريس. **حقيقة الجمال بين الشاطبي والأنصاري**، القنيطرة: مطبعة مريزيق، ط١، ٢٠١٢م، ص٨٣. انظر أيضاً:

– الطيب، عبد الله. **المرشد إلى فهم أشعار العرب وصناعتها**، الكويت: مطابع حكومة الكويت، ط٣، ١٩٨٩م، ج٢، ص٥٢.

### ١. بالنسبة إلى إمام الحرمين في (الغياثي):

#### أ. الكلّي: مشروع للإنقاذ الحضاري:

يُعَدّ كتاب (غياث الأمم في التياث الظلم) أو (الغياثي) من أساطين التراث العلمي في الفكر الإسلامي. وقد برز فيه صاحبه منهجيّاً على نحوٍ واضح، وتجلّى فيه مبدأ التكامل المعرفي بين جزئيات العلوم الشرعية التي احتضنتها القوانين الكلّية ابتداءً بصورة أوضح. وهذا الذي يفسّر فيه تداخل الفقهي بالسياسي؛ إذ يؤولان في النهاية إلى كلّيات التشريع؛ ذلك أنّ "الفقه السياسي من حيث هو فقه راجع إلى معنى التشريع. وأما من حيث هو سياسي؛ فراجع إلى أحكام نظام الحكم وطرائق بنائه وإدارته، وهو بالضبط ما يعنونه اليوم بالقانون الدستوري والقانون الإداري."[١٦]

ومن محضن هذا التكامل تفتّقت الكلّيات وتناسلت أجناسها مشكِّلة بامتداداتها مشروع إنقاذ علمي وحضاري. فلهذا صرخ ابتداءً: "إني وضعت هذا الكتاب لأمر عظيم؛ فإني تخيلت انحلال الشريعة وانقراض حملتها، ورغبة الناس عن طلبها، وإضراب الخلق عن الاهتمام بها، وعاينت في عهدي الأئمة ينقرضون ولا يخلفون، والمتسمون بالطلب يرضون بالاستطراف ويقنعون بالأطراف، وغاية مطلبهم مسائل خلافية يتباهون بها... فعلمت أنَّ الأمر لو تمادى على هذا الوجه لانقرض علماء الشريعة على قرب وكثب، ولا يخلفهم إلا التصانيف والكتب، ثم لا يستقل بكتب الشريعة على كثرتها واختلافها؛ مستقل بالمطالعة من غير مراجعة مع مرشد، وسؤال عن عالم مسدد. فجمعت هذه الفصول وأملت أن يشيع منها نسخ في الأقطار والأمصار. ولو عثر عليها بنو الزمان لأوشك أن يفهموها لأنها قواطع، ثم ارتجيت أن يتخذوها ملاذهم ومعاذهم فيحيطوا بما عليهم من التكاليف في زمانهم."[١٧]

ذلك قصده من الكتاب الذي نراه موزّعاً في سائر المباحث المتخصّصة، ومنها إشارته في نص آخر: "وإنما بلائي كله؛ من ناشئة في الزمان شدوا طرفاً من مقالات

[١٦] الأنصاري، فريد. **البيان الدعوي وظاهرة التضخم السياسي**، القاهرة: دار السلام، ط١، ٢٠٠٩م، ص٧٥.

[١٧] الجويني، عبد الملك. **غياث الأمم في التياث الظلم**، تحقيق: هيثم خليفة الطعيمي، بيروت: المكتبة العصرية، ط١، ٢٠٠٦م، ص٢٤١.

الأولين، وركنوا إلى التقليد المحض، ولم يتشوفوا إلى انتحاء درك اليقين، وابتغاء ثلج الصدور، فضلاً عن أن يشمروا الطلب، ثم ينجحوا أو يخفقوا، ثم إذا رأوا من لا يرى التعريج على التقليد، ويشرئب إلى مدارك العلوم...؛ نفروا نفار الأوابد... وأضربوا عن إجالة الفكر والنظر، وارجحنوا[١٨] إلى المطاعن على من يحاول الحقائق ويلابس المضايق...."[١٩]

إنّ هذه التأوهات تشي –ولا بدّ– بقصة الانعتاق التي كانت تسيطر على مخيال الجويني ووجدانه؛ بسبب القبوع في جلود التقليد التي كانت تغلّف جسم الإبداع العلمي لدى قرناء الزمان؛ لأنّ "الفطام عن المألوف شديد والنفوس عن الغريب نافرة."[٢٠] فكان لا مفرّ من اللجوء إلى مشروع الإنقاذ الذي يقذف في النفس برد اليقين، ويُبتغى به ثلجُ الصدور، ولا أنسب قناة لتحصيل ذلك من الكلّيات.

ومن هنا نفهم سبب عدم عدّ (الغياثي) بديلاً جزئيّاً يستجيب في إعطائه الحلول لعويصات الظرفية السياسية والعلمية وقتئذٍ فحسب، بل ترسانة من القواعد الأصولية التي أعاد صاحبها ذوبها في بوتقة التدوين بما يوافق منظومة التصور الكلّي في الإصلاح، لتولّد من جديد في شكل نظريات وقوانين تجديدية قادرة على احتواء النوازل والمستجدات الحضارية في الواقع والمتوقع، أو بتعبيره "في الحال والمآل،"[٢١] ممّا أضفى على الأصول طابعها الحضاري.

### ب. الكلّي: منار للإبداع المنهجي:

يكمن متعلق الإبداع المنهجي في التأليف عند الإمام في رصد الأصول الكلّية بالأصالة؛ إذ الجزئيات مجال لاقتناص الكليات، قال في سياقٍ يجلي هذا القصد: "ولو

---

[١٨] ارجحن: التجأ

[١٩] المرجع السابق، ص١٩٢.

[٢٠] الغزالي، أبو حامد محمد بن محمد. **المستصفى في علم الأصول**، عناية: عبد السلام عبد الشافي، بيروت: دار الكتب العلمية، ٢٠٠٠م، ص٦٠.

[٢١] الجويني، **غياث الأمم في التياث الظلم**، مرجع سابق، ص٢٢٢.

أكثرت في التفاصيل لكنت هادماً مبنى الكتاب، فإن أصل ذلك التنبيه على موجب القواعد مع تعذر الوصول إلى التفصيل."[٢٢] وفي سياق رصد كلّيات الفقه السياسي، قال: "فإنا لم نخض في تأليف هذا؛ وغرضنا تفاصيل الأحكام، وإنما حاولنا تمهيد الإيالات الكلّية، ثم كتب الفقه عتيدة لمن أرادها."[٢٣] وهذا النظر التجديدي الراجع إلى اعتبار التصور الكلّي إنّما "يقضي به كلي الشريعة [نفسه] عند فرض دروس المذاهب في التفصيل."[٢٤] وإنّما ترتيب المباحث هو المساعد على صيد القواطع واقتناص الكلّيات؛ قال في البرهان: "فإن معرفة الترتيب من أظهر الأعوان على درك مضمون العلوم القطعية."[٢٥] وقد صار في تواليفه على هذا الوزان، وكتابه (الغياثي) على رأسها.

والعجب العجاب الذي يحار منه الفطن؛ هو تقدّم (غياثه) في التأليف على (برهانه) الذي ساقه على موازين التأليف المعتادة في صيغتها الإجمالية لدى الأصوليين، متأثّراً في ذلك بجدليات المنطق الصوري، وتجريدات الكلام العقيم. بينما أبدع في الأول، وجدّد تأصيلاً وتنزيلاً، حجاجاً وترتيباً. وقد كان بالإمكان جريان الثاني على أثر الأول –كما يجري اللاحق على أثر السابق–، وتأسيس نظرية متجانسة في الكلّي يغاث بها الناس في مسترسل الأزمان. تُرى: بأيّ مسبار يمكن تشريح هذه المفارقة؟

ربّما يكون نفور الناس عن مخايل الإبداع التي رآها في شخصيته ودونها في كتابه؛ سبباً في تفرّده فيما جاء به فيه، حتى لكأنّ الكتاب حطّ به في غير مكانه مُستشرفاً به زماناً غير زمانه، ذلك الزمان الذي سوف يزداد فيه الليل حلوكةً، وتتفاقم فيه أمواج الفتن التياثاً، فلا يجد الناس أعظم من كتابه غياثاً. وتلك لمحة ألمح بها أحد الدارسين المعاصرين قائلاً: "وكأن الجويني... يوحي إلينا أنه لا يكتب لعصره بقدر ما يكتب لذلك الزمن

[٢٢] المرجع السابق، ص٢٠٨.
[٢٣] المرجع السابق، ص١٠٦.
[٢٤] المرجع السابق، ص٢٠٨.
[٢٥] الجويني، عبد الملك. **البرهان في أصول الفقه**، تحقيق: عبد العظيم الديب، المنصورة: دار الوفاء، ط٣، ١٩٩٢م، ج٢، ص٣٦٥.

الذي ستزداد ظلمته التياثاً والذي لن يتحرر منها إلا بفضل عشوره على كنز اليقين والقطع والتأدي إلى شاطئ النجاة مع المقاصد الكلية."[٢٦] رحمه الله؛ كأنّه نظر بعين الاستبصار، فتكلّم بغرائب الأخبار!

### ٢. بالنسبة إلى القاضي المعافري في (القبس):

أ. ممّا لا شكّ فيه أنّ (قبس) ابن العربي يؤطر ضمن الكتب والمؤلَّفات التي عنِيت بالنظر في موطأ مالك، واستكشاف معانيه، واستكناه أسراره ومباغيه، بيد أنّ الجديد فيه هو اهتمام صاحبه بالتأصيل للكلّيات الأصولية، وتخريج الفروع على وزانها ربطاً للأصل بالفرع، وجمعاً بين النظر والتطبيق، ولهذا كان ينبِّه القارئ –بين الفيْنة والأخرى– لهذه النكتة كما قال في بيع المرابحة: "... ولولا أن هذا الكتاب للأصول لا الفروع؛ لمهدناها لكم، ولكن هذا تنبيه وتمامه في كتاب المسائل."[٢٧] وقال في مسألة "جرّ الولاء": "وفي جر الولاء فروع دقيقة ومسائل حسنة اختلف فيها العلماء، ...؛ ولما لم تكن من الأصول؛ لم تلِق بهذا الموضع الذي نحن فيه."[٢٨] سيراً على منهج مالك في موطئه؛ إذ قال فيه: "وهو [أي الموطأ] أول كتاب شرع في الإسلام، إذ بناه مالك ﷺ على تمهيد الأصول للفروع، ونبّه فيه على معظم أصول الفقه التي ترجع إليها مسائله وفروعه... ."[٢٩]

ب. وعموماً، فقد نظر فيه من جهةٍ لأصول مالك تقعيداً وتوظيفاً، وكشف فيه من جهةٍ أخرى عن بعض القواعد الكبرى التي تلتقي فيها أصول المذاهب الفقهية، وإنْ كان هناك من خلاف؛ فإنّما يرجع حقيقةً إلى تحقيق مناط هذه القواعد على الفروع والنوازل، ولا ضير؛ لأنّه خلاف في الطريق لا في المقصد. وهو في هذا النوع من الاجتهاد –أقصد الاجتهاد في تحقيق المناط– يبيِّن تميّز مالك من باقي علماء المذاهب الأخرى. فجمع بين

---

[٢٦] الصغير، عبد المجيد. **الفكر الأصولي وإشكالية السلطة العلمية في الإسلام: قراءة في أصول الفقه ومقاصد الشريعة**، بيروت: المنتخب للنشر والتوزيع، ط١، ١٩٩٤م، ص٤٣٥.

[٢٧] ابن العربي، أبو بكر. **القبس شرح موطأ ابن أنس**، بيروت: دار الكتب العلمية، ط١، ١٤١٩هـ/١٩٩٨م، ج٣، ص٣٠٥.

[٢٨] المرجع السابق، ج٤، ص٢١.

[٢٩] المرجع السابق، ج١، ص٤٩.

منهجين عظيمين: منهج التأصيل للقواعد، ومنهج التنزيل لها على محالّها القابلة لمقتضياتها.

فصار أبو بكر ابن العربي بهذا النوع المتفرّد من التأصيل المنهجي "ذلك الأصولي الموفق على المستوى التطبيقي فضلاً عن المستوى النظري، وتوفيقه هذا لا يقف به عند درجة الأصوليين العاديين الذين لهم القدرة على فهم الضوابط الأصولية وتوظيفها... وإنما يرفعه إلى منزلة الأصوليين المؤصلين المنهجيين."[٣٠] وما ذلك إلاّ تفطّناً منه إلى قوة هذا المنهج في التأليف الأصولي، ورفع الإشكالات الواردة على قضاياه؛ نتيجة الفصل المنهجي بين النظريات الأصولية، وتطبيقاتها الفروعية.

## ثالثاً: نضج المفهوم عند الإمام والقاضي

يُقصَد بنضج المفهوم بيان كثرة توظيف مصطلح "الكلّي" أو بعض ماصدقاته (ما يصدق عليه لفظ الكلي بوصفه مفهوماً) المفهومية؛ بغية لَمّ شتات أفراد المفهوم، سواءً منها الراجع إلى مقاصد التصوّر ممّا يخدم الذوق المنطقي للكلمة كما سبق، أو خادم مقاصد التركيب الطبيعي للمفردات المصاغة في قوالب القواعد والأصول التي أخذت صبغة الكلّيات، ويحكمها نوع من التراتبية. بالإضافة إلى أهميتها في مجالات البيئة العلمية وعوارضها، وهذا الغالب على منهجية الإمام والقاضي. وتتنوع هذه الكلّيات عندهما بحسب طبيعتها المعرفية، ووظيفتها المنهجية المبثوثة في إطاراتها العلمية.

### ١. عند إمام الحرمين:

### أ. كلّيات مصدرية:

وهي القرآن، والسنّة، والإجماع؛ "فالمتبع في حق المتعبدين الشريعة ومستندها القرآن، ثم الإيضاح من رسول الله والبيان، ثم الإجماع المنعقد من حملة الشريعة من أهل الثقة

[٣٠] الزخنيني، عبد الرحمن. **أبو بكر ابن العربي أصولياً**، رسالة نيْل دبلوم الدراسات العليا المعمقة، شعبة الدراسات الإسلامية، تخصص أصول الفقه، كلية الآداب، ظهر المهراز، ١٩٨٩م، ج١، ص١٦٥.

والإيمان. فهذه القواعد وما عداها من مستمسكات الدين كالفروع والأفنان."[٣١] فالقواعد هنا بمعنى الكلّيات السمعية المصدرية، والقرآن مصدرها جميعاً، فمنه تنطلق، وإليه ترجع في الإثبات والنفي، "فليس يخفى على أهل الإسلام ما بقيت أصول الأحكام أن مرجع الأدلة السمعية كلها كتاب الله تعالى."[٣٢] فصار بحق هو "كلي الشريعة وعمدة الملة وينبوع الحكمة وآية الرسالة."[٣٣]

### ب. كلّيات لفظية:

هي كلّ مستند نصي قطعي ثبت في القرآن الكريم أو السنّة الشريفة، واقتنص كلّيته من تتبع مساقاتهما اللفظية. وقد تتفرع منه قواعد هي جزئيات بالإضافة إليه لكنّها كلّيات بالإضافة إلى مشمولاتها. وذلك مثل قول أبي المعالي في المعاملات: "فالأصل المقطوع به فيها اتباع تراضي الأملاك، والشاهد من نصِّ القرآن في ذلك قوله تعالى: ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ لَا تَأۡكُلُوٓاْ أَمۡوَٰلَكُم بَيۡنَكُم بِٱلۡبَٰطِلِ إِلَّآ أَن تَكُونَ تِجَٰرَةً عَن تَرَاضٖ مِّنكُمۡۚ وَلَا تَقۡتُلُوٓاْ أَنفُسَكُمۡۚ إِنَّ ٱللَّهَ كَانَ بِكُمۡ رَحِيمٗا ﴾ (النساء: ٢٩)."[٣٤] وفي سياق بيان أصل التحريم والتحليل في أجناس الموجودات. قال: "وأبين آية في القرآن في التحريم والتحليل قوله تعالى: ﴿ قُل لَّآ أَجِدُ فِي مَآ أُوحِيَ إِلَيَّ مُحَرَّمًا عَلَىٰ طَاعِمٖ يَطۡعَمُهُۥٓ إِلَّآ أَن يَكُونَ مَيۡتَةً أَوۡ دَمٗا مَّسۡفُوحًا أَوۡ لَحۡمَ خِنزِيرٖ ﴾ (الأنعام: ١٤٥)، وهذه الآية من المحكمات التي لا يتطرق إليها تعارض الاحتمالات وطرق التأويلات وليست من المتشابهات."[٣٥] وقال مدافعاً عن مذهب مالك لاعتبارها عنده من الأصول: "وقد انطبق مذهب مالك إمام دار الهجرة على ظاهر الآية، ولو قلت: هذه الآية ليست معضلة علي في محاولة الذب عن مذهب الشافعي.. لكنت مظهراً ما لا أضمره!"[٣٦] وما ذاك إلاّ لكلّيتها اللفظية التي أسبغت

[٣١] الجويني، **غياث الأمم في التياث الظلم**، مرجع سابق، ص١٦٦.
[٣٢] المرجع السابق، ص٢٢٦.
[٣٣] الشاطبي. **الموافقات في أصول الشريعة**، مرجع سابق، ج٣، ص٢٥٧.
[٣٤] الجويني، **غياث الأمم في التياث الظلم**، مرجع سابق، ص٢٢٨.
[٣٥] المرجع السابق، ص٢٢٦.
[٣٦] المرجع السابق، ص٢٢٦.

عليها نوعاً من القوة العلمية والحجاجية، فتقدّم على كلّ ما عارضها ممّا هو دونها في الرتبة التشريعية.

### ت. كلّيات استقرائية:

تمثّل هذه الكلّيات صُلب منظومة النظر الكلّي عند الإمام، ويحكمها نوعٌ من التراتبية في الاعتبار بحسب درجة رسوخها في سلك الاستقراءات المعنوية؛ ما جعلها متفاوتة في القوة العلمية.

### – الكلّيات بمعنى القواعد:

يُقصَد بذلك معناها الطبيعي الراجع إلى دلالته اللغوية ابتداءً من دون تكلّف تفريق. وهذا غالب إطلاقاته على الكلّيات الاستقرائية؛ لأنّها قد تنسحب أيضاً على المفهوم الصناعي للكلّي، فيشمل القواعد الفقهية والأصولية والمقاصدية، وكذا الضوابط المتعلقة بالباب الواحد في الفن الواحد، والنظريات التي تنتظم تحتها مجموعة قواعد. فكلّ هذا مقصود عنده، وغالباً ما كان يعبَّر عن الجميع بضميمة "القواعد الكلّية"، أو "القواعد الشرعية". وهذا النظر التجديدي نابع عنده من قوة الأخذ بمبدأ التكامل المعرفي والتداخل المنهجي بين علوم الشريعة كما أشرنا سابقاً –وقد يجهز في نظر بعضهم على كثير من الخصوصيات المشكِّلة هوية العلم الواحد–[٣٧] وذلك مثل قوله يبيِّن بعض أحكام الإمامة: "والقول المقنع عندي في هذه القواعد...؛"[٣٨] أي بمعناها اللغوي الناظم لشتات الجزئيات، وليس في السياق ما يدل على تخصيصها بمجال علمي معين. ومثله قوله: "لا

[٣٧] مثل عدم نشدانه للإحكام اللفظي في القاعدة الكلّية، وهذا مستفيض في معاني الكلّيات اللفظية النصية عنده. بل من القواسم المشتركة بينها إلاّ ما ندر، تماماً كما عند القاضي. وقد أجمع على وجوب استحضاره أربابُ التقعيد الفقهي في الكلّيات الفقهية خاصة. انظر:

– الروكي، محمد. **نظرية التقعيد الفقهي**، الرباط: مطبعة النجاح الجديدة، ط١، ١٩٩٤م، ص٦٨. وإنّما قصده هو استحضار المعنى في تسطير المفهوم من دون مشاحة في قوالب اللفظ، ممّا قد يظهر لبادئ النظر منه الخلط والخبط في المصطلح، ولكنّ ذلك ضرب في أعماق التجديد المنهجي، ويبقى الفصل المتداول بين الحقائق والمصطلحات لتقريب الدرس الشرعي: أصولاً وفقهاً ولغةً...، في صيغته المدرسية ليس إلاّ.

[٣٨] الجويني، **غياث الأمم في التياث الظلم**، مرجع سابق، ص١٨٧.

يخلو الدهر عن المراسم الكلّية ولا تعرى الصدور عن حفظ القواعد الشرعية وإنما تعتاص التفاصيل والتقاسيم؛"[٣٩] أي التقابل بين الكلّيات والجزئيات بصفة عامة دونما تخصيص. وقال في سياق عرض بعض ضوابط الإفتاء: "ولا يتم المقصد في هذا الفصل ما لم أمهد في أحكام الفتوى قاعدة... وهو أنَّ المستفتي يتعيَّن عليه ضرب من النظر، وتعيين المفتي الذي يقلده ويعتمده، وليس له أن يراجع في مسألة كل متلقب بالعلم."[٤٠] ثمّ وصف القاعدة –فيما بعد– قائلاً: "فهو نظرٌ كلي لا يلوح في تفاصيل المسائل."[٤١] فحقيقة الكلّية هنا ألصق بمعنى الضابط. ومثله أيضاً ممّا يختص بالحدود: "والكلام الضابط فيها: أن كل حد استيقنه أهل العصر، أقامه ولاة الأمر."[٤٢]

وفي سياق عرضه جملة من القواعد المقاصدية، منها: العفو، ورفع الحرج... وهي كلّيات، قال: "هذا مما يقضي به كلي الشريعة عند فرض دروس المذاهب في التفاصيل؛"[٤٣] أي باعتباره كلّي الكلّيات فأخذ طابع النظرية. وفي سياق بيان إمكانية خلو الزمان من المفتين، قال: "فإذا لاح للناظر تصوير هذه المرتبة، فنحن بعون الله نقدم على الخوض في مقصودها أمراً كلياً في قواعد الشريعة... يجري مجرى الأس والقاعدة...،"[٤٤] ثمّ صار يحتفي بمرتبتها، وينافح عنها، ليحدّدها –فيما بعد– بقوله: "ذلك أن قواعد الشريعة متقابلة بين النفي والإثبات، والأمر والنهي، والإطلاق والحجر، والإباحة والحظر، ولا يتقابل قط أصلان إلا ويتطرق الضبط إلى أحدهما وتنتهي النهاية عن مقابله ومناقضه؛"[٤٥] وهذه قاعدة أصولية لا تخرج في ماهيتها عن أصل تحقيق المناط. لكن، ببُعْده المقاصدي الذي أضفى عليه صبغة الاستمرار وحيازة الجزئيات اللانهائية، فلذلك قال فيه: "ثم هذا المسلك يطرد في جميع قواعد الشريعة، ومنه ينبسط حكم الله

[٣٩] المرجع السابق، ص٢٠١.
[٤٠] المرجع السابق، ص١٩٢.
[٤١] المرجع السابق، ص١٩٤.
[٤٢] المرجع السابق، ص٢٣٩.
[٤٣] المرجع السابق، ص٢٠٨.
[٤٤] المرجع السابق، ص٢٠١.
[٤٥] المرجع السابق، ص٢٠٢-٢٠٣.

تعالى على ما لا نهاية. وهذا السر في قضايا التكليف لا يوازيه مطلوب من هذا الفن علواً وشرفاً."[٤٦] وهذه نكتة وصف الشاطبي له أيضاً بكونه "لا يمكن أن ينقطع حتى ينقطع أصل التكليف وذلك عند قيام الساعة."[٤٧] ومثله قوله في مقام آخر: "وإن عري الزمان عن الإحاطة بما ذكرته فالذي تقتضيه القاعدة الكلّية نفي الوجوب فيما لم يقم دليل على وجوبه؛"[٤٨] إذ هي راجعة إلى البراءة الأصلية، وهي قاعدة تخلّقت في رحم الأصول. وفي موضع آخر قارنها بقاعدة رفع الحرج المقاصدية؛[٤٩] لأنّ جميع القواعد لا تخرج في وظيفتها عنده عن خدمة الكلّيات المقاصدية العليا، وذلك سرّ إبداعه المنهجي في التأصيل.

وتبقى سائر الإطلاقات مصطبغة بصبغة المقاصد الشرعية؛ ضرورية كانت أم حاجية أم تحسينية، وكلّ قاعدة خادمة لها أو راجعة في طبيعتها المعرفية إليها، مثل قوله: "لا غناء عن الإحاطة بالمكاسب، فإن فيها قوام الدين والدنيا فنذكر ما يليق فيه بالأغراض الكلّية ثم نذكر قواعد في المناكحات؛"[٥٠] أي المقاصد الكلّية التي منها قواعد المناكحات، كما يشهد السياق بذلك.

وقد خصّص فصلاً كاملاً للمباحثة في الأمور الكلّية والقضايا التكليفية؛ ذكر منها كلّية رفع الحرج في سياق قوله: "وإن عري الزمان عن الإحاطة بما ذكرته فالذي تقتضيه القاعدة الكلّية.. ارتفاع الحرج فيما لم يثبت فيه الحظر."[٥١] ومنها كلّية "الحاجة في حق الناس كافة تنزل منزلة الضرورة في حق الواحد المضطر؛"[٥٢] إذ رتّب عليها فروعاً مقاصدية تنطلق منها وتعود إليها في النفي والإثبات. ومنها أيضاً قوله: "من محاسن الشريعة عدم تكليف الرجال والنساء التعري مع إمكان الستر."[٥٣] ثمّ جمع الكلّ بقوله:

---

[٤٦] المرجع السابق، ص٢٠٣.
[٤٧] الشاطبي، **الموافقات في أصول الشريعة**، مرجع سابق، ج٤، ص٦٤.
[٤٨] الجويني، **غياث الأمم في التياث الظلم**، مرجع سابق، ص٢٣١.
[٤٩] المرجع السابق، ص٢٣٩.
[٥٠] المرجع السابق، ص٢٢٠.
[٥١] المرجع السابق، ص٢٣١.
[٥٢] المرجع السابق، ص٢٢١.
[٥٣] المرجع السابق، ص٢٢٣.

"فهذا نهاية المطلب في دراية هذه القاعدة العظيمة؛"[٥٤] لأنّها ترجع في النهاية إلى كلّي الحاجة؛ وهي من الكلّيات التي حافظت عموماً على الذوق المنطقي؛ لأنّها خادمة لمقاصد التصوّر، فلهذا عرض لها بنوع من البيان اللفظي كما في الحدود، قائلاً: "فإذا تقرر قطعاً أن المرعي الحاجة؛ فالحاجة لفظة مبهمة لا يضبط لها قول... ."[٥٥] تماماً كبيانه لمفهوم الضرار: "والضرار الذي ذكرناه في أدراج الكلام عنينا به؛ ما يتوقع منه فساد البنية أو ضعف يصد عن التصرف والتقلب في أمور المعاش."[٥٦] إلاّ أنّ جميع أنواع البيان عنده مكتنزة بخصائص النظر المقاصدي؛ إذ ركّز في تعريفها على اللوازم والآثار التي يترتب عليها عمل، من دون أن يغرق نفسه في شقشقات الذاتيات والفصول الجزئية الفارقة كما في المنطق؛ قال: "وليس من الممكن أن نأتي بعبارة عن الحاجة نضبطها ضبط التخصيص والتنقيص حتى تتميز المسميات والملقبات بذكر أسمائها وألقابها، ولكن أقصى الإمكان في ذلك من البيان؛ تقريب وحسن ترتيب ينبه على الغرض."[٥٧] وهذا فارق ما بين (الغياثي) و(البرهان)، بل وسائر كتبه في الفن.

### – الكلّيات بمعنى الأصول:

وذلك مثل قوله في كتاب الحيض: "لا يكاد يخفى مع تصوير بقاء أصول الشريعة...؛"[٥٨] أي كلّياتها، وهو تنويع اصطلاحي يتجه إلى خدمة المفهوم أو المعنى من دون احتفال بالمصطلح أو المشاحة فيه. ومثله قوله: "من الأصول التي لا تكاد تنسى ما أقيمت أصول الشريعة؛ أن المقدور عليه لا يسقط بسقوط المعجوز عنه،"[٥٩] وتلك قاعدة أصيلة في التداول الفقهي، لكنّها عنده من الكلّيات المقاصدية الخادمة مبدأ عدم التكليف بما لا يطاق وسقوط القضاء في المعجوز عنه. تماماً كما أشار في ذات السياق:

---

[٥٤] المرجع السابق، ص٢٢٥.
[٥٥] المرجع السابق، ص٢٢٢.
[٥٦] المرجع السابق، ص٢٢٢.
[٥٧] المرجع السابق، ص٢٢٢.
[٥٨] المرجع السابق، ص٢١٣.
[٥٩] المرجع السابق، ص٢١٧.

"والأصول الكلية قاضية بإسقاط القضاء فيما هذا سبيله،"[٦٠] فمن هنالك انتزعت كلّيتها.

وقال في سياق الحديث عن مرتبة خلو الزمان من المفتين: "المقصود الكلي من هذه المرتبة أن نذكر في كل أصل من أصول الشريعة قاعدة تنزل منزلة القطب من الرحى، والأس من المبنى... ."[٦١] ثمّ عقب –فيما بعد– مبيّناً منزلة هذه القواعد من عقول النظّار وأرباب الألباب: "فهذه قواعد كلية تخامر العقول من أصول الشريعة لا تكاد تخفى،"[٦٢] وما ذلك إلاّ لطبيعتها الفطرية التي تقذف في النفس نوع ارتياح وقت الانخراط في سلك العملية الاجتهادية عوض التناطح في الجزئيات الجدلية؛ إذ إنّ "أصحاب رسول الله ﷺ ما كانوا يجرون على مراسم الجدليين من نظار الزمان... وإنما كانوا يرسلون الأحكام ويعلقونها في مجالس الاشتوار (المشاورة) بالمصالح الكلية."[٦٣] وتبقى بعض الدلالات الأخرى للمفهوم من المكمّلات عند إمام الحرمين.

### ٢. عند القاضي المعافري:

#### أ. الكلّيات المصدرية:

هي أصول مصادر الأحكام، قال فيها: "فأصول الأحكام خمسة؛ منها أربعة متفق عليها من الأمة: الكتاب، والسنة، والإجماع، والنظر والاستنباط... فهذه هي الأربعة والمصلحة وهو الأصل الخامس، الذي انفرد به مالك دونهم."[٦٤] ولا خلاف حقيقي في ذلك بين النظّار.

#### ب. الكلّيات اللفظية:

وغالب إطلاقاته عليها بلفظ "الأم" و"الأمهات" لكونها محكمات، ويبيّن ذلك بقوله: "بسطة وإيضاحة: إن الله قال: ﴿هُنَّ أُمُّ ٱلْكِتَٰبِ وَأُخَرُ مُتَشَٰبِهَٰتٌ﴾ (آل عمران: ٧)؛

[٦٠] المرجع السابق، ص٢١٨.
[٦١] المرجع السابق، ص٢٠٣.
[٦٢] المرجع السابق، ص٢٠٥.
[٦٣] الجويني، **البرهان في أصول الفقه**، مرجع سابق، ج٢، ص٢٤٥.
[٦٤] ابن العربي، **القبس شرح موطأ ابن أنس**، مرجع سابق، ج٣، ص٣٦.

فقسّم الآيات على قسمين أُمَّاً وبنتاً، فمن أراد أن يعرف نسب البنت ردّها إلى الأم...."[٦٥] ومثّل لها بقوله تعالى: ﴿ إِنَّ ٱللَّهَ لَا يَغۡفِرُ أَن يُشۡرَكَ بِهِۦ وَيَغۡفِرُ مَا دُونَ ذَٰلِكَ لِمَن يَشَآءُ ﴾ (النساء: ٤٨)؛ قال: "فهذه أُمُّ الوعد والوعيد."[٦٦] وفي قوله تعالى: ﴿وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٞ وِزۡرَ أُخۡرَىٰ﴾ (الإسراء: ١٥)، وقوله جلّ وعلا: ﴿ وَأَن لَّيۡسَ لِلۡإِنسَٰنِ إِلَّا مَا سَعَىٰ ﴾ (النجم:٣٩)؛ قال: "فهاتان آيتان محكمتان غير مخصوصتين؛ ركنٌ في الدين، وأصلٌ للعالمين، وأُمٌّ من أُمَّهات الكتاب المبين، إليها ترد البنات وبها يستنار في المشكلات."[٦٧]

إنّ هذه المتتاليات اللفظية الوظيفية —وبحسن إيقاع تعديدها- إنّما سيقت بقوة للسيطرة على لبّ المتلقي بقصد إثارة انتباهه إلى اقتطاع معنى الكلّي من التركيب، وهذا شأنه -رحمه الله- في سائر كتبه. قال في الأحكام، في الآية العاشرة من سورة النساء: "﴿ يُوصِيكُمُ ٱللَّهُ فِيٓ أَوۡلَٰدِكُمۡ ...﴾ (النساء: ١١)؛ اعلموا أن هذه الآية ركنٌ من أركان الدين وعمدةٌ من عمد الأحكام وأُمٌّ من أمهات الآيات."[٦٨] ومنها قوله تعالى: ﴿ وَلَا تَأۡكُلُوٓاْ أَمۡوَٰلَكُم بَيۡنَكُم بِٱلۡبَٰطِلِ وَتُدۡلُواْ بِهَآ إِلَى ٱلۡحُكَّامِ لِتَأۡكُلُواْ فَرِيقٗا مِّنۡ أَمۡوَٰلِ ٱلنَّاسِ بِٱلۡإِثۡمِ وَأَنتُمۡ تَعۡلَمُونَ﴾ (البقرة: ١٨٨)، قال: "فهذه الآية من قواعد المعاملات وأساس المعاوضات... وهي متعلق كل مؤالف ومخالف."[٦٩] ولا بدّ عنده من استقراء مواقع اللفظ فيها، وعدم تعرضها لعوارض الألفاظ المقيدة لمعناها المسترسل من تخصيص وتقييد... حتى تثبت كذلك، وإلاّ فلا. وقد تصير به كلياتٍ بالاستقراء المعنوي كما في قاعدة "أكل المال بالباطل".

وليس يكفي في كونها كلّيات؛ التعبيرُ عنها بالقوالب اللفظية المختصرة الموجزة، كما ذهب إلى ذلك أرباب التقعيد الفقهي -كما سبق أن أشرنا-، فقد تكون معرّضة لموانع معنوية، مثل: النسخ، والتخصيص، والتأويل... والكلّيات الحقيقية الراسخة تنبو عن

[٦٥] المرجع السابق، ج٤، ص١٧٨.
[٦٦] المرجع السابق، ج ٣، ص٤٠٦.
[٦٧] المرجع السابق، ج ٢، ص١٦١.
[٦٨] ابن العربي، أبو بكر. **أحكام القرآن**، تحقيق: رضا فرج الهمامي، بيروت: المكتبة العصرية، ٢٠٠٩م، ج١، ص٣٥٤، و ج٢، ص٢٦٦، و ج ٢، ص٤٢١، و ج٢، ص٥٠٠، و ج ٤، ص١٠٠، و ج٤، ص٢٧.
[٦٩] المرجع السابق، ج١، ص١١٧.

ذلك، وقد أشرنا في البداية إلى أنّ اهتمام القاضي والإمام في التأصيل للكلّيات، وكذا التعبير الاصطلاحي عنها؛ إنّما كان منصبّاً على تنقيح المعاني من دون المشاحة في تجريد الألفاظ.

وقد تأتي الكلّيات عنده بلفظ "الأصل" ومشتقاته من دون تغيير المعنى، وقد أشار إلى ذلك في قوله تعالى: ﴿ وَٱلْبُدْنَ جَعَلْنَٰهَا لَكُم مِّن شَعَٰٓئِرِ ٱللَّهِ لَكُمْ فِيهَا خَيْرٌ فَٱذْكُرُوا۟ ٱسْمَ ٱللَّهِ عَلَيْهَا صَوَآفَّ فَإِذَا وَجَبَتْ جُنُوبُهَا فَكُلُوا۟ مِنْهَا وَأَطْعِمُوا۟ ٱلْقَانِعَ وَٱلْمُعْتَرَّ كَذَٰلِكَ سَخَّرْنَٰهَا لَكُمْ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ ﴾ (الحج: ٣٦)؛ فصارت هذه الآية أصل الشريعة في الهدايا؛[٧٠] أي إنّها كلّية نصيّة بالاستقراء، وأُمٌّ تناسلت منها بنات -بتعبيره- صارت هي في ذاتها كلّيات. وزادها توضيحاً -بعد أن فرع عليها جملة قواعد ومعانٍ- بقوله: "والأصل في ذلك الآية المحكمة المتقدمة التي ذكرها الله تعالى في معرض الامتنان، وأباح الأكل منها مبالغة في الإحسان."[٧١] ومثّلها في حديث الربا؛ إذ قال: "فأما حديث الربا: فهو أصل متفق عليه بين الأمة."[٧٢] وفي الآية ﴿ وَإِنْ خِفْتُمْ شِقَاقَ بَيْنِهِمَا فَٱبْعَثُوا۟ حَكَمًا مِّنْ أَهْلِهِۦ وَحَكَمًا مِّنْ أَهْلِهَآ إِن يُرِيدَآ إِصْلَٰحًا يُوَفِّقِ ٱللَّهُ بَيْنَهُمَآ ۗ إِنَّ ٱللَّهَ كَانَ عَلِيمًا خَبِيرًا ﴾ (النساء: ٣٥)، قال: "وهي من الآيات الأصول في الشريعة... ."[٧٣] ومثل ذلك كثير.

### ت. الكلّيات الاستقرائية:

هي القواعد والأصول التي ثبت معناها في مصادر الشريعة ومواردها بالتتبع والاستقراء مع اختلاف إطاراتها العلمية، من: فقه، وأصول،...، التي ولدت فيها ابتداءً ونشأت وترعرعت،كما مرّ مع الإمام. وقد يكون الأصل فيها نصّاً كلّيّاً لفظيّاً، لكنّ حقيقتها ثبتت بتضافر جزئيات معنوية -احتضنتها نصوص ظنية وقطعية أخرى- على معناها، فأفادت فيه القطع، وهو شبيه عند الشاطبي بالتواتر المعنوي. وهذا فارق بينها وبين التي قبلها، وبه صارت أقوى عليها في المنازل الاجتهادية والمراتب التشريعية. ومن هنا أيضاً جاء مبدأ تراتبية الكلّيات القاضي بتفرعها إلى أجناس وأنواع بحسب قوة انتظامها في سلك الاستقراءات المعنوية. وذلك سرّ من دفائن أبي إسحاق الشاطبي في

[٧٠] ابن العربي، **القبس شرح موطأ ابن أنس**، مرجع سابق، ج٢، ص٢٦٣.
[٧١] المرجع السابق، ج٢، ص٢٦٤.
[٧٢] المرجع السابق، ج٣، ص١٨٦.
[٧٣] ابن العربي، **أحكام القرآن**، مرجع سابق، ج١، ص٤٣٩.

تعبيره اللطيف عن مستند الضروريات والحاجيات والتحسينيات بقوله: "... وأصول الشريعة قطعية، حسبما تبين في موضعه، فأصول أصولها أولى أن تكون قطعية؛"[٧٤] أي كلّيات كلّياتها. تماماً كما نبَّه لذلك الطاهر بن عاشور بإيماءة خفية قائلاً: "... فإن كانت تلك الأوصاف فرعية قريبة سميناها عللاً،..، وإن كانت كليات سميناها مقاصد قريبة،..، وإن كانت كليات عالية سميناها مقاصد عالية... ."[٧٥] كما يرجع إليه لبّ القول بتجديد الأصول، واستيعاب النوازل، وحلّ جملة من المشكلات العارضة للعلم.

فكيف تشخّصت حقيقة هذا النوع من الكلّيات عند القاضي؟

يشكِّل "القبس" زخماً فيّاضاً من القواعد والأصول التي يلوح فيها معنى الكلّيات الاستقرائية، وتتصدرها تلك القواعد الناظمة لكتاب المعاملات. وحسبنا هنا الاكتفاء بنماذج تشكِّل صُلب حقيقة الإبداع المنهجي لدى القاضي:

- **قاعدة أكل المال بالباطل:**

يقول القاضي في مقام تسطير كلّيات المعاملات، ومنها البيوع: "القاعدة الثانية:.. أكل المال بالباطل؛ وحده أن يَدخلا [المتبايعان] في العقد على العوضية، فيكون فيه ما لا يقابله عوض."[٧٦] والأصل فيها أنّها كلّية لفظية كما سبق أن بيّنا، لكنّ فروع معانيها انتشرت في الشريعة، وفتاوى العلماء انتشاراً ارتفع بها إلى مصافّ القوانين الكلّية الثابتة كذلك باستقراء مواقع المعنى المشترك بين جزئياتها. وهي لا تخرج في ماهيتها عن النظر في مقاصد المكلفين في الحال والمآل، خاصة إذا تعلق الأمر بفقه الأموال، قال القاضي في سياق بيانها: "وقد بيّنا حقيقة الباطل في غير ما موضع... وهو الذي لا يفيد مقصوده... فإذا دخل بين المتعاقدين قصدٌ فاسدٌ؛ فلا بدّ أن يقترن به من الشريعة نهي جازم، فيكون ذلك فساداً فيه، على اختلافٍ في وجه الفساد وحاله ومآله."[٧٧] وقد رتّب عليها في (القبس) مجموعة فروع وضوابط؛ آخذة من معناها بقبس يدل على قانونيتها الكلّية المحكمة. وتلحق بها في منهجية التأصيل لها قاعدة الربا، وقاعدة الغرر والجهالة.

[٧٤] الشاطبي، **الموافقات في أصول الشريعة**، مرجع سابق، ج٢، ص٣٧.

[٧٥] ابن عاشور، محمد الطاهر. **مقاصد الشريعة الإسلامية**، تحقيق: محمد الطاهر الميساوي، الأردن: دار النفائس، ط٢، ٢٠٠١م، ص٣٥٠.

[٧٦] ابن العربي، **القبس شرح موطأ ابن أنس**، مرجع سابق، ج٣، ص١٩٤.

[٧٧] المرجع السابق، ج٣، ص١٩٠.

- **قاعدة المعروف:**

وهي من قواعد البيوع، وقد سحب معناها على باقي أبواب المعاملات، وامتد قانونها إليها. قال منوِّها بتفرّد مالك باستصحابها في النظر: "... وعليها بنى مالك مسائل الإيمان كلها."[٧٨] وقال في بيانها: "القاعدة الخامسة: القول بالعرف... ."[٧٩] وهي من الكلّيات المفهومية التي استطاعت بقوتها العلمية أن تحتضن قواعد أخرى وجزئيات فروعية، كسائر الكلّيات العليا؛ لأنّ مفهومها ينسحب عنده على معنيين أصيلين في التداول الفقهي العام، هما؛ العادة والمعروف. ويدل على هذا التخريج قوله في سياق ترجيح جزئية علمية: ".. ليس المراد بالعرف ههنا العادة، وإنما المراد به المعروف الذي هو ضد المنكر،"[٨٠] فقابل بينهما؛ إذ الأول تحكمه التجربة، ولا خلاف بين العلماء في اعتبارها؛ لـ"إنهم إذا شاهدوا حادثة تعقبها حادثة أخرى عادة حكموا بأنهم إذا شاهدوا هذه الحادثة مرة أخرى؛ فإن الأخرى ستعقبها أو ستقترن بها؛"[٨١] فهي رصد للحركة المتغيرة التي تشهدها الحادثة في أثناء تقلّبها في مواقع الوجود، ثمّ استخلاص الثابت منها لبناء التصوّرات العلمية.

فلهذا أعلن أبو بكر ابتداءً أنّ "العادة إذا جرت أكسبت علماً ورفعت جهلاً وهونت صعباً وهي أصل من أصول مالك، وأباها سائر العلماء لفظاً ويرجعون إليها على الضُرِّ معنى؛"[٨٢] أي لا خلاف بينهم في اعتبارها، ممّا يدل على أصالتها وكلّيتها. وأمّا بالمعنى الثاني فلكونها جزءًا من المصلحة، أو قُل: مصلحة جزئية استُلَّت من المصلحة الكلّية، لكنّها كلّية باعتبار ما تنطوي عليه من جزئيات وتفاصيل مصلحية؛ هي سلالات منها، راجعة إلى ذات معناها الخاص من دون أن يشاركها فيه غيرها. قال أبو بكر في خصوص هذه النكتة: ".. وأما حديث العرايا فإن صادمته قاعدة الربا عضدته قاعدة المعروف."[٨٣] فهي، إذن، قاعدة؛ لكنّها مصلحية. تماماً كما بيَّن ذلك في حديث إكفاء

[٧٨] المرجع السابق، ج٣، ص٢١٠.
[٧٩] المرجع السابق، ج٣، ص١٩٥.
[٨٠] المرجع السابق، ج٣، ص٢٦.
[٨١] النشار، علي سامي. **مناهج البحث عند مفكري الإسلام**، بيروت: دار النهضة العربية، ١٩٨٤م، ص٢٦٤.
[٨٢] ابن العربي، **القبس شرح موطأ ابن أنس**، مرجع سابق، ج٣، ص٣٤٥.
[٨٣] المرجع السابق، ج٣، ص٢٢٨.

القدور: ".. وإنما المعول في ذلك على المصلحة.. ولو منع الناس الأكل منها [أي الغنيمة] لكان ذلك فساداً للقضية وخرماً في الحال..، فجوّز الأكل بالمعروف. وهذا من دلائل المصلحة.. التي انفرد بها مالك."[٨٤] فظهر أنّ المعنيين كلّيان إضافيان بالنسبة إلى الكلّي المفهومي الأعلى. وهكذا صار يخرج عليها –كنظيرتها السابقة– مجموعة فروع غير موجودة، ويسبر أخرى –موجودة بالفعل– بمسبارها، فيعيد تصنيفها في المنظومة الاقتصادية والمالية؛ إثباتاً ونفياً.

- **قاعدة اعتبار المصالح والمقاصد:**

قال فيها: "وأما المقاصد والمصالح فهي أيضاً مما انفرد بها مالك –دون سائر العلماء– وبما لا بدّ منها لما يعود من الضرر على مخالفتها، ويدخل من الجهالة في العدول عنها."[٨٥] لكنّه استدرك في موضع آخر مُعقِّباً على قوله السابق: "القاعدة العاشرة: في بسط المقاصد والمصالح التي أشرنا إليها قبل هذا، وقد اتفقت الأمة على اعتبارها في الجملة،"[٨٦] ممّا يدل على سريان تداولها عند كبار النظّار في الفن، ومن هناك اقتنصت كلّيتها.

- **قاعدة الحاجة:**

قال: "اعتبار الحاجة في تجويز الممنوع، كاعتبار الضرورة في تحريم المحرم."[٨٧] وهي من الكلّيات التي عبَّرت عن قمة التناظر المنهجي بين القاضي والإمام في التأصيل والإبداع. وأهم مجال عندهما تجلّى فيه ذلك؛ توظيفها في توجيه الخلاف الأصولي واستثمارها في إعادة ترتيب بعض مناهج الاستنباط والفروع الخلافية. ومنه ننتقل إلى المبحث الآخر، وهو اللائق بالقاعدة في كشف أسرارها الوظيفية.

فما سرّ توظيف القاضي والإمام لهذه القاعدة؟ وإلى أيّ حدّ نجحا بها في رصد تلك القضايا؟

---

[٨٤] المرجع السابق، ج٢، ص٢٣٤.
[٨٥] المرجع السابق، ج٣، ص١٩٣–١٩٤.
[٨٦] المرجع السابق، ج٣، ص٢٠٩.
[٨٧] المرجع السابق، ج٣، ص١٩٧.

## رابعاً: في الوظائف المنهجية للكلّيات: نظرية توجيه الخلاف أُنموذجاً

يُقصَد بالنظرية مجموع المسالك المنهجية التي أرساها القاضي والإمام للتخفيف من حدّة الخلاف –ببُعْديه: الأصولي والفقهي–، ومحاولة نسف مادته، وذلك بإرجاع الجزئيات الخلافية –سواء كانت حقيقية؛ وهي الأحكام، أو إضافية؛ كقاعدة الاستحسان، بالإضافة إلى قاعدة الحاجة– إلى كلّياتها ممّا يظهر أنّها أقوى منها في الاعتبار العلمي عند نظّار العلم.

### ١. القطع والقياس الكلّي مسلكان متلازمان لتأسيس النظرية:

#### أ. عند إمام الحرمين:

الانتهاء إلى قصد الوفاق ونبذ الخلاف بوصفه إحدى ثمرات التوظيف المنهجي للأصول عند الإمام؛ هو من لوازم اعتبار القياس على الكلّي –إذا ثبت كونه كلّيّاً. قال مشيراً إليه في البرهان: "ولو أراد القايس أن يعتبر قاعدة أخرى بقاعدة والضرورة الكلية تجمعهما؛ فهذا متقبل معمول به أيضاً."[٨٨] وقال يمثّل لها في الغياثي: "والمصير إلى سد باب المناكح يضاهي الذهاب إلى تحريم الاكتساب.. وهذا مقطوع به؛"[٨٩] فيخرج ذلك الكلّي من تجاذب الظنيات ويدخله في سلك القواطع؛ "إذ الأصل هو المتفق عليه المقطوع به."[٩٠] فهي التي لا خلاف بين الأمة في اعتبارها تنظيراً، وإن حصل شيء منه في بعض تطبيقاتها الإجرائية في أثناء التنزيل. قال منبِّهاً لهذه الميزة: "فإن أصول المذاهب تؤخذ من مأخذ القطع، وهي التي يصدر منها تفاريع المسائل، فقد يعرض الوفاق في معظم المسائل من هذه الجهة؛"[٩١] إذ رُبَّ مسألةٍ شهدت درساً خلافيّاً ساخناً، لكنّها في موازين العلم راجعة إلى الوفاق.

---

[٨٨] الجويني، **البرهان في أصول الفقه**، مرجع سابق، ج٢، ص٦٠٦.
[٨٩] الجويني، **غياث الأمم في التياث الظلم**، مرجع سابق، ص١٨٦.
[٩٠] المرجع السابق، ص٢٢٧.
[٩١] المرجع السابق، ص١٤٦.

**ب. عند القاضي المعافري:**

أكّد القاضي هذه المسألة في سياق تجاذب الحكم بين القواطع والظنون بقوله: "والحديث إذا خالف قواطع الأدلة تؤول أو رد إن لم يمكن تأويله."[٩٢] وقال في سياق جدلي حول تخصيص حديث الربا بقاعدة المصلحة: "واستهول هذا القول جماعة والجواب فيه سمح؛ فإن الربا وإن كان منصوصاً عليه في ذاته وهي الزيادة فإنه عام في الأحوال والمحال، والعموم يخصص بالقياس، فكيف بالقواعد المؤسسة العامة؟!"[٩٣] فكونها قواعد مؤسسة عامة منحها وظيفتين؛ إحداهما التخصيص من العموم. والثانية أنّ كونها مخصوصة لا يدل على جزئيتها -حتى يبقى محل التخصيص مقصوراً عليها-، بل هي عامة متعدية. و"العموم يخصص بالعموم."[٩٤] ومن ثمّ كان لا خلاف فيها؛ إذ "الأمة متفقة على اعتبارها في الجملة."[٩٥] كما في أمثالها من القطعيات.

فكانت تلك الأصول عنده قواعد مؤسسة عامة وكلّيات قياسية، يقاس عليها في استفادة الأحكام بجامع وجود المصلحة التي تضفي على القياس طابعه الكلّي المقاصدي، بخلاف القياس الجزئي المعياري الذي عهدناه عند الأصوليين.

**٢. كلّية "الحاجة" أُنموذجاً لتوجيه الخلاف:**

**أ. عند إمام الحرمين:**

تُعَدّ الحاجة إحدى الكلّيات المفهومية التي نضج مصطلحها في منظومة الترجيح المقاصدي عند إمام الحرمين -كما سبق- بتصوير معناها،[٩٦] وبيان مبهمها،[٩٧] واقتطاع المقصود منها،[٩٨] وذكر مقابلاتها...،[٩٩] ثمّ أخذت طابع القاعدة الكلّية الناظمة للمفاهيم

[٩٢] ابن العربي، **القبس شرح موطأ ابن أنس**، مرجع سابق، ج٢، ص١٩٣.
[٩٣] المرجع السابق، ج٣، ص٢٥٠.
[٩٤] المرجع السابق، ج١، ص١٨٧.
[٩٥] المرجع السابق، ج٣، ص٢٠٨.
[٩٦] الجويني، **غياث الأمم في التياث الظلم**، مرجع سابق، ص٢٢٢.
[٩٧] المرجع السابق، ص٢٢٢.
[٩٨] المرجع السابق، ص٢٢٢.

المتعارضة بقصد توجيهها إلى بناء المعنى الجديد من التركيب، ممّا يخدم عنده مبحث "الأمور الكلية والقضايا التكليفية؛"[١٠٠] وهو المبحث المخصّص للحديث عنها فيه مع مثيلاتها. قال في سياق التأصيل لها: "إن الحرام إذا طبَّق الزمانَ وأهلَه ولم يجدوا إلى طلب الحلال سبيلاً؛ فلهم أن يأخذوا منه قدر الحاجة ولا يشترط الضرورة التي نرعاها في إحلال الميتة في حقوق آحاد الناس، بل الحاجة في حق الناس كافة تنزل منزلة الضرورة في حق الواحد المضطر."[١٠١] فالسياق كلّه مشحون بالمفاهيم المتقابلة التي لاحت بمعنى "الحاجة"، وحدّدت موقعها في النسق (الحرام – الحلال، الحاجة – الضرورة، الناس – الواحد)؛ إذ رُبَّ شيءٍ يستبان بذكر نقيضه![١٠٢] والقصد هو رفع التعارض بين هذه المصطلحات في التركيب بعدما شهدت تناطحاً في الاستعمال الإفرادي. وذلك كلّه تمهيداً لرصد العناصر المشكِّلة حقيقة نظرية تدبير الخلاف في القاعدة عنده؛ نظراً لكلّيتها كما صرَّح في البرهان: "فالقاعدة الكلّية اتباع الحاجة..."[١٠٣]

وربطها في مقام آخر بالحال والمآل؛ إذ إنّها ترجع إلى الثاني في مقابل الأول الذي هو مناط الضرورة الفردية. فمن كلّي "المآل" أخذت حكمتها المقصدية وطابعها الكلّي، ومن ثمّ سُيِّجت عنده بسياج القطع، وصارت لا يخالف فيها إلاّ جاهل بها أو جاحد لها. ولما كانت "من القواطع،"[١٠٤] وهي التي من جهتها يَعْرِض الوفاق في معظم المسائل؛[١٠٥] كان لا مجال فيها للظنون والتفاصيل التي يعرَض من جهتها الخلاف وتستشري شرارته؛ نظراً لاختلاف القرائح والطباع.[١٠٦] ولذلك لم تختلف فيها ولا في أمثالها العقول السليمة والطباع الصافية. قال منبِّهاً لذلك في سياق الاحتفاء بها مع أشباهها ونظائرها: "فهذه قواعد كُلّية تخامر العقول من أصول الشريعة لا تكاد تخفى."[١٠٧] وفي معناها قال المازري

[٩٩] المرجع السابق، ص٢٢٢.
[١٠٠] المرجع السابق، ص٢٢٠.
[١٠١] المرجع السابق، ص٢٢١.
[١٠٢] المرجع السابق، ص٢٢٢.
[١٠٣] الجويني، **البرهان في أصول الفقه**، مرجع سابق، ج٢، ص٦٠٨.
[١٠٤] الجويني، **غياث الأمم في التياث الظلم**، مرجع سابق، ص٢٤١.
[١٠٥] المرجع السابق، ص١٤٦.
[١٠٦] المرجع السابق، ص١٤٦.
[١٠٧] المرجع السابق، ص٢٠٥.

أيضاً: "وهذا لوضوحه كاد يلحق بالعقليات؛"[١٠٨] نظراً لعلاقته الوطيدة بكلّيات المقاصد العتيدة وما يكملها ويعود عليها بالخدمة والحفظ، ممّا تقبله العقول السليمة والسجايا الطاهرة المقرّة ابتداءً بالدعوة إلى مكارم الأخلاق في اقتحام الأفعال تخليةً وتحليةً. وتلك إشارة نبيهة منه في سياق آخر: "ومن العبارات الرائقة الفائقة المرضية في الإعراب عن المقاصد الكلية في القضايا الشرعية أن مضمونها دعاء إلى مكارم الأخلاق... ."[١٠٩]

ومن هنا أيضاً انتصبت القاعدة بوظيفتها المقاصدية للترجيح بين التفاصيل المبهمة التي هي مناط الخلاف. قال في القياس عليها، وتخريج الفروع على وزانها: "وأما الأدوية والعقاقير التي تستعمل فمنع استعمالها مع مسيس الحاجة إليها؛ يجر ضراراً."[١١٠] والضرار هو متعلق الحاجة في جميع تخريجاته، سواء المتعلقة بالحال أو المآل.[١١١] وقد ربطها في سياق آخر بنظام التحسينيات المتفق عليه، فقال: "ونحن على قطع نعلم أنه لا يليق بمحاسن الشريعة تكليف الرجال والنساء التعري مع إمكان الستر،"[١١٢] والسياق شاهد بذلك. تماماً كما حدث له في قاعدة العفو المقاصدية؛ وهي من فروع الكلّية. قال: "ومن ضروب النجاسات ما يدخل في الإمكان الاحتراز منها على عسر... وهذا على الجملة معفو عنه عند العلماء، وإنما اختلافهم في الأقدار والتفاصيل؛"[١١٣] وهي بؤرة الخلاف، في مقابل أصل العفو الراجع إلى كلّي الحاجة، ولا خلاف فيه على الجملة كما هي، تماماً كسائر أصول الشريعة في علاقتها بالحاجة، وإنّما الخلاف في الجزئيات التفصيلية؛ لأنّها محطة عقلية موضوعة لاستثارة الخلاف، كما كانت نظيرتها المناقضة لها في الكلّيات القطعية؛ محطةً عقلية لتوجيهه ورفعه. فهذه المقصودة أصالة في التعبّد ورصد السنن الكونية، وتلك من الوسائل القدرية التكوينية الموضوعة محطةً للسبر والمباحثة. وإلى هنا يرجع سرّ اختلاف الصحابة والعلماء الأفذاذ "في فروع الشريعة... واختلافهم سبب

---

[١٠٨] المازري، أبو عبد الله. **المعلم بفوائد مسلم**، تحقيق: الشاذلي النيفر، بيروت: دار الغرب الإسلامي، ط١، ١٩٨٨م، ج٢، ص١٥٨-١٥٩.

[١٠٩] الجويني، **غياث الأمم في التياث الظلم**، مرجع سابق، ص٩٥.

[١١٠] المرجع السابق، ص٢٢٣.

[١١١] المرجع السابق، ص٢٢٢.

[١١٢] المرجع السابق، ص٢٢٣.

[١١٣] المرجع السابق، ص٢٠٧.

المباحثة عن أدلة الشريعة... فلا ينبغي أن يتعرض الإمام لفقهاء الإسلام فيما يتنازعون فيه من تفاصيل الأحكام،"[١١٤] ولا ينبغي أن يتعدى ذلك إلى الكلّيات القطعية.

**ب. عند القاضي المعافري:**

مناط نظر القاضي في القاعدة لتأسيس نظرية توجيه الخلاف؛ هو التسليم بأطروحتين منهجيتين؛ أولاهما: اعتبارها كلّية قياسية يقاس عليها في إفادة الأحكام ذات الوجهة المقاصدية. قال في سياق التأصيل: "وكل ما دعت الحاجة إليه في الشريعة مما فيه منفعة ولم يعارضه محظور؛ فإنه جائز أو واجب بحسب حاله، وهذا أصل بديع فَعُوهُ وركبوا عليه."[١١٥]

والأطروحة الثانية: متعلقها معالجة أصل الاستحسان بعرضه منهجيّاً عليها، وتوجيه النزاع في مصطلحه بين النظّار؛ بكلّيتها المنتشرة بينهم في تخريجاتهم الفقهية التطبيقية، وكذا في مقام توظيفهم للأمثلة المشتركة بينهما، ونظمها في سلك واحد، والإشادة بمبدأ التداخل المنهجي بين القواعد. فهل نجح القاضي حقّاً في معالجة الإشكال؟

إنّ الجدل حول ماهية الاستحسان في تاريخ الفكر الأصولي ثابت لا ينكر، بيد أنّه إجرائي اعتباري. وهو الذي انتهى إليه الشوكاني في سياق الترجيح قائلاً: "وقال جماعة من المحققين الحق أنه لا يتحقق استحسان مختلف فيه لأنهم ذكروا في تفسيره أموراً لا تصلح للخلاف."[١١٦]

وقد رام القاضي المعنى نفسه، فقال: "اعتبار الحاجة في تجويز الممنوع كاعتبار الضرورة في تحليل المحرم،"[١١٧] وركَّب على القاعدة فروعاً راجعة في ماهيتها إلى أصل الاستحسان عند المالكية خاصة، بيد أنّ سبكه في شكل هذه القاعدة بما هي أصل قطعي لا خلاف فيه بين المذاهب، وإيثار تعريفه ببيان وظيفته المقاصدية دون أدنى تعريج

[١١٤] المرجع السابق، ص١٠٠.

[١١٥] ابن العربي، **القبس شرح موطأ ابن أنس**، مرجع سابق، ج٣، ص٣٧٧.

[١١٦] الشوكاني، محمد بن علي. **إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول**، تحقيق: أبو مصعب البدري، بيروت: مؤسسة الكتب الثقافية، ط٦، ١٩٩٥م، ص٤٠١.

[١١٧] ابن العربي، **القبس شرح موطأ ابن أنس**، مرجع سابق، ج٣، ص١٩٧.

على مادته التي طال حول ماهيتها الجدل؛ فيه قصد واضح إلى الخروج من الأزمة التقعيدية التي يتخبط فيها المصطلح، ورفع الخلاف فيه، وحسم مادته. وأمّا كونه راجعاً إلى اعتبار المقاصد؛ فلأنّه "قاعدة مصلحية" مبني في ماهيته –خاصة عند المالكية– على التخصيص بالمصلحة من عموم المنع، مراعاة للحاجة التي تدخل تحت مبدأ رفع الحرج. ولا ينافي هذا ما قالوه من كون الاستحسان لا ينحصر في الاستثناء بالمصلحة، بل يراعى فيه أدلة أخرى حصروها بقولهم: "وقد ألفيناه منقسماً أقساماً؛ فمنه ترك الدليل للمصلحة، ومنه ترك الدليل للعرف، ومنه ترك الدليل لإجماع أهل المدينة، ومنه ترك الدليل للتيسير ورفع المشقة وإيثار التوسعة على الخلق؛"[١١٨] لأنّ مَنْ تأمَّل سوف يجد أنّ هذه القواعد (بما هي مخصّصات) تحوم حول المصلحة؛ فمنها تنطلق وإليها ترجع في إثبات الحكم، بل ثمرة الاستحسان متوقفة على اعتبارها، كما يومئ إليه قوله: "اعتبار الحاجة في تجويز الممنوع؛"[١١٩] إذ الحاجة دافع مصلحي يؤدي سقوط اعتباره إلى لحوق الحرج وخرم الضروريات المصلحية الكبرى بوجه ما.

فلهذا ركَّز على هذه النكتة في أحكام القرآن، في سياق التفريق بين الاستحسان عند الأحناف والاستحسان عند المالكية –وهو تفريق اعتباري–. قال: "وعلماؤنا من المالكية كثيراً ما يقولون: القياس كذا في مسألة، والاستحسان كذا، والاستحسان عندنا وعند الحنفية هو العمل بأقوى الدليلين.. نكتته المجزئة ههنا أن العموم إذا استمر والقياس إذا طرد؛ فإن مالكاً وأبا حنيفة يريان تخصيص العموم بأي دليل كان من ظاهر أو معنى، ويستحسن مالك أن يخص بالمصلحة، ويستحسن أبو حنيفة أن يخص بقول الواحد من الصحابة الوارد بخلاف القياس."[١٢٠] وإنّما يستحسن مالك التخصيص بالمصلحة؛ لأنّها –بكلّ بساطة– حاكمة على كلّ تخصيص، وإن كانت المصلحة ههنا المقصود بها المعنى الخاص المقيد بـ"الإرسال"، بيد أنّ لها تعلّقاً كبيراً بالمصالح الكلّية الكبرى؛ لأنّها غاية ما تنتهي إليه مآلاً، وهذا هو المهم، فلهذا استدرك في السياق نفسه قائلاً: "ولم يفهم

[١١٨] ابن العربي، أبو بكر. **المحصول في الأصول**، تحقيق: حسين علي البدري، الأردن: دار البيارق، ط١، ١٩٩٩م، ص١٠٩-١١٠.

[١١٩] ابن العربي، **القبس شرح موطأ ابن أنس**، مرجع سابق، ج٣، ص١٩٧.

[١٢٠] ابن العربي، **أحكام القرآن**، مرجع سابق، ج٢، ص٢٧٨-٢٧٩.

الشريعة من لم يحكم بالمصلحة ولا رأى تخصيص العلة."[١٢١] وما ذلك إلاّ لمنزلتها العظيمة في الإطار الكلّي المصلحي العام للتشريع الإسلامي. فلهذا أسند الاستحسان إلى المصلحة المقطوع بها المبنية على اليسر ورفع الحرج، في كثير من الأمثلة المشخصة لمعناه تنزيليّاً؛ كقوله في مقام التمثيل لكلّي الحاجة: "وأما السلم في اللبن والرطب.. فهي مسألة اجتمع عليها.. وهي مبنية على قاعدة المصلحة."[١٢٢] وقوله في بيع العجين بالعجين: ".. لكن علماءنا سامحوا في العجين بالعجين ليسارته وخفة أمره، وأنه مستثنى من القاعدة للحاجة إليه، وبقي التحريم في الكثير الذي يقصد منه المغابنة والمكايسة على أصل القاعدة."[١٢٣]

وقال في سياق عرض الخلاف حول جواز استثناء بعض النخلات من جنسها في بيع الجزاف: ".. وهي وإن كانت غرراً؛ لأن هذا الذي يختار لعله يجعل يده في الأطيب، ولكن هذا الغرر يسير، ولا خلاف بين العلماء في أن يسير الغرر لغو معفو عنه. وهذا يستمد من بحر المقاصد حسب ما تقدم بيانه في القواعد."[١٢٤] وإنّما الاستثناء من القواعد هو نفسه الاستحسان كما عند سائر العلماء.

والمقصود أنّه لا خلاف في قاعدة الاستحسان باعتبار وظيفتها المقاصدية ومستندها العلمي القطعي المبني على اعتبار المصلحة الراجعة بدورها إلى كلّيات العفو ودفع الحاجة ورفع الحرج، وإنّما الخلاف في التنزيل والإجراء، ولا ضير فيه؛ لأنّه عملية عقلية ذهنية متعلقها التفاصيل، لا الكلّيات.

إنّ أبا بكر إنّما اتخذ المصلحة ضابطاً للعمل بمقتضى الاستحسان للوصول إلى وجوب "اعتبار الحاجة في تجويز الممنوع"[١٢٥] -بتعبيره؛ أقصد الانتهاء إلى القاعدة المصلحية الكبرى التي تجمع الأنظار في مختلف الأقطار؛ وهي قولهم: "الحاجة تنزل منزلة

[١٢١] المرجع السابق، ج٢، ص٢٧٩.
[١٢٢] ابن العربي، **القبس شرح موطأ ابن أنس**، مرجع سابق، ج٣، ص٢٧٠.
[١٢٣] المرجع السابق، ج٣، ص٢٣٧-٢٣٨.
[١٢٤] المرجع السابق، ج٣، ص٢٣٢-٢٣٣.
[١٢٥] المرجع السابق، ج٣، ص١٩٧.

الضرورة عامة كانت أم خاصة."[١٢٦] تماماً كما عبَّر هو عنها، ويكون الاستحسان قد نزع (هويته) منها، ولا مشاحة في الاصطلاح بعدئذٍ في التعبير عن ذلك.

**خاتمة:**

تنضح مدوَّنات الأصول بزخْم تدافعي من الكلّيات؛ نظراً لاختلاف طبيعتها المعرفية ووظيفتها المنهجية التي لزمت عنها لتأدية وظائفَ في العلم تجديداً وتكميلاً، تصنيفاً وترتيباً. وقد وفِّق القاضي المعافري مع أستاذه الجويني -إلى حدّ لا يستهان به- في بثّ ذخائر نفيسة من أنواعها في سياق التأصيل لقواعد الفن؛ عُدّت عندهما قوانين لتشكيل نظرية في المعرفة وَفق منظومة التصوّر الكلّي في الإصلاح، والإشادة بمبدأ التكامل المعرفي، القاضي بتذويب الجزئيات الخلافية وإعادة تصنيفها، لتجري على سَنن أمهاتها من الكلّيات في إثمار معرفة متوازنة؛ تلوح فيها أهم المقاصد العليا للشريعة الإسلامية في تجلّياتها الحضارية، وتضفي عليها مسحةً من سراج جمالها.

لقد حاولت الدراسة رصد أهم معالم أصل الكلّي عند هذين الإمامين؛ باستعراض أهم إنتاجاتهما، كاشفة عن أبرز القضايا العارضة له في منظومة الاستدلال الأصولي عندهما؛ تحقيقاً لمفهومه، وبيان أنواعه، واستثماراً لحقائقه وتجلّياته في تسطير القواعد وترجيح الأحكام وتوجيه الخلاف، عساها —من ذلك كلّه- أن تقف على بعض تجلّيات الوحدة المنهجية في الاستدلال عند أئمة المذاهب الفقهية وفحول الإبداع الأصولي؛ لتبقى هذه المدارسة المتواضعة قبساً من الإشكال تفسح الطريق وتنير درب المباحثة فيه للدارسين، وذلك من خلال مجموعة من القضايا، لعلّ أهمها ما يأتي:

- كلّيات التأصيل الفقهي وأثرها في إعادة تصنيف مباحث العلم: دراسة في بيان الأصول الكلّية التي بُني عليها أساس علم الأصول، بما في ذلك رصد أهم جزئيات الخلاف وردّها إليها.

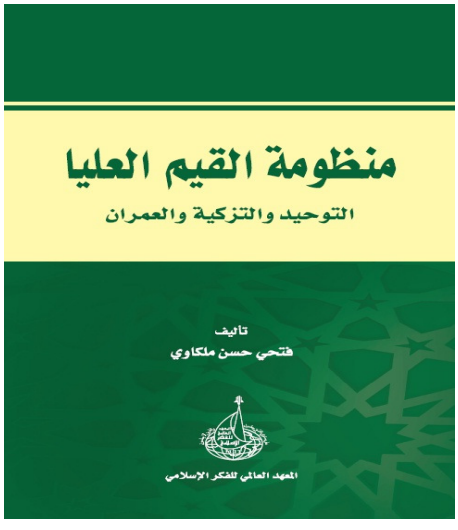
[١٢٦] محمد، عزام عبد العزيز. **القواعد الفقهية**، القاهرة: دار الحديث، ٢٠٠٥م، ص١٦٤.

– نظرية توجيه الخلاف في الشريعة: دراسة في مفهوم هذه النظرية ووظيفتها؛ دراسة تكشف عن مسالك الوحدة المنهجية بين المذاهب الفقهية؛ برصد الأصول الكلّية التي بُنيت عليها، وتوجيه بقية القواعد الجزئية لخدمتها.

– أصول الفقه المطبق: رؤية في مفهوم هذا الفقه وأهم التآليف فيه، والكشف عن مسالك العلماء في إرجاع الجزئيات إلى كلّياتها ضمن مباحثاتهم في قواعده ومطالبه.

– تكامل العلوم الشرعية: دراسة في الكلّيات؛ دراسة تجلي أهم الأنساق الكلّية التي تجمع بين العلوم داخل العلم الواحد، وتكشف عن تلاحم قواعدها وتداخلها فيه تداخلاً نسقيّاً؛ يُنبئ عن وجود معانٍ وأسرار منهجية ومعرفية جديدة في العلم، لعلّه لم يكن ذا رحمٍ بها وهي في مجالاتها العلمية الأولى التي ولدت بها، ونشأت فيها قبل أن تهاجر إليه.

## صدر حديثاً




# منظومة القيم العليا

**التوحيد والتزكية والعمران**

**تأليف: فتحي حسن ملكاوي**

**الطبعة الأولى ١٤٣٤هـ/٢٠١٣م**

**١٨٤ صفحة**

يتفق معظم الناس، على اختلاف عقائدهم وتعدد أنظمة حياتهم، على ضرورة ضبط حياة الإنسان بعدد من القيم التي توجه تصوره وسلوكه، فما القيم التي يتفق الناس على ضرورة قيام حياتهم عليها؟ وكيف تتعاضد هذه القيم فيما بينها لتشكل منظومة قيمية تتكامل عناصرها؟ وكيف نميز بين مستويات القيم فنقدم بعضها في الترتيب والأهمية، أو نلاحظ أن بعضها فرع مشتق عن أصل؟ وما معيار الترتيب في الأهمية أو تحديد الأصل والفرع؟

وإذا كانت ثلاثية التوحيد والتزكية والعمران هي منظومة للقيم العليا، في الرؤية الإسلامية للعالم، تشتق منها سائر القيم، فكيف تعمل هذه المنظومة على ضبط حياة الإنسان في مجالات الاعتقاد، وتربية النفس وتشكيل الشخصية الإنسانية، وبناء نظم الحياة الاجتماعية والاقتصادية والسياسية...، وتحديد علاقة مجتمع ما بالمجتمعات الأخرى؟ وما الذي يؤكد الصفة الإنسانية العالمية لهذه المنظومة؟

هذا الكتاب هو محاولة للإجابة عن هذه الأمثلة معتمداً على المرجعية القرآنية.

# 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 الرّق، 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 رُّوحِي فَقَعُواْ 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 بَنِيٓ ءَادَمَ وَحَمَلْنَٰهُمْ فِي 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 غيّبَ 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 لمنْ 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 تُمثِّل، 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

هريـــرة: "واقـــرؤوا إن شـــئتم: ﴿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]

– رتَّب 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 يُقرِّه، 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: ﴿ وَقَٰتِلُوهُمۡ حَتَّىٰ لَا تَكُونَ فِتۡنَةٞ وَيَكُونَ ٱلدِّينُ كُلُّهُۥ لِلَّهِ ﴾ (الأنفال: ٣٩). والمقصود بالدين في الآية الكريمة، ليس هو العقيدة والمِلّة؛ 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 يَنۡهَىٰكُمُ ٱللَّهُ عَنِ ٱلَّذِينَ لَمۡ يُقَٰتِلُوكُمۡ فِي ٱلدِّينِ وَلَمۡ يُخۡرِجُوكُم مِّن دِيَٰرِكُمۡ أَن تَبَرُّوهُمۡ وَتُقۡسِطُوٓاْ إِلَيۡهِمۡۚ إِنَّ ٱللَّهَ يُحِبُّ ٱلۡمُقۡسِطِينَ ﴾ (الممتحنة: ٨)، وقوله سبحانه وتعالى: ﴿ أُذِنَ لِلَّذِينَ يُقَٰتَلُونَ بِأَنَّهُمۡ ظُلِمُواْۚ وَإِنَّ ٱللَّهَ عَلَىٰ نَصۡرِهِمۡ لَقَدِيرٌ ۝٣٩ ٱلَّذِينَ أُخۡرِجُواْ مِن دِيَٰرِهِم بِغَيۡرِ حَقٍّ إِلَّآ أَن يَقُولُواْ رَبُّنَا ٱللَّهُ ﴾ (الحج: ٣٩-٤٠)، وقوله عزّ وجلّ: ﴿ وَمَا لَكُمۡ لَا تُقَٰتِلُونَ فِي سَبِيلِ ٱللَّهِ وَٱلۡمُسۡتَضۡعَفِينَ مِنَ ٱلرِّجَالِ وَٱلنِّسَآءِ وَٱلۡوِلۡدَٰنِ ٱلَّذِينَ يَقُولُونَ رَبَّنَآ أَخۡرِجۡنَا مِنۡ هَٰذِهِ ٱلۡقَرۡيَةِ ٱلظَّالِمِ أَهۡلُهَا وَٱجۡعَل لَّنَا مِن لَّدُنكَ وَلِيّٗا وَٱجۡعَل 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 خَلَقۡنَٰكُم مِّن ذَكَرٖ وَأُنثَىٰ وَجَعَلۡنَٰكُمۡ شُعُوبٗا وَقَبَآئِلَ لِتَعَارَفُوٓاْۚ إِنَّ أَكۡرَمَكُمۡ عِندَ ٱللَّهِ أَتۡقَىٰكُمۡۚ إِنَّ ٱللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٞ ﴾ (الحجر: ١٣)، وقال سبحانه: ﴿ لِكُلّٖ جَعَلۡنَا مِنكُمۡ شِرۡعَةٗ وَمِنۡهَاجٗاۚ وَلَوۡ شَآءَ ٱللَّهُ لَجَعَلَكُمۡ أُمَّةٗ وَٰحِدَةٗ وَلَٰكِن لِّيَبۡلُوَكُمۡ فِي مَآ ءَاتَىٰكُمۡۖ فَٱسۡتَبِقُواْ ٱلۡخَيۡرَٰتِۚ إِلَى ٱللَّهِ مَرۡجِعُكُمۡ جَمِيعٗا فَيُنَبِّئُكُم بِمَا كُنتُمۡ فِيهِ تَخۡتَلِفُونَ ﴾ (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 يَـٰٓأُو۟لِى ٱلْأَلْبَـٰبِ 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 نُنبِّه 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 زيادةٌ 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 يُضخِّم 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 يُمزّقاننا، 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.

٨١
السنة العشرون
خريف ٢٠١٣م/ ١٤٣٤هـ

# الكلمة

تصدر عن
منتدى الكلمة
للدراسات
والأبحاث

مجلة فصلية تعنى بشؤون الفكر الإسلامي وقضايا العصر والتجدد الحضاري

◆ جدليات الجماعة والأمة.. في المجال الإسلامي الشيعي الحديث والمعاصر
◆ الإسلام وجدلية الإيمان والحرية والمسؤولية
◆ الفارابي ومنهجه في التقريب بين المنطق والنحو
◆ البعد التربوي والتعليمي في فكر ابن حزم الأندلسي
◆ جدل الإنساني والتقنية
◆ الحقيقة وطرق التفكير في الفكر الغربي الحديث

◆ ترجمات:
صراع الجهل:
قراءة نقدية لنظرية
صامويل هانتنغتون
«صراع الحضارات»

◆ نـــــدوات:
سماحة الإسلام
وفتنة التكفير

# الحوار المذهبي: مفهومه، ومنطلقاته، وضوابطه

**عبد المجيد محمود الصلاحين** [*]

**هايل عبد الحفيظ داود** [**]

**الملخص**

يهدف هذا البحث إلى بيان مفهوم الحوار المذهبي والأسس التي يبنى عليها، والضوابط التي تعين في تحقيق الغرض منه .فالحوار أمر حتمي بين مكونات الأمة المسلمة بمختلف مذاهبها العقدية أو الفقهية، وهو الأساس لأي حوار مع غيرها .ومن أجل أن يحقق الحوار المذهبي أهدافه لا بد أن ينطلق من مجموعة من المنطلقات وينضبط بعدد من الضوابط، ويأخذ بعدد من الأولويات .ويبين البحث أن المرجعية الأساسية في كل ذلك هو القرآن الكريم والسنة النبوية، فهما يؤكدان أن ما يجمع هذه الأمة أكثر بكثير مما يفرقها، ويشترطان أن يكون هدف الحوار هو الوصول إلى الحقيقة وليس الانتصار للمذهب بلا حقّ أو الباطل.

**الكلمات المفتاحية :**مفهوم الحوار المذهبي، منطلقات الحوار المذهبي، ضوابط الحوار المذهبي، أولويات الحوار المذهبي، الاختلاف المذهبي.

## Inter-Sectarian Dialogue: Its Concept, Foundations, and Conditions

**Abstract**

This study aims to examine the concept of inter-sectarian dialogue among Muslims, and illustrate the foundations, conditions, and priorities of a successful dialogue. Dialogue among Muslims of various jurisprudential schools and doctrinal sects is inevitable, and is the foundation for any dialogue with others. In order to achieve its purposes, dialogue should stem from certain premises, controlled by certain conditions, and take a number of priorities. The study explains how the Holy Qur'an and Noble Sunnah constitute the frame of reference and the guiding authority for this dialogue, as they both affirm that which unites the Muslim Ummah together is much more than what divides it. This authority requires also that the objective of dialogue should be the search for the truth and not to defend a position, whether right or wrong.

**Keywords:** Concept of Inter-Sectarian Dialogue, Premises of Inter-Sectarian Dialogue, Conditions of Inter-Sectarian Dialogue, Priorities of Inter-Sectarian Dialogue, Disagreement among Schools of Thought/Sects.

---

[*] دكتوراه في الفقه وأصوله، جامعة أم القرى، أستاذ الفقه وأصوله في كلية الشريعة– الجامعة الأردنية. البريد الإلكتروني: a.salaheen@yahoo.com

[**] دكتوراه في الفقه وأصوله، الجامعة الأردنية، أستاذ الفقه وأصوله في كلية الشريعة– الجامعة الأردنية. وزير الأوقاف والمقدسات الإسلامية في الأردن. البريد الإلكتروني: dr_hayel@yahoo.com

تم تسلّم البحث بتاريخ ٢٠١١/٧/٦م، وقُبل للنشر بتاريخ ٢٠١٣/١/١٤م.

**مقدمة:**

حَفَل القرآنُ الكريم بحوارات متعددة على مستويات مختلفة متباينة،كما سجَّلت السُّنة النبوية المطهرة نماذجَ راقيةً من الحوار المستنير الهادف الهادئ المتَّزِن، وكان لهذه النماذج مع حوارات القرآن الكريم أكبر الأثر في استجابة النَّاس لهذا الدِّين. وإنَّ المتتبِّع للدعوة الإسلامية منذ بداياتها الأولى، وإلى بلوغها نهاياتها المتمثلة في دخول الناس في دين الله أفواجاً، يلحظ أنَّ الحوار كان يمثِّل الأوْلَويَّة الأُولى في هذه الدعوة.

إنَّ الإسلام يؤمن بحقِّ الإنسان في الاختيار، قال تعالى: ﴿لَآ إِكۡرَاهَ فِي ٱلدِّينِ﴾ (البقرة:٢٥٦)، وإنَّ القوة ليست السبيل لفرض الرأي والفكرة، ولذلك قال تعالى: ﴿وَجَٰدِلۡهُم بِٱلَّتِي هِيَ أَحۡسَنُ﴾ (النحل: ١٢٥). فإذا كان هذا المنهج مع المخالف في الدين والملة، فمن باب أولى أن يكون مع المتفق معك في الدين والعقيدة. وإن شيوع ثقافة التكفير، والتخوين، والتبديع، والتأزم، والانغلاق، والتعصب الفكري والمذهبي والطائفي، واللجوء إلى العنف والقوة في حل الخلافات الفكرية، والمذهبية داخل الأمة ينذر بالخطر الشديد؛ ولذا نجد أن رسول الله ﷺ قال: "مَنْ أشارِ إلى أخيه بِحَدِيدة فإنَّ الملائكة تلعنُه حتى يَدَعَه."[١]

ولما كان الحوار بين مكونات الأمة المسلمة بمختلف مذاهبها العقدية أو الفقهية هو الأصل، والأساس لأيّ حوار مع غيرها، ولما كان القصد من الحوار هو تقليل الاختلاف، والاحتقان بين مكوناتها، وأن لا يكون الخلاف في الأصول أو الفروع سبباً في فرقتها وتغول أعدائها عليها، وإنَّما نقطة قوة تسجل لها، فإنَّ الباحثيْن رأيا أن تكون حدود البحث شاملة للحوار بين كل مكوِّنات الأمَّة على اختلاف فِرَقِها، وطوائفها، ومذاهبها العقدية والفقهية ما لم تكن شاذَّة، محاولة لجمع الصف والكلمة، وتجميع الطاقات والإمكانات لمواجهة العدو المشترك الذي يتربص بالأمة الدوائر. وعليه فإنَّ مفهوم الحوار

[١] مسلم بن الحجاج. **صحيح مسلم**، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، بيروت: دار إحياء التراث العربي، كتاب: البر والصلة، باب: النهي عن الإشارة بالسلاح إلى مسلم، ج٤، حديث رقم٢٦١٦، ص٢٠٢٠.

المذهبي، وضوابطه، وأسسه، وأمثلته جاءت تتَّسع لهذا كله، غير متخصصة في جانب معين منه، كالخلاف العقدي مثلاً أو الخلاف الفقهي.

وإذا كان الحوار عموماً يمثِّل ضرورةً بشرية، وحتميةً إنسانيَّةً، وسنَّةً ماضية من سنن الله –عز وجل– فإنَّ الحوار المذهبي بين المذاهب الإسلامية المختلفة، يمثِّلُ حتمية إسلامية لا بدّ من التعاطي معها بما يحقِّق للأمة ما تصبو إليه من منعة، ورفعة، وقدرة على إيصال دينها إلى أصقاع المعمورة كافة بالدعوة إلى الله بالحكمة، والموعظة الحسنة، وتمكين هذه الأمة من نشر حضارتها، وثقافتها في فضاءات إنسانية جديدة،وتخليص العالم مما يعصف به من الصراعات، وتغوُّل ثقافة القوة. مبتعدين في خطابنا عن أدبيات التكفير، والتضليل، والتخوين والتبديع، كما أنَّه من الضروري أيضا التخلِّي عن العقلية الاتِّهامية التي تتجاوز باتهاميتها الأفهام، والاجتهادات إلى اتِّهام النوايا والقصود.

تحاول هذه الدراسة الإجابة عن مجموعة من الأسئلة من أهمها: ما هو مفهوم الحوار المذهبي ومنطلقاته وضوابطه؟ وهل يمكن أن ننتقل إلى حوار حضاري بين المسلمين على اختلاف أطيافهم، ومذاهبهم، وفرقهم يؤدي إلى تقارب المسلمين وتآلفهم؟ وما هي الأسس التي ننطلق منها لبدء حوار مذهبي؟ وما هي عوامل نجاح الحوار المذهبي التي تجعله يؤتي ثماره؟

## أولاً: مفهوم الحوار المذهبي

### ١. مفهوم الحوار لغة واصطلاحاً:

#### أ. الحوار في اللغة:

إذا يَمَّمْنا وجوهَنا شَطْرَ معاجم اللغة محاولين معرفة المعاني، والدلالات اللغوية لهذه المادة في جذرها الثلاثي (حور)، فسرعان ما تطالعنا هذه المعاجم بمعان متعددة متداخلة، نختار منها ما له علاقة بدراستنا، وهي:

– الرجوع، فالحور: الرجوع عن الشيء وإلى الشيء،[٢] قال ابن عباس رضي الله عنهما: ما كنت أدري ما معنى يَحُور حتى سمعت أعرابية تقول لبنية لها: حوري؛ أي ارجعي،[٣] ومن ذلك المعنى ما ورد في الحديث: "مَنْ دَعَا رَجُلاً بالكُفْر –أو قال: عدو الله– ولَيْسَ كَذلك إلا حَارَ عَلَيْه."[٤]

– المراجعة في الكلام والجواب والردّ فيقال: يتحاورون؛ أي يتراجعون الكلام. ويقال: لم يَحِرْ جوَابَا، أيّ لم يَرُدَّ.[٥] والحوار اسم من المحاورة، والمحاورة: المجاوبة. والتحاور: التجاوب. والمحاورة مراجعة المنطق والكلام في المخاطبة،[٦] ومن ذلك قوله –سبحانه وتعالى– في سورة المجادلة ﴿وَٱللَّهُ يَسۡمَعُ تَحَاوُرَكُمَآ﴾ (المجادلة: ١)؛ أي تراجعكما الكلام،[٧] وقوله أيضاً: ﴿فَقَالَ لِصَٰحِبِهِۦ وَهُوَ يُحَاوِرُهُۥٓ﴾ (الكهف: ٣٤)؛ أي يراجعه في الكلام،[٨] قال الراغب الأصفهاني: الحوار: المرادَة في الكلام.[٩]

–التغير والانقلاب من حال إلى حال،[١٠] ومن ذلك قوله –سبحانه وتعالى–: ﴿إِنَّهُۥ ظَنَّ أَن لَّن يَحُورَ﴾ (الانشقاق: ١٤)؛ أي ظنَّ أنَّه لن يرجع الى الله –تعالى– مبعوثاً محشوراً.[١١] ومنه قول لبيد:

---

[٢] ابن منظور، محمد بن مكرم. **لسان العرب**، قم– إيران: نشر أدب الحوزة، ١٤٠٥هـ، ج٤، ص٢١٧، مادة حور.

[٣] الزمخشري، محمود بن عمر. **الكشاف عن حقائق التنزيل**، تحقيق: عبد الرزاق المهدي، بيروت: دار إحياء التراث العربي، ج٤، ص٧٢٨.

[٤] ابن الحجاج، **صحيح مسلم**، مرجع سابق، كتاب: الإيمان، باب: حال إيمان من رغب عن أبيه، ج١، حديث رقم١١٢، ص٧٩.

[٥] ابن منظور، **لسان العرب**، مرجع سابق، ج٤، ص٢١٨. انظر أيضاً:
– الجوهري، إسماعيل بن حماد. **الصحاح**، تحقيق: أحمد عبد الغفور عطار، بيروت: دار العلم للملايين، ط٤، ١٤٠٧هـ/١٩٨٧م، ج٢، ص٦٤٠.

[٦] ابن منظور، **لسان العرب**، مرجع سابق، ج٤، ص٢١٨.

[٧] البيضاوي، ناصر الدين. **تفسير البيضاوي**، بيروت: دار الفكر، ج٥، ص٣٠٧.

[٨] القرطبي، محمد بن أحمد بن أبي بكر. **الجامع لأحكام القرآن**، تحقيق: هشام البخاري، الرياض: عالم الكتب، ١٤٢٣هـ/٢٠٠٣م، ج١٠، ص٤٠٣.

[٩] الأصفهاني، الحسين بن محمد الراغب. **المفردات في غريب القرآن**، مكة المكرمة: مكتبة نزار الباز، ٢٠٠٩م، ص١٧٩.

[١٠] ابن منظور، **لسان العرب**، مرجع سابق، ج٤، ص٢١٧.

[١١] ابن عطية، عبد الحق بن غالب الأندلسي. **المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز**، تحقيق: عبد السلام عبد الشافي، لبنان: دار الكتب العلمية، ١٤١٣هـ/١٩٩٣م، ج٥، ص٤٥٨.

وما المرءُ إلا كالشِّهابِ وضَوْئِهِ يَحُورُ رماداً بعد إذْ هو ساطعُ

– المحور: الحديدة التي تدور عليها البكرة.[١٢] ومن هنا قالوا: محور الحوار؛ أي القضية الرئيسة التي يدور حولها.

– الأحور: العقل، يقال ما يعيش فلان بأحور أي ما يعيش بعقل يرجع إليه،[١٣] والحوار يحتاج إلى عقل حتى يتم بوجه صحيح.

– والحور: أن يشتد بياض بياض العين وسواد سوادها، فلا تشوبهما شائبة[١٤] كما قال الشاعر:

إنَّ العيونَ التي في طَرْفِها حَوَرٌ قَتَلْنَنَا ثُمَّ لَمْ يُحْيِينَ قَتْلانا

والحوار يؤدي إلى أن لا تشوب الأمورَ شائبةٌ، بل تتميز الحقائق وتظهر.

إنَّ كل المعاني اللغوي السابقة للحوار لها علاقة بالمعنى الاصطلاحي للحوار وتحدد مفهومه بشكل واضح.

**ب. الحوار اصطلاحاً:**

لقد تعددت عبارات الباحثين لدى تعريفهم الحوارَ من الناحية الاصطلاحية، ولعلَّ من أسباب هذا التباين التركيز على جانب من التعريف دون الجوانب الأخرى، كالتركيز على جانب الأهداف المتوخاة من الحوار لدى بعض الباحثين أو التركيز على آداب الحوار، وضوابطه لدى بعضهم الآخر، ولكن هذه التعريفات في النهاية تعريفات متقاربة. ومن هذه التعريفات ما يأتي:

---

[١٢] ابن منظور، **لسان العرب**، مرجع سابق، ج٤، ص٢٢١. انظر أيضاً:
– الجوهري، **الصحاح**، مرجع سابق، ج٢، ص٦٤٠.

[١٣] ابن منظور، **لسان العرب**، مرجع سابق، ج٤، ص٢١٩. انظر أيضاً:
– الجوهري، **الصحاح**، مرجع سابق، ج٢، ص٦٣٨.

[١٤] ابن منظور، **لسان العرب**، مرجع سابق، ج٤، ص٢١٩.

١. مراجعة الكلام والحديث بين طرفين أو أكثر، دون أن يكون بينهما ما يدل بالضرورة على الخصومة، بهدف الانتقال من تصور إلى تصور، ومن قول إلى قول، وصولاً إلى التصورات الشاملة والمبادئ العليا.[١٥]

٢. "مراجعة الكلام مع النفس، أو بين طرفين أو أكثر، حول موضوع محدد، بغرض الوصول إلى الحقيقة وتجليتها."[١٦]

٣. "أسلوب يجري بين طرفين، يسوق كل منهما من الحديث ما يراه ويقتنع به، ويراجع الطرف الآخر في منطقه وفكره قاصداً بيان الحقائق وتقريرها من وجهة نظره."[١٧]

٤. نوع من الحديث بين شخصين أو فريقين، يتمُّ فيه تداولُ الكلام بينهما بطريقة متكافئة، لا يستأثر أحدهما دون الآخر، ويغلب عليه الهدوء والبُعدُ عن الخصومة والتعصّب.[١٨]

٥. "تبادل المتحاورين، الأفكارَ، والحقائق والمعلومات والخبرات، التي تزيد من معرفة كل فريق بالآخر بطريقة موضوعية، تبين ما قد يكون بينهما من تلاقٍ أو اختلاف، مع احتفاظ كل طرف بمعتقداته، في جو من الاحترام المتبادل، والمعاملة بالتي هي أحسن، بعيداً عن نوازع التشكيك ومقاصد التجريح."[١٩]

٦. "محادثة بين شخصين أو فريقين حول موضوع محدد، لكل منهما وجهة نظر خاصة به، بعيداً عن الخصومة أو التعصب، بطريقة تعتمد على العلم والعقل، مع استعداد كلا الطرفين قبول الحقيقة، ولو ظهرت على يد الطرف الآخر."[٢٠]

---

[١٥] عامراني، عبد المجيد. **مستقبل حوار الحضارات في ظل العولمة**، الإمارات العربية المتحدة: ندوة الثقافة والعلوم، ٢٠٠٤م، ص٣١.

[١٦] المغامسي، خالد. **الحوار: آدابه وتطبيقاته في التربية الإسلامية**، السعودية: مركز الملك عبد العزيز للحوار الوطني، ٢٠٠٧م، ص٢١.

[١٧] الهيتي، عبد الستار. **الحوار الذات والآخر**، قطر: وزارة الأوقاف القطرية، ٢٠٠٤م، ص٤٠.

[١٨] الحاشري، فيصل. **فن الحوار: أصوله،آدابه**، الأردن: العربية للتوزيع، ٢٠٠٣م، ص١٣-١٤.

[١٩] الحسن، يوسف. **الحوار الإسلامي المسيحي الفرص والتحديات**، أبو ظبي: المجتمع الثقافي، ط١، ص١٣.

[٢٠] عجك، بسام داود. **الحوار الإسلامي المسيحي المبادئ التاريخ الموضوعات الأهداف**، دمشق: دار قتيبة، ط١، ١٩٩٨م، ص٢٠.

والعلاقة بين المعنى اللغوي والاصطلاحي للحوار يظهر في أن الحوار تراجع بين الطرفين في الكلام، وفيه رجوع إلى الحق والصواب، فسميّ حواراً. وفي الحوار كذلك مجاوبة وأخذ وردّ. كما أن فيه تغيّراً وانقلاباً من حال إلى حال لكل من المتحاورين.

**٢. مفهوم المذهب لغة واصطلاحاً:**

**أ. المذهب لغةً:** من ذَهَبَ في الأرض مَرَّ ومضى،[٢١] وجمعُه مذاهب. والمذهب في اللغة له عدة معان منها:

- القصد والطريقة، يقال: ذَهَبَ مَذْهَبَ فلان، قصد قصدَه وطريقتَه.[٢٢]
- الحُسْن والنَّضارة، قال ابن فارس: الذال والهاء والباء أُصَيْلٌ يدلُّ على حُسْنٍ ونَضارة، من ذلك الذَّهبُ معروف.[٢٣]

**ب. المذهب اصطلاحاً:** هو المعتقد الذي يُذهب إليه، والطريقة، والأصل، يقال: ذهب مذهباً حسناً. ويقال: ما يُدرى له مذهب؛ أي طريقة.[٢٤] والمذهب اصطلاحاً "مجموعة من الآراء والنظريات العلمية، والفلسفية ارتبط بعضها ببعض ارتباطاً يجعلها وحدة منسقة."[٢٥]

والمذهب في الاصطلاح الشرعي له تعريفات تكاد تكون متقاربة، منها:

ما ذهب إليه إمام من الأئمة في الأحكام الاجتهادية أو العقدية. جاء في الفواكه الدواني في تعريف المذهب المالكي "ما اختص به من الأحكام الشرعية الفرعية

[٢١] الفيومي، أحمد بن محمد بن علي. **المصباح المنير**، بيروت: المكتبة العلمية، د.ط، د.ت، ج١، ص٢١١. انظر أيضاً:
- مصطفى، إبراهيم، وآخرون. **المعجم الوسيط**، تحقيق: مجمع اللغة العربية، القاهرة: دار الدعوة، ط١، ١٤٠٠هـ، ج١، ص٣١٦.

[٢٢] الفيومي، **المصباح المنير**، مرجع سابق، ج١، ص٢١١. انظر أيضاً:
- مصطفى وآخرون، **المعجم الوسيط**، مرجع سابق، ج١، ص٣١٦.

[٢٣] ابن فارس، أحمد بن فارس، **معجم مقاييس اللغة**، تحقيق: عبد السلام محمد هارون، بيروت: دار الفكر، ١٣٩٩هـ/١٩٧٩م، ج٢، ص٣٦٢.

[٢٤] مصطفى وآخرون، **المعجم الوسيط**، مرجع سابق، ج١، ص٣١٦.

[٢٥] المرجع السابق، ج١، ص٣١٧.

الاجتهادية"[٢٦] ويقول الحطاب: "والمذهب ما ذهب إليه إمام من الأئمة من الأحكام الاجتهادية."[٢٧]

ويوضح ذلك الدسوقي بقوله: "مذهب مالك مثلاً عبارة عما ذهب إليه من الأحكام الاجتهادية؛ أي التي بذل وسعه في تحصيلها"[٢٨] وفي الدُّرر السنية عُرِّف المذهب بأنه "ما ترجّح عند المجتهد في أيّة مسألة من المسائل بعد الاجتهاد، فصار له معتقداً، أو مذهباً."[٢٩]

ويمكن من خلال ما سبق أن نُعرِّف المذهب تعريفاً يجمع بين المذاهب الفقهية، والفكرية، والعقدية فنقول: بأن المذهب هو: المنهج الذي سلكه عالم مجتهد في الفقه أو أصول الدين، أدّى به إلى اختيار جملة من الأحكام في مجال علم الفروع أو الأصول.

ومما سبق أيضاً نرى أنَّ العلماء يرون أنَّ المذاهب فيما فهمه العلماء من النصوص، أو في المسائل الاجتهادية. أما النصوص الصحيحة الصريحة، التي لا معارض لها، ولا ناسخ، ومسائل الإجماع، فلا مذاهب فيها، بل هي أحكام نصَّ عليها الشارع. يقول الدسوقي: "فالأحكام التي نص الشارع عليها في القرآن أو في السنة، لا تعد من مذهب أحد من المجتهدين."[٣٠] ويقول الشنقيطي:

مذهب مالك إذا قيل المراد ... منه الذي لمالك فيه اجتهاد

وغيره مما عليه النص لا ... يُعَدُّ مذهبا مؤصلا

فعَزْوُ مذهبٍ لذي اجتهادِ ... بَعْدَ وجود النَّصِّ ذو فسادِ

[٢٦] النفراوي، أحمد بن غنيم بن سالم. **الفواكه الدواني على رسالة ابن أبي زيد القيرواني**، تحقيق: رضا فرحات، القاهرة: مكتبة الثقافة الدينية، د.ط، ج١، ص١٦٤.

[٢٧] الحطاب، محمد بن محمد بن عبد الرحمن المغربي. **مواهب الجليل لشرح مختصر خليل**، ضبط وتخريج: زكريا عميرات، بيروت: دار الفكر، ط٣، ١٩٩٢م، ج١، ص٦٦.

[٢٨] الدسوقي، محمد عرفه. **حاشية الدسوقي على الشرح الكبير لأبي البركات أحمد الدردير**، القاهرة: دار إحياء الكتب العربية، عيسى البابي الحلبي وشركاه، د.ط، د.ت، ج١، ص٣٣.

[٢٩] **الدُّرَرُ السَّنِيَّةُ في الأجوبة النجدية**، تأليف: علماء نجد الأعلام من عصر الشيخ محمد بن عبد الوهاب إلى عصرنا هذا، دراسة وتحقيق: عبد الرحمن بن محمد بن قاسم، د.ت، ط٦، ١٤١٧هـ/١٩٩٦م، ج٤، ص١٨.

[٣٠] الدسوقي، **حاشية الدسوقي على الشرح الكبير لأبي البركات أحمد الدردير**، مرجع سابق، ج١، ص٣٣.

بـــل كـــل مـــا ثبـــت بالـــدليل يُنْســـــب للإلـــــه والرســـــول[٣١]

وجاء في الدرر السنية أنه لا يكاد يطلق إلا على ما فيه خلاف؛ إذ يقول: "... وأنَّ المذهب لا يكون إلا في مسائل الخلاف، التي ليس فيها نص صريح، ولا إجماع."[٣٢]

### ٣. مفهوم الحوار المذهبي:

إنَّ مصطلح الحوار المذهبي مكون من الكلمتين: حوار، ومذهب، أمَّا الحوار المذهبي بوصفه مركباً إضافياً فلم يجد الباحثان بعد بحث طويل تعريفاً له، ومن ثمَّ اجتهدا في صياغة تعريف له من خلال ما سبق من تعريف الحوار والمذهب، وهو: أن يتبادل العلماء المسلمون من مختلف التيارات الفقهية، والفكرية، والعقدية، الأفكارَ، والحقائق، والمعلومات، والخبرات، التي تزيد من معرفة كل فريق بالآخر بطريقة موضوعية، تُبيِّن ما قد يكون بينهما من تلاق أو اختلاف، في جو من الاحترام المتبادل، بعيداً عن التشكيك، والتجريح للوصول إلى التقارب والتعايش والوحدة.

### ٤. المصطلحات ذات الصلة

ثمّة مجموعة من المصطلحات ذات الصلة بمفهوم الحوار منها:

أ. الجدل:

جدلته؛ أي رميته وصرعته، والجدل: اللَّدَدُ في الخصومة والقدرة عليها، ورجل جَدِل إذا كان أقوى في الخصام. ويقال: جادلت الرجل فجدلته جدلاً؛ أي غلبته. وجادله؛ أي خاصمه. والاسم الجدل، وهو شدة الخصومة. والجدل: مقابلة الحجة بالحجة، والمجادلة: المناظرة والمخاصمة، وفي الحديث: ما أوتي الجدل قوم إلا ضلوا، والمراد به الجدل على الباطل، وطلب المغالبة لا إظهار الحق، فإن ذلك محمود لقوله -عز وجل-: ﴿وَجَٰدِلْهُم

[٣١] الشنقيطي، محمد بن أبي مدين. **الصوارم والأسنة في الذب عن السنة**، بيروت: دار الكتب العلمية، ٢٠٠١م، ص١٥١.

[٣٢] **الدُّرَرُ السَّنِيَّةُ في الأجوبة النجدية**، مرجع سابق، ج٤، ص١٨.

بِٱلَّتِي هِيَ أَحۡسَنُ ﴾ (النحل: ١٢٥)[٣٣] والمجادلة هي المناظرة بعنف، لإفحام الخصم وإسكاته.[٣٤]

والمجادلة والجدل اصطلاحاً هو: "معرفة القواعد من الحدود، والآداب في الاستدلال التي يتوصل بها إلى حفظ رأي، وهدمه سواء كان ذلك الرأي من الفقه أو غيره."[٣٥]

وعِلْمُ الجَدَل هو "عِلْمٌ باحثٌ عن الطرق التي يقتدر بها على إبرام أيّ وَضْع أُرِيدَ، ونَقْض أيّ وضع كان، وهو من فروع عِلْم النَّظَر، ومبني لعلْم الخلاف، مأخوذ من الجدل الذي هو أحد أجزاء مباحث المنطق."[٣٦]

ومن خلال ما سبق يتبين لنا أنَّ الجدل يختلف عن الحوار في طبيعته، وإن كان قد يشبهه في الصورة الظاهرية؛ إذ إن الجدل في الغالب أمر غير محمود؛ لأنه ينبئ عن الصراع والمغالبة بقصد إفحام الآخر، والتغلب عليه، لا الوصول إلى الحقيقة بخلاف الحوار.[٣٧] ولكن إن كان بقصد الوصول إلى الحق، والتزم بالضوابط الشرعية فهو أمر محمود.

ب. المناظرة:

من النَّظَر وهو حِسُّ العَيْن في الأصل، ويطلق على نظر القلب والفكر، وإذا قلت: نظرت إليه، لم يكن إلا بالعين، وإذا قلت: نظرت في الأمر، احتمل أن يكون تفكراً فيه وتدبراً بالقلب، وفلان يناظر فلاناً؛ أي يقابله، والمناظرة: أن تناظر أخاك في أمر إذا نظرتما فيه معاً كيف تأتيانه.[٣٨]

والمناظرة اصطلاحاً: هي إقامة الدليل على ما يخالف حجة الخصم.[٣٩]

---

[٣٣] ابن منظور، **لسان العرب**، مرجع سابق، ج١١، ص١٠٥.

[٣٤] قلعة جي، محمد رواس، وقنيبي، حامد صادق. **معجم لغة الفقهاء**، بيروت: دار النفائس، ط٢، ١٩٨٨م، ص٤٠٥.

[٣٥] ابن خلدون، عبد الرحمن بن محمد. **مقدمة ابن خلدون**، بيروت: دار القلم، ط٥، ١٩٨٤م، ج١، ص٤٥٧.

[٣٦] القنوجي، صديق بن حسن. **أبجد العلوم الوشي المرقوم في بيان أحوال العلوم**، تحقيق: عبد الجبار زكار، بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٧٨م، ج٢، ص٢٠٨.

[٣٧] فضل الله، محمد حسين. **في آفاق الحوار الإسلامي المسيحي**، بيروت: دار الملاك، ط١، ١٩٩٤م، ص٨.

[٣٨] ابن منظور، **لسان العرب**، مرجع سابق، ج٥، ص٢١٦-٢٢٠.

[٣٩] قلعة جي، وقنيبي، **معجم لغة الفقهاء**، مرجع سابق، ص٧٥.

## ثانياً: منطلقات الحوار المذهبي

من أجل أن يكون الحوار المذهبي ناجعاً، وناجحاً، ومؤتياً أُكُلَه، فإنَّ ثَمَّة مجموعة من المنطلقات التي ينبغي أن ينطلق منها المتحاورون، ويمكن إجمال أهمها بما يأتي: حقُّ الإنسان في الاختيار دون إكراه أو إجبار. ووحدة الأمة الإسلامية. ومشروعية الخلاف. والتسامح المذهبي. والحرية المذهبية.

### ١. حقُّ الإنسان في الاختيار دون إكراه أو إجبار:

إنَّ من أوَّل منطلقات الحوار الإيمان ابتداءً بحرية اختيار الإنسان، والاقتناع بأنَّ التّنَوُّعَ حقيقةٌ وواقع، وأنَّ الاختلاف حقٌ من حقوق الإنسان وكرامته، وأنَّ الحوار لا يعني ولا يُطلب منه إلغاء التنوع ومصادرة حق الاختلاف وإكراه الناس على ما لا يختارون. فأصحاب الرؤية الأحادية، الذين لا يمتلك تراثهم وقيمهم حق التنوع والاختلاف، غير مؤهلين ثقافياً وحضارياً لتقنية الحوار.[٤٠]

إنَّ الإسلام من أكثر المبادئ دعوة إلى حرية الاختيار، وعدم الإكراه. والنصوص في هذا الأمر متواترة مستفيضة في القرآن الكريم كقوله تعالى: ﴿لَّسْتَ عَلَيْهِم بِمُصَيْطِرٍ﴾ (الغاشية: ٢٢)، وقوله تعالى: ﴿لَآ إِكْرَاهَ فِي ٱلدِّينِ ۖ قَد تَّبَيَّنَ ٱلرُّشْدُ﴾ (البقرة: ٢٥٦)، وقوله تعالى: ﴿فَإِنْ أَسْلَمُوا۟ فَقَدِ ٱهْتَدَوا۟ ۖ وَّإِن تَوَلَّوْا۟ فَإِنَّمَا عَلَيْكَ ٱلْبَلَٰغُ ۗ وَٱللَّهُ بَصِيرٌۢ بِٱلْعِبَادِ﴾ (آل عمران: ٢٠)، وغير ذلك من الآيات التي تعطي الإنسان حق الاختيار دون قهر أو إجبار، محافظة على كرامته وحريته.

إنَّ هذا الأمر يعطي الحوار أهميته وقيمته، ويجعل المحاور أكثر قناعة بجدوى الحوار وقيمته، وأنه الطريق الطبيعي للتواصل والتقارب بين الناس عامة، فما بالك إذ كان بين المسلمين؟!

---

[٤٠] من مقدمة عمر عبيد حسنة لكتاب: الحوار.. الذات والآخر. انظر:
– الهيتي، عبد الستار. **الحوار.. الذات، والآخر**، قطر: وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، ط١، ٢٠٠٤م.

**٢. وحدة الأمة الإسلامية:**

إنَّ الأمة الإسلامية أمة واحدة على اختلاف مذاهبها ومشاربها، وقد قرَّر القرآن الكريم هذه الحقيقة وأكّدها في كثير من آي القرآن الكريم؛ قال تعالى: ﴿ إِنَّ هَٰذِهِۦٓ أُمَّتُكُمْ أُمَّةً وَٰحِدَةً وَأَنَا۠ رَبُّكُمْ فَٱعْبُدُونِ ﴾ (الأنبياء: ٩٢)، وقال تعالى: ﴿ وَإِنَّ هَٰذِهِۦٓ أُمَّتُكُمْ أُمَّةً وَٰحِدَةً وَأَنَا۠ رَبُّكُمْ فَٱتَّقُونِ ﴾ (المؤمنون: ٥٢). وأكّدها كذلك رسول الله ﷺ كما في قول: "مثل المؤمنين في توادهم، وتراحمهم، وتعاطفهم مثل الجسد إذا اشتكى منه عضو تداعى له سائر الجسد بالسهر والحمى."[٤١] وقوله ﷺ: "المسلم أخو المسلم لا يَظْلِمُه ولا يُسْلِمُه."[٤٢]

وثبّت القرآن الكريم هذه الأخوة حتى عند القتل والاقتتال، قال تعالى: ﴿ وَإِن طَآئِفَتَانِ مِنَ ٱلْمُؤْمِنِينَ ٱقْتَتَلُوا۟ فَأَصْلِحُوا۟ بَيْنَهُمَا ۖ فَإِنۢ بَغَتْ إِحْدَىٰهُمَا عَلَى ٱلْأُخْرَىٰ فَقَٰتِلُوا۟ ٱلَّتِى تَبْغِى حَتَّىٰ تَفِىٓءَ إِلَىٰٓ أَمْرِ ٱللَّهِ ۚ فَإِن فَآءَتْ فَأَصْلِحُوا۟ بَيْنَهُمَا بِٱلْعَدْلِ وَأَقْسِطُوٓا۟ ۖ إِنَّ ٱللَّهَ يُحِبُّ ٱلْمُقْسِطِينَ ﴿٩﴾ إِنَّمَا ٱلْمُؤْمِنُونَ إِخْوَةٌ فَأَصْلِحُوا۟ بَيْنَ أَخَوَيْكُمْ ۚ وَٱتَّقُوا۟ ٱللَّهَ لَعَلَّكُمْ تُرْحَمُونَ ﴾ (الحجرات: ٩-١٠).

والمتتبع للقضايا الوفاقية بين المسلمين، يجد أنَّها من الأهمية والكثرة بمكان، فلا خلاف بين المسلمين على أركان الإيمان الستة، ولا على أركان الإسلام الخمسة، ولا خلاف بينهم على أهم الواجبات الشرعية، ولا على تحريم معظم المحرمات، ولا خلاف بينهم على القبلة، ولا على أعداد الركعات، ولا على وجوب الوضوء والغسل، ولا على حرمة الزنا، والربا، والغيبة، والنميمة، وأكل مال اليتيم، وعقوق الوالدين، إلخ، كما أنه لا خلاف بينهم على قضايا التوحيد الكبرى. وهذا بحد ذاته يجعل مسألة الحوار أكثر سهولة وإلحاحاً.

---

[٤١] ابن الحجاج، **صحيح مسلم**، مرجع سابق، كتاب: البر والصلة، باب: تراحم المؤمنين وتعاطفهم، ج٤، حديث رقم٢٥٨٦، ص١٩٩٩.

[٤٢] البخاري، محمد بن إسماعيل. **صحيح البخاري**، تحقيق: مصطفى ديب البغا، بيروت: دار ابن كثير، ط٣، ١٤٠٧هـ/١٩٨٧م، كتاب: المظالم، باب: لا يظلم المسلم المسلم ولا يسلمه، حديث رقم٦٥٥١، ج٦، ص٢٥٥٠. انظر أيضاً:

- ابن الحجاج، **صحيح مسلم**، مرجع سابق، كتاب: البر والصلة، باب: تحريم ظلم المسلم وخذله، ج٤، حديث رقم٢٥٦٤، ص١٩٨٦.

والمحاور المسلم وهو يحاور مخالفه في المذهب والنِّحلة، لا بدَّ أن يستحضر في عقله ووجدانه أن ما يجمعه مع هذا المخالف هو أكثر بكثير مما يفرقه، وإن استحضار مبدأ وحدة الأمة الإسلامية، ومبدأ الأخوة الإيمانية يساهم بدرجة كبيرة في إزالة العوائق النفسية من طريق الحوار، ويجعل المحاور المسلم أكثر تقبلاً للآخر.

وكذلك تركيز المحاور المسلم على وحدة الأصول أمر في غاية الأهمية، ولذلك "فإنَّ التقريب في دلالته ومفهومه، هو جمع الأمة الإسلامية على الأصول الكلية، والثوابت الراسخة المستمدة من القرآن الكريم، والسنة النبوية المشرفة، ودعوة عملية منهجية تستهدف الوقوف أمام ظاهرة الاختلافات المذهبية، خشية خروج المقلدين عن مسارها المشروع، وخوفاً من تفرق المسلمين في دينهم، وحفاظاً على جوهر الإسلام."[٤٣]

وإنّ اختلاف المسلمين في مسائل كثيرة، وتعدُّد مذاهبهم وتنوعها، يجب أن لا ينسيَهم أنَّ الإسلام يَجْمعُهم جميعاً. وقد فطن إلى هذا المعنى أبو الحسن الأشعري في كتابه مقالات الإسلاميين؛ إذ يقول: "اختلف الناس بعد نبيهم ﷺ في أشياء كثيرة ضلَّل بعضهم بعضاً، وبرئ بعضُهم من بعض، فصاروا فرقاً متباينين، وأحزاباً مشتتين، إلا أنَّ الإسلام يجمعُهم ويشتمل عليهم."[٤٤]

### ٣. مشروعية الخلاف:

لا بدّ للمحاور المسلم، وهو يحاور أخاه في الدين، ومخالفه في النِّحلة والمذهب أن يقر بمشروعية الخلاف، سواء أكان هذا الخلاف في الأصول أم في الفروع؛ لأن هذا الإقرار يعدّ أساساً مهماً لبدء الحوار. ليس هذا فحسب، بل إن الاختلافات ولا سيمّا الفقهية ذات فائدة وجدوى، لتمكين الناس من اختيار القول الذي يوافقهم، ويحقق مصالحهم، وهذا يختلف باختلاف الأزمنة، والأمكنة، والأحوال، قال تعالى: ﴿وَلَوْ شَآءَ رَبُّكَ لَجَعَلَ ٱلنَّاسَ أُمَّةً وَٰحِدَةً ۖ وَلَا يَزَالُونَ مُخْتَلِفِينَ ﴿١١٨﴾ إِلَّا مَن رَّحِمَ رَبُّكَ ۚ وَلِذَٰلِكَ خَلَقَهُمْ﴾ (هود:

---

[٤٣] **استراتيجية التقريب بين المذاهب الإسلامية**، الرباط: المنظمة الإسلامية للتربية والعلوم والثقافة، ٢٠٠٤م، ص١١.

[٤٤] الأشعري، أبو الحسن. **مقالات الإسلاميين**، إسطنبول: دار الفنوني، ١٩٢٨م، ج١، ص٣٤.

١١٨-١١٩)، وفي ضوء ذلك فمن الطبيعي أن تتنوع الاجتهادات، والأفكار، والمذاهب حتى ضمن المجتمع الواحد، ولا يجوز أن ينظر إلى هذا الاختلاف بوصفه ظاهرة مَرَضيّة يجب القضاء عليها؛ لأن كل محاولة لإلغاء الآخر لن يكتب لها النجاح، بل تؤدي إلى تفتيت المجتمع وتمزيقه. ومن هنا نفهم القول المأثور عن عمر بن عبد العزيز: "ما يسرني أن أصحاب رسول الله ﷺ لم يختلفوا؛ لأنَّهم إذا اجتمعوا على قول فخالفهم رجل كان ضالاً، وإذا اختلفوا فأخذ رجل بقول هذا، ورجل بقول هذا كان في الأمر سعة."[٤٥]

فإذا كان الإسلام قد جعل الاجتهاد فرضاً على الأمة، وجعل كلاً من المجتهديْن: المصيب والمخطئ مأجوراً، فإن هذا الأمر يؤكد على قيمة الحوار والاختلاف. وبناء على هذا الفهم الراقي تعددت المذاهب الفقهية، وظهرت المدارس الاجتهادية، وتشعبت آراء العلماء في مختلف المسائل الفروعية والأصولية.

وإنَّ الناظر يرى بعض أتباع المذاهب الإسلامية لا يقرون بمشروعية الاختلاف، بل يحاولون حمل مخالفيهم على تبني رؤاهم، وتصوراتهم، وأفكارهم. ومنشأ هذا إنما هو الفهم الخاطئ لبعض النصوص القرآنية التي نهت عن الاختلاف، إذ فهموا منها أن الاختلاف دائما مذموم، كقوله تعالى: ﴿ وَلَا تَكُونُوا كَالَّذِينَ تَفَرَّقُوا وَاخْتَلَفُوا مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَهُمُ الْبَيِّنَاتُ وَأُولَئِكَ لَهُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ ﴾ (آل عمران: ١٠٥)، وقوله تعالى: ﴿ وَاعْتَصِمُوا بِحَبْلِ اللَّهِ جَمِيعًا وَلَا تَفَرَّقُوا ﴾ (آل عمران: ١٠٣).

وقد عالج الفقهاء هذا الفهم الخاطئ من خلال التفرقة بين الاختلاف المذموم، وغير المذموم، قال القرطبي في تفسيره الآية السابقة: "وليس فيه دليل على تحريم الاختلاف في الفروع؛ فإنَّ ذلك ليس اختلافاً؛ إذ الاختلاف ما يتعذر معه الائتلاف والجمع، وأما حكم مسائل الاجتهاد، فإنَّ الاختلاف فيها بسبب استخراج الفرائض، ودقائق معاني الشرع؛ وما زال الصحابة يختلفون في أحكام الحوادث، وهم مع ذلك متآلفون. وإنما منع الله اختلافاً هو سبب الفساد."[٤٦]

---

[٤٥] ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم. **مجموع الفتاوى**، تحقيق: عبد الرحمن بن محمد بن قاسم، المدينة المنورة: مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، ١٤١٦هـ/١٩٩٥م، ج٣٠، ص٨٠.

[٤٦] القرطبي، **الجامع لأحكام القرآن**، مرجع سابق، ج٤، ص٢٥٩.

هذا الفهم الذي أورده القرطبي في تفسير الآية، ينطبق على كل النصوص الشرعية الناهية عن الاختلاف، وإن الصحابة ﷺ قد وقع بينهم الخلاف في مسائل متعددة، فهل يتصور –والحالة هذه– أن يكون خلافهم مذموماً وداخلاً تحت نصوص النهي عن الخلاف؟ قال ابن تيمية: "وتنازعوا في مسائل علمية اعتقادية كسماع الميت صوت الحي، وتعذيب الميت ببكاء أهله، ورؤية محمد ﷺ ربه قبل الموت، مع بقاء الجماعة والألفة."[٤٧]

ويزْخَرُ تاريخُنا بصور الاختلاف الراقية، فقد اختلف أبو بكر وابن عباس مع زيد ابن ثابت في ميراث الأخوة مع الجد، فذهب أبو بكر وابن عباس إلى حجب الأخوة بالجد، وذهب زيد إلى توريثهما معه.[٤٨] وكان عليّ وابنُ عباس يفتيان بأنّ المتوفى عنها زوجها إذا كانت حاملاً فعِدَّتُها أبعد الأجلين، وذهب جمهور الصحابة إلى أنَّ عِدَّتَها تنتهي بوَضْع حَمْلها.[٤٩]

واختلف المجتهدون في مسائل لا تحصى، ولكننا في هذا المقام نورد أمثلة لمسائل خلافية اختلف فيها هؤلاء الأئمة، وتناظروا فيها دون أن يضيقوا بالخلاف، ومن هذه الأمثلة:

أ. التقى الأوزاعي بأبي حنيفة فقال الأوزاعي: ما بالكم لا ترفعون أيديكم عند الركوع والرفع منه؟ فقال أبو حنيفة: لم يصح عن رسول الله ﷺ في ذلك شيء. فقال الأوزاعي: كيف وقد حدثني الزهري عن سالم عن أبيه عن رسول الله ﷺ أنه كان يرفع يديه إذا افتتح الصلاة، وعند الركوع، وعند الرفع منه. فقال أبو حنيفة: حدثنا حماد عن إبراهيم عن علقمة والأسود عن ابن مسعود أن رسول الله ﷺ كان لا يرفع يديه إلا عند افتتاح الصلاة، ولا يعود لشيء من ذلك. فقال الأوزاعي: أحدثك عن الزهري عن سالم عن أبيه، وتقول حدثني حماد عن إبراهيم؟ فقال أبو حنيفة: كان حماد أفقه من الزهري، وكان إبراهيم أفقه من سالم، وعلقمة ليس دون ابن عمر، وإن كان لابن عمر فضل صحبة، فالأسود له فضل كثير، فسكت الأوزاعي.[٥٠]

---

[٤٧] ابن تيمية، **مجموع الفتاوى**، مرجع سابق، ج١٩، ص١٢٣.

[٤٨] ابن القيم، محمد بن أبي بكر. **إعلام الموقعين**، بيروت: دار الجيل، ج١، ص٦١٥.

[٤٩] ابن عبد البر، يوسف بن عبد الله. **الاستذكار**، أبو ظبي: مؤسسة النداء، ٢٠٠٣م، ج١٧، ص١٧٥.

[٥٠] الفاسي، محمد بن الحسن الحجوي الثعالبي. **الفكر السامي في تاريخ الفقه الإسلامي**، القاهرة: دار التراث، ط١، ١٣٩٦هـ، ص٣٢٠-٣٢١.

ب. حاور إسحاق ابن راهويه الإمام الشافعي، والإمام أحمد حاضر، في مسألة جلود الميتة إذا دبغت، فقال الشافعي: دباغها طهورها. فقال إسحاق: وما الدليل؟ فقال الشافعي: حديث ميمونة أن النبي ﷺ مرّ بشاة ميتة فقال: هلا انتفعتم بجلدها؟ فقال إسحاق: حديث ابن عكيم، كتب إلينا رسول الله ﷺ قبل موته بشهر "لا تنتفعوا من الميتة بإهاب ولا عصب" أشبه أن يكون ناسخاً لحديث ميمونة، لأنه قبل موته بشهر. فقال الشافعي: هذا كتاب، وهذا سماع، فقال إسحاق: إن النبي ﷺ كتب إلى كسرى، وقيصر، وكان حجة عليهم عند الله. فسكت الشافعي. فلما سمع ذلك أحمد ذهب إلى حديث ابن عكيم وأفتى به، ورجع إسحاق إلى حديث الشافعي فأفتى بحديث ميمونة.[٥١]

إنَّ دَوْر العلماء في غاية الأهمية في تعظيم الجوامع بين المسلمين وإبرازها، وتهميش الفروق وتقزيمها مع احترامها ومراعاتها، وهم بهذا الصنيع يزيلون كثيراً من الحواجز النفسية بين أتباع طوائف المسلمين ومذاهبهم. قال أبو جعفر المنصور للإمام مالك: "أردت أن أعلق كتابك هذا – الموطأ – في الكعبة، وأفرقه على الآفاق وأحمل الناس على العمل به حسما لمادة الخلاف، فقال له الإمام مالك: لا تفعل فإن الناس قد سبقت لهم أقاويل، وسمعوا أحاديث، ورووا روايات، وأخذ كل قوم بما سبق إليهم، فدع الناس وما اختار أهل كل بلد."[٥٢]

وذكر ابن تيمية "كان بين الحنبلية والأشعرية وحشة ومنافرة، فقال:كنت من أعظم الناس تأليفاً بين قلوب المسلمين، وطلباً لاتفاق كلمتهم، واتباعاً لما أمرنا به من الاعتصام بحبل الله، وإزالة ما كان في النفوس من الوحشة، وبيّنت لهم أن الأشعري كان من أجلِّ المتكلمين المنتسبين إلى الإمام أحمد –رحمه الله– ونحوه، المنتصرين لطريقه، وكنت أقرر هذا للحنبلية، ولما أظهرت كلام الأشعري، قال الحنبلية: هذا خير من كلام الشيخ الموفق، وفرح المسلمون باتفاق الكلمة."[٥٣]

إنّ الإقرار بمشروعية الاختلاف لا يعني بحال التسليم لهذا الاختلاف، وعدم اتخاذ الخطوات لتحجيمه وتقليله، وإنّ مشروعية الاختلاف لا تنفي أهمية الاتفاق، وبذا يكون الإقرار بمشروعية الاختلاف منطلقاً للتقريب، ودافعاً إلى الحوار.

[٥١] السبكي، تاج الدين أبو نصر عبد الوهاب، **طبقات الشافعية الكبرى**، القاهرة: المطبعة الحسينية،ج١، ص٢٣٧.
[٥٢] الفاسي، **الفكر السامي في تاريخ الفقه الإسلامي**، مرجع سابق، ج١، ص٣٣٦.
[٥٣] ابن تيمية، **مجموع الفتاوى**، مرجع سابق، ج٣، ص٢٢٧.

### ٤. التسامح المذهبي:

يتغذى التعصب المذهبي على الضيق بالخلاف، فالمذهبي المتعصب لا يرى مشروعية الخلاف، ويرى أنّ رأيه هو الصواب الذي لا يحتمل الخطأ، وأنّ رأي غيره هو الخطأ الذي لا يحتمل الصواب. وثمة تنظيرات وممارسات عبّرت عن عدم إدراك لمعنى فقه الاختلاف ومقصوديته، ومما ورد في هذا ما نُقل عن الجويني أنه قال: "نحن ندّعي أن يجب على العاقلين كافة، وعامة المسلمين شرقاً وغرباً، بُعداً وقُرباً انتحال مذهب الشافعي، ويجب على العوام الطغام، والجهال الأنذال أيضاً انتحال مذهبه بحيث لا يبغون عنه حولا، ولا يريدون به بدلا."[٥٤] ونسب إلى أبي الحسن الكرخي الحنفي أنه قال: "كل آية تخالف ما عليه أصحابنا، فهي مؤولة أو منسوخة."[٥٥]

ويقول الصنعاني "وهكذا كل واحد يُعَظِّم إمَامَه، ويُرجِّح مذْهبَه، ويدعو إلى التقيّد به، ويسفِّه مذاهب الآخرين، ويبالغ في حطِّ أقدارهم، ويرفع إمامَه إلى منزلة لم يبلغ بها أحد من أصحاب النبي ﷺ، ووصل الخلاف المذهبي بين المقلّدين إلى أنّ كثيراً من فقهاء الأحناف قد أفتوا ببطلان صلاة الحنفي وراء إمام شافعي."[٥٦] مع أن هذا هو غير ما جرى عليه سلف هذه الأمة.

وثَمَّة نماذج كثيرة تظهر لنا تسامح السلف الصالح فيما بينهم، ومن تلك الشواهد:

أ. ما جرى في سقيفة بني ساعدة؛ إذ اجتمع الأنصار في السقيفة على سعد بن عبادة الخزرجي، فلما قدم إليهم أبو بكر، وعمر، وأبو عبيدة، وجرى بينهم الحوار المشهور، ولما رأى الأنصار أبا عبيدة، وعمر قد بايعا أبا بكر تدافعوا إلى مبايعته.[٥٧]

ب. ولما سئل عليٌّ ﷺ عن الخوارج أكفَّارٌ هُم قال: هم من الكفر قد فرُّوا، وقال عنهم أيضا: إخواننا قد خرجوا علينا، ولما عاب الخوارج على علي قبوله التحكيم، لم يجرد

[٥٤] الصنعاني، محمد بن إسماعيل. **إرشاد النقاد إلى تيسير الاجتهاد**، تحقيق: صلاح الدين مقبول أحمد، الكويت: الدار السلفية، ط١، ١٤٠٥هـ، ج١، ص١٧.

[٥٥] الصنعاني، **إرشاد النقاد إلى تيسير الاجتهاد**، مرجع سابق، ج١، ص١٧.

[٥٦] المرجع السابق، ج١، ص١٨.

[٥٧] ابن كثير، عماد الدين أبو الفداء إسماعيل. **البداية والنهاية**، القاهرة: دار الفكر العربي، ١٣٥١هـ، ج٥، ص٢٤٦.

عليهم السيف، ولكنه حاورهم بالحجة والبرهان، وأرسل إليهم ابن عباس، وقال لا تحاججهم بالقرآن فإنه حمّال ذو وجوه، ولكن حاججهم بالسنة فأتاهم فحاججهم بالقرآن، وبالسنة فحجهم، فقيل: إنهم دخلوا في طاعته عن آخرهم، وقيل: بل دخل أكثرهم.[٥٨]

ت. وكان التسامح مع المخالف في المذهب دَيْدَنَ أئمة المذاهب، وبلغ التسامح ببعض الأئمة حدّ تقليد مخالفيهم، ومن ذلك أنَّ أبا يوسف صلى بالناس الجمعة، ثم تذكر أنه كان مُحدِثاً فأعاد، ولم يأمر الناس بالإعادة، فقيل له في ذلك؟ فقال:ربما ضاق علينا الشيء، فأخذنا بقول إخواننا المدنيين، ومعلوم أن أبا حنيفة يرى الإعادة على الجميع.[٥٩]

ومن خلال ما تقدم نجد أنَّ السلف ﷺ كانوا أبعد الناس عن التعصب للأقوال المفضية إلى التقاطع والتكفير، ويصور لنا يحيى بن سعيد الأنصاري، وهو من كبار التابعين تعامل السلف مع المسائل الخلافية؛ إذ يقول: "ما برح أولو الفتوى يخالفون، فيحلّ هذا ويحرم هذا، فلا يرى المحرم أن المحل هلك لتحليله، ولا يرى المحل أن المحرم هلك لتحريمه."[٦٠] وقال ابن قدامة المقدسي: "لا ينبغي لأحد أن ينكر على غيره العمل بمذهبه، فإنه لا إنكار على المجتهدات."[٦١]

ويؤكِّد القَرَافِيُّ هذا المنهج البعيد عن التعصب بقوله: "كلُّ شيء أفتى فيه المجتهد، فخرجت فُتياه على خلاف الإجماع أو القواعد والنص أو القياس الجلِّيِّ السالم عن المعارض الراجح، لا يجوز لمقلده أن ينقله للناس، ولا يفتي به في دين الله تعالى، فالفُتيا بهذا الحكم حرام، وإن كان الإمام المجتهد غير عاص به، بل مثاباً عليه، لأنَّه بذل جهده على حسب ما أمر به، فعلى هذا يجب على أهل العصر تفقد مذاهبهم. فكل ما وجدوه

---

[٥٨] أبو زهرة، محمد. **تاريخ الجدل**، القاهرة: مطبعة العيون، ١٩٣٤م، ص١٦٦-١٦٧.

[٥٩] ابن تيمية، **مجموع الفتاوى**، مرجع سابق، ج٢٠، ص٣٦٤-٣٦٥.

[٦٠] ابن عبد البر، يوسف بن عبد الله. **جامع بيان العلم وفضله وما ينبغي في روايته وحمله**، بيروت: دار الكتب العلمية، ١٣٩٨هـ/١٩٧٨م، ص١١٢.

[٦١] ابن مفلح، محمد. **الآداب الشرعية**، بيروت: مؤسسة الرسالة، ٢٠٠١م، ج١، ص١٨٦.

من هذا النوع يحرم عليهم الفتيا به، ولا يعرى مذهب من المذاهب عنه، لكنه قد يقل وقد يكثر."[٦٢]

وينعى العز بن عبد السلام على الذين يتعصبون لمذاهبهم، مع وضوح ضعف ما ذهبت إليه في بعض المسائل فيقول: "ومن العجيب أن الفقهاء المقلدين يقف أحدهم على ضعف مأخذ إمامه في المسالة، بحيث لا يجد لضعفه مدفعاً، ومع هذا يقلده فيها، ويترك من شهد الكتاب، والسنة، والأقيسة الصحيحة لمذهبه،جموداً على تقليد إمامه، بل يتحيل لدافع ظواهر الكتاب والسنة، ويتأولهما بالتأويلات البعيدة الباطلة، نضالاً عن مقلده، حتى ظن بعضهم أن الحق منحصر في مذهب إمامه... فالبحث مع هؤلاء ضائع مفض إلى التقاطع والتدابر من غير فائدة يجنيها، ... وأين هذا من مناظرة السلف ومشاورتهم في الأحكام، ومسارعتهم إلى اتباع الحق إذا ظهر على لسان الخصم؟ وقد نقل عن الشافعي رحمه الله أنه قال: ما ناظرت أحداً إلا قلت اللهم اجر الحق على قلبه، ولسانه، فان كان الحق معي اتَّبَعَني وإن كان الحق معه اتَّبَعْتُه."[٦٣]

وينقل الحطَّاب المالكي عن السُّبْكِّيِّ الشافعي أنَّه قال في كتابه (مُفيد النِّعم ومُبيد النِّقم): "وهؤلاء الحنفية، والشافعية، والمالكية، وفضلاء الحنابلة، يدٌ واحدة كلهم على رأي أهل السنة، والجماعة، ثم قال في آخر كلامه: يخاطب أهل المذاهب الأربعة: وأما تعصبكم في فروع الدين، وحملكم الناس على مذهب واحد، فهو الذي لا يقبله الله منكم، ولا يحملكم عليه إلا محض التعصب، والتحاسد، ولو أنَّ الشافعي، وأبا حنيفة، ومالكاً، وأحمد أحياء، لشددوا النكير عليكم وتبرأوا مما تفعلون."[٦٤]

### ٥. الحرية المذهبية

إنَّ حرية الاختيار هي مبدأ مقرر في الشريعة الإسلامية، قال تعالى: ﴿لَآ إِكۡرَاهَ فِي ٱلدِّينِۖ قَد تَّبَيَّنَ ٱلرُّشۡدُ مِنَ ٱلۡغَيِّ﴾ (البقرة: ٢٥٦)، وقال الله تعالى: ﴿وَلَوۡ شَآءَ رَبُّكَ لَأٓمَنَ مَن فِي

[٦٢] القرافي، أبو العباس أحمد بن إدريس. **الفروق أو أنوار البروق في أنواء الفروق**، تحقيق: خليل المنصور، بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤١٨هـ/١٩٩٨م، ج٢، ص١٩٦.

[٦٣] ابن عبد السلام، العز. **قواعد الأحكام في مصالح الأنام**، تحقيق: محمود الشنقيطي، بيروت: دار الكتب العلمية، د.ط، د.ت، ج٢، ص١٣٦.

[٦٤] الحطاب، **مواهب الجليل شرح مختصر خليل**، مرجع سابق، ج١، ص٢٦.

﴿ٱلْأَرْضِ كُلُّهُمْ جَمِيعًا ۚ أَفَأَنتَ تُكْرِهُ ٱلنَّاسَ حَتَّىٰ يَكُونُوا۟ مُؤْمِنِينَ﴾ (يونس: ٩٩) وإذا كان القرآن لا يقر مبدأ الإكراه على الدين، فمن باب أولى لا يقر مبدأ الإكراه على المذهب في الدين الواحد، وما ذاك إلا لاعتراف الإسلام بسُنّة الاختلاف، وأنها من السُّنة الإلهية الجارية.

ومن صور الإكراه على المذهب عند بعض المسلمين، وهو ما دفعهم إلى التباغض، والتقاطع، والتناحر العجيب بين أتباع المذهب، ما ذكره المقريزي "أنه كان الغالب على إفريقية السنن والآثار، إلى أن قدم عبد الله بن فروج بمذهب أبي حنيفة، ثم أن المعز بن باديس حمل جميع أهل إفريقية على التمسك بمذهب مالك، وترك ما عداها من المذاهب، فرجع أهل إفريقية وأهل الأندلس كلهم إلى مذهب مالك إلى اليوم، رغبةً فيما عند السلطان، وحرصاً على طلب الدنيا، فكان القضاء والإفتاء في جميع تلك المدن، وسائر القرى، لا يكون إلا لمن تسمى بالفقه على مذهب مالك، فاضطرت العامة إلى أحكامهم وفتاواهم، ففشا هذا المذهب هناك فَشْواً طبق تلك الأقطار."[٦٥]

وذكر الحافظ ابن كثير أنَّ الملك الأفضل ابن صلاح الدين (توفي ٥٩٥ هـ)،كان قد عزم في السنة التي توفي فيها على إخراج الحنابلة من بلده، وأن يكتب إلى بقية إخوته بإخراجهم من البلاد. وذكر أيضاً أنَّ عبد الغني المقدسي تعرّض إلى مسألة صفات الله – عز وجل– في دمشق، فغضب عليه أتباع المذاهب الأخرى، فأمر الأمير صارم الدين برغش بنفيه من البلد، وأرسل الأسارى من القلعة، فكسروا منبر الحنابلة، وتعطلت يومئذ صلاة الظهر في محراب الحنابلة.[٦٦]

إنَّ مبدأ حرية الاختيار منسجم مع مقاصد الشريعة لاحترام العقل الإنساني والكرامة الإنسانية، إذ إن حرية الاختيار منشؤها الكرامة الإنسانية، وإن الإسلام لا يضيق ذرعاً بالمخالف غير المسلم فكيف يضيق بالمخالف المسلم؟ وإن المحاور الحق، هو ذاك الذي

[٦٥] الصنعاني، **إرشاد النقاد إلى تيسير الاجتهاد**، مرجع سابق، ج١، ص٢١.
[٦٦] المرجع السابق، ج١، ص٢٢.

ينطلق في حواره مع مخالفه في النحلة، والمذهب من مبدأ حق الآخر بالاختلاف، على أساس أنّ الاختلاف في الأفهام، والاجتهادات، والتوجهات سنةٌ ماضية.

## ثالثاً: ضوابط الحوار المذهبي

إذا أردنا للحوار المذهبي أن يحقق النجاح، ولا يكون أمراً شكلياً أو صورياً، فبالإضافة للمنطلقات السابقة التي تعد مرتكزات أساسية لنجاحه، لا بدّ من أن يلتزم بضوابط قادرة على تنظيم عملية الحوار، ومن أهمها: التزام الموضوعية في الحوار. والانطلاق من القواسم المشتركة. والتجرد من الأحكام المسبقة. والاهتمام بالأولويات.والاستناد إلى مرجعيات يؤمن بها المتحاورون. والتزام آداب الحوار.

### ١. التزام الموضوعية في الحوار:

لا شكَّ في أنَّ التزام الموضوعية في الحوار، هو من أهم الأسس التي ينبغي أن يقوم عليها هذا الحوار، كما أنَّه من أهم العوامل الحاسمة المفضية إلى نجاحه. والموضوعية هي "عدم تغليب دوافع الذات، وعواطفها، ومصالحها، وانحيازاتها الفكرية أو الاجتماعية على العناصر الحقيقية أو الطبيعية أو الواقعية للموضوع أو الموقف محل الاختلاف، بحيث لا يتحدد الرأي، أو التقويم أو السلوك إزاءه بشكل تعسفي، وعلى غير ما يجب أن يكون من صدق، ودقة، وأمانة، وإخلاص، وتوازن، وإنصاف، وعدم جنوح أو مغالاة أو تطرف."[٦٧]

وقد أكّد القرآن الكريم مبدأ الموضوعية الذي غالباً ما كان يعبّر عنه بالعدل في كثير من آي القرآن الكريم، فمن ذلك قوله سبحانه وتعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ كُونُواْ قَوَّٰمِينَ بِٱلْقِسْطِ شُهَدَآءَ لِلَّهِ وَلَوْ عَلَىٰٓ أَنفُسِكُمْ أَوِ ٱلْوَٰلِدَيْنِ وَٱلْأَقْرَبِينَ﴾ (النساء: ١٣٥)، فقد أمرنا الله – سبحانه وتعالى– بأن نشهد شهادة الحق ولو على أنفسنا أو والدينا أو أقاربنا، وهذه قمة العدل، والموضوعية، بل إن الله –سبحانه وتعالى– لم يعدّ البغض، ولو كان بغضاً في الدين، مسوّغاً لعدم العدل والموضوعية، فقال عزّ من قائل: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ كُونُواْ

[٦٧] القرشي، علي. "التربية الحوارية"، **مجلة المسلم المعاصر**، مصر، ١٩٩٨م، عدد٨٨، ص٩٧.

قَوَّٰمِينَ لِلَّهِ شُهَدَآءَ بِٱلْقِسْطِ ۖ وَلَا يَجْرِمَنَّكُمْ شَنَـَٔانُ قَوْمٍ عَلَىٰٓ أَلَّا تَعْدِلُوا۟ ۚ ٱعْدِلُوا۟ هُوَ أَقْرَبُ لِلتَّقْوَىٰ ﴾ (المائدة: ٨) والمراد بالشنآن حدة البغض وشدته.[٦٨]

ومن هنا رأينا القرآن الكريم غالباً ما كان يعبّر عن سلوكات المخالف وتصرفاته غير المقبولة بلفظ الفريق أو الطائفة، ومن ذلك قوله -سبحانه وتعالى-: ﴿وَإِنَّ مِنْهُمْ لَفَرِيقًا يَلْوُۥنَ أَلْسِنَتَهُم بِٱلْكِتَٰبِ لِتَحْسَبُوهُ مِنَ ٱلْكِتَٰبِ وَمَا هُوَ مِنَ ٱلْكِتَٰبِ ﴾ (آل عمران: ٧٨). وقوله -سبحانه وتعالى-: ﴿ وَقَالَت طَّآئِفَةٌ مِّنْ أَهْلِ ٱلْكِتَٰبِ ءَامِنُوا۟ بِٱلَّذِىٓ أُنزِلَ عَلَى ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ وَجْهَ ٱلنَّهَارِ وَٱكْفُرُوٓا۟ ءَاخِرَهُۥ لَعَلَّهُمْ يَرْجِعُونَ ﴾ (آل عمران: ٧٢). وقال تعالى: ﴿ وَدَّ كَثِيرٌ مِّنْ أَهْلِ ٱلْكِتَٰبِ لَوْ يَرُدُّونَكُم مِّنۢ بَعْدِ إِيمَٰنِكُمْ كُفَّارًا حَسَدًا مِّنْ عِندِ أَنفُسِهِم ﴾ (البقرة:١٠٩). وإذا كان القرآن الكريم قد تجنب التعميم، وجنح إلى التخصيص في حق المخالفين في الدين، فتلك هي الموضوعية، التي يرشد الله سبحانه المسلمين إليها، ليتجَنَّبُوا كلَّ مقولة تحمل في ثناياها التعميم، وإذا كان هذا في حقِّ المخالف في الدين بالكلُية، فمن باب أولى أن يكون في حقِّ الموافق في الدين والمخالف في المذهب.

إنَّ الموضوعية في الحكم على الأشياء، حتى لو لم تكن موافقة لمعتقدات المحاور، والابتعاد عن الأحادية المعرفية، ومنهج التعميم، وإرسال الأحكام بلا رويّة أو ضوابط، من أبرز عوامل نجاح الحوار والنظر. ومن نماذج الموضوعية في الحكم على الأشخاص في القرآن الكريم ما قاله تعالى مادحاً بعض قوم موسى ﴿وَمِن قَوْمِ مُوسَىٰٓ أُمَّةٌ يَهْدُونَ بِٱلْحَقِّ وَبِهِۦ يَعْدِلُونَ ﴾ (الأعراف: ١٥٩)، وقال تعالى مادحاً بعض أهل الكتاب: ﴿ وَإِنَّ مِنْ أَهْلِ ٱلْكِتَٰبِ لَمَن يُؤْمِنُ بِٱللَّهِ وَمَآ أُنزِلَ إِلَيْكُمْ وَمَآ أُنزِلَ إِلَيْهِمْ خَٰشِعِينَ لِلَّهِ لَا يَشْتَرُونَ بِـَٔايَٰتِ ٱللَّهِ ثَمَنًا قَلِيلًا ﴾ (آل عمران: ١٩٩). وقال تعالى: ﴿لَيْسُوا۟ سَوَآءً ۗ مِّنْ أَهْلِ ٱلْكِتَٰبِ أُمَّةٌ قَآئِمَةٌ يَتْلُونَ ءَايَٰتِ ٱللَّهِ ءَانَآءَ ٱلَّيْلِ وَهُمْ يَسْجُدُونَ ﴿١١٣﴾ يُؤْمِنُونَ بِٱللَّهِ وَٱلْيَوْمِ ٱلْـَٔاخِرِ وَيَأْمُرُونَ بِٱلْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ ٱلْمُنكَرِ وَيُسَٰرِعُونَ فِى ٱلْخَيْرَٰتِ ۖ وَأُو۟لَٰٓئِكَ مِنَ ٱلصَّٰلِحِينَ ﴾ (آل عمران: ١١٣-١١٤).

وقد ضرب النبي ﷺ المثل الأعلى في الموضوعية في حواره مع الأنصار، لما وجد الأنصار في أنفسهم شيئاً بعد قسمة النبي ﷺ غنائم حنين وإعطائه المؤلفة قلوبهم؛ إذ

[٦٨] الثعالبي، عبد الرحمن بن محمد. **التفسير**، بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٩٦م، ج١، ص٤٣٩.

خصّهم بأكثر هذه الغنائم، فأتاهم وخاطبهم قائلاً: "يا معشر الأنصار ألم آتكم ضُلالاً فهداكم الله بي؟ وأعداءً فألّف الله عز وجل بين قلوبكم؟ ثم قال لهم: ألا تقولون أتيتنا طريداً فآويناك؟ وخائفاً فأمناك؟ ومخذولاً فنصرناك؟ فقالوا! بل لله المنّ علينا ولرسوله."[٦٩]

فمن الحديث نرى –عليه الصلاة والسلام– يلقن الأنصار الحجة التي يحاورونه بها، وهذه أقصى درجات الموضوعية التي يمكن أن يرتقي إليها الفكر الحواري عموماً.

ودأب علماء الحديث على قبول خبر المبتدع إذا كان في نفسه صالحاً، وإذا لم يكن في خبره تأييدٌ لبدعته. وقد أخرج الشيخان أحاديث لرواة قد رُموا بالبدعة، لتوفر شرطي العدالة والضبط عندهم. والشواهد على قبول المحدثين روايات المبتدعة أكثر من أن تحصى، وفيما يأتي طرف منها:

أ. قبول يحيى بن سعيد القطان رواية عباد بن منصور، مع أنه قد رُمِيَ بالقَدَر، فقد وصفه بقوله: ثِقَةٌ لا ينبغي أن يُترك حديثه لرأي أخطأ فيه.[٧٠]

ب. سئل يحيى بن معين عن سعيد بن خثيم فقال: ليس به بأس، ثِقة، فقيل له: شيعي؟ فقال: وشيعي ثقة، وقدري ثقة.[٧١]

ت. وكان عباد بن يعقوب شيعياً جلداً، ومع ذلك فقد كان ابن خزيمة يقول: "حدثنا الثقة في روايته المتهم في دينه عباد بن يعقوب"، وأخرج له البخاري في صحيحه حديثاً واحداً، وأخرج له الترمذي وابن ماجه، وكان يعقوب هذا يشتم عثمان، ويزعم أن الله أعدل من أن يدخل طلحة، والزبير الجنة؛ لأنهما قاتلا علياً بعد أن بايعاه.[٧٢]

---

[٦٩] ابن حنبل، أحمد. **مسند أحمد**، مصر: مؤسسة قرطبة، د.ط، د.ت، حديث رقم١٣٦٨٠، ج٣، ص٢٥٣. وقال الشيخ شعيب الأرناؤوط: صحيح على شرط مسلم.

[٧٠] الرازي، ابن أبي حاتم محمد بن إدريس. **الجرح والتعديل**، بيروت: دار إحياء التراث، ١٩٥٢م، ج٦، ص٤٣٨. انظر أيضاً:

– ابن حجر العسقلاني، أحمد بن علي. **تهذيب التهذيب**، مدينة النشر: دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، ط١، ١٤٠٤هـ/١٩٨٤م، ج٥، ص٩١.

[٧١] المرجع السابق، ج٤، ص٢٠.

[٧٢] المرجع السابق، ج٥، ص٩٥.

ث. وقال سهل بن علي الدوري: سمعت ابن معين يقول: يقدم عليكم رجل من أهل الكوفة، يقال له عبد الرحمن بن صالح ثقة صدوق شيعي، لئن يخر من السماء أحب إليه من أن يكذب في نصف حرف.[٧٣]

ج. وقال يعقوب بن يوسف المطوعي: كان عبد الرحمن بن صالح رافضياً، وكان يغشى أحمد، فيقربه ويدنيه، فقيل له: يا أبا عبد الله، إنه رافضي فقال: سبحان الله، رجل أحب قوماً من بيت أهل النبي ﷺ نقول له: لا تحبهم؟ هو ثقة.[٧٤]

ح. ومن هؤلاء فطر بن خليفة، قال عبد الله بن أحمد بن حنبل: سألت أبي مرة عنه فقال: ثقة، صالح الحديث، حديثه حديث رجل كيّس إلا أنَّه يتشيَّع.[٧٥]

خ. ومنهم عبد الملك بن أعين الكوفي الذي أخرج له البخاري حديثاً مقروناً، وقال أبو حاتم الرازي: "هو من عتق الشيعة، محله الصدق، صالح الحديث يكتب حديثه."[٧٦]

د. ويقول ابن حزم "ولسنا نُخْرِج من جُمْلَة الْعلمَاء من ثبتَتْ عَدَالَته، وبحثه عَن حُدُود الْفتيا، وإن كَانَ مُخَالفا لنحلتنا، بل نعتدُّ بِخِلافِهِ كَسَائِر الْعلمَاء، وَلا فرق كعمرو بن عبيد، وَمُحَمّد بن إسحق، وَقَتَادَة بن دعامة السدُوسِي، وشبابة بن سوار، وَالْحسن بن حييّ وَجَابِر بن زيد ونظرائهم، وإن كَانَ فيهم القدري والشيعي والإباضي والمرجيء لأَنهم كَانُوا أهل علم، وَفضل، وَخير، واجتهاد -رَحِمهم الله- وَغلط هَؤُلَاءِ بِمَا خالفونا فِيهِ كغلط سَائِر الْعلمَاء فِي التَّحْرِيم والتحليل وَلا فرق."[٧٧]

وبناء على ذلك كله، فإنَّ الموضوعية تستلزم بالضرورة عدم ادّعاء احتكار الحقيقة؛ لأنَّ ذلك ليس من الموضوعية في شيء، فضلاً عن أنه يوصد أبواب الحوار بين المتحاورين، بل وربما قلب الحوار إلى جدل سفسطائي غير ذي ثمرة، ولا فائدة.

[٧٣] الخطيب البغدادي، أحمد بن علي. **تاريخ بغداد**، تحقيق: مصطفى عبد القادر عطا، بيروت: دار الكتب العلمية، ج١٠، ص٣١٦.

[٧٤] المرجع السابق، ج١٠، ص٢٦١.

[٧٥] الذهبي، الحافظ. **تاريخ الإسلام**، القاهرة: دار الكتاب المصري، ٢٠٠٨م، ج١٦، ص٢٩٧.

[٧٦] الباجي، أبو الوليد سليمان بن خلف. **التعديل والتجريح لمن خرج عنه البخاري في الجامع الصحيح**، تحقيق: أحمد البزار، المغرب، ١٤١١هـ، ج٢، ص١٠٠٤.

[٧٧] ابن حزم، محمد علي بن أحمد بن سعيد. **مراتب الإجماع في العبادات والمعاملات والاعتقادات**، بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٨٣م، ص٢٦.

**٢. الانطلاق من القواسم المشتركة:**

إنَّ ما يجمع هذه الأمة من المعتقدات أكثر بكثير مما يفرقها، وإن الانطلاق من القواسم المشتركة يعني بالضرورة تحديد نقاط الاتفاق، وتعظيمها والانطلاق منها. ولقد كان هذا الأساس منطلقاً للحوار في القرآن الكريم. قال الله تعالى: ﴿وَلَا تُجَٰدِلُوٓاْ أَهۡلَ ٱلۡكِتَٰبِ إِلَّا بِٱلَّتِي هِيَ أَحۡسَنُ إِلَّا ٱلَّذِينَ ظَلَمُواْ مِنۡهُمۡۖ وَقُولُوٓاْ ءَامَنَّا بِٱلَّذِيٓ أُنزِلَ إِلَيۡنَا وَأُنزِلَ إِلَيۡكُمۡ وَإِلَٰهُنَا وَإِلَٰهُكُمۡ وَٰحِدٞ وَنَحۡنُ لَهُۥ مُسۡلِمُونَ﴾ (العنكبوت: ٦٤).

وواضح من الآية المتقدمة أن الله –سبحانه وتعالى– قد أمرنا بالانطلاق من القواسم المشتركة في حوارنا حتى مع الذين ظلموا من أهل الكتاب، كما أمر الله –سبحانه وتعالى– نبيه أن يحاور أهل الكتاب من خلال التركيز على نقاط الاتفاق بيننا وبينهم، قال الله تعالى: ﴿قُلۡ يَٰٓأَهۡلَ ٱلۡكِتَٰبِ تَعَالَوۡاْ إِلَىٰ كَلِمَةٖ سَوَآءِۭ بَيۡنَنَا وَبَيۡنَكُمۡ أَلَّا نَعۡبُدَ إِلَّا ٱللَّهَ وَلَا نُشۡرِكَ بِهِۦ شَيۡـٔٗا وَلَا يَتَّخِذَ بَعۡضُنَا بَعۡضًا أَرۡبَابٗا مِّن دُونِ ٱللَّهِ﴾ (آل عمران: ٦٤). ويوضح الشيخ محمد عبده كيفية التركيز على نقاط الاتفاق، والمحاورة في نقاط الاختلاف من خلال هذه الآية بقوله: "المعنى، أننا نحن وإياكم على اعتقاد أنَّ العالَم من صنع إله واحد، والتصرف فيه لإله واحد، وهو خالقه ومدبره، وهو الذي يُعَرِّفنا على ألسنة أنبيائه ما يرضيه من العمل، وما لا يرضيه، فتعالوا بنا نتفق على إقامة هذه الأصول المتفق عليها، ورفض الشبهات التي تَعْرِض لها."[٧٨]

والبدء بنقاط الاتفاق يشيع نوعاً من الألفة، والمودة بين المتحاورين المختلفين في المذهب، ويزيل من نفوسهم الوحشة والجفوة، مما يجعلهم أكثر تقبلاً للحوار، وأقدر على السير فيه إلى نهايته المأمولة، والمتمثلة في الوصول إلى الحق، والتقريب بين الرؤى، والتوجهات المختلفة التي يتبناها المتحاورون، بخلاف ما لو بدأ الحوار بنقاط الاختلاف الذي سيؤدي إلى تنافر بين المتحاورين، ومحاولة انتصار كل ذي مذهب لمذهبه، بل ولربما

[٧٨] رضا، محمد رشيد. **تفسير المنار**، مصر: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٩٠م، ج٣، ص٢٦٨.

أدى التمادي في طرح نقاط الاختلاف إلى نسف الحوار من أساسه، ومن ثم تضييعه، وخسارة الثمرات التي كان يمكن للحوار أن يتوصل إليها. وخير مثال على هذا قصة إبراهيم عليه السلام وهو يحاور والده، كيف بدأ معه من القضايا المتفق عليها؛ إذ قال له ﴿إِذْ قَالَ لِأَبِيهِ يَا أَبَتِ لِمَ تَعْبُدُ مَا لَا يَسْمَعُ وَلَا يُبْصِرُ وَلَا يُغْنِي عَنكَ شَيْئًا﴾ (مريم: ٤٢).

إنَّ البدء بالقواسم المشتركة يعني تحديد نقاط الاتفاق بدقة، وتأكيدها واحدة بعد الأخرى، ثم ينتقل الحوار إلى مستوى آخر يتمثَّل في تحديد نقاط الاختلاف، والبدء بمناقشتها واحدة تلو الأخرى؛ إذ يبدأ المتحاورون بمناقشة الأصول، ثم الفروع، والكليات، ثم الجزئيات، بل ويرتبون الكليات بحسب أهميتها، يبدأون بأكثرها أهمية، لينزل الحوار بعد ذلك إلى أقلها وهكذا.[٧٩]

وبناءً عليه، فإنَّ المنتمين إلى مذاهب مختلفة داخل دائرة الإسلام، لا بدّ أن ينطلقوا بحوارهم من نقاط الاتفاق، ليصلوا بعد ذلك إلى نقاط الاختلاف. وكثيرة هي نقاط الاتفاق، التي لا يختلف عليها المسلمون، كقضايا الإيمان، وكثير من المسائل الفقهية، كوجوب الصلاة، والزكاة، والصيام، والحج وغير ذلك، غير أن هذا لا يعني بحال الاتفاق على جزئيات هذه الموضوعات كلها، فإذا أخذنا مسألة الحجاب التي تعدّ موطن اتفاق بين المسلمين عموماً من حيث وجوبه في الجملة، إلا أن كشف الوجه كان وما زال مثار اختلاف، وإنّ المحاور الذكي هو الذي يلفت نظر محاوره إلى اتفاقهما على وجوب الحجاب، ثم يحاول إقناعه بما يراه في مسألة كشف الوجه، وهكذا في المسائل كلّها التي يتفق المسلمون على أصلها، ويختلفون في تفاصيلها.

### ٣. التجرد من الأحكام المسبقة:

من أجل إدارة حوار ناجح ومفيد، لا بدّ من التجرد، حين الدخول إلى ذلك الحوار، عن الأحكام المسبقة؛ إذ إنّ كثيراً ما ينطلق المتحاورون من خلفيات، وأحكام مسبقة

[٧٩] الصويان، أحمد بن عبد الرحمن. **الحوار أصوله المنهجية وآدابه السلوكية**، الرياض: دار الوطن للنشر، ط١، ١٤١٣هـ، ص٦٤.

يريدون إثباتها، بل ولربما تكلف بعضهم في إثبات هذه الأحكام المسبقة، فلجأوا إلى ليّ أعناق النصوص؛ كي توافق هذه الأحكام التي يريدون إثباتها. بل ولربما لجأ بعض المحاورين إلى بتر النصوص، وإخراجها عن سياقها؛ لإثبات ما يرونه من الرؤى والتوجهات، وقد يستدل بعضهم بشطر الحديث الذي له، دون شطره الذي عليه، وهذا ما يمكن أن نسميه بمنهجية "فويل للمصلين".

ينبغي للحوار حتى يكون ناجحاً، وذا ثمرة، وفائدة، ومفضياً إلى النتائج المأمولة، أن يكون دافعُه الوصولَ إلى الحقيقة، سواء ظهرت هذه الحقيقة على لسان المحاور أو على لسان مخالفه، ويجب أن لا يكون الدافع للحوار الانتصار للمذهب، والنحلة بالحق أو الباطل، فلا بد أن يكون مقصود الحوار استهداف الحقيقة، أياً كان مصدرها، لأنَّ هذه الحقيقة هي ضالَّة المؤمن.

وقد أرشدنا القرآن الكريم إلى ضرورة عدم الانطلاق من الأحكام المسبقة، حتى عندما يتعلق الأمر بأمور إيمانية عقدية، كالهداية والضلال، قال تعالى مخاطباً نبيه أن يحاور المشركين ﴿وَإِنَّآ أَوۡ إِيَّاكُمۡ لَعَلَىٰ هُدًى أَوۡ فِي ضَلَٰلٖ مُّبِينٖ﴾ (سبأ: ٢٤)، ليس هذا فحسب بل إن الله –سبحانه وتعالى– أمر نبيه بأن يخاطب المشركين، ويخبرهم بأنهم لن يسألوا عما أجرم المؤمنون، ولن يسأل المؤمنون عما فعل الكافرون، قال تعالى: ﴿قُل لَّا تُسۡـَٔلُونَ عَمَّآ أَجۡرَمۡنَا وَلَا نُسۡـَٔلُ عَمَّا تَعۡمَلُونَ ٢٥ قُلۡ يَجۡمَعُ بَيۡنَنَا رَبُّنَا ثُمَّ يَفۡتَحُ بَيۡنَنَا بِٱلۡحَقِّ وَهُوَ ٱلۡفَتَّاحُ ٱلۡعَلِيمُ﴾ (سبأ: ٢٥–٢٦). فقد أسند الله –سبحانه وتعالى– لفظ الإجرام للمؤمنين، ولفظ العمل للكافرين. وفي ذلك ما فيه من التجرد والموضوعية. وعليه فينبغي للمحاور أن يكون كما قال الغزالي: "كناشد ضالَّة لا يفرق بين أن تظهر الضالة على يده أو على يد من يعاونه، ويرى رفيقه معيناً لا خصماً، ويشكره إذا عرفه الخطأ أو أظهر له الحق."[٨٠]

وقد تمثَّل علماؤنا الأوائل هذا المعنى الذي أشار إليه الغزالي، فها هو الشافعي يقول: "ما كلمت أحداً قط، إلا أحببت أن يوفق، ويسدد، ويعان، وما كلمت أحداً قط، إلا

[٨٠] الغزالي، أبو حامد محمد. **إحياء علوم الدين**، القاهرة: دار إحياء الكتب، ١٩٥٧م، ج١، ص٤٤.

ولم أبال بيّن الله الحق على لساني أو على لسانه."[٨١] وعرف الحافظ ابن رجب الحنبلي للشافعي فضله، وحيدته في هذا القول؛ إذ قال بعد أن أورده: "وهذا يدل على أنه لم يكن له قصد إلا في ظهور الحق، ولو كان على لسان غيره ممن يناظره أو يخالفه، ومن كانت هذه حالُه، فإنَّه لا يكره أن يرد عليه قوله."[٨٢]

والتجرد عن الأفكار والأحكام المسبقة يعني التسليم بإمكانية أن يكون الصواب مع المخالف في المذهب، وكان هذا هو ديدن علمائنا الأوائل، الذين لم يكونوا يقطعون بصواب مذهبهم وبطلان مذهب المخالف، روي عن أبي حنيفة "أنه كان إذا أفتى يقول: هذا رأي النعمان بن ثابت –يعني نفسه– وهو أحسن ما قدرنا عليه، فمن جاء بأحسن منه فهو أولى بالصواب."[٨٣] وكان الإمام مالك يقول: "ما من أحد إلا ومأخوذ من كلامه ومردود عليه إلا رسول الله –صلى الله عليه و سلم–."[٨٤] وروي عن الشافعي أنه قال يوما للمزني: "يا إبراهيم لا تقلدني في كل ما أقول، وانظر في ذلك لنفسك فإنه دين."[٨٥] وكان الإمام أحمد يقول: "ليس لأحد مع الله ورسوله كلام. وقال أيضاً لرجل: لا تقلدني ولا تقلد مالكاً، ولا الأوزاعي، ولا النخعي، ولا غيرهم وخذ الأحكام من حيث أخذوا من الكتاب والسنة."[٨٦] إنَّ التسليم بإمكانية أحَقِيَّة المخالف دليل على جدية الحوار، ورغبة المتحاورين في الوصول إلى الحق.

### ٤. الاهتمام بالأوْلَوِيَّات:

إنَّ المحاور الناجح هو ذاك الذي يصرف جل عنايته، واهتمامه على الأمور الكلية، ولا يجنح بالحوار إلى متاهات الجزئيات،كما أنَّ المحاور الناجح هو الذي يرتب أولويات

---

[٨١] الخطيب البغدادي، أبو بكر أحمد. **الفقيه والمتفقه**، الرياض: مطابع القصيم، ١٩٦٩م، ج٢، ص٢٦.

[٨٢] ابن رجب، أبو الفرج عبد الرحمن. **الفرق بين النصيحة والتعيير**، القاهرة: المكتبة القيمة، ١٩٨٢م، ص٣١.

[٨٣] الدهلوي، أحمد بن عبد الرحيم. **عقد الجيد في أحكام الاجتهاد والتقليد**، تحقيق: محب الدين الخطيب، القاهرة: المطبعة السلفية، ١٣٨٥هـ، ج١، ص٣٢.

[٨٤] المرجع السابق، ج١، ص٣٢.

[٨٥] المرجع نفسه.

[٨٦] المرجع نفسه.

الحوار، فيبدأ بالأمور الأكثر أهمية، وأولوية، التي يترتب على بقاء الاختلاف فيها أثر كبير من الناحية العملية، ويؤجل القضايا الأقل أهمية حتى لا ينشغل المتحاورون بها عن القضايا الرئيسة التي تشكل أولويات للحوار.

كان الاهتمام بالأولويات، والبداية بها دَيْدنَ القرآن، فقد ركزت المرحلة المكية على أمور العقيدة من: الإيمان بالله، وتوحيده، ونبذ الشرك، وعبادة الأصنام،كما تم التركيز على نبوة محمد ﷺ، وعلى الإيمان باليوم الآخر، وسائر الغيبيات، بينما ترك بيان الأحكام العملية والتفصيلية إلى المرحلة المدنيَّة. وإلى هذا المعنى فطنت أم المؤمنين عائشة –رضي الله تعالى عنها–، فقالت: "إنَّما نزل أوَّلَ ما نزل منه سورة من المفصل، فيها ذكر الجنة والنار، حتى إذا ثاب الناس إلى الإسلام، نزل الحلال والحرام، ولو نزل أول شيء لا تشربوا الخمر، لقالوا لا ندع الخمر أبداً، ولو نزل لا تزنوا لقالوا: لا ندع الزنا أبداً."[٨٧]

### ٥. الاستناد إلى مرجعيات يؤمن بها المتحاورون:

من المعلوم بداهة أنَّ أهم مرجعيتين يؤمن بهما المسلمون على اختلاف نحلهم، ومذاهبهم، هما: القرآن الكريم، وما صح من سنة النبي ﷺ. وقد أمر القرآن الكريم عموم المسلمين بالاحتكام إلى هاتين المرجعيتين عند التنازع، ومن المفترض أن يرفع الاحتكام إليهما في النزاع، ويحسم مادته، قال الله تعالى: ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ أَطِيعُواْ ٱللَّهَ وَأَطِيعُواْ ٱلرَّسُولَ وَأُوْلِي ٱلۡأَمۡرِ مِنكُمۡۖ فَإِن تَنَٰزَعۡتُمۡ فِي شَيۡءٖ فَرُدُّوهُ إِلَى ٱللَّهِ وَٱلرَّسُولِ ﴾ (النساء: ٥٩). فالرد إلى الله تعالى، رَدٌّ إلى كتابه العزيز، والردُّ إلى الرسول ﷺ ردٌّ إلى سُنَّتِه.[٨٨] وقوله تعالى: ﴿ وَمَا ٱخۡتَلَفۡتُمۡ فِيهِ مِن شَيۡءٖ فَحُكۡمُهُۥٓ إِلَى ٱللَّهِ ﴾ (الشورى: ١٠).

والاحتكام إلى المرجعية التي يؤمن بها المتحاورون له أثر في حسم مادة النزاع، وذلك لتبني وقبول الرأي الذي يتفق مع الكتاب أو السنة، وبهذه الحالة يترك القول المخالف لهما

---

[٨٧] البخاري، **صحيح البخاري**، مرجع سابق، كتاب: فضائل القرآن، باب: تأليف القرآن، حديث رقم٤٧٠٧، ج٤، ص١٩١٠.

[٨٨] رضا، **تفسير المنار**، مرجع سابق، ج٥، ص١٤٨.

للقول الموافق، قال ابن تيمية: "فإذا تنازع المسلمون في مسألة، وجب ردّ ما تنازعوا فيه إلى الله وإلى الرسول، فأي القولين دل عليه الكتاب والسنة، وجب اتباعه."[٨٩]

إنّ عدم الاحتكام إلى مرجعية يؤمن بها المتحاورون، سيترتب عليه أبلغ الضرر بالعملية الحوارية؛ لأن المحاور إذا لم يؤمن بدليل مخالفه، فلن يتوصل معه إلى رأي يتفقان عليه، قال الإمام الشاطبي: "إن الخصمين إما أن يتفقا على أصل يرجعان إليه أو لا، فإن لم يتفقا على شيء لم يقع بمناظرتهما فائدة بحال، وإن كانت الدعوى لا بدّ لها من دليل، وكان الدليل عند الخصم متنازعا فيه، فليس عنده بدليل، فصار الإتيان به عبثاً لا يفيد بفائدة، ولا يحصل مقصوداً. ومقصود المناظرة رد الخصم إلى الصواب بطريق يعرفه؛ لأن رده بغير ما يعرفه من باب تكليف ما لا يطاق، فلا بدّ من رجوعهما إلى دليل يعرفه الخصم السائل معرفة الخصم المستدل."[٩٠]

### ٦. التزام آداب الحوار:

إنَّ كثيراً من الحوارات التي تتم فيما بين المسلمين، تبتعد عن آداب الحوار وسلوكاته، وتتحول حلقة من الشتم والسباب والصياح، مما يؤدي إلى غير الغاية المرجوة منها من التقارب، والتفاهم، والالتقاء، إلى التباغض، والتباعد، والقطيعة، وتعميق الخلاف، وإثارة الأحقاد والإحن، وينطبق على هذا الحوار قوله تعالى: ﴿وَلَوْ كُنتَ فَظًّا غَلِيظَ ٱلْقَلْبِ لَٱنفَضُّوا۟ مِنْ حَوْلِكَ ۖ فَٱعْفُ عَنْهُمْ وَٱسْتَغْفِرْ لَهُمْ﴾ (آل عمران: ١٥٩)

وإنَّ من آداب الحوار أن يكون المحاور على علم بما يحاور به، وقد نعى القرآن الكريم على من يجادل ويحاور فيما لا علم له به، فقد نعى على أهل الكتاب أنَّهم يحاجُّون في إبراهيم دون عِلْم، قال تعالى: ﴿ يَٰٓأَهْلَ ٱلْكِتَٰبِ لِمَ تُحَآجُّونَ فِىٓ إِبْرَٰهِيمَ وَمَآ أُنزِلَتِ ٱلتَّوْرَىٰةُ وَٱلْإِنجِيلُ إِلَّا مِنۢ بَعْدِهِۦٓ ۚ أَفَلَا تَعْقِلُونَ ﴿٦٥﴾ هَٰٓأَنتُمْ هَٰٓؤُلَآءِ حَٰجَجْتُمْ فِيمَا لَكُم بِهِۦ عِلْمٌ فَلِمَ تُحَآجُّونَ فِيمَا لَيْسَ لَكُم بِهِۦ عِلْمٌ ۚ وَٱللَّهُ يَعْلَمُ وَأَنتُمْ لَا تَعْلَمُونَ ﴿٦٦﴾ مَا كَانَ إِبْرَٰهِيمُ يَهُودِيًّا وَلَا نَصْرَانِيًّا وَلَٰكِن كَانَ حَنِيفًا

[٨٩] ابن تيمية، **مجموع الفتاوى**، مرجع سابق، ص٢٠-١٢.

[٩٠] الشاطبي، أبو إسحاق إبراهيم. **الموافقات في أصول الشريعة**، بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٩٩٩م، ج٤، ص٣٣٥.

﴿ مُّسْلِمًا وَمَا كَانَ مِنَ ٱلْمُشْرِكِينَ ﴾ (آل عمران: ٦٥-٦٧) ذلك أنَّ الحوار بلا علم، إنما هو كِبر وتعصب، قال تعالى: ﴿ إِنَّ ٱلَّذِينَ يُجَٰدِلُونَ فِىٓ ءَايَٰتِ ٱللَّهِ بِغَيْرِ سُلْطَٰنٍ أَتَىٰهُمْ إِن فِى صُدُورِهِمْ إِلَّا كِبْرٌ مَّا هُم بِبَٰلِغِيهِ ﴾ (غافر: ٥٦).

ثَمَّة آداب كثيرة للحوار لا يتسع المجال لذكرها كعفة اللسان، وحسن الإنصات، وعدم رفع الصوت، والصدق، واحترام الآخر، وغير ذلك من آداب وسلوكات تؤدي إلى نجاح الحوار، وتحقيق أهدافه.

**خاتمة:**

إنَّ الحوار المذهبي هو حتمية إسلامية لا بدّ منها من أجل توحيد جهود الأمة، وتوجيهها نحو التنمية البشرية، والاقتصادية. وما يجمع الأمة الإسلامية بمذاهبها المختلفة هو أكثر بكثير ممّا يُفَرِّقُها، وإنَّ تعظيم الجوامع، والمشتركات، وتقزيم الاختلافات، والتناقضات يشكل خطوة لا بدّ منها لإدارة حوار مذهبي ناجح مفضٍ إلى غاياته المأمولة. وإنّ تعظيم الولاء للدين على حساب الولاءات، والانتماءات المذهبية يشكل أساساً لا بدّ منه للوصول إلى التقريب بين المذاهب الإسلامية في مستوياتها العقدية، والفقهية، والفكرية، والسياسية. وسيسهم ذلك في إزالة الاحتقانات المذهبية، ويخلّص الخطاب الإسلامي عموماً من التشوهات التي لحقت به نتيجة التمترس المذهبي، والتجييش الطائفي، والتخندق الحزبي.

إنّ مشروعية الاختلاف لا تنفي ضرورة أهمية العمل، للوصول إلى الاتفاق فيما يمكن الاتفاق عليه. وإن لعلماء كل مذهب، كما للنخب المثقفة، دوراً بارزاً في التقريب بين أتباع المذاهب الإسلامية، وبث ثقافة الوحدة فيما بينها، ونبذ ثقافة التصنيف، والإقصاء، والإلغاء. والعمل على تجنب استدعاء التاريخ، ونبش الملفات، والبعد عن توارث الخلافات القديمة أو إحياء المذاهب، والنِّحَل المندرسة والمنقرضة، مما سيعمل على إنجاح الحوار بين المذاهب الإسلامية، ووصوله إلى نهاياته المأمولة، وغاياته المرتجاة.

وبناء على ما سبق، فإن الدراسة توصي بما يأتي:

- ضرورة قيام مؤسسات على مستوى العالم الإسلامي، تعنى في التقريب بين المذاهب، وأن يكون لهذه المؤسسات قوانينها، وأنظمتها، وبرامجها، وآلياتها. وأن تحظى بالدعم المالي، والمعنوي من السلطات السياسية في كل دولة من دول العالم الإسلامي.

- أن تقوم منظمة المؤتمر الإسلامي بإنشاء دائرة أو مؤسسة، يكون من أهدافها إدارة الحوار بين المذاهب الإسلامية في مستوياتها المختلفة، وأن تقدم هذه المؤسسة تقريراً مفصلاً عن عملها لمؤتمرات وزراء خارجية الدول الإسلامية أو للقمم الإسلامية بشكل دوري.

- تضمين المناهج التعليمية في المراحل المختلفة مباحث، ومساقات تشجع الحوار بين المذاهب الإسلامية، وتبث في الطلبة الوعي بوحدة الأمة الإسلامية، وضرورة التسامي فوق الخلافات المذهبية.

- تنقية المناهج، والخطط الدراسية لكليات الشريعة، والدراسات الإسلامية في مختلف أصقاع العالم الإسلامي من مفردات الإقصاء، والإلغاء، وتبديع المخالف، وتفسيقه، وتكفيره، والاستعاضة عن ذلك كله بتوهيمه أو تخطئته عند الضرورة، وبما تمليه مقتضيات البحث العلمي.

- ضرورة قيام كليات الشريعة في العالم الإسلامي بتدريس الفقه المقارن الذي يزود الطالب بالملكة الفقهية، ويجعله أكثر قدرة على استيعاب المخالف وتفهمه وإعذاره.

- تخليص الخطط الدراسية في كليات الشريعة، وأقسام الدراسات الإسلامية من أي مبحث أو مساق يتحدث عن فرق مندرسة أو منقرضة، لما يحمله هذا الحديث من إحياء لخلافات ميتة.

- عقد الندوات والمؤتمرات بين علماء الأمة الإسلامية، للتباحث في السبل العملية لتوحيد الأمة، والتقريب بين مذاهبها، بعيداً عن الأكاديمية المجردة، أو التنظير الجامد.

- قيام وسائل الإعلام المختلفة بإشاعة ثقافة الوحدة، ونبذ الفرقة، والتقليل ما أمكن من الفضائيات ذات الهوية المذهبية التي تكرس الخلافات، وتزيد من الاحتقانات المذهبية.

- تبادل الزيارات بين الأساتذة في الجامعات الإسلامية، وتبادل المؤلفات مما يكفل تفهما أفضل للمخالف في المذهب والنحلة.

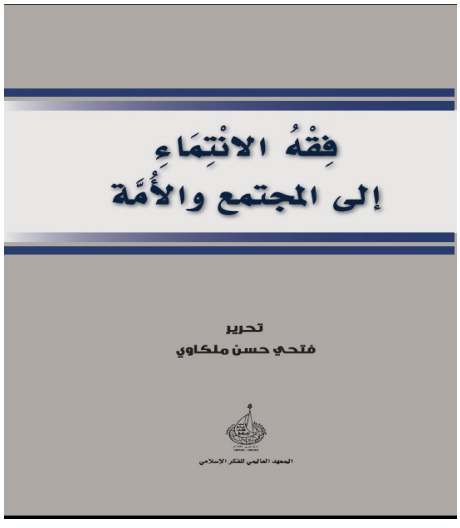
- إقامة مراكز مشتركة للأبحاث تكون مهمتها تنقية التراث الإسلامي عموماً من أدبيات التكفير، والتضليل، والتفسيق، والتبديع.

- العمل على قيام وفود تضم النخب من العلماء المعتدلين، تقوم بتبادل الزيارات بين المراكز المذهبية الإسلامية، من أجل فتح قنوات الحوار، والتواصل بين المرجعيات الإسلامية المختلفة.

- إنشاء المواقع الإلكترونية على الشبكة العنكبوتية التي تبث ثقافة التقريب بين المذاهب، وتزويدها بالمواد، والموضوعات المحققة لهذه الغاية عبر استكتاب العلماء المعتدلين، والموضوعيين من المذاهب الإسلامية المختلفة.

- نشر المطبوعات التي تشيع ثقافة الوحدة، وتحاصر ثقافة الانزواء، والانغلاق، والتمترس خلف الهوية المذهبية.

## صدر حديثاً




# فقه الانتماء

# إلى المجتمع والأمة

**تحرير: فتحي حسن ملكاوي**

**الطبعة الأولى ١٤٣٢هـ/٢٠١٢م**

**٤٦٤ صفحة**

أصبح واقع الأمة العربية والإسلامية في سائر مجتمعاتها مصدر قلق شديد، فحيثما نظرت إلى هذا الواقع في مجالاته السياسية أو الاقتصادية أو الاجتماعية تجده لا يعبر عما تملكه أمتنا من قيم، وما تختزنه من إمكانات، مما يلح في التساؤل عن حقيقة الانتماء عند الفرد: حاكماً ومحكوماً، والأسرة: الصغيرة والكبيرة، والجماعة: الوظيفية والمهنية، والحزب السياسي: بمرجعياته الوطنية والقومية والدينية، والمؤسسة: العامة والخاصة، فما حقيقة انتماء هؤلاء جميعاً إلى المجتمع الذي ينتمون إليه؟ وماذا قدموا لمجتمعهم وماذا لم يقدموا؟ وما دور هؤلاء منفردين ومجتمعين في الوصول بواقع المجتمع إلى حالته الراهنة؟ وما البرامج التي يمكنها أن تعيد توجيه الحركة نحو الإصلاح الحقيقي، وتعزز الانتماء اللازم لرفع مستويات الإنجاز والعطاء، وإعادة بناء علاقات الرحم والترابط بين أبناء المجتمع الواحد، والأخوة والتعاون والتكامل بين مجتمعات الأمة الواحدة؟

هذا الكتاب هو مجموعة من البحوث في "فقه الانتماء إلى المجتمع والأمة" في محاولة علمية جادة لتأصيل مفهوم الانتماء، وتوضيح دوائره، وتشخيص معيقاته، وتلمُّس تجلياته، وتقديم مقترحات عملية لتنمية قيمه.

# أثر المصلحة في تقرير الأحكام الشرعية:
# بناء معابد غير المسلمين في المجتمع الإسلامي أنموذجاً

**تمام عودة عبد الله العساف***

**الملخص**

توصلت الدراسة إلى أنه يجوز لغير المسلمين إقامة دور العبادة في الديار الإسلامية، بوصفهم مواطنين لهم كامل الحرية في ممارسة شعائرهم الدينية، وأن الإذن لهم بذلك هو من متممات الحرية الدينية ولوازمها، فضلاً عن أنه لا يوجد نص صحيح يمنع من ذلك، بل إن الآيات القرآنية الكريمة ناطقة بالحرية الدينية وبالتخلية بين غير المسلمين ومعتقداتهم، كما أن الأحاديث التي استدل بها الفقهاء على المنع ضعيفة، مع التنويه بأن المسلم لا يعينهم بأي وسيلة من وسائل الإعانة على تشييد البناء، ولا يبيعهم أرضاً، أو يؤجرهم عقاراً؛ لجعله داراً للعبادة وهو يعلم قصدهم في ذلك.

**الكلمات الدّالة:** غير المسلمين، دور العبادة، الحرية الدينية، شعائر غير المسلمين، تدين واعتقاد، كنائس.

**The Effect of Interest in Determining Legal Provisions: The Case of Building Non-Islamic Temples in the Muslim Society**

**Abstract**

This study reveals that it is permitted for non–Muslims to build places of worship of their own on Muslim land, as there is no clear or accurate statement to the contrary, considering that non-Muslims are citizens who enjoy full religious freedom. This study finds that allowing non-Muslims to build places of worship is part and parcel of religious freedom. This conclusion is an application of the Holy Qur'an, which declares religious freedom, and unequivocally guarantees that non-Muslims would have the right to practice their religion freely. The set of Hadith upon which some scholars relied to prevent building places of worship for non-Muslims are found to be weak. The permission of building such places, however, does not necessarily allow Muslims to help in the building, or to sell a land or lease a building, if they know that the land or the building will be used for that purpose.

**Key words:** Non–Muslims, Places of Worship, Religious Freedom, Rituals of Non–Muslims, Religiosity and Belief, Churches.

* أستاذ مساعد في الفقه وأصوله، كلية الشريعة- الجامعة الأردنية. البريد الإلكتروني: tamamalassaf@yahoo.com

تم تسلّم البحث بتاريخ ٢٠١١/٩/٧م، وقُبل للنشر بتاريخ ٢٠١٢/١/٢٨م.

**مقدمة:**

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه أجمعين، وبعد؛

فإن مقصد الشريعة من التشريع حفظ نظام العالم، وضبط تصرف الناس فيه على وجه يعصم من التفاسد والتهالك، ولا يكون بتحصيل ذلك إلاّ المصالح واجتناب المفاسد حسب ما يحقق المصلحة والمفسدة.

فالمصالح كثيرة متفاوتة الآثار –قوة وضعفاً– في صلاح أحوال الأمة أو الجماعة، وهي متفاوتة بحسب العوارض الطارئة الحافَّة بها من مُعضِّدات لآثارها، أو مبطلات لتلك الآثار كلِّها أو بعضها. أمّا المعْتَبر منها فهو ما نتحقق أنه مقصود الشريعة؛ لأنَّ المصالح كثيرة منبثَّة، وقد جاءت الشريعة بمقاصد كثيرة تنفي كثيراً من الأحوال التي عَدَّها العقلاء في بعض الأزمان مصالح، وتثبت –عوضاً عنها– مصالح أرجح منها؛ نعم، إنَّ مقصد الشارع لا يجوز أن يكون في غير مصلحة، لكنه لا يلزم أن يكون منه كلّ مصلحة.

ومن حقِّ العالِم بالتشريع أن يَخْبُرَ أفانين هذه المصالح في ذاتها وعوارضها، وأن يسبُرَ الحدود والغايات التي لاحظتها الشريعة في أمثالها وأحوالها إثباتاً ورفعاً، واعتداداً ورفضاً لتكون دستوراً يُقتدى وإماماً يُحتذى؛[١] لأنَّ المصالح الدنيوية التي جاءت بها الشريعة إنَّما جاءت ضمن خط معين، وطبق حدود مرسومة، رسمتها نصوص الكتاب والسُّنة والقياس الصحيح عليها. وهذا دليل واضح على أنَّ المصلحة إنَّما تقف تحت راية الدين؛ إذ به صحَّ شرعُها، وبواسطته تم ضبطها.[٢]

فالقرآن الكريم هو الذي يرسم الخطوط العريضة لطريقة التعامل مع أهل الكتاب فيما يخصُّ عقيدتهم، ثم يأتي التطبيق العملي من الرسول ﷺ، ثم الخلفاء المسلمين من بعده. فقد دعا القرآن الكريم إلى جدال أهل الكتاب ومحاورتهم بالتي هي أحسن؛ ذلك

[١] ابن عاشور، محمد الطاهر. **مقاصد الشريعة الإسلامية**، عمان: دار النفائس، ط٢، ٢٠٠١م، ص٢٩٩.

[٢] البوطي، محمد سعيد رمضان. **ضوابط المصلحة في الشريعة الإسلامية**، بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٩٨٦م، ص٦٠.

أنَّ هذا الدين لا يقوم إلاّ على أساس الاقتناع التام،[٣] فقال تعالى: ﴿وَلَا تُجَٰدِلُوٓاْ أَهۡلَ ٱلۡكِتَٰبِ إِلَّا بِٱلَّتِي هِيَ أَحۡسَنُ إِلَّا ٱلَّذِينَ ظَلَمُواْ مِنۡهُمۡۖ وَقُولُوٓاْ ءَامَنَّا بِٱلَّذِيٓ أُنزِلَ إِلَيۡنَا وَأُنزِلَ إِلَيۡكُمۡ وَإِلَٰهُنَا وَإِلَٰهُكُمۡ وَٰحِدٞ وَنَحۡنُ لَهُۥ مُسۡلِمُونَ﴾ (العنكبوت: ٤٦). وقال ﷻ: ﴿لَّا يَنۡهَىٰكُمُ ٱللَّهُ عَنِ ٱلَّذِينَ لَمۡ يُقَٰتِلُوكُمۡ فِي ٱلدِّينِ وَلَمۡ يُخۡرِجُوكُم مِّن دِيَٰرِكُمۡ أَن تَبَرُّوهُمۡ وَتُقۡسِطُوٓاْ إِلَيۡهِمۡۚ إِنَّ ٱللَّهَ يُحِبُّ ٱلۡمُقۡسِطِينَ﴾ (الممتحنة: ٨). وقال سبحانه: ﴿لَآ إِكۡرَاهَ فِي ٱلدِّينِۖ قَد تَّبَيَّنَ ٱلرُّشۡدُ مِنَ ٱلۡغَيِّۚ فَمَن يَكۡفُرۡ بِٱلطَّٰغُوتِ وَيُؤۡمِنۢ بِٱللَّهِ فَقَدِ ٱسۡتَمۡسَكَ بِٱلۡعُرۡوَةِ ٱلۡوُثۡقَىٰ لَا ٱنفِصَامَ لَهَاۗ وَٱللَّهُ سَمِيعٌ عَلِيمٌ﴾ (البقرة:٢٥٦).

فالآيات الكريمة تُسطِّر الحقوق التي حباها الإسلام لغير المسلمين، ومنها الحرية الدينية ولوازمها؛ إذ لا يكاد يخلو بلد إسلامي من وجود أقليات غير مسلمة، تعيش في كنفه بوصفهم أفراداً مواطنين يحملون جنسيته، وينادون بحقهم في الحرية الدينية، وإقامة دور عبادة خاصة بهم. وتتباين الاستجابة لهذا المطلب من بلد إسلامي إلى آخر بين مجيز للإقامة ومانع، تبعاً لاعتبارات عدّة. وكتب الفقه زاخرة في تناول أحكام غير المسلمين في شتى مجالات الحياة؛ سواء أكانت هذه الأحكام تستند إلى نص شرعي من الكتاب والسنّة، أم تقوم على اجتهادات توصّل إليها الفقهاء.

وتحاول هذه الدراسة الإبانة عن الحكم الشرعي الذي قرّره الفقهاء لإقامة دور عبادة خاصة بغير المسلمين، والمستند الشرعي الذي استندوا إليه، والأثر الذي استدعاه حال البلد، الذي يقطنه غيرُ المسلمين، في تقريرهم الحكم الشرعي لبناء المعابد. فضلاً عن تقرير الحق المعطى لغير المسلمين في ضوء قوله تعالى: ﴿لَآ إِكۡرَاهَ فِي ٱلدِّينِ﴾، ومقتضيات عدم الإكراه.

كثيرة هي الدراسات المعاصرة التي تناولت أحكام غير المسلمين وحقوقهم، لكنَّها مع ذلك، إمّا أنها أحجمت عن تناول حكم معابد غير المسلمين،[٤] وإما أنها تناولتها،

[٣] القضاة، أمين محمد. **معاملة غير المسلمين في ديار الإسلام ومعاملة المسلمين في غير ديار الإسلام**، عمان: المجمع الملكي لبحوث الحضارة الإسلامية، مؤسسة آل البيت، ج٢، ص٥٨٩.

[٤] كما هو الحال في رسالة الدكتوراه المعنونة بـ"مساواة غير المسلمين"، ورسالة الماجستير المعنونة بـ"الحرية الدينية"، اللتين نوقشتا في الجامعة الأردنية؛ إذ أغفلت كلتا الدراستين هذه الجزئية، رغم أن مسألة معابد غير المسلمين موضوع يدخل في عنوان الرسالتين بصورة واضحة.

ولكن بإيجاز. والعمدة فيها كتاب الدكتور عبد الكريم زيدان: (أحكام الذميين والمستأمنين في دار الإسلام)، الذي اكتفى بذكر أقوال الفقهاء بمعزل عن المستند الذي استندوا إليه، وتوصيف الواقع الذي وضع الفقهاء إلى المنحى الذي ارتأوه، مع أنه رجّح حكم جواز الإحداث والبناء للمعابد. أمّا ما تلا من المؤلفات المعاصرة فقد اعتمد على ما ورد في كتاب الدكتور زيدان، كما في كتاب (غير المسلمين في المجتمع الإسلامي)، للدكتور القرضاوي و(حقوق غير المسلمين في المجتمع الإسلامي) للدكتور شوكت عليان، وغيرهما.

ويُعزى -في اعتقادي- خلو الدراسات السابقة من التطرق إلى حكم بناء معابد لغير المسلمين في المجتمعات الإسلامية إلى الآتي:

أ. سعي أصحاب هذه الدراسات لنيل درجات علمية يجعلهم ينأون فيها عن التجديد والابتكار، ويميلون إلى التقليد، والنقل، ومواكبة الأقوال السابقة؛ خوفاً من عدم الحصول على الدرجة العلمية، ظنّاً أن ذلك هو أقصر الطرق للوصول إلى بَرّ الأمان، ولا يعلمون أنهم بذلك يحيدون عن المنهج العلمي الذي يستلزم الإنصاف والحياد، وتحرّي الوقوف على الأحكام الشرعية للمسائل والوقائع العملية الخاصة بمعاملات المواطنين القاطنين في المجتمع الإسلامي وتعاملاتهم، اعتماداً على نصوص القرآن الكريم، وصحيح السنّة النبوية.

ب. طبيعة العلاقة بين المسلمين وغير المسلمين؛ إذ نجد كثيراً مِن العلماء يُحجِم عن طرق هذا الموضوع، وإنْ طُرِق فإنَّ الاتجاه السائد ينزع إلى التحريم، ولعلَّهم يخشون بهذا من امتداد طوفان التبشير، والتأثير في أبناء المسلمين. ونحن إذ نُقدِّر لهم نواياهم الحسنة، إلاّ أنَّ البحث الموضوعي يقتضي التنويه بتمييز موضوع التخلية بينهم وبين معتقداتهم، من موضوع الموافقة على معتقداتهم، فنص القرآن الكريم في المسألة الأولى واضح جلي؛ إذ قرّر ﴿لَآ إِكۡرَاهَ فِي ٱلدِّينِ﴾. أما الثانية فلا يقول بها مؤمن كاملُ الإيمان.

## أوّلاً: مفهوم المصلحة الشرعية

عرّف الإمام الشاطبي المصلحة بأنَّها "ما يرجع إلى قيام حياة الإنسان، وتمام عيشه ونيله ما تقتضيه أوصافه الشهوانية والعقلية على الإطلاق."[٥] فالمصلحة في اصطلاح الشرع ليست مقتصرة على المصالح المادية، ولا هي محصورة في المصالح الدنيوية، بل تشكِّل كلَّ ما يعود على الإنسان فرداً وجماعة بخير، ونفع، وصلاح.[٦]

فإذا اجتمعت مصلحة ومفسدة، وكانت المصلحة أعظم وأرجح من المفسدة، اغتُفِرت المفسدة لأجل تحصيل المصلحة، فإذا رَبَتْ مصلحة الفعل على مفسدته، عند الموازنة بينهما وفق مقاصد الشريعة، فإنَّ المفسدة المرجوحة تُغتَفر نظير تحصيل المصلحة الراجحة. يقول العز بن عبد السلام: "وأما ما لا يمكن تحصيل مصلحته إلا بإفساد بعضه، كقطع اليد المتآكلة حفاظاً على الروح، إذا كان الغالب السلامة، فإنَّه يجوز قطعها وإن كان إفساداً لها لما فيه من تحصيل المصلحة الراجحة وهو حفظ الروح."[٧]

غير أنَّ المصالح "تظل في حكم الغالب والأكثر: أي إنَّها لا تسْلمُ من شوائب ما يضادُّها من بعض الضرر، وبعض الألم، الذي يكون في حكم القليل الذي لا يلتفت إليه، وهذا معنى قول العلماء المصلحة الشرعية غالبة وليست محضة."[٨]

وما دام الدين "هو القاضي بشرعة أصل المصلحة وضبط حدودها، ووضع قيودها، فليس معنى ذلك إلاّ أنها متفرعة عنه آتية من ورائه، لاحقة بآثاره."[٩]

"وجدير بالذكر أن الأحكام التي أسسها الشارع وأقامها -بأدلة خاصة- على مصالح، بين عصر وآخر، تتبدل حسب حالة تلك المصالح وتطورها، ولا يعتبر هذا

---

[٥] الشاطبي، إبراهيم بن موسى اللخمي المالكي. **الموافقات**، بيروت: دار المعرفة، ١٩٩٤م، ج٢، ص٢٥.

[٦] الريسوني، أحمد. **الفكر المقاصدي قواعده وفوائده**، الرباط: منشورات جريدة الزمن، ط٢، ١٩٩٩م، ص٢٤.

[٧] ابن عبد السلام، عز الدين عبد العزيز الدمشقي. **قواعد الأحكام في مصالح الأنام**، دمشق: دار القلم، ٢٠٠٠م، ج١، ص٧٨-٧٩.

[٨] الخادمي، نور الدين بن مختار. **علم المقاصد الشرعية**، الرياض: مكتبة العبيكان، ١٤٢١هـ، ص١٠١-١٠٢.

[٩] البوطي، **ضوابط المصلحة في الشريعة الإسلامية**، مرجع سابق، ص٦١.

تبديلاً للحكم؛ لأنَّ دورانه مع المصلحة التي أناطه الشارع بها، أو العُرف الذي قيّده به؛ إنما هو بموجب حكم شرعي من الباري عز وجل."[١٠]

## ثانياً: أقوال الفقهاء في حكم بناء دور العبادة لغير المسلمين

قسّم الفقهاء البلاد بالنظر إلى جواز إحداث المعابد لغير المسلمين فيها من عدمه إلى ثلاثة أقسام:

١. البلاد التي مصّرها المسلمون –اختطها المسلمون– كالكوفة والبصرة وبغداد، فهذه البلاد اتفق الفقهاء الأربعة[١١] على أنَّه لا يجوز فيها إحداث بيعة، ولا كنيسة، ولا مجتمع لصلاتهم، ولا يُمكَّنوا من شرب الخمر، واتخاذ الخنزير، وضرب الناقوس.

٢. البلاد التي فتحها المسلمون عنوة؛ إذ ذهب الحنفية،[١٢] والشافعية،[١٣] والحنابلة،[١٤] إلى منع غير المسلمين من الإحداث فيها. في حين ذهب المالكية[١٥] إلى جواز الإحداث إن شرطوا ذلك.

---

[١٠] المرجع السابق، ص٦٢-٦٣.

[١١] ابن نجيم، زين الدين. **البحر الرائق شرح كنز الدقائق**، بيروت: دار المعرفة، ج٥، ص١٢١. انظر أيضاً:
- ابن عابدين، محمد أمين بن عمر الدمشقي. **حاشية رد المحتار على الدر المختار شرح تنوير الأبصار في فقه مذهب الإمام أبي حنيفة**، بيروت: دار الفكر، ١٤٢١هـ،ج٤، ص٢٠٣.
- الدسوقي، محمد عرفة. **حاشية الدسوقي**، بيروت: دار الفكر، د.ت، ج٢، ص٢٠٤.
- العبدري، أبو عبد الله محمد بن يوسف بن أبي القاسم. **التاج والإكليل**، بيروت: دار الفكر، ط٢، ١٣٩٨هـ، ج٣، ص٣٨٤.
- الغزالي، أبو حامد محمد بن محمد. **الوسيط**، القاهرة: دار السلام، ط١، ١٤١٧هـ، ج٧، ص٨٠.
- الشربيني، محمد الخطيب. **الإقناع**، بيروت: دار الفكر، ١٤١٥هـ، ج٢، ص٥٧٣.
- البهوتي، منصور ابن يونس بن إدريس. **شرح منتهى الإرادات**، بيروت: عالم الكتب، ط٢، ١٩٩٦م، ج١، ص٦٦٥.
- ابن قدامة، أبو محمد عبد الله بن أحمد. **المغني**، بيروت: دار الفكر، ط١، ١٤٠٥هـ، ج٩، ص٢٨٣-٢٨٤.

[١٢] ابن نجيم، **البحر الرائق شرح كنز الدقائق**، مرجع سابق، ج٥، ص١٢١. انظر أيضاً:
- ابن عابدين، **حاشية رد المحتار على الدر المختار**، مرجع سابق، ج٤، ص٢٠٣.

[١٣] الرملي، شمس الدين محمد بن أبي العباس أحمد بن حمزة بن شهاب الدين. **نهاية المحتاج**، بيروت: دار الفكر، د.ت، ج٨، ص٩٩. انظر أيضاً:
- الغزالي، **الوسيط**، مرجع سابق، ج٧، ص٨٠.

[١٤] ابن قدامة، **المغني**، مرجع سابق، ج٩، ص٢٨٣-٢٨٤. انظر أيضاً:

٣. البلاد التي فُتحت صلحاً، وهي على نوعين:

أ. ما وُقِّع الصلح فيه على أن تكون رقبة الأرض للمسلمين، فهذا النوع من البلاد ذهب جمهور الفقهاء من الحنفية،[١٦] والشافعية،[١٧] والحنابلة،[١٨] وابن الماجشون من المالكية[١٩] إلى منع غير المسلمين من الإحداث إلاّ إن شرطوا ذلك في الصلح.

ومستندهم في ذلك:

– أن الصلح إذا جاز بشرط كون جميع البلد لهم، فبعضها بالأولى.[٢٠]

– أنه إذا جاز أن يصالحوا على أن للمسلمين النصف ولهم النصف، جاز أن يصالحوا على أن البلد للمسلمين، إلا الكنائس والبيع.[٢١]

ب. ما وَقَعَ الصلح فيه على أن تكون رقبة الأرض لغير المسلمين، فهذا النوع من البلاد ذهب جمهور الفقهاء من الحنفية،[٢٢] والشافعية،[٢٣] والحنابلة،[٢٤] وابن الماجشون من

– البهوتي، **شرح منتهى الإرادات**، مرجع سابق، ج١، ص٦٦٥.

[١٥] الدسوقي، **حاشية الدسوقي**، مرجع سابق، ج٢، ص٢٠٤. انظر أيضاً:
– العبدري، **التاج والإكليل**، مرجع سابق، ج٣، ص٣٨٤.

[١٦] ابن نجيم، **البحر الرائق شرح كنز الدقائق**، مرجع سابق، ج٥، ص١٢١. انظر أيضاً:
– الكاساني، علاء الدين أبو بكر بن مسعود. **بدائع الصنائع**، بيروت: دار الكتاب العربي، ط٢، ١٩٨٢م، ج٧، ص١١٤.

[١٧] الغزالي، **الوسيط**، مرجع سابق، ج٧، ص٨١. انظر أيضاً:
– الشيرازي، إبراهيم بن علي بن يوسف. **المهذب**، بيروت: دار الفكر، د.ت، ج٢، ص٢٥٥.

[١٨] البهوتي، **شرح منتهى الإرادات**، مرجع سابق، ج١، ص٦٦٥.

[١٩] الدسوقي، **حاشية الدسوقي**، مرجع سابق، ج٢، ص٢٠٤. انظر أيضاً:
– العبدري، **التاج والإكليل**، مرجع سابق، ج٣، ص٣٨٤.

[٢٠] الرملي، **نهاية المحتاج**، مرجع سابق، ج٨، ص٩٩. انظر أيضاً:
– الشربيني، **الإقناع**، مرجع سابق، ج٢، ص٥٧٣.

[٢١] الشيرازي، **المهذب**، مرجع سابق، ج٢، ص٢٥٥.

[٢٢] ابن عابدين، **حاشية رد المحتار على الدر المختار**، مرجع سابق، ج٤، ص٢٠٣. انظر أيضاً:
– ابن نجيم، **البحر الرائق شرح كنز الدقائق**، مرجع سابق، ج٥، ص١٢١.
– الكاساني، **بدائع الصنائع**، مرجع سابق، ج٧، ص١١٤.

[٢٣] الغزالي، **الوسيط**، مرجع سابق، ج٧، ص٨١. انظر أيضاً:
– الشيرازي، **المهذب**، مرجع سابق، ج٢، ص٢٥٥.

[٢٤] البهوتي، **شرح منتهى الإرادات**، مرجع سابق، ج١، ص٦٦٥.

المالكية[٢٥] إلى أن غير المسلمين يُمكَّنون من إحداث الكنائس؛ سواء تم النص على ذلك، أو خلا عقد الصلح من هذا الشرط.

في حين ذهب ابن القاسم من المالكية[٢٦] إلى أن للصلح الإحداث مطلقاً؛ سواء نَصَّ على أن تكون رقبة الأرض للمسلمين، أو لغير المسلمين.

**المستند الذي اتكأ عليه الفقهاء في منع إحداث الكنائس في البلاد التي اختطّها المسلمون، أو فُتِحت عنوة:**

**١. الأدلة النقلية**

أ. ما أخرجه البيهقي في سننه، عن ابن عباس أنه قال: "كل مِصر مصَّره المسلمون لا تبنى فيه بيعة، ولا كنيسة، ولا يضرب فيه بناقوس، ولا يباع فيه لحم الخنزير."[٢٧]

وقد حكم عليه ابن حجر العسقلاني بقوله: "وإسناده ضعيف، وأخرجه أبو عبيد بإسناد مصري مرسل، وبإسناد آخر موقوف عن عمر، وروى ابن عدي بإسناد ضعيف عن عمر مرفوعاً: لا تبنى كنيسة في الإسلام ولا يبنى ما خرب منها."[٢٨]

وفي رواية أخرى: "عن عكرمة مولى بن عباس قال: سئل ابن عباس: هل للمشركين أن يتخذوا الكنائس في أرض العرب؟ فقال ابن عباس: أمّا ما مصَّر المسلمون، فلا ترفع فيه كنيسة، ولا بيعة، ولا بيت نار، ولا صليب، ولا ينفخ فيه بوق، ولا يضرب فيه ناقوس، ولا يدخل فيه خمر، ولا خنزير. وما كان من أرض صولحت صلحاً، فعلى

[٢٥] الدسوقي، **حاشية الدسوقي**، مرجع سابق، ج٢، ص٢٠٤. انظر أيضاً:
– العبدري، **التاج والإكليل**، مرجع سابق، ج٣، ص٣٨٤.

[٢٦] الدسوقي، **حاشية الدسوقي**، مرجع سابق، ج٢، ص٢٠٤. انظر أيضاً:
– العبدري، **التاج والإكليل**، مرجع سابق، ج٣، ص٣٨٤.

[٢٧] البيهقي، أحمد بن الحسن بن علي بن موسى. **السنن الصغرى**، المدينة المنورة: مكتبة الدار، ١٩٨٩م، كتاب: الجزية، ج٨، حديث رقم٣٧٦٤، ص١٥٤.

[٢٨] ابن حجر، أبو الفضل أحمد بن علي العسقلاني. **الدراية في تخريج أحاديث الهداية**، بيروت: دار المعرفة، د.ت، ج٢، ص١٣٥.

المسلمين أن يفوا لهم بصلحهم. قال: تفسير "ما مصَّر المسلمون": ما كانت من أرض العرب، أو أخذت من أرض المشركين عنوة."[٢٩] وقد حكم عليه الشوكاني بالضعف.[٣٠]

ب. عن ابن لهيعة عن عطاء عن ابن عباس –رضي الله عنهما– أن رسول الله ﷺ قال: "لا إخصاء في الإسلام ولا بنيان كنيسة."[٣١] وحكم عليه الزيلعي بقوله: "أخرجه البيهقي في سننه وضعفه."[٣٢]

ت. "لا تبنى كنيسة في الإسلام، ولا يجدد ما خرب منها."[٣٣] وقد رواه ابن عدي في الكامل، وقال: عامة ما يرويه سعيد بن سنان غير محفوظ، وأسند تضعيفه عن أحمد وابن معين،[٣٤] بالإضافة إلى أنه لم يثبت مرفوعاً، فهو موقوف على عمر ﷺ.[٣٥]

ث. عن ابن عَبَّاسٍ قال: قال رسول اللَّهِ ﷺ: "لَا تَكُونُ قِبْلَتَانِ فِي بَلَدٍ وَاحِدٍ."[٣٦] وهذا الحديث قد اختلف في إسناده وإرساله.[٣٧]

ج. عن حرام بن معاوية قال: "كتب إلينا عمر بن الخطاب ﷺ أن أدبوا الخيل، ولا يرفعن بين ظهرانيكم الصليب، ولا يجاورنكم الخنازير."[٣٨]

---

[٢٩] البيهقي، أحمد بن الحسين بن علي بن موسى أبو بكر. **سنن البيهقي الكبرى**، تحقيق: محمد عبد القادر عطا، مكة المكرمة: مكتبة دار الباز، د.ط، ١٤١٤هـ، باب: لا تُهدم لهم كنيسة ولا بيعة، ح١٨٤٩٥، ج٩، ص٢٠٢.

[٣٠] الشوكاني، محمد بن علي بن محمد. **نيل الأوطار**، بيروت: دار الجيل، ١٩٧٣م، ج٨، ص٢٢١.

[٣١] البيهقي، **سنن البيهقي الكبرى**، مرجع سابق، كتاب: الجزية، باب: كراهية خصاء البهائم، حديث رقم ١٩٥٧٨، ج١٠، ص٢٤.

[٣٢] الزيلعي، أبو محمد عبد الله بن يوسف. **نصب الراية لأحاديث الهداية**، مصر: دار الحديث، ١٣٥٧هـ، ج٣، ص٤٥٣.

[٣٣] إلكيا، أبو شجاع شيرويه بن شهردار الديلمي الهمذاني. **الفردوس بمأثور الخطاب**، بيروت: دار الكتب العلمية، ط١، ١٤٠٦هـ، ج٥، ص٢١٧. انظر أيضاً:

– الحنبلي، شمس الدين محمد بن أحمد بن عبد الهادي، **تنقيح تحقيق أحاديث التعليق**، بيروت: دار الكتب العلمية، ط١، ١٩٩٨م، ج٣، ص٣٦٨.

[٣٤] الزيلعي، **نصب الراية لأحاديث الهداية**، مرجع سابق، ص٤٥٣.

[٣٥] الحنبلي، **تنقيح تحقيق أحاديث التعليق**، مرجع سابق، ج٣، ص٣٦٨.

[٣٦] أبو داود، سليمان بن عطا الأشعث. **سنن أبي داود**، بيروت: دار الفكر، د.ت، كتاب: الجزية، باب: إخراج اليهود من جزيرة العرب، ج٣، حديث رقم٣٠٣٢، ص١٦٥.

[٣٧] السبكي، تقي الدين علي بن عبد الكافي. **فتاوى السبكي**، بيروت: دار المعرفة، د.ت، ج٢، ص٣٧٤.

ح. ما روي عن الحسن أنه قال: "من السُّنة أن تهدم الكنائس التي بالأمصار القديمة والحديثة."[٣٩]

خ. عن قيس بن سعد قال: سمعت طاووساً يقول: "لا ينبغي لبيت رحمة أن يكون عند بيت عذاب"، قال أبو عبيد: أراه يعني الكنائس، والبيع، وبيوت النيران، يقول: لا ينبغي أن تكون مع المساجد في أمصار المسلمين.[٤٠]

بعد النظر في الأحاديث والآثار السابقة يظهر الآتي:

– هذه الأحاديث مطلقة، تشمل المنع في جميع بلاد الإسلام، فلم يعين فيها بلاد صلح، ولا عنوة، ولا غيرها، فهي تشمل الجميع؛ لأجل العموم المستفاد من النفي.[٤١] ومع ذلك، فقد اختلف حكم البناء عند الفقهاء بحسب اختلاف البلاد؛ إذ منعوا البناء في البلاد التي اختطها المسلمون، وتلك التي فُتِحت عنوة، وأجازوا ذلك في البلاد الصلحية على تفصيل في كل مذهب، وما ذاك إلاّ التفات منهم إلى معان عندهم لَحَظَوها، وجعلوها المناط الذي لأجله كان المنع.

– هذه الأحاديث والآثار صريحة في النهي عن المنع من إحداث الكنائس في بلاد المسلمين. ولكنها لم تسلم من اعتراض نقاد الحديث؛ فقد أشار الزيلعي، وابن حجر العسقلاني، والحنبلي إلى أنها في مجملها ضعيفة، فلم أعثر على مَنْ صَحَّح أيَّاً منها. وعليه، فإنني أتساءل: هل تثبت حكماً، وهل تؤخذ دلالة المنع منها؟

– الآثار التي نُسبت إلى بعض الصحابة والتابعين ﷺ تبقى اجتهاداً منهم لم يسنده حديث صحيح مرفوع للنبي ﷺ.

---

[٣٨] البيهقي، **سنن البيهقي الكبرى**، مرجع سابق، كتاب: الجزية، باب: يشترط عليهم أن لا يُحدِثوا في أمصار المسلمين كنيسة ولا مجمعاً لصلاتهم ولا صوت ناقوس ولا حمل خمر ولا إدخال خنزير، حديث رقم١٨٤٩٣، ج٩، ص٢٠١.

[٣٩] الصنعاني، أبو بكر عبد الرزاق ابن همام. **مصنف عبد الرزاق**، بيروت: المكتب الإسلامي، ط٢، ١٤٠٣هـ، ج٦، ص٦٠.

[٤٠] أبو عبيد، ابن سلام القاسم. **الأموال**، بيروت: دار الفكر، ١٤٠٨هـ، ج١، ص١٢٤.

[٤١] السبكي، **فتاوى السبكي**، مرجع سابق، ج٢، ص٣٧٤.

وفي المقابل، أجد من الشواهد والآثار ما يدلِّل على حرص النبي ﷺ وبعض الصحابة على المحافظة على دور العبادة لغير المسلمين، علماً بأنه يعلم أنهم سيمارسون فيها عباداتهم بكامل طقوسها، بما فيها من معصية لله تعالى، وشرك به. ومن ذلك:

١. ما أخرجه عبد الرزاق عن ابن جريج. قال: أخبرني حبيب الوليد أن النبي ﷺ كان إذا بعث جيشاً قال: "انطلقوا بسم الله، وبالله، وفي سبيل الله، تقاتلون من كفر بالله. أبعثكم على أن لا تغلوا، ولا تجبنوا، ولا تمثلوا، ولا تقتلوا، وليداً، ولا تحرقوا كنيسة، ولا تعقروا نخلاً."[٤٢]

٢. عن ابن عباس –رضي الله عنهما– قال: صالح رسول الله ﷺ أهل نجران على ألفي حلة، فذكر الحديث كما مضى، قال فيه: "على أن لا تهدم لهم بيعة، ولا يخرج لهم قِس، ولا يفتنون عن دينهم، ما لم يحدثوا حدثاً، أو يأكلوا الربا."[٤٣]

٣. عن أُبيّ بن عبد الله قال: أتانا كتاب عمر بن عبد العزيز "لا تهدموا كنيسة، ولا بيعة، ولا بيت نار، ولا تحدثوا كنيسة، ولا بيعة، ولا بيت نار."[٤٤]

ويَتبيَّن من هذا أن التخلية بينهم وبين معابدهم، لا يستلزم بحال موافقتهم على ما يقومون به من عبادات، أو إقرارهم عليه.

وهذا الحكم ينسحب على الكنائس والمعابد التي يخلى بين أتباعها وإحداثِها في مختلف بلاد المسلمين؛ لأن العلة التي لأجلها منع الفقهاء غيرَ المسلمين من إقامة معابدهم أنها مكان يشرك فيه بالله تعالى، فلا يؤذن لهم بذلك في البلاد التي أنشأها المسلمون، أو التي ملكوها بالغلبة والقهر. مع ذلك، فقد أُذِن لهم في إبقاء القديم منها، بل وإحداث الجديد من المعابد.

---

[٤٢] الصنعاني، **مصنف عبد الرزاق**، مرجع سابق، ج٥، ص٢٢٠.

[٤٣] البيهقي، **سنن البيهقي الكبرى**، مرجع سابق، باب: لا تهدم لهم كنيسة ولا بيعة، حديث رقم١٨٤٩٥، ج٩، ص٢٠٢. انظر أيضاً:
– أبو داود، **سنن أبي داود**، مرجع سابق، حديث رقم٣٠٤١، ج٣، ص١٦٧.

[٤٤] أبو عبيد، **الأموال**، مرجع سابق، ج١، ص١٢٣.

**٢. الأدلة العقلية:**

أ. أصل بناء الكنائس على المنع؛ ذلك أنها من المنكرات المحرمات، فمن ادعى جواز التقرير على شيء منها فهو المحتاج إلى الدليل.[٤٥]

ب. "بناء الكنيسة حرام بالإجماع وكذا ترميمها وكذلك قال الفقهاء لو وصَّى ببناء كنيسة؛ فالوصية باطلة، لأنَّ بناء الكنيسة معصية، وكذا ترميمها، ولا فرق بين أن يكون الموصي مسلماً أو كافراً."[٤٦]

ت. عدم وجود شرع يسوغ فيه لأحد أن يبني مكاناً يكفر فيه بالله، فالشرائع كلها متفقة على تحريم الكفر، ويلزم من تحريم الكفر تحريم إنشاء المكان المتخذ له، والكنيسة اليوم لا تتخذ إلاّ لذلك، وكانت محرمة معدودة من المحرمات في كل ملة، وإعادة بناء الكنيسة القديمة كذلك؛ لأنها إنشاء بناء لها، وترميمها أيضاً كذلك؛ لأنه جزء من الحرام؛ ولأنه إعانة على الحرام.[٤٧]

ويُرَد على ذلك كله بالقول: كيف تجوزون لغير المسلمين الإحداث في البلاد التي فتحت صلحاً على أن تبقى الأرض لهم ويؤدوا الجزية؟

**ثالثاً: مناقشة الفقهاء فيما ذهبوا إليه**

١. كل الآراء؛ سواء ما يتعلق منها بتصنيف الخلق، أو قسمة الأرض والديار، لا تستند إلى نصوص شرعية من كتاب أو سنّة، وإنَّما هي اجتهادات قدَّمها الفقهاء والباحثون في ضوء قراءاتهم للواقع الذي عايشوه. وينبغي ألاّ تُؤخَذ باعتبارها دِيناً مُلزِماً، بل يُسترشَد بها من غير إلزام. ولا نريد بذلك أن نُقلِّل من شأنها بطبيعة الحال، إنَّما ندعو فقط إلى التعامل معها كما هي، من غير تهويل أو تهوين.

[٤٥] السبكي، **فتاوى السبكي**، مرجع سابق، ج٢، ص٣٨٧.
[٤٦] المرجع السابق، ج٢، ص٣٦٩.
[٤٧] المرجع السابق، ج٢، ص٣٧٠.

٢. إنَّ أكثر هذه الآراء تخاطب عالماً غير عالمنا الذي نعيش فيه الآن؛ إذ إنَّها تتحدث عن عصور غابت فيها فكرة الوطن الذي يضم بشراً متعددي الأديان والأصول والعرقية، كما غاب فيها القانون الدولي، ولم تعرف فيها المنظمات الدولية المعروفة اليوم.[٤٨]

٣. إن الآثار المنسوبة إلى عمر بن الخطاب،، فيها نوع من التهويل؛ إذ لا تتفق مع الواقع، ولا تعدو أن تكون فضلة زادها بعض النقلة المغرضين غير المأمونين على النقل؛ إشباعاً لرغبة في أنفسهم. وقد يكون موقف عمر من ذلك الأمر بناء على مسلك صدر عن غير المسلمين إزاء المسلمين، أو أخطار حاقت بالإسلام وأهله وأحداث نزلت بهم، ففعلوا ما فعلوا اعتقاداً منهم بأنَّ هذا يقرّبهم إلى ربِّهم، أو ظنّاً –خطأً– منهم ليتَّخذوا به يداً عند خالقهم، وقد أنكر فقهاؤنا المتأخرون هذه الزيادات وردّوها. وحتى مَن قَبِلَها منهم فمحمول على حُسْن نية؛ إذ لم يُكلِّف هؤلاء أنَفسهم مشقَّة تمحيصها، أو وزنها بميزان دقيق صحيح. ولعلَّهم تقبَّلُوها على أنَّها صحيحة فرتبوا عليها أحكاماً، ثم تداولها النَّقَلَة حتى وقتنا الحالي.[٤٩]

٤. إنَّ المتصفح كتب الفقه الإسلامي، خاصة كتب المتأخرين، يجد بين ثناياها صوراً وأساليب لمعاملة الذميين، تختلف كثيراً عن تلك التي كانت سائدة في صدر الإسلام؛ بما اشتملت عليه من روح الشدة، وبما انطوت عليه من معاني الاستهانة، وعدم الاكتراث لشأنهم، فهي صور وضعت أهل الذمة في مركز اجتماعي (خاص)، فأشعرتهم بالفارق بينهم وبين الطبقات الإسلامية التي تدين بدين الدولة، وتتجنَّس بجنسيتها.[٥٠]

يقول ابن القيم: "وأما الغيار فلم يلزموا به في عهد النبي ﷺ، وإنما اتبع فيه أمر عمر ﷺ. وقد رأى أمير المؤمنين لقيامه بما استحفظ من أمور الديانة وحفظ نظامها، ولانتصابه لمصالح أمة جعله الله رأسها وإمامها، ولرعاية ما يتميز به المسلمون على من سواهم،

---

[٤٨] هويدي، فهمي. **مواطنون لا ذميون: موقع غير المسلمين في مجتمع المسلمين**، القاهرة: دار الشروق، ط٣، ١٩٩٩م، ص١٠٧.

[٤٩] أبو العينين، بدران. **العلاقات الخاصة بين المسلمين وغيرهم**، القاهرة: مكتبة دار التأليف، د ط، د ت، ص٣٠٦-٣٠٧.

[٥٠] المرجع السابق، ص٢٩٨.

ولجعل الكفار يُعرَفون بسيماهم، أن يعتمد كل من اليهود والنصارى ما يصيرون به مستذلين ممتهنين، وليفرَّق بين المسلمين وبينهم في الشبه والزي؛ ليتميز ذوو الهداية والرشد من ذوي الضلالة والبغي، وليوسموا بالغيار، وشد الزنار، وإزالة ما على المسلمين من تشبههم بهم من العار."[٥١]

ومع هذا، فقد سوّغ العلماء اجتهادات الفقهاء، في التضييق على غير المسلمين، في اللباس والطريق وغيرهما بقولهم:

إنها اجتهادات تستهدف تمييز غير المسلمين من المسلمين، منذ خاض المسلمون معاركهم الكبرى ضد القوى العظمى في الزمن القديم؛ الروم والفرس، ومنذ ظهر في الأفق أن بعض غير المسلمين كانوا الاحتياطي الذي حاولت تلك القوى الخارجية استخدامه لضرب الدعوة الإسلامية. فضلاً عن أنَّ هذا التمييز كان ضمن وسائل تيسير تحصيل الجزية من غير المسلمين؛ إذ كان يُعَدّ طريقة سهلة للتعريف بهم.[٥٢]

فهي اجتهادات تحاول ضبط علاقة الأغلبية بالأقلية، عن طريق وضع اشتراطات معينة، رأى الفقهاء أن مراعاتها واجبة، حتى لا تستثير الأقلية مشاعر الأغلبية. ويندرج في هذا الإطار كل ما قيل عن إقامة الكنائس، وإخراج الصلبان، ودق النواقيس، وترديد التراتيل.[٥٣]

٥. إنَّ البحث الحرَّ ليرشدنا إلى أنَّ هذه الصورة السابقة لم تظهر بوضعها، وعلى ما هي عليه من الوضوح والقوة، ولم تَبد بطابع الشدة في الأحكام التي وضعت لمعاملة أهل الذمة إلاّ في الكتب التي أُلِّفت حوالى القرن العاشر الهجري، والقرون التي بعده، في وقت اشتد فيه الصراع، وبان على أشدِّه بين الإسلام والمسيحية، الذي يرجع بدؤه إلى أوائل القرن الخامس الهجري، وبلغ أوجه في القرنين السادس والسابع، وانتهى أخيراً بمأساة

[٥١] ابن القيم، أبو عبد الله محمد بن أبي بكر بن أبي سعد الزرعي الدمشقي. **أحكام أهل الذمة**، الدمام-بيروت: رمادي للنشر، ط١، ١٤١٨هـ، ج١، ص٤٩١-٤٩٢.

[٥٢] هويدي، **مواطنون لا ذميون: موقع غير المسلمين في مجتمع المسلمين**، مرجع سابق، ص١٩٥-١٩٧.

[٥٣] المرجع السابق.

المسلمين في الأندلس، ومأساة الحروب الصليبية التي شبّ أُوارها بين الدول الإسلامية في الشرق، ودول أوروبا المسيحية في الغرب.[٥٤]

٦. يلاحظ أنَّ تلك الاجتهادات لا تستند بدورها إلى نصوص شرعية صحيحة وثابتة، بل إنَّ أوَّل اتفاق عقده النبي ﷺ مع يهود المدينة لم يكن يعرض عليهم أية قيود، ما عدا عدّهم طائفةً دينية مستقلة ضمن المجتمع الإسلامي الأوسع نطاقاً... وحتى بعد أن ترسخ الإسلام، ولا سيّما بعد فتح مكة، لم يطلب إليهم النبي ﷺ أكثر من دفع الجزية. فما تقدّم من اجتهادات، لا يزيد -في مجموعه- على كونه تقديراً لمصلحة، ارتآها أولو الأمر من الأمراء والفقهاء، كل في ضوء اعتبارات زمانه والمخاطر والمثالب التي استقرت في ذهنه. وفي الحالات الاستثنائية التي احتج فيها الفقهاء بالنصوص، فإنَّ تلك الاستخدامات كانت إمّا لنصوص فُهِمت على غير وجهها الصحيح، وإمّا لنصوص ليس موثوقاً في قوتها وسلامتها.[٥٥]

## رابعاً: أثر المصلحة الشرعية، والنظر في مآلات الفعل في تقرير حكم بناء دور العبادة لغير المسلمين

يقول ابن تيمية: "وقد كان في بَرّ مصر كنائس قديمة، لكن تلك الكنائس أقرهم المسلمون عليها حين فتحوا البلاد؛ لأنَّ الفلاحين كانوا كلهم نصارى، ولم يكونوا مسلمين، وإنَّما كان المسلمون الجند خاصة، وأقرُّوهم كما أقرَّ النبي ﷺ اليهود على خيبر لمّا فتحها؛ لأنَّ اليهود كانوا فلاحين وكان المسلمون مشتغلين بالجهاد، ثم إنه بعد ذلك في خلافة عمر بن الخطاب ﷺ لمّا كثر المسلمون واستغنوا عن اليهود أجلاهم أمير المؤمنين عن خيبر كما أمر بذلك النبي ﷺ."[٥٦]

يُستنبط من كلام شيخ الإسلام ابن تيمية الآتي:

---

[٥٤] أبو العينين، **العلاقات الخاصة بين المسلمين وغيرهم**، مرجع سابق، ص٢٩٩.

[٥٥] هويدي، **مواطنون لا ذميون: موقع غير المسلمين في مجتمع المسلمين**، مرجع سابق، ص١٩٥-١٩٧.

[٥٦] ابن تيمية، أبو العباس أحمد عبد الحليم. **مجموع الفتاوى**، مكتبة ابن تيمية، ط٢، د.ت، ج٢٨، ص٦٣٨.

أولاً: إقرار المسلمين نصارى مصر على كنائسهم؛ لأنَّ الفلاحين كانوا كلهم نصارى، بمعنى أنَّ المسلمين لحظوا المصلحة المتعلقة بالإسلام، والفائدة المتحققة لهم؛ لأنَّهم كانوا منشغلين بالجهاد.

ثانياً: المسوغ الآخر لإقرارهم؛ هو أنَّ جميع سكان البَرّ في مصر كانوا من النصارى. وعليه، قال ابن تيمية: "والقرية التي يكون أهلها نصارى، وليس عندهم مسلمون، ولا مسجد للمسلمين، فإذا أقرهم المسلمون على كنائسهم التي فيها، جاز ذلك كما فعله المسلمون."[٥٧]

ويقول السُّبْكِيُّ: "إنّ عمر لم يقر أحداً من أهل الشرك في أرض قد قهر من فيها الإسلام وغلبه، إلاّ على النظر فيه للإسلام وأهله؛ لضرورة حاجة المسلمين إلى إقرارهم فيها، وذلك كإقراره من أقرّ من نصارى نبط سواد العراق في السواد بعد غلبة المسلمين عليه، وكإقراره من أقر من نصارى الشام فيها بعد غلبهم على أرضها دون حصونها، فإنه أقرهم فيها لضرورة كانت للمسلمين."[٥٨] والنص الذي أورده السبكي يُدلِّل على مدى التفات عمر بن الخطاب ﷺ إلى فقه المصلحة، وعلى أن مناط الحكم عنده سواء في الإقرار أو المنع؛ هو تحقيق مصلحة المسلمين. ووفق هذا الفهم ينبغي أن تُدرَس جميع الآثار الواردة عنه.

وإنّي لأُورد تساؤلين:

الأول: هل بقي من بلاد المسلمين منطقة قاصرة في سكناها على غير المسلمين؟! إن الواقع ليثبت أنَّ غير المسلمين قد خالطوا المسلمين في شتى المناطق والبقاع في الديار الإسلامية، حتى إنَّنا لا نستطيع القول بأنَّ لهم الإحداث في الأماكن المقصورة عليهم.

الثاني: إذا كان المسلمون قد لحظوا مصلحة عامة المسلمين وحاجتهم عندما أقروا نصارى بَرّ مصر على كنائسهم، أفلا نعتبر الآن ونلتفت إلى المفاسد التي تدرأ عن

[٥٧] المرجع السابق، ج٢٨، ص٦٣٨.
[٥٨] السبكي، **فتاوى السبكي**، مرجع سابق، ج٢، ص٣٨٠.

المسلمين، بتخليتهم بين غير المسلمين وكنائسهم؟! ومعلوم أنَّ درء المفاسد مقدّم على جلب المصالح، كما هو مقرّر في أصول الشرع.

كذلك يؤصل أحد فقهاء المالكية للالتفات إلى فقه المصلحة في التعامل مع غير المسلمين؛ إذ يقول في كتاب (مِنَحُ الجَلِيل): "ولا يجوز للصُّلْحِيِّ، ولا للعُنْوِيِّ إحداث كنيسة ببلد الإسلام، التي نقلوا إليها، أو التي انفرد باختطاطها المسلمون في كل حال، إلا لخوف ترتيب مفسدة أعظم من الإحداث على عدمه، فيمكنون منه ارتكاباً لأخف الضررين."[٥٩]

أقول: وهل يوجد ضرر أشد وطأة من استغلال المغرضين والحاقدين على الإسلام والمسلمين لحقوق الأقليات في المجتمع الإسلامي، ودعوى عدم تمكينهم من بناء دور عبادة لهم؟

ويقول صاحب (التاج والإكليل): "وللصلحي الإحداث بأرض الصلح، إن لم يكن بها معهم مسلمون، وإلاّ ففي جوازه قولان: القول بالجواز لابن القاسم، والقول بالمنع لابن الماجشون، وليس له الإحداث ببلد الإسلام إلاّ لمفسدة أعظم."[٦٠] فُيفهَم من كلامه أنه إذا كانت هنالك مفسدة أعظم من إحداث الكنيسة، فإن غير المسلم لا يمنع من الإحداث. وفي نوازل ابن الحاج، لـمّا أمر أمير المسلمين بنقل النصارى المعاهدين من الأندلس إلى العدوة الأخرى، استفتى العلماء، فأجاب ابن الحاجب: الواجب أن يباح لهم بنيان بيعة واحدة؛ لإقامة شرعهم ويمنعون من ضرب النواقيس فيها.[٦١] ويظهر في هذا النقل مدى التفات علماء المسلمين إلى مصلحة غير المسلمين، ومراعاتهم لحقهم في ممارسة شعائرهم الدينية.

فالغاية التي قصدها الفقهاء بما حدّدوا من قيود على استحداث الكنائس، وعلى الاحتفالات والمواكب الدينية لغير المسلمين في الأمصار الإسلامية، إنما هي الحفاظ على الطابع الإسلامي لمراكز المسلمين الكبرى، التي ينبغي أن تبرز فيها شخصيتهم الاجتماعية

[٥٩] عليش، محمد. **منح الجليل**، بيروت: دار الفكر، ١٤٠٩هـ، ج٣، ص٢٢٣.
[٦٠] العبدري، **التاج والإكليل**، مرجع سابق، ج٣، ص٣٨٤.
[٦١] المرجع السابق، ج٣، ص٣٨٤.

والعقدية، فإذا تحقّق ذلك، ولم يُخلّ رفع القيود بالغاية المتوخاة، كان ضمان الحرية أولى وأعدل، وعلى ذلك حرص الفقهاء، وتجلّى حرصهم في كل كتاباتهم. والآن، وقد تطاولت الأزمان، ومضت القرون على أمصار المسلمين، وتأصّل الطابع الإسلامي فيها بلا جدال، ولم تؤثّر فيه هجمات الصليبيين والمغول والمستعمرين... هل يبقى ثمة مجال للتوجس من بناء كنيسة في مصر من أمصار المسلمين.[٦٢]

ومن المفيد في هذا المقام أن نذكر أنَّ غير المسلمين من المواطنين – اليوم، ومنذ أكثر من قرن – في الدول الإسلامية يؤدّون واجب الجندية، ويسهمون بدمائهم في حماية الأوطان، وهم بذلك لا تجب عليهم جزية أصلاً في النظر الفقهي الصحيح. أمّا العقد الذي سُمّي (عقد الذمة)، فقد أصابه بعض ما يصيب العقود، فينهيها، ويُذهِب آثارها؛ فقد انتهى عقد الذمة الأول بذهاب الدولة التي أبرمته، كما أنَّ الدولة الإسلامية القائمة اليوم، في أي قطر، ليست خلفاً للدولة الإسلامية الأولى التي أبرمت عقد الذمة. فتلك قد زالت من الوجود بالاستعمار الذي ذهب بسلطانها، ومَلَك ديارها، وبدّل شرائعها القانونية، وأدخل في ثقافتها ومكونات هوية كثيرين من أبنائها ما لم يكن منها.[٦٣] وعندما قرّر الفقهاء أنَّ الجزية تسقط بأمرين: الأول ضعفهم وعجزهم عن الأداء. والثاني: مشاركتهم المسلمين في القتال والدفاع عن ديار الإسلام باختيارهم، ولـمّا كان الواقع الراهن هو أن جميع أبناء الوطن – مسلمين وغير مسلمين – يشتركون صفّاً واحداً في الدفاع عن ترابه، فإنَّ موضوع الجزية لم يعد وارداً في المجتمع الإسلامي الحديث.[٦٤]

أقول: لقد قرّر الفقهاء سقوط حكم الجزية مع ثبوته شرعاً بأدلة نقلية صحيحة؛ لأنَّ في إسقاطها تحقيقاً لمصلحة مِرْعِيَّة في الشرع، فكما أنَّ حكم الجزية تناوَبَه الإيجاب والإسقاط بناءً على حِكَم وأمور مقررّة في الشرع، فكذلك الحكم والقول ببناء الكنائس والمعابد في ديار المسلمين.

---

[٦٢] هويدي، **مواطنون لا ذميون: موقع غير المسلمين في مجتمع المسلمين**، مرجع سابق، ص٢٠٢ –٢٠٣. نقلاً عن بحث: محمد فتحي عثمان "مراجعة الأحكام الفقهية لغير المسلمين".

[٦٣] العوّا، محمد سليم. **للدين والوطن فصول في علاقة المسلمين بغير المسلمين**، القاهرة: نهضة مصر للطباعة والنشر والتوزيع، ٢٠٠٧م، ص٢٧.

[٦٤] الذهبي، إدوار غالي. **معاملة غير المسلمين في المجتمع الإسلامي**، القاهرة: مكتبة غريب، ١٩٩٣م، ص١٢٩–١٣٠ بتصرف.

وإذا كانت المصلحة تستدعي تقسيم البلاد إلى: أمصار اختطها المسلمون، وأمصار رضي أهلها بالصلح، وأخرى فُتِحت عنوة، فيما سلف من أزمنة، فهل ما زالت المصلحة نفسها متحقّقة في الإبقاء على هذا التقسيم، وما يستتبعه من أحكام، أم أن المصلحة – الآن– تحتم علينا الالتفات إلى مبدأ المواطنة بكل ما يتضمنه، من حقوق وواجبات للمواطنين كافة، بمعزل عن الدين، والعرق، والجنس، مادام هذا المبدأ هو الحكم؟ إن من أساسيات تقرير ذلك الإذنَ لغير المسلمين ببناء دور للعبادة خاصة بهم، مع التنبيه على أن ذلك لا يعني بحال، ولا يستلزم مطلقاً أن نوافقهم على دينهم أو نشجعهم عليه، وإنما هو تقرير لمضمون الآية الكريمة "لا إكراه في الدين"، ولحرية المعتقد، ولحق المواطنة، ودرءاً للفتن التي قد تشرخ وحدة اللحمة والصف الوطني والبناء المتماسك للبلد المسلم، مما يؤدي إلى إثارة القلاقل، التي ستخدم أعداء الإسلام والمسلمين.

ومن المعلوم بداهة أنَّه ليس كلُّ مَن خالفنا في المعتقد يناصبنا الكيد ويضمر لنا العداء؛ فمنهم المنصف، ولعل من المُسَلَّم به في قواعد الشرع الحنيف، أن إعطاءهم حقوقهم وحسن معاملتهم هو من الدواعي الحثيثة التي تحفزهم إلى الدخول في الإسلام، وتنفّرهم من الانضمام إلى صفوف الحاقدين على الإسلام فيتقووا بهم. وعليه، ففقه المصلحة والنظر إلى مآلات الأفعال يعضد القول بجواز الإذن لهم ببناء دور عبادة خاصة بهم. وقد أصدر الشيخ القرضاوي فتوى بهذا الخصوص مفادها: "والذي أراه أن إقامة الكنيسة لغير المسلمين من أهل الذمَّة، أو بعبارة أخرى: للمواطنين من المسيحيين وغيرهم، ممَّن يعتبرهم الفقهاء من (أهل دار الإسلام): لا حرج فيه إذا كان لهم حاجة حقيقية إليها، بأن تكاثر عددهم، وافتقروا إلى مكان للتعبُّد، وأذن لهم ولي الأمر الشرعي بذلك. وهو من لوازم إقرارهم على دينهم. ومثل ذلك غير المسلمين من غير المواطنين الذين دخلوا دار الإسلام بأمان، أي بتأشيرات دخول وإقامة، للعمل في بلاد المسلمين، وتكاثرت أعدادهم، واستمرَّ وجودهم، بحيث أصبحوا في حاجة إلى كنائس يعبدون ربَّهم فيها، فأجاز لهم وليُّ الأمر ذلك في حدود الحاجة، معاملة بالمثل، أي كما يسمحون هم للمسلمين في ديارهم بإنشاء المساجد لإقامة الصلوات."[٦٥]

[٦٥] www.qaradawi.net. آخر تحديث:١٦:٠٩ (مكة) الخميس ١٨ جمادى الأولى ١٤٢٩هـ.

**خامساً: الحرية الدينية لغير المسلمين ولوازمُها**

لم يخل المجتمع الإسلامي –في كل عصوره– من غير المسلمين، ولا عجب في ذلك، فهذه الظاهرة تتناسب مع عدالة الإسلام، وعدم الإكراه على اعتناقه، وتقرير مبدأ العيش مع غير المسلمين في مجتمع واحد، يسوده نظام محكم دقيق، يستند إلى القرآن والسنّة واجتهاد الفقهاء، يعطي كل ذي حق حقه.[٦٦]

فقوله تعالى: ﴿ لَآ إِكۡرَاهَ فِي ٱلدِّينِۖ قَد تَّبَيَّنَ ٱلرُّشۡدُ مِنَ ٱلۡغَيِّۚ فَمَن يَكۡفُرۡ بِٱلطَّٰغُوتِ وَيُؤۡمِنۢ بِٱللَّهِ فَقَدِ ٱسۡتَمۡسَكَ بِٱلۡعُرۡوَةِ ٱلۡوُثۡقَىٰ لَا ٱنفِصَامَ لَهَاۗ وَٱللَّهُ سَمِيعٌ عَلِيمٌ ﴾ (البقرة: ٢٥٦) هو الفيصل في تقرير الحرية الدينية لغير المسلمين؛ إذ يؤكِّد المفسرون أنَّ معنى قوله تعالى: "لا إكراه في الدين" إنَّما هو لا إكراه في الدين لأحد ممّن حلّ قبول الجزية منه بأدائه الجزية ورضاه بحكم الإسلام، وإنما أدخلت الألف واللام في الدين تعريفاً للدين الذي عنى الله بقوله لا إكراه فيه، وأنه هو الإسلام.[٦٧] فأما سائر أنواع الكفر متى بذلوا الجزية لم نكرههم على الإسلام، سواء كانوا عرباً أو عجماً، قريشاً أو غيرهم.[٦٨] فقوله تعالى: "لا إكراه في الدين" قاعدةٌ كبرى من قواعد دين الإسلام، وركنٌ عظيم من أركان سياسته، فهو لا يجيز إكراه أحد على الدخول فيه، ولا يسمح لأحد أن يُكره أحداً من أهله على الخروج منه.[٦٩]

إنّ دين الإسلام، بَيِّن واضح، لا يحتاج إلى أن يُكْرِه أحداً على الدخول فيه؛ بل مَن هداه الله للإسلام وشرح صدره، ونوّر بصيرته دخل فيه على بيّنة، ومَن أعمى الله قلبه

[٦٦] القضاة، **معاملة غير المسلمين في ديار الإسلام ومعاملة المسلمين في غير ديار الإسلام**، مرجع سابق، ج٢، ص٥٨٦.

[٦٧] الطبري، محمد بن جرير بن يزيد ابن خالد. **جامع البيان عن تأويل آي القرآن**، بيروت: دار الفكر، ١٤٠٥هـ، ج٣، ص١٧-١٨.

[٦٨] القرطبي، أبو عبد الله محمد بن أحمد الأنصاري، **الجامع لأحكام القرآن**، القاهرة: دار الشعب، ج٣، ص٢٨١. وانظر:
- الطبري، **جامع البيان في تفسير آي القرآن**، مرجع سابق، ج٣، ص١٧-١٨.

[٦٩] رضا، محمد رشيد. **تفسير القرآن الحكيم "الشهير بالمنار"**، بيروت: دار الفكر، ٢٠٠٧م، ص٧٣٢.

وختم على سمعه وبصره، فانَّه لا يفيده الدخول في الدين مكرهاً مقسوراً،[٧٠] فلم يُجْرِ الله أمرَ الإيمان على الإجبار والقسر، ولكن على التمكين والاختيار.[٧١]

كذلك قوله تعالى: ﴿وَلَوْ شَآءَ رَبُّكَ لَآمَنَ مَن فِي ٱلْأَرْضِ كُلُّهُمْ جَمِيعًا ۚ أَفَأَنتَ تُكْرِهُ ٱلنَّاسَ حَتَّىٰ يَكُونُوا۟ مُؤْمِنِينَ﴾ (يونس: ٩٩). ففي هذه الآية الكريمة يبيّن سبحانه أنَّ الإيمان وضده كلاهما بمشيئته وتقديره، فلو شاء الله تعالى "لَآمَنَ مَنْ فِي الْأَرْضِ كُلُّهُمْ"، بحيث لا يخرج عنهم أحد، جميعاً مجتمعين على الإيمان لا يتفرقون فيه، ولكنه لم يشأ ذلك؛ لكونه مخالفا للمصلحة التي أرادها الله سبحانه، ولـمّا كان النبي ﷺ حريصاً على إيمان جميع الناس أخبره الله بأن ذلك لا يكون؛ لأن مشيئته الجارية على الحكمة البالغة، والمصالح الراجحة لا تقتضي ذلك.[٧٢] فالدين هداية اختيارية للناس، مؤيدة بالآيات والبينات، والرسل لم يبعثوا جبارين ولا مسيطرين، وإنما بعثوا مبشرين ومنذرين.[٧٣]

أمّا قوله تعالى: ﴿لَّا يَنْهَىٰكُمُ ٱللَّهُ عَنِ ٱلَّذِينَ لَمْ يُقَٰتِلُوكُمْ فِي ٱلدِّينِ وَلَمْ يُخْرِجُوكُم مِّن دِيَٰرِكُمْ أَن تَبَرُّوهُمْ وَتُقْسِطُوٓا۟ إِلَيْهِمْ ۚ إِنَّ ٱللَّهَ يُحِبُّ ٱلْمُقْسِطِينَ﴾ (الممتحنة: ٨) فيقول الطبري في تفسيرها: "وأَوْلى الأقوال في ذلك بالصواب قول من قال: عني بذلك لا ينهاكم الله عن الذين لم يقاتلوكم في الدين من جميع أصناف الملل والأديان، أن تبروهم وتصلوهم وتقسطوا إليهم، إن الله ﷻ عمّ بقوله الذين لم يقاتلوكم في الدين، ولم يخرجوكم من دياركم، جميع من كان ذلك صفته، فلم يخصص به بعضاً دون بعض، ولا معنى لقول من قال ذلك منسوخ؛ لأن برّ المؤمن من أهل الحرب ممن بينه وبينه قرابة نسب، أو ممن لا قرابة بينه وبينه ولا نسب غير محرم، ولا منهى عنه، إذا لم يكن في ذلك دلالة له، أو لأهل الحرب على عورة لأهل الإسلام، أو تقوية لهم بكراع أو سلاح، فإن الله يحب المنصفين الذين ينصفون الناس، ويعطونهم الحق والعدل من أنفسهم، فيبرون من برهم ويحسنون إلى من أحسن إليهم.[٧٤]

[٧٠] انظر: ابن كثير، أبو الفداء إسماعيل بن عمر. **تفسير القرآن العظيم**، بيروت: دار الفكر، ١٤٠١هـ، ج١، ص٣١١.

[٧١] الشوكاني، محمد بن علي بن محمد. **فتح القدير الجامع بين فني الدراية والرواية من علم التفسير**، بيروت: دار الفكر، د ت، ج١، ص٢٧٥.

[٧٢] الشوكاني، **فتح القدير**، مرجع سابق، ج٢، ص٤٧٤.

[٧٣] انظر: رضا، **تفسير القرآن الحكيم "الشهير بالمنار"**، مرجع سابق، ص٧٣٢.

[٧٤] الطبري، **جامع البيان في تفسير آي القرآن**، مرجع سابق، ج٢٨، ص٦٦.

فالحرية الدينية حق مضمون للذميين، وجب على المسلمين أن يعاملوهم بمقتضاه، وهي كذلك من أبرز مبررات عقد الذمة، وهذا الواقع ينبثق من نظرة الإسلام إلى العقيدة، حيث لا يجوز الإكراه عليها؛ لأنها من أعمال القلب.[٧٥]

فالإيمان الصحيح المقبول يجيء وليد يقظة عقلية، واقتناع قلبي، إنه استبانة الإنسان العاقل للحق، ثم اعتناقه عن رضا ورغبة. وقد عرض الإسلام نفسه على الناس في دائرة هذا المعنى المحدد، غير متجاوز له في قليل ولا كثير. غايته أن يوضح مبادئه، وأن يمكن الآخرين من الوقوف عليها، فإذا شاءوا دخلوها راشدين، وإذا شاءوا تركوها وافرين،"[٧٦] مصداقاً لقوله تعالى: ﴿ وَقُلِ ٱلۡحَقُّ مِن رَّبِّكُمۡۖ فَمَن شَآءَ فَلۡيُؤۡمِن وَمَن شَآءَ فَلۡيَكۡفُرۡ ﴾ (الكهف:٢٩)، فكلمة ﴿ لَكُمۡ دِينُكُمۡ وَلِيَ دِينِ ﴾ (الكافرون: ٦) وكلمة ﴿ وَإِن كَذَّبُوكَ فَقُل لِّي عَمَلِي وَلَكُمۡ عَمَلُكُمۡۖ أَنتُم بَرِيٓـُٔونَ مِمَّآ أَعۡمَلُ وَأَنَا۠ بَرِيٓءٞ مِّمَّا تَعۡمَلُونَ ﴾ (يونس: ٤١) هذه الكلمات وأمثالها مما تردد في صدر الإسلام هي التي ظلت تتردد في أواخر العهد المدني، ويخاطب بها كل إنسان. فالإسلام لم يفرض على النصراني أن يترك نصرانيته، أو على اليهودي أن يترك يهوديته، بل طالب كليهما –ما دام يؤثر دينه القديم– أن يدع الإسلام وشأنه، يعتنقه من يعتنقه، دون تهجم مرّ أو جدل سيئ.[٧٧]

وممّا تقدم من تفسير للآيات الكريمة يظهر أنَّ الإسلام يقرّ أهل الذمة على عقائدهم، ومن لوازم هذا الإقرار السماح لهم بإنشاء معابدهم في أمصار المسلمين، وفيما فتحوه عنوة إذا أَذِنَ لهم الإمامُ بذلك.[٧٨] فرسالة الإسلام الحضارية جاءت لتحرير الإنسان من العبودية وصيانة كرامته، وحماية حرية اختياره للمعتقد الذي ارتضاه لنفسه، وعدم إجباره على الدخول في الإسلام؛ وذلك بناء على توجيهات قرآنية واضحة تدعو إلى عدم إكراه أصحاب الديانات على الدخول في الإسلام. ولعلَّ المتأمل صفحات

[٧٥] القضاة، **معاملة غير المسلمين في ديار الإسلام ومعاملة المسلمين في غير ديار الإسلام**، مرجع سابق، ج٢، ص٥٩١.

[٧٦] انظر: الغزالي، محمد. **حقوق الإنسان بين تعاليم الإسلام**، ط١، ١٩٦٣م، المكتبة التجارية، ص٩٠.

[٧٧] المرجع السابق، ص٩٢.

[٧٨] زيدان، عبد الكريم. **أحكام الذميين والمستأمنين في دار الإسلام**، بيروت: مؤسسة الرسالة، ط١، ١٩٨٢م، ص٩٨.

التاريخ الإسلامي يلاحظ بأن المسلمين التزموا بهذا التوجيه القرآني الكريم الذي تكفل بصيانة الحرية الدينية لغير المسلمين، ولم يسجل التاريخ حالة واحدة قام فيها المسلمون بإجبار غيرهم على الدخول في الإسلام، كما أقر بذلك كبار المؤرخين في الشرق والغرب.[٧٩] فالإسلام كفل الحرية الدينية لأهل الكتاب، فهم أحرار في عقيدتهم وعبادتهم وإقامة شعائرهم في كنائسهم، ولهم أن يجددوا ما تهدم منها، وأن يبنوا جديداً، ولهم دق نواقيسهم إيذاناً بصلاتهم، ولهم إخراج صلبانهم في يوم عيدهم.[٨٠]

فعندما يقرر الإسلام شرعية الآخرين، ويحث على وجوب احترام عقائدهم وعوائدهم، فإنَّ أوَّل ما ينبغي أن يكون مصوناً للآخرين من حقوق، هو حرية العبادة، وليس مقبولاً بأي منطق ولا بأي معيار أن تكون حرية العبادة مكفولة لفريق على النحو الذي ضمنه الإسلام، ثم لا تكون حرية إقامة المعابد مكفولة بالقدر نفسه. ذلك أساس مستقر، والإخلال به يُعَدّ نقضاً قادحاً لواحدة من حقائق الإسلام الأساسية. أمّا كيف تقام هذه المعابد، وأين ومتى، وعلى أي نحو تتم فيها الصلوات وتدق فيها النواقيس، فتلك مسألة تفصيلية خاصة في شق منها، لأجل مراعاة اعتبارات الذوق العام والشعور العام للأغلبية. وإن كان الشق الأكبر في هذه التفاصيل يمكن علاجه بأساليب تشريعية تراعي اعتبارات العدل والقسط فيما بين حقوق الأقلية غير المسلمة، وحقوق الأغلبية المسلمة.[٨١] والنبي ﷺ يقول: "ألا من ظَلَمَ مُعَاهِدًا أو انْتَقَصَهُ أو كَلَّفَهُ فَوْقَ طَاقَتِهِ أو أَخَذَ منه شيئا بِغَيْرِ طِيبِ نَفْسٍ فَأَنَا حَجِيجُهُ يوم الْقِيَامَةِ."[٨٢]

أقول: أليس مَنْعِ المعاهد من مستلزمات ممارسة عبادته وحريته الدينية العقدية هو من الظلم الذي نهى عنه الإسلام؟ إذ ما معنى أن أقرر له حق المعتقد وأحول بينه وبين بناء

---

[٧٩] البلوي، سلامة محمد الهرفي. **صور من تسامح الحضارة الإسلامية مع غير المسلمين**، الشارقة: مكتبة الصحابة، ٢٠٠٣م، ص٣٨-٣٩.

[٨٠] الذهبي، **معاملة غير المسلمين في المجتمع الإسلامي**، مرجع سابق، ص١٠٠.

[٨١] هويدي، **مواطنون لا ذميون: موقع غير المسلمين في مجتمع المسلمين**، مرجع سابق، ص٢٠٠-٢٠١.

[٨٢] أبو داود، **سنن أبي داود**، مرجع سابق، كتاب: الخراج، باب: في تعشير أهل الذمة إذا اختلفوا بالتجارات، ج٣، ص١٧٠. وقال العجلوني: سنده لا بأس به ولا يضر جهالة من لم يسم من أبناء الصحابة فإنهم عدد منجبر به جهالتهم ولذا سكت عليه أبو داود، انظر:

– العجلوني.إسماعيل بن محمد. **كشف الخفاء ومزيل الإلباس عما اشتهر من الأحاديث على ألسنة الناس**، بيروت: مؤسسة الرسالة، ط٤، ١٤٠٥هـ، ج٢،ص٢٨٥.

الدُّور التي تمكِّنه –وفق معتقده– من العبادة، مع التنويه بأن المسلم لا يعينه بأي وسيلة كانت على تشييد البناء؛ فالمسلم لا يُسهِم بذلك، وإنما كل ما على المسلمين هو التخلية بينهم وبين البناء والإقامة والتشييد، كما أن المسلم لا يبيعه أرضاً، ولا يؤجّره داراً، أو عقاراً لجعله بيتاً للعبادة وهو يعلم قصده في ذلك، ويشهد لذلك ما ذكره الفقهاء من منع تأجير المسلم داره في معصية. فبالرجوع إلى نصوص كتب الفقهاء، يذهب جمهور الفقهاء من المالكية،[٨٣] والشافعية،[٨٤] والحنابلة،[٨٥] والصاحبان من الحنفية إلى منع ذلك؛[٨٦] لأنه استئجار على معصية. في حين ذهب أبو حنيفة[٨٧] إلى جواز ذلك على اعتبار أن العمل في حد ذاته ليس بمعصيةٍ وفيما يأتي شواهد من أقوالهم:

ففي البدائع: "إن استأجَرَ ذِمِيٌّ داراً من مسلم في مصرٍ من أمصار المسلمين؛ ليتخذها مصلى للعامة، لم تجز الإجارة لأنه استئجار على المعصية، قال في الخانية ولو آجر نفسه ليعمل في الكنيسة ويعمرها لا بأس به؛ لأنه لا معصية في عين العمل، وهذا عند أبي حنيفة، أما الصاحبان فقالا هو مكروه."[٨٨]

وفي مواهب الجليل: "فإنْ أَسلَم الصُّلْحِيُّ، أو اشترى مسلم داراً في مدينتهم أو قريتهم، وقلنا يجوز لأهل الصلح الإحداث، فهل يجوز له أن يبيعهم داره أو يكريها لهم ليعملوها كنيسة أو بيت نار؟ قال في المدونة في كتاب الجعل والإجارة: إن ذلك لا يجوز."[٨٩]

وفي مُغْنِي المحتاج: "ولا يحلُّ للسلطان ولا للقاضي أن يقول لهم افعلوا ذلك، وأن يعينهم عليه، ولا لأحد من المسلمين أن يعمل لهم فيه ولو استأجروا له وترافعوا إلينا حكمنا ببطلان الإجارة."[٩٠]

---

[٨٣] الحطاب، أبو عبد الله محمد بن عبد الرحمن المغربي. **مواهب الجليل لشرح مختصر خليل**، بيروت: دار الفكر، ط٢، ١٣٩٨هـ، ص٣٨٤.

[٨٤] الشربيني، **مغني المحتاج**، بيروت: دار الفكر، د.ط، د.ت، ج٤، ص٢٥٤-٢٥٥.

[٨٥] ابن القيم، **أحكام أهل الذمة**، مرجع سابق، ج١، ص٥٦٩.

[٨٦] الكاساني، **بدائع الصنائع**، مرجع سابق، ج٤، ص١٧٦.

[٨٧] المرجع السابق، ج٤، ص١٧٦.

[٨٨] المرجع السابق، ج٤، ص١٧٦.

[٨٩] الحطاب، **مواهب الجليل لشرح مختصر خليل**، مرجع سابق، ج٣، ص٣٨٤.

[٩٠] الشربيني، **مغني المحتاج**، مرجع سابق، ج٤، ص٢٥٤-٢٥٥.

ويقول ابن القيم: "فإن كانت الإجارة على عمل يتضمن تعظيم دينهم وشعائره لم تجز، كما نص عليه أحمد في رواية إسحاق بن إبراهيم، وقد سأله رجل بنّاء: أَبْنِي ناووساً للمجوس؟ فقال لا تَبْنِ لهم."[٩١]

فالتخلية بينهم وبين البناء والترميم والإصلاح لكنائسهم شيء، وموافقتهم وتقريرهم على معتقدهم شيء آخر، فلا تلازم بينهما. يشهد على ذلك ما ينقله ابن عابدين: "ومعنى قولهم لا نمنعهم من الترميم، ليس المراد أنه جائز نأمرهم به؛ بل بمعنى نتركهم وما يدينون، فهو من جملة المعاصي التي يقرون عليها كشرب الخمر ونحوه، ولا نقول إن ذلك جائز لهم. وإنما معنى تمكينهم التخلية وعدم الإنكار، كما إنّا نقرهم على التوراة والإنجيل، ولو اشتروهما أو استأجروا من يكتبهما لهم، لم يحكم بصحته."[٩٢]

**خاتمة:**

يخلص من هذه الدراسة الآتي:

أولاً: اتفاق الفقهاء الأربعة على منع غير المسلمين من إحداث دور للعبادة (كنائس) في البلاد التي اختطها المسلمون.

ثانياً: اختلاف الفقهاء في شأن البلاد التي فُتِحت عنوة، وفي جواز الإحداث فيها، وقد تمثَّل ذلك في قولين؛ أولهما: ذهاب المالكية إلى جواز الإحداث إن شرطوا ذلك. والثاني: قول الحنفية، والشافعية، والحنابلة بمنع غير المسلمين من الإحداث في مثل هذه البلاد.

ثالثاً: اختلاف الفقهاء في شأن الإحداث بالبلاد التي فُتِحت صلحاً؛ فذهب الحنفية، والشافعية، والحنابلة، وابن الماجشون من المالكية إلى أن لغير المسلمين الإحداث فيها؛ على أن تكون رقبة الأرض لغير المسلمين، ويؤدوا الجزية؛ سواء أتم النص على

---

[٩١] ابن القيم، **أحكام أهل الذمة**، مرجع سابق، ج١، ص٥٦٩.

[٩٢] ابن عابدين، **حاشية رد المحتار على الدر المختار**، مرجع سابق، ج٤، ص٢٠٤. انظر أيضاً:
- الشربيني، **مغني المحتاج**، مرجع سابق، ج٤، ص٢٥٤.

ذلك، أم خلا عقد الصلح من هذا الشرط؛ أمّا إذا وقع الصلح على أن تكون رقبة الأرض للمسلمين فليس لهم الإحداث إلاّ إن شرطوا ذلك. في حين ذهب ابن القاسم من المالكية إلى أن للصلحي الإحداث مطلقاً؛ سواء نصَّ الصلح على أن تكون رقبة الأرض للمسلمين، أو لغير المسلمين.

رابعاً: ليس في نصوص القرآن والسنّة قيد –من أي نوع– على حقّ غير المسلمين في ممارسة شعائرهم، بل إن العكس هو الصحيح؛ فاعتراف القرآن بأصحاب الديانات الأخرى، والتوجيه الإلهي الداعي إلى التعامل معهم بالبِرّ والقسط، هو دعوة ضمنية لاحترام حقّ غير المسلمين في أداء الشعائر وإقامة المعابد.[٩٣]

خامساً: استند الفقهاء في أحكامهم على تقسيم البلاد إلى أرض صلح، وفتح، وعنوة. ولا مجال إلى الإبقاء على الأحكام التي شرعوها بناء على هذا التقسيم لما يأتي:

١. الأحكام التي توصلوا إليها –بخصوص بناء الكنائس– إنما هي اجتهادات منهم؛ فلا يوجد نص قرآني أو حديث صحيح يُدلِّل على ما ذهبوا إليه، وإنما المصلحة التي التفتوا إليها في عصرهم هي التي دعتهم إلى تقرير تلك الأحكام.

٢. القول بتقرير مبدأ الحرية الدينية وحرية المعتقد والتخلية بينهم وبين معابدهم، يستلزم وجود دور عبادة يمارسون فيها شعائرهم؛ إذ كيف نُوِّفق بين السماح لهم –نظريّاً– بحرية المعتقد، ومنعهم –عمليّاً– من بناء المعابد التي تخصّهم؟ هذا، فضلاً عن اختلاف الفقهاء في مسألة ترميم دور العبادة الخاصة بغير المسلمين؛ فمنهم مَن أجاز ذلك، ومنهم من أفتى بمنعه، حتى إنّ الفقهاء الذين أجازوا الترميم أفتوا بعدم جواز الانتقال إلى منطقة أخرى، بناءً على المنع من الاستحداث ابتداءً.

وبناء على ما سبق فإن الدراسة ترى أن المصلحة الشرعية تقتضي الاحتكام إلى الحيدة والإنصاف في تعاملنا مع غير المسلمين القاطنين في المجتمع الإسلامي؛ وفق المنهج الرباني، الذي يدعو إلى إعطائهم كامل حقوقهم؛ تأليفاً لقلوبهم؛ وترجمةً لسماحة الإسلام ورحمته ودعوته للتعايش بين كافة أبناء المجتمع الواحد.

---

[٩٣] هويدي، **مواطنون لا ذميون: موقع غير المسلمين في مجتمع المسلمين**، مرجع سابق، ص١٤٩.

إنّ المخاوف التي تساور كثيراً من المسلمين، عند بحث القضايا الخاصة بغير المسلمين، لها ما يبررها، فهي إمّا نتيجة المضايقات التي يعاني منها المسلمون في ديار غير المسلمين، والتي تسعى إلى تحجيم المد الإسلامي في تلك البلاد، وإمّا نتيجة تخوف من المد التبشيري في بلاد المسلمين. ومع الإقرار بالأمرين، فإن المسلم مُلْزَم ببامتثال المبادئ والأطر التي قررها الشارع الحكيم في تعاملنا مع غير المسلمين؛ غاية ما في الأمر إعطاء كل ذي حق حقه، من غير حساسية زائدة. وكما أسلفت سابقاً فإن ذلك لا يعد موافقة لأهل الكفر على كفرهم، ولكنه يعد التزاماً بالحرية الدينية التي نادت بها الشريعة الإسلامية لغير المسلمين، فإن من المسَلَّم به أن يكون تمكينهم من البناء والترميم لدور عبادتهم أمر بدهي، وحق مكفول.

المصلحة في وقتنا الحالي مغايرة لما ذهب إليه الفقهاء، ففي ذلك العصر كان الإسلام في أوج قوته وسيطرته وإحكام قبضته على شتى البقاع، فكان الفقهاء يقّررون الأحكام بناء على واقع معاش، وممّا لا شك فيه أن الحال الآن مختلف؛ فالمؤامرات تحاك ضد الإسلام والمسلمين، ودعاوى اضطهاد المسلمين للأقليات من غير المسلمين، وعدم تمكينهم من الحصول على حقوقهم كمواطنين قائمة على قدم وساق، فلا ينبغي أن تُمَكَّن الجهات المغرضة التي تزعم أنها تعمل ذلك حفاظاً على حقوق الإنسان من إيجاد ثغرة تنفذ منها، لا سيّما أن الفقهاء جوّزوا لغير المسلمين في البلاد التي فُتِحت صلحاً بناء كنائس لهم. وأتساءل: ما الفارق بين مَن اشترط ذلك في الصلح من جهة، وواقِعِ المواطنين المسيحيين الحاليين المقيمين في البلاد الإسلامية، من جهة أخرى؟ هل يُعَدّ هؤلاء من أهل الحرب؟ ألا يجوز إمضاء أحكام أهل الصلح عليهم؟

# المسلم المعاصر

## في هذا العدد


- أسرار الحج ومسألة السعة الزمانية في ضوء مقاصد الشريعة — د. حسن بن إبراهيم الهندواي
- نظرات في الأسلمة والتأصيل — د. علي سلطاني العاتري
- المسلم المعاصر من منظور القيم والأيديولوجيا — د. ناصر يوسف
- جهود ابن باديس في الحفاظ على الهوية الإسلامية للجزائر — ا. د. سعيد إسماعيل علي
- المصارف الإسلامية في العراق ودورها في التنمية البشرية — آ. د. أسامة عبد المجيد العاني



العدد (١٤٩) السنة الثامنة والثلاثون

شعبان – رمضان – شوال ١٤٣٤هـ

يوليو – أغسطس – سبتمبر ٢٠١٣م

## رأي وحوار

# لتعارفوا: بين الحجاب والنقاب

**عبد الحميد أحمد أبوسليمان***

### مقدمة: توافق الشرعي والفطري

قبل أن نحسن إدراك مفاهيم الوحي في موضوع ما وتوجيهات الوحي فيه، لا بدَّ لنا من أن ندرك علمياً الفطرة الطبيعية الروحية السَّوِية في النفس البشرية في ذلك الموضوع. فالبحث العلمي في القضايا الحياتية والاجتماعية، يسهم في الوصول إلى الحالة المعرفية التي تتوافق فيها مفاهيمنا لتوجيهات الوحي مع الطبيعة الروحية السوية التي أودعها الله في الإنسان، وبذلك تصبح قيم الطبيعة البشرية السوية وتطلعاتها ليست خياراً شخصياً، ولكنها إلزام ديني له أبعاده العظمى في تحديد نوعية الحياة الدنيا والحياة الآخرة. يقول الله عز وجل: ﴿ فَأَلْهَمَهَا فُجُورَهَا وَتَقْوَىٰهَا ﴿٨﴾ قَدْ أَفْلَحَ مَن زَكَّىٰهَا ﴿٩﴾ وَقَدْ خَابَ مَن دَسَّىٰهَا ﴿١٠﴾ ﴾ (الشمس: ٨-١٠). ويقول سبحانه: ﴿ ٱقْرَأْ كِتَٰبَكَ كَفَىٰ بِنَفْسِكَ ٱلْيَوْمَ عَلَيْكَ حَسِيبًا ﴾ (الإسراء: ١٤)

وفي الحديث الذي رواه الإمام أحمد: "عن أبي هريرة ﷺ، عن رسول الله ﷺ قال: إنَّ الله عز وجلّ قال: أنا عند ظنِّ عبدي بي إن ظنَّ بي خيراً له، وإن ظنّ شراً فله."[1] أي إما سعادة الدارين، أو شقاء الدارين.

ومن ضوابط المنهج العلمي في فهم الطبيعة البشرية إيمان المؤمن وعِلْمُه أنَّ خالقَ الكون هو الله الواحد لا شريك له، وأنَّه سبحانه لم يخلق الكائنات عبثاً؛ وأنَّ من صور

---

* دكتوراه في العلاقات الدولية، مدير الجامعة الإسلامية العالمية الأسبق بماليزيا، رئيس المعهد العالمي للفكر الإسلامي حالياً. البريد الإلكتروني: aabusulayman@yahoo.com

[1] ابن حنبل، أحمد. **مسند الإمام أحمد**، الرياض: بيت الأفكار، ١٩٩٨م، مسند المكثرين: مسند أبي هريرة، حديث رقم٩٠٦٥، ص٦٦٢.

الخلق الهادف أن تكون المخلوقات متكاملة، وليست متماثلة، فمن العبث أن يخلق الله ذكراً وأنثى ليتماثلا، بل خلق الذكر والأنثى ليتكامل دورُهما في الحياة.

وهكذا فإنَّ التوافق بين الوحي الإلهي والشريعة الإلهية من جهة والفطرة الإنسانية السوية، التي يدركها العقل ويكشف عنها الواقع العملي من جهة أخرى، أمرٌ واجب وضروري. فإذا بدا لنا أنَّ مفاهيم الوحي وقيمَه وشرائعَه تعارضت مع الفطرية الروحية السوية، فإمَّا أن يكون فهمُنا للوحي قد شابَهُ الخطأ، أو أن يكون الخطأ قد شاب إدراكَنا للحقيقة العلمية ومنهج البحث العلمي الذي حكم إدراكنا للفطرة الروحية السوية، أو أن يكون خطأ الفهم قد شاب الأمرين معاً.

ومن هنا يتعين على أهل العلم والفكر بذل الجهد، حتى يتم تصحيح الفهم بما يحقق التوافق بين مفاهيم الوحي وضوابطه "الشرعية" من جهة، والمعرفة العلمية من جهة أخرى، لأنَّ الخبرة والتجربة على مرِّ العصور دلَّت على أنّ درجة التوافق أو التناقض تكمن خلف ارتقاء الحياة البشرية، وخلف انحطاطها وانهيار حضاراتها، بما في ذلك الحضارة الإسلامية.

وبهذا سيكون منهج دراستنا مبنيٌ على فهمنا للحقيقة الكونية وللطبيعة السوية في تكوين النفس البشرية، على أنَّها كيانات مبنية على التكامل؛ وليس التماثل، مما يجعل الوجود البشري سلاسل متَّصلة، يحتِّمُ انفراط أيِّ حلْقَة من حلقاتها انفراط السلسلة وانهدام بنائها. وموضوع هذه الدراسة هو الأسرة التي سوف نرى كيف أنها سلسلة متصلة يؤدي الإخلال بحلْقَة من حلقاتها إلى هدمها وزلزلة كيانها. وسوف نتناول من موضوع الأسرة إشكالية عورة الرجل وعورة المرأة، وما يترتب على هذه العورة من توجيهات في الممارسة الحياتية. فهذه القضية حلْقة من أهم حلقات بناء الأسرة.

## أولاً: عورة الرجل وعورة المرأة

لقد انقسمت البشرية طرائق شتى في مسألة ما يغطّى من جسد كل من المرأة والرجل، وما يظهر منهما. وقد وصل هذا الانقسام إلى حدِّ التطرف بين نقيضين، ما بين غطاء كل جسد المرأة بما فيه غطاء وجهها بالنقاب، وغطاء يديها بالقفازات، في أقصى طرف، إلى التبرج في أقصى صورة وهو العُرْي، مروراً بجميع أنواع "البكيني" الذي تكشف

خيوطه أكثر مما تستر. ويأتي الموقف الوسط بين هذين النقيضين: "النقاب" بأنواعه، و"العري" بأنواعه، وهو الموقف الوسط الذي يحافظ على "العفَّة" ويمكِّنُ كلاً من المرأة والرجل، من تلبية ما يناسب حاجته، ويمكِّنُه من أن يؤديه بيُسر ودون مشقة أو عناء.

فالرجل الذي عليه السعي والكدُّ لكسب الرزق وما يتطلبه ذلك من المشاق، عورتُه من السُّرَّة إلى الركبة، دون أن يكون في ذلك تأثير على نفسية المرأة، أو أن يدفعها غُرْي جلِّ جسد الرجل على اتخاذ قرار غير عقلاني، يؤدي إلى النيل من عفتها ومصالحها ومصالح أبنائها، أو من يتعلق شأْنُهم بها، ولذلك يكون قرارها بإرادة عقلية واعية تقصد إليها على ضوء مفهومها لمصالحها. أما عورة المرأة فتتحدد بسبب نفسية الرجل اللاعقلانية تجاه المرأة، ولذلك كانت عورة المرأة هي "جميع جسدها عدا الوجه والكفين"؛ أي إنَّ عليها إسباغ اللباس وإدناء الخمار –أي ما يُدعى اليوم– "الحجاب" على عنقها وصدرها فلا يرى من المرأة إلا الوجه والكفين.

ولكي ندرك حكمة هذا التشريع "الإسلامي الوسطي الحكيم" الذي يطلق عليه اليوم" الحجاب"، فلا بدَّ لنا أولاً أن ندرك بناء سلسلة الأسرة وتكاملها، ولا بد لنا من معرفة مكونات الطبيعة العقلية والنفسية والجسدية لكل فرد فيها، بما فيها الزوج (الرجل) والزوجة (المرأة) وسواهم من الأبناء والبنات ممن هم أطفال صغار، أو بلغوا سِنَّ الرشد. إنَّ مكونات الأسرة تتكامل في سلسلة بديعة يكمل بعضها بعضاً، فلا غنى لأحد منها عن الآخر لتحقيق أهدافها في تناسل الوجود البشري واستمراره وتواصل أجياله، وفي توفير احتياجات كل مكون منها بالمودة والرحمة التي فطر الله عناصر الأسرة عليها. فالدراسة العلمية للأسرة تقتضي أن تتكون الأسرة من رجل، مُنح من القدرات العقلية والجسدية ما يحتاج إليه للعمل والإنتاج، وليوفر لنفسه وكذلك لزوجته وأطفاله حاجاتهم المادية وحمايتهم من أي عدوان أو تَعَدٍّ عليهم، ومن أجل ذلك كان مبدأ القوامة.

أما الزوجة فهي الأم التي تنجب الأطفال، وتتحمل أعباء الحمل والولادة والإرضاع، وليس سواها يمكنه أن يؤدي هذه المهمة، وعليها إلى جانب العناية بالطفل وباحتياجاته، واحتياجات الزوج، وكل ما يتعلق بإدارة الدار والأسرة. وهنا نجد أنَّ الطفل بحكم ضعفه هو محور حياة المرأة والمتحكم فيها. ولذلك الضعف هي في حاجة إلى عون الرجل الزوج،

الذي أُهِّل للقيام بهذه المهمة عقلياً وجسدياً. ذلك أنَّ الأم تتعامل مع قضايا متعددة في وقت واحد؛ فهي تطبخ وأُذُنُها مع طفلها إن بكى، وتنتبه لغسالة الثياب إن توقفت، ولباب الدار إن طُرق، وربما كان الهاتف على أذنها تصرف أموراً أخرى، أو تتحدث إلى أحد من أهلها، أو إحدى صديقاتها.

ولتأهيلها لمثل هذه المهام نجد أنَّها خلقت ضعيفة البنية؛ إذ يتطلب قيامها بمهامها أن تتعامل برفق مع أطفالها واحتياجاتهم، إضافة إلى سائر مهام الأسرة والدار من طبخ وغسل ونظافة. وهذا الاختلاف في مهام كل من الزوج والزوجة لا ينعكس على القدرات الجسدية فقط، ولكنَّه يتعدَّاه إلى تكوين عقليَّة كلٍّ منهما. ولهذا عُبرّ عن عقلية المرأة على أنها "شبكية" وعقلية الرجل على أنها "صناديقية"؛ فعقلية المرأة شبكية لأنَّ حاجات الأطفال والدار تتطلب منها أن تؤدي في وقت واحد أعمالاً عديدة، وإلا لانهارت الدار والأسرة لو أنها تركز على عمل واحد، بل عليها أن تركِّز على كل ما تتطلبه الدار والصغار في وقت واحد. أمَّا الرجل "الأب" فهو بطبيعة الأعمال التي قد يؤديها يجب أن يكون عموماً قوي البنية وأن يركز على عمل واحد ليحصل على الثمرة لتوفير احتياجاته.

إنّ المرأة في حاجة إلى دعم الرجل لتوفير حاجاتها وأطفالها، وهي ستدفع الثمن هي وأطفالها لو نال الرجل حاجته الجنسية دون مسؤولياته تجاهها وتجاه أطفالها، ولذلك نجد قرارات المرأة "عقلانية" بغض النظر عمّا تكون عليه هيئة الرجل، حتى ولو كان عارياً، لأنَّها إن أخطأت القرارَ فهي وأبناؤها، وليس الرجل، من سيدفع الثمن. ولذات الأسباب جعل الله الرجل ضعيفاً جنسياً تجاه المرأة، وقرارُه تجاه المرأة "غير عقلاني"؛ فهو بمجرد ما يرى من المرأة ما يهواه جنسياً ينساق إليها دون وعي، ويخضع لتأثيرها ويقدم لها وللأبناء كل ما يقدر من مال وجهد، مما يمكِّن المرأة من أن تتحكم.

بهذا نستطيع أن ندرك حكمة اختلاف عورة الرجل عن عورة المرأة، في منهج الوحي وضوابط الشريعة. فعورة الرجل من "السُّرَّة إلى الركبة" لأنَّ كثيراً من الرجال في حاجة للعمل في ظروف متنوعة وصعبة، واللباس السابغ سوف يكون -لو ألزم الرجل به- مصدر عثرة له في العمل والكدّ والكسب، وهو بهذه الصورة "من السُّرَّة إلى الركبة" يمكن الرجل من تحقيق دوره العملي في الحياة، دون أن يكون جسده مؤثراً على قرار المرأة وخيارها بما يتعارض مع مسؤولياتها تجاه نفسها وأبنائها ومن يتعلق بها.

أما التي تحتاج أن تجتذب الرجل بمفاتنها الجنسية بسبب نفسية الرجل "اللاعقلاني" فإنَّ إبداء هذه المفاتن لغير المحارم هو رسالة جنسية تدفع -في غير حال الخطبة- إلى الرذيلة التي سوف تتسبب لا محالة في تفكك الأسرة وانهيارها.

فالحرص على حماية المرأة وتمكينها من القيام بمسؤولياتها جعل جسمَها كلَّه عورةً "إلا الوجه واليدين" فالوجه هو "شخصية المرأة" مثلها في ذلك مثل الرجل، واليدان هما وسيلة قيامها بأعمالها وتلبية حاجاتها الرقيقة الدقيقة. ولهذا نرى أنه في حالة "الخِطْبة" يصحُّ أن يرى الرجلُ من المرأة ما يمكّنه من اتخاذ قرار صحيح بشأن الرغبة أو عدم الرغبة فيها، كالساقين وشعر الرأس وما يوحي بحال قوامها دون إسفاف. ولهذا ليس للرجل غير المحرم أن يرى من المرأة إلا الوجه والكفين، لأنَّ غير ذلك هو الكشف عمّا لا حاجة إليه لتدبير حاجاتها وحاجات أبنائها وزوجها ومسؤوليات أسرتها، أما غير ذلك فهو ليس إلا إرسال رسالات جنسية قَصَدت ذلك أو لم تقصد، وعَتْهُ أو لم تَعِه.

وفي أثناء نمو الإنسان وتقدمه في العمر تحدث تغيرات هرمونية تتصل بتمكين الرجل والمرأة من أداء الأدوار الفطرية لكل منهما في كل مرحلة. ومن المعروف أن كلاً من جسم المرأة وجسم الرجل يحتويان على هرمون الذكورة والأنوثة، وعند انقطاع الحيض وانتهاء مرحلة الحمل عند المرأة تبدأ الهرمونات الذكرية بالزيادة، وتنخفض هرمونات الأنوثة، ويرافق ذلك تغير في شخصية المرأة، فتصبح صلبة قادرة على العمل بقدرة وتمكُّن، مثلها مثل الرجل، وهنا يصبح العمل وليس متطلبات شؤون الأبناء والأسرة هو أولوية حياة المرأة لتكون وإياهم عوناً لأبنائها في بناء حياتهم وحمل مسؤولياتهم، وإلا أصبحت "حماة" متفرغة، تدسُّ أنفها في كثير مما لا يعنيها!

إنّ الرجل بعد أن انقطع حيض الزوجة وكبر الأبناء تنخفض عنده هرمونات الذكورة وترتفع هرمونات الأنوثة، فيصبح الأب جَداً ليناً رفيقاً يداعب أحفادَه ويلاعبُهم، ويدخلُ السرورَ على قلوبهم.

والسؤال أنه إذا كان شأن الدار في مرحلة الإنجاب ورعاية الأبناء، هو واجب الأم الأول، فهل هذا يعني أنه ليس للأم أن تعمل؟ والجواب أنه إذا كان العمل للأم مباحاً، فيجب أن لا يكون ذلك على حساب الأسرة. أما بعد انقطاع الحيض وانتهاء مرحلة

الأمومة وتربية الصغار، فإنها مع كل ما لها من خبرة في إدارة شؤون الأسرة التربوية والاجتماعية، يصبح العمل هو أولويتها. وهنا تبدأ مرحلة أخرى في حياتها، فهي في هذه المرحلة ليست أقل قدرة على العمل من الرجال. ونحن نتذكر نماذج في التاريخ ونعرف نماذج مما نعايشه في عالمنا المعاصر، من النساء اللواتي زاولن العمل في أعلى درجات السلم الوظيفي ومسؤولياته بعد أن جاوزن سن الخمسين من أعمارهن. وهنا نجد المرأة والرجل (الأم والأب) يعملان معاً لمساعدة أبنائهم لبناء حياتهم. ولو امتد العمر بواحد من الوالدين أو كليهما فإنَّ العناية والرعاية بهما ستكون مهمة الأبناء. يقول الله سبحانه: ﴿وَقَضَىٰ رَبُّكَ أَلَّا تَعْبُدُوٓاْ إِلَّآ إِيَّاهُ وَبِٱلْوَٰلِدَيْنِ إِحْسَٰنًا ۚ إِمَّا يَبْلُغَنَّ عِندَكَ ٱلْكِبَرَ أَحَدُهُمَآ أَوْ كِلَاهُمَا فَلَا تَقُل لَّهُمَآ أُفٍّ وَلَا تَنْهَرْهُمَا وَقُل لَّهُمَا قَوْلًا كَرِيمًا ﴿٢٣﴾ وَٱخْفِضْ لَهُمَا جَنَاحَ ٱلذُّلِّ مِنَ ٱلرَّحْمَةِ وَقُل رَّبِّ ٱرْحَمْهُمَا كَمَا رَبَّيَانِى صَغِيرًا ﴿٢٤﴾﴾ (الإسراء: ٢٣-٢٤)

## ثانياً: الحجاب والنقاب بين الخيار والالتزام

والقضية التي يهمنا تحريرها هنا هي قضية "الحجاب" و"النقاب" التي كلما هدأت حيناً في بلد أو مجتمع مسلم هاجت حيناً في بلد أو مجتمع مسلم آخر، وأدت إلى انقسام المسلمين عادة إلى فريقين.

الفريق الأول فريق يحرص على قيم الاحتشام والعفة والطهارة. وهؤلاء ينقسمون بدورهم إلى قسمين؛ قسم يدعو إلى الاعتدال والفهم الشمولي للشريعة وللفطرة الإنسانية السوية، وقسم آخر متطرف متشدد، في أقصى اليمين يخلط الدين بالتقاليد. وهوى نفوس كثير من هؤلاء، قد يصل في بعض الأحيان في تشدده إلى إنكار الكثير من حقوق المرأة واستعبادها ومحو شخصياتها ومن ذلك إلزامها النقاب. والفصل المطلق بين الذكور والإناث منذ الطفولة المبكرة فيما عدا لقاء المحارم. وربما ينجم عن ذلك في مثل هذه المجتمعات شيوع العلاقات المثلية، لأن الذكر لا يرى منذ الصغر إلا الذكر، وقد ينجذب إليه، والأنثى لا ترى إلا الأنثى وقد تنجذب إليها هي أيضاً.

أما الفريق الثاني فيقف في أقصى اليسار، يدمِّر الأمومة ويدمر الأسرة، ولا يزال يبالغ في شططه حتى يدمر المجتمع وعلاقاته السوية، وهذا الفريق تمثله فئة تعطي نفسها صفة

"الليبرالية"، ويتبعها في المجتمعات والبلدان "الإسلامية" "مستغربون" ليس لديهم مرجعية تلزمهم السلوك الفطري السوي، ولم يعد للاحتشام وللعفة عندهم قيمة، فتخرج المرأة "متبرجة" "متكشفة" تعرض مفاتنها إلى حد العُرْي، ومثلها في ذلك مثل الذكور العراة، مما أشاع –في هذه البلاد والمجتمعات اليوم– العلاقات المثلية المنافية للطبيعة السوية، دون خجل ولا حياء ﴿أَمْ تَحْسَبُ أَنَّ أَكْثَرَهُمْ يَسْمَعُونَ أَوْ يَعْقِلُونَ ۚ إِنْ هُمْ إِلَّا كَالْأَنْعَامِ ۖ بَلْ هُمْ أَضَلُّ سَبِيلًا ﴿٤٤﴾﴾ (الفرقان: ٤٤)، ألا بئس ما يفعلون!

سبق أن أوضحنا في صدر هذه المقالة، الجانب العلمي المتعلق بالفطرة السوية في بناء الأسرة، وتكامل الأدوار فيها، فهذا التكامل، وليس التماثل، هو الذي يحقق لكل عضو في الأسرة ذاته وحاجاته وكرامته الإنسانية، ليكون عضواً في مجتمع الإخاء والود والعفة والتراحم، وليس مجتمع الذل والمهانة وإنكار الحقوق، أو مجتمع الحيوانية الذي لم يعد لديه التزام بالفطرة الإنسانية السوية الذي يحول دون أن تنهار الأسرة، أو أن تنهار الحضارة وينهار المجتمع في حال التشدد والتطرف.

إنّ حال التطرف هذا الذي ينتهي بالانهيار لا بد أن يصل إليه المجتمع حين يستعبد الطرفُ القوي الطرفَ الضعيف وينكر حقوقه المشروعة.

وذات المصير ينتظر المجتمعات "الليبرالية" التي تَعُدُّ الانحرافَ حريةً تطالب بها رغم أنَّها تنافي قيم الفطرة الإنسانية السوية، وهذه المجتمعات لا بدّ أن تنهار، لأن هذه ليست "حرية" بل هي "فوضى"، وأية أمة وحضارة تدخل هذه المرحلة أيضاً لا بدّ أن تنهار، مثلها في ذلك مثل من سبق من الأمم. وهذا الأمر يذكره القرآن الكريم في قصصه عن الأمم والأقوام الذين انحرفوا عن جادة الحق والفطرة الإنسانية السوية، كقوم لوط لما انحرفوا، وقوم شعيب لما ظلموا، وقوم فرعون لما طغوا واستبدوا، ولم تنج من ذلك المصير حضارة، حتى الحضارة الإسلامية، حين ضلّت وانحرفت.

نعود الآن إلى سؤالنا عن الحجاب والنقاب، وموضع الصواب في علاقات الذكورة والأنوثة. هل الصواب هو في "النقاب" والعزل الكامل للمرأة، أم هو التواصل المحتشم، الذي لا يجور على حق الندية الإنسانية للمرأة وإنصافها؟!

إنَّ الحجاب يسمح للمرأة بالتعبير عن ذاتها، والحفاظ على حقوقها فلا تخفى المرأة وجهها، الذي هو شخصيتها، ومرئيات أحاسيسها ومشاعرها، رضاً وموافقة أو إنكاراً وغضباً، مما لا تعبر عنه الألفاظ من خلف النقاب. و"الحجاب" هو أيضاً يعني الاحتشام

الذي لا يكبل يدي المرأة بالقُفَّازين، ويداها هما أداتها للعمل والحصول على حاجاتها. يقول الله سبحانه وتعالى: ﴿قُل لِّلْمُؤْمِنِينَ يَغُضُّوا۟ مِنْ أَبْصَـٰرِهِمْ وَيَحْفَظُوا۟ فُرُوجَهُمْ ۚ ذَٰلِكَ أَزْكَىٰ لَهُمْ ۗ إِنَّ ٱللَّهَ خَبِيرٌۢ بِمَا يَصْنَعُونَ ﴿٣٠﴾ وَقُل لِّلْمُؤْمِنَـٰتِ يَغْضُضْنَ مِنْ أَبْصَـٰرِهِنَّ وَيَحْفَظْنَ فُرُوجَهُنَّ وَلَا يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ إِلَّا مَا ظَهَرَ مِنْهَا ۖ وَلْيَضْرِبْنَ بِخُمُرِهِنَّ عَلَىٰ جُيُوبِهِنَّ ۖ وَلَا يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ إِلَّا لِبُعُولَتِهِنَّ أَوْ ءَابَآئِهِنَّ أَوْ ءَابَآءِ بُعُولَتِهِنَّ أَوْ أَبْنَآئِهِنَّ أَوْ أَبْنَآءِ بُعُولَتِهِنَّ أَوْ إِخْوَٰنِهِنَّ أَوْ بَنِىٓ إِخْوَٰنِهِنَّ أَوْ بَنِىٓ أَخَوَٰتِهِنَّ أَوْ نِسَآئِهِنَّ أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَـٰنُهُنَّ أَوِ ٱلتَّـٰبِعِينَ غَيْرِ أُو۟لِى ٱلْإِرْبَةِ مِنَ ٱلرِّجَالِ أَوِ ٱلطِّفْلِ ٱلَّذِينَ لَمْ يَظْهَرُوا۟ عَلَىٰ عَوْرَٰتِ ٱلنِّسَآءِ ۖ وَلَا يَضْرِبْنَ بِأَرْجُلِهِنَّ لِيُعْلَمَ مَا يُخْفِينَ مِن زِينَتِهِنَّ ۚ وَتُوبُوٓا۟ إِلَى ٱللَّهِ جَمِيعًا أَيُّهَ ٱلْمُؤْمِنُونَ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ﴾ (النور: ٣٠-٣١)

## ١. سنة رسول الله بشأن النقاب:

روى البخاري عن عبد الله بن عمر رضي الله عنهما، قال: "قام رجل فقال: يا رسول الله ماذا تأمرنا أن نلبس من الثياب في الإحرام؟ فقال النبي ﷺ: لا تلبَسوا القميصَ ولا السراويلات، ولا العمائمَ ولا البرانس، إلا أن يكون أحدٌ ليست له نَعْلان، فلْيلْبَسِ الخفَّين وليقطع أسفل من الكعبين. ولا تلبسوا شيئاً مسَّه زَعْفَرَانٌ ولا الوَرْسُ، ولا تَنْتَقِبُ المرأةُ المحْرِمَة، ولا تَلبسُ القُفَّازَيْن."[٢]

وفي صحيح الألباني أيضاً ما رواه أبو داود عن عبدالله بن عمر مرفوعاً "المُحْرِمة لا تنْتَقِب ولا تلبس القُفَّازَيْن."[٣]

وفي سنن أبي داود عن عبدالله بن عمر: "أنه سمع رسول الله ﷺ نهى النساء في إحرامهن عن القفازين، والنِّقاب، وما مسَّه الوَرْس والزَّعفران من الثياب، ولْتلبَس بعد ذلك ما أحبَّتْ من ألوان الثياب معصفراً، أو خزاً، أو حُليًّاً، أو سراويل، أو قميصاً، أو خفَّاً."[٤]

---

[٢] البخاري، محمد بن إسماعيل. **صحيح البخاري**، دمشق: دار ابن كثير، كتاب: جزاء الصيد، باب: ما ينهي عن الطيب للمُحرم والمحرِمة، حديث رقم١٨٣٨، ص٤٤٤.

[٣] الألباني، محمد ناصر الدين. **صحيح سنن أبي داود**، للإمام أبي داود سليمان بن الأشعث السجستاني، الرياض: مكتبة المعارف للنشر والتوزيع، ١٩٩٨م، مج١، كتاب: المناسك، باب: ما يلبس المحرم، حديث رقم١٨٢٦، ص٥١٣.

[٤] المرجع السابق، مج١، كتاب: المناسك، باب: ما يلبس المحرم، حديث رقم١٨٢٧، ص٥١٣. قال الألباني الحديث حسن صحيح.

وعن عائشة أم المؤمنين: "أن النبي ﷺ دخل عليها، فاختبأت مولاة لها، فقال النبي ﷺ: حاضت؟ فقالت نعم، فشق لها من عمامته، فقال اختمري بهذا."[٥]

وحدَّث السيوطي في الجامع الصغير عن رسول الله ﷺ "من بات على ظهر بيت ليس عليه حجاب فقد برأت منه الذمة."[٦]

روى البخاري عن أنس قال: قال عمر: "وافقني ربي في ثلاث، فقلت يا رسول الله لو اتخذنا من مقام إبراهيم مصلى فنزلت: ﴿وَٱتَّخِذُواْ مِن مَّقَامِ إِبۡرَٰهِـۧمَ مُصَلًّى﴾ (البقرة:١٢٥). وآية الحجاب، قلتُ يا رسول الله لو أمرْت نساءَك أن يَحْتَجِبْن فإنه يُكَلِّمُهُنَّ البَّر والفاجر، فنزلت آية الحجاب، واجتمع نساء النبي ﷺ في الغَيْرة عليه، فقلتُ لهنَّ: عسى ربُّه إنْ طلَّقكُنَّ أن يبدِلَه أزواجاً خيراً منْكُنَّ، فنزلت هذه الآية."[٧]

وفي البخاري كذلك عن عبد الله بن عبّاس قال: "أردف النبيّ الفضل بن عباس يوم النحر خلفه، على عجز راحلته، وكان الفضل رجلاً وضيئاً، فوقف النبي ﷺ بالناس يفتيهم، وأقبلت امرأة من خثعم، وضيئة، تستفتي رسول الله ﷺ، فطفق الفضل ينظر إليها، وأعجبه حسنها، فالتفت النبي ﷺ، والفضل ينظر إليها، فأخلف بيده فأخذ بذقن الفضل، فعدل وجهه عن النظر إليها."[٨] وقد وصف راوي الحديث عبدالله بن عباس المرأة بأنها وضيئة أي جميلة الوجه، ولم يطلب رسول الله ﷺ إلى المرأة أن تغطي وجهها (بالنقاب).

---

[٥] أورد الألباني هذا الحديث ثم قال: أخرجه ابين أبي شيبة وابن ماجة بسند ضعيف. انظر:
– الألباني، محمد ناصر الدين. **جلباب المرأة المسلمة**، القاهرة: دار السلام، ٢٠٠٢م، ص٩٤.

[٦] الألباني، محمد ناصر الدين. صحيح وضعيف الجامع الصغير وزيادته للإمام جلال الدين السيوطي، والكتاب مرقوم آلياً ولا يوجد مطبوعاً. على الرابط:
http://sh.rewayat2.com/takhrige/Web/21659/005.htm
لكن الحديث رواه أبو داود بلفظ حجار بدلاً من حجاب. انظر:
– الألباني، **صحيح سنن أبي داود**، مرجع سابق، مج٣، كتاب: الأدب، باب: في النوم على سطح غير محجر، حديث رقم٥٠٤١، ص٢٣٩. والحجار ما يحجر به من حائط ونحوه، ومنه حجر الكعبة، والحجاب بالباء بدل الراء هو الذي يحجب الإنسان عن الوقوع كذلك.

[٧] البخاري، **صحيح البخاري**، مرجع سابق، كتاب: الصلاة، باب: التوجه نحو القبلة حيث كان، حديث رقم٤٠٢، ص١١١.

[٨] المرجع السابق، كتاب: الاستئذان، حديث رقم٦٢٢٨، ص١٠٥٥.

ونقل الحافظ ابن حجر في شرحه لحديث عبد الله ابن عباس: "أردف النبي ﷺ الفضل" قول ابن بطال: في الحديث عن الأمر بغض البصر خشية الفتنة، ومقتضاه أنه "إذا أمنت الفتنة لم يمتنع، قال ويؤيده أنه ﷺ لم يحوِّل وجه الفضل حتى أدمن النظر إليها لإعجابه بها، فخشي الفتنة عليه، قال: وفيه مغالبة طباع البشر لابن آدم ضعْفَه عمَّا ركِّب فيه من الميل إلى النساء والإعجاب بهن. قلت: وقوله وضيئاً؛ أي لحسن وجهه ونظافة صورته."[٩]

وعن عائشة رضي الله عنها، أن أسماء بنت أبي بكر دخلت على رسول الله ﷺ، وعليها ثيابٌ رِقاقٌ، فأعرَضَ عنها رسول الله ﷺ، وقال: "يا أسماء! إن المرأة إذا بلغت المحيض؛ لم تصلح أن يُرى منها إلا هذا وهذا، وأشار إلى وجهه وكفية."[١٠]

ومن المعلوم أن المرأة في الصدر الأول كلفت "الحسبة" في الأسواق، وأن المرأة في غزوة أحد حاربت دفاعاً عن رسول الله ﷺ، وإن النساء في المعارك كن يمرضن الجرحى من المجاهدين.

روى الهيثمي في مجمع الزوائد عن عمر بن الخطاب قال: "رأيت سمراء بنت نهيك وكانت قد أدركت النبي ﷺ عليها دروع غليظة وخمار غليظ بيدها سوط تؤدب الناس، وتأمر بالمعروف وتنهى عن المنكر."[١١]

ومن المعلوم أن كثيراً من النساء كن أهل علم يعلمن الناس ويفقهونهم في الدين ويروي عنهن الرجال والنساء. يقول الله سبحانه وتعالى: ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ إِنَّا خَلَقۡنَٰكُم مِّن ذَكَرٖ وَأُنثَىٰ وَجَعَلۡنَٰكُمۡ شُعُوبٗا وَقَبَآئِلَ لِتَعَارَفُوٓاْۚ إِنَّ أَكۡرَمَكُمۡ عِندَ ٱللَّهِ أَتۡقَىٰكُمۡۚ إِنَّ ٱللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٞ ١٣ ﴾ (الحجرات: ١٣).

---

[٩] ابن حجر العسقلاني، أحمد بن علي. **فتح الباري بشرح صحيح البخاري**، بيروت: دار المعرفة، د.ت، ج١١، ص١٠.

[١٠] الألباني، **صحيح سنن أبي داود**، مرجع سابق، كتاب: اللباس، باب: ما تبدي المرأة من زينتها، ص٥٢٠. قال الألباني صحيح.

[١١] الهيثمي، نور الدين علي بن أبي بكر. **مجمع الزوائد ومنبع الفوائد**، بيروت: دار الفكر، ١٤١٢هـ، ج٩، ص٤٢٨. وقال الهيثمي رجاله ثقات. وقال عنه الألباني أخرجه الطبراني في الكبير بسند جيد انظر:
- الألباني، **جلباب المرأة المسلمة**، مرجع سابق، ص١٠٢.

## ٢. النقاب والحجاب والخمار:

لو تمعنا في ما سبق من آيات وأحاديث وآثار لأدركنا أنَّ النقاب خيارٌ على غير حال "الحجاب" فهو إلزام، وإلا ما معنى التعارف، وما معنى غضّ البصر، والمرأة منقَّبة في لباس سابغ؟ وحين تكون المرأة المحجبة لا يبدو منها إلا "الوجه واليدين"، ولا ينمُّ لباسها عن شيء من تقاطيع جسدها ولا زينتها، بما في ذلك شعرها الذي يحجبه الخمار –الذي يعبر عنه اليوم بالحجاب– ثم تمشي في احتشام، تستطيع أن تمضي في قضاء حاجاتها، فذلك أدعى أن لا تتعرض هذه المرأة إلى ما يخدش حياءها ويجرح كرامتها. ومع ذلك فإنَّ فريق التشدد، حين لا يجدون بُدّاً من قبول "الحجاب" لعامة النساء، فإنهم يصرون على موقفهم، في سجن بعض النساء وذلك بإيجاب "النقاب" على المرأة "الجميلة" خوفاً من فتنة الرجال! أي إنَّ جمال وجه المرأة أصبح ذنباً يستوجب سجنها وحجب وجهها "بالنقاب".

ولتحرير مسألة فتنة وجه المرأة الجميلة للرجال هناك قضيتان لا بدّ من تحريرهما.

القضية الأولى: هو أن الجمال قضية نسبية تختلف من فرد لآخر ومن شعب لآخر، والحل المنطقي عند المتشدد هو "نقاب" النساء الجميلات، ولما كان الجمال كما ذكرنا هو قضية نسبية، فلا بدّ من سجن كل امرأة جميلة، وبذلك يصبح الأمر حلقة مفرغة لا أوّل لها من آخر، فهناك دائماً من يرى امرأة جميلة من بين جلّ النساء، مما يعني عملياً وجوب انتقاب جُلِّ النساء.

القضية الثانية: إنَّ الرجل السَّوِي في العادة حين يرى امرأة محجبة محتشمة لا يتعرض لها بما يؤذيها، ويجرح أحاسيسها، وكرامتها، وهو يكون مع الجميلة الفاتنة بحكم فطرته أشد أدباً وإكراماً لها. ونحن نتفق مع إخواننا المتشددين أنَّ المجتمع لا يخلو من شباب، ورجال، ساءت تربيتُهم، وقد يتعرَّضُون لكل امرأة، وخاصة لو كانت المرأة فائقة الجمال. والسؤال هنا هو من الذي يجب أن يعاقب، ويطرح في السجن، أهي المرأة الجميلة التي تعاقب بإلغاء شخصيتها، وسجنها خلف "النقاب"؟ أم ذلك المعتدي؟ "ألا ساء ما يحكمون"!

ومن الإشكالات التي قد يخطئ في فهمها الكثيرون، ويكون من المفيد توضيحها، أنَّ كلمة "الحجاب" في آية "الحجاب" تعني الخمار، لذلك يحسب كثير من الناس أنَّ

الآية تأمر "بالنقاب" أو حتى "بالحجاب". والحقيقة أننا لو تمعنا في آية "الحجاب"، لوجدناها لا تتعلق بشيء من ذلك، ولكنها تتعلق بستار البيت، أو بباب الدار، والذي يجب طرقه استئذاناً بالدخول، لأنَّ أهل الدار قد يكونون في لباس لا يناسب الظهور به أمام الأجنبي، ولذلك يجب أن يَستأْذنَ الزائرُ أو طالب الحاجة، حتى يُؤذَن له، وهذا أمر غير "النقاب" وغير "الحجاب". إن الغطاء الذي يحجب شعر الرأس والصدر هو الخمار، ومطلوب من المرأة المسلمة إسدال "الخمار" على "الجلباب"، ليغطي العنق والصدر، ولا علاقة لذلك بغطاء الوجه من عدمه.

ومما شهدته في طفولتي هو أن إسدال "الخمار" كان يعين الأم على إرضاع صغيرها، الذي قد يطلب الرضاع في أي وقت وفي أي موضع، مما يستدعي ذلك إبراز ثدي الأم فيكون الخمار في هذه الحالة ستراً لصدرها، وتحقيقاً لحاجة طفلها. ﴿وَلْيَضْرِبْنَ بِخُمُرِهِنَّ عَلَىٰ جُيُوبِهِنَّ﴾ (النور: ٣١) ومن هنا أمرت الآيةُ النساءَ أن يضربن "بخمرهن" على"جيوبهن"، وأن ﴿يُدْنِينَ عَلَيْهِنَّ مِن جَلَابِيبِهِنَّ﴾ (الأحزاب: ٥٩) وذلك ستراً لصدر المرأة، وستراً لثديها في حال الإرضاع، وهو ما تفعله الأمهات المرضعات حتى بحضرة المحارم.

### ثالثاً: حجاب الحج: لتعارفوا

من أهم مقاصد الحج هو تعارف الحجيج من كل حدب وصوب، على اختلاف أجناسهم وسماتهم وألوانهم ولغاتهم ليعلموا أنهم إخوان في الدين وفي الإنسانية. ثم إنّ "الحج عرفة"، لذلك يتطلب أداء فريضة الحج من الحجيج في وقفة "عرفة"، أن يلبس كل واحد من الذكور البالغين، لباساً موحداً ساتراً للعورة، وأن يكون حاسراً لرأسه، بحيث لا يكون هناك لا مجال للتفرقة بين رئيس ومرؤوس، ولا بين غني وفقير، ولا تفاضل بينهم باختلاف السمات والألوان أو اللغات، وإنما يكون التفاضل عند الله سبحانه بين الناس بالتقوى.

أما النساء اللواتي هن شقائق الرجال، فإنَّ عليهن أن يلبسن لباساً سابغاً، وعادة ما يكون لباساً أبيض اللون –تجسيداً في الأعراف– لسمة العفة والطهارة، وأن يكن سافرات الوجوه، ليتحقق مقصد التعارف بين الحجيج جميعاً إخواناً وأخوات في الدين والإنسانية،

لا فرق في كشف الوجوه بين الجميع ذكوراً وإناثاً ولا تفاضل بسبب القسمات أو السمات أو الألوان أو اللغات.

ومن المعلوم أنه –في صعيد عرفة– إذا نقبت المرأة وجهها، فإنه لا يتحقق التعارف، في يوم التعارف، فالمرأة "بالنقاب" لا تُعْرف ولا تتعارف بسبب النقاب، وإنما هي على ذلك الحال، ليست –في نظر الناظر– إلا كتلة من القماش الأبيض. ومن البديهي أن التبرج والتكشف في هذا الموقف العظيم ليس من الفطرة ولا من الدين والتقوى في شيء. ولذلك فإن "الحجاب" للمرأة هو اللباس الذي يحقق لها استقامة الفطرة والكرامة الإنسانية ويحقق معنى التعارف في "يوم عرفة". ولذلك يجب على المرأة في الحج –وجوباً دينياً– أن تكون "محجبة" لا "منقبة".

وعجيب أن يتوجب على المرأة "الحجاب" في يوم عرفة وأمام الألوف بل الملايين من رجال ونساء، أجانب وأقرباء ثم تُلزَم "النقاب"، وحين تعود إلى بلدها وقومها فتلغي شخصيتها وتتنازل عن حقوقها الإنسانية لتصبح حبيسة الدار، وإن خرجت من الدار أصبحت حبيسة "النقاب". إنَّ هذا تناقض يصعب أن يخفى على أحد.

وعلى أي حال، يجب أن نتذكر، أن علينا أن نتحلى رجالاً ونساءً بآداب الإسلام، تحقيقاً للفطرة السوية وحفاظاً والتزاماً بشريعة الله، وذلك بِغَضِّ النَّظَر، وحِفْظ الفرج.

ولكن لو اختارت المرأة راضية أن تلتزم "النقاب"، بل وأن تبقى في دارها لا تغادرها، فلها ذلك، ولكنه "خيار" شخصي لا "إلزاماً" دينياً. فالحرية –في غير ما يؤذي الذوق العام لأي شعب أو حضارة– أمر لا مراء فيه، وتصحيح المفاهيم والتزام الصواب هو بالدعوة، فإن أدّت الدعوة دورها، فإنَّ جمهور الأمة يلتزمون الصواب. أما إن قصرت الدعوة شاع الفساد، ولا مجال للقسر ولو باسم المقدس، لأنَّ من ألزم الناس بما يظنّه الصواب، فقد يلزمهم بتحريف المقدس لمصلحته ومصلحة أعوانه، للتمكين للاستبداد والفساد والتخلف وضنك العيش وانهيار الحضارة.

وهكذا يجب أن تعلم المرأة والمجتمع أنَّ حكمة التشريع الإلهي والفطرة الإنسانية السوية هي المسلك الصحيح الذي فيه الخير والاعتدال، وبما لا يعوق أداء حاجات المرأة ولا يعوق إدارة شؤون حياتها ومتطلبات أسرتها دون تقصير أو شطط.

إننا إذا أحْسَنَّا فهم ديننا، وحكمة تشريعاته، وما تحققه هذه التشريعات من متطلبات الفطرة الإنسانية السوية، بكل ما فيها من خير واعتدال، فلا بدّ أن يكون الحجاب "الاختمار" التزاماً وأن يكون النقاب خياراً. والأَوْلى –وفقاً للشريعة والفطرة الإنسانية السليمة– أن لا تلزم المرأة نفسها بما يلغي شخصيتها أو بما يعوق أداء حاجات فطرتها السوية وواجباتها.

وبهذا الفهم، لطبيعة بناء الأسرة، على ما يقضي به التشريع الإلهي والفطرة السوية، يمكننا أن نقضي على فواحش "الليبرالية" وانحراف "المستغربين" ليعودوا إلى رشدهم ويحافظوا على كيان الأسرة وتمكين كل فرد في الأسرة، من أداء دوره التكاملي البنَّاء على جادة الحق وطريق الصواب.

وقد يكون من المفيد، أن نوضح أنّ التكامل، وليس التماثل، هو سُنَّة الوجود، الذي يمكّن كل واحد من أداء دوره، ويوفّر لكل انسان حاجاته واحتياجاته. ونضرب لذلك مثلاً، فلو افترضنا أن لدينا طفلاً ورجلاً بالغاً، وأردنا أن نوفر لكل واحد منهم لباساً (بدلة) فأعطينا الصبي بدلة من القماش من ثلاثة أمتار ونصف المتر. ولو أعطينا البالغ لباساً (بدلة) من متر ونصف، فهل هذه الحال ترضي أيَّ أحد منهما؟! ولو جمعنا القماش كله، وقسمناه سوية بين الطفل والبالغ، ليكون لكل واحد منهما مترين ونصف، فهل هذا يرضي أي واحد منهما؟!

إذاً فإن الصواب أن نعطي لكل واحد منهما حاجاته الفطرية الإنسانية بغض عن الكم والكيف. أي أن نعطي الطفل في هذه الحالة لباساً (بدلة)، مصنوعة من متر ونصف، وأن نعطي البالغ، بدلة من ثلاثة أمتار ونصف.

يتضح لنا مما سبق، أن الوجود متكامل، وليس متماثلاً (ليس الذكر كالأنثى). وهكذا ندرك حكمة التشريع الإلهي فيما يخص المرأة وفيما يخص الرجل، بما يحقق لكل واحد منهما معنى وجوده وسلامة أدائه وعلاقاته. ﴿ كُنتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنكَرِ وَتُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ ۗ وَلَوْ آمَنَ أَهْلُ الْكِتَابِ لَكَانَ خَيْرًا لَّهُم ۚ مِّنْهُمُ الْمُؤْمِنُونَ وَأَكْثَرُهُمُ الْفَاسِقُونَ ﴿١١٠﴾ ﴾ (آل عمران: ١١٠).

## رابعاً: تطبيقات تربوية في اختلاط الذكور والإناث

ومن المفيد هنا، أن نستعرض تجربة الجامعة العالمية الماليزية، في التربية والتعليم، بدءاً بالحضانة إلى الروضة، ثم إلى المرحلة الابتدائية، ثم إلى المرحلة الإعدادية والثانوية، بلوغاً إلى مرحلة التعليم الجامعي.

في مرحلة الطفولة المبكرة يكون الاختلاط بين الذكور والإناث هو سمة مرحلة الحضانة والروضة. وبذات المفهوم يمتد الاختلاط في المدرسة بين الذكور والإناث، في المرحلة الابتدائية حتى الصف الثالث الابتدائي، وذلك لكي يألف الطفل بشكل طبيعي بريء، ويرسخ في اللاوعي، الوجود الذكوري والأنثوي في حياته وعلاقاته.

وفي مرحلة التمييز في حياة الطفل، يظل الاختلاط بين الذكور والإناث، من الصف الثالث إلى الصف السادس الابتدائي مستمراً، ولكن بأسلوب يناسب هذه المرحلة بوجود الأطفال الذكور والإناث، في مدرسة واحدة، ولكن يفصل الأطفال الذكور، عن الأطفال الإناث، وتخصص لكل من الجنسين فصول دراسية مختلفة، فلا تسنح لهم فرص اللقاء، إلا في الاستراحات بين الحصص الدراسية، وفي لحظات الحضور إلى المدرسة، والانصراف منها، وفي بعض النشاطات المناسبة مثل المناظرات، لا سيّما وأن أطفال الأسرة الواحدة من الذكور والإناث يأتون إلى المدرسة ويعودون إلى البيت في حافلة واحدة. وبهذا يترسخ في لاوعي الأطفال؛ ذكوراً وإناثاً هذا الوجود المتكامل في حياتهم، مثله مثل الأم والأب والأخوة والأخوات في الدار ومع الأقرباء.

ومع بدء المرحلة الإعدادية والثانوية، التي هي مرحلة المراهقة وتطلعاتها واستكشافاتها، وهنا يفصل بين الذكور والإناث، كل في مدرسة مستقلة، ويصبح لقاء الذكورة والأنوثة قائماً ومنضبطاً في نطاق الأسرة. ورقابتها وترشيدها.

وبانتقال الشباب ذكوراً وإناثاً من مرحلة المراهقة إلى مرحلة الرشد الجامعية تبدأ مرحلة الخلطة الإسلامية المنضبطة في الجامعة، على الترتيب الآتي:

أولاً: بالتزام اللباس الإسلامي المحتشم ومن ذلك التزام "الحجاب".

ثانياً: في السكن، والمرافق الترويحية، والرياضية، ينفصل الشباب عن الشابات تماماً كل في منطقة مستقلة لا تداخل ولا خلطة فيهما.

ثالثاً: في الفصول الدراسية، تكون الخلطة منضبطة، بحيث يكون كل من الذكور والإناث، في الفصل الواحد، ولكن كل على جانب من غرفة الدراسة الواحدة.

رابعاً: وفي تنظيم حصول الذكور والإناث على حاجاتهم اليومية من مأكل ومشرب، وفي مجالس المكتبات، وما إليها، فيكون للذكور والإناث الجلوس إلى بعضهم بعضاً، وذلك للتعارف وتبادل الحديث فيما بينهم، ولكن ينبغي أن يظلوا كما سبق أن وضحنا في حجاب ولباس محتشم.

ومن الملاحظ أن من إيجابيات هذه الخلطة المنضبطة- في ما ذكرنا من مرافق الجامعة- أنها كثيراً ما تنتهي بالزواج. وقد أسست الجامعة حين كنت في إدارتها، صندوقاً لعون الشباب على الزواج بمبلغ مناسب.

خامساً: إذا اختارت أي طالبة، أو زائرة أو صاحبة حاجة، أن تتنقب، أياً كانت دوافعها، فإن ذلك لا يعوق وجودها في الجامعة وأداء ما يهمها من حاجة أو عمل. كل ما هو مطلوب منها، أن تبرز بطاقتها الشخصية لإحدى السيدات في مكتب حرس الجامعة المجاور لبوابة الجامعة، وذلك للتأكد من هويتها، وذات الشيء يتم في حالة الامتحانات.

وحرصاً على حرية الخيار، لمن أرادت أن تلتزم النقاب، في كل الأحوال فإنَّ الجامعة قد خصصت لهؤلاء الطالبات أو سواهن من النساء غرفة خاصة يتناولن فيها الطعام، ويجلسن بحريتهن غير محجبات أو منقبات للطعام أو للحديث والمؤانسة، وبذلك يكون في الجامعة، لكل أنثى، الحرية في أن يكون النقاب خيارها واحترام هذا الخيار باعتبار النقاب للمرأة "خياراً" لا "إلزاماً".

وهكذا سادت العلاقات الاجتماعية في الجامعة الاحترام والحرية والتزام العفة والاحتشام والوفاق. إنَّ من الحريّ أن تهتم الجامعات في العالم الإسلامي، وبين أبناء الأقليات الإسلامية في العالم، بدراسة هذه التجربة والإفادة منها.

ندعو الله أن يهدينا جميعاً إلى الخير والحق. إنه سميع مجيب.

# "وعلّمَ آدم الأسماء كلها" في ميزان نظرية الرموز الثقافية

**محمود الذوادي***

نحاول في هذه الدراسة التعرّف على معنى الآية الحادية والثلاثين من سورة البقرة، المتمثّلة تحديداً في قوله تعالى: ﴿ وَعَلَّمَ ءَادَمَ ٱلْأَسْمَآءَ كُلَّهَا ﴾ (البقرة:٣١). ونسعى أيضاً إلى الحصول على أقرب تأويل لمعناها، مستعينين بآراء المفسّرين، وبرؤى علوم الإنسان والمجتمع المعاصرة. وهذه بعض تأويلات مجموعة من المفسّرين والمفكرين:

## أولاً: نماذج تأويلية للآية:

### ١. تفسير ابن عاشور:

ففي كتابه تفسير "التحرير والتنوير" يُلقى الشيخ، في خمس صفحات، أضواءً على معنى هذا الجزء من الآية الحادية والثلاثين من سورة البقرة.[١] يشرع ابن عاشور في تفسيره بما يشبه المقدمة لمحاولة تفسيره اللاحق، فيقول: "... فإنَّ تعليم آدم الأسماء كلَّها وإظهار فضيلته بقبوله لهذا التعليم دون الملائكة جعله الله حجة على قوله لهم: إنِّي أعلم ما لا تعلمون، أي ما لا تعلمون من جدارة هذا المخلوق بالخلافة في الأرض... فهذا الخليفة هو آدم، وأنَّ آدم اسم لذلك الخليفة. وهذا الأسلوب من بديع الإجمال والتفصيل والإيجاز."[٢]

بعد ذلك يتطرّق ابن عاشور إلى معنى كلمة "آدم" في اللغات الأُخرى، مثل العبرية والفارسية وغيرهما، فيستشهد بقول الجوهري في أصل كلمة "آدم"، الذي يرى أنّ أصلها "أأدم" على وزن "أفعل" من الأدمة؛ وهي لون السُّمرة، فقُلبت الهمزتان حرف مدّ. ثمّ

---

* أستاذ علم الاجتماع في جامعة تونس. البريد الإلكتروني: m.thawad@yahoo.ca

[١] ابن عاشور، محمد الطاهر. **تفسير التحرير والتنوير**، تونس: الدار التونسية للنشر، ١٩٨٤م، ج١، ص٤٠٧-٤١١.

[٢] المرجع السابق، ص٤٠٧.

ينتقل ابن عاشور إلى شرح معنى كلمة "الأسماء" الواردة في مطلع الآية الكريمة، فيقول: "والأسماء جمع اسم وهو في اللغة لفظ يدل على معنى يفهمه ذهن السامع." ويرى ابن عاشور أنّ الاسم مشتق من السمو؛ لأنّه لما دلّ على الذات فقد أبرزها.

ويبدأ ابن عاشور في تفسير كلمة "الأسماء" -بيت القصيد في هذا الجزء من الآية الكريمة- فيقول: "والظاهر أنَّ الأسماء التي عُلّمها آدم هي ألفاظ تدل على ذوات الأشياء التي يحتاج نوعُ الإنسان إلى التعبير عنها لحاجته إلى ندائها، أو استحضارها، أو إفادة بعضها مع بعض، وهي أي الإفادة ما نسميه اليوم بالأخبار أو التوصيف. فيظهر أنَّ المراد بالأسماء ابتداءً أسماء الذوات من الموجودات مثل الأعلام الشخصية، وأسماء الأجناس من الحيوان والنبات والحجر والكواكب، مما يقع عليه نظر الإنسان."[٣]

ويتحدث ابن عاشور بعد ذلك عن طرائق تعلّم آدم للأسماء، فيشير إلى أهمية دور اللغة بقوله: "وأيا كانت كيفية التعليم فقد كان سبباً لتفضيل الإنسان على بقية أنواع جنسه بقوة النطق وإحداث الموضوعات اللغوية للتعبير عما في الضمير."[٤] وعلى الرغم من تأكيد ابن عاشور على دور قوة النطق في تفضيل الإنسان إلاّ أنّه يبقى غامضاً في حديثه عن معنىً شفّاف لكلمة "الأسماء"، وعلاقة ذلك باللغة. وفي رأينا، إنّ منظور العلوم الاجتماعية والإنسانية يساعد كثيراً على فهم موضوع تعليم الأسماء لآدم وحده، كما يُعبّر عن ذلك مطلع الآية الثلاثين من سورة البقرة، وهذا ما سنُفصّل فيه القول لاحقاً في هذا البحث.

**٢. تفسير ابن كثير:**

ننظر الآن إلى ما جاء بخصوص مطلع الآية: ﴿ وَعَلَّمَ ءَادَمَ ٱلْأَسْمَآءَ كُلَّهَا ﴾ (البقرة:٣١) في تفسير شهير قديم للقرآن الكريم بعنوان (تفسير القرآن العظيم) لعماد الدين ابن كثير. يُؤكّد هذا الأخير أنّ تعليم الله الأسماء كلّها لآدم هو تشريف له على الملائكة وغيرهم.

[٣] المرجع السابق، ص٤٠٩.
[٤] المرجع السابق، ص٤١٠.

ويسرد ابن كثير قائمة بأسماء مَن لهم تفسير لمعنى ذلك الجزء من الآية الكريمة، ويخلص إلى القول بأنّ "لفظ "وعلّم آدم الأسماء كلها" يعني عنده –ولدى بقية مَن ذكر تفسيراتهم، مثل: ابن عباس، والضحاك، وابن جرير، والبخاري– أنّ الله قد علّم آدم أسماء كل شيء؛ أي أسماء المخلوقات جميعاً."[٥]

وقد أشار ابن العباس إلى أنّ الله علّم آدم أسماء ولده وأسماء الدواب، فقيل هذا الحمار، وهذا الجمل، وهذا الفرس. فالأسماء هي التي يتعارف بها الناس: إنسان، ودابة، وسماء، وأرض، وسهل، وبحر، وخيل، وحمار، وأشياء ذلك من الأمم وغيرها. ثمّ يستشهد ابن كثير بالحديث الشريف الآتي: "فيأتون آدم فيقولون أنت أبو الناس خلقك الله بيده وأسجد لك ملائكته وعلمك أسماء كل شيء"، ويُعلّق على ذلك مسترسلاً: "فدل هذا على أنه علَّمه أسماء جميع المخلوقات، ولهذا قال: "ثم عرضهم على الملائكة" يعني المسميات كما قال عبد الرزاق عن معمر عن قتادة."

### ٣. تفسير عبد الفتاح طبارة:

يلخص المفسّر السوري المعاصر عفيف عبد الفتاح طبارة معنى الآية الكريمة "وعلّم آدم الأسماء كلها" في قوله: "ألهمه الله معرفة ذات الأشياء التي خلقها ومعرفة أسمائها ومنافعها."[٦] ويضيف طبارة شارحاً معنى "الأسماء كلها" بقوله: "يدل على أنه علّمه أسماء كلِّ ما خلق الله من المخلوقات من إنسان وحيوان ودابَّة وطيْر وغير ذلك، ويصحُّ حمل الأسماء على معرفة ذوات الأشياء، ومعرفة ما يخصها من المنافع والمضار."[٧]

ويستشهد طبارة بما جاء في تفسير الشيخ متولي الشعراوي: "والعجيب أنَّ الطريقة التي علّم الله سبحانه وتعالى آدم بها هي الطريقة نفسها التي تتبعها البشرية إلى يومنا هذا، فأنت لا تعلم الطفل بأن تقص عليه الأفعال، ولكن لا بدّ أن تبدأ تعليمه بالأسماء

[٥] ابن كثير، عماد الدين. **تفسير القرآن العظيم**، بيروت: دار الجيل، د.ت، ج١، ص٧٠–٧١.
[٦] طبارة، عفيف عبد الفتاح. **روح القرآن: تفسير سورة البقرة**، بيروت: دار العلم للملايين، ط١، ٢٠٠٧م، ص٤٧.
[٧] المرجع السابق، ص٤٨.

والمسميات تقول له: هذا كوب وهذا جبل وهذه شمس وهذا قمر، وبعد أن يتعلّم المسميات يستطيع أن يعرف الأفعال ويتقدم في التعليم بعد ذلك."[٨]

**٤. تفسير الجابري:**

لا يكاد يذكر الجابري بخصوص معنى قوله تعالى: "وعلّم آدم الأسماء كلها" سِوى الآتي: "أسماء المخلوقات التي خلقها الله بعد خلق آدم."[٩] ويُقرّ الجابري بأنّ ما ذكره المفسّرون بهذا الصدد لا يختلف عمّا ورد في التوراة، إلاّ أنّه يرى أنّ أقوال المفسّرين حيال هذا الموضوع كثيرة ومتناقضة ومأخوذة من الإسرائيليات، ويستشهد على ذلك بنص التوراة الوارد بخصوص تعلّم آدم للأسماء: "كان الرب الإله قد جبل (خلق) من التراب كل وحوش البرية وطيور الفضاء وأحضرها لآدم ليرى بأي أسماء يدعوها، فصار كل اسم أطلقه آدم على كل مخلوق حَيٍّ اسماً له."[١٠] والظاهر أنّ تفسير الجابري هو من نوع التفسير الحرفي لكلمة "أسماء"، كما ذهب إلى ذلك نص التوراة المشار إليه آنفاً.

وخلاصة القول ممّا ورد في كلام بعض المفسّرين والمفكرين أنّهم جميعاً لم يحاولوا إيجاد تأويلات لمعنى كلمة "أسماء" تتجاوز دلالتها الحرفية. فحتى تفسير الشيخ متولي الشعراوي ليس مُقنِعاً بمشروعية ضرورة تقديم تعلّم الأسماء على تعلّم الأفعال. فالأمر يحتاج هنا إلى كثير من التعمّق في علم النفس، خاصة علم النفس المعرفي/ الذهني؛[١١] لكي يثبت بالدليل أنّ هناك حكمة بالغة من تعلّم الأسماء قبل الأفعال وبقية المفردات اللغوية كالنعوت والحروف.

---

[٨] المرجع السابق، ص٤٨.

[٩] الجابري، محمد عابد. **فهم القرآن الحكيم: التفسير الواضح حسب ترتيب النزول**- القسم الثالث، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ٢٠٠٩م، ج٣، ص٤٢.

[١٠] المرجع السابق، ص٤٣.

[11] Wilber, K. *Integral Psychology: Consciousness, Spirit, Psychology, Therapy*, Boston, Shambhala, 2000.

- Martin, B., Rumelhart, D. Editors. *Cognitive Science***,** San Diago, Academic Press, 1999.

- Andresen, J., Forman, R. Editors. *Cognitive Models and Spiritual Maps*, Charlottesville, Imprint Academic, 2002.

**ثانياً: سبيل الفهم إلى معنى الآية**

في محاولة لكشف الستار عن دلالة قوله تعالى: ﴿ وَعَلَّمَ ءَادَمَ ٱلْأَسْمَآءَ كُلَّهَا ﴾، نحتاج إلى قراءة الآيات السابقة واللاحقة لها في سورة البقرة: ﴿وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَٰٓئِكَةِ إِنِّى جَاعِلٌ فِى ٱلْأَرْضِ خَلِيفَةً ۖ قَالُوٓا۟ أَتَجْعَلُ فِيهَا مَن يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ ٱلدِّمَآءَ وَنَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ وَنُقَدِّسُ لَكَ ۖ قَالَ إِنِّىٓ أَعْلَمُ مَا لَا تَعْلَمُونَ ﴿٣٠﴾ وَعَلَّمَ ءَادَمَ ٱلْأَسْمَآءَ كُلَّهَا ثُمَّ عَرَضَهُمْ عَلَى ٱلْمَلَٰٓئِكَةِ فَقَالَ أَنۢبِـُٔونِى بِأَسْمَآءِ هَٰٓؤُلَآءِ إِن كُنتُمْ صَٰدِقِينَ ﴿٣١﴾ قَالُوا۟ سُبْحَٰنَكَ لَا عِلْمَ لَنَآ إِلَّا مَا عَلَّمْتَنَآ ۖ إِنَّكَ أَنتَ ٱلْعَلِيمُ ٱلْحَكِيمُ ﴿٣٢﴾ قَالَ يَٰٓـَٔادَمُ أَنۢبِئْهُم بِأَسْمَآئِهِمْ ۖ فَلَمَّآ أَنۢبَأَهُم بِأَسْمَآئِهِمْ قَالَ أَلَمْ أَقُل لَّكُمْ إِنِّىٓ أَعْلَمُ غَيْبَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ وَأَعْلَمُ مَا تُبْدُونَ وَمَا كُنتُمْ تَكْتُمُونَ ﴾ (البقرة: ٣٠-٣٣)

تُبرز هذه الآيات الكريمة ثلاث ميزات لآدم الإنسان، هي: تفرّده في خلافة الله في الأرض، لا يشاركه في تلك الخلافة حتى الملائكة، وتعليم الله آدم -دون الملائكة- الأسماء كلها، واقتصار العلم بتلك الأسماء على آدم بعد الله تعالى. ويتضح من هذه القراءة أنّ فضيلة العلم هي التي أهّلت آدم الإنسان -دون الملائكة- لمشروعية منصب الخلافة في الأرض، وأنّ المشروع الإلهي لمنح آدم وحده الخلافة رغم تساؤلات الملائكة واستغرابهم؛ هو مشروع إرادة إلهية، مبني على العلم الإلهي الكامل بكل شيء في السماوات والأرض: ﴿أَلَمْ أَقُل لَّكُمْ إِنِّىٓ أَعْلَمُ غَيْبَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ وَأَعْلَمُ مَا تُبْدُونَ وَمَا كُنتُمْ تَكْتُمُونَ ﴾ (البقرة: ٣٣). وبعبارة أُخرى، فإنّ كسب رهان العلم المحدود لدى الإنسان هو أساس مشروعية تأهّل آدم لمنصب الخلافة في الأرض، وإنّ رحاب العلم الإلهية اللامتناهية هي التي جعلت الحكمة الإلهية تُبصر ما لا تراه الملائكة في خلق آدم وتشريفه بالخلافة.

**١. السؤال المعرفي الأساسي:**

بصرف النظر عن الخارطة المعرفية التي يمكن الإفادة منها في تفسير الحكمة من تعلّم الأسماء قبل غيرها، فإنّ سؤالاً معرفيّاً يبقى مطروحاً ينتظر الإجابة عنه، وهذا السؤال هو: ما الذي أهّل الإنسان وحده من بين كل المخلوقات -بمَن فيها الملائكة- ليكون قادراً وحده على تعلّم تلك الأسماء كما جاء واضحاً في نص الآية؟

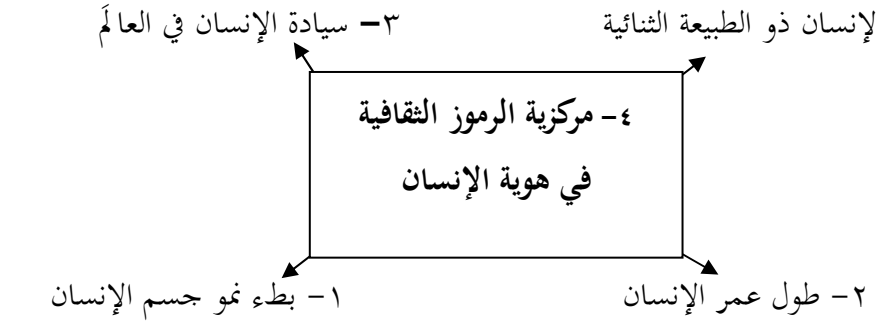
### ٢. نظرة العقل لأصول تميّز آدم/ الإنسان:

رأينا بوضوح في القرآن الكريم (النقل) أنّ تميّز آدم/ الإنسان على الملائكة وتأهّله وحده لمنصب خلافة الله على الأرض، يرجع إلى نوع خاص من العلم أُعطي لآدم، وحُرمت منه حتى الملائكة.

وفي محاولة لتقديم فهم أكثر شفافية للموضوع، نورد مقولة العقل التي تعتمد في تأويلها معنى قوله تعالى: "وعلّم آدم الأسماء كلها" على رؤى الإنسان والمجتمع ومفاهيمهما ونظرياتهما وعلومهما. ولعلّ ممّا يساعد على فهم ظاهرة انفراد الإنسان بتعلّم الأسماء وتفسير هذه الظاهرة، البحثُ عن شيء آخر يتفرّد به الإنسان عن سواه من المخلوقات الأُخرى. وفي حال أمكن ذلك، يمكن افتراض وجود علاقة بين الاثنين.

لقد أكّدت بحوثنا المتكرّرة أنّ الجنس البشري يتميّز عن غيره من المخلوقات الأُخرى بما نُسمّيه منظومة الرموز الثقافية: (اللغة، والفكر، والدين، والمعرفة/ العلم، والأساطير، والقوانين، والقيم، والأعراف الثقافية.)[١٢]

والسؤال الرئيس الذي قد يتبادر إلى الذهن، هو: ما طبيعة العلاقة بين قدرة آدم على تعلّم الأسماء والرموز الثقافية التي يتميّز بها الإنسان؟ لقد أثبت تحليلنا لأثر الرموز الثقافية في السلوك البشري أنّ أثرها شامل يمسُّ حتى الجوانب البيولوجية من جسم الإنسان، كما يبيّن الرسم الآتي:




[١٢] الذوادي، محمود. **المقدمة في علم الاجتماع الثقافي برؤية عربية إسلامية**، بيروت: المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، ٢٠١٠م. انظر أيضاً:
- الذوادي، محمود. **الثقافة بين تأصيل الرؤية الإسلامية واغتراب منظور العلوم الاجتماعية**، بيروت: دار الكتاب الجديد المتحدة، ٢٠٠٦م.

إنّ المتأمّل مركزية الرموز الثقافية في هوية الإنسان (آدم) قد يطرح سؤالاً محوريّاً في صميم الانشغال بفهم الإنسان، هذا المخلوق الفريد الذي يُمثّل حقّاً لغزاً كبيراً في هذا العالم، والسؤال هو: هل الإنسان كائن ثقافي بالطبع؟ وبعبارة أُخرى، هل منظومة الرموز الثقافية مركزية في صُلْب هوية الإنسان؟

إنّ الإجابة الشافية عن هذين السؤالين قد تتطلّب آلاف الكلمات في مقال، أو دراسة، أو كتاب، أو حتى العديد من المجلدات. ويمكن للمرء أن يتبنّى –مثلاً– منظور الفلسفة، أو العلوم الاجتماعية، أو كليهما لكي يكتب أطروحة متماسكة في هذا الموضوع. فنحن نعرف جيداً ما دوّنته أقلام الفلاسفة والمفكّرين الاجتماعيين تحديداً –من مختلف الثقافات والعصور– عن مقولة مشابهة، شعارها "الإنسان مدني/ اجتماعي بطبعه". ومن جهتنا، فنحن نرى أنّه ليس من الضروري الإطناب في النقاش، والجدال في جوهر الحجج المؤكّدة للطبيعة الثقافية المميّزة للإنسان؛ إذ يمكن حسم المسألة في فقرات وسطور محدودة.

**٣. أستعمل رموزاً ثقافية، إذن أنا إنسان:**

ولبلوغ الهدف المنشود، فإنّنا نعتمد على الجمع بين العلوم الاجتماعية والعلوم الطبيعية؛ إذ يصعب التعمّق في فهم طبيعة تميّز الإنسان مع غياب أيٍّ من هذين الصنفين من العلوم. فلا يجوز علميّاً تحليل ذات الإنسان وعمق كينونته من دون الحديث عن العوامل البيولوجية والفيزيولوجية (الجسمية) عند الإنسان. كما لا تُقبل محاولة فهم هذا الأخير بتهميش أو إقصاء كامل لأهم ما يميّز الجنس البشري بطريقة فاصلة حاسمة عن بقية الأجناس الحية الأُخرى، وهو منظومة الرموز الثقافية: اللغة، والفكر، والدين، والمعرفة/ العلم، والأساطير، والقوانين، والقيم، والأعراف الثقافية. ويمكن صياغة فكرتنا هذه بشيء من التصرّف في تعبير الفيلسوف الفرنسي الشهير ديكارت القائل: "أفكر، إذن أنا موجود"، ليصبح في مقولة طرحنا الفكري في هذا البحث: "أستعمل رموزاً ثقافية، إذن أنا إنسان."

وللإجابة عن السؤال الآنف الذكر: هل الإنسان كائن ثقافي بالطبع؟ نقول: نعم، إنّ الإنسان هو حقّاً كائن ثقافي بطبعه قبل أن يكون اجتماعيّاً بالطبع.

يستند هذا القول إلى ملاحظات رئيسة حول خمسة معالم ينفرد بها الجنس البشري عن غيره من الأجناس الحية الأُخرى. إنّها ملاحظات دقيقة تؤكّد -في نهاية المطاف- مركزية الرموز الثقافية في هوية الإنسان. وحسب عِلْمِنا، فهي ملاحظات جديدة توصّلنا إليها، ولا نعرف إذا كان قد اهتدى إليها -كلّها أو بعضها- علماء الأنثروبولوجيا والاجتماع المعاصرون في دراساتهم للثقافة/ الرموز الثقافية. وهذه أبرز الملاحظات والتعليقات الخاصة بها:

١. يتصف النمو الجسمي (البيولوجي الفيزيولوجي) لأفراد الجنس البشري ببطء شديد مقارنة بالنمو الجسدي السريع الذي تمتاز به بقية الكائنات. ويصلح هذا مثالاً لتفسير ظاهرة عجز الأطفال عن المشي المبكّر، أو البلوغ الجنسي المبكّر أيضاً، كما هو الحال عند صغار الحيوانات.

٢. يتمتع أفراد الجنس البشري عموماً بأمد حياة (سِنّ) أطول من معظم الحيوانات.

٣. ينفرد الجنس البشري بأداء مهمة السيادة (الخلافة) في هذا العالم دون وجود منافسة حقيقية له من بقية الأجناس الأُخرى على وجه الأرض. وقد رأينا تأكيد نص النقل في القرآن الكريم لتميّز آدم/ الإنسان وحده بمشروعية الخلافة؛ حتى على الملائكة أنفسهم.

٤. وكما ذكرنا من قبل؛ يتميّز الجنس البشري بصورة فاصلة حاسمة عن الأجناس الأُخرى بما أطلقنا عليه اسم منظومة الرموز الثقافية.

٥. يختص أفراد الجنس البشري بهوية ثنائية (الجانب الجسدي، والجانب الرمزي الثقافي). ويسمح هذا التصور الجديد بتغيير التصور التقليدي لهوية الإنسان، المنادي بأنّ الإنسان جسد وروح، لتصبح هوية الإنسان عندنا جسداً ورموزاً ثقافية، فيُضفي ذلك

شفافية أكبر على فهم السلوكات البشرية الفردية والجماعية المتأثرة في العمق بمنظومة الرموز الثقافية ذات الصدارة المركزية في هوية الإنسان وتفسيرها.

والتساؤل المعرفي المشروع الآن، هو: هل توجد علاقة تربط بين تلك المعالم الخمسة التي يتميّز بها الإنسان؟

أ. هناك علاقة مباشرة بين المَعْلميْن: الأول، والثاني؛ فالنمو الجسمي البطيء لأفراد الجنس البشري يتطلّب –بالضرورة– معدل سِنّ أطول لتحقيق مراحل النمو والنضج المختلفة المتعدّدة المستويات. فالعلاقة بين الاثنين هي –إذن– من نوع السببية.

ب. إنّ الهوية الثنائية التي يتصف بها الإنسان هي أيضاً ذات علاقة مباشرة بالعنصر الجسدي (المِعْلم الأول) للإنسان، والعنصر الرمزي الثقافي (المِعْلم الرابع).

ت. عند البحث عن علاقة سيادة (خلافة) الجنس البشري بالمعالم الأربعة الأُخرى، فإنّ المِعْلميْن: الأول، والثاني لا يؤهّلانه –على مستوى القوة المادية– لكسب رهان السيادة على بقية الأجناس الحية؛ فالإنسان أضعف جسديّاً من العديد من الكائنات الأُخرى. ومن ثَمّ، يمكن القول إنّ لسيادة الجنس البشري علاقة قوية مباشرة بالمِعْلميْن: الرابع، والخامس (الرموز الثقافية، والهوية الثنائية). أمّا العنصر المشترك بين هذين المِعْلميْن فهو منظومة الرموز الثقافية. وهكذا يتجلّى الدور المركزي الحاسم لمنظومة الرموز الثقافية في تمكين الإنسان وحده من السيادة في هذا العالم؛ أي إنّ الجانب غير المادي من الإنسان (الرموز الثقافية)، هو الذي يؤهّله وحده للسيادة (الخلافة) في هذا العالم على بقية الكائنات الأُخرى الفاقدة لذلك النوع من الرموز الثقافية التي يتميّز بها الإنسان.

وعلى العموم، فنحن لا نقول بالطريقة التقليدية التي ترى أنّ الرموز الثقافية غير مادية بمعنى أنّها عناصر روحية، بل نقدّم تصوراً جديداً ملموساً يُفسّر خلّوها من اللمسات المادية. فعناصر الرموز الثقافية كاللغة والفكر والدين... هي عناصر بشرية لا وزن لها ولا حجم بالمعنى المادي للأشياء المادية، وهذه الأخيرة لا بُدّ أن يكون لها وزن وحجم بصرف النظر عن صغرهما وضآلتهما. وهذا يعني –في نهاية المطاف– أنّ الجانب

غير المادي/ الرمزي الثقافي هو بيت القصيد في كينونة الإنسان، وهو ما تُلحّ على أهميته معظم المدارس الفلسفية البشرية عبر العصور، وكذلك الديانات، وفي طليعتها الإسلام.

إنّ فقدان عالم الرموز الثقافية لعاملي الحجم والوزن يساعد أيضاً على تفسير سرعة التواصل المدهش اليوم –بالكلمة المكتوبة، والمنطوقة، والصورة– مع ثورة الاتصالات عن طريق الفاكس والإنترنت والهاتف وغيرها من وسائل التواصل الحديثة. فالتواصل بتلك الوسائل يُلغي كليّاً عاملي الوزن والحجم من الأشياء المرسلة؛ سواء أكانت مكتوبة أم منطوقة. ويُفسّر غياب هذين العاملين (الوزن، والحجم) أيضاً إمكانية وضع محتوى كَمّ هائل من عشرات ومئات آلاف صفحات المجلات والكتب والمجلدات في عدد قليل من الحاويات الإلكترونية الصغيرة جدّاً (Flash Disks).

ث. إنّ الرموز الثقافية تسمح أيضاً بتفسير المِعْلميْن: الأول، والثاني. وهو أمر يبدو للوهلة الأولى عجيباً غريباً جدّاً؛ لا لقُرّاء هذا البحث فحسب، بل للعامة والخاصة على حدّ سواء، ونأمل أن يزول العجب والغرابة بعد فهم تفسيرنا لهذا الأمر. وكما يقال: "إذا عُرف السبب بَطُل العجب".

يُعزى النمو البطيء لجسم الإنسان إلى اشتمال عملية النمو لديه على جبهتين: جسمية، ورمزية ثقافية؛ وذلك خلافاً للنمو الجسدي السريع للكائنات الأُخرى، الذي مَردّه فقدانها منظومة الرموز الثقافية بمعناها البشري الواسع والمعقد. والملاحظ في هذا الصدد أنّ الأطباء وعلماء البيولوجيا لا يكادون يراعون جبهة الرموز الثقافية في دراساتهم للإنسان؛ هذا الكائن الرمزي الثقافي بطبعه. ومع ذلك، فهم ما فتئوا يدّعون أنّهم ينتمون إلى العلوم الصحيحة. وأنّى لهذه العلوم أن تكون حقّاً صحيحة، وهي تُهمّش النظر إلى مركز هوية الإنسان (الرموز الثقافية)!

وتأسيساً على الأمثلة المتعلقة بمركزية الرموز الثقافية في هوية الإنسان، يمكن ابتكار مفهوم جديد يُدعى تثقيف البيولوجيا (Culturobiology)، وهو يعني أنّ الثقافة/ الرموز الثقافية تُؤثّر في بيولوجيا الإنسان. وعوداً على ذي بَدءٍ، يُلخص الرسم المشار إليه آنفاً مركزية الرموز الثقافية في ذات الإنسان، فيعطي بذلك مشروعية محكمة لفكرتنا

القائلة بأنّ الإنسان كائن ثقافي بالطبع؛ ما يعني أنّ مقولة منظومة الرموز الثقافية تُمثِّل نظرية، لأنّ تعريف هذه الأخيرة في العلوم الاجتماعية يصفها بأنّها إطار فكري يسمح بتفسير عدّة ظواهر فردية واجتماعية في سلوكات الناس، وحركة المجتمعات والحضارات البشرية.[١٣]

ممّا تقدّم نجد أنّ منظومة الرموز الثقافية في التحليل العقلي للعلوم الاجتماعية والإنسانية هي كبرى مميّزات الجنس البشري عن سِواه. وهي بذلك ميزة إنسانية تُشبه تميّز آدم/ الإنسان بالقدرة على تعلّم كل الأسماء الواردة في الآيات الكريمة من سورة البقرة المشار إليها آنفاً.

## ثالثاً: اللغة ونشأة الثقافة في المجتمع البشري

بعد الشرح العقلي القائل بأنّ منظومة الرموز الثقافية هي خصيصة إنسانية بامتياز، مثلها مثل تميّز آدم بتعلّم الأسماء كلها كما ورد في النقل (القرآن الكريم)، يتعيَّن علينا الآن متابعة التحليل العقلي المتعلق بمعرفة جذور ميلاد منظومة الرموز الثقافية عند الإنسان وحده. ولعلّ أسهل منهجية في هذا الصدد، هي تعرّف أهم عنصر في المنظومة يكون أكثر ترشّحاً كعامل حاسم لميلاد هذه المنظومة الثقافية المميّزة للجنس البشري. فالتحليل لطبيعة كل العناصر المكوّنة لمنظومة الرموز الثقافية أدّى بنا إلى اعتبار اللغة البشرية في شكليْها: المكتوب والمنطوق، المؤهّلة وحدها لبروز منظومة الرموز الثقافية عند الإنسان؛ إذ لا يمكن تخيّل وجود بقية عناصر الرموز الثقافية، كالدين والعلم والفكر، من دون حضور اللغة البشرية في شكلها المنطوق على الأقل. ومن ثَمّ، جاءت مشروعية نظرتنا وتفكيرنا بأنّ اللغة هي أمّ الرموز الثقافية جميعاً.

ونظراً لمركزية اللغة المنطوقة والمكتوبة في نشأة منظومة الرموز الثقافية؛ فإنّ وصف الإنسان بالحيوان الناطق هو وصف مشروع جدّاً، لأنّ أكثر ما يميّز الجنس البشري عن بقية الأجناس الأُخرى ويعطيه السيادة عليها بوساطة منظومة الرموز الثقافية، هو اللغة

[13] *Encyclopedia of Sociology*, Guilford/USA, the Dushkin Publishing Group, Inc, 1974.

المنطوقة والمكتوبة. وعلى الرغم من مركزية اللغة في هوية الإنسان، وما يتبعها من بروزٍ لمنظومة الرموز الثقافية في المجموعات والمجتمعات البشرية، فإنّ أشهر تعريف لمفهوم الثقافة في العلوم الاجتماعية الغربية المعاصرة لا يذكر اللغة بوصفها عنصراً مركزيّاً أساسيّاً في منظومة الثقافة. فقد عرّف عالم الأنثروبولوجيا البريطاني إدوارد برنارد تيلر (١٨٧١م) الثقافة (Culture) بأنّها "ذلك الكل المعقد الذي يتضمن المعرفة والعقيدة والفن والأخلاق والتقليد، وأي مقدرات وعادات يكتسبها الإنسان كعضو في المجتمع."

ويتمثّل قصور هذا التعريف الكلاسيكي للثقافة في إغفاله الإشارة إلى اللغة، وعدم منحها الصدارة في مكوّنات منظومة الثقافة. والواقع أنّ اللغة هي مُنشِئ ظاهرة الثقافة نفسها كما بَيَّنّا في تحليلنا لمنظومة الرموز الثقافية؛ أي إنّ العلاقة بين اللغة ومنظومة ثقافتها عند بني البشر هي علاقة عضوية جدّاً. ومن ثَمّ، يتضح قصور تعريف مفهوم الثقافة الذي لا يُشير بوضوحٍ إلى صدارة اللغة في تعريف مفهوم الثقافة البشرية.[١٤]

يتبيّن ممّا سبق أنّ نظريتنا للرموز الثقافية ترتكز على أنّ الثقافة هي ذلك الجانب غير البيولوجي (الفيزيولوجي) لهوية الإنسان الثنائية (الرموز الثقافية، والجسم)، وأنّ جانب الرموز الثقافية هو بيت القصيد في هوية الكائن البشري؛ أي إنّ هيمنة هذا الأخير على بقية الكائنات الحية الأُخرى وسيادته (الخلافة) عليها يأتي من الجانب غير المادي في هويته الثنائية (الرموز الثقافية)، وإنّ اللغة المنطوقة والمكتوبة هي مصدر تميُّز الجنس البشري عن سِواه بمنظومة الثقافة. ومن ثَمّ، فالإنسان ليس حيواناً ناطقاً فحسب كما قال قدماء الفلاسفة، بل هو أيضاً كائن رمزي/ ثقافي بالطبع. وبعبارة أُخرى، فإنّ تميُّز الكائن البشري عن سِواه من الكائنات الأُخرى بالقدرة على استعمال اللغة في شكليْها (المنطوق، والمكتوب) أهّله ليكون وحده مخلوقاً رمزيّاً ثقافيّاً بالطبع. وبمصطلح العلوم الاجتماعية الحديثة، يسهل القول إنّ علاقة الارتباط (correlation)بين اللغة المنطوقة والمكتوبة عند بني البشر، وحضور ظاهرة الثقافة في المجتمعات الإنسانية؛ هي علاقة متينة جدّاً.

[14] White, L. & Dillingham, A. (1973) *the Concept of Culture*, Edina, MI: Burgess International Group.

### – الرموز الثقافية وتعلّم آدم الأسماء

بعد البرهان على خصوصية مركزية الرموز الثقافية في صُلْب هوية الإنسان، تُطرح طبيعة علاقة الرموز الثقافية بخصوصية تعلّم الإنسان وحده للأسماء الواردة في الآية الكريمة ﴿ وَعَلَّمَ ءَادَمَ ٱلْأَسْمَآءَ كُلَّهَا ﴾ (البقرة: ٣١). فهاتان الخصوصيتان البشريتان تتطلّبان فهم نوعية العلاقة بين الاثنتين. ونظراً لانفراد الإنسان بتعلّم الأسماء كلها، كما يؤكّد ذلك القرآن الكريم؛ فإنّ إطار البحث ومنهجيته يشيران بوضوح إلى أنّ الرموز الثقافية هي السبب في تمكّن الإنسان وحده من تعلّم الأسماء كلها؛ إذ إنّ المخلوقات الأُخرى –بمَن فيها الملائكة– فاقدة لمنظومة الرموز الثقافية بمعناها الإنساني المشار إليها أعلاه. ومن ثَمّ، فقد حُرمتْ من التمتع بالقدرة على تعلّم الأسماء كلها. وبناءً على ذلك، يجوز تأويل عبارة "الأسماء كلها" بعبارة "الرموز الثقافية كلها"؛ حيث تكون اللغة هي أمّ الرموز الثقافية جميعاً، كما رأينا من قبل. ويبدو أنّ أهم عنصر –بَعْدَ اللغة– في منظومة الرموز الثقافية هو العلم، كما وقعت الإشارة في حديثنا عن الميزات الثلاث للإنسان، الواردة في الآيات الكريمة المذكورة آنفاً (الخلافة، تعلّم الأسماء كلها، التميّز برصيد العلم). وبهذه المقاربة، يصبح معنى قوله تعالى: ﴿ وَعَلَّمَ ءَادَمَ ٱلْأَسْمَآءَ كُلَّهَا ﴾ (البقرة: ٣١) أكثر وضوحاً وشفافيةً ممّا رأيناه عند المفسّرين والمفكرين المذكورين آنفاً.

## رابعاً: القرآن ومركزية الرموز الثقافية في الإنسان

لا تستند مقولة "الإنسان كائن ثقافي بالطبع" في هذا البحث إلى منهجية تحليل العقل فحسب، بل تعتمد أيضاً على ما يتضمّنه رصيد النقل في الثقافة الإسلامية، وفي طليعته القرآن الكريم. وسنحاول في ما يأتي اكتشاف مركزية الرموز الثقافية في هوية الإنسان من خلال الآيات التي ورد فيها ذكر "السمع" وكلمة "روحي" على التوالي.

### ١. مفارقات السمع والبصر عند الناس:

من اللافت للنظر أنّ عامة الناس وخاصتهم في المجتمعات البشرية يَعُدّون البصر أهم من السمع، فينظرون –مثلاً– إلى إعاقة العمى بوصفها أخطر وأبشع من إعاقة الصمم.

وهذا أمر جائز؛ لأنّ العمى ظاهرة فيزيولوجية مادية تراها عيون المبصرين، خلافاً للصمم الذي لا يتجلّى فيزيولوجيّاً وماديّاً للناظرين مثل العمى، الأمر الذي جعل معظم الناس يميلون إلى عدِّ حاسة البصر أكثر أهمية وقيمة من حاسة السمع. وهي رؤية جماعية شعبية لا تتعارض مع التحليل الموضوعي للظاهرة فقط، كما سنرى، وإنّما تتعارض مع ما تشير إليه الآيات الكريمة التي تتحدث عن السمع والبصر. وينبغي الإشارة هنا إلى أنّ قيمة الأشياء لا تنبع من طبيعتها الذاتية فحسب، بل من استعمالها واسطةً لتحقيق أشياء أُخرى، وينطبق هذا على حاسة السمع لدى الإنسان. فالأهمية العظمى لحاسة السمع لديه لا تُعزى مباشرةً إلى السمع نفسه، إنّما تأتيه بطريقة غير مباشرة من منظومة الرموز الثقافية (اللغة، والفكر، والدين، والمعرفة/ العلم، والقوانين، والأساطير، والقيم، والمعايير الثقافية) التي ينفرد بها الإنسان عن غيره من الكائنات، كما رأينا. ولو كان الأمر يرجع مباشرةً إلى حاسة السمع فقط لما تأهّل الجنس البشري وحده للسيادة في هذا العالم. وعلى هذا، يمكن التعبير عن الهوية المميّزة للإنسان بالمعادلة الآتية:

**الإنسان = الرموز الثقافية + السمع**

فلا تستطيع الاستعدادات والمؤهّلات الفطرية للرموز الثقافية في الإنسان أن ترى النور، وتتطور، وتبلغ أشدّها، إذا وُلد الإنسان أصم، أو أصبح أصم في سِنيّ طفولته المبكّرة. وبعبارة أُخرى، لا وجود للإنسان بوصفه كائناً ثقافياً في الصميم من دون تفاعل بين عنصري الرموز الثقافية وحاسة السمع لديه، اللذيْن يُمثِّلان الركيزتيْن الأساسيتيْن في تكوين هويته الثقافية.

**٢. العلاقة بين السمع والرموز الثقافية:**

أُتيح لي اكتشاف العلاقة بين حاسة السمع والثقافة لدى الإنسان في ٢٠١٢/١٢/٨م، أثناء سيري بتونس العاصمة، قاصداً إحدى المكتبات. ومَردّ هذا الاكتشاف ملاحظتي أنّ ذكر "السمع" في آيات القرآن الكريم يتقدّم على ذكر "البصر"، وأنّ صفة "السميع" لله تعالى تتقدّم على صفة "العليم". فكان النقل (القرآن الكريم) هذه

المرّة هو المصدر الأول الذي ألهمني لكي أبحث بوساطة العقل عن حكمة تقديم السمع على البصر في الآيات الكريمة؛ إذ نبدأ عادة أبحاثنا انطلاقاً من ملاحظة الظواهر الميدانية في سلوكات الأفراد وبُنى المجتمعات وحركاتها. وتلك هي منهجية العقل في مصطلح الثقافة الإسلامية. ومن ثَمّ، كان الجمع دائماً بين العقل والنقل في مسيرة دراساتنا وأبحاثنا ومقالاتنا كما هو الحال في هذا البحث. وقد دفعتنا تلك الملحوظات حيال الآيات الكريمة إلى محاولة الفهم وتفكيك لغز ما وراء تقديم السمع على البصر في النص القرآني. وهذا ما نُحاول كشفَ النقاب عنه أقسامُ الجزء الآتي من البحث.

### ٣. تفوّق السمع على البصر في القرآن الكريم:

أحصينا أربع عشرة آية ذُكر فيها السمع دائماً قبل البصر عند الإنسان وفي أسماء الله عزّ وجلّ، وسنكتفي هنا بذكر ثلاثٍ منها: ﴿إِنَّا خَلَقْنَا ٱلْإِنسَٰنَ مِن نُّطْفَةٍ أَمْشَاجٍ نَّبْتَلِيهِ فَجَعَلْنَٰهُ سَمِيعًۢا بَصِيرًا﴾ (الإنسان: ٢). ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ ۖ وَهُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلْبَصِيرُ﴾ (الشورى: ١١). ﴿مَّا خَلْقُكُمْ وَلَا بَعْثُكُمْ إِلَّا كَنَفْسٍ وَٰحِدَةٍ ۗ إِنَّ ٱللَّهَ سَمِيعٌۢ بَصِيرٌ﴾ (لقمان: ٢٨).

فتقديم ذكر السمع على البصر أربع عشرة مرّة في تلك الآيات يوحي بأنّ هذا التقديم أمر مقصود وليس مصادفة فحسب. ولعلّ من مسوّغات تقديم كلمات على أُخرى في نصوص اللغة العربية وغيرها من اللغات، إبرازَ أهمية الكلمات المتقدّمة على الكلمات المتأخّرة وأفضليتها. فتقديم كلمة "السمع" كاسم أو فعل أو وصف على مثيلاتها من كلمة "البصر"، يشير بكثير من الوضوح والشفافية إلى أنّ أهمية حاسة السمع تفوق كثيراً حاسة البصر.

### ٤. السمع أساس العلم:

حَفَلَتْ ثلاثون آية من القرآن الكريم بكلمة "السميع" التي تسبق دائماً كلمة "العليم" وصفين متلازمين لله تعالى. وسنذكر هنا أيضاً ثلاث آيات منها فقط: ﴿قَالَ رَبِّى يَعْلَمُ ٱلْقَوْلَ فِى ٱلسَّمَآءِ وَٱلْأَرْضِ ۖ وَهُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلْعَلِيمُ﴾ (الأنبياء: ٤). ﴿إِنَّ صَلَوٰتَكَ سَكَنٌ لَّهُمْ ۗ

وَٱللَّهُ سَمِيعٌ عَلِيمٌ ﴾ (التوبة: ١٠٣). ﴿فَقَدِ ٱسْتَمْسَكَ بِٱلْعُرْوَةِ ٱلْوُثْقَىٰ لَا ٱنفِصَامَ لَهَا ۗ وَٱللَّهُ سَمِيعٌ عَلِيمٌ ﴾ (البقرة: ٢٥٦).

فتكرار صفة "عليم" بعد صفة "سميع" توحي بأنّ العلم يعتمد دائماً على السمع. ومن ثَمّ، فالعلاقة بين السمع والعلم هي علاقة سببية.

إنّ الصدارة التي تتمتع بها كلمة "سميع" أمام كلمتي "بصير" و"عليم" في الآيات الست المذكورة وغيرها، تعني أنّ حاسة السمع أهم من حاسة البصر، وأنّها الوسيلة الفضلى لكسب رهان العلم. وهذا ما تؤكّده مقارنة الأعمى بالأصم منذ الولادة أو الطفولة المبكّرة في ميدان كسب المعرفة والعلم والإبحار فيهما. فمعروف أنّ بعض الأفراد المصابين بإعاقة العمى منذ الولادة أو بعدها بسنوات قليلة قادرون على أن يصبحوا علماء ومفكّرين مرموقين يُشار إليهم بالبنان في ميادينهم، في حين لا تسمح إعاقة الصمم منذ الولادة بالتأهّل للفوز في آفاق العلم والمعرفة؛ لأنّها إعاقة تحرم الإنسان من تعلّم اللغة، وكذا منظومة الرموز الثقافية؛ ميزة الإنسان الكبرى. ويُعَدّ طه حسين؛ الأعمى منذ الصغر، الأنموذج الأمثل الذي أثبت قدرة حاسة السمع على تمكين الأفراد من طلب العلم والمعرفة، والتفوّق فيهما بامتياز على الرغم من إعاقة العمى. وقد جاء في مقدّمة ابن خلدون أنّ "العدل أساس العمران"، وبالمثل يجوز القول إنّ "السمع أساس العلم".

### ٥. السمع منبع ثقافة الإنسان:

تكمن الأهمية الكبرى لحاسة السمع في كونها سبيلاً لتحقيق طبيعة الإنسان الثقافية، كما وقعتِ الإشارة. فالسمع هو -إذن- الوسيلة الأولى التي يستطيع بوساطتها الإنسان تعلّم اللغة والرموز الثقافية. علماً بأنّ منظومة اللغة والرموز الثقافية هي أبرز ما ينفرد به الجنس البشري عن غيره من الأجناس الأُخرى، وهي التي تعطيه مقاليد السيادة الكاملة (الخلافة) على بقية المخلوقات على سطح الأرض. ولتعرّف الدور الذي تضطلع به حاسة السمع في ميلاد منظومة الرموز الثقافية عند الإنسان والعلاقة العضوية بينهما،

يَحسُن أولاً معرفة طبيعة اللغة التي نَعُدّها أمّ الرموز الثقافية جميعاً. فابن جِنِّيّ[١٥] يُعرّف اللغة بِـ"أنّها أصوات يُعبِّر بها كلّ قوم عن أغراضهم". وهو تعريف دقيق جدّاً في جوهره، ومتناسق كثيراً مع تعريفات الباحثين المعاصرين للغة.

وفي الوقت الذي يؤكّد فيه ابن جِنِّيّ وعلماء اللغة المحدثون جانب الطبيعة الصوتية للرموز اللغوية، تتجلّى العلاقة الفطرية والعضوية بين اللغة كأصوات، والأذن بوصفها حاسة سمع لها. وتأسيساً على ذلك، يصعب تخيُّل ميلاد بقية عناصر منظومة الرموز الثقافية، كالفكر والدين والعلم والقيم، مع الغياب الكامل للغة كأصوات بشرية؛ أي إنّ اللغة هي المنشِئ والناقل للرموز الثقافية بين الناس في المجتمع الواحد، وبين الشعوب والأمم، وبين الحضارات الإنسانية جمعاء.

### ٦. الصمت عن الوظيفة الكبرى للسمع:

لا يكاد معظم المفسّرين للقرآن الكريم يذكرون شيئاً عن الحكمة من تقديم كلمة "السمع" على كلمة "البصر" في الآيات الكريمة؛ إذْ يكتفي بعضهم بذكر عدد الآيات (١٤) التي يرد فيها ذكر السمع قبل البصر. فالجنين في بطن أمه يسمع قبل أن يبصر، ولا يمكن للإنسان سماع صوتيْن مختلفيْن في آنٍ معاً، في حين يمكنه إبصار أكثر من شيء بالعين الواحدة. وبذا، يمكن فهم الحكمة من إيراد السمع بالإفراد، وإيراد الإبصار بالجمع. ومع أنّ هذا الوصف الإيجابي لبعض معالم حاسة السمع يُعَدّ وصفاً موضوعيّاً للسمع في حدّ ذاته، إلاّ أنّه يصعب على المفسّرين وغيرهم الاهتداء إلى أهم وظيفة يؤديها السمع (أهم ما يُميِّز الجنس البشري من بقية الأجناس)، وهي منظومة الرموز الثقافية.

يُفترض أنّ لهؤلاء جميعاً إدراكاً ما بوجود الرموز الثقافية عند الإنسان، ولكنّ هذا الإدراك (العادي البسيط) لا يكفي لتفسير سبب تفضيل السمع على البصر في الآيات

[١٥] أبو الفتح عثمان بن جني المشهور بابن جني (ت ٣٩٢هـ) من أبرز علماء اللغة العربية، ولد في الموصل بالعراق، ونشأ وتعلم النحو فيها على أحمد بن محمد الموصلي الأخفش، وأبي عليّ الفارسي. تبحر في علوم اللغة والبلاغة، ووضع أصولا في الاشتقاق ومناسبة الألفاظ للمعاني. له أكثر من خمسين كتاباً، أشهرها كتاب الخصائص الذي يبحث في بنية اللغة وفقهها.

الكريمة. ففهم ما وراء أفضلية السمع يحتاج إلى إدراك معرفي (إبستمولوجي) عميق بالنسبة إلى مكانة منظومة الرموز الثقافية في هوية الإنسان. أضف إلى ذلك أنّ نظرية الرموز الثقافية تُعلن بوعي كامل أنّ الرموز الثقافية هي بيت القصيد في كينونة الإنسان؛ الأمر الذي جعلها –في هذه الدراسة– تُنادي بأنّ الإنسان كائن ثقافي بطبعه قبل أن يكون اجتماعيّاً، أو سياسيّاً، أو اقتصاديّاً بالطبع، كما ورد في العديد من نظريات العلوم الاجتماعية والإنسانية الحديثة.

إنّ مقولة هذه النظرية تُعطي مشروعية واضحة وصريحة لتفضيل السمع على البصر. فالسمع –وليس البصر– هو الأساس الضروري لتعلّم اللغة، ونشأة منظومة الرموز الثقافية عند الإنسان؛ أي إنّ حاسة السمع هي الملكة المسؤولة عن نشأة منظومة الرموز الثقافية، وحمايتها، وتطويرها، واكتمالها عند بني البشر كافة.

وقد يتوارد إلى روع القارئ سؤال مفاده: ألا تُؤهّل هذه الوظيفة السامية السمع لنيل تأشيرة الأفضلية على البصر وغيره من حواس الإنسان الأُخرى كما تُشير آيات القرآن الكريم؟ فيجاب عن المطروح بالإيجاب، وبالأهمية العظمى لحاسة السمع التي تتجلّى في كونها الوسيلة الأولى والفضلى لخلق عالم الرموز الثقافية المميّزة، الذي يُؤهّل الإنسان وحده ليكون سيد هذا العالم بسبب تمكين الرموز الثقافية له من تعلّم الأسماء كلها.

يتضح ممّا سبق، ومن أطروحة النظرية، أنّ هوية الإنسان هي هوية رمزية ثقافية في الصميم، يتميّز بها عن غيره من الكائنات بسبب تمتعه بكلٍّ من حاسة السمع، ومنظومة الرموز الثقافية. في حين حُرِمتْ من هذه الأخيرة الأجناسُ الأُخرى؛ الأمر الذي جعلها عاجزة –رغم تمتعها بالسمع– عن إنشاء منظومات ثقافية مشابهة لمنظومة الرموز الثقافية لدى الإنسان. وعلى هذا، فإنّ زمالة السمع والرموز الثقافية هما شرطان أساسيان ومؤسسان لظهور الإنسان ككائن متميّز وقادر وحده على السيادة (الخلافة) في هذا العالم المترامي الأطراف. ومن هذه الرؤية يتجلّى سموّ دور السمع على دور البصر –في التحليل العقلي والتراث النقلي– في كسب الإنسان رهان هويته الثقافية التي يتميّز بها

على بقية المخلوقات على وجه الأرض ويعلو بها عليهم. وهكذا، يتضح جليّاً أنّ ثنائية السمع والرموز الثقافية تجعل من الإنسان كائناً ثقافيّاً بالطبع.

إنّها نظرية تختلف –معرفيّاً وفكريّاً– عن نظريات الماركسية والبنيوية والتحليل النفسي، وعن رؤى مدارس العلوم الاجتماعية والإنسانية الحديثة التي لم تطرح منظومة الرموز الثقافية بوصفها مركز ثقل أولاً في طبيعة الإنسان وهويته، ناهيك عن ذكر الدور الحاسم لحاسة السمع في ميلاد منظومة الرموز الثقافية لدى الجنس البشري فقط، كما سبق بيانُه في مقولة هذه الملحوظات الميدانية والتأملات الفكرية حيال العلاقة العضوية الأصيلة بين حاسة السمع لدى الإنسان، ومنظومة الرموز الثقافية. كل ذلك يُبرز عظمة دور السمع التي تأتي من مصاحبته وخدماته الثمينة لأهم شيء في الإنسان؛ منظومة الرموز الثقافية. ألا تُشبه هذه العلاقة بين منظومة الرموز الثقافية والسمع ما يتضمّنه القول المعروف "وراء كل رجل عظيم امرأة؟"

## ٧. التأويل الثقافي لكلمة "روحي" في القرآن الكريم:

إنّ التأويل العميق والبديل لبعض الآيات الكريمة من النص القرآني سيُفضي –في السطور الآتية– إلى نتيجة مفادها أنّ القرآن الكريم ينظر إلى البشر بوصفهم كائنات رمزية ثقافية في الصميم. ولكي نتعرّف طبيعة الرموز الثقافية وأهميتها في هوية الإنسان من المنظور القرآني؛ علينا الاستعانة بنص القرآن الكريم نفسه الذي يُعَدّ المرجع الأول للإسلام في شتّى المناحي والميادين.

وتأسيساً على ذلك، فنحن نقدّم هنا الرؤية المعرفية القرآنية لطبيعة الرموز الثقافية. وفي حال نجحتْ قراءتُنا في فهم مضمون الآيات الكريمة المتعلقة بالرموز الثقافية، فإنّنا نكون قد كسبنا الرؤية المعرفية الإسلامية الصحيحة عن طبيعة الثقافة. فضلاً عن تسليح أنفسنا بأَقْوَمِ مفهوم إسلامي للثقافة يُشجّع الباحث على ترشيحه للمقارنة، وربّما المنافسة مع مفهوم الثقافة كما وقع –ويقع– استعماله في العلوم الاجتماعية المعاصرة. ويمكن لهذه العملية المعرفية أن تساعد على بناء مفهوم للثقافة، ذي مصداقية أكبر بالنسبة إلى الباحثين المهتمين بالشأن الثقافي من منظور الرؤية المعرفية الإسلامية على الخصوص.

وفي حال وجدنا أنّ الرؤية القرآنية للرموز الثقافية تتشابه أو تتطابق مع تحليلنا العقل-المنهجي السابق لها، فإنّنا نكون قد وُفّقنا للجمع بين العقل والنقل، وهي المنهجية المثالية في الفكر الإسلامي الأصيل. إنّ منهجيتنا في كشف الرموز الثقافية وطبيعتها في النص القرآني تتمثَّل في ثلاث خطوات، هي:

– هل توجد إشارات واضحة في القرآن الكريم تُميّز الإنسان عن غيره في خلافة الله على الأرض؟

– هل توجد آيات قرآنية تتحدث بصراحة مطلقة عن تميّز الجنس البشري عن بقية الأجناس الأُخرى؟

– إلى أيّ شيء تعزو الآيات الكريمة تميّز الجنس البشري وتفوّقه؟

بدايةً، يحفل النص القرآني بالعديد من الآيات الكريمة التي تخص الإنسان بمكانة متميّزة عن سائر المخلوقات الأُخرى؛ سواء كانت روحية كالملائكة، أو حيوانات ودواب أُخرى تعيش على هذه الأرض مثل الإنسان. وبعبارة أُخرى، فصورة الإنسان في القرآن الكريم هي صورة الكائن الفريد الذي يحتل المرتبة الأولى من حيث الأهمية –بعد الله– في هذا العالَم (الكون). ومن ثَمّ، فلا منازع له على الإطلاق في تأهّله لإدارة شؤون هذا العالم، واستلام مقاليد السيادة (الخلافة) فيه. ولندع آيات القرآن الكريم تُشخّص لنا بقوة تلك المكانة الفريدة التي يحظى بها الجنس البشري وحده من بين الكائنات الأُخرى. وسنقتصر هنا على إبراز ذلك بإيراد خمس حالات تحدث فيها القرآن الكريم بكل وضوح عن تميّز الإنسان عن غيره من المخلوقات الأُخرى. نبدأها بالآية التي وصفت آدم الإنسان بأنّه خليفة الله في الأرض ﴿وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَٰٓئِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي ٱلْأَرْضِ خَلِيفَةً﴾ (البقرة: ٣٠)، ولا يحتاج المرء هنا إلى شرح مدى أهمية هذا المنصب (خلافة الله على الأرض التي وُليّها الإنسان دون سِواه من الملائكة والمخلوقات الأُخرى).

أمّا مميّزات الإنسان المطلقة التي تحدثت عنها الآيات الثلاث بعد تلك الآية مباشرة السورة، فهي تتمثَّل في اصطفاء الله لآدم بالمعرفة والعلم أكثر من المخلوقات الأُخرى، بمَن فيها الملائكة ﴿وَعَلَّمَ ءَادَمَ ٱلْأَسْمَآءَ كُلَّهَا ثُمَّ عَرَضَهُمْ عَلَى ٱلْمَلَٰٓئِكَةِ فَقَالَ أَنۢبِـُٔونِي بِأَسْمَآءِ هَٰٓؤُلَآءِ

إِن كُنتُمْ صَٰدِقِينَ ﴿٣١﴾ قَالُوا۟ سُبْحَٰنَكَ لَا عِلْمَ لَنَآ إِلَّا مَا عَلَّمْتَنَآ ۖ إِنَّكَ أَنتَ ٱلْعَلِيمُ ٱلْحَكِيمُ ﴿٣٢﴾ قَالَ يَٰٓـَٔادَمُ أَنۢبِئْهُم بِأَسْمَآئِهِمْ ۖ فَلَمَّآ أَنۢبَأَهُم بِأَسْمَآئِهِمْ قَالَ أَلَمْ أَقُل لَّكُمْ إِنِّىٓ أَعْلَمُ غَيْبَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ وَأَعْلَمُ مَا تُبْدُونَ وَمَا كُنتُمْ تَكْتُمُونَ ﴾ (البقرة: ٣١-٣٣).

ونتيجة للميزتين السابقتين اللتيْن لم تنلهما الملائكة وبقية الكائنات، وتفرّد بهما الإنسان وحده؛ جاء أمر الله للملائكة بالسجود لآدم دون غيره، كعلامة تكريم وتمييز ثالثة لآدم: ﴿ وَإِذْ قُلْنَا لِلْمَلَٰٓئِكَةِ ٱسْجُدُوا۟ لِـَٔادَمَ فَسَجَدُوٓا۟ إِلَّآ إِبْلِيسَ أَبَىٰ وَٱسْتَكْبَرَ وَكَانَ مِنَ ٱلْكَٰفِرِينَ ﴾ (البقرة: ٣٤). أمّا الآية السبعون من سورة الإسراء فقد أبرزت سمتي تميّز بني آدم عن غيرهم من مخلوقات الأرض بإيراد لفظتي "التكريم"، و"التفضيل": ﴿ وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِىٓ ءَادَمَ وَحَمَلْنَٰهُمْ فِى ٱلْبَرِّ وَٱلْبَحْرِ وَرَزَقْنَٰهُم مِّنَ ٱلطَّيِّبَٰتِ وَفَضَّلْنَٰهُمْ عَلَىٰ كَثِيرٍ مِّمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيلًا ﴾ (الإسراء: ٧٠).

فهذه الآيات الكريمة تُوضّح بما لا يدع مجالاً للشك أنّ الإنسان كائن خاص متميّز متفوّق على غيره من المخلوقات والملائكة. وعلى هذا، فإنّ الرؤية القرآنية للجنس البشري تُمثِّل قطيعة معرفية (إبستمولوجية) كاملة مع نظرية التطور لدارون وأصحابه؛ إذ يُمثِّل خلق آدم في الرؤية القرآنية حالة خاصة في الخلق، هي في قطيعة مع كلٍّ من الملائكة وعوالم المخلوقات هنا على الأرض. وبما أنّ خلق آدم تَميّز عن غيره بهبة المعرفة (العلم) التي وهبها الله إياه دون سِواه، فقد جاءت مشروعية خلافة آدم لله؛ بتكريمه، وتفضيله في الأرض، وسجود الملائكة له.

وممّا يُلفت الانتباه وجود آيتين كريمتين تربطان سجود الملائكة لآدم بنفخ روح الله فيه؛ وذلك في سورتي (الحجر :٢٩) و (ص: ٧٢) ﴿ فَإِذَا سَوَّيْتُهُۥ وَنَفَخْتُ فِيهِ مِن رُّوحِى فَقَعُوا۟ لَهُۥ سَٰجِدِينَ ﴾. إنّ التساؤل عن معنى كلمة "رُوحِي" الواردة في هاتيْن السورتيْن هو تساؤل مشروع؛ لأنّ الصيغة التركيبية لكلمات الآية الكريمة تفيد بأنّ طلب سجود الملائكة لآدم أعقب نفخ روح الله فيه؛ أي إنّ هناك علاقة قوية –إن لم تكن سببية– بين عملية نفخ الروح الإلهية في آدم ودعوة الله الملائكة إلى السجود له. وكما هو معروف، فإنّ لكلمة "الروح" في القرآن الكريم معاني مختلفة، يأتي في طليعتها بثّ الحياة في الكائنات.

وقد تَبيَّن لي من اطلاعي على عدد من كتب المفسّرين أنّ معظمها يرى أنّ لفظ "روحي" في الآية الكريمة الآنفة الذكر يعني القدرة على بثّ الحياة في الكائنات. فقد ورد في تفسير الجلالين ما نصه: "وإضافة الروح إليه تشريف لآدم. والروح جسم لطيف يحيا به الإنسان بنفوذه فيه... ."[١٦] أمّا المفسّر عفيف عبد الفتاح طبارة فيقدّم لنا هذا الشرح التفسيري لمعنى هذه الكلمة: "ونفخت فيه من قدرتي أو بعبارة أخرى فإذا أفضت عليه ما يحيا به من الروح التي هي من أمري... فخروا له ساجدين."[١٧]

ونختم بتفسير الشيخ متولي الشعراوي؛ إذ يصوغ معنى روح الله ونفخها في آدم على النحو الآتي: "والنفخ من روح الله لا يعني أن النفخ قد تم بدفع الحياة عن طريق الهواء في فم آدم. ولكن الأمر تمثيل لانتشار الروح في جميع أجزاء الجسد، وقد اختلف العلماء في تعريف الروح، وأرى أنه من الأسلم عدم الخوض في ذلك الأمر، لأنَّ الحق سبحانه هو القائل "يسألونك عن الروح قل الروح من أمر ربي وما أوتيتم من العلم إلا قليلا."[١٨]

فواضح من مضمون هذه التفاسير أنّ معنى لفظ "روحي" اقتصر على معنى قدرة الله على بثّ الحياة في آدم التي لا يعرف البشر أسرارها فحسب. ومن ثَمّ، فقد دعا الشيخ الشعراوي إلى تحاشي الخوض فيها.

إنّ الاقتصار على هذا التفسير لمعنى كلمة "روحي" لا يسمح لآدم الإنسان بتبوّؤ منصب خلافة الله في الأرض وسجود الملائكة له تكريماً لخصوصية خلقه وتميّزه. فالله لم يبثّ الحياة في الإنسان فحسب، بل بثّها أيضاً في الكائنات الحية جميعها. ومن ثَمّ، فمجرد بثّ الحياة في الإنسان لا يؤهّله وحده لخلافة الله على الأرض. لذا، لا بُدّ من البحث عن معنى آخر للفظ "روحي" يُفسّر بقوة مكانة تميّز الإنسان وتفوّقه على بقية المخلوقات في إدارة شؤون الأرض بوصفه خليفة لله.

وهنا يأتي –في رأينا– دور العلوم الاجتماعية في مساعدة مفسّري القرآن الكريم، وهديهم إلى المعنى المناسب الذي ينبغي أن تناله كلمة "روحي" في الآية الكريمة ﴿ فَإِذَا

[١٦] جلال الدين المحلي، جلال الدين السيوطي. **تفسير الجلالين**، تفسير الآية ٧٢ من سورة ص.
[١٧] طبارة، عفيف عبد الفتاح. **روح القرآن: تفسير سورة البقرة**، مرجع سابق، ج٢٣، ص١٤٥.
[١٨] **تفسير الشيخ متولي الشعراوي**، مج١٢، ص٧٦٩٤.

سَوَّيْتُهُۥ وَنَفَخْتُ فِيهِ مِن رُّوحِى فَقَعُوا۟ لَهُۥ سَٰجِدِينَ ﴾ (الحجر: ٢٩). فكثير من المفسّرين المحدثين يستعينون باكتشافات العلوم الحديثة على تفسير العديد من الآيات الكريمة المتعلقة بخلق الإنسان وعمل أعضائه، ومن ذلك الحديث عن الظواهر الطبيعية في الكون، مثل: الشمس، والقمر، والنجوم، والجبال، والبحار، والبراكين، والزلازل؛ ممّا عزّز من فكرة إعجاز القرآن، فازدادت المؤلفات، وكثر انعقاد الندوات والمؤتمرات في هذا الميدان بالعالم الإسلامي المعاصر. وإنّنا نتفق مع المفكّر الإسلامي وعالم الجيولوجيا الدكتور زغلول النجار الذي يؤكّد أنّ فهم العديد من الآيات الكريمة مرتبط ارتباطاً وثيقاً بالاكتشافات العلمية ذات الصلة بالإنسان والظواهر الطبيعية للعالم (الكون).

والمفسّرون المحدثون مطالبون هم أيضاً، وبالدرجة نفسها، بالإفادة من الرصيد المعرفي العلمي للعلوم الاجتماعية المعاصرة في ما له علاقة بفهم سلوك الأفراد والجماعات، وحركة المجتمعات، والمعالم الثقافية البشرية. فهذه العلوم تساعد –ولا شكّ– على استكناه معنى كلمة "روحي" في الآية الكريمة المشار إليها أعلاه.

وقد أجمعتْ علوم الأنثروبولوجيا والاجتماع والنفس على أنّ الإنسان يتفوّق على غيره من الكائنات الأُخرى، ويتميّز عنها بما تُسمّيه تلك العلوم بالثقافة (Culture)، أو ما أطلقنا عليه نحن في هذا البحث اسم "الرموز الثقافية" (اللغة، الفكر، الدين، المعرفة/العلم، الأساطير، القوانين، القيم، الأعراف الثقافية)؛ أي إنّ الجنس البشري ينفرد بتلك المنظومة من الرموز الثقافية، التي أهّلته وحده في الماضي، وتؤهّله اليوم وغداً، إلى أداء مهمة الخلافة في الأرض. وبعبارة أُخرى، أصبح لفظ ﴿وَنَفَخْتُ فِيهِ مِن رُّوحِى﴾ يدل على أنّ النفخة الإلهية في آدم هي في المقام الأول نفخة ثقافية بالمعنى المعاصر الذي خَصَّت به العلومُ الاجتماعية مصطلحَ الثقافة. فبهذه الأخيرة يُفسّر علماء العلوم الاجتماعية تميّز الإنسان وسيادته في هذا العالم على بقية المخلوقات. ومن ثَمّ، فإنّ لفظ ﴿وَنَفَخْتُ فِيهِ مِن رُّوحِى﴾ لا بُدّ أن يعني أولاً نفخة الرموز الثقافية في آدم وحده، التي أعطته –دون سواه– مقاليد الخلافة في الأرض، وما تبعها من سجود الملائكة له. فبهذه القراءة الثقافية لمعنى كلمة "روحي" في الآية الكريمة يتضح لنا مدى تحسّن مصداقية تفسير معاني آيات القرآن

الكريم؛ لو استعان المفسّرون بالرصيد العلمي الحديث لكلٍّ من علوم الطبيعة وعلوم الإنسان والمجتمع على حدّ سواء.

وكما ذكرنا، فإنّ ما أوردته كتب المفسّرين لمعنى "النفخة الروحية الإلهية" في الآية الكريمة يبقى غامضاً؛ الأمر الذي يتطلّب ابتكار منهجية جديدة تتجاوز مبادئ المنهج الوضعي، وتعمل على تحريرنا من استعمال رموز غير محددة لا تُفضي إلى فهم قريب أو أكثر واقعية لطبيعة النفخة الروحية الإلهية التي يتحدث عنها القرآن الكريم.

ومن أجل استجلاء الغموض الذي يحيط بطبيعة النفخة الروحية الإلهية، ارتأينا تبنّي المنهجية الآتية:

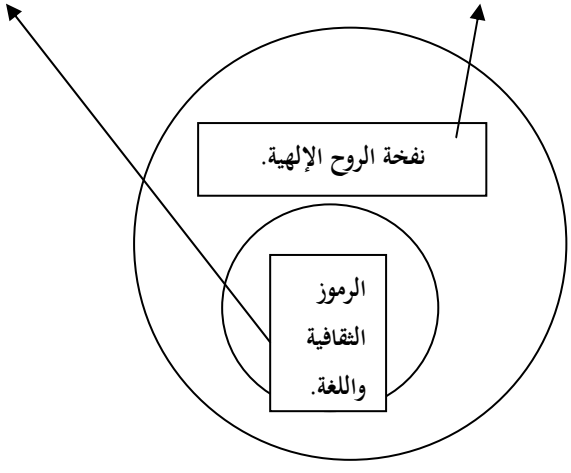
١. انتهاج طريقة موضوعية -بمؤشرات محسوسة- لتعرُّف العناصر التي يتميّز بها الجنس البشري عن بقية الأجناس الأُخرى، وتجعله يتصف بالتفوّق والسيادة عليها. وكما أشرنا من قبل، فإنّ منظومة اللغة والرموز الثقافية (اللغة، الفكر، الدين، المعرفة/ العلم، الأساطير، القوانين، القيم، الأعراف الثقافية) هي التي تُميّز -أكثر من غيرها- صفات الجنس البشري عن غيره من الأجناس الأُخرى.

٢. إنّ الآيتين الكريمتين المشار إليهما آنفاً تتحدثان بوضوح عن مكانة الإنسان المتميّزة بين بقية الكائنات الأُخرى في هذا الكون، بمَن فيها الملائكة أنفسهم الذين دعاهم الله إلى السجود لآدم. ويبدو من سياق هاتين الآيتين أنّ نفخة روح الله في ذات الإنسان هي السبب الرئيس وراء تبوّؤ الجنس البشري هذه المكانة الخاصة في الكون. فالتعبير القرآني في الآيتين يوحي بأنّ الله طلب إلى الملائكة السجود لآدم بعد -وليس قبل- نفخة روح الإله في صُلْب الذات الآدمية.

إنّ التحليل الموضوعي للنص القرآني في هذا الصدد يشير بكل وضوح إلى تفوّق جنس الإنسان وسيادته على بقية الأجناس الأُخرى. فمن جهة، تُرجع العلوم الاجتماعية الحديثة، مثل علم الاجتماع وعلم النفس وعلم الأنثروبولوجيا، تفوّق الجنس البشري على

بقية الأجناس الأُخرى إلى تميّز الإنسان بمهارات عالم الرموز البشرية. ومن جهة أُخرى، يُستوحى من النص القرآني أنّ سيادة الإنسان وخلافته في الكون ترتبطان شديد الارتباط بنفخة روح الله في صميم ذات الإنسان. وفي رأينا، فإنّه لا يوجد أيّ تعارض بين هذين المنظورين؛ إذ يمكن الجزم بأنّ الرؤية القرآنية تنظر إلى الرموز الثقافية بوصفها أهم جزء – على الأقل– من نفخة روح الله في الإنسان. ومن ثَمّ، يتفق المنظوران على الدور الحاسم الذي تؤديه الرموز الثقافية في تميّز الجنس البشري وتفوّقه على بقية الكائنات الحية الأُخرى. ومع ذلك، فقد تكون لنفخة روح الله في الذات الآدمية معنى أوسع من مجرد مفهوم الرموز الثقافية؛ أي إنّ نفخة روح الله تشمل كل شيء يُميّز البشر عن غيرهم من الكائنات. ويبيّن الرسم أدناه النقاط المشتركة بين عالم الرموز الثقافية ونفخة روح الله، بوصفهما عنصريْن أساسييْن لتميّز الجنس البشري وتفوّقه.

**مصدر تميّز الإنسان وتفوّقه**




لقد أوضح تحليلنا المنهجي السابق الطبيعة الشاملة لنفخة الروح الإلهية. فنحن نرى أنّ هذه الأخيرة يجب أن تشمل أولاً الرموز الثقافية. وبعبارة أُخرى، فالرموز الثقافية يجب أن تُشكّل العنصرَ المركزي في نفخة الروح الإلهية، أو كلَّ نفخة الروح الإلهية نفسها في

ذات آدم. وبهذه الرؤية تصبح ماهية النفخة الروحية الإلهية أقل غموضاً ممّا كانت عليه في تفاسير المفسّرين المشار إليها آنفاً. ويُسهِم هذا الوضوح -بكل تأكيد- في إرساء فهم أفضل لمعنى قوله تعالى: ﴿وَنَفَخْتُ فِيهِ مِن رُّوحِي﴾، وما لذلك من انعكاسات إيجابية على المستوى النظري للبحث العلمي في منظومة الرموز الثقافية، وعلى المستوى التطبيقي المتمثِّل في دور الرموز الثقافية في تأهيل الجنس البشري وحده للخلافة في هذا العالم (الكون). فقراءتنا هذه عن طريق العقل والنقل لدلالات تفضيل السمع على البصر، وتأويلنا الخاص لكلمة "روحي" في النص القرآني؛ يُفيدان بأنّ منظومة اللغة والرموز الثقافية هي أهم ما يتميّز به الإنسان عن غيره من الكائنات.

## قراءات ومراجعات

# قراءة لكتاب مسؤولية التأويل*

## تأليف: مصطفى ناصف**

خالد عبد الرؤوف الجبر***

يمثِّل القرآن الكريم النصّ المحوري للفكر العربي الإسلامي، وبؤرة الثقافة العربية الإسلامية، بل إنّه الإطار الكلّي لحياة المسلمين: تشريعاً، وعبادةً، وأخلاقًا، وسلوكًا، ومعاملةً. ولا ريبَ في أنّه منبع الرؤية الإسلامية للإنسان والكون والحياة؛ أي إنّه مَناط تشكيل الوجود عند المسلمين: أفراداً، وجماعةً، ودولةً. وبما هو كذلك، فإنّ فهمه لاستنباط القواعد والأحكام منه، وترسُّم معالمه وحدوده الكلّية، وتبيُّن مقاصده التأسيسية، هو القضية الكبرى عند المسلمين؛ قديماً وحديثاً. وتغييب القرآن الكريم عن بعض جوانب الحياة الإسلامية لا يعني تغييبه عن الحياة كلّها، بل لعلّه يحضّ على التمسُّك به، وقراءته لمعرفة أسباب ذلك التغييب، والقبض على طاقاته الكامنة، وتثوير إمكاناته في تأسيس مجتمع إنساني إسلامي.

وإذا كان التفسير وسيلة من وسائل فهم القرآن، والنصوص عامّة، فإنّ التأويل نظيرُه، بل لعلّه المتَّكأ الرئيس للتطوير والتحديث والتغيير والتجديد مع البقاء ضمن حدود المقاصد، وفي إطار الثوابت. لكنّ فتح الباب للتأويل بلا ضوابط، ومن دون أهداف نقية خالصة، يجعل التأويل سلاحاً هدّاماً فتّاكًا، لا سيّما إذا كان الغرض منه تَمييع المعنى، وإفقاد الأمّة مرجعيّاتها.

---

* ناصف، مصطفى. **مسؤولية التأويل**، القاهرة: دار السلام، والمعهد العالمي للفكر الإسلامي، ط١، ٢٠٠٤م.

** دكتوراه في البلاغة من جامعة عين شمس في مصر، ويُعد من المفكرين المعاصرين في الحقل البلاغي، توفي عام ٢٠٠٨م.

*** دكتوراه في النقد والبلاغة، يرأس قسم اللغة العربية وآدابها في جامعة البترا- الأردن. البريد الإلكتروني: jabr_khalid@yahoo.com

تم تسلّم القراءة بتاريخ ٢٠١٢/١٠/١٣م، وقُبلت للنشر بتاريخ ٢٠١٣/٢/٢م.

ومن هنا تنبع أهمية الكتاب، خاصّة إذا علمنا أنّ مؤَلِّفه ناقد متميِّز اجتمع له النظر العميق في التراث العربي الفكري، والإطلالة الوثيقة على المناهج الغربية الحديثة للنظر النقدي والفلسفي. ومن الجدير بالذكر أنّ هذا الكتاب هو من مؤَلَّفات ناصف الأخيرة التي تمثِّل زُبدة فكره، وخلاصة رحلته الطويلة مع البحث العلمي.

جاء الكتاب في مقدّمة موجزة، وعشرة فصول هي: الثقافة العربية والتأويل، ومبادئ ومراجعات، وتجديد التفسير، وحياة الألفاظ (١)، وحياة الألفاظ (٢)، ومفهوم اللغة بين الأمس واليوم، وكلمة العلم، وتكامل المعجم القرآني وتحرير الوعي، والنزاع بين الدلالة الحرفية والدلالة المجازية، وإنجازات ومخاوف. ويمثِّل الأخير منها خاتمة الكتاب، وقد أودَعه المؤَلِّف خلاصاته واستنتاجاته، وما أُنجِز في هذا الحقل المعرفي في ثقافتنا العربية الإسلامية على مدار قرون. ولم يُغفِل ما يكتنف موضوع التأويل من مخاوف؛ لأنّه بفتح الأبواب مُشرَعةً من دون قيود يُسهِم في تَمييع المعنى، وبإغلاقِها دونَه يؤدّي إلى وأد امتداد المعنى وتطوُّره. وينبغي الإقرار بمشروعية هذه المخاوف؛ فالأمر يَمَسّ النصّ القرآني الكريم وما يتيحه من دلالات، ويجسِّده من إمكانات تُحْكِمُ الواقعَ العربي الإسلامي أو تَحْكُمه.

والقِرانُ الذي عقدَه المؤَلِّف، في المقدّمة، بين التأويل الذي هو سمة العصر، وعِفّة الضمير، وضرورة مراجعة النفس والحساب، ومسؤولية التأويل الذي ينبغي أن يُسائِل العصرَ؛ لعلّه يكشف عن مُراد ناصف مِن مؤَلَّفه هذا؛ فكأنّما هو "جَرْدَةُ حسابٍ" لما كُتِب في الموضوع وكَتَب هو فيه، وإعادةُ نظَرٍ بإطلالة مختلفة على أفكار أراد بعضُهم بها أن يَفْتُق النصّ بلا ضابطٍ استجابةً لنَزواتٍ، أو تأثُّرًا بآخرين، أو اتِّباعًا لشهوة، أو ضَرْبًا بلا هَدْي. ويكفي القارئَ تأمُّلُ عبارتِه: "إنّ الإحساسَ الأخلاقيَّ هو صمّام الذّكاء، وليسَ للذّكاءِ أن يَمْرَحَ بلا رقيب."[١]

تُمثِّل الفصول الثلاثة الأولى من الكتاب جوهره الفكري، ورؤية مؤَلِّفه الخاصّة. وسائرُ الفصول الأُخرى هي تفصيلٌ في الأفكار التي عرضها ناصف في البدايات. ولعلّ الأسلوب الاستدلالي الذي اتّبَعه، حين بدأ بالمجمَل وتنقَّل إلى المفصَّل، أضفى على

[١] ناصف، **مسؤولية التّأويل**، مرجع سابق، ص٣.

الكتاب صبغةً خاصّةً مثَّلت بيانَه الخاصّ، وأسندَتْ رغبتَه في إبلاغ رؤيته للقارئ بمنطقية وتسلسُل.

ناقش ناصف في الفصل الأول منزلةَ التأويل في الثقافة العربية، وعالقَ بصورة فريدة بين التأويل وحركة الإنسان، وجلّى علاقةَ التأويل بتهيئة السبيل للاختلاف الصحي والبناء والنزاهة؛ كونه سؤالَ المصير والوعي والحركة الدائبة، وكشفَ علاقتَه الوثيقةَ بالحرية والوفاق الذي لا يستقيمُ دونَه خِلاف، وضرورة التخلّي فيه عن الهوى والحقد والعُجْب.

لقد نظر ناصف إلى التأويل بوصفه صنوَ الاختلاف لا الخلاف، وتجسيدًا للرقي والتطوُّر، وجدلَ الوَحدانية للشِّرك.[٢] والتأويل في نظرِهِ كَشفٌ ممتدّ حُرٌّ دينامي حي، وهو متّصل بغزارة المعنى؛ والمهم أن يُوجَّه التأويلُ ليبلغ وجهتَه كي يكون مُحكَماً ومُحْكِماً، وإلاّ سقطَ المؤوِّلُ في حيرة العقل المفرَد وشطَطِ الجدل. بهذا تضحي علاقة المؤوّل بالنصّ جدَلَ العربي حيال الإمكانات المفتوحة والاختيار، ويصبح تعلُّم التأويل نظيرَ "تعلُّم الإنسانيَّة،"[٣] أو معرفة الإنسان نفسه معرفةً لا تُختَصر في كتاب أو قاعدة جامدة. والتأويل لدى ناصف حوار؛ حوار المجمَل للمفصَّل، والوضوح للغموض. وهو حرٌّ بين جماعةٍ أحرار تجسيدًا لدرس الاختيار والمساءلة وحقوق الإنسان.

ومن اللافت في أطروحة ناصف ترسيخُه منزلةَ التأويل في العربية؛ فالبيانُ غوصٌ في اللباب، وتركٌ للقشور، وتجاوزُ المحسوسِ إلى المحدوس.[٤] كما أنّ اللغة تمثِّل فنّ المغامرة والبحث والتقصّي والتدبّر والتأمّل. ويري ناصف أنّ التأويل أكبر من العلم، فالمعرفةُ بالحدس أكبرُ من العقل، وبالضمير أضعاف الشهوات. وإذا كانت اللغة أسرارًا في ثقافتنا، والأسرار تومئ، فإنّ التأويل هو كشف الأسرار. ولكن، لكلّ تأويل أدواته، وفيها: أسباب النزول، والناسخ والمنسوخ، والأساليب، والعموم والخصوص، والمطلَق والمقيَّد، وهذه كلّها جسَد التأويل. أمّا باطنه فالأريَحِيَّة: الهدى، والسَّعة في الخُلُق، والاستعداد للعطاء، والشوقُ. وأمّا مطلَبُه فالرُّوح.[٥]

[٢] المرجع السابق، ص٨.
[٣] المرجع السابق، ص٩.
[٤] المرجع السابق، ص١٠.
[٥] المرجع السابق، ص١١.

ويقرّر ناصف قاعدة كبرى مفادها أنّ النصّ أكبر من التأويل، وهو منبعه ومآله، ولا ينبغي أن يصرِفَ عن النصّ ذكاءٌ، ولا استنباطٌ، ولا رأي. والتأويل ينحني أمام الأثر والرجوع والجماعة والقدوة والنقاء. والغاية الكبرى في تراثنا إعظامُ النصّ نفسه، وبعبارته: "ويلٌ للتّأويل من أقفالِ القلوب."[٦]

وإذا كانت مفاتيح التأويل والتفسير لغوية، بما أبقى التحليل الفيلولوجي عُمدة كلّ جهد، فإنّ اللغة وجوه قد تلتقي لتكون وجهاً حيناً، وقد تفترق ليكون الاختلاف. ومَنْ لا قِبَل له بالتحليل اللغوي فهو دخيل على التأويل؛ لأنّ التأويل إفصاح اللغة عن مكنوناتها.[٧]

ويمتدّ ناصف بالنقاش ليتعرض لمخاطر التأويل. فإذا كان تعريفه الأصيل "صرفَ العبارةِ إلى معنى دونَ معنى"[٨] بين ظاهر ومؤوَّل، ومُحتمَل ومرجوح، ودليل، ولعبٍ بمعزلٍ عنهما، فإنّ هذا الصرف يقتضي التقاءَ اللغة والعقل والشرع والقرائن والمقاصد، وإلاّ كان الخوف من الزيف والزيغ والشبهات واللبس أمراً مشروعاً مسوَّغاً.[٩] ويطرحُ ناصف السؤال الأخطر: أَمِنْ حقِّ كلّ امرئ أن يفهم من النصّ ما يريد، كما يرى منظّرو الهيرمينوطيقا من الغرب والعرب؟

يرى ناصف أنّ اللغة والحقيقة والشرع أقانيمُ ثلاثة تختلف وتأتلف، ولا يمكن فحص حياة التأويل في تراثنا وواقعنا بمعزل عن حياة المجتمع وما أصابه من شُبهات، وولع بالتشدُّد، وخروج على روحية الجماعة، ورغبات ظاهرة في التشتُّت. وإذا كان التأويل في تراثنا يبرُز في تياري:[١٠] التعويل على اللغة التي يعطيها أهلُها حقّ السيادة، والأفكار التي تُسمى أحياناً باسم المذاهب، والتي يميل أهلُها إلى التوفيق بما قد يصل حدّ التلفيق، فإنّ الخوف من الزيغ يظلّ مشروعاً أيضاً.

ويفرِّق ناصف بين تأويل يخدم النصَّ، وآخرَ يُرهِقه ويُثقِله ويُحمِّله ما لا يحتمل. ويرى

[٦] المرجع السابق، ص١٢.
[٧] المرجع السابق، ص١٣.
[٨] المرجع السابق، ص١٣.
[٩] المرجع السابق، ص١٤.
[١٠] المرجع السابق، ص١٤.

أنّ فكرة الدليل: القوي، والمتوسط، والضعيف، قد نبعت من هنا. ولا بُدّ ليخدِمَ التأويل النصّ من التفريق بين ما محلُّه التأويل، وما لا يصحّ تأويلُه، فضلاً عن التفريق بين معنى العبارة ومَغزاها، والتمييز بين الدليل: العقلي، واللغوي، والسمعي. ولا بُدّ من قبول اللفظ للمعنى المصروف إليه، والتمسُّك بالدليل للترجيح، وبراءة المؤوِّل من الانحياز لأحد الوجوه.[١١] ومن هنا كان لا بُدّ من بلوغ الباطن من خلال إحكام الظاهر، وتوافُقِ هذا مع ذاك. وينبغي للمؤوِّل معرفةُ المعنى، ومعنى المعنى، ومغزى المعنى ومقصده، فضلاً عن التمتُّع بنفاذ الإدراك، وإخضاع الفهم اللغوي لمقاصد الشرع وتصوّره للمفاسد والمصالح، والتنبُّه على اختلاف مدلول الفهم اللغوي بتنوُّع البيئات.

إنّ الاختلاف في التأويل المنزّه عن الأهواء —كما يرى ناصف— هو اختلاف على: طاقات اللغة، ومواجهة الحياة المتغيّرة، والخوف على اللغة نفسها، وعلى الأمّة ومصيرها. ويحسم شأفة هذا الاختلاف الدعوةُ إلى الترجيح في ظلّ مبدأ المسؤولية والقرائن. وحين يتسع التأويل، فإنّ مهمّتنا الأولى هي الحفاظ على التوازن؛ أي منح "الفرصة للحياة المتغيّرة والاعترافِ بالإطارِ العامّ في وقت واحد."[١٢] وانتماء التأويل إلى العديد من الحقول يجعله يتأثّر بها، ويعني أشياء مختلفة باختلافها. فالمجاز والقياس والتوفيق بين العقل والشرع والبرهان والمحكم والمتشابه كلُّها تأويل. والتأويل بهذا التوازن هو أسلوبُ المحافظة على حياة الأمّة من الانهيار،[١٣] وجمعٌ بين المتغيّر والثابت. وقد اقتضت الرغبةُ في حماية الحياة أو النصّ الأخذَ بظاهر اللفظ، لكنّ هذا يقتضي أيضًا العدولَ عن ظاهر اللفظ أحياناً؛ فمن خصائص الوعي في تراثنا تفريقُه بين فكرة وجوه المعنى، ووجوه المذاهب والأفكار.

ويستدرج ناصف القارئَ بتَؤُدةٍ نحو غايته الكبرى؛ فهو يعرض لغاية الأصوليين من المباحث اللغوية، ويحصرُها في خدمة الوضوح، والتحديد، ورفع اللبس، والبيان الدقيق، والقانون. وقُبالتَهم أدرك المفسّرون الحاجة إلى وعي الحذف، وظلال المعنى، وتهذيب الوجدان، وترقية الحسّ، والتماسِ مناطقَ أخرى من النفس غير المنطق.

[١١] المرجع السابق، ص١٥.

[١٢] المرجع السابق، ص١٧.

[١٣] المرجع السابق، ص١٧. وهو يعيد الفكرة إلى الإمام السيوطي في كتابه "الإتقان في علوم القرآن".

وبما أنّ غاية الأصوليين من اللغة هي التشريع فقد اتّبعوا منهجاً عقليّاً منطقيّاً، خلافاً للمفسّرين الذين كانت غايتهم التأثير فاتّبعوا منهجَ الرُّوح والوجدان.[١٤] وهنا يكشف ناصف عن نسبةٍ من غايته الكبرى، وهي السعي للتفسير البلاغي الذي يتجاوزُ ظاهرَ اللفظ وفكرة الدليل العقلي، ويسعى إلى آفاق المرامي الإنسانية. وهو يميل بالبلاغة إلى ما يفوق معناها القشري الاصطلاحي المحدود، وينبِّه على أنّ المستشرقين أغفلوا هذه الوجهةَ عمدًا في دراساتهم.[١٥]

ويرى ناصف أنّ علماءَنا أدركوا الفرق العميق بين البيان اليوناني والمنطق الصوري من جهة، والبيان القرآني من جهة أُخرى، وهذا جوهرُ أطروحة الإمام الغزالي في تفريقه بين "القشور واللباب"، وجوهرُ فكرته عن "تهافت" المنطق الصوري الذي حالَ دونَ بلوغِ الأغوار بتركيزه على القشور. ولعلّ الزمخشري قد بلَغ شيئاً من تلك الحالة البلاغية حيناً؛ ففي "كشّافه" محاولات ذوقية، وأُخرى عقلية واصطلاحية. ولا بُدّ لتحقيق الذوق البلاغي من القراءة المستمرّة الحية، والاشتغال القلبي بالمعنى.[١٦]

يرى ناصف أيضاً أنّ التراث غني جدّاً بالنقاش حول الدليل والعقل والجادَّة والثابت، مع بروز الحاجة إلى تنمية: الرُّوح، والذوق، واللبّ، والمحبّة، والمجاهدة، والرياضة، والبصر، والبصيرة، والتأمُّل.[١٧] كما يرى أنّ المحدثين هُمْ طلاب نهضة وحياة جديدة غير الحياة المنطقية الذهنية وأدلّتها المعهودة؛ إنّهم يسعَونَ لمقاومة فكرة الهزيمة وضياع الإنسان، ويكافحون مبدأ الذعر والتجميل والمداهنة. ومن هنا فقد اهتموا بالتأويل لأنّ الرديء منه عجز عن الحياة، فحاربوا فكرة الخلط بين التأويل وفتنة الكلمات وسِحرها.[١٨]

وقد رفض المحْدَثون فكرة كهَنوت الكلمات وسلطانَها غير المحدود؛ لأنّهم أرادوا بثّ الحرية الدينية بطريقة تكفل استيعاب مؤثّرات الحياة وهضمَها بما يغذّي الرُّوح. واللغة في فهمهم لا تُفهَم بمعزل عن قيم الرُّوح، ولا تقاس بالحساب والمنطق. وقد وقع الفلاسفة

[١٤] المرجع السابق، ص١٨.
[١٥] المرجع السابق، ص١٩.
[١٦] المرجع السابق، ص٢٠.
[١٧] المرجع السابق، ص٢١.
[١٨] المرجع السابق، ص٢٢.

والأصوليون وعلماء الكلام في خطأ كبير حين جرّدوا الكلمة من ظاهراتيّتِها، وأخضعوها لمقاييس بعيدة عن الوجدان، خلافاً لما سعى إليه المحدثون من اعتماد على العلاقة بين المؤوِّل والنصّ، وصولاً إلى معنى جديد هو "الموضوعيّة الإنسانيَّة" لا "المحمولات المنطقيَّة".[١٩]

وإذا كان القدماء قد اهتموا بفكرة الاستعمال الناضج للغة، فإنّ المحدثين سعَوا إلى تنحية الاستعمال الناجح لمصلحة الاستعمال الحي الثري؛ وهم –كما المتصوفة– حاربوا عناية التراث بالوجوه الشائعة للكلمات؛ لأنّ "النّهضةَ هي إرادةُ الحياة،"[٢٠] وهذه لا صلةَ لها بالاستدلال الصوري والتعريفات والتقسيمات المنطقية. لكنّ القدماء والمحدثين من المفسّرين رفضوا مبدأ التشويه والتزييف والمغالطة، والبطالةَ التي غزَت بلاغةَ الشِّعر وتأويلَه، ووقعت في شهوات الفراغ وتضخيم الصفات، وحاربوا معاً فكرةَ الحذلقة والخِلابَة، وبحثوا عن تأويلٍ جديد يؤصِّل الشعورَ النبيل الدافق، ويقظةَ السرائر.[٢١]

ووجهُ افتراقِ المحْدَثين عن القدماء –كما يرى ناصف– كامنٌ في أنّ المحْدَثين سلكوا في مفهوم الحياة الروحية طريقاً آخر غير القوالب الفلسفية، والمنطق، والصَّنعة، والحقائق الآلية، وقصدوا إلى دوافع القوّة، والحياة الروحية، والحرية، والأشواق، والآمال اللدُنية، والمُثُل، وعُلوّ الهمم، ورقي النفس. أمّا بالنسبة إلى الكلمة فيرى المحدثون أنّ مفهوم الدلالة لا يمكن ثباتُه مع اختلاف الحياة، في حين زعم القدماء أنّ للكلماتِ وجودَها المستقلَّ عن مستعمليها، وفتنَهم البحثُ عن التطابُق المزعوم بين الكلمة والواقع الذي هو مستقلٌّ أيضاً عن الإنسان، غيرُ قابلٍ للإضافة والتكوين والتعديل.[٢٢]

ويرى ناصف أنّ فلسفة التأويل اتُّهِمت بتحيُّزها لروح البؤس والضرورة، وعدم انتصارها لروح البهجة، والتفاؤل بالحياة، والصلة بالكون العظيم. ولعلّ هذا تأتَّى من أنّ موقف المحدثين موقف انتقادي يُجِلُّ القوّة الداخلية الروحية، ويُشكِّك في كلّ تحليل لغوي قديم أو حديث لا يُعنى بهذه القوّة.

[١٩] المرجع السابق، ص٢٣.
[٢٠] المرجع السابق، ص٢٤.
[٢١] المرجع السابق، ص٢٤.
[٢٢] المرجع السابق، ص٢٥.

ويعتقد ناصف بدقة ملاحظة المحدثين في تنبُّههم على أنّ لكلّ معنى أمارةً مادية، ولكلّ فضيلة علامةً محسوسة، وأنّ ثمّة ترابُطاً وثيقاً بين مظاهر الطبيعة ومظاهر الأخلاق، مؤكِّداً بذلك أنّ القرآن الكريم حرص على غرس ما هو روحي في قلب ما هو مادي، وأنّه لم يَعْلُ على المادة عُلوَّ مَنْ يريدُ إلغاءَها والعبثَ بكيانها. فقد حرص الإسلام –وهو مُصيبٌ كما أرى– على تداخُل متعة الحواسِّ ومتعة الرُّوح بطرائق كثيرة مثيرة للدهشة. وبذا، فإنّ الروحي في ثقافتنا الإسلامية ليس تجاوُزًا للمادي أو العملي –كما هو في بعض الثقافات–، إنّما هو طريقة في ممارستِه، وتنظيم له. ويضيف ناصف في نهاية هذا الفصل أنّ المحدثين أدركوا أنّ ثقافة الغِبطَة بالحياة التي كوَّنها القرآن الكريم واجهت سائر الثقافات، وأنّ كشفَهُم لها وتوكيدَها أمَارةُ تَنويرٍ مميّز، لا بمعنى التنوير الاختلافي التشقُّقي؛ ثقافيّاً، أو روحيّاً.[٢٣]

أمّا الفصل الثاني فناقش فيه ناصف فصل الظواهر اللغوية أو البيانية عن الخبرة الروحية المعقّدة نتيجة الفصل بين الأفكار واللغة؛ فاللغة "ليست مجرّد رداء نُلبسُه لبعضِ الأفكار من أجلِ تحسينِها."[٢٤] وبمثل هذا يختلف النصّ الأدبي أو الروحي عن سائر النصوص الأخرى، حيث اللغة مجرّد علامات أو إشارات إلى أشياء. أمّا النصّ الروحي فيقوم على علاقة عميقة بين الأفكار واللغة، حيث نشاط الأفكار ونشاط الكلمات شيء واحد.

وفي النصّ العلمي العقلي يختلف الأمر عن النصّ البليغ؛ إذ نفهم المعاني المقصودة في الأوّل بذخيرتنا المعرفية ومفهوماتنا العامّة للأشياء، في حين نزداد معرفة بالمعاني في النصّ البليغ كلّما اتصلنا به، وكأنّ النصّ بلغته هو الذي يهدينا إلى معناه. إنّ التفسير البليغ بهذا الفهم هو أقرب إلى الكَشف، في حين أنّه في النصّ العقلي اكتشافٌ لا غير.[٢٥]

وإذا كانت مهمّة المفسِّر هي الربط بين الأفكار واللغة، وخلا المجال اللغوي من

[٢٣] المرجع السابق، ص٢٦.
[٢٤] المرجع السابق، ص٣١.
[٢٥] المرجع السابق، ص٣٢.

وحدات بسيطة اسمُها الكلمات، فإنّ المفسِّر –كما يرى ناصف– بحاجة إلى فهم الاتجاهات والأفكار والسياق العامّ للكلمات، فلا وجود للكلمات خارجَ سياقاتها. إنّ البحث عن إطار لتفسير النصّ البليغ هو أَوْلى من البحث عن معاني الكلمات مجرَّدةً معزولة، وإلاّ فالوهمُ هو النتيجة لا المعنى العميق.

كان المفسِّرون ينطلقون من الكلمات بوصف النصّ مكوَّناً من وحدات كلامية، ويجهَدون في البحث عن معانيها، لكنّ بعضهم أشار إلى "فاعلية السياق"[٢٦] في تحديد المعنى، وتحقيق الفهم. والسياقُ، مثل قصة الآية مثلاً، يتضمّن جانباً من معنى النصّ، أو يُضيء معناه، لكنّهما ليسا الأمرَ نفسَه. وإذا كان المفسِّرون القدماء قد قعّدوا رؤيةَ "العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب"، فإنّ لنا –كما يرى ناصف– أن ننطلق منها في تفسيرنا الحديث النهضوي، وليس شرطاً علينا أن نتقيَّد بما توارثْناهُ عن المتقدّمين الذين شهِدوا نزول القرآن الكريم من فُهوم.[٢٧] ولعلّ هذا يجسِّد قاعدة غنى النصّ وثرائه وحركيّته؛ أي إمكانية أن يُستخرَج منه تفسير بعد آخر باختلاف الأدوات المستخدمة وطبيعتها، وباختلاف الواقع والحال.

وليس ينبغي لأحد النظرُ في ظروف نزول الآيات أو السّور بوصفها محدِّدةً مثبِّتةً لمعانيها؛ إنّما بوصفها عتبات خارجية تُعين لا غير. ولعلّ التفسير الذي يمكّن من تجاوُز التكرار أوّلاً، ويعمِّق الفهمَ ثانياً، ويُعين على تبيُّن الوجوه الممكنة –كما يرى ناصف– هو "التفسير الموضوعي،"[٢٨] بجمع الآيات في الموضوع الواحد، ومحاولة فهمها بعمق.

ولا بُدّ في هذا الإطار من التفريق بين فهم الخاصّة، وفهم العامّة، ولهذا كان القدماء يفرِّقون بين التفسير والتأويل؛ فالأوّل ضرب من الأخذ بالظاهر وأقرب ما يتبادر إلى الذهن، والآخر لا يكتفي بالمعنى السطحي، بل يتّخذه مَعبَراً إلى اللباب، فَهُما إذن لونانِ من إدراك النصّ.[٢٩]

---

[٢٦] المرجع السابق، ص٣٤.
[٢٧] المرجع السابق، ص٣٤.
[٢٨] المرجع السابق، ص٣٥.
[٢٩] المرجع السابق، ص٣٦-٣٧.

ويفرِّق ناصف بين التأويل قديماً والتفسير البليغ حديثًا؛ فالتأويل -أحيانًا- أُطلِق على مناهج المتصوّفة والشيعة وأهل الإشارة أو الباطنية، وهناك كان المفسِّر يَلِجُ النصَّ من بوّابة أفكاره المسبَّقة، ويسلكُ في تفسيرِه -أحيانًا- ترجيحات بلا مرجّحات، أو شطَحات وتهويمات لا تُعين عليها قرائن، أو تدعَمُها أدلّة. وليس هذا هو المقصودَ من بلوغ باطن النصّ وتجاوُز قُشوره، فالباطن يُعامَل في اتجاهين: لَيِّ عُنُقِ النصّ ليُوافق فكرةً مسبَّقةً ناجزةً لدى المفسِّر، وهذا دأبُ أصحاب المذاهب والتعصُّب. واستنباطِ ما في النصّ من معانٍ قيِّمة تفوتُ النظرَ العابرَ بفتح آفاق النصّ البليغ الرفيع، وإثارة كوامنه الروحية وطاقاته الإنسانية.[٣٠] وتعدُّد الفُهوم في النصّ القرآني ينبغي أن يُرتَّب على الاتجاه الثاني لا الأوّل، ويُحَدَّ به، وإلاّ كان المعنى عبثيّاً.

ومن المهمّ أيضاً عدم الخلط بين "عدّةِ وظائف للنّصّ القرآني؛"[٣١] فثمّة التشريعُ والتهذيبُ والتعليمُ والعظةُ والإرشادُ والحثُّ والتأثيرُ وغيرُها، وأهمُّها إقامةُ حياة المجتمع في الحدود التي يرسمها، فكلُّ تفسيرٍ يبلغ تحقيقَ وظيفة من هذه الوظائفِ جيّدٌ، ولا يُطلَب إليه تحقيقُ الوظائف الأُخرى كلّها معًا؛ أي إنّ تفهُّم النصّ القرآني ليس عملاً فرديّاً، بل عملية جماعية يشترك فيها مفسِّرون من الأمّة بمختلف مشاربهم ووجهاتهم ومناهجهم،[٣٢] ولا يعني تقديمُنا تفسيراً ما أنّه التفسير الوحيد المقبول، وأنّ تفاسير غيرنا مردودةٌ جُملةً،[٣٣] فهذا كزَعم أنّ القرآن ملك لنا وحدَنا.[٣٤]

ويجب أيضاً أن يُؤخذ بحذر شديد تصنيفُ المحدثين للتفاسير القديمة: تفسيراً علميّاً، وصوفيّاً، وإشاريًّا، واعتزاليّاً، وتجديديّاً تحديثيّاً، فمجملُ هذه التفاسير -في رأيه- إذا أُلقِيَ بها لم يتبقَّ شيءٌ. إنّنا لا نستطيع الحصول على شيء ثابت متميِّز إذا أخذنا بأحدها، أو إذا رفضناها كلّها؛ لكنّنا نظلّ نتحرّك في إطار كراهَة الاختلاف المذموم، ونُقبل على الاختلاف الحميد الذي لا يمكن الإمساكُ بعناصرَ ثابتةٍ بمعزِل عنه.[٣٥] ويَضرب ناصف

[٣٠] المرجع السابق، ص٣٧.
[٣١] المرجع السابق، ص٣٨.
[٣٢] المرجع السابق، ص٤٠.
[٣٣] المرجع السابق، ص٣٩.
[٣٤] المرجع السابق، ص٤٠.
[٣٥] المرجع السابق، ص٤١.

مثالاً لهذا من سورة الضُّحى، مبيِّناً جماليات الاستعارة ودورها ودور السياق في اختلاف المعاني التي استنبطها المفسّرون من الآيات.[٣٦]

ويضيف ناصف إلى ما تقدّم حديثاً نافعاً عن الإحساس اللغوي بالكلمات، وعن رغبتِنا عادةً في تحديد مدلولاتِها أكثر ممّا ينبغي. بهذا يتحفّظ ناصف على فكرة المادّة اللغويّة، وكونِها تمثِّل الأصلَ الذي تتفرّع من كلمات بدلالات ترتبط بالأصل وتدلّ عليه، فالكلمةُ بهذه الحال تضحي مجرّد ثابت بصفات، والحقيقةُ أنّها أقرب إلى الكائن الحيوي.[٣٧] وبذا، فإنّ المعنى يتجدّد في كلّ استعمالٍ للكلمة ضمن سياقٍ مختلف.

نشأ اصطلاح الإحساس اللغوي بالكلمات لفضّ مسألة "حسمِ الخلافِ بين التأويلاتِ المختلفة للآياتِ والكلمات،"[٣٨] وظنّ بعضُهم هذا الاختلافَ بعيدًا عن "روح العربية"، أو مجافاةً للذوق القرآني. ورفضاً لمثل هذه الفكرة، وتمسُّكًا بمبدأ ثبات المدلول؛ كانت الضرورة لوضع مُعجماتٍ للمفردات القرآنية، بُغيةَ اختزال المعنى والكلمة في التفريق بينها وبين أُخرى تلتبس بها كالإرادة والمشيئة. ولكنّ البحث في المعنى يجب أن يبدأ بالمركَّب؛ أي بالبحث في الكلمات لرؤية مدى نهوضها أو عجزها عن تحمُّل الأعباء الفكرية المنوطة بالسياق.[٣٩]

أمّا معاني الألفاظ عند نزول القرآن الكريم، والاستعمالات القرآنية الأُخرى للكلمة في سياقات متعدّدة، فقد أخذت حيِّزَها من النقاش لدى ناصف، وهو أميلُ قُبالةَ هذا إلى رفض فكرة الاستعمال الواحد للفظ، وأميلُ أيضاً إلى فكرة قياس القليل على الكثير لاستنباط المعنى؛ سعياً لفهم التكوين المعجمي للقرآن الكريم.[٤٠]

ولعلّ أخطر ما يناقشه ناصف في كتابه، هو فكرة "التفسير الأدبي" للقرآن؛ وهو يناقشها بموضوعية شديدة. أمّا حُجَّة المؤيدين للتفسير الأدبي باتباع مناهج الهيرمنيوطيقا (التأويلية)، فهي أنّ أوّل تفسير يجب أن يكون لصالح أدبية القرآن، والأساسَ لكلّ ما

[٣٦] المرجع السابق، ص٤٢-٤٥.
[٣٧] المرجع السابق، ص٤٦.
[٣٨] المرجع السابق، ص٤٨.
[٣٩] المرجع السابق، ص٥٠.
[٤٠] المرجع السابق، ص٥٠-٥٤.

عداه من تفسيرات، وأنّ الباحث يمكنه بعد ذلك قصدُ ما يشتهي من تشريع، أو أخلاق، أو إصلاح اجتماعي. وهذه الاعتبارات يلفّها الغموض في أهدافها، ومسوّغاتها، وطرائقها، كما أنّ الدراسة الأدبية بهذا المعنى فُصِلت فصلاً جراحيّاً عن الفهم الاجتماعي والأخلاقي والروحي. إنّ الدراسة المتكاملة تقتضي النظرَ في تداخُل القيم، والاهتمامَ الشامل بجوانب الحياة الإنسانية كلّها في آنٍ معاً.[٤١]

ومن الباب نفسه يلِجُ ناصف للحديث عن "التفسير الروحي الجامع"، بعد الكشف عن أغراض الفصل بين أنواع التفسير المختلفة، سواءٌ للقرآن الكريم أو للنصوص الأدبية؛ إذ ليس من الصواب تحديدُ التفسيرات بأوصاف؛ كالعلمي، والاجتماعي، والفلسفي، واللغوي. فالتفسيرُ الروحي وحدَه هو القادر على التعبير عن تفاعُل مناهج عديدة في بؤرة واحدة، وهو وحدَه الذي يقدِّم تفسيراً تأتلف فيه كلّ أنواع التفسير التي تتناول جانباً من النصّ، أو تُعالج قضية من قضاياه، أو تلتفت لموضوعٍ ما منه.[٤٢] ويرى ناصف أنّ تلك الأنواع من التفسير مُنفصِلاً بعضُها عن بعض، أدّت إلى تفتيت النصّ وتفريقه، وإلى بروز وجهات نظر غير مؤتلفة فيه. ويُناقِش في هذا الإطار كلّاً من التفسير العلمي، والموضوعي؛ ساعياً إلى إثبات رؤيته للتأويل الروحي الشامل بوصفه التجديدَ المنشود.[٤٣] كما يُبرِز الخشيةَ العميقة من أنْ يأخُذَنا المظهرُ الخارجي البرّاق للثقافة الأوروبية، ويشلّ قدرتَنا على التجدُّد، ويُعجِزَنا عن بلوغ كُنْهِ تلك الثقافة؛ أي يحجِزُنا عن توظيف جوهر تلك الثقافة لتحقيق ثقافة إسلامية أصيلة.[٤٤]

إنّ التجديد –من وجهة نظر ناصف– يتجسّد في: العودة إلى بعض معالم التفكير المنهجي الملائم في تراثنا، وتلمُّس أفكار جديدة تعتمد في الأغلب على اتجاهات سادت القرن التاسع عشر في أوروبا؛ فمقابل الإعلاء من شأن العقل والعلم والإنسان والمادة، ينبغي البحث عن تثبيت قِيَم الرُّوح والأخلاق والإنسانية؛ أي عقد مصالحة بين العلم والعقل من جانب، والرُّوح والقيم من جانب آخر. ويتبنّى ناصف رؤية الفيلسوف محمد

[٤١] المرجع السابق، ص٥٥.
[٤٢] المرجع السابق، ص٥٩.
[٤٣] المرجع السابق، ص٦٥.
[٤٤] المرجع السابق، ص٦٥.

إقبال؛ التي مفادها احتياج الإنسانية إلى: تأويل الكون تأويلاً روحيّاً، وتحرير رُوح الفرد، ووضع مبادئ أساسية توجِّه حركة المجتمع الإنساني على أساس روحي.[٤٥] ومن هنا نجد حاجةً إلى التوفيق بين الدنيا والآخرة، والمادة والرُّوح، والتفكير الديني ونظيره الفلسفي،[٤٦] والتفسير الديني ونظيره العلمي،[٤٧] ولا يمكن -كما يرى- تحقيق هذا "التوازن المنشود" إلاّ في ظلّ التفسير الروحي الشامل.[٤٨]

ويقدِّم ناصف في الفصل الثالث رؤيتَه للحساسية الروحية للكلمة في القرآن الكريم، وضرورة التمييز بين خطابنا نحنُ في التفسير، وخطاب الربِّ في القرآن الكريم، وخطاب رسوله في الحديث الشريف. ثمّ يقترح العودة مرّة أُخرى إلى ذَوْق الكلمة؛ بلاغيّاً ونحويّاً،[٤٩] وتقليب وجوهها الإعرابية والدلالية، والمفاضلة بين وجهٍ منها وآخر.[٥٠] ويحدّد إطاراً أساسيّاً جامعاً لتحقيق ذلك، يتمثَّل في عزل الكلمة عن الأهواء التي تُقْحَمُ عليها، واستنطاق الكلمة وإتاحة المجال لها لتتدفّق بها من دون إكراه أو لَيٍّ للمقاصد. وبما أنّ الكلمة القرآنية عالَم فريد، فإنّ معناها ينبغي أن يتجدّد جيلاً بعد جيل، وهكذا يكون النظر في معناها خدمةً للنظر والتأمّل الحرّ، منصرفينَ عن تقديس وجه واحد لها، أو معنىً أوحد.[٥١] وهذا ما يحفظ لرسالة القرآن مصدريَّتها لإلهام المسلمينَ وغيرهم؛ لأنّ كلماتها تتجاوز البيئةَ التي نشأت فيها، وتتسامى عليها، فإذا كان للكلمة تاريخ فإنّها تملك القدرة على تجاوُز هذا التاريخ ومُحاورته أيضاً؛ فالقرآنُ "دعوةٌ جديدةٌ يفيدُ التّأمُّل فيها استيضاحَ المعالِمِ العامَّةِ لنهضةِ الشَّرق."[٥٢]

إنّ الحساسية الجديدة للكلمة -كما فهمَها الشيخ محمد عبده، ووافقه على ذلك ناصف- هي نفسُها حساسية الحاجة إلى النمو والتطوُّر، والتطلّع إليه، ومعرفة أسبابه

[٤٥] المرجع السابق، ص٦٧.
[٤٦] المرجع السابق، ص٧٣.
[٤٧] المرجع السابق، ص٧٤.
[٤٨] المرجع السابق، ص٧٦.
[٤٩] المرجع السابق، ص٨٣. ويتكئ ناصف في أكثر هذا الفصل على أفكار للشيخ محمد عبده.
[٥٠] المرجع السابق، ص٨٤.
[٥١] المرجع السابق، ص٨٥.
[٥٢] المرجع السابق، ص٨٦.

وعوائقه. ولا بُدّ من أن تكون الثقافة اللغوية منطلقَنا في حالٍ كهذه؛ بفهم المنابع الحقيقية للكلمات في سياقاتها: الحضارية، والفكرية، والاجتماعية. وإذا كان هذا كلّه أدْخَلَ في مفهوم النهضة، ولُحمةَ السعي إليها، فإنّ النهضة تنبني على تجديد الرُّوح قبل كلّ شيء، وتجديد الفكرة وتطويرها؛ أي تجديد النزعة الإنسانية، والنُّزوع إلى سيادة الإنسان. ولا يكون ذلك من دون إدراك أنّ الحساسية اللغوية الصحيحة هي صحّة الالتحام، وإدراك عمق الروابط بين المادي العملي والروحي، والتمييز بين الخرافة والحقيقة.[٥٣]

وقد مرّت الحساسية اللغوية الجديدة في طورين اثنين: "أحدهما: التطوّر الاجتماعيّ المتفتّح. والثاني: هو العنايةُ بما قد نسمّيه سيكولوجيّة الفرد المتديّن."[٥٤] لكنّ صحّة النفس المؤمنة كانت دائمًا رهينةً بصحّة المجتمع، ومن هنا كانت التربية العاطفية الوجدانية أصلاً من أصول صحّة النفس المؤمنة، وصحّة المجتمع. ولا بُدّ لذلك من المضي وراء الحدود التي وقف عندها المفسِّرون الذين فسَّروا الكلمات –أحياناً– برسوم عامّة، أو بتعريف لفظي، أو تقريب لا يخلو من إجمال وتساهُل. ومن هنا فرّق –محمد عبده مثلاً– بين العبادية والعبودية، وبين العشق في العبادة والخضوع والذلّ في العبودية.[٥٥]

ويمضي ناصف في هذا الفصل متتبِّعاً آثار الشيخ محمد عبده في التفسير، وبعض أفكاره التجديدية، وفيها ضرورةُ استحضارِ السياق التاريخي الحيّ في التفسير، وهو ما أَطلق عليه ناصف: "أخلاقيّات التّأويل."[٥٦] ومن هنا فقد نادى "بضرورة وضعِ النّصّ في قلبِ الثقافة العربيّة،"[٥٧] ورأى أنّ غياب القرآن عن عقل الأديب والناقد واللغوي في هذا الزمان، هو خروجٌ على أخلاقيات التأويل، وإهمالٌ لاقتران تطوّر الكلمة التاريخي بالقرآن، بل إنّ غياب الفقه التاريخي للكلمة أضرّ بالثقافة العربية أيّما إضرار.[٥٨] وقد قاده ذلك إلى القول بالنزعة الرمزية الحديثة التي يمكن النظر في كثير من قصص القرآن وَفقَها.[٥٩]

[٥٣] المرجع السابق، ص٨٧.
[٥٤] المرجع السابق، ص٩٣.
[٥٥] المرجع السابق، ص٩٥.
[٥٦] المرجع السابق، ص٩٩.
[٥٧] المرجع السابق، ص١٠١.
[٥٨] المرجع السابق، ص١٠١.
[٥٩] المرجع السابق، ص١٠٢.

هكذا تمتلك الكلمة القرآنية حركيَّتَها في الواقع، وفي الثقافة، وفي التاريخ، ولعلّ ذلك يقود إلى فهم أعمق لها ولمقتضياتها وتجسُّدها في الواقع الحديث. وإذا كانت ثمّة كلماتٌ أساسية في القرآن كالإيمان والتوحيد،[٦٠] فينبغي أن تنفتح هذه الكلمات على حياتنا في هذا العصر، بما يجعل الكلمة القرآنية ثقافةً، ويُمِدُّها بالحياة الدائمة، ويكشف عنها أوجُهَ الغموض والالتباس، أو العَزل والإقصاء.[٦١] ولا بُدّ لبناء الكلمات الأساسية من مشاركة جماعية،[٦٢] فبعض المجتمعات يأخذُ بظواهر الكلمات، ويلتفت بعضٌ آخر لبواطِنها. وكما أنّ الثقافة الإسلامية أطوار، فكذلك الكلماتُ الأساسيةُ ينبغي أن تكون لها أطوارٌ تصاحبُها؛ تنبُع منها، وتضبُطها. من هنا يمكن القول إنّ الكلمات الأساسية؛ كالثقافة، هي ممارسةٌ عملية، وليست مجرّد أصواتٍ وألفاظ.[٦٣] فالمعاني لا تنكشف بالاستعمال اللغوي، ولا بالبحث المعجمي، ولا بالنُّقول والمناقشات المعزولة؛ إنّما تنكشف حدودُ الكلمات وتغيُّرُها ونموُّها بالممارسة العملية،[٦٤] وبما تُنمِّي من وعي وحرية وضمير وقيم وأخلاق؛ أي بما تُحقِّق من تنمية روحية.

هذه الفصول الثلاثة الأولى هي أخطر فصول هذا الكتاب، ويتناول ناصف بعدها في الفصول الستة اللاحقة: حياةَ الألفاظ (١)،[٦٥] وحياةَ الألفاظ (٢)،[٦٦] ومفهومَ اللغة بين الأمس واليوم،[٦٧] وكلمةَ العلم،[٦٨] وتكامُلَ المعجم القرآني وتحرير الوعي،[٦٩] والنزاعَ بين الدلالة الحرفية والدلالة المجازية.[٧٠] أمّا الفصل العاشر "إنجازات ومخاوف"[٧١] فكان شبه خلاصة لما قدَّم في كتابه هذا. ومن الجليّ أنّ الفصول من الرابع إلى التاسع جاءت

[٦٠] المرجع السابق، ص١٠٣.
[٦١] المرجع السابق، ص١٠٥.
[٦٢] المرجع السابق، ص١٠٨.
[٦٣] المرجع السابق، ص١٠٦.
[٦٤] المرجع السابق، ص١١٢.
[٦٥] المرجع السابق، ص١٢٣-١٣٦.
[٦٦] المرجع السابق، ص١٣٩-١٥١.
[٦٧] المرجع السابق، ص١٥٥-١٨٦.
[٦٨] المرجع السابق، ص١٨٩-٢٠٤.
[٦٩] المرجع السابق، ص٢٠٧-٢٢٥.
[٧٠] المرجع السابق، ص٢٢٩-٢٧٨.
[٧١] المرجع السابق، ص٢٨١-٢٩٩.

لترسيخ ما عرضَه ناصف من أفكار في الفصول الثلاثة الأولى، أو لتجسيد بعضها بأمثلة من القرآن الكريم، أو للاستفاضة في مناقشة فهمه ورؤيته للغة والألفاظ والمعنى والمقاصد، وارتباط هذه كلّها بالتجديد والتطوير والتحديث في الإطار الثقافي الإسلامي، واتصالها الوثيق بالحركية الاجتماعية والحضارية للمجتمع العربي الإسلامي، واعتمادها على ضرورة تحقيق اللُّحمَة بين المادي والعقلي والفلسفي والعلمي من جانب، والروحي والقيمي والأخلاقي والوجداني والإنساني من جانب آخر.

### ١. تقويم الكتاب:

يقدِّم مصطفى ناصف في كتابه هذا أُطروحةً متماسكة من جانب، بما تتسلسلُ منطقيّاً، وتُسلِمُ المناقشةُ فيها إلى ما يليها؛ ومتوازنةً من الجانب الآخر، بما تُعالِج "التأويل" في حَقْلَيْه: التاريخي التقليدي، والمعاصر الحَداثي، وإطارَيْه: العربي الإسلامي، والثقافي الغربي، وجانبيْه: العقلي المادي، والنفسي الروحي، وركيزتَيْه: الإنسانية، واللغوية، وفضيلتَيْه: القِيمية الإيمانية، والسلوكية المعيشية. إنّها أُطروحة قَيِّمة لأنّها تخرجُ من إطار التقليد الصارم، وتُجانِبُ الحَداثيَّ المنبَتَّ. وإن كانت الأُطروحة تبني على الثوابت، وتسعى إلى التجديد؛ فهي لا تنظرُ إلى التراث بتقديس شمولي لكلّ ما فيه، ولا تُعاينُ الوافدَ بانبهارِ المسحورِ بالمظاهر؛ إنّما تستبطن هذا وذاك، وتسعى حثيثةً لبيانِ أصول التطوير في علاقتنا بالقرآن الكريم، لا سيّما في التأسيس لعلاقة الثقافة واللغة بالقرآن، وانفتاح الدلالة على جوانب أُخرى غير المعجمية؛ كسياق الكلمة التاريخي، وسياقها الحضاري والاجتماعي، ورفض الاستعمال الواحد للكلمة، أو المعنى الأوحد لها. فالكلمةُ لدى ناصف كائنٌ مختلف، ليس حيّاً حسبُ، إنّما هو حيوي عُضوي.

من هذا الجانب يختلف هذا الكتاب عن كثير من الكتب التي عالجت مسألة "التأويل" في الفكر العربي الحديث؛ فأكثرُ الحداثيين انطلق بالتأويل ليكون صِنْوَ الهيرمينوطيقا في الفكر النقدي الغربي، وفتَحَ الأبوابَ للمؤوّل مُشرَعَةً بلا حدود ولا قيود ولا ضوابط. وقد حاول ناصف أن يُبِينَ خطورةَ هذا، ويرسُمَ معالمَ لمسؤولية التأويل، بما يفتحُ البابَ لممارستِه بمسؤولية تؤطِّرُها المقاصدُ العامّة للقرآن، والأصولُ الأساسية لعلاقة القرآن بالحياة الإنسانية، بما يُحافِظ على مُثولِه فيها، وانفتاحِه عليها.

ولعلّ قراءة هذا الكتاب قُبالةَ ما كُتِب في التأويل عربيّاً، تُكسِب القارئَ حصافةً في التحليل، وقدرةً على المناقشة والتفحُّص لكثيرٍ من أفكار مؤلِّفين حَداثيين، من مثل: نصر حامد أبو زيد، ومحمد أركون، ومحمد مفتاح، وعمارة ناصر، ومحمد بازي، وكثيرون غيرهم.

## ٢. نقاط الضعف في الكتاب:

رَكَّزَ ناصف على التأويل الروحي، وأَغرقَ في استعمال هذا المصطلح من دون تحريرٍ له بما جعلَه غائماً أحياناً، وكان ينبغي له تحديدُ القصدِ منه تماماً؛ فهو مرتَكزُه في الكتاب كلِّه، ومَسْعاهُ منه. ولعلّ الكاتبَ قصَدَ إلى ذلك قصدًا، وتركَ للقارئ فرصةَ أن يشترك معه في "جَمْعِ" المقصود بالمصطلح من ثنايا فصوله.

وكذلك الشّأنُ لديه في عدم التفريق بين اصطلاحاتٍ ثلاثةٍ في هذا الحقل، هي: التفسير، والتأويل، والتأوُّل. وقد يجدُه القارئُ يستعملُها بمعنىً واحد، مع أنّه فرَّق تفريقاً سطحيّاً بين التفسير والتأويل. أمّا التأوُّل فهو ما وردَ عنده في مواطن عديدة تحدَّث فيها عن لَيِّ عُنُقِ النصِّ لتقويله ما يريدُ المتأوِّل، أو الانطلاقِ نحو الآية بفكرةٍ مسبَّقةٍ لجعلِ الآيةِ تقولُها.

وقد عَزَفَ ناصف عن مناقشة كُتّابٍ آخرينَ سبقوهُ إلى الحديث عن "التأويل" في الفكر العربي الإسلامي، ولم يأتِ ببعض أفكارهم على سبيل التخصيص والتوثيق ليعرضَها ويُحاورَها؛ غير أنّه كان يُحاورُ مُجملَ أفكارهم الأساسية، ويحاولُ دَحْضَها وبيانَ خطورتِها.

وقد يلمحُ القارئُ قلَّةَ اعتماد المؤلِّف على توثيق أفكاره وعباراته؛ ولهذا فقد تكون مصادر الكتاب ومراجعه، بين عربية وأجنبية، معدودةً محدودةً. غير أنّ هذا ليس بغريب على ناقد ومفكِّر من وزنِ ناصف؛ فالرَّجلُ يقولُ خلاصةَ رأيه في الموضوع، ويثبتُ زُبدةَ أفكاره، بل إنّه يُعالِجُ موضوعًا علميًّا دقيقًا خطيرًا بلغة أدبية رُوحية هي أميلُ إلى بيان المتصوِّف أحايين كثيرة.

وقد يختلف القرّاء في مواقفهم من العَنوَنَة الداخلية في الفصول؛ فهي كثيرة تمثِّل جزئيات لعلّها تتكرّر أحياناً، فضلاً عن تكرار الكاتبِ الفكرةَ نفسها مرّات عدّة في

الفصل نفسه، أو في فصلين متعاقبين. غير أنّهم –القرّاء– سيجدون مثل هذا مُسوَّغاً في الغاية؛ لأنّ المؤلِّف يسعى لترسيخِ رؤيته، وإثباتِ وجهة نظره، فيلجأ إلى التوكيد بالتكرار.

**٣. مراجع إضافية قد يستعين بها القارئ:**

قد يستعين القارئ بالمراجع الآتية لاستكمال موضوع الكتاب، أو لمقارنة مادته بما وردَ فيها:


- ناصف، مصطفى. **نظرية التأويل**، جدّة: النادي الأدبي والثقافي، ٢٠٠٠م.
- ريكور، بول. **من النصّ إلى الفعل: أبحاث التأويل**، ترجمة: محمد برادة، وحسان بورقية، القاهرة: عين للدراسات والبحوث الإنسانية والاجتماعية، ٢٠٠١م.
- حنفي، حسن. **التأويل والهرمينوطيقا (مؤلَّف جماعي)**، الدار البيضاء: دار قرطبة، ط٢، ١٩٩٣م.
- مفتاح، محمد. **التلقّي والتأويل: مقاربة نسقية**، الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ط١، ١٩٩٤م.
- مفتاح، محمد. **المفاهيم معالم: نحو تأويل واقعي**، بيروت– الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ط١، ١٩٩٩م.
- أبو زيد، نصر حامد. **فلسفة التأويل: دراسة في تأويل القرآن عند محيي الدين بن عربي**، بيروت: المركز الثقافي العربي، ط٤، ١٩٩٨م.
- أبو زيد، نصر حامد. **الخطاب والتأويل**، بيروت– الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ط٣، ٢٠٠٨م.
- أبو زيد، نصر حامد. **إشكاليات القراءة وآليات التأويل**، بيروت– الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ط٩، ٢٠١٢م.
- ناصر، عمارة. **اللغة والتأويل: مقاربات في الهرمينوطيقا الغربية والتأويل العربي الإسلامي**، الجزائر: منشورات الاختلاف، ط١، ٢٠٠٧م.
- بازي، محمد. **التأويلية العربية: نحو نموذج تساندي في فهم النصوص والخطابات**، الجزائر: منشورات الاختلاف، ط١، ٢٠١٠م.

# مراجعة لكتاب

# قوانين الدولة العثمانية وصلتها بالمذهب الحنفي*

# تأليف: أورهان صادق جانبولات**

**ثابت أحمد أبو الحاج*****

تكمُن أهميَّةُ الدراسة التي يتضمّنُها هذا الكتاب في صلتها الوثيقة بدراسة الإطار التاريخي لحركة تقنين الفقه الإسلامي، ودور الدولة العثمانية الريادي في إصدار الفقه الإسلامي على صورة تشريعات قانونية، فقهية كانت أو إدارية (الجمع بين الدين والدولة)، فضلاً عن تقديمها تجربة رائدة على صعيد الاجتهاد الفقهي والتشريعي، يُمْكِن للأمة الإسلامية الإفادة منها في حاضرها ومستقبلها، وتُبيِّن كذلك أثر تقنين الفقه الإسلامي في حسم الفوضى التشريعية والقضائية، والحفاظ على نظام المجتمع المسلم، انطلاقًا من نموذج تقنين الفقه الحنفي في العهد العثماني.

ولذلك انطلق الباحث في دراسته للإجابة عن جملةٍ من الأسئلة، منها: ما المراحل التي مرّت بها قوانين الدولة العثمانية من حيث تدوينها وإصدارها؟ ما خصائص قوانين الدولة العثمانية من حيث الشكل والمضمون؟ ما دوافع وجود قوانين (نامه) في الدولة العثمانية، وأهدافها؟[1]

جاءت الدراسة في مقدّمة وستة فصول، وقد اعتمد فيها الباحث المنهج الوصفي والمنهج التحليلي الاستنباطي لصياغة المادة العلمية ودراستها.

بَيَّن المُؤلِّف في **الفصل الأول** أنّ فكرة التقنين (سنّ القوانين) لم تكن فكرة

---

* جانبولات، أورهان صادق. **قوانين الدولة العثمانية وصلتها بالمذهب الحنفي**، هرندن: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ط١، ٢٠١٢م.

** أستاذ الفقه المساعد في جامعة دجلة- ديار بكر- تركيا.

*** أستاذ مساعد في قسم القرآن والحديث، أكاديمية الدراسات الإسلامية، جامعة مالايا، كوالالمبور، ماليزيا. البريد الإلكتروني: dr.thabethaj@yahoo.com

تم تسلّم المراجعة بتاريخ ٢٠١٢/١٢/٢٥م، وقُبلت للنشر بتاريخ ٢٠١٣/٢/٢٠م.

[1] جانبولات، **قوانين الدولة العثمانية وصلتها بالمذهب الحنفي**، مرجع سابق، ص ١٦٢.

جديدة ومبتكرة في الدولة الإسلامية العثمانية، إنّما تعود إلى قرون سابقة من تاريخ البشر. فالبشر في مختلف العصور كانوا بحاجة إلى قانون يحكمهم ويُنظِّم شؤون حياتهم، لكنّها كانت قاصرة بقصور مُشرِّعها، فهي من صنع البشر الذين تختلف أذواقهم وأفهامهم. أمّا الشريعة الإسلامية فهي قانون رباني مُنزَّه عن الخطأ، ومن ثم فهي تعصم المُشرِّع من الزلل والخطأ، كما أنّ كتب فقهاء المسلمين وكتب السياسة الشرعية تُعَدّ مرجعية القضاة، وأولي الأمر.

ومع مرور الزمان وتغيّر الظروف، توفرت الشروط الملائمة لسنّ القوانين المنظّمة؛ لسدّ حاجات القضاة وتسهيل عملهم، فظهرت محاولات عدّة، منها: فكرة تعليق موطأ الإمام مالك على ستار الكعبة ليكون بمنزلة قانون عام للناس، إلاّ أنّ الإمام مالكاً رفض ذلك، حتى لا تتوقف حركة الاجتهاد الفقهي. ومنها "رسالة الصحابة" التي عرضها ابن المقفع على الخليفة العباسي ليضع القوانين ويُنظِّمها. ومنها المحاولات التي جرت في دول الإيلخانيين والسلاجقة، والمماليك، إلخ.[٢]

ومع توسّع الدولة الإسلامية وانتشار الفقهاء في الأمصار (كلٌّ يفتي حسب مذهبه واجتهاده)، ودخول شعوب جديدة بعاداتها وتقاليدها المختلفة في حظيرة الإسلام؛ فقد واجهت الدولة مشكلات كثيرة دعتها إلى اعتماد منهج سنّ القوانين، وحسم الفوضى التشريعية السائدة. وكان مذهب الإمام أبي حنيفة الأكثر انتشاراً والتصاقاً بحياة الناس وواقعهم، لا سيّما أنّ له باعاً طويلاً في مجال القضاء والمالية والسياسة والإدارة.[٣]

تعرّض المُؤلِّف لأهم المصنِّفين ومصنّفاتهم في العهد العثماني، الذين كان لهم دور فاعل في تنظيم قوانين الدولة العثمانية، من مثل:

- الإمام الفقيه عزّ الدين بن عبد اللطيف الرومي (ت ٧٩٧هـ)، شارح كتاب "منار الأنوار" للإمام النسفي (ت ٧١٠هـ).

- الشيخ الفاضل قطب الدين الأزنيقي الحنفي (ت ٨٢١هـ)، من مصنّفاته: "المقدّمة".

---

[٢] المرجع السابق، ص٢١-٢٤.

[٣] المرجع السابق، ص٢٨-٣٠.

– الشيخ بدر الدين الشهير بابن قاضي سماوند الحنفي (ت ٨١٨هـ)، من مصنّفاته: "جامع الفصول"، و"جامع الفتاوى".

– شمس الدين محمد بن الفناري الرومي الحنفي (ت ٨٣٤هـ)، صاحب كتاب "الشرح على الفرائض الراجية". وهو أول مَنْ تولّى منصب شيخ الإسلام في الدولة العثمانية.

– الشيخ فخر الدين يحيى بن عبد الله الفقيه الحنفي (ت ٨٦٤هـ)، من مصنّفاته: "مشتمل الأحكام في الفتاوى الحنفية".

– محي الدين الكافيجي الرومي (ت ٨٧٩هـ)، من مصنّفاته: "وجيز النظام في إظهار موارد الأحكام"، و"سيف الملوك من الحكام المرشد لهم إلى سبيل الحق والأحكام".

– محمد بن قراموز بن علي الرومي الحنفي (ت ٨٨٥هـ)، قاضي القسطنطينية، وقاضي العسكر في عهد السلطان مراد الثاني، ونهج الإسلام في عهد السلطان محمد الفاتح، ومن مصنّفاته: "مرقاة الوصول إلى علم الأصول"، و"درر الحكام في شرح غرر الأحكام".

– العلاّمة ابن كمال باشا (ت ٩٤٠هـ) شيخ الإسلام. وهو من كبار علماء الدولة العثمانية، وله مصنّفات كثيرة، منها: "تغيير التنقيح"، و"الإصلاح والإيضاح".

– شيخ الإسلام القاضي أبو السعود محي الدين بن محمد الأسكليبي الحنفي (ت ٩٧٢هـ)، من أشهر شيوخ الإسلام في الدولة العثمانية وقضاتها، له مصنّفات كثيرة، منها: تفسير أبي السعود المسمّى "إرشاد العقل السليم إلى مزايا القرآن الكريم"، و"مجموعة الفتاوى".

بعد ذلك، بَيَّن المُؤلِّف أنّ فقهاء الدولة العثمانية تبنّوا مذهب أبي حنيفة في مجال التدريس والتعليم والتزموا به، ودافعوا عن آراء أئمة المذهب في كلِّ مؤلَّفاتهم، ووضّحوا آراءهم مع الأدلة، وكان لهم دور كبير في تنظيم قوانين نامه.[٤]

[٤] المرجع السابق، ص٣١-٣٨.

ثمّ خَتَم المُؤلِّف الفصلَ بذكر أسباب اعتماد مذهب أبي حنيفة مذهباً رسميّاً للدولة العثمانية، وهذه الأسباب هي:

أولاً: وصول السلاجقة الأتراك إلى المناصب الرفيعة في الدولة العباسية، وكانوا قد تأثّروا بمذهب أبي حنيفة وتبنّوه مثل العباسيين. ففي عهد السلاجقة كان القضاة من أتباع مذهب أبي حنيفة، وقد ورثت الدولة العثمانية هذا الإرث، فكانت تُعيِّن شيخ الإسلام وقاضي العسكر والقضاة في منطقة الأناضول من الحنفية.

ثانياً: كان العلماء الذين اتصلوا بالدولة العثمانية في بداية نشأتها من الحنفية، الأمر الذي أدّى –غالباً– إلى اختيار مذهب أبي حنيفة. وفي الوقت نفسه، عمد العلماء الذين غادروا الدولة لطلب العلم، إلى الدراسة على أيدي علماء الحنفية.

ثالثاً: كانت مصادر المفتين والقضاة من كتب متأخري الحنفية، وبخاصة علماء ما وراء النهر مع التزامهم بمذهب أبي حنيفة، وقد أصبحت هذه الكتب –بعد ذلك– مرجعاً قانونيّاً رسميّاً للدولة العثمانية، ومن أمثلتها: "كنز الدقائق" للإمام النضي، "درر الحكام في شرح غرر الأحكام" لمُنْلا خسرو، و"ملتقى الأبحر" لإبراهيم بن محمد الحلبي الحنفي.

رابعاً: العلاقة التاريخية والعلمية والثقافية الوثيقة بين السلاجقة الأتراك والدولة العثمانية، التي أملت اختيار مذهب أبي حنيفة.

خامساً: في خضم تأسيس الدولة العثمانية، كانت أغلبية مجتمع الأناضول على مذهب أبي حنيفة، وقد أسهمت هذه الأغلبية في إقرار المذهب الحنفي مذهباً رسميّاً للدولة.

سادساً: اكتسب مذهب أبي حنيفة –منذ أن تولّى أبو يوسف مقام قاضي القضاة– ميزة كبيرة في ما يخصّ القضاء والإدارة والمعاملات المالية في الدولة؛ ذلك أنّ هذا المذهب مورس العمل به، واختُبِرت تطبيقاته، الأمر الذي جعله مذهباً مؤهّلاً وجاهزاً لتبنّي الدولة العثمانية له.[٥]

[٥] المرجع سابق، ص٤٢-٤٦.

وفي **الفصل الثاني** تحدّث المُؤلِّف عن مراحل تدوين قوانين الدولة العثمانية وأنواعها. وقد حصرها -بعد البحث- في أربع مراحل، هي:

١. المرحلة الأول: قوانين نامه التي تبدأ بعهد السلطان عثمان الغازي (ت ٧٢٦هـ) مؤسس الدولة العثمانية، وتنتهي بعهد السلطان محمد الفاتح (ت ٨٨٦هـ)؛ وهي الأحكام القانونية التي صدرت في عهد السلطان عثمان الغازي الأول، ومَنْ جاء بعدهُ من أولاده وأحفاده.[٦]

ومع أنّ السلاطين العثمانيين كانوا منشغلين في هذه الفترة بالفتوحات وجهاد الصليبيين، إلاّ أنّهم كانوا يُنظِّمون بعض المسائل القانونية وَفقاً لمتطلّبات الدولة وحاجتها، وبحسب ظروف الزمان والمكان، مثل: قوانين الضرائب والأراضي، والمؤسسات، والجيش، والأسرى، والغنائم. ولكنّ هذه التشريعات بقيت متفرّقة في الكتب والوثائق، وكانت طريقتهم في سنّ القوانين -آنذاك- استفتاء العلماء في تدبير شؤون الدولة وَفقاً للقواعد الفقهية، ثمّ اعتماد الفتاوى حكماً بعد مصادقة السلطان عليها، لتكتسب صفة الإلزام، ويصبح من الواجب اتباعها.[٧]

٢. المرحلة الثانية: قوانين نامه في عهد السلطان محمد الفاتح، الذي شعر باتساع حدود الدولة، خاصة بعد فتح القسطنطينية، فأمر محمّدَ بن مصطفى المعروف بِـ"ليث زاده التوقيعي" أن يجمع القوانين المتفرّقة الباقية التي سنّها آباؤه وأجداده ويرتّبها، وقد امتثل لذلك تنفيذاً لأمر السلطان، بما يُعرَف بِـ"قانون نامه آل عثمان".

وكان السلطان محمد الفاتح يديم النظر فيها، ويعيد النظر فيها إذا استدعت الحاجة ملء الثغرات التي يجدها، وهذا يدل على أنّه كان عالماً وعارفاً بعلوم الشريعة. يُذكَر أنّ شيخ الإسلام وغيره من العلماء كانوا يُستشارون عند إصدار قوانين نامه؛ سواء الشرعية منها، أو العرفية.[٨]

٣. المرحلة الثالثة: قوانين نامه في عهد السلطان سليم الأول، وذلك بعد انتقال

[٦] المرجع السابق، ص٥٢.
[٧] المرجع السابق، ص٥٣-٥٦.
[٨] المرجع السابق، ص٥٦-٥٩.

مركز الخلافة إلى العثمانيين؛ إذ ازدادت مسؤوليات هذا السلطان الذي سُمّي "خليفة المسلمين". فقد شهدت هذه الفترة انضواء الدول الإسلامية الأُخرى تحت راية الدولة العثمانية، فازدادت قدرتها الإدارية والمالية؛ ما أدّى إلى تزايد تشريعات قوانين نامه، وجعل مضمونها أوسع من قوانين نامه السابقة، وإجراء بعض التعديلات عليها.

وكان لشيخ الإسلام ابن كمال وتلميذه أبي السعود أفندي دور كبير –آنذاك– في تنظيم القوانين، إلى جانب دورهما الرئيس بكونهما من شيوخ الإسلام.[٩]

٤. المرحلة الرابعة: مرحلة ما بعد الإصلاحات القانونية في الدولة العثمانية (بعد التنظيمات)، وقد تميَّزت هذه المرحلة بإصدار مزيد من القوانين وَفقاً لحاجات الدولة ومستجداتها، وتمتد بين عامي ١٦٣٩م، و ١٩٢٠م.

بدأت هذه المرحلة بصدور أول التنظيمات، الذي سُمِّي "فرمان التنظيمات"، وكان أول القوانين الصادرة في هذا العهد خطّ همايون جُلخانة (أي الأوامر الصادرة عن السلطان من منطقة جُلخانة في إسطنبول)، وقد صدر عن السلطان عبد المجيد والد السلطان عبد الحميد الثاني، والتزم فيه بقوانين الشريعة وأحكام القرآن؛ إلاّ أنّ دول أوروبا وبعض جهات الداخل –آنذاك– لم تكن راضية عن هذا القانون.[١٠]

وقد أورد المُؤلِّف أوجه الشبه والاختلاف بين قوانين نامه للسلاطين العثمانيين.

فقد تمثلت أوجه الشبه فيما يأتي:

- وضعُ السلاطين كافةً القوانينَ العمومية وَفق احتياجات الدولة، فكان كلّ سلطان يُقِرّ القوانين التي كانت في عهد مَنْ سبقه.
- اهتمام القوانين جميعًا –في فصولها الثلاثة الأولى– ببيان عقوبة الحدود والقصاص (الزنا، والقذف، وقتل النفس، والسرقة، وشرب الخمر، والاغتصاب، والخصومة)، والعقوبات المالية المفروضة في حال تطبيق الحدّ بسبب شبهة، أو عدم اكتمال عناصر الجريمة.

[٩] المرجع السابق، ص٥٩–٦١.
[١٠] المرجع السابق، ص٦٨–٦٩.

- اتّباعُ القوانين التسلسلَ والترتيب نفسيهما.
- كتابة القوانين باللغة العثمانية، باستثناء المقدّمة التي كانت تُكتب بالعربية أو الفارسية أحياناً.

أما أوجه الاختلاف فقد عرضها المُؤلِّف على الوجه الآتي:

- اختلاف قانون نامه الذي سنّه السلطان محمد الفاتح عن غيره من القوانين، بأنّه أول قانون يهتم بالتشكيلات والمؤسسات الإدارية.
- انفراد قانون السلطان بايزيد الثاني عن القوانين الأُخرى، بأنّه أول قانون يتضمّن قوانين خاصة بالولايات.
- استحداث قانون جديد –في الفصل الرابع من قانون السلطان بايزيد الثاني– يختلف عمّا كان عليه قانون محمد الفاتح، وقد سُمِّي "بيان في مجرّد سياسة".
- توسُّع قانون السلطان سليم الأول في قوانين أحوال أهل الحرفة، بتضمينه ما لم يكن موجوداً في عهد مَنْ سبقوه.
- استناد قوانين السلطان سليم الأول إلى المصلحة المقاصدية مقارنةً بالقوانين السابقة.[١١]

وقد بَيَّنَ المُؤلِّف أنّ الدولة العثمانية تعرّضت لضغط كبير من جهات خارجية لتعديل القوانين، لأسباب عدّة، منها: النمو التجاري في الغرب؛ إذ لا بُدّ من وضع قوانين لصالح الأوروبيين، وتوظيف الدول الأوروبية شعارات، مثل حقوق الأقليات، لخدمة مآربها، واستغلال هذه الدول ضعف الدولة العثمانية لتحقيق مكاسب في الشرق، إضافة إلى التغيّرات التي عصفت بالمجتمع المسلم؛ سياسيّاً، واجتماعيّاً، واقتصاديّاً.[١٢]

وكان لهذه العوامل تأثيرات في إيجاد نوعين من القوانين، هما:

أ. القوانين الأصلية التي صيغت من دون أيّ تدخلات خارجية، وهي: قانون نامه

[١١] المرجع السابق، ص٦٦-٦٨.
[١٢] المرجع السابق، ص٧٠.

الجزاء لسنة ١٨٤٠م، والقانون الجديد المكمّل لقانون نامه لسنة ١٨٥١م، وقانون الأراضي لسنة ١٨٥٨م، ومجلة الأحكام العدلية لسنة ١٨٧٦م، التي تُعَدّ من ثمار عهد التنظيمات، وقد أُنشِئت لسدّ الطريق أمام التأثيرات الخارجية، وقانون الأحوال الشخصية لسنة ١٩١٧م.

وقد التُزِم في هذه القوانين بأحكام الشريعة وَفقاً للمذهب الحنفي، وقواعد التشريع التي التزمها سلاطين الدولة العثمانية، ولا يزال يُعمَل ببعض هذه القوانين في كثير من الدول العربية والإسلامية.[١٣]

ب. القوانين المستمدّة من الغرب، فقد أخذت الدولة العثمانية من الغرب عدداً من القوانين التي لقيت مقاومةً ورفضاً؛ ذلك أنّها تخالف الشرع الإسلامي، وتحقّق مصالح الغرب الطامع، وهي: قانون التجارة الفرنسي لسنة ١٨٥٠م، وقانون التجارة البحرية لسنة ١٨٦٤م، وقانون نامه الجزائية لسنة ١٨٥٨م، وهذه القوانين في غالبية موادها مستقلة عن الشريعة.[١٤]

ويلاحظ أنّ قوانين ما بعد التنظيمات، كانت من أهم أسباب ضعف الدولة العثمانية وركودها، وكان للتأثيرات الخارجية والداخلية الدور الأكبر في ذلك.

ويختم المُؤلِّف هذا الفصل ببيان أنواع قوانين نامه؛ إذ قسمها قسمين، القسم الأول هو قوانين نامه العمومية التي تحوي قواعد الأحكام العرفية والفقهية، وقد كان مفعولها سارياً في أنحاء الدولة جميعها، وبدأ العمل بها في عهد السلطان محمد الفاتح، واستمر حتى بداية مرحلة التنظيمات.[١٥] أما القسم الثاني فهو قوانين نامه الخصوصية: وقد قسّمها المُؤلِّف على أساس اختصاصها إلى ثلاث مجموعات، هي:

أ. قانون نامه اللواء (السنجق): هو القانون الخاص بكلّ ولاية، ويضم أحكام العُرف والعادة المحلية السارية في نظام الأراضي والضرائب، وكان هذا القانون يراعي اختلاف الظروف، وأحوال المناطق.

[١٣] المرجع السابق، ص٧٠-٧٥.
[١٤] المرجع السابق، ص٧٥-٧٧.
[١٥] المرجع السابق، ص٧٨-٩٠

ب. قوانين نامه الصادرة على شكل فرمان: كانت هذه القوانين تصدر بأوامر السلطان، استناداً إلى صلاحيته التي خوّلتها له الشريعة الإسلامية؛ وذلك حين يُوجِّه أمراً بترجيح رأي من الآراء في مسألة شرعية، أو تأييد إجراء حكم شرعي، أو بيان كيفية إجرائه.

بعد ذلك، جُمِعت هذه الأحكام المنظِّمة للموضوعات، أو المناطق الخاصة، في مجموعات بصورة رسمية أو غير رسمية، بوصفها نصوصاً رسمية مصدّقة، ثمّ أُنفِذ العمل بها جميعاً بعد اعتمادها من السلطان.

تنقسم هذه "الفرمانات" حسب مضمونها إلى أنواع عدّة، منها:

- ياساق نامه: هي الأوامر الصادرة لتنفيذ الأحكام، أو منع فعلٍ ما في الأمور العسكرية، أو الإدارية، أو المالية.

- سياست نامه: هي مجموعة القوانين التي تُرسِلها الحكومة المركزية إلى الحكام الإداريين، من باب التذكير في حال حدث تقصير أو تراخٍ في تطبيق العقوبات.

- البراءة: هي القوانين الموجّهة التي تتضمّن -غالباً- توجيه وظيفة أو صلاحية ما.

- التوقيعات: هي الأوامر الصادرة للحكام الإداريين ومَنْ تحت إمرتهم، بالرجوع في الأحوال كلّها إلى القاضي.

- عدالت نامه: هي الأوامر التي يُصدِرها السلطان في حال أساء موظفو الدولة استخدام الصلاحيات؛ بظلم الرعية، والتصرّف بصورة تُخالِف القانون.

ت. قوانين تتعلق بمجموعات خاصة: تدخل هذه القوانين في باب السياسة الشرعية، ومنها: قوانين نامه المتعلقة بالمجموعات العسكرية الخاصة، وهي قوانين تُعنى بتدبير شؤون الجيش الداخلية والخارجية، وقوانين نامه الخاصة بالمجموعات الاقتصادية التي تعالج مصالح الأمة المتعلقة بالمعادن والملاحات، وكانت تُصنَّف ضمن واردات الدولة، وقوانين نامه الخاصة بالمجموعات الاجتماعية، وهي القوانين المخصصة لبعض الفئات، مثل الغجر؛ بغية تنظيم أحوال معيشتهم، وأوضاعهم الاجتماعية.[١٦]

[١٦] المرجع السابق، ص٧٨-٩٠.

وفي **الفصل الثالث** من الكتاب، يبيّن المُؤلِّف دوافع وجود قوانين نامه في الدولة العثمانية وأهدافها، ويرى أنّ دوافعها تبرز في أمور عدّة، أبرزها:

١. حاجة الدولة إلى تنظيم الشؤون الإدارية، خاصة بعد توسّعها؛ إداريّاً، وماليّاً، وقضائيّاً، وعسكريّاً، فاستُحدِثت العديد من المناصب، مثل: الوزير (الصدر) الأعظم (رئيس الوزراء)، الذي يُماثِل منصب وكيل الخليفة. وقاضي العسكر الذي كان ينظر في المسائل الشرعية بعامة، وقضايا الجيش بوجه خاص. و(النيشانجي)، المسؤول عن الصادر والوارد في ديوان السلطان. و(الدفتر دارية)، المسؤول عن إدارة موارد الدولة ومصروفاتها.[١٧]

٢. حفظ الرعية من جور الحكام ورجال الدولة، خاصة في ما يتعلق بتحديد الضرائب والرسوم، وتنظيم العقوبات التعزيرية وتحديدها.[١٨]

٣. تحقيق الوحدة القضائية، وهو من أهم الأسباب الدافعة لكتابة قوانين نامه؛ وذلك لحسم الخلافات في المحاكم، وإنهاء الفوضى، وصيانة الوحدة القضائية، فكان القضاة يختارون من مذهب أبي حنيفة ويفتون وَفق مذهبه. وقد اختيرت بعض الكتب بوصفها مراجع أساسية في المحاكم، من مثل: "درر الحكام" للملا خسروا، و"ملتقى الأبحر" لإبراهيم حلبي.[١٩]

٤. إحلال القوانين التي توافق الشريعة الإسلامية محلّ القوانين غير الشرعية القائمة؛ إذ راعت الدولة العثمانية حال أهل الأمصار المفتوحة، والضرورة؛ لرفع الظلم والجور، وتحقيق العدالة، ومحاربة البدع.[٢٠]

ويُلخِّص المُؤلِّف أهداف كتابة قوانين نامه العثمانية وآثارها في تطبيق أحكام الشريعة، وتنظيم عمل المحاكم وتحديد صلاحيات القضاة وضبطها، وتسهيل العملية القضائية والسرعة في إصدار الأحكام، وضمان العمل بقوانين سارية يُقرِّها السلطان،

[١٧] المرجع السابق، ص٩٦.
[١٨] المرجع السابق، ص٩١-٩٨.
[١٩] المرجع السابق، ص٩٩-١٠٤.
[٢٠] المرجع السابق، ص١١٣-١١٤.

وتعريف الرعية بالقوانين التي تحكمهم، ومحتوياتها.[٢١]

أمّا درجة تحقيق هذه الأهداف على أرض الواقع، فتُحدِّدها الآثار المترتبة على وضع قوانين نامه العثمانية، التي يُجمِلها المُؤلِّف في أمرين:

الأمر الأول ضمان تطبيق الأحكام الشرعية والقوانين العرفية بصورة صحيحة، ومن ثم عدم تعريض الرعية للجور، ومنع الولاة من التجاوز في المهام، وإلزامهم المراسيم الصادرة عن السلطان. وأما الأمر الثاني فهو وجود مرجعية قانونية ضابطة ومنظّمة لأعمال الدولة كلّها، الأمر الذي حال دون طغيان الاجتهاد الفردي عند الفصل في القضايا والنزاعات والخصومات.[٢٢]

ويرى المُؤلِّف في **الفصل الرابع** أنّ قوانين نامه امتازت بخصائص متعدّدة؛ شكلاً، ومضموناً. فمن حيث الشكل اتُّبِعت فيها طريقتان، هما: تنظيم الفتاوى على شكل قوانين، وسنّ القوانين المنوطة بولي الأمر. أمّا من حيث المضمون فكان الحرص على الالتزام بالشريعة الإسلامية ومذهب أبي حنيفة، مع الإفادة من المذاهب والاتجاهات الفقهية الأُخرى، ومراعاة أعراف الناس وعاداتهم.

ويرى المُؤلِّف أنّ إعداد قوانين نامه شكلاً كانت تمرّ بمراحل عدّة؛ إذ كان النيشانجي يُعِدّها بأمر من السلطان الذي يُحدِّد مسائل القوانين الشرعية أو العرفية، ثمّ تُناقَش في ديوان الهمايون (ديوان السلطان)، ويشترك الصدر الأعظم نفسه في المذاكرة والمناقشة والتصحيح، ثمّ تُعرَض على السلطان لاعتمادها، ثمّ يحيلها السلطان إلى المراجعة الشرعية قبل إعلانها، وينتظر موافقة شيخ الإسلام على صحتها وصياغتها، وعدم مخالفتها الشريعة الإسلامية، ثمّ تعود إلى السلطان لإقرارها، فإن أقرّها صارت مُلزِمة للرعية كافة.[٢٣]

أمّا من حيث المضمون فقد عمد المُؤلِّف إلى عرض مجمل أبواب قوانين نامه العمومية وفصولها وتحليلها على النحو الآتي:

أ. قانونا السلطان محمد الفاتح، فقد صدر عن السلطان محمد الفاتح قانونان:

[٢١] المرجع السابق، ص١١٥-١١٨.
[٢٢] المرجع السابق، ص١١٩-١٢٠.
[٢٣] المرجع السابق، ص١٢١-١٢٥.

الأول هو قانون نامه آل عثمان (عثمانيان)، والثاني: القانون السلطاني (البادشاهي). وقد بَيَّن أنّ قانون (عثمانيان) يتكوّن من ثلاثة أبواب تضم إحدى وخمسين مادة، وأنّ فيه بياناً لمراتب الأعيان وكبار رجال الدولة وواجباتهم، وترتيب مراسيم السلطنة، والمستحقات المالية ورواتب أركان الدولة، والعقوبات المالية الواقعة عليهم.[٢٤] والثاني هو القانون السلطاني (البادشاهي) فيتكوّن من أربعة فصول وثمانٍ وستين مادة مقنَّنة، ويشمل: الزنا: دوافعه وعقوباته، وعقوبات التشاتم والشجار والقتل، وشرب الخمر، والسرقة، وشهادة الزور، وخراج الأرض، وضرائب الجمرك. وقد حوى هذا القانون جميع القوانين الشرعية المنوطة بولي الأمر.[٢٥]

ب. القانون العُرفي للسلطان بايزيد الثاني، وهذا القانون أكثر توسّعًا من قانون نامه العمومي للسلطان محمد الفاتح، في مجال العقوبات التعزيرية في المال، (وهي عقوبات بدنية، وليست مالية). وهو يتكوّن من ثلاثة أبواب، وسبعة عشر فصلاً، ومئتين واثنتين وخمسين مادة.[٢٦]

ت. قوانين السلطان سليم الأول، وتتكوّن هذه القوانين من مئتي مادة، وهي تشمل قوانين السلاطين السابقة كلّها، بالإضافة إلى قوانين أهل الحرفة.[٢٧]

ث. قانون السلطان سليمان القانوني، ولا يختلف قانون هذا السلطان عن قوانين أبيه وأجداده، إلاّ أنّه يمتاز بشموليته وتنظيمه، وقد أصدر السلطان سليمان قانونين عموميين، هما: قانون نامه العثماني: ويتكوّن من واحد وعشرين فصلاً، وثلاثمئة وعشرين مادة، وقانون آل عثمان (عثمانيان): ويتكوّن من ثلاثة أبواب، وثمانية عشر فصلاً. وقد كان هذان القانونان أساسين للسلاطين والقوانين من بعده.[٢٨]

ثمّ بَيَّن المُؤلِّف أنّ قوانين الدولة العثمانية امتازت كذلك بالحرص على الالتزام بالشريعة الإسلامية، وبمذهب أبي حنيفة، مع الأخذ ببعض الاتجاهات الفقهية في

[٢٤] المرجع السابق، ص١٣٩-١٤٥.
[٢٥] المرجع السابق، ص١٤٦-١٤٨.
[٢٦] المرجع السابق، ص١٤٨-١٤٩.
[٢٧] المرجع السابق، ص١٥٤-١٥٦.
[٢٨] المرجع السابق، ص١٥٧-١٦٣.

المذاهب الأُخرى؛ مراعاةً للمقاصد الشرعية، والأزمنة والأمكنة، والحالة الاجتماعية، مثل أخذهم بسدّ الذرائع كحُجَّة عند المالكية، والاستصحاب عند الحنابلة والمالكية، في بعض المسائل التي اقتضتها الحاجة.[٢٩]

ويستهل المُؤلِّف **الفصل الخامس** بالردّ على بعض المشكّكين في شرعية قوانين نامه، فبَيَّن أنّ هؤلاء المؤرّخين والباحثين ليست لديهم معرفة عميقة أو تفاصيل من مصادر أصلية عن العلوم الإسلامية والشريعة، بالإضافة إلى حملهم أفكاراً مسبقة، وإطلاقهم أحكاماً متسرّعة قبل الخوض في دراسة الدولة العثمانية. فقد كانت مصادرهم غالباً غربية معاصرة، فضلاً عن اعتمادهم على كتابات المستشرقين؛ ما أوقعهم في أخطاء منهجية، مثل: الخلط بين اصطلاحات القانون وعلاقاته بالفقه، والخلط بين الآيات والأحاديث الشريفة، وطرائق الاستدلال من مصادر الشريعة، فأخذوا يجتهدون في فهم النصوص، ويُخطِّئون علماء الشريعة، ويَدّعون لأنفسهم الصواب.[٣٠]

وقد رَدّ المُؤلِّف على الزعم بأنّ سلاطين الدولة العثمانية توسّعوا في إصدار القوانين العرفية بعيداً عن الشريعة الإسلامية، وأنّ تلك القوانين كانت تحمل صفة العلمانية؛ فبَيَّن أنّ الذي دفع هؤلاء إلى هذا الزعم والتشكيك ظنّهم بأنّ القانون العرفي شيء مغاير للشريعة الإسلامية، ونابع من العلمانية. وفي حقيقة الأمر، فقد كان المقصود من هذا القانون السياسة الشرعية ضمن الصلاحيات التي يتمتع بها ولي الأمر؛ إذ نظّمت مجموعة قوانين نامه العرفية لتملأ الثغرات التي تركتها الأحكام الدينية، شريطة ألاّ تتعارض معها.[٣١]

ورَدّ كذلك على زعمهم أنّ مصادر التشريع العثماني مجهولة؛ بأنّ مصادر التشريع هذه هي ذاتها مصادر التشريع الإسلامي، وأنّ علماء الدولة العثمانية وقضاتها (ومصنّفاتهم) نالوا من الشهرة ما يشهد لهم به القاصي والدّاني.[٣٢]

ثمّ بَيَّن المُؤلِّف الأصل العام الذي يحكم القانون السلطاني العثماني؛ في أنّ المشرِّع

[٢٩] المرجع السابق، ص١٦٤-١٧٤.
[٣٠] المرجع السابق، ص١٨٣-١٨٤.
[٣١] المرجع السابق، ص١٨٤.
[٣٢] المرجع السابق، ص١٨٦-١٨٧.

الحقيقي هو الله جلّ جلاله ورسوله الذي بلَّغ الأحكام الإلهية، وأنّه يتعيّن على الحاكم أن يعمل على تنفيذ الأحكام الشرعية الفقهية، وأن ينظم لها قانوناً، ويرجّح رأياً اجتهاديّاً معيّناً من بين الآراء الاجتهادية القائمة بناءً على المصلحة العامة، ويجمع الفقهاء لاستنباط رأي جديد في المسائل التي لا نصّ فيها، المسمّاة بالسياسة الشرعية.[٣٣] وتأسيساً على ذلك، يجب طاعة الإمام، فيما لا نصّ فيه من المسائل، لقوله تعالى: ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ أَطِيعُواْ ٱللَّهَ وَأَطِيعُواْ ٱلرَّسُولَ وَأُوْلِي ٱلۡأَمۡرِ مِنكُمۡ ﴾ (النساء: ٥٩)؛ إذا كان الهدف منه المصلحة العامة ضمن قيود الشريعة. فصلاحيات ولي الأمر تقتصر على إصدار الأحكام الشرعية الموجودة فعلاً ضمن قوانين، وإقرار آراء الفقهاء المجتهدين وفتاوى المفتين، ناهيك عن منح الشريعة الإسلامية أولي الأمر صلاحية إجراء تنظيمات قانونية باستشارة مجلس الشورى.[٣٤]

أمّا أهم المجالات التي تناولها سلاطين الدولة العثمانية بخصوص إصدار القوانين وتشريعاتها، فتتمثّل في وضع القوانين التي تُنظِّم الشؤون العامة في المسائل الجائزة، مثل: ضرب النقود، والجمارك، وبناء القلاع والجسور....، والتصريف التنظيمي القضائي والإداري والمالي والعسكري والتعليمي ورفع مستوى هذه الخدمات في الدولة، وتشريع العقوبات المناسبة لجرائم التعزير، والجرائم التي تستهدف الدولة، والتشريعات المتعلقة بالأراضي الأميرية ونظام الإقطاع، وشكل التصرّف في الأراضي المفتوحة عنوة.[٣٥]

ثمّ عرض المُؤلِّف بعض النماذج التطبيقية لقوانين نامه العمومية؛ لبيان أنّ قوانين الدولة العثمانية الآتية كانت شاملة الجوانب جميعها:

أ. القوانين المتعلقة بالعبادات، فضرب –مثلاً– عقوبة تارك الصلاة والصيام، مُوضِّحاً أنّ قوانين الدولة العثمانية رجّحت اختيار رأي الحنفية بهذا الخصوص، وأنّ تارك الصلاة عندهم لا يُقتَل بل يُعزَّر بالضرب وقت كلّ صلاة أو يُحبَس. أمّا بالنسبة إلى الصيام فتاركه إذا لم يُنكِر فرضيته، فإنّه يُحبَس –باتفاق العلماء– مدّة شهر رمضان، أو يُؤدَّب تعزيراً.[٣٦]

[٣٣] المرجع السابق، ص١٨٧–١٨٨.
[٣٤] المرجع السابق، ص١٨٨–١٩٠.
[٣٥] المرجع السابق، ص١٩١–١٩٣.
[٣٦] المرجع السابق، ص١٩٦.

وأمّا بخصوص عُشر العسل فقد رجّحت الأخذ بمذهب الإمام أحمد والقول القديم للشافعية أنّ في العسل العُشر؛ سواءٌ في الأرض العشرية أو الخراجية، بخلاف مذهب أبي حنيفة الذي يرى أنّ العُشر لا يجب إلاّ في الأرض العشرية (كانت أراضي الدولة العثمانية (ميرية) خراجية)، فاقتضت الدولة أن يُفرَض عُشر العسل وإن خالف مذهبهم؛ مراعاةً للمصلحة العامة.[٣٧]

ب. القوانين المتعلقة بالمعاملات المالية، فقد فرضت الدولة العثمانية ضريبة العُشر على الخمور والخنازير؛ إذ كان يعيش في كنفها كثير من الرعايا غير المسلمين، حيث الأمان، وحرية العمل والتجارة والاعتقاد. وبناءً على فتوى أبي يوسف وزفر من الحنفية، تُفرَض ضريبة العُشر عند البيع.[٣٨]

وكذلك أخذت الدولة العثمانية بمذهب أبي حنيفة في مسألة توارث المستأمنين؛ فلا بُدّ من اتحاد الدار بين غير المسلمين حتى يكون التوارث، خلافاً لرأي المالكية والشافعية بأنّ جميع تَرِكَته تُرَدّ إلى بلاده، ولا حقَّ للمسلم في ماله.[٣٩]

ت. القوانين المتعلقة بالحدود والتعزير، فبَيَّن أنّ حدّ الزنا يُطبَّق إذا توفرت أركانه العامة والخاصة. أمّا إذا وُجِدت شُبهة نتيجة عدم توفر شروط إقامة الحدّ فتُحوَّل العقوبة إلى التعزير، وقد اعتمدت فيها الدولة العثمانية الغرامة المالية.[٤٠]

وأمّا بالنسبة إلى جريمة الوطء في الدبر، فقد جعلت قوانين نامه رأي الحنفية نصوصاً قانونية رسمية. إذ يرى أبو حنيفة أنّ الوطء في الدبر لا يُعَدّ زناً؛ سواء كان الموطوء ذكراً أو أنثى، وإن كان حراماً، إنّما تترتّب عليه عقوبة التعزير. وأمّا في حالة تكرار الفعل فيُقتَل سياسةً، محصنًا كان أو غير محصن، خلافاً للأئمة: مالك، والشافعي، وأحمد، والصاحبيْنِ (أبو يوسف، ومحمد)؛ إذ إنّ الوطء المحرَّم في قُبُل أو دُبُر من أنثى أو ذكر، هو في حكم الزنا، ويوجِب الحدّ.[٤١]

---

[٣٧] المرجع السابق، ص١٩٧-٢٠٠.
[٣٨] المرجع السابق، ص١٩٩-٢٠٠.
[٣٩] المرجع السابق، ص٢٠٢-٢٠٣.
[٤٠] المرجع السابق، ص٢١١-٢١٤.
[٤١] المرجع السابق، ص٢١٤-٢١٥.

ثمّ بَيَّن بعض أنواع العقوبات التعزيرية التي تتضمّنها قوانين نامه، وتنصّ عليها كتب الفقه، مثل: عقوبة الإعدام (القتل سياسة)، والجلد، والحبس، والوعظ، والتوبيخ، والتهديد، والتشهير، والعقوبات المالية، والأشغال الشاقة. ويُلاحَظ فيها جميعاً أنّ تطبيقها إنّما يكون عند وجود الشُبَه في الحدود، وبما يُحقِّق المصلحة العامة، ويراعى فيها كذلك شخص المجرم.[٤٢]

وبَيَّن المُؤلِّف كذلك أنّ صلاحية تنفيذ الحدود والقصاص إنّما تكون لرئيس الدولة أو وكيله؛ وهو الصدر الأعظم، وكذلك العقوبات التعزيرية غير المالية، كالإعدام، والنفي، والجلد... . أمّا العقوبات التعزيرية، كالغرامات المالية، والتهديد، وغيرهما من العقوبات اليسيرة فيناط تنفيذها بمسؤولي السلطة التنفيذية، مثل أمير السنجق، والصوباشي، ولهم فيها العفو إذا تعلقت بحقّ الله. أمّا ما يتعلق منها بحقوق العباد فليس لهم العفو إلاّ بردّ الحقوق، وبرضا أصحاب الدعاوى.[٤٣]

ويوصي المُؤلِّف -في خاتمة الكتاب- الباحثين وطلبة العلم بدراسة قوانين نامه؛ لإغناء المكتبة الإسلامية، وإحياء التجربة الحضارية للدولة العثمانية، وبالعمل على ترجمة هذه القوانين العثمانية إلى العربية؛ حتى تتحقّق الفائدة المرجوّة منها وتعمّ. كما يوصي الباحثين بضرورة دراسة هذه الحقبة المهمة من تاريخ الفقه الإسلامي؛ لملاحظة تطور الفقه الإسلامي، لا سيّما إذا كانت الدراسات تُعمِّق التأصيل والتطبيق معاً.[٤٤]

ختامًا، لا شكّ في أنّ هذا الكتاب يُطلِعنا على إحدى التجارب الرائدة للدولة العثمانية في إقامة دولة المؤسسات والقانون. ولكن، تبقى هذه التجربة بحاجة إلى دراسات متخصصة في (المجال التطبيقي)؛ لبيان مدى نجاحها، وتعرُّف أوجه القصور والخلل التي صاحبت مرحلة التطبيق؛ حتى لا تكون الفائدة نظرية فقط، وللتحقُّق فعلاً من إمكانية اعتماد مذهبٍ فقهيٍ واحدٍ من دون الرجوع إلى المذاهب الأُخرى، لا سيّما أنّ المسائل الفقهية تتفاوت بين القوة والضعف من مذهب إلى آخر، وهو الأمر الذي لم يتطرّق إليه المُؤلِّف ، مُكتفِياً بإلقاء الضوء على هذه الحقبة التاريخية؛ بغرض بيان مراحل تقنين الفقه الإسلامي انتهاءً بالدولة العثمانية، ودور سلاطينها في ذلك.

---

[٤٢] المرجع السابق، ص٢٢٠-٢٢٣.

[٤٣] المرجع السابق، ص٢٢٣-٢٢٤.

[٤٤] المرجع السابق، ص٢٢٦-٢٢٧.

## عروض مختصرة

**إعداد: حنان لطفي زين الدين**

١. **مبادئ الحوار الهادف بين الأديان والمذاهب والفرق**، علي أبو سعيدة، بيروت: مؤسسة البلاغ، ٢٠١٢م.

يبين المؤلف في هذا الكتاب أهمية الحوار وانتشاره في المجتمعات، ثم يقدم أربعة مبادئ للحوار، يَعُدّها مهمة جداً عند إجراء أي حوار يهدف إلى إيجاد الحلول في أية موضوعات، لا سيّما الموضوعات الدينية، وهذه المبادئ هي: طريقة الحوار، وطريقة الحكم في موضوع الحوار، وعدم الخروج عن موضوع الحوار، وعدم جعل من تحاوره عدواً لك بالضرورة. ويوضح الكاتب أن هذه المبادئ لا تخص الحوار بين مجموعة وأخرى، بل تشمل الحوار بين سائر الأديان والمجتمعات، وهي ألزم وأوثق بحق المسلمين فيما بينهم.

٢. **التواصل والحوار؛ أخلاقيات النقاش في الفكر الفلسفي المعاصر**، الناصر عبد اللاوي، بيروت: دار الفارابي، ٢٠١٣م، ١٩٠ صفحة.

يتناول المؤلف موضوع التواصل والحوار من حيث أخلاقيات النقاش، ويرى أن هذا له صلته بأعمال (هابرماس) التي تكشف عن تناظر المشكلات، وتفعيل (أخلاقيات الحوار ومبادئه) تجسيماً لروح العصر. ويشير إلى أنَّه يكون لزاماً على الفيلسوف المهتم بشأن التفكير الأخلاقي والحقوقي أن ينفتح على مجمل قضايا عصره في شكل نقدي تأويلي؛ إذ يسهم بذلك في ترسيخ قيم كونية، تجنبنا النزعة المركزية التي تصادر بقية القيم باسم قوى الهيمنة والنفوذ، وهو ما يتجلى في المركزية، أو سياسة القطب الواحد، أو إقصاء الأقليات العرقية، أو الدول الفقيرة عن المشاركة الحقيقية وتفعيل قضاياها. كما يقدم الباحث معالجات فلسفية ورؤى تفاعلية، تسعى إلى بناء أخلاقيات الحوار في ظل هيمنة القطب الواحد وتنامي العولمة، وتراجع القيم الأخلاقية، وهذا ما دفعه قدماً، إلى إعادة النظر في المكاسب المعرفية للعرب في ضوء التحديات السياسية الجديدة.

٣. **الوحدة في الاختلاف؛ حوار الأديان في الشرق الأوسط**. تأليف: محمد أبو نمر، أمل خوري، إيملي ويلتي، ترجمة وتحقيق: عبد علي السعيدي، عمّان: الأهلية للنشر والتوزيع، ٢٠١٣م، ٤١٥ صفحة.

إن نماذج حوار الأديان الواردة هذا الكتاب لا تفسر الحوار على أنه محاولة لإعادة قراءة وتشكيل عقائد دينية معينة للعثور على القواسم المشتركة التي تحتكم إليها جميع الأديان، بل على أنه أساس للقواسم المشتركة التي تقوم على أساس فهم قيمة الإنسان وكرامته، التي لا يجوز التعدي عليها بغض النظر عن جنسه وطبقته الاجتماعية وخلفيته الدينية. ومن بين نقاط الضعف، التي بينتها هذه الدراسة في حوار الأديان، هشاشة المجتمع الديني وتأثره السريع بالأحداث الخارجية، كالحرب، وأعمال الشغب الداخلية، والشعور بعدم المساواة، الأمر الذي يفجر العنف بين المكونات المختلفة في المجتمع الواحد. ثم يقترح نماذج لحوار أديان فعّال، تركز على التواصل والتعاون، وتشكّل أساساً اجتماعياً متماسكاً، وتواجه عنف التطرف القائم على أسس دينية أو إثنية أو طبقية.

٤. **الفرق والمذاهب والجماعات الإسلامية**، الحسيني الحسيني معدي، القاهرة: دار كنوز للنشر والتوزيع، ٢٠١٣م، ٤٤٨ صفحة.

على كثرة الكتب المفصّلة عن الفرق والمذاهب والملل الإسلامية وغير الإسلامية، فإنَّ كثيراً منها يكون بعيداً عن الموضوعية، بل ويفتقدها تماماً أحياناً، الأمر الذي انعكس على عدم الدقة والأمانة في عرض آراء المذاهب المخالفة وأقوالهم، أو نسبة الأباطيل، والضلال، والكفر إليها. ومن منطلق الحاجة إلى وجود مرجع شامل يبين أفكار المذاهب دون تدخل فكري من المؤلّف، فقد حاول الكاتب أن يضع كتابه بالرجوع إلى بيان المذهب الخاص بكل فرقة من خلال كتب علماء الفرقة نفسها، وينقل بأمانة وموضوعية ما يذكرونه بأنفسهم عن نشأتهم وآرائهم وعقائدهم، حتى لو لم يتفق معهم فيها.

٥. **محتكمات الخلاف الفقهي من خلال القواعد والمقاصد الشرعية**، محمد هندو، بيروت: دار البشائر الإسلامية، ٢٠١٢م، ٦٧٢ صفحة.

يكشف الكتاب عن حقيقة الخلاف الفقهي، وأسبابه الجوهرية التي اقتضته، من الناحية الموضوعية المتعلِّقة بشخصيات العلماء والباحثين، واختلاف مداركهم العقلية

وخصائصهم النَّفسيَّة، وغيرها من العوامل الكثيرة المؤثرة، إضافة إلى تناول الخلاف من حيث طبيعة الأدَّلة، وخصائص المنهج الذي عُرضت به. وشرح مقصد قابليَّة الشريعة للاختلاف، مميِّزاً بين المقبول وغير المقبول منها، وبين الخلاف الضَّعيف والخلاف القوي، ومركِّزاً على تحريم الإنكار في مسائل الاجتهاد، مع تبسيط الكلام في نقض اجتهادات المختلفين. وتناول قضية تغيُّر الأحكام بتغيُّر مناطاتها، مع توضيح الدَّليل على أنَّ ذلك ممَّا لا يُنكر. ثم شرح الأصل الفقهي الكبير (مراعاة الخلاف)، وأنهى بباب الاحتياط، والأخذ بالأحزم والأورع والأسلم للعاقبة.

٦. **الحماية القانونية للمعتقدات وممارسة الشعائر الدينية وعدم التمييز في إطار الاتفاقيات الدولية والقانون الوضعي والشريعة الإسلامية: دراسة مقارنة**، خالد مصطفى فهمى، الإسكندرية: دار الفكر الجامعي، ٢٠١٢م، ٣٥٠ صفحة.

يرى المؤلف أنَّ الأحداث الراهنة أظهرت الحاجة إلى دراسة حرية العقيدة وممارسة الشعائر الدينية دراسة موضوعية، فسعى في كتابه إلى الموازنة بين النصوص الدستورية والقانونية من جهة، ونصوص الاتفاقيات والمعاهدات الدولية من جهة أخرى، ورؤية الشريعة الإسلامية من جهة ثالثة. فبيّن حرية العقيدة وممارسة الشعائر الدينية من خلال تلك النصوص، مستخدماً المنهج الوصفي والمقارن والتحليلي للوصول إلى صيغة من الترابط بين النصوص التشريعية الدستورية والقانونية، والقواعد الدولية مقارنة بالشريعة الإسلامية، وربط ذلك بالواقع العملي وبالأحكام القضائية الصادرة في هذا الشأن.

٧. **الحرية الفكرية والدينية: رؤية إسلامية جديدة**، يحيى رضا جاد، القاهرة: الدار المصرية اللبنانية، ٢٠١٣م، ٢٧٢ صفحة.

تناول المؤلف قضية الحرية الفكرية، ومنها: حرية التعبير، وحرية التفكير، وحرية العقيدة، وكل حريةٍ يصبح الإنسان بها إنساناً. وتعرّض لقضية مهمة لا تزال موضع خلاف بين العلماء والفقهاء، وهي قضية "الرِدّة المحضة" كما يسميها المؤلف، وكيف يتم التعامل معها بكافة جوانبها، واستدل بالقرآن الكريم والسنة الصحيحة أنه لا ينبغي العقاب. وبحث موضوع حرية غير المسلمين في عرض أفكارهم بحرية تامة، والدعوة لما يعتقدون ويؤمنون به، وحتى انتقاد الإسلام. ويشير المؤلف أيضاً إلى أن حفظ إيمان المؤمن

وتثبيته إنما يكون بالمناعة لا المنع؛ أي برفع قدراته المناعية ومستوى وعيه الثقافي والمثالي، لا بمنع الآخر من التعبير.

٨. **الحرية والمواطنة والإسلام السياسي؛ التحولات السياسية الكبرى وقضايا النهوض الحضاري**، لؤي صافي، بيروت: الشبكة العربية للأبحاث والنشر، ٢٠١٣م، ١٧٦ صفحة.

يبحث الكتاب في التصورات الإسلامية للحياة السياسية، ومفاهيم الديمقراطية والحرية والمواطنة، في إطار العلاقة بين الديني والسياسي، في ظل الوعي الديني الحديث للمجتمعات الإسلامية. والكتاب تحليل للسياق التاريخي والاجتماعي للتحولات السياسية الكبرى التي تمر بها المنطقة العربية اليوم؛ إذ يشير إلى أن التحول من الاستبداد إلى حكم الشعب القائم على مؤسسات دستورية ووطنية وأهلية لا يزال في بداياته. وبغض النظر عن موضوعات التيارات الإسلامية اليوم، فإن دور الإسلام في صناعة مستقبل الحياة السياسية القادمة لا يمكن تجاهله أو تجاوزه، كما كان حال الأديان مهمّاً في أي تحول مماثل في تاريخ المجتمعات الإنسانية، بما في ذلك المجتمعات الغربية. ويدعو الكتاب إلى القراءة التحررية للنصوص الدينية التي تدعو إلى تحرير إرادة الإنسان من الخضوع إلى التراكمات الثقافية التي ولدت مجتمع الخضوع والاستلاب.

٩. **الأحزاب السياسية بين الحرية والتقييد: دراسة مقارنة**، محمد إبراهيم خيري الوكيل، المنصورة: دار الفكر والقانون، ٢٠١٣م، ٥٠٠ صفحة.

يتناول هذا الكتاب موضوع الأحزاب السياسية وما تتمتع به من حريات، وما تعانيه من تقييد. إن حرية تكوين الأحزاب السياسية تحتاج إلى الحماية من الظلم الذي قد يقع عليها من السلطة التنفيذية، بل والتشريعية أحياناً. ويغدو القضاء بذلك الملاذَ المهم للأحزاب في مواجهة ما تتعرض له من الأفراد أو المؤسسات. وهنا يقع على عاتق القاضي ضرورة الفصل في هذه المنازعات بشكل يحقق التوازن ويوفق بين حماية النظام العام وحرية الأفراد في آن، سواء في حال عدم وجود نص صريح، أو في حال وجود نص يثير الجدل أو الخلاف في تفسيره. ومن المهم أن يكون القاضي محايداً؛ فيحظر انتماؤه إلى أي حزب أو تنظيم سياسي، أو الإعلان عن تأييده أو المشاركة في الدعاية له.

١٠. **الحقوق والحريات السياسية في الشريعة الإسلامية**. رحيل غرايبة، بيروت: الشبكة العربية للأبحاث والنشر، ٢٠١٢م، ٤٦٠ صفحة.

يهدف هذا الكتاب إلى توضيح نظرية الإسلام في تنظيم العلاقة بين المواطن والسلطة، وتوضيح ما يترتب على كل منهما من حقوق وواجبات شرعية متبادلة. فعلى مرّ الزمان، كان من الواضح شدة اهتمام الإسلام بموضوع تحرير الإنسان، واحترام إرادته، وحفظ كرامته، وعدم انتقاص حقوقه. ولأن الأشخاص لا يستطيعون العيش إلا مجتمعين بسبب عجز الفرد عن تحصيل مستلزمات عيشه وحده، كان لا بدّ من إيجاد سلطة تنظّم شؤونهم، وتحفظ حقوقهم، وتمنع الاعتداء، وتقيم الحدود. هذا يؤدّي إلى وجود فريقين يجب تنظيم العلاقة بينهما: الحاكم والمحكوم. ويتناول هذا الكتاب حقوق كلّ فريق وواجباته، ومعالجة ما يتعلق بهذا الجانب من مسائل متجددة. ويذكر أن هذا الكتاب – في أصله– أطروحة حصل من خلالها المؤلف على درجة الدكتوراه من الجامعة الأردنية، ونشر المعهد العالمي للفكر الإسلامي طبعته الأولى.

11. *Non-Western Reflection on Politics*. Petr Drulák (Editor), Sárka Moravcová (Editor), Peter Lang International Academic Publishers (October 16, 2013), 259 pages.

عنوان الكتاب بالعربية: "**التفكّر غير الغربي في السياسة**". مع زيادة التأثيرات غير الغربية في العالم، أصبحت الحاجة إلى حوار عالمي أصيل أكثر إلحاحاً من ذي قبل. وسعياً لاتخاذ دور فاعل في ذلك، مما جعل الغرب في مواجهة تحدٍّ مفاهيمي. إن فهم الغرب للعالم السياسي مبني على مفاهيم متأصلة، مثل: السلطة، الحنكة السياسية، التعاون، التعددية، الاستقلال، والكرامة وحقوق الإنسان. ويميل الغرب أيضاً إلى الافتراض خطأً بأن أي شخص آخر عليه أن يشاطر الغرب في هذه المفاهيم. ويبيّن الكتاب أن الواقع مختلف عن هذا الاعتقاد، وذلك من خلال البحث في التفكير السياسي الإفريقي والآسيوي والإسلامي، وتقديم مفاهيم سياسية وقراءات غير غربية لما

يبدو وكأنه مصطلحات غربية مألوفة. كما يشير الكتاب إلى العقبات التي تقف في طريق الحوار العالمي، إضافة إلى الفرص التي يمكن انتهازها.

12. *A Communication Perspective on Interfaith Dialogue: Living Within the Abrahamic Traditions*. Daniel S, Jr. Brown (Editor), Lexington Books; 1st edition (January 30, 2013), 238 pages.

عنوان الكتاب بالعربية: "**منظور الاتصال في الحوار بين الأديان: العيش ضمن التقاليد الإبراهيمية**". توفر نظرية الاتصال أسلوباً ملائماً لفهم الطريقة التي يمكن أن يعمل بها الأشخاص المؤمنون معاً في العالم المضطرب اليوم. وفي هذا الكتاب، عرض ٢٤ باحثاً تجاربهم وتحليلاتهم الخاصة بالحوار بين الأديان، واقترحوا نموذجاً للحوار بين الأديان ضمن إطار من الدراسات البيانية والاتصالية. ومع وجود تركيز كبير على الديانات الإبراهيمية في أجزاء الكتاب، فهناك أيضاً نقاشٌ يتناول بعض الأديان الأخرى. ويتناول كل فصل نظريات الاتصال التي توضح الممارسات والمشكلات المتعلقة بالتواصل بين الأديان. وبينما تركز الكتب الأخرى على تقديم استبصارات ثيولوجية (إلهية) أو سياسية أو اجتماعية، فإن هذا الكتاب يركز على المنظورات المتضمنة في دراسات الاتصال، والطرق والإجراءات التي يتم فيها إنتاج المعنى بين الأديان، كما أنه ينتقل من أسس نظرية الاتصال والحوار بين الأديان إلى التطبيقات والتحديات التي تواجه هذه المبادئ.

13. *The Oxford Handbook of Islam and Politics (Oxford Handbooks)*. John L. Esposito and Emad El-Din Shahin (Editors). Oxford University Press, USA (November 8, 2013), 708 pages.

عنوان الكتاب بالعربية: "**كتاب أوكسفورد المرجعي حول الإسلام والسياسة**". خلال العقود الثلاثة الأخيرة، عمل الباحثون والمحللون على تفحص العلاقة بين الإسلام والسياسة، إلا أنهم كانوا يقتصرون عادةً في تحليلهم على دولة معينة أو محور تركيز محدد. قليلةٌ هي الأعمال التي وفرت تحليلاً معمقاً شاملاً جغرافياً. ويأتي هذا الكتاب ليتناول الإسهامات المختلفة من باحثين ومختصين معروفين؛ إذ يوفّر تحليلاً شاملاً لما نعرفه وما ندرسه في الإسلام السياسي. ويتيح الكتاب للدارسين والطلاب وصانعي القرار فرصةً

لفهم تفاعل الإسلام والسياسة، والأدوار المتعددة والمختلفة للحركات الإسلامية، بالإضافة إلى قضايا السلطة والديموقراطية والتطرف الديني والإرهاب محلياً وعالمياً.

14. *Modern Perspectives on Islamic Law*. Ann Black, Hossein Esmaeili and Nadirsyah Hosen, Edward Elgar Pub (August 30, 2013), 320 pages.

عنوان الكتاب بالعربية: "**منظورات عصرية حول الشريعة الإسلامية**". يقدم هذا الكتاب إسهاماً قيماً حول الجدل المتعلق بالتوافق بين الإسلام والحداثة، كما يتضمن كثيراً من الحوارات والأمثلة التي تبين كيف يمكن فهم الإسلام بشكل يتسق مع الحياة العصرية، وحقوق الإنسان، والديموقراطية، وحكم القانون، والمجتمع المدني، والتعددية. يبدأ الكتاب بتحليل طبيعة الشريعة ومفاهيميها ومعناها ومصادرها، إضافة إلى تطورها عبر المراحل المختلفة من التاريخ الإسلامي، ثم إلى الطريقة التي تمارس بها الشريعة اليوم، وسياقها الحديث المعاصر أيضاً. ويناقش الكتاب مجموعة من المؤسسات الحديثة الأساسية، مثل: البرلمان، ونظام القضاء، ودار الإفتاء، والأحزاب السياسية، وغيرها. ويبحث الكتاب في دور الشريعة الإسلامية في المجتمعات الغربية العلمانية، ويناقش النظام القانوني للإسلام ضمن سياقه الكلاسيكي المطبق في الشرق الأوسط وفي جنوب آسيا. ويأتي المؤلفون الثلاثة من خلفيات مختلفة، ويوفرون المنظورات المختلفة للسنة والشيعة ولغير المسلمين، الأمر الذي يجعل هذا الكتاب مصدراً مميزاً للمعلومات، وصور الفهم التي تتناول الشريعة.

15. *An Introduction to the Modern Middle East: History, Religion, Political Economy, Politics*. David S. Sorenson, West view Press; Second Edition, Second Edition (December 24, 2013), 560 pages.

عنوان الكتاب بالعربية: "**مقدمة لدراسة الشرق الأوسط: التاريخ، والدين، والاقتصاد السياسي، والسياسة**". يقدم المؤلف مقدمة شاملة وسهلة عن الشرق الأوسط، مع التركيز على السياسات في المنطقة. ويبحث في التاريخ، والأديان، والاقتصاد في دول الخليج العربي وشرق المتوسط وشمال إفريقيا. ويعرض ملخصاً موجزاً للتاريخ السياسي، يليه نقاش حول الديموقراطية، والسياسات الدينية، وقضايا المرأة، والمجتمع

المدني، والتطور الاقتصادي، والخصخصة، والعلاقات العامة. وفي هذه الطبعة الثانية، يتناول الكتاب أحداث الربيع العربي، والتغيرات في السياسة التركية، والمسألة النووية في إيران، وأحدث الجهود المبذولة لحل المعضلة الفلسطينية. ويوفر الكتاب تعريفاً جيداً بالشرق الأوسط المعاصر.

16. *Religion and Regimes: Support, Separation, and Opposition.* Mehran Tamadonfar & Ted G. Jelen, Lexington Books (November 30, 2013), 288 pages.

عنوان الكتاب بالعربية: "**الدين وأنظمة الحكم: الدعم والانفصال والمعارضة**". يضم هذا الكتاب عدداً من المقالات التي تصف وتحلل علاقات الدين بالنظام في أمم مختلفة من العالم المعاصر؛ إذ يتناول أنماط التفاعل بين ممثلي الدين والحكومات المحلية، التي تتضمن الدعم والانفصال والمعارضة. وبشكل عام، فإن معظم الدول لديها تقليد ديني خاص بالأغلبية أو الأكثرية، وهو يسعى للحصول على موضع متميز في الحياة العامة. إن طبيعة العلاقة بين مثل هذه التقاليد والسياسة المحلية تتحدد بشكل كبير بطبيعة المعارضة. وفي بعض الأحيان، يكون التقليد السائد مرتبطاً بنظام سابق مشوَّه السُّمعة، الأمر الذي ينتج انفصالاً قانونياً عادةً. وعلى العكس من ذلك، ففي بعض الأمم يكون الدين السائد مرتبطاً بقوة بالهوية الوطنية، وذلك لأسباب تاريخية، ومن ثمّ يكون التأثير الديني للعامة على النظام ضعيفاً.

17. *Political Islam in the Age of Democratization (Middle East Today).* Kamran Bokhari & Farid Senzai, Palgrave Macmillan (December 18, 2013). 272 pages.

عنوان الكتاب بالعربية: "**الإسلام السياسي في عصر الديمقراطية (الشرق الأوسط اليوم)**". مع اجتياح موجة من عدم الاستقرار للشرق الأوسط وشمال إفريقيا، راح العالم يراقب الاهتمام المتزايد بالإسلاميين الذين يصلون إلى السلطة. لقد أدى بروز الإسلام باستمرار في خضم الصراع من أجل الديموقراطية في العالم الإسلامي إلى إرباك نظريات الديموقراطية الغربية، التي تعدّ العلمانيةَ متطلباً سابقاً للتحول الديموقراطي. ويعرض هذا الكتاب نظرة شاملة للطبيعة المعقدة للإسلام السياسي المعاصر وعلاقته

بالديموقراطية؛ إذ يبيّن الأطر النظرية، وتصنيفات الإسلاميين، ويعرض محتوى تاريخياً غنياً، وهو يقدم تحليلاً للمهمّة التي من المحتمل أن يؤديها الدين في ديمقراطية المسلمين مستقبلاً. كما يحتوي تصحيحاً للتعميمات الشائعة حول الإسلام والديموقراطية، ويبيّن بوضوح المدى الواسع لوجهات نظر الإسلام السياسي والديموقراطيات الإسلامية التي ظهرت إلى الوجود.

18. *Islam in Modern Thailand: Faith, Philanthropy and Politics (Routledge Contemporary Southeast Asia Series).* Rajeswary Ampalavanar Brown, Routledge (September 16, 2013). 296 pages.

عنوان الكتاب بالعربية: "**الإسلام في تايلاند المعاصرة: الإيمان والإحسان والسياسة**". يتناول الكتاب موضوع الإسلام في تايلاند والمؤسسات الإسلامية فيها، والتاريخ الداخلي للمناطق التايلاندية، والعمليات التي أدت إلى ترسيخ هذه المؤسسات. ويبحث في التحول الاجتماعي الاقتصادي في سياق شبكات التجارة والشبكات الاجتماعية المدنية المرتبطة بالمساجد والمدارس وصناع القرار السياسي في كل منطقة. ويوضح المؤلف في دراسته خصوصية المصلحة الإسلامية بصفتها عامل تقوية للعلاقات في الدولة التايلاندية العلمانية. وتتمثل فاعلية النظام الحالي في استمالة هذه النخبة المسلمة في مجالس الدولة؛ إذ يساعد ذلك في توسعة القاعدة الشعبية في الجنوب والجنوب الشرقي وبانكوك. وهذا أدى إلى تعزيز الهوية الإسلامية لهذه النخبة ضمن الثقافة التايلاندية العصرية والعلمانية والمتعلمة. وبشكل عام، يسعى الكتاب لتحويل الاهتمام إلى الطريقة التي يعمل بها الإحسان الإسلامي في تقديم المنطق والدينامية للمؤسسات والجماعات، مما يوفر فهم كاملاً للاقتصاد والسياسة والتاريخ الاجتماعي.

19. *Islam, Sharia and Alternative Dispute Resolution: Mechanisms for Legal Redress in the Muslim Community.* Mohamed Keshavjee, I. B. Tauris (July 24, 2013), 240 pages.

عنوان الكتاب بالعربية: "**الإسلام والشريعة وتسوية النزاع البديلة: آليات الإصلاح القانوني في المجتمع المسلم**". تُعدّ معاني الشريعة وسياقاتها موضوعاً للفضول وسوء الفهم لدى غير المسلمين؛ إذ يصفونها بأنها تتسم بالقسوة، وبأنها نظام

قانوني عقابي. ويأتي هذا الكتاب ليبين أن الشريعة والفقه المتصل بها يتضمنان مصفوفة من تفسيرات متنوعة أكبر مما يُعتقد. وعدا عن كون التقاليد القانونية للمسلمين تبدو أحادية أو عصية على التغيير من الخارج، إلا أنها تركز على المساواة وحل الصراع بغير خصومة. ويفحص المؤلف هنا التطبيقين السني والشيعي للشريعة، ويبين كيف أن العوامل السياسة والثقافية وغيرها أثّرت في ممارسة الفقه والشريعة في الغرب. كما يفحص التطور الحديث للطرق البديلة لتسوية النزاع، ويبين أن هذه العملية يمكن أن تُحيي بعض المبادئ التي تكمن وراء تعاليم المسلمين وتشريعاتهم، وتقدم حلولاً رسمية، لتحقيق العدالة المنشودة حتى بالنسبة إلى غير المسلمين.

## قواعد النشر وتعليمات إعداد البحوث

- يشترط في البحث أن يتوافق مع أهداف المجلة ومحاورها، وأن يتراوح حجمه بين ستة آلاف – عشرة آلاف كلمة مع الهوامش، وأن لا يكون قد نُشر أو قدّم للنشر في أي مكان آخر. والمجلة غير ملزمة بإعادة الأبحاث إلى أصحابها سواء نشرت أم لم تنشر.

- تنظم مادة البحث ضمن **مقدمة** مناسبة حوالي خمسمائة إلى ألف كلمة تتضمن بيان موضوع البحث وأهدافه وأهميته وطبيعة الأدبيات المتوافرة حوله. **وخاتمة** بنفس الحجم تتضمن خلاصة البحث وأهم نتائجه وتوصياته. والمقصود بخلاصة البحث هنا هي فكرة مركزة لمجمل الأفكار الأساسية التي يود الباحث أن يتجه تفكير القارئ إليها، والمقصود بالنتائج الإضافة المعرفية التي تمثل قمة البحث وأفضل عطاء لصاحبه في موضوع البحث. والمقصود بالتوصيات بيان الأسئلة التي أثارها البحث وحاجتها إلى إجابات عن طريق مزيد من البحوث، وكذلك بيان القرارات التي تقتضي من المعنيين بأمرها الأخذ بها إصلاحاً للواقع. أما **جسم البحث** الرئيسي فتنظم مادته في عدد من الأقسام ٣-٥ مع عناوين فرعية مناسبة لكل قسم مرقمة بكلمات: أولاً، وثانياً، وثالثاً... وإذا لزم تقسيم أي عنوان إلى عناوين فرعية فإنها ترقم بأرقام ١و٢ و٣

- يعطى صاحب البحث المنشور عشر فصلات (مستلات) من بحثه المنشور، ويكون للمجلة حق إعادة نشر البحث منفصلاً أو ضمن مجموعة من البحوث، بلغته الأصلية أو مترجماً إلى لغة أخرى، دون الحاجة إلى استئذان صاحب البحث.

- يكون التوثيق في مجلة "إسلامية المعرفة" على الوجه التالي:

  - الالتزام بقواعد التوثيق المعمول بها في المجلة.
  - توثيق الآيات القرآنية بعد نص الآية مباشرة في المتن وليس في الهامش ويتم ذلك بين قوسين مع وضع اسم السورة تليها نقطتان رأسيتان ثم رقم الآية؛ مثال: (البقرة: ٧٩-٨٧)
  - توثق الأحاديث الشريفة بالرجوع إلى كتب الحديث المطبوعة بالإشارة إلى الكتاب المطبوع وبعد ذلك استكمال جميع المعلومات الببلوغرافية من دار نشر، إلى مكان النشر..
  - عند توثيق الكتب أو المجلات يتم التركيز على البدء بالاسم الأخير للمؤلف واستكمال بيانات التوثيق الببلوغرافية بما فيها بلد النشر والكتاب ودار النشر، وسنة النشر وأرقام الصفحات والجزء الذي أخذت منه المعلومة، مع ضرورة إبراز عنوان الكتاب أو المجلة بالخط الأسود الغامق.

# قسيمة اشتراك في إسلامية المعرفة

أرجو قبول/ تجديد اشتراكي بـــ (.....) نسخة اعتباراً من العدد (.....) ولمدة (.....) عام.

طيه صك/ حوالة بريدية بقيمة .....

إرسال فاتورة .....

الاسم .....

العنوان .....

.....

التوقيع ..... التاريخ .....

**الاشتراك السنوي**

للأفراد ٥٠ دولاراً – للمؤسسات ١٠٠ دولار أميريكي

**التسديد**

عن طريق شيك مصرفي مسحوب على أحد المصارف الأجنبية لأمر:

المركز اللبناني للأبحاث والدراسات الحضارية (LCCRS)

كورنيش المزرعة – شارع أحمد تقي الدين – بناية كولومبيا سنتر (قسم أ) طابق رابع

بيروت – لبنان

الهاتف والفاكس: ٠٠٩٦١١٧٠٧٣٦١

أو تحويل المبلغ إلى العنوان التالي:

LCCRS – Bank Audi, Bechara Khoury – Beirut
Acc. No: 58280546100206201

**سعر العدد:**

لبنان: ٥٠٠٠ ل.ل، سوريا: ٧٥ ل.س، الأردن: ١,٥ دينار، العراق: ١٠٠٠ دينار، الكويت: ١,٥ دينار، الإمارات العربية: ٢٠ درهم، البحرين: ١,٥ دينار، قطر: ٢٠ ريالاً، السعودية: ١٠ ريالات، اليمن: ١٥٠ ريالاً، مصر: ٤ جنيهات، السودان: ٦٠٠ جنيه، الصومال: ٢٠ شلناً، ليبيا: ٣ دنانير، الجزائر: ٥٠ دينار، تونس: ديناران، المغرب: ٣٠ درهماً، موريتانيا: ٢٥٠ أوقية، قبرص: ٣ جنيهات، الاتحاد الأوروبي: ٥,٥ يورو، بريطانيا: ٤ جنيهات، أمريكا وسائر الدول الأخرى ١٠ دولارات.

## المعهد العالمي للفكر الإسلامي

مؤسسة فكرية إسلامية ثقافية مستقلة أنشئت في الولايات المتحدة في مطلع القرن الخامس عشر الهجري (١٤٠١هـ/١٩٨١م) لتعمل على:

- توفير الرؤية الإسلامية الشاملة، في تأصيل قضايا الإسلام الكلية وتوضيحها، وربط الجزئيات والفروع بالكليات والمقاصد والغايات الإسلامية العامة.
- استعادة الهوية الفكرية والثقافية والحضارية للأمة الإسلامية، من خلال جهود إسلامية العلوم الإنسانية والاجتماعية، ومعالجة قضايا الفكر الإسلامي.
- إصلاح مناهج الفكر الإسلامي المعاصر، لتمكين الأمة من استئناف حياتها الإسلامية ودورها في توجيه مسيرة الحضارة الإنسانية وترشيدها وربطها بقيم الإسلام وغاياته.

ويستعين المعهد لتحقيق أهدافه بوسائل عديدة منها:

- عقد المؤتمرات والندوات العلمية والفكرية المتخصصة.
- دعم جهود العلماء والباحثين في الجامعات ومراكز البحث العلمي ونشر النتاج العلمي المتميز.
- توجيه الدراسات العلمية والأكاديمية لخدمة قضايا الفكر والمعرفة.

وللمعهد مكاتب وفروع في عدد من العواصم العربية والإسلامية وغيرها يمارس من خلالها أنشطته المختلفة، كما أن له اتفاقيات للتعاون العلمي المشترك مع عدد من الجامعات العربية والإسلامية والغربية وغيرها في مختلف أنحاء العالم.

The International Institute of Islamic Thought
.Grove Street, 2nd Floor, Herndon 500
Virginia 20170 USA
Tel: 1-703-471 1133
Fax: 1-703-471 3922
URL: http://www.iiit.org - Email: iiit@iiit.org

# Islāmīyat al Ma'rifah
# Journal of Contemporary Islamic Thought

An International Refereed Academic Journal
Published Quarterly by
The International Institute of Islamic Thought

1401هـ - 1981م
1981AC - 1401AH

Vol. 19 No. 75 Winter 1435 AH / 2014 AC

ISSN 1729- 4193