نظام العقل (العاقلة)
في الفقه الإسلامي المعاصر
رؤية معاصرة
في ضوء مقاصد الشريعة الإسلامية

الدكتور عوض محمد عوض

العدد ١٢٩
ص ص: ٧-٧٢

يقدم هذا البحث نظرة مقاصدية جديدة لنظام الدية على العاقلة، وكيفية تطبيقها في قوانين الدول الإسلامية المعاصرة.

ونظام العقل إنما شرع من باب التكافل، والتكافل يفترض التآزر والتناصر، ولا يخلو مجتمع من هذا المعنى، بل إن هذا المعنى وحده هو الذي يشد أفراد النوع الإنساني كافة ويجعل من كل طائفة منهم مجتمعًا. وأسباب التناصر شتى، منها ما ينهض على وحدة النسب أو الدم، ومنها ما ينهض على وحدة العقيدة، ومنها ما يقوم على وحدة المهنة أو المكان أو المصلحة بوجه عام. فالتناصر في كل مجتمع واقع لا سبيل إلى جحده، وقد تختلف أسبابه أو تتفاوت درجاته لكنه قائم في كل حال، ولا يتصور زواله إلا بزوال المجتمع ذاته. وإذا كان التعاون أو التناصر حقيقة مفترضة في المجتمعات عامة، فهو سمة المجتمع الإسلامي خاصة، بل هو قوامه.

والخلاصة أنه إذا كان مسلَّمًا أن نظام العقل يقوم على التعاون والتناصر، وكان هذا المعنى ثابتًا بحكم الضرورة في كل مجتمع ومفروضًا بحكم الشرع في المجتمع الإسلامي، فإنه يتأدى من ذلك القول حتمًا بأن التعاقل حكم شرعي عام لا يرهن بزمان ولا بمكان. وذلك هو الجانب الثابت في هذا النظام، أما أحكامه فتقبل التغير والتطور، والحال فيها معتبرة، لأن العقل ليس حكمًا تعبديًا محضًا، وإنما هو حكم معقول المعنى، وقد شرع لتحقيق مقاصد معلومة. ولما كانت المقاصد لا تتغير وكانت أحوال الناس متغيرة فإنه ينبغي أن تتطور أحكام العقل بما يناسب أحوال

الناس في كل عصر. ولنا في عمل السلف أسوة، فقد اجتهد عمر بن الخطاب لعصره وطور أحكام العقل بما يتفق مع ما طرأ على حياة الناس من تغير. ولنا في اختلاف الفقهاء عبرة، فاختلافهم في هذا الباب دليل على أنه موضع اجتهاد، وخير الاجتهاد – بل صحيحه – ما كان موافقًا للشرع ومناسبًا لظروف العصر.

وإذا أردنا تقنين أحكام الشريعة الإسلامية فما ينبغي للقائمين بهذا العمل أن يغفلوا نظام العقل بدعوى أن أساسه لم يعد له وجود في حياة الناس فذلك ظن خاطئ، بل ينبغي تقنين العقل، لأنه – بغض النظر عن جانب التعبد في العمل به – نظام رائد يوفق على أفضل وجه بين مصالح متباينة، كل منها جدير بالرعاية.

وإذا كانت العصبة هي العاقلة فيما مضى، فقد تغيرت ظروف الحياة اليوم وتبدلت أحوال الناس؛ ولهذا فإنه يتعذر الاعتماد عليها واعتبارها عاقلة حين يراد تقنين أحكام العقل طبقًا للشريعة الإسلامية، ومن ثم يتعين البحث عن بديل يلائم الأوضاع القائمة في المجتمعات الإسلامية المعاصرة، والبديل الذي يراه الباحث هو ضابط المهنة؛ لأن قدر التناصر بالمهنة يفوق قدر التناصر بغيرها نوعًا ومدى. وهذا الضابط يحقق، فضلاً عن ذلك، شرطًا هامًا في العقل لا يحققه سواه، ونعني به كثرة العدد. ويمكن استثمار ضابط المهنة على نحو أفضل إذا صرفناه إلى كل ما يتسع له معناه. وذلك باعتباره متحققًا في حالتين: الأولى عند اتحاد نوع العمل ولو اختلفت الجهة التي يمارسه فيها أربابه، والثانية عند اتحاد الجهة ولو اختلف نوع العمل الذي يمارسه العاملون فيها، لأن العمل في الحالتين هو المعول عليه. كل ما هنالك أنه ينظر إليه من حيث نوعه في حالة، ومن حيث جهة ممارسته في أخرى. وليس في هذه التوسعة تَكَلُّف ولا اصطناع، وإنما هو تسجيل لحقيقة الواقع؛ فكل متأمل في أحوال مجتمعنا يدرك أن هناك تناصرًا بين العاملين في مهنة واحدة كالأطباء والمهندسين والمحامين والمحاسبين والتجار، وأن هناك تناصرًا مماثلاً بين العاملين في جهة واحدة كالشركات والمصانع والوزارات والهيئات العامة وإن اختلفت وجوه النشاط التي يباشرها هؤلاء العاملون. ولا يخفى أن ضابط المهنة بهذا المفهوم لا يعد

ابتكارًا من جانبنا بمعنى الكلمة؛ فهو لا يعدو أن يكون جمعًا بين أهل الديوان وأهل الحرفة، وقد قال بهما الأحناف من قبل.

وينحصر العقل عند الفقهاء في طائفة محدودة من الجرائم، هي القتل والجرح، أما ما عداها فضمانه يجري على حكم الأصل في ضمان المتلفات، وهو إلزام الجاني به في ماله. وقد انعقد على هذا إجماع القائلين بالعقل فلم يعرف لهم مخالف.

ولما كان العقل صلة ومواساة فقد انعقد الإجماع على أن العاقلة لا تحمل عن الجاني إلا إذا كان معذورًا، فإن لم يكن كذلك حمل وحده دية جنايته كاملة في ماله الخاص ولو أجحفت به الدية، بل ولو أكلت كل ماله.

ولا يكفي لإلزام العاقلة بالدية أن يكون من ينتمي إليها قد تسبب بفعله في قتل المجني عليه أو جرحه، فقد لا يكون ذلك مقترنًا بخطأ من جانبه، بل يجب كذلك أن يثبت وقوع الخطأ منه، إما نتيجة لتخليه عن واجب التدبر والتبصر، أو عن واجب الحفظ والتحوط، وإلا فلا ضمان على عاقلته.

والراجح في الفقه الشرعي هو إعطاء شبه العمد حكم الخطأ من حيث من يحمل الدية، وكان هذا الرأي أرفق بالجاني وبالمجني عليه، إذ يلزم العاقلة بالدية.

والقاعدة أن العاقلة لا تحمل غير الدية. وينبني على ذلك أنه لا شأن لها بسائر الأعباء أو الآثار المالية التي يقضى بها على الجاني بسبب جريمته، ولو بلغت من الجسامة حدا يستغرق كل ثروته، إلا أن تعينه العاقلة عن طيب نفس كما يقول الفقهاء.

وتتردد الدية في النظر الفقهي بين أن تكون عقوبة أو تعويضًا؛ فمن الفقهاء من يذهب إلى أنها عقوبة مقررة للقتل الخطأ والجرح الخطأ. وربما عزز رأيهم هذا أنها مقدرة شرعًا، فهي ثابتة باطراد لا يختلف مقدارها باختلاف المجني عليهم، وإنما الكل فيها سواء، الصغير كالكبير، والعليل كالسليم، والعاقل كالمجنون، والواحد من العامة كأي فرد من الخاصة أو الصفوة. ويرى آخرون أن الدية تعويض يستحق للمجني عليها أو لأوليائه جبرًا للضرر الذي لحقهم من جراء ما ارتكبه الجاني. ولا

ينال من ذلك في رأيهم كون الدية مقدرة سلفًا من قبل الشارع وعلى وجه يتسم بالثبات والاطراد؛ فهذا التقدير لا يحيلها بالضرورة عقوبة ولا ينفي عنها طبيعتها التعويضية. ومن الفقهاء من يرى الدية ذات طبيعة مختلطة؛ فهي مزيج من العقوبة والتعويض معًا.

ويذهب جمهور الفقهاء إلى أنه إذا تحقق موجب الدية فإن مقدارها يتحدد بوجه عام على نحو ثابت لا يختلف باختلاف المجني عليهم، ولا باختلاف صورة الركن المعنوي للجريمة التي أوجبت الدية.

ولا خلاف في أنه إذا تراضى ذوو الشأن على دية محددة تزيد أو تقل عما هو مقدر شرعًا فذلك شأنهم، واتفاقهم يلزمهم.

وتحمل العاقلة من حيث المبدأ كل ما يقضى به من دية، فإذا تبين أن خطأ الجاني جسيم أو تكرر خطؤه، فإنه يحمل الثلث في ماله، سواء كان هذا الثلث هو كل الواجب أو كان الواجب أكثر منه، وللعاقلة أن ترجع عليه بما دفعته في هذه الحدود.

ويخلص الباحث إلى أن مبدأ العقل هو – وحده – حكم الشرع، أما تنظيم العقل وتقنين أحكامه التفصيلية فيدخل في باب السياسة الشرعية، والمدار فيها على المصلحة بشرط عدم الإخلال بمقصد من مقاصد الشرع أو بأصل من أصوله. ولما كانت وسائل تحقيق المصلحة مما تتفاوت فيه الأنظار، فإن أحكام العقل يمكن أن تختلف باختلاف المجتمعات، كما يمكن أن تتغير في المجتمع الواحد بتغير الزمان وظروف الحال.

مبدأ ولاية الفقيه

بين مثالية النظرية وتحولات التطبيق

أ. ريهام أحمد خفاجي

العدد: ١٢٩
ص ص: ٧٣-١٠١

استطاعت الثورة الإيرانية إحداث تحول فكري هام، وهو بلورة مبدأ ولاية الفقيه، وبمقتضاه ينوب الفقيه عن الإمام في قيادة الجماهير الشيعية، على مستوى التوجيه الروحي والسياسي الحركي. وترجع الجذور الفكرية لمبدأ ولاية الفقيه إلى جهود مجموعة من علماء الفقه الشيعي، وعلى رأسهم الخوميني.

وتَعْرِض هذه الدراسة جذور مفهوم ولاية الفقيه وتحولاته، فضلاً عن آثاره السياسية، في الفقه الشيعي الإيراني. كما تناقش التحولات الفكرية والتطبيقية التي طرأت عليه بعد وفاة منظِّره الخوميني عام ١٩٨٩، والتحديات التي تواجه المبدأ على مستوى الفكر والحركة.

وتنقسم الدراسة إلى مبحثين، يركز الأول على الجذور التاريخية والأطروحات الفكرية المتعددة لمبدأ ولاية الفقيه وتطوره على يد آية الله الخوميني.

ويعني المبحث الثاني بالتحولات النظرية والتطبيقية للمبدأ قبيل وفاة الخوميني وبعدها، والتحديات التي تواجه المفهوم داخل إيران وخارجها.

فمبدأ ولاية الفقيه يضرب بجذور التاريخية قبل الخوميني. فقد اجتهد عدد من فقهاء الشيعة لإيجاد أدوار سياسية، بدرجات متفاوتة، للفقهاء الشيعة، فضلاً عن قيادتهم الروحية للجماهير المتبعة. كما تواجدت في الستينيات والسبعينيات بيئة سياسية وفكرية مواتية لدى شيعة إيران في لظهور أطروحات تجسد محورية الزعيم الفرد في قيادة الأمة، سواء كان فقيهاً أو مفكراً ملتزماً.

واستطاع الخوميني بلورة هذه الاجتهادات الفقهية التاريخية، واستثمار البيئة

المواتية، بفضل مكانته الفقهية وشخصيته الكاريزمية، ليخرج بمبدأ الولاية المطلقة للفقيه. وارتكزت أطروحة الخوميني على الإطلاق في صلاحيات الولي الفقيه، مقابل تهميش الأدوار السياسية للجماهير والمثقفين، وغياب المحاسبة والشفافية في سلطات الولي وممارساته.

إلا أن التحولات السياسية في المراحل اللاحقة، قبيل وفاة الخوميني وبعدها، ساهمت في تقويض أركان مبدأ ولاية الفقيه. فقد أدت الاعتبارات السياسية المحضة إلى استبعاد آية الله منتظري، المرشح الأكثر ملائمة، من خلافة الخوميني، ليحل محله علي خامنئي.

ونتيجة لافتقاد المرشد الحالي للمقومات الفقهية الضرورية كمرجع تقليد أعلى، انفصلت القيادة السياسية عن القيادة الروحية. ويتناقض هذا الفصل بين القيادة الدينية في الجمهورية الإسلامية عن قيادة الجمهورية مع الأفكار المؤسسة لنظرية "ولاية الفقيه". ويعني هذا الفصل عملياً انتهاء مبدأ "ولاية الفقيه".

وبرغم البقاء النظري لمبدأ ولاية الفقيه، إلا أن الممارسات السياسية والدينية لقيادات وجماهير الشيعة داخل إيران وخارجها خلقت تحديات فكرية وعملية له. فقد تنامت المعارضة لمبدأ الولاية المطلقة للفقيه على الجوانب السياسية والروحية، مستندة إلى افتقار المرشد الحالي للمقومات الفقهية الواجبة للولاية الروحية، مما استلزم تعدد مراجع التقليد. كما تنامت الفعالية السياسية للجماهير الإيرانية وتعقدت التوازنات السياسية الداخلية لدى شيعة الخارج، في لبنان على سبيل المثال. وبالتالي، تبلورت اجتهادات مختلفة تجاه المواقف السياسية لجماهير الشيعة في داخل إيران وخارجها، تتناسب بالأساس مع المطالب السياسية والمصالح الوطنية، ولا تتبع بالضرورة إرشادات الولي الفقيه.

ومبدأ ولاية الفقيه ارتبط إلى حدٍ كبير بشخصية الخوميني، الذي رسم ملامح ومقومات الولي كأقرب ما يكون إليه شخصياً. وأدى هذا إلى نجاح تطبيق مبدأ الولاية في أثناء حياة الخوميني. إلا أن تغليب الاعتبارات السياسية على المقومات

الدينية في اختيار خليفة الخوميني، برغم افتراض تأسيس مبدأ الولاية على عكس ذلك، قوض أركان ولاية الفقيه. فعندما افتقر الولي الفقيه لمقومات الإرشاد الديني والقيادة الروحية ضعفت سلطاته السياسية، بل واضطر لعقد تحالفات سياسية مع المستفيدين من هيراركية الجمهورية الإيرانية بوضعها الراهن. أي أن مبدأ ولاية الفقيه بات يحتاج الكثير من المراجعات النظرية، في ضوء التطبيقات العملية والتحديات الداخلية والخارجية التي تواجهه، وإلا اندثرت دولته.

عبد الوهاب المسيري:
رحلة البحث عن المعنى

د. هبة رءوف عزت
العدد: ١٢٩
ص ص: ١٠٣-١٢٠

للدكتور عبد الوهاب المسيري حضور إنساني وفكري متعدد الأوجه والأبعاد، حتى أن الباحث في إنتاجه الفكري لا يملك إلا أن يلحظ هذا الثراء والتنوع في إنتاجه الذي لا يمكن حصره في تخصص أو وضعه تحت عنوان واحد.

والعلم بالنسبة لعبد الوهاب المسيري ليس وظيفة يتكسب منها، بل هو رسالة يحملها على كاهله وأمانة يؤديها لأمته؛ لذا فقد كان يدرك الدور الرسالي للبحث يدور معه أينما دار، ولذلك كان عبد الوهاب المسيري عقلاً عربياً موسوعياً يصبو للمعرفة والحكمة، والنفع والخدمة لقضايا أمته.

وتحاول هذه الورقة رسم معالم للخريطة الثرية والغنية لعالم عبد الوهاب المسيري، وتتمثل معالم هذه الخريطة في ثلاث مداخل رئيسية هي:

أولاً:مدخل العقل الموسوعي العابر للتخصصات والمتجاوز للأطر الحضاري في مجال البحث والمقارنة:

ثانياً : مدخل الإنسانية؛ حيث قام المسيري بتقديم خطاب إسلامي جديد ينحو نحو استعادة مركزية الإنسان مع استكمال الرؤية الإسلامية لنواقص الإنسانية المادية بوجود الله الذي ليس كمثله شيء ودور النص الديني.

ثالثاً: مدخل "البحث عن المعنى"؛ فيمكن القول بأن المسيري عاش حياته يبحث عن المعنى، المعنى في المصطلح ومراجعته، ونقده، والمعنى الكامن خلف المنظومات الفكرية، والمعنى الكامن خلف المنظومات والمنظورات الحضارية، والمعنى الكامن خلف الحياة وحضور الغيب فيها وما وراءها، وأخيراً معنى الموت حين حدق

المسيري في وجهه بشجاعة ثم تجاوزه بيقينه.. ومضى.

لقد منح المسيري للموت معنى كما منح للحياة معنى، فحول مرضه للحظات نضال فكري متوهج كما تتوهج الشمعة قبل أن تنطفئ، و لم يمنعه مرضه من السعي لإتمام مشروعات فكرية طموحة ونشر كتب وإعادة نشر أخرى والتجوال في العالم لحضور الندوات ودعم الباحثين الشبان في أرجاء العالم العربي والإسلامي من المغرب لماليزيا ومن الولايات المتحدة لجنوب أفريقيا، فترك ذكرى في كل أرض وعلماً ينتفع الناس به، ويبقى على تلامذته أن يحولوا هذا النور لسراج علم وعمل نحو إصلاح ونهضة ومستقبل أفضل .. للعالم.

في الإضافات (المسيرية) النوعية للمشروع العربي – الإسلامي

أ. جواد الشقوري

العدد: ١٣٩
ص ص: ١٣١–١٥٠

يشاع في الأدبيات العربية والإسلامية أن المفكر الإنساني عبد الوهاب المسيري من المتخصصين في الشأن الصهيوني؛ أي الصهيونية ومتعلقاتها المختلفة. فلا يكاد يذكر اسم المسيري حتى ينصرف ذهن السامع مباشرة إلى اليهود واليهودية والصهيونية.. تلك النظرة راجعة إلى سبب موضوعي، وهو كون المسيري ألف موسوعة ضخمة لم يسبقه إليها أحد في عالمنا العربي والإسلامي، لا في الأولين ولا في الآخرين؛ فهو إنجاز معرفي علمي ضخم وثقيل. لكن الجهد الأكبر الذي يبذله رواد تلك النظرة متصل بالأساس بما جاء في الموسوعة من معلومات.. ولا ينصرف هذا الجهد إلى الإطار الذي ينتظم وتدور حوله تلكم المعلومات.

ويرى الباحث أن العقل/ الخطاب الإسلامي والعربي المعاصر يعتريه مركب من التقصير بخصوص العلاقة الفكرية التي يربطها بفكر عبد الوهاب المسيري.. التقصير في تحويل الأعمال التي قام بها المسيري – بخاصة عمله الضخم "اليهود واليهودية والصهيونية" – إلى استراتيجيات وسياسات وخطط عمل. والتقصير من ناحية "عزوف" العقل الإسلامي المعاصر– دون أن نعمم– عن "واجب" الاسترشاد بما قدمه المسيري من اجتهادات نظرية ومعرفية، غير تلك التي دونها في موسوعته المتميزة وما استتبعها من هوامش بخصوصها. وتقصير– أيضًا– من الاستفادة من نقد المسيري للحداثة الغربية.

وتحاول هذه الدراسة تسليط الضوء على تجليات الإضافات النوعية وتبدياتها المختلفة في مقاربة المسيري لمجموعة من القضايا التي هي بمثابة مداخل ومقدمات

معرفية ومنهجية لتجديد المشروع العربي الإسلامي.. وتتمثل هذه المقدمات والمداخل في:

١- الإيمان بأن المبدأ الواحد، مصدر تماسك العالم ووحدته وحركته وغايته، ومرجعيته النهائية، وركيزته الأساسية، ومطلقه الذي لا يرد إلى شيء خارجه- هو الإله، خالق الطبيعة والتاريخ، وهو خالق البشر، الذي يحركهم ويمنحهم المعنى ويزودهم بالغاية، ولكنه مع هذا مفارق لهم لا يحل فيهم أو في مخلوقاته ولا يتوحد معهم.

٢- ينطلق عبد الوهاب المسيري في مقاربته للعلاقة بالآخر ولمحددات هذه العلاقة، من رؤية لا تعتبر الآخر شرًّا مطلقًا. وأن قاعدة العدل الإسلامية هي الأساس الذي من خلاله يجب أن نحدد علاقاتنا بالآخر، فالإسلام ليس له أدنى مشكلة مع الإنسان، وهو حر في اختياراته العقدية والفكرية والجمالية، لكن المشكلة تبرز عندما يهيمن الظلم ويغيب العدل.

٣- سؤال "الأسرة" و"المرأة" ومتعلقاتهما، فالحديث عن المرأة في السياق العربي الإسلامي، لا يستقيم إلا إذا وضعناه في إطار تصور هذا السياق بمفهوم الأسرة، وإن تناول القضايا المتعلقة بالمرأة بمعزل عن الأسرة هو في حد ذاته سقوط في الخطاب العلماني. وبالتالي "فاستخدام نفس المصطلح (الأسرة) للإشارة لظاهرتين مختلفتين هو نوع من أنواع التحيز لإحدى الظاهرتين على حساب الأخرى، ولعله كان من الأفضل [للخطاب العربي الإسلامي] استخدام دالين بدلا من واحد، أو استخدام دال واحد مع توضيح الاختلافات في المدلول".

٤- الحداثة الإنسانية في مقابل الحداثة الداروينية، فلم تقتصر جهود المسيري المعرفية على نقد ونقض الحداثة الغربية (كفلسفة وممارسة) انطلاقا من نقد أسسها الفلسفية وجذورها المعرفية، وملاحقة تمثلاتها المختلفة على مستوى الاجتماع البشري، بل سعى- أيضا- وعمل على بناء حداثة جديدة تكون بديلا عن الحداثة الغربية التي ينعتها المسيري بـ" الحداثة الداروينية".. فيدعو إلى الحداثة الإسلامية

التي تسعى إلى توسيع آفاق الخطاب الإسلامي، وهو خطاب مفروض فيه أنه موجه لكل الناس وليس للمسلمين وحسب، فالمسلمون ممثلون بشكل واضح في الحداثة الإنسانية، فهم الذين يدافعون عن الأرض، والعرض، والقيم، والتراث، والهوية الثقافية، ويشكلون عمودا فقريا قويا في هذا المضمار.

٥- اعتمد المسيري بعض المداخل والمقدمات المعرفية والمنهجية من أجل قراءة النص الديني. من أهمها: الوعي بالعلاقة الضرورية بين "النسبية الإسلامية" والاجتهاد الإسلامي، وضرورة فصل الإسلام كمثال عن الإسلام كتاريخ، والنظر إلى النص القرآني باعتباره نصا متساميا، وضرورة التفريق بين "الحرفية" و"الأصولية" في مقاربة النص الديني، والوعي بالمسافة الفاصلة بين "النص" و"الواقع".

كانت تلكم بعض المداخل/ المقدمات التي على ضوئها يقترح المسيري التعامل مع النص القرآني والنبوي؛ أو قل مقاربة النص الديني بوجه عام. وهي مداخل صالحة- في عمومها- لكل أنواع المقاربات والقراءات التي يمكن أن يستخدمها "القارئ" و"المقارب" للنص الديني؛ فهي زاد "المقاربة العلمية"، وزاد "المقاربة البيانية"... وهكذا.

والمسيري في منهجه الفكري يختار، أو على الأقل يقترح، "المقاربة المعرفية" أو "المستوى المعرفي" في مقاربة النص الديني. ويُفهم من كل ما كتبه المسيري في هذا الصدد، سواء تصريحا أو تلميحا، أن الاجتهاد الإسلامي الحقيقي لا يمكن له أن يرى النور ما لم يحتل هذا النوع من المقاربة مركز ومحور اشتغالاتنا وانشغالاتنا الفكرية والمعرفية.

د. المسيري وقضايا التجديد والاجتهاد في الفكر العربي والإسلامي المعاصر (الرؤية والمنهج والنموذج)

أ. د. سعيد شبار

العدد: ١٢٩
ص ص: ٢٥١-٢٦٦

التجديد والاجتهاد هما عمل بنائي استئنافي مستمر لا ينقطع، لا ينكر جهود السابقين، لكنه أيضا لا يحجر على عقول اللاحقين حتى يحققوا كسبهم في ﴿**تِلْكَ أُمَّةٌ قَدْ خَلَتْ لَهَا مَا كَسَبَتْ وَلَكُم مَّا كَسَبْتُمْ**﴾ (البقرة: ١٣٤).

كما أن حركة التجديد والاجتهاد حركة تشمل تعريف وتكليف الإنسان الفرد في حياته وفي علاقته بالجماعة وعلاقة هذه الجماعة (الأمة) بغيرها من الأمم وبالكون المحيط حولها، بسننه ونواميسه؛ ولهذا فهي حركة تعريفية تركيبية تتجاوز كل مظاهر التبسيط والاختزال المدرسي والطائفي والفرقي؛ لأنها النصوص نفسها تتجدد بتجدد الفهم لها بما يتيحه كل زمان ومكان من معارف وعلوم واجتهادات.

والدكتور المسيري خاض تجربة تجديدية استغرقت مرحلة عطائه كلها، ففكره ينحو إلى الإبداع والتجديد في كل شيء، في أسمائه وموضوعاته وتحليله ونقده، ويسعى إلى الشمول والاستيعاب والتجريد في رصد المظاهر والتحديات بحجم شمولها واستيعابها لمختلف مناحي حياتنا، ويبحث بعصامية وعمق وتدقيق في الظواهر والنماذج المدروسة، ويطرح ويؤسس لبدائل حضارية وثقافية وجمالية وعمرانية وغيرها، كما أنه يحرص على تحريك العقل وبث روح الإبداع والفاعلية فيه، ويرفض النمطية والتقليد والانحباس والسكون، ويؤطر أعماله برؤية كلية للذات والآخر تكاد لا تتخلف في كل الموضوعات التي يطرقها، خاصة تلك المتعلقة بالإنسان ونزعات تشييئه أو تطبيعه... إلخ.

ولو أردنا اختصار مشروع المسيري في عنوانين كبيرين لوجدناه ينصب:

أولاً: على نقد الفلسفة المادية الواحدية والامبريالية العلمانية الشاملة التي تقود حضارة الغرب الآن.

ثانيًا: ينصب مشروعه على قضية المسلمين الأولى، لكن من زاوية رصد مختلفة، تعرف بالعدو الإسرائيلي وحركة الاستيطان واليهودية في تواريخها وجماعاتها والصهيونية الاستعمارية وكل ما يتعلق بهذا الكيان وبالحضارة الغربية الممجدة للقوة التي أنجبته وأنجبت ظواهر أخرى معه، كالنازية والفاشية.

يحافظ الدكتور المسيري إذن على مسافة تتركه بعيدا عن الانخراط التلقائي في النماذج الجاهزة. فلا يسمح باختراق نسيجه الثقافي وإن كان أكثر احتكاكا بها وتعرف عليها. وهذا ما يجعله قادرا على توظيفها توظيفا أسلم. لذا نجده يعتمد مناهج كثيرة (نقد، تحليل، تركيب، تفكيك، وصف، بيان، تجريد، تطبيق، تصنيف، تأريخ...) واعتماد مناهج ومقررات العلوم الإنسانية والاجتماعية في الانتروبولوجيا والاقتصاد والنفس والفن والآداب.. مما يجعله فعلا فضاء غنيا متنوعا لا يستطيع ضبطه والحفاظ على توازناته بحسب متطلبات الموضوع إلا خبير متمرس يملك قدرات توجيهية وتركيبية عالية تجعل هذه الأجزاء في نهاية المطاف وفي التحليل الأخير كلا واحدا وبنية متماسكة تعكس المرجعية والرؤية الكامنة وراءها. ونحسب أن الدكتور المسيري واحدا ممن قطعوا أشواطا بنائية تجديدية في اتجاه تحرير فكر الأمة وتنويره من الارتهان لنماذجه القديمة الجامدة أو الارتهان لنماذج حديثة مغايرة فصولا وأصولا.

معالم مدرسة التجديد الحضاري في الفكر الإسلامي المعاصر:

مالك بن نبي وعبد الوهاب المسيري نموذجا

أ.د. عبد القادر بخوش

العدد: ١٢٩

ص ص: ٢٦٧-٣٠١

عرف الفكر الإسلامي المعاصر مستويات متفاوتة في التجديد تحمل أنماطا وأنساقا متباينة في الخطاب، يمكن حصرها في الاتجاهات الآتية:

– المجال الفكري الأصولي: يعنى إعادة الأفكار إلى جذورها وذلك بإزالة الشوائب التي عكرت صفوها، وهذا ينطبق على أهم تيارات التجديد في الفكر الإسلامي، حيث عبرت عن نهضة شاملة تقوم على تطهير الإسلام مما لحق به من شوائب.

– التيار الفكري الحداثي: مثله المفتنون والمنبهرون بالفكر الغربي الجديد، لما حققه من إنجازات بفضل المناهج الحديثة مقارنة بأوضاع التردي والتخلف التي تطبع الفكر التراثي المرتبط بالدين وقضاياه. فرأوا بأن نجاة الأمة وخلاصها ينحصر في ذلك المنهج الذي أخذ به الفكر الغربي، فراحوا يستنسخون هذا المنهج ويقحمونه في الدراسات الإسلامية. وكان من شأن هذا الانبهار أن برزت أزمة منهجية حادة في الدراسات الإسلامية يعتريها شعور دفين بالمغلوبية الحضارية إزاء الفكر الغربي؛ مما أعاق هذا الشعور العقول عن أن تعي بموضوعية مختلف المعطيات، سواء التي أنتجها الفكر الإسلامي الأصيل، أم الفكر الغربي الوافد، لتقارن بين الجانبين وتأخذ ما ينفعها وتدع ما يضرها.

– أمام هذا الوضع غير الناضج في التعامل مع الآخر الذي يكرس قصورا منهجيا، أصبحت مشكلات المجتمع الإسلامي بحاجة إلى مفكرين مسلمين من شاكلة الفلاسفة، وهؤلاء بإمكانهم أن ينفذوا بنظرتهم العميقة والشاملة إلى جوهر المشكلة وأن يتتبعوا بوعي نقاط نشأتها وخطوط تطورها؛ فبرزت نخبة من العلماء

والمفكرين المسلمين المعاصرين استشعروا ووعوا منذ البداية جدية التحديات الآتية من الغرب ونموذجه الحضاري وخطورتها، وانكبوا على معايشتها وإدراكها من أجل استيعابها لبلورة موقف واعي وبناء، ويأتي في طليعة هؤلاء محمد إقبال ومالك بن نبي والفاروقي وشريعتي وجارودي وعبد الوهاب المسيري، وهكذا بدأ يتشكل تيار جديد في الفكر الإسلامي المعاصر راح يستشف جوهر الأزمة وليس أعراضها.

ودرج أغلب الباحثين على اعتبار مالك بن نبي بمثابة ابن خلدون العصر الحديث، وأبرز مفكر أولى عناية فائقة بالفكر الحضاري الإسلامي منذ ابن خلدون، فهو من أرسى قواعد مدرسة التجديد الحضاري في الفكر الإسلامي المعاصر حيث انفرد عن أقرانه من المصلحين بأنه درس مشكلات الأمة الإسلامية انطلاقا من رؤية حضارية شاملة ومتكاملة، فقد انصبت جهوده لبناء الفكر الإسلامي الحديث وفي دراسته المتميزة للمشكلات الحضارية عموما.

أما الدكتور عبد الوهاب المسيري ففتح عهدا جديدا للأمة لكي تعي موقعها الحضاري، فعكف على دراسة الحضارة الغربية المهيمنة، هذا فضلا عن تتبع الظاهرة الصهيونية طوال عشرين سنة في عمق وخصوبة وموضوعية، وهو من حيث غزارة مادته العلمية المتخصصة لا يكاد يناظره مفكر مسلم آخر في العصر الحديث، وأسطع مثال موسوعته الشهيرة التي تضاهي ما صنفه علماء الإسلام قديما إبان ازدهار الحضارة الإسلامية.

وتبدو ملامح هذه المدرسة التجديدية في الفكر الإسلامي المعاصر أكثر بروزا عند مالك بن نبي وعبد الوهاب المسيري، في:

١- النزعة التقويمية للحضارة الغربية، ومعايشتها معايشة عميقة ومتجذرة كشفت عن جوهر هذه الحضارة المتمثلة في: النزعة العدوانية، والنزعة العلمية، في آن واحد.

٢- تجلية البعد الحضاري للفكر الإسلامي المعاصر، فتجاوز مشروع الدكتور المسيري الردود الانفعالية في سياق الحديث عن الهوية والخصوصية التي افتقرت إلى

الطريقة المنهجية في دراسة قضية التحيز في العلوم وبناء علوم جديدة تتفاعل مع الإشكاليات الخاصة بالحضارة الإسلامية.

٣- الإنسان المتوازن في الحضارة الإسلامية؛ حيث إن الإنسان في فكر مالك بن نبي والمسيري ليس الكم الذي تجري عليه الإحصائية والوزن، أي الشيء الذي تجري عليه المخبر وعمليات المصنع وحاجات الجيش، وإنما هو الصفة التي قرنها الله بالتكريم في سلالة آدم.

وأخيرا يرصد البحث بعض معالم ميزت هذا الاتجاه، أبرزها:

- مشكلة المجتمع الإسلامي مشكلة حضارية مست شتى الجوانب الدينية والسياسية والاقتصادية ونحوها.

- مشكلة المجتمع الإسلامي الحضارية مع جسامتها لكنها ليست مستعصية على الحل، وهي فقط في أمس الحاجة إلى مفكرين على مستوى الفلاسفة الموسوعيين أصحاب المشاريع بنظرتهم العميقة إلى جوهر المشكلة.

- ينبغي التأكيد على أن هذا الاتجاه الحضاري في الفكر الإسلامي المعاصر ليس من شأنه أن يلغي جهود حركات النهضة في العالم الإسلامي فهو يقف إلى جانبهم في خندق واحد، ولكن عملية النقد هي انتصار لقضية الإسلام؛ لذلك لا ينبغي أن ننتظر من هؤلاء المفكرين أو الفلاسفة مفاتيح سحرية يفكون بها المغلقات، فحسبهم أن يكشفوا أصل الداء ويشخصوا أعراضه، ويحذروا من مخاطره على المدى القريب والبعيد، وهنا يبرز دور العلماء المتخصصين لكي يدلي كل منهم بدلوه في الجانب الذي هو متخصص فيه.

- ضرورة تحديد مشكلاتنا الحضارية وأنها وليدة البيئة التي نحيا فيها لذلك لا ينبغي استيراد مشاكل غيرنا ثم نتبناها.

- البديل الإسلامي الذي تتطلع إليه مدرسة التجديد الحضاري ليس مجرد شعارات براقة خالية من أي مضمون وإنما فكر عميق.

إن التجديد الحضاري في الفكر الإسلامي المعاصر يتولى مسئولية في غاية الأهمية

يتمثل في انتشال الأمة من وضعها المتأزم إلى الشهود الحضاري في عالم أضـــحت التقسيمات الجغرافية مبنية على أساس ديني وحضاري.

الفكرة الإسلامية
عند المسيري
وآفاق قبولها عند الإسلاميين

د. كمال حبيب
العدد: ١٢٩
ص ص: ٣٠٣-٣١٨

تبدو الفكرة الإسلامية عند المسيري في الظل، فهي تأتي في سياق حديثه عن قضايا أخرى يمكن أن نستشفها منها، ويرجع ذلك في الواقع إلى أن المسيري يرى نفسه متخصصاً في الأدب وعلم الاجتماع، وعلم اجتماع المعرفة خاصة، الذي يهتم بدراسة النماذج الإدراكية والتفسيرية لواقع الحضارة الغربية والإسلامية، وهذا التخصص يجعله يحاذر من الخوض مباشرة في الحديث عن الفكرة الإسلامية، وربما لأن المسيري ظل بعيدًا عن الحركة الإسلامية في مصر فهو لم يكن من بين أعضائها، ومن ثم فالفكرة الإسلامية لم تكن منطلقه الرئيسي، وإنما هي جاءت في سياق ما يمكن أن نطلق عليه الجدل مع الذات والجدل مع الأفكار والنماذج التفسيرية، والجدل مع العصر والعالم ووقائعه، وذلك كله في سياق تأملات مفكر ينتمي بامتياز للإنسان وللإنسانية.

ويمكننا القول أن انحياز المسيري للإنسان ولحريته وكرامته كان الجسر الذي عبر به إلى الإيمان بالنموذج الإسلامي الإيماني وحرره من ضيق المادية إلى رحابة الإيمان والإسلام.. فمع تصاعد الإحياء الإسلامي وتراجع مقولات النموذج المادي الغربي وطرح نماذج معرفية بديلة، يقترب المسيري من الحديث بشكل مباشر عن الفكرة الإسلامية، بحيث يفرد لها حيزًا مما يكتب أو يفكر، ولكنها لا تزال بحاجة إلى أن يفرد لها المساحة التي تستحق من اهتمامه.

ويشير البحث إلى عدة مصادر لبزوغ الفكرة الإسلامية واكتمالها عند المسيري

وهي:

١- العقل والتفلسف والتفكير التي جعلته ينتهي إلى أن المناهج المادية الغربية البسيطة لا تلبي أشواقه العميقة للإيمان ولا تفسر العديد من سلوكياته ودوافعه ومشاعره وتشوفه لمصدر أعلي من الإنسان وفوقه ومتجاوز له.

٢- المخزون الذي اكتنزه داخله من التراث الديني الإسلامي وتعرفه علي القرآن الكريم وقراءته له مرات عديدة ومطالعته للكثير من الأحاديث النبوية الشريفة ومعرفته بالمذاهب الفقهية الأربعة الإسلامية والسيرة وتاريخ الإسلام.

٣- التوحيد وانكشاف معناه في عقل المسيري.

٣- الاطلاع علي تحولات وخبرات إنسانية انتقلت من المادية إلى الإيمان مثل "مالكوم إكس" الذي تعرف عليه المسيري حين كان في أمريكا، وله تجربة التحول من العنصرية إلى الإسلام السني الذي فتح له آفاق جديدة من المعرفة والآفاق حررته من التعصب ضد الرجل الأبيض إلى الإيمان بالله والتسامح تجاه الإنسان.

أما تجليات الفكرة الإسلامية في أعمال المسيري، فتتمثل في:

١- عمله الموسوعي عن "اليهود واليهودية والصهيونية.. نموذج تفسيري جديد" الذي يطرح نماذج تحليلية مترابطة ومصطلحات بديلة وبرامج بحثية جديدة بفضل رؤيته للإسلام الذي لم يعد مجرد عقيدة إيمانية وإنما منظور شامل للكون والحياة يمثل مرجعية يمكن للإنسان أن يولد منها نماذج تحليلية ذات مقدرة تفسيرية عالية.

٢- يتبني المسيري فهماً للإسلام يقوم علي "الإسلام الحضاري" وهو الذي يري الإسلام أوسع من مجرد التفسير للنصوص، وإنما يدخل فيه ما أبدعته الحضارة الإسلامية في الفنون والمعارف وطرق الحياة وهو يميز بين الأصولية والحرفية، فالأصولية ذات طبيعة تجديدية يتجاوز فيها الأصولي بعض الموروث ليعبِّر عن النص ولكنه يبقي بينه وبين النص مسافة يتحرك فيها عقله وجهده، بينما الحرفية تلغي المسافة بين النص والواقع ومن ثم تلغي عقل الإنسان وإرادته كفاعل يتمثل النص من خلاله في الواقع.

٣- يحدد المسيري منهج المدرسة الفكرية الإسلامية في عدد من الخطوط العامة أهمها: شكل استجابتها للتحدي الغربي فهي ترفض المركزية الغربية وهي تملك رؤية معرفية شاملة ترفع علي المستوي السياسي الجماهيري شعار "الإسلام هو الحل" وعلي المستوي الفلسفي يرفع شعار "الإسلام هو رؤية للكون".

٤- نقد المسيرى لنموذج العلمانية الشاملة الذي يفصل الحياة والسلوك الإنساني عن القيمة هو في الواقع دفاع عن الفكرة الإسلاميةالتي تري أن الإسلام والتوحيد والوحي والشريعة هي الموجهة للإنسان وللمجتمع وللحياة كلها ولا يمكن فصل الحياة والإنسان والمجتمع والدولة عن استلهام القيم الإسلامية، فالمرجعية الإسلامية هي الإطار الذي يرجع إليه المسلم ويرجع إليه المجتمع والدولة.

ويعتقد المسيري أن الممارسة الحركية هي جزء من الإيمان سواء علي المستوي الفردي أو المستوي الجماعي الحركي، وهو يري أن المستقبل في العالم العربي والإسلامي للحركات الإسلامية، ويؤمن بفاعلية شعار "الإسلام هو الحل" علي المستوي السياسي والجماهيري، ويؤمن بشعار أن "الإسلام هو رؤية شاملة للكون" وهو بهذا المعني يقع في قلب الفكر والحركة الإسلامية معاً، وبانضمامه لحزب الوسط الجديد الذي أسسه إسلاميون فارقوا حركة الإخوان المسلمين لاختلافات في الرؤى والمنهج يعد المسيري في تقديرنا أهم قيادة فكرية في الحزب، ولأنه من أهداف الحزب استقطاب قطاعات واسعة من جماهير الإسلاميين الذين يؤمنون بخطاب جديد مختلف يمكن القول أن مرجعيته دينية ولكنه ليس دينياً وعظياً، فهو يناقش قضايا الاجتماع والسياسة والفكر والفن والسياسة بأدوات تلائمها وبلغة معاصرة.

التقسيم الثلاثي للجرائم
في الفقه الشرعي
رؤية مقاصدية

أ.د/ عوض محمد عوض

العدد: ١٣٠
ص ص: ٢٩-١٠٠

مصطلح الجريمة غير متداول على لسان فقهاء الشريعة، ومنهم من يستخدم لفظ الجناية ويقصد به عموم الجريمة، سواء كان معاقبًا عليها حدًّا أو قصاصًا أو تعزيرًا.

وكون فقهاء الشريعة لم يستخدموا لفظ الجريمة ليس من شأنه منع استخدامه للدلالة على جنس الأفعال المعاقب عليها شرعًا؛ لأنه لا مشاحة في الاصطلاح كما يقول الفقهاء.

ويمكن تعريف الجريمة في الفقه الإسلامي بأنها كل فعل أو ترك يخل بمقصد من مقاصد الشريعة إخلالاً يقتضي العقاب عليه شرعًا.

ويقسم فقهاء القانون الجرائم أقسامًا تتعدد بتعدد الضابط المختار. ويضم كل قسم مجموعة من الجرائم تشترك في بعض العناصر وتخضع تبعًا لذلك لأحكام قانونية خاصة. ويقسم فقهاء القانون الجرائم من حيث شكل السلوك المحظور إلى جرائم إيجابية وجرائم سلبية، ومن حيث مداه الزمني إلى وقتية ومستمرة، ومن حيث مكوناته أو عناصره إلى بسيطة ومتعددة الأفعال ومركبة، ومن حيث مدى لزوم تكراره إلى جرائم عادية وجرائم اعتياد. كما يقسمون الجرائم من حيث ركنها المعنوي إلى عمدية وخطئية، ومن حيث طبيعة الجريمة أو غايتها إلى جرائم عادية وسياسية، ومن حيث الحق الذي يصيبه العدوان مباشرة إلى جرائم مضرة بالمصلحة العامة وأخرى مضرة بمصالح الأفراد. ويقسم الفقهاء الجرائم من حيث جسامتها إلى جنايات وجنح ومخالفات.

وتقسيم الجرائم في فقه القانون الوضعي إلى جرائم ماسة بالمصلحة العامة وأخرى ماسة بمصالح الأفراد يقابله في الاصطلاح الشرعي تقسيمها إلى جرائم واقعة على حق الله وأخرى واقعة على حق العبد. ولا فرق بين التقسيمين من حيث الأساس والمضمون.

أما تقسيم الجرائم في القانون الوضعي إلى جنايات وجنح ومخالفات فلا نظير له في الشريعة الإسلامية. والضابط في التقسيم الوضعي هو جسامة العقوبة التي يقررها القانون للجريمة.

وقد ظن بعض الباحثين المعاصرين أن تقسيم الجرائم في القانون الوضعي إلى جنايات وجنح ومخالفات يتلاقى في الجملة مع تقسيم الجرائم في الفقه الشرعي إلى جرائم حدود وجرائم قصاص وجرائم تعزير، وأن الجامع بين التقسيمين هو قوة العدوان ومدى جسامة العقاب. وهذا الظن بعيد عن الصواب.

وقد وردت في الكتاب والسنة نصوص تجرم أفعالاً محددة وتقرر عقوبة خاصة لكل منها، وهذه هي جرائم الحدود والقصاص. والقاعدة أنه ليس لولي الأمر في هذه الطائفة من الجرائم سلطة في مجال التجريم والعقاب؛ فهو لا يملك أن يضيف إليها غيرها، ولا يملك أن يبيح أفعالها، ولا أن يعدل في عقوباتها، ولا أن يعفو عن فاعليها. غير أن ذلك لا يعني أنه مغلول اليد فيها من كل الوجوه. ذلك أن النصوص الشرعية لم تبين كل عناصر هذه الجرائم بالتفصيل، ولم تتناول كل ما يتعلق بعقوباتها من أمور، بل تركت معظم هذه المسائل لاجتهاد الفقهاء واختيار ولاة الأمور.

أما الجرائم التعزيرية فقد وردت نصوص خاصة أو عامة بعدم مشروعية أفعالها، لكنها خلت من تقرير عقوبة محددة لكل فعل منها. وقد اتفق الفقهاء على أن لولي الأمر أن يقدر لها من العقوبات ما تقتضي به المصلحة العامة.

وسلطة التقدير الممنوحة لولي الأمر في مجال التعزير إن كانت تشبه إلى حد كبير سلطة المشرع في القانون الوضعي، فإن بينهما وجوه اختلاف تتمثل في محل التقدير

ومداه. وليس صحيحًا ما يقوله البعض من أن سلطة ولي الأمر في التعزير مطلقة، وأن له أن يعزر من يشاء على ما يشاء بما يشاء؛ فهذا القول فيه إطلاق لا تقره النصوص الشرعية ولا المذاهب الفقهية.

وجرائم الحدود تتميز بأحكام خاصة يتعذر تعليلها تعليلاً حاسمًا يطمئن له العقل وتسكن إليه النفس؛ فليس لولي الأمر، إذا ما ثبت الحد، أي سلطة في العفو عن العقوبة أو تخفيفها أو تشديدها أو إبدال غيرها بها مهما تكن حال الجاني أو ظروف جريمته داعية إلى العفو أو إلى التخفيف أو التشديد. وهذا الحكم ثابت بالنص والإجماع فلا سبيل إلى المماراة فيه.

والحدود لها طبيعة خاصة تقتضي إفرادها بطرق إثبات خاصة، إذا اختلت بعض شروطها امتنع إيقاع عقوبتها.

التراث السياسي الإسلامي وحقوق الإنسان

أ. مدحت ماهر

العدد: ١٣٠

ص ص: ١٠١-٢٠٥

المقصد الأمثل لهذه الورقة — في تصور الباحث - هو استكشاف ما إن كانت ثمة حقوق إنسانية في التراث السياسي الإسلامي أم لا، مقارنةً بما هي عليه في الوقت الحاضر؟ وإن وجدت فما هي؟ وكيف تصورها أهل تراثنا؟ وكيف تعاملوا بها في واقعهم؟

ومن ثم، فتركيز الورقة يقع على: التراث الإسلامي، وبالأخص في المجال السياسي؛ إذ هو مقام الدراسة ومادتها الأساسية، بينما يتم عرض مجمل الرؤية الغربية والدولية عن حقوق الإنسان، عند المقارنة، من واقع النظر في أهم المواثيق الحديثة والأدبيات السابقة.

وفيما يتعلق بمدلول "تراث إسلامي" تتبنى الورقة المفهوم الذي يُخرج من مقصود التراث الإسلامي، الأصليْن الموحَى بهما: الكتاب والسُّنَّة؛ ليقتصر مدلول التراث السياسي الإسلامي على المنتَج الفكري للمسلمين في الشأن السياسي، مع التسليم بارتباط ذلك بالأصول أو بالأصليْن تحديدًا إن إيجابًا أو سلبًا.

ومن ناحية أخرى، فإن مفهوم "السياسة" في التراث السياسي الإسلامي - مقارنة بالمفهوم الوضعي السائد اليوم في الساحة الأكاديمية والفكرية والتطبيقية في الغرب والمروَّج له في عالمنا العربي والإسلامي- مختلف، ولا يقتصر على تلك العلاقة القانونية التي تقوم اليوم بين الحاكم فردًا ونظامًا وبين المجتمع كلاً وأفرادًا، والمتعلقة بأداء وظائف السيادة والإدارة والخدمة العامة.

وتخلص الورقة إلى:

- أنه فيما يتعلق بحقوق الإنسان في هذا التراث السياسي الإسلامي فإن الشبهات والمطاعن ومن ثم الردود والمدافعات أكثر بكثير من الدراسات المباشرة للنصوص، الدراسات المعتبرة للأصول المرجعية والسياقات الموضوعية، التي تستكشف الحقائق وتقارنها بين الرؤية التراثية وما عداها؛ الأمر الذي حاولت هذه الدراسة أن تقوم به.
- إن الإعلان العالمي لحقوق الإنسان لم ينشأ من فراغ، إنما في بيئة فكرية سقته من مَعين فلسفتها ومنحت مفاهيمه الأساسية – من الإنسان والحق والمساواة والحرية وما إليها– دلالتها الخاصة والمتميزة؛ والتي تشكك الدراسة في عالميتها وإن تواصلت عمليات عولمتها لما يقارب القرن قبل إصدار الإعلان، وفي الفترة التالية عليه. كما أن الإعلان نشأ في لحظة تاريخية معينة لها محدداتها من التأثر بما جرَّته النظم الشمولية (النازية والفاشية) من ويلات على البشرية؛ ومن ثم اتسمت مفاهيم الإعلان وقضاياه الرئيسة ورؤيته والمنطق الكامن في أحشائه بسمات: الليبرالية التي تقدم الفرد قبل كل شيء، والعلمانية المتجاهلة لما قبل الإنسان ولما قبل الدولة، وتوجيه الاعتبار الأكبر إلى الثنائية التضادية بين الفرد والسلطة، والمجتمع والدولة، مع ترجيح كفة الشق الأول في الحقوق والمزايا؛ تأثرًا بالسياقين الفكري والواقعي الذين برز فيهما الإعلان. ولا شك أن ثمة تطورًا قد طرأ على الخطاب الحقوقي عبر السنوات التالية لصدور الإعلان وإن كانت طفيفة ولا تتعرض لجوهر فلسفته، وقد تجلت هذه التطورات في العهدين الدوليين في أواسط الستينيات من القرن المنصرم؛ حيث ظهر فيهما –بفعل الحرب الباردة– بُعد اجتماعي وجماعي وإن لم يصل إلى موازنة المسألة. لكن الكثير من مفردات الإعلان التي تم إفرادها بوثائق خاصة –

من مثل حقوق المرأة- قد شهدت - بفعل الحركات الأنثوية - غلوًا وابتعادًا يفوق بكثير ما كان عليه الإعلان.

- بانتقال المجهر إلى ساحتنا العربية والإسلامية، نجد أن العلمانيين والمتغربين كانوا أسبق إلى تلقي رؤية الإعلان وفلسفته وتبنيها، وإنشاء خطاب حقوقي علماني كانت أهم سماته هو التوجه به لانتقاد الخبرة الإسلامية الفكرية والتاريخية من منطلق مفاهيم الإعلان وقضاياه، الأمر الذي وصل ببعضهم إلى توجيه الانتقاد لبعض ما جاء في الشرعة الإسلامية ونصوصها نفسها، في مثل قضايا الردة والحدود العقابية والتمييز في شهادة المرأة وميراثها وما إليه. ومن ناحية أخرى تعددت أوجه تلقي أرباب المرجعية الإسلامية للإعلان والخطاب الحقوقي الذي اتصل بالإعلان سواء من الداخل أو من الخارج، وغلبت سمة المقارنة والمقاربة على الكثير من التعاطيات مع هذا الإعلان: دفعًا لشبهات المشتبهين عن الدين والتراث، ثم من باب المشاركة في إبراز الرؤية الإسلامية لتكوينات الدولة المنشودة وما تتسم به من انفتاحية وتعددية ومراعاة للفرد والأقليات والمرأة وسيادة القانون - الذي هو الشريعة- على الحاكم قبل المحكوم.
- ومن ثم تحدد سؤال الورقة في استكشاف رؤية التراث السياسي الإسلامي لهذه القضية الحقوقية كما يصورها الإعلان والخطاب المنبثق عنه، وذلك من خلال استنطاق نصوصه التي استقيناها من مداخل أو مجالات أربعة (هي المدخل الفلسفي والفقهي والأخلاقي والعمراني)، واقتصرنا فيها على التراث الفكري باعتباره نصوصًا تكافئ نص الإعلان ونصوص الخطاب الحقوقي مع مراعاة السياقات. وتعرضنا فيها للمستويين المتعلقين بالمفاهيم الأساسية، والقضايا الحقوقية.
- وقد كشفت الدراسة عن أن مساحة الاختلاف مع فلسفة الإعلان ليست بالهينة، فالإنسان والحق المتعلق به في التراث السياسي الإسلامي ليس

علمانيًّا ولا يمكنه أن يكون كذلك بحال؛ إذ الدينية خصيصة مركـــوزة في جوهر التراث ومنتشرة في حناياه. ثم إن الإنسان في الرؤية التراثية مركـــب من جوانيّ وبرانيّ غير منفصلين، وينبغي مراعاة كـــل مـــن العنصـــرين في العلاقات السياسية والثقافة التي توجه كلا من الحاكم والمحكوم على حـــد سواء، وأن الخطاب الحقوقي – إذا أراد الاستفادة والتطـــوير- لابـــد أن تجتمع فيه (إلى جانب فلسفة التشريع ثم الفقه التشريعي نفســـه بمرجعيتـــه المتجاوزة للنسبية الوضعية)، تجتمع فيه الأبعاد المعرفية (التصورية العقديـــة) والغائية المقاصدية، والقيمية الأخلاقية، والوجدانيـــة المعنويـــة، والسُّـــننية العمرانية، بما يشكل منظومة متكاملة تحق الحق وتبطل الباطل، وتراعي كلتا كفتي ميزان العلاقة. ولم يكن هذا ليعني انتفاء التلاقي بين الرؤية التراثيـــة للحقوق الإنسانية والخطاب الحقوقي المعاصر.

أصول السلطة السياسية ووظائفها الاجتماعية

دراسة مقارنة بين "المغيلي" و"ميكيافيلي"

أ. إبتسام علي مصطفى حسين

العدد: ١٣٠

ص ص: ٢٠٧-٢٥٥

هذه الدراسة مغامرة في إطار دراسات النظرية السياسية المقارنة. وهي تتناول ثلاثة موضوعات تتصل بمفهوم السلطة: أولها، يتعلق ببعض الإسهامات العلمية الحديثة في مجال تعريف السلطة وبعض المفاهيم المرتبطة بها. وثانيها، يبحث في السياق الحضاري والتاريخي والسياسي لكل من "المغيلي" و"ميكيافيلي". أما ثالثها، فمخصص لتحليل أبعاد مفهوم السلطة لدى كل منهما، وذلك من خلال كتاب "تاج الدين: فيما يجب على الملوك والسلاطين" للمغيلي، وكتاب"الأمير" لميكيافيلي.

وأهم نتيجة لهذا البحث هي أن أساس الاختلاف بين رؤية المغيلي وميكافيلي بشأن تفسير ظاهرة السلطة السياسية يرجع إلى تباين الرؤى المعرفية والأطر المرجعية (التاريخية والمجتمعية) لكل منهما.

لكن يلاحظ أن كلاهما استخدم لفظ "الأمير" في نصه، برغم اختلاف السياقات التاريخية المكانية التي عاش خلالها المفكرين.

كما يلاحظ – أيضاً – في إطار المقارنة بين مفهومي "المغيلي" و"ميكيافيلي" عن "السلطة"؛ انحصار خطابهما عن "السلطة" في رأس "السلطة" أو "الأمير".

واختلاف محتوى مفهوم السلطة يعود إلى اختلاف السياقات التاريخية المكانية التي عايشها المفكران، كما يرجع إلى تباين الخلفيات الثقافية التي انحدر منها كل منهما، إلى جانب تمايز دوافع كل منهما في تقديم طرحه عن مفهوم "السلطة".

فمن حيث السياقات التاريخية المكانية، عاش "المغيلي" في منطقة بلاد الهوسا في

أفريقيا، وهي منطقة عرفت بالصراعات، ولكن عرفت أيضًا بانتشار حكم الإسلام فيها، وهو ما اتضح من خلال استشهادات "المغيلي" بآيات القرآن وبالحديث في مخاطبة الأمير. أما "ميكيافيلي"، فعاش وتأثر بالثقافة الرومانية وما يسودها من قيم انعكست في نصه بوضوح أيضًا، سواء من حيث الحديث عن الحرب والتسلح، أو من حيث الأمثلة والاستشهادات التاريخية التي قدمها.

أما من حيث الخلفيات الثقافية، فهي أيضًا تتباين بين الفهم والممارسة الإسلامية للسلطة، والفهم والممارسة الرومانية للسلطة التي ركزت بدرجة كبيرة على مسألة التوسعات الجغرافية.

ومن حيث الدوافع، يبدو واضحًا أن "المغيلي" كتب نصه بدافع إصلاح الحكم، وهو ما يتسق مع السياق التاريخي الذي وجد فيه والذي عبر عنه تدهور حكم المسلمين في المنطقة التي عاش فيها "المغيلي". بينما يظهر من تاريخ "ميكيافيلي" وكتابه "الأمير" أنه كان مدفوعًا برغبة شخصية في التقرب من الأمير، وهو الأمر الذي ظهر واضحًا عندما عاب على حكم الأمير السابق ولامه على تدهور حال إيطاليا، فيما أثنى على الأمير الجديد وأشاد بقدرته على تطويرها وازدهارها.

وعلى صعيد آخر، ظهر تباين في "تأصيل" مفهوم "السلطة" لدى كل منهما. فـ "المغيلي" كان تركيزه بالأساس على واقع "السلطة"، على مصير الحاكم في علاقته بربه والاسترشاد بهذا الفهم في طرحه لكل تفاصيل مفهومه عن "السلطة". فـ"السلطة" عند "المغيلي" أحد أعمال العبد "الحاكم" التي يسأله عنها الله. وهو ما يفسر حث "المغيلي" الحاكم على الزهد وترك الفساد والطمع. أما "ميكيافيلي"، فكان تأصيله للسلطة قائم على تحقيق المنافع الدنيوية شديدة البرجماتية. فالحاكم، وفقًا له، لا يتمتع بالفضائل إلا إذا لم يستطع بقدرته على الإبقاء على حكمه. بل، دعا الأمير صراحةً إلى التخلي عن أي خصلة حميدة إذا ما ظهر للأمير أنها تهدد حكمه. كما دعا، في شرحه لطبيعة العلاقة بين الأمير ومواطنيه، إلى السعي لأن يكون خوفه في قلوب الناس أكبر من حبهم له، وتفضيله لتحلي الأمير بالقسوة

بدلاً من الطيبة. ويرى أن القسوة ضرورية خاصةً في بداية تأسيس حكم الأمير، وأن إيذاء البعض القليل من الناس من خلال نهب أموالهم وأرضهم – عند دخول الأقاليم الجديدة- لا يؤذي الأمير في شيء فلن يستطيع هؤلاء أن يضروا بالأمير.

والحذر عند "المغيلي" كان شاملاً للسلوك والصحبة والخوف من الله. فأولاً، كان شديد الاهتمام بتفاصيل الملبس، فالحاكم مهاب، ولابد أن ينعكس ذلك في ملبسه، كما أن دخوله إلى الأماكن التي لا يأمنها لابد أن يقترن بتخفٍّ في ملبسه. أما الكلام، فلابد أن يكون قليلاً قدر الإمكان، ولا يذيع الأمير سره إلا إلى أقرب الأقربين، وحتى الضحك والتثاؤب يكون في أقل الحدود. واهتم "ميكيافيلي" أيضًا بالمظهر من حيث إظهار الكرم والطيبة وإخفاء الشر.

أما الصحبة، فيفصل "المغيلي" في وظائف وخصال المحيطين بالأمير من ناحية، لكن "ميكيافيلي" لم يهتم إلا بمهارة هؤلاء، وأطلق عليهم السكرتارية.

والصحبة تمثل نقطة التقاء بين "المغيلي" و"ميكيافيلي"، حيث أكدوا على أن الناس تحكم على الأمير من خلال صحبته.

وعند تناول القوة الجبرية للسلطة فيما يخص المال العام، نهى "المغيلي" الأمير عن الطمع في أموال المحكومين أو حتى إجبارهم على دفع الزكاة إليه، حتى لو كان أمينا عليها. بل، ألزم الأمير بتصنيف الزكاة إلى خاص وعام وترتيب أولوية للمصالح العامة على تلك الخاصة. وألزم "المغيلي" الأمير باتباع قواعد معينة في جبي وإنفاق المال العام. وحتى الحالات القليلة والاستثنائية التي أباح فيها جباية المال جبرًا من الرعية، أدخل عليها شرط "التأقيت"، أي ألا تستمر وتُعمَم. وهو ما غاب عن "ميكيافيلي" تمامًا، بل دعا إلى عكسه.

وأكد "المغيلي" على أن الحاكم لابد له أن يلتقي بالمحكومين، وألا يترك مهمة التواصل مع المحكومين إلى القضاة أو العاملين، لأن المحكومين قد تكون لهم شكواهم من موظفي الدولة أنفسهم. كما أكد على ضرورة اهتمام الأمير بعلاقته مع محكوميه. أما "ميكيافيلي"، فقد طالب الأمير بالإقامة في الأقاليم الجديدة من

أجل استشعار المخاطر قبل أن تتفاقم، وليس خوفًا على سكان الإقليم وحمايتهم.

وبشكل عام، يمكن الجزم، من خلال قراءة النصين محل البحث، أن الوظيفة المالية للدولة كانت محل تركيز وجهد من "المغيلي" دون "ميكيافيلي".

أما القضاء نفسه، فهو أيضًا أحد نقاط تفوق "المغيلي" على "ميكيافيلي"؛ إذ تعرض الأول إلى تفاصيل الوظيفة القضائية بدءاً من تحديد العقوبات وفقًا لنوع الجريمة، مرورًا بالتحري والتحقيق ووصولاً إلى الفصل في المنازعات القضائية وتنفيذ العقوبات على مستحقيها. على حين لم يتطرق "ميكيافيلي" إلى المهمة القضائية للأمير خلال كتابه "الأمير". ولعل هذا الغياب يكون مفهوماً في سياق ترك "ميكيافيلي" قيم العدالة والإنصاف جانباً طوال إبداء النصح للأمير. وذلك بخلاف "المغيلي" الذي بدأ كتابه كله والجزء الخاص بالسلطة القضائية بالحديث عن تقوى الله والعدل ترتيباً.

وهكذا، فإنه قد تبين وجود ثمة اختلاف واضح وجلي بين ما قدمه "المغيلي" و"ميكيافيلي" في إطار تعريف "السلطة" والتأصيل لها.

ويؤكد الباحث على أنه ثمة حاجة ملحة إلى التوسع في إجراء دراسات في المقارنات الفكرية بين رواد الفكر السياسي المنتمين إلى حضارات العالم المختلفة، مثل هذه الدراسة، وذلك لاعتبارات تتصل بالأساس بضرورة البحث عن المشترك الإنساني والعالمي الذي يتجاوز الحضارات والسياقات المحدودة زمنيًّا ومكانيًّا، خاصةً في عالم اليوم المتعولم الذي تتقاذف فيه الحضارات الإنسانية باتهامات تتراوح بين الجمود، والتخلف، والمادية المدقعة وحتى الاختلاف.

وسطية الفتوى

رؤية منهجية

دراسة على مواقع الإنترنت

إسلام أون لاين . نت نموذجا

أ. محمد إبراهيم زيدان

العدد: ١٣٠
ص ص: ٢٥٧-٢٨٩

يهدف موقع إسلام أون لاين . نت بصورة أصيلة لأن يكون المسلم محافظا على أساسيات دينه، ولا يتهاون في أدائها، وذلك من خلال مجموعة من الأقسام المتخصصة

ويركز هذا البحث على القسم الشرعي الذي يضم النطاق الشرعي، والدعوي والتزكوي، وكل واحد من هذه النطاقات يقدم رؤية شرعية ضابطة وحاكمة للمسلم سواء كان في سؤاله الشرعي، أو سلوكه الرباني الإيماني، أو في احتكاكه بالآخرين، ويخدم على ذلك نخبة من علماء الاجتماع والطب، والنفس، وكذلك يهتم بالطفولة والأبناء، ويقدم للمسلم الأخبار المحيطة والعاجلة التي تهمه في العالم الإسلامي كله .

لقد تميز الموقع بأنه يقدم الفتوى بطريقة تعتمد على الوسطية كمنهج في تقديم الفتوى للجمهور، وهذه الوسطية مع الأسس الحاكمة والقيم الضابطة تمثل ضابطا مهما تميز به إسلام أون لاين . نت .

وتقوم وسطية الفتوى في الموقع على أربع ركائز:

أولا- قاعدة تغير الفتوى بتغير الجهات الأربعة (الزمان والمكان والأحوال والأشخاص).

ثانيا- قاعدة العرف. وهي أصل هام من أصول الفتوى، نطق به العلماء.

ثالثا: قاعدة النظر في المآلات في الأقوال والأفعال.

رابعا- قاعدة تحقيق المناط في الأشخاص والأنواع.

ومنهج تقديم الفتوى في الموقع يقوم على: التحرر من العصبية المذهبية، والتقليد غير العلمي للمتقدمين أو المتأخرين. وتغليب روح التيسير والتخفيف على التشديد والتعسير. ومخاطبة الناس بلغة عصرهم التي يفهمون، متجنبين وعورة المصطلحات الصعبة، وخشونة الألفاظ الغريبة، متوخين السهولة والدقة. والإعراض عما لا ينفع الناس، والاعتدال بين المتحللين والمتزمتين، وإعطاء الفتوى حقها من الشرح والإيضاح، والمعالجة النفسية للسائل حتى لا يتلقى أوامر الله بجفاء وغلظة، والبحث عن البديل الحلال ما أمكن فلا نكتفي بأن نحرم على الناس ما يسألون عنه ولكننا نبين لهم البديل الحلال ما أمكن.

وتبرز أهمية الإنترنت والمواقع الإسلامية المختلفة وخاصة موقع "إسلام أون لاين.نت" من خلال تلقي كثير من أسئلة المستفتين في شتى أمور الشريعة، والإجابة عنها، وإشباع حاجة المستفتين فيما سألوا عنه، فإن طرح السؤال والجواب عنه عن طريق الإنترنت يمكِّن المفتي من الاطلاع على تفاصيل السؤال مكتوبا، بحيث إذا أراد الوقوف على السؤال المرة تلو الأخرى. والإنترنت لم يعد مرجعية للسائل بينه وبين المفتي، بل أضحى مرجعية للعلماء والشيوخ وطلاب العلم، بحيث يمكن اطلاع الشيوخ على فتاوى بعضهم البعض، مما يثري الفكر الفقهي فيما يخص الفتاوى . وأضحى من اليسير المراجعة العلمية، وتحقيق مبدأ الشورى في اجتهادات المفتين. والإنترنت يساعد على تصحيح الأخطاء التي يقع فيها المفتون، وبدلا من أن يدور المفتي ليعلن خطأه، يمكن خلال دقائق معدودة أن يصوب الفتوى في مكانها. وفتاوى الإنترنت حدَّت كثيرا من التعصب المذهبي، وجعلت الفتاوى المبنية على الفقه المقارن أكثر انتشارا، وأعلت من شأن الدليل الشرعي على رأي الرجال. وشبكة الإنترنت قدمت للناس مفتين جددا، وأتاحت لكثير من المفتين التلاحم مع الجمهور بشكل أكبر . والإنترنت أتاح للمفتين الفرصة في التروي والتمهل في

إجابة الفتوى، مما يثقل الوزن الفقهي في الفتاوى، فيمكن للمفتي ألا يجيب في نفس الوقت.

والإنترنت ساعد على إعادة أهمية الفتوى ودورها في المجتمع، وأن الناس بكل طوائفهم الآن يعودون إلى المشايخ والأساتذة لمعرفة الفتوى والحكم الشرعي، ومع ظهور مرجعيات متعددة، كأن يكون للمعاملات المالية بعض المفتين، وللسياسة الشرعية بعض المفتين، إلا أن ترسيخ العودة للفتوى أضحى حاجة اجتماعية محمودة، مع بعض الملاحظات التي لا تنقص من أهمية المرجعية الشرعية للناس جميعا باختلاف طبقاتهم ومستوياتهم الاجتماعية والتعليمية وغيرها. كما ساعد الإنترنت على قيام الناس بنشر الفتاوى، والقيام بالدور الدعوي للفتوى، وأنه من خلال البريد الالكتروني والمجموعات البريدية أضحى انتشار الفتوى في الأوساط الثقافية أمرا هاما .

لا شك أن عملية الإفتاء على الإنترنت ليست كلها مزايا؛ فهناك بعض المشكلات والعوائق التي تقابلها ومنها:

١- بعض الأسئلة تحتاج إلى استيضاح من المستفتي في بعض الجوانب قبل الجواب عنها.

٢- قد يستغل البعض استتار شخصه عن طريق هذه الوسيلة، فيعمد إلى طرح أسئلة لا يفتقر إلى معرفة الجواب عنها، وإنما يقصد من طرحها أمرا آخر.

٣- استغلال بعض المستفتين سهولة طرح المسألة وجهالة أشخاصهم، لطرح المسألة عدة مرات على عدة مفتين، علّ السائل يجد عند أحدهم ما تهوى نفسه فيلتزم به، وهذا يضيع الكثير من الوقت والجهد على المفتين.

٤- ورود أسئلة المستفتين ناقصة في بعض أجزائها، إما لعدم إجادتهم استخدام الإنترنت، أو لعدم مراجعتهم ما كتبوه في أسئلتهم، ومثل هذا النقص يؤثر في الجواب عن السؤال.

٥- بعض الأسئلة الواردة تكون من القصور والاختصار، أحيانا، بحيث لا

تعطي تصورا واضحا لدى من يجيب عنها.

٦- أسئلة المستفتين عن طريق الإنترنت ترِد مجردة، لا يُعرف منها أحيانا شخص المستفتي إن كان مريضا أو مسافرا أو يقيم بين مسلمين أو بين كفار، كما لا يعرف منها ظروف البيئة التي يعيش فيها، ولا حاله إن كان به ما يقتضي الترخص أو لا، وكل هذا يضع المفتي في حيرة أحيانا بحيث لا يجد أمامه إلا أن يجيب عن السؤال وفقا لهذه الاحتمالات التي تستوحى من السؤال.

٧- من المعاملات ما يشيع في بلد بعينه دون غيره، أو يكون له مسمى يختلف مسماه في بلد آخر، أو يكون له قواعد أو نظم يطبق بها في بلد بخلاف تلك التي يطبق بها في بلد آخر، وكثيرا ما يفتقر المفتي إلى استيضاح ذلك من قبل السائل، حتى يكون الجواب واقعا على التكييف الشرعي للمسألة وفقا لما تصوره المفتي.

٨- عدم الاحتكاك المباشر بين المفتي والمستفتي ربما يؤدي إلى عدم فهم السؤال بشكل كامل، صحيح يستطيع المفتي أن يراجع المستفتي، لكنه لن يصل إلى درجة المباشرة، ويظهر هذا بصورة أعمق في فتاوى الطلاق والأحوال الشخصية؛ وفتاوى الشركات والمعاملات المالية المستحدثة؛ وغير ذلك .

وبالرغم من تخوف عدد غير قليل من سلبيات الإنترنت فيما يخص الفتاوى الشرعية، فإن هذا التخوف سيزول مع الزمن، حين يقوم كل فريق بعرض بضاعته، وأن نترك للأمة أن تقوم بدورها في معرفة المرجعيات الحقيقية، وأن يشارك الناس – في حدود ما يخصهم – في اختيار المرجعيات الشرعية التي يطمأن إليها.

فقه الحياة:
نحو اجتهاد معاصر

أ. مهجة مشهور
العدد: ١٣١
ص ص: ١-٥٦

جاء هذا المشروع البحثي محاولة لاستنباط معالم منهج اجتهاد من واقع دراسة سيرة رسول الله صلى الله عليه وسلم، والتعرف على كيفية إنزاله صلى الله عليه وسلم النصوص المطلقة الموحَى بها على الواقع النسبي المتغير.

ويبدأ البحث من النص نفسه، باستنطاق دلالاته الممكنة ومتابعتها، مع مجانبة فرض معانٍ أو دلالات مسبقة عليه حتى لو بدت متعارفًا عليها، والبعد عن نقل الروايات مفصولة عن سياقاتها وظروفها قدر الإمكان، حتى تؤسِّس النصوصُ بذاتها وبتراكم دلالاتها معالمَ الرؤية التي تكونت تدريجيًّا للموضوع.

ونتج عن هذا التجريد للدلالات والمراكمة للملاحظات منظومة مكونة من خمسة عناصر مترابطة ومؤثرة في بعضها البعض، تشكل في مجموعها رؤية لما أسماه البحث "فقه الحياة"؛ هذه العناصر الخمسة هي: المقاصد، والقيم، والسنن، والغيب، والأحكام الشرعية.

فالمقاصد هي الأهداف المعتبرة شرعًا المراد تحقيقها في كل مجال من مجالات الحياة المعيشة، وهي: حفظ الدين والعقل والنفس والعرض والمال.

ففي المجال المحدد للبحث – وهو الأطفال في الإسلام – نجد أن المقصد من تربية الطفل هو الوصول به إلى الصورة المثلى في دينه وعقله ونفسه وحفظ ماله وكرامته لإعداد إنسان متكامل وبناء جيل جديد قادر على استلام عبء الاستخلاف من جيل سابق له.

وأما القيم فهي مجموعة من المعاني الإنسانية العليا السارية في كل فعل أو قول صدر عن رسول الله، فالقيم في سيرته صلى الله عليه وسلم واضحة لا تخطئها

العين، ولا تستلزم عناء في استنباطها.

وقد خلص البحث إلى أن القيمة الأساسية والمحورية في مجال الطفولة هي قيمة "الرحمة"، فبالرحمة كانت علاقة رسول الله صلى الله عليه وسلم بالأطفال، في ملاعباتهم وتوجيههم وزجرهم وتربيتهم؛ فمبدأ التحبيب والترغيب يندرج تحت قيمة الرحمة.

والسنن هي تلك القوانين الإلهية المطردة الحاكمة للفعل الإنسانى بكافة مجالاته، والتى يؤدي الوعي بها للوصول إلى النتائج المرجوة من السعي.

والاجتهاد في فقه الحياة يفسح المجال أمام تفعيل هذه القوانين الربانية بما يحرك كل عناصر التفكير المنهجي ويستبعد ويسقط المناهج المعطِّلة او الهادمة للتفكير والاجتهاد القويم, من قبيل العبثية والعدمية والفوضوية ومقولة الصدفة والخرافة والحتميات الجبرية، وغيرها من محاولات التفسير والفهم الخارجة من دائرة الرؤية الإسلامية.

وعنصر آخر في منظومة فقه الحياة، وهو: الغيب، ويقصد به المساحة غير المدركة بمجرد العقل والحواس، والموازية للواقع المشاهَد.

وعنصر الغيب في منظومة فقه الحياة يدفع المجتهد إلى محاولة استشراف المستقبل في اجتهاده، ومراعاة السنن الإلهية وطبائع العمران والأمم. وهو يقدم أبعادًا وإمكانيات تفتقر لها المنظومات المادية، كما أنه – باعتبار اشتماله على الوحي الإلهي- يؤسس لتقبل باقي عناصر المنظومة من المقاصد والقيم والسنن والأحكام الشرعية.

هذه هي عناصر فقه الحياة كما تتصورها هذه الدراسة، وهذه العناصر يمكن أن تُفعَّل فرادى فتؤتي آثارًا، إلا أن هذا لا يصنع فقهًا يرشد الحياة المسلمة على مستوى الفرد والجماعة. فالضابط الأول والأساس لإعمال هذا الفقه في الفهم والبحث وفي السلوك، هو الالتزام بمعنى المنظومية الرابطة بين عناصره، وأن تؤخذ معًا بلا تجزيء أو انتقاء عشوائي. فهي كلٌّ متكامل متسق يشد بعضه بعضًا: عطاءً

وضبطًا متبادلاً. ويعد هذا هو الشرط والمحدد الأساس لتشغيل هذه المنظومة.

ويقترح البحث في الختام: تحويل المرجعيات الكلية للفكر (كالقيم والمقاصد والسنن..) إلى أصول شبه منضبطة, من خلال تأصيل معرفي جاد لها، يستلهم أصول الفقه, بحيث يمكن لهذه الكليات أن تسوغ الحكم الفكري كما تسوغ الأصول الفقهية الثابتة الحكمَ الفقهي.

الاجتهاد والتجديد
(دراسة أصولية)

د. عبد الله ربيع عبد الله محمد

العدد: ١٣١
ص ص: ٥٧-١٣٦

لما كان إعمال الفكر في نصوص الكتاب والسنة وسيلة التعرّف على الأحكام غير المنصوص عليها، وكان الاجتهاد طريقاً لازماً للوقوف على مقاصد الشريعة وسبيل من سبل الحفاظ على خلودها ومرونتها وصلاحيتها لكل زمان ومكان، فتح الإسلام باب الاجتهاد أمام علماء الأمة الأكفاء الذين حصّلوا شروط الاجتهاد، وذلك لتلبية حاجات الناس حسب تجدد المصالح وتغير الأعراف والزمان.

ومن الممكن تعريف الاجتهاد بأنه: "بذل الوسع في درك الأحكام الفرعية الكلية بطريق الاستنباط ممن حصلت له شرائط الاجتهاد".

والاجتهاد ضروري من جهتين:

الجهة الأولى: ظنية أغلب النصوص من جهة الدلالة؛ حيث تحتمل كثير من النصوص أكثر من وجه، وهذا غاية الحكمة من الله تعالى، حيث جعل المسائل الفرعية محل نظر واجتهاد، وذلك توسعة على الأمة، وهو أمر لازم مع ختم الرسالة من ناحية، ومع عالميتها من ناحية أخرى.

الجهة الثانية: أن النصوص محصورة والوقائع والحوادث غير محصورة.

وهناك عبارة (لا اجتهاد مع النص) التي ذاعت واشتهرت بتعميم وإطلاق، تعميم في فهم معنى النص، وتعميم في الغاية من الاجتهاد مع وجود النص، حتى إنه

ليخيّل للناظر من أول وهلة أن هناك تناقضاً كاملاً، فوجود النص يمنع ويلغي وجود الاجتهاد، ووجود الاجتهاد لا يأتي إلا إذا انعدمت النصوص، والأمر في حقيقته على خلاف ذلك؛ لأن العلاقة بين النص والاجتهاد علاقة تلازم ومصاحبة دائماً، لأن موقف المجتهد أمام النص كتاباً أو سنة لا يعدو أن يكون واحداً مما يأتي:

١- أن يكون النص ظني الثبوت، وهنا لا خلاف على ضرورة الاجتهاد في مدى ثبوت هذا النص.

٢- أن يكون النص ظني الدلالة وهنا لا خلاف على ضرورة الاجتهاد فيما يدل عليه هذا النص.

٣- أن يكون النص ظني الدلالة والثبوت، وهنا لا خلاف على ضرورة الاجتهاد في مدى دلالته وثبوته.

٤- أن يكون النص قطعي الثبوت والدلالة، وينحصر عمل العقل في فهمه في إدراك المعاني الدالة عليه واستيعابها وتمثّلها، وليس له مدخل في البحث عن احتمالات في تعيين المراد الإلهي، لأن البحث عن الاحتمالات في هذا النوع من النصوص من شأنه أن يؤدي إلى اعتبار أن يكون لجميع النصوص ظواهر وبواطن، وهو قول كفيل بأن يهدر دلالة اللغة التي تواضع عليها الناس أصلا، ويتبع ذلك إهدار أغراض الوحي، وهو ما آل إليه أمر الغلاة من الباطنية في إهدارهم لتكاليف الشريعة.

فالاجتهاد في فهم النص لإنزال أحكامه منازلها هو أمر لا بد منه مع أي نص من النصوص قطعية الدلالة والثبوت .

وكذلك الاجتهاد في المقارنة والموازنة بين هذا النص ونظائره الواردة في موضوعه والموافقة أو المخالفة لمعناه، أمر لا خلاف فيه.

والاجتهاد في استنباط الجزئيات والفروع من النص قطعي الدلالة والثبوت يعني التلازم الضروري بين هذا النص وبين الاجتهاد.

فلا تناقض بين النص والاجتهاد، ولكن الأمر الذي يثير اللبس هنا إنما جاء من

عدم التمييز بين النصوص الدينية التي تعلقت بالثوابت الدينية وتلك النصوص التي تعلقت بالمتغيرات من الفروع الدنيوية .

ففي النصوص التي تعلقت بالثوابت الدينية من عقيدة وشريعة في علوم عالم الغيب وشعائر العبادات والأمور التعبدية التي لا مجال للعقل فيها، استأثر الله تعالى بعلم حكمتها، ومن ثوابت الواجبات والحقوق والمعاملات الدنيوية لمقاصد الشريعة وقواعدها وحدودها، في مثل هذه النصوص يقف نطاق الاجتهاد عند الفهم واستنباط الفروع وربطها بالأصول والمقارنة والترجيح وتخريج الأحكام .

فالاجتهاد قائم حتى مع هذه النصوص قطعية الدلالة والثبوت والمتعلقة بالثوابت، ولكنه لا يتعدى منها ومعها هذه الحدود .

إن الأحكام المستخرجة بالاجتهاد من الدلالات القطعية لهذه النصوص قطعية الثبوت، لا يجوز تغييرها ولا تجاوزها أو استبدالها بدعوى جواز الاجتهاد فيها، لأن الاجتهاد في هذه النصوص مع قيامه ووجوده ولزومه لا يجوز أن يتعدى حدوده التي هي حدود الفهم والاستنباط والتفريع والترجيح والتحرير، ولا يمكن التغيير أو التعطيل أو التجاوز أو الاستبدال.

وذلك لأن هذه النصوص إما أنها تعلقت بثوابت دينية أو دنيوية، فلا يجوز تجاوز أحكامها أو تغييرها أو تعطيلها أو استبدالها، وإلا خرج الأمر عن الاجتهاد إلى نسخ الشريعة، وإما لأنها تعلقت بالسمعيات الغيبية والأحكام التعبدية التي لا يستقل العقل بإدراك الحكمة منها والعلة الغائية وراءها فلا بد فيها من الوقوف عند دلالات النص.

والاجتهاد ينقض إذا خالف نصاً أو إجماعاً أو قياساً جلياً أو قاعدة شرعية، ولا ينقض الاجتهاد باجتهادٍ مثله.

مدرسة المنار
بين التحدى والاستجابة
"مرحلة جماعة الإخوان المسلمين"

د. عماد حسين محمد

العدد: ١٣١
ص ص: ١٣٧-٢١٤

تشكلت الحالة الأولى للمنار في فكر الأفغاني لمواجهة حالة الاستبداد في الحكم السائد في الدولة العثمانية، ومواجهة حالة تمدد النفوذ الأجنبي في العالم الإسلامي، ثم تطورت على يد محمد عبده لتعمل على إصلاح حالة الفكر الديني بشكل عام للتحول من حالة الجمود والتخلف التي صبغت أغلب مناحي الحياة الفكرية والعقلية في المشرق، ومواجهة حالة التشكيك في قابلية الإسلام لمواجهة الغزو الفكري والتربوي والتشريعي في المنطقة الإسلامية، ثم اتجهت جهود مدرسة المنار وعلى رأسها محمد رشيد رضا لدعم اتجاهات محمد عبده وأضاف إليها دعم سبل التواصل بين العاملين للإسلام في كل مكان.

ثم تأتي مرحلة حسن البنا وجماعة الإخوان المسلمين لتفعيل كثير من أفكار مدرسة المنار بين الناس وليس بين الصفوة، وتحويل مدرسة المنار الفكرية لحالة مدرسة شعبية، فتجذرت المدرسة في العالم الإسلامي، وتحولت لاستحقاقات تطالب بها الشعوب، ومن ثم فقد تحولت أفكار المنار من حالة رد فعل واستجابة لتحديات، لحالة فعل تمثل حالة تحدي في ذاتها لواقع يصنعه الغرب على الأرض الإسلامية .

ومن ثم تمثل سطور هذا البحث دراسة لجماعة الإخوان المسلمين كامتداد

طبيعي لمدرسة المنار، وفق التحديات التي واجهتها سواء في تطوير لأفكار المؤسسين لها، أو تحديات خارجية سواء من أحوال الأمة الإسلامية، أو في تحديات وافدة، وقدرتها على الاستجابة لكل تحدي، في محاولة لتوضيح نسق الاستجابة التاريخية بما حولها من حالة رد الفعل لحالة الفعل.

وقد تطورت خطة التغيير عند الجماعة على النحو التالي:

١- العمل على تكوين رأي عام يناصر أفكار الإخوان ومبادئهم، ويكون مسانداً للمطالب التي توجه بها الإخوان للحكومات على هيئة مشروعات إصلاحية، ومقترحات لإعادة بناء المجتمع المصري، وقد سارت الجماعة على هذا النهج حتى عام ١٩٤٠.

٢- الاستمرار في هذا الخط الأول، ولكن يضاف إليها أمران، أولا محاولة الوصول للمجلس التشريعي للمحاولة في تغيير النظم المخالفة لتصوراتهم بالطرق القانونية والدستورية، وقد حاولوا ذلك في عام ١٩٤٢م وفي عام ١٩٤٥م ولكنهم – على حد تقييمهم للموقف في المرتين – منعوا من الوصول بسبب تدخل الإنجليز، الأمر الثاني كان بدء تكوين قوة مسلحة تعمل على بذر الخوف في نفوس الإنجليز بالدرجة الأولى وحماية الدعوة من أعدائها إجمالا.

٣- استثمار انتشار أفكار الجماعة، وذلك بدفع الجماهير للمطالبة بتطبيق مبادئ الإخوان، وإعادة تشكيل نظم البلاد وفق تصوراتهم وكانت البداية لذلك إعلان معركة المصحف في مايو ١٩٤٨م، وعلى جانب آخر استخدام القوة المسلحة لمنع الإنجليز محاولة فرض إرادتهم على البلاد مثلما حدث في ٤ فبراير ١٩٤٢م.

واستخدام الإخوان للقوة يعتبر أمرا طبيعيا في ظل منهجهم، فهم يعلنون أن القوة شعار الإسلام في كل نظمه وتشريعاته ولكنهم يرون أنه قبل استخدامها يجب أولا تجميع مادتها في العقيدة والإيمان، والوحدة والارتباط، ثم الساعد والسلاح، ثم يجب أن تكون حسابات استخدامها دقيقة لتحقيق الهدف المنوط باستخدامها بأقل

الأضرار، وهم عند استخدامها سيكونون صرحاء فسينذرون أولا، وينتظرون بعد ذلك ثم يتقدمون في كرامة وعزة ويحتملون كل نتائج موقفهم هذا بكل رضاء وارتياح.

ويخلص البحث إلى أن الإخوان لم يلتزموا بالمستوى الذي اعتمده المرشد الأول لممثلي فكر الجماعة أمام الجماهير، وهذا يعكس أن الجماعة اتجهت إلى التوسع الأفقي على حساب العمق الثقافي لأفرادها، وقد تزايد هذا الاتجاه في الفترة من نهاية عام ١٩٥١م إلى ١٩٥٤م، وقد أثر هذا الأسلوب على مستوى تحقيق الجماعة لهدف "الفرد المسلم" مما سيؤثر بالتالي على سائر الأهداف، كما سمح هذا الوضع لأفكار جديدة أن تخترق النسيج الفكري للجماعة مما سيكون له أثره في المستقبل سواء على الإخوان أو التيارات الإسلامية في مصر.

الأسرة المسلمة
بين الاتفاقات الدولية
والمقاصد العليا للشريعة

د. رشا عمر الدسوقى

العدد: ١٣١
ص ص: ٢١٥-٢٥٩

لم تجتمع الدول العربية والإسلامية والدول الأعضاء فى الأمم المتحدة لضرورة ملحة من أجل حل أزمة دولية أوإيقاف حرب مدمرة أو لتطبيق قرارات معطلة للسلام العالمى. لقد عقدت الأمم المتحدة المؤتمرات المتلاحقة للمرأة وجمعت دول العالم بعد أن تخلت عن تلك الوظائف الأساسية والمهام الدولية المنوطة بها لتخدم الحركات النسوية والمنظمات الراديكالية.

إن المحرك الرئيسى والقوى الدافعة للمؤتمرات النسوية للأمم المتحدة والتى تصيغ وثائقها وتبلور قراراتها الخاصة بالمرأة هى الحركة النسوية "النوعية،" Gender Feminism، الناشط الأساسى فى منظمة النساء للبيئة والتنمية. فقد كان لـ'الحركة النسوية' الراداكالية دور واضح، وخطير ومهم في صياغة مسودة برنامج العمل لمؤتمر المرأة في بكين والذي عقد في سبتمبر ١٩٩٥م، والوثيقة نتاج جهد مضن لحركة ذات نفوذ وأفكار جذرية، وتابعات لا حصر لهن، مؤيدات لها، وتدعمها منظمات نسائية وممولون وسياسيون ذوو قوى مؤثرة يروجون لفلسفة الحركة ويعملون على تنفيذ برامج عملها بكل ثقلهم ونفوذهم.

ويعرض هذا البحث للضرر الذى حاق بالأسرة وأصابها فى مقتل من جراء الاستراتيجيات والعوامل الخارجية التى تشكل ضغوطا على الكيان الأسرى كوحدة

اجتماعية. والأسرة هى النواة الصلبة، والقلب النابض، والمحور الذى ترتكز عليه بقية المحاور، والحصن الصامد للأمة الإسلامية والقيم الإنسانية. واستهدافها هو جزء من الموجات العاتية، كما أوضحت سالفا، لفرض المبادئ النسوية عليها باسم "المساواة بين المرأة والرجل" وباسم "حرية المرأة وتحررها" من الأغلال وذلك بدءا بإعادة صياغة وترويج المفاهيم المنافية للشريعة التي نتج عنها تحجيم النموذج الأسرى الإسلامي المتميز في دول العالم جميعها. فالزواج بأركانه المعتبرة وصورته الشرعية الوحيدة التي عرفها المسلمون هي بين المرأة والرجل من أجل إقامة الأسرة المسلمة ومحورها عبادة الله تعالى لتحقيق مهمة الاستخلاف في الأرض وإقامة الدين والمحافظة على عقيدة وأخلاق الذرية المسلمة.

غير أن وثيقة مؤتمر بكين ابتدعت أنماطا جديدة، وأشكالا غريبة، وتكوينات مستحدثة ما هى إلا جزء من الإطار العلمانى النوعى النسوى، منها "الشذوذ" بكافة أشكاله. واستهداف الأسرة المسلمة باستهداف الأطفال والشباب فى المدارس باسم استقلالية الأطفال ومنحهم "الحرية" فى الممارسات وانتشار "الثقافة الجنسية". وتقوية الأبناء على الآباء فى ميثاق المرأة فى بكين حيث نصت الوثيقة على تحجيم دور الآباء وتهميشهم، لقد حجم دور الأب فصار إرشاديا فقط وألغيت سلطته التربوية. وقد وصل مروجو الصحة الإنجابية والعلاقات الإباحية فعلا إلى الكيان الأسرى واستهدف علاقة المرأة بزوجها وأطفالها، فالمرأة بالذات فرد أساس وركن داعم للبنية الأساسية للأسرة. وكان الهدف هو تخليها عن مهامها الأسرية واستهداف أولادها فى برامج الصحة الإنجابية والبرامج الإباحية، وفوق ذلك مطالبة الوالدين بالتغاضي عن النشاط الجنسي للمراهقين، عن غير طريق الزواج، واعتبار ذلك من الشؤون الشخصية، أو من الحرية الشخصية، التي لا يحق لأحد أن يتدخل فيها. ثم نادت الوثائق بحق آخر باسم "حرية التحكم فى الجسد" بإجارة رحم المرأة، فقد وردت صراحة فى بنود بكين.

لقد سادت الإباحية عالم المرأة الغربية من جراء سياسة المؤتمرات والوثائق

والبرامج التنفيذية، واستهداف المرأة المسلمة فى عقر دارها بات غاية فى الوضـــوح. لقد عملت المواثيق على إفقاد الأسرة وظائفها الأساسية.

أضف إلى هذه الكوارث المتلاحقة والمتشابكة أن المواثيق الدولية قـــد أعطـــت نفسها حق إقحام نفسها كطرف أساسي فى العلاقات الأسرية، وهيمنت على تلك العلاقات بفرض وصايتها عليها لتفقدها وظيفتها باستهداف أعضائها فردا فـــردا. لقد بدلت الوثائق مفهوم المجتمع للأسرة بكل ما يحمل ذلك من مفـــردات تلـــك الثقافة الشاملة التى هى جزء لا يتجزأ من المرجعية الشرعية للأمة.

إن برامج المواثيق الدولية أرادت أن تتآكل الوظائف العديدة للأســـرة. وقـــد أذابتها المرجعيات النسوية الوثائقية فى هياكل مستغربة مستحدثة فى خبثها، كلـــها تنافى مقاصد الشريعة. وأرادت المواثيق أن تؤصل النـــزعة الفردية حتى تتســـلل فى كل مكان بزيادة تباعد أفراد الأسرة الواحدة فى برامج مســـتقلة إيـــذانا بتحلـــل العلاقات الاجتماعية وجفاء المعاملات وسيادة المادة. فهـــذه المواثيـــق وبرامجهـــا التنفيذية تشكل طابورا للفساد تشل به إرادة المرأة والشباب وتضـــع الرجـــال فى متاهة بين أسرة مفككة وبطالة وفراغ وإهدار للطاقة، وفقدت الأمم تمايزها. والأمة التى تفقد تمايزها بدينها عقيدة وشريعة، أخلاقًا وسلوكًا، فكرًا ومنـــهاجًا تفقـــد عناصر مكوناتها الحضارية. ولا تستطيع أن تكون أهلاً للشهادة على الأمم الأخرى التى أراد الله أن يشهدها عليها كما جاء فى قوله تعالى: (**وَكَذَلِكَ جَعَلْنَـــاكُمْ أُمَّـــةً وَسَطاً لِّتَكُونُواْ شُهَدَاء عَلَى النَّاسِ وَيَكُونَ الرَّسُولُ عَلَـــيْكُمْ شَـــهِيداً**) (البقـــرة: ١٤٣). والأمل فى إنقاذ الأمة من الهلاك هو عودتها إلى تعديل مســـارها وتفعيـــل مقاصد الشريعة على جميع مستوياتها، لتتمشى مقاصـــد المكلفـــين فيهـــا أفـــرادًا وجماعات مع مقاصد الشريعة العليا.

قراءة تطورية
في مفهوم التفسير

أ. عمر حيدوسي
العدد: ١٣٢
ص ص: ٣٧-٥٤

من كثرة ما اعتاد الدارسون خصوصًا، والناس عمومًا، على تداول مصطلح التفسير، حتى صار عندهم أعرف من أن يعرّف، حتى قيل إن التفسير من العلوم التي لا يتكلف لها حدّ.

وهذه الورقة محاولة للتأصيل لمصطلح التفسير:

١ – لغة: صوتيًّا وصرفيًّا إلى جانب الدلالة المعجمية؛ فمن خلال الإيحاءات الصوتية فالتفسير يحمل معنى التيسير والسهولة، وهي مهمة المفسر الذي يقرب معاني المفسَّر ويبسطها للمتلقين.كما يتسم التفسير بالسعة والشمول نظرًا لمحاولته الإحاطة بمعاني المفسر.كما أن دلالة التحسين التي حملتها السين للفظ حاضرة في ضرورة حسن منهج التفسير وحسن عرضه ليحقق الانسجام ويلقى القبول. ودلالة التكرار واضحة في لفظ التفسير المصاغ على وزن تفعيل المفيد لتكرر التوضيح وتجدده، فالتفسير عملية متجددة متكررة. وبتتبع المعاجم اللغوية والقرآنية نجد أن مادة (فسر) تدور حول الوضوح والبيان وكشف المغطى، وكتب غريب القرآن لم تخرج عن معنى الكشف. فالمعنى اللغوي لتفسير القرآن هو توضيح معانيه وبيانها والكشف عن المراد منها. ومن الناحية الصرفية فكلمة تفسير على وزن تفعيل وصيغة تفعيل تفيد المبالغة والتكرار، فالتفسير مبالغة فى الفسر، أي استفراغ للوسع، طلبًا للإيضاح والبيان... والتفسير أيضًا تكرار للفسر، اى أنه عمل قائم على العود المستمر. كما أن التفسير تكثير للفسر، وفي ذلك تنصيص على ضرورة تنويع

مداخل الإيضاح والبيان.

فالتفسير – إذن – ليس عملية شرح لغوى بسيط يدركها كل أحد كما ظن البعض، بل هي جهد علمي يحتاج للعمق والتخصيص.

٢– اصطلاحًا: تعريف التفسير مرّ بخمس مراحل تطورية، ومن خلال هذه المراحل التطورية، حاول الباحث أن يؤسس لتعريف اصطلاحي للتفسير بعد حصر ونظم محدداته المعرفية، ومن أهمها: أن التفسير علم وبحث ودراسة، فهو اجتهاد بشري قدر المستطاع وبقدر الطاقة، وهو عملية فيها تفاعل مع النص واستنطاق له، وهو محاولة فهم وتفهيم لمعاني القرآن ودلالاته، وهو عملية استيعاب لإنتاج السابقين ومحاولة لتجاوزه ليتحقق الإبداع والإضافة والتجديد، كما أنه يهدف لتنزيل أحكام القرآن على واقع الناس، ويستخدم جملة علوم لغوية ودينية وغيرها نسميها هنا بأدوات التفسير وهي نوعان؛ معارف قبلية ينقلها المفسر ويبني عليها، وقابليات لدى المفسر.

ومن ثم عرف الباحث التفسير اصطلاحًا بأنه: "عملية اجتهادية تفاعلية مع النص القرآني لفهمه وتفهيمه وتنزيله على الواقع الإنساني عبر استحضار قابليات ذاتية واستيعاب وتجاوز قابليات معرفية وتوظيف وسائط منهجية، أداءً للواجب، وتحكيمًا للقرآن، وتأطيرًا للواقع، وسعيًا لمرضاة الله وجنّته".

مدى اهتمام
مقاصد الشريعة الإسلامية
بجرائم القتل بدافع الشرف

أ. رقية سعيد سلامة القرالة

العدد: ١٣٢
ص ص: ٥٥-٩٧

جريمة القتل بدافع الشرف منافية للحقوق الإنسانية، وهي في الغالب تقوم على أدلة واهية، أو عبارة عن إشاعات لا توجد لها أدلة حقيقية، وبالتالي هي جريمة، فالقتل بدافع الشرف يتنافى مع ميثاق الأمم المتحدة والإعلان العالمي لحقوق الإنسان واتفاقية القضاء على جميع أشكال التمييز ضد المرأة.

وتنجم جرائم القتل بدافع الشرف عن سلوكيات المرأة التي تعتبرها العائلة مشينة لسمعتها، فهذه الجريمة هي قتل نفس لا تستحق القتل (أنثى) بسبب المفاهيم الاجتماعية التي تختلف من مجتمع لآخر ومن زمن لآخر، والتي تكرس ارتباط الشرف بالأنثى ونقاء سيرتها من أي علاقة مشتبهة وغير مشروعة بالرجل، الأمر الذي يبرر قتل الأنثى غسلاً للعار وحماية للشرف.

وتدل نصوص الفقهاء على أنه يجب على الشخص أن يدافع عن عرضه وعرض غيره، لاعتبار ذلك من باب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر الذي يتفق الجميع على فرضيته، ولأن العرض يجتمع في الدفاع عنه حقان: حق الله تعالى، وهو منع المعتدي من ارتكاب الفاحشة، وحق المعتدي عليها بمنع الفاحشة عن أهله، ولا يسع المرء أن يتخلى عن هذين الحقين.

والدفاع الشرعي عن العرض واجب عند عامة أهل العلم.

ويرى عامة أهل العلم أن الدفاع الشرعي يكون واجبًا في حالة الاعتداء على الأعراض بالزنا، وسواء في ذلك الزنا بامرأته أو غيرها. ومقدمات الزنا تأخذ حكم الزنا في وجوب الدفاع. وقيّد بعض الفقهاء الوجوب في حالة عدم الخوف على نفسه.

ويرى جمهور العلماء من المالكية والشافعية والحنابلة أنه لا يعفى الشخص من المسئولية الجنائية، إلا إذا أقام البينة التي تشهد له بصدق دعواه.

ويرى فريق آخر أنه يجوز للرجل أن يقتل زوجته ومن يزني بها حال تلبسهما بجريمة الزنا أو أن يقتل إحدى محارمه حال تلبسها بالزنا، سواء أقام البينة على صدق دعواه أم لم يقم، ويكون المقتول هدرًا، وهو ما ذهب إليه الحنفية، وبعض المالكية، وابن تيمية من الحنابلة.

وأولى الأقوال بالقبول هو قول جمهور الفقهاء بأنه لا يجوز القتل إلا مع وجود البينة لإثبات التلبس بالزنا سواء للزوجة أو لذات الرحم المحرم، وذلك لقوة أدلتهم وسلامتها من الاعتراض. وسدًا لذريعة سفك الدماء لمجرد الادعاء بالتلبس بالزنا أو لمجرد الشك.

ولو أننا قلنا بالجواز لأدى ذلك إلى فتح المجال أمام أولئك الذين يبحثون عن الأسباب لقتل نساءهم أو أخواتهم أو قريباتهم مضمرين في داخلهم أسبابًا ومآرب أخرى وراء القتل.

ولو قلنا بالجواز لأدى ذلك إلى تشجيع من يقدم على جريمة القتل بدافع العرض والشرف حتى ولو كان هذا لمجرد الشك في سلوك زوجته، لأن اعتقاده أنه لا عقاب عليه يجعله يتسرّع في الحكم والقتل.

لذلك يترجح عدم جواز القتل إلا بوجود البينة على ذلك لكي يعلم كل من تسول له نفسه الإقدام على مثل هذه الجرائم أن هناك عقوبة تنتظره.

وتأتي العدالة الربانية متماشية مع فطرة الإنسان التي جبل عليها وهي الغيرة، ففي حالة عدم وجود البينة وكان الزوج قد رأى زوجته تزني فكيف له أن

يعاشرها بعد ذلك؟ هنا يأتي الحكم الرباني بقوله تعالى: ﴿**وَالَّذِينَ يَرْمُونَ أَزْوَاجَهُمْ وَلَمْ يَكُن لَّهُمْ شُهَدَاء إلا أَنفُسُهُمْ فَشَهَادَةُ أَحَدِهِمْ أَرْبَعُ شَهَادَاتٍ بِاللَّهِ إِنَّهُ لَمِنَ الصَّادِقِينَ، وَالْخَامِسَةُ أَنَّ لَعْنَتَ اللَّهِ عَلَيْهِ إِن كَانَ مِنَ الْكَاذِبِينَ وَيَدْرَأُ، عَنْهَا الْعَذَابَ أَنْ تَشْهَدَ أَرْبَعَ شَهَادَاتٍ بِاللَّهِ إِنَّهُ لَمِنَ الْكَاذِبِينَ، وَالْخَامِسَةَ أَنَّ غَضَبَ اللَّهِ عَلَيْهَا إِن كَانَ مِنَ الصَّادِقِينَ، وَلَوْلا فَضْلُ اللَّهِ عَلَيْكُمْ وَرَحْمَتُهُ وَأَنَّ اللَّهَ تَوَّابٌ حَكِيمٌ**﴾.

فكفى بهذه الآيات شاهدًا على أنه لا يحل لأحدٍ إن وجد زوجته أو إحدى محارمه مع رجل يزني بها أن يقتلها دون وجود البينة والدليل هنا أن هذه الآيات نزلت بعد حديث سعد بن عبادة.

وعليه فلابد من إزالة الغشاوة عن أعين الناس لنبين لهم أن الشريعة الإسلامية قالت بعدم جواز القتل إلا في حالة وجود البينة الدالة على التلبس بالزنا، وأن الشريعة الإسلامية أولت جل اهتمامها للحفاظ على النفس وعلى حياة الإنسان أيًا كان ذكرًا أم أنثى، لأنه هو أساس الخلافة في الأرض.

واتفق الفقهاء أنه لا يجوز للزوج قتل زوجته إذا رماها بالزنا في غير حال التلبس، أو لسبب التهمة والإشاعات المبنية على الشك.

والخلاصة:

أن حفظ النفوس مقدم على حفظ الأعراض مما يؤدي إلى تحريم القتل بدافع الشرف. وقد منعت الشريعة الإسلامية إقامة العقوبات إلا ببينة وجعلت ذلك للحاكم أو القاضي وليس لعوام الناس وإلا سادت الفوضى بين الناس.

إن أغلب جرائم القتل بدافع الشرف كانت ضحيتها بكرًا وعقوبة البكر لا تصل إلى القتل.وأن القانون لا يبيح القتل بدافع الشرف ولكنه خفف على الجاني العقوبة.

الحرية في الإسلام

الردة بين حرية العقيدة

والخروج على الجماعة

أ. عاصم حفني

العدد: ١٣٢

ص ص: ٩٩-١٤٣

ما ثمة شك أنه لا يمكن فصل قضية الحرية الدينية بصفة خاصة عن مبدأ الحرية بصفة عامة، كما أن الاستبداد بكل صوره – دينية كانت أو سياسية – ليس بمعزل عن حالة التردي الحضاري التي وصل إليها العالم الإسلامي، العربي منه على وجه الخصوص؛ ومن ثم فلا غرو أن يطرح جيل الرواد السؤال الجوهري: لماذا تأخر المسلمون ولماذا تقدم غيرهم؟

ويتركز هدف البحث في نقطتين أساسيتين:

أولاً: تأكيد حرية الفكر في الإسلام بصفة عامة.

ثانيًا: إثبات حرية العقيدة بصفة خاصة.

يحاول فيما يتعلق بالنقطة الأولى التأصيل لحرية الفكر في الإسلام، ثم يتطرق لقضية من الأهمية بمكان، ولا تنفصل عن مبدأ الحرية، ألا وهي مفهوم العبودية، ودور الإنسان في الكون، ومدى سلطته عليه. وفيما يخص النقطة الثانية يحاول إثبات أن الإسلام لا يعارض حرية العقيدة، بل يحث عليها ويعتبرها أحد مبادئه الرئيسة، ونعني هنا بحرية العقيدة حرية الإنسان في أن يدين بأي دين، وأن يبدل دينه أيًا كان، وفي أو وقت، طالما أن ذلك كان نابعًا عن قناعة شخصية، وغير مرتبط بأهداف سياسية من شأنها تهديد السلام الاجتماعي.

كما يهدف البحث إلى إثبات أن عقوبة قتل المرتد عقوبة سياسية بحتة ليس لها علاقة بحرية العقيدة، وأنها عقوبة من باب التعزير، أي أنها يمكن أن تعطل أو تستبدل بأخرى وفق ما يراه المشرع، وبما يتناسب مع ظروف الزمان والمكان.

إن مبدأ الحرية هو ركيزة أساسية في الفكر الإسلامي المستنير؛ حيث جاء الإسلام محررًا للإنسان بكل جوانب الحرية، بداية من تحريره من الرق، ثم تحرير العقل البشري من أوهام الخرافات والأساطير، وصولاً إلى ترسيخ مبدأ حرية الفكر وما تشمله من حرية العقيدة.

وقدامى فقهاء المسلمين كانوا يرون في ترك الدين ما يمكن تسميته الآن بالخيانة العظمى، وهي الجريمة التي كانت تعاقب في كل الدساتير بالقتل، وما زالت هذه العقوبة سارية إلا في الدول التي ألغت عقوبة الإعدام، بمعنى أن ما كان يشغل بال الفقهاء هو النتائج السياسية المترتبة على الردة وليس حرية العقيدة، أي أنهم كانوا يعالجون قضية أخرى غير حرية العقيدة، وأن حكمهم بالعقاب منصب على الخروج على الجماعة ومرتبط به، غير منفك عنه، وليس بتغيير الدين.

وخلاصة الأمر أن الردة التي يعاقب عليها الإسلام ليس لها علاقة بحرية العقيدة؛ لأن الخروج على الدولة، وليس تبديل الدين، هو ما يستلزم العقاب؛ ومن ثم فإن أي ردة عن الإسلام، غير مرتبطة بأهداف ونتائج سياسية، لا عقاب لها في الدنيا من قبل البشر، كما أن الخروج على الدولة، وأركانها، ونظامها الاجتماعي الإسلامي، عن طريق الردة، لا يجب بالضرورة عقابه بالقتل؛ حيث إن هذا الخروج يمثل جريمة سياسية تخضع عقوبتها لتقدير الحاكم حسب الزمان والمكان والأحوال.

وينتهي البحث إلى أن أي حرية فكرية في جميع مجالات العلم والحياة، بما يتضمنه ذلك من حرية العقيدة، يحتاج إلى مناخ مناسب، وبيئة ملائمة، حتى تنمو فيهما شجرة الحرية. هذا المناخ لابد من توفره في الأسرة أولاً، بين الوالدين وأبنائهم، عن طريق النقاش الحر، وتربية النشء على حرية التعبير عن الرأي، ثم يأتي دور المؤسسة التعليمية، بداية من المدرسة، وصولاً إلى الجامعة، فلا بد من إعادة

النظر في المناهج الدراسية بحيث تتاح الفرصة للطلاب في التعبير عن آرائهم في حرية تامة، بما لا يخرج عن حدود الأدب، كما أن تأهيل المعلم والأستاذ الجامعي على أسلوب الأخذ والعطاء في الدرس من الضروريات التي لا غنى عنها؛ فالعملية التعليمية ليست طريقًا ذا اتجاه واحد، بل هي أخذ وعطاء، وتكامل بين طرفيها المعلم والمتعلم، ولو لم تكن المؤسسة التعليمية هي معمل تفريخ العقول المفكرة، فمن يكون؟ كما أن إطلاق حرية البحث العلمي هو حلقة رئيسية في هذه السلسلة، فتقييد الباحثين والأساتذة بالرقابة، وبفصلهم من الجامعة إذا قالوا شططا، يكرس لفكرة الجمود، ويرهب غيرهم من محاولة الاجتهاد والتجديد، ويرسخ مبدأ التقليد. نحن نطالب بحرية مطلقة في البحث العلمي، والاجتهاد الديني، ولو كانت نتائجهما يرفضها العقل والمنطق – وهو أمر وارد – ففي ذلك إثارة للفكر والتناظر والتفنيد، الأمر الذي يعود بالمنفعة العامة على المجتمع. ولا يفوتنا التذكير بدور الدولة في تهيئة مناخ الحرية السياسية كمكمل هام للمنظومة السابقة، مع ضرورة الربط بين الفكر والممارسة، فكثير هو الكلام عن الديمقراطية ونظرياتها، وقليلة هي ممارستها، ربما لأن من يتحدث عنها لم يعتدها؛ ومن ثم فالحاجة ماسة إلى تنشئة الأجيال القادمة على ممارسة الحرية العملية قبل النظرية.

مسارات النهضة
ونظائرها في الفكر الإسلامي الحديث
(إطار مفاهيمي وقيمي)

د. عمار علي حسن

العدد: ١٣٢
ص ص: ١٤٥-١٨٩

لم يكن شكيب أرسلان يزجي قولا في الفراغ حين تساءل بملء فيه: لماذا تأخر المسلمون وتقدم غيرهم؟ بل كان يطلق طلقة كاشفة تبدد الظلمة التي لفت عقول رواد النهضة العربية – الإسلامية الحديثة الذين حيرهم غروب شمس حضارتنا، وبزوغ شمس حضارة الغرب، الذي كان يعيش في ظلام دامس وقت أن كان نور التحضر والتقدم يغمر أرض الإمبراطورية الإسلامية مترامية الأطراف.

وأول خطوة نحو مفارقة الصواب كانت هي الخلاف؛ فما رأته جماعة ما عين الصواب رأته أخرى مخالفة صريحة له، وما اعتبره البعض تجديدا في فقه الدين وفكره تصوره آخرون تجديفا وخروجا على الشرع.

وعلى هذا الأساس وقع اختلاف، ولا يزال، حول سبل النهضة، بين الفرق والجماعات والتنظيمات الإسلامية. فبعضها انطلق من الموقع نفسه ورمى إلى تحقيق الغاية ذاتها، لكنه لم يلبث أن تخاصم أو تنازع حول الأسلوب الذي يجب اتباعه في سبيل بلوغها. وهذا الاختلاف توزع على عدة محاور من قبيل القواعد التي تقوم عليها النهضة، والعناصر التي تشارك في صنعها، والمستوى الذي تبلغه، والهيئة التي ستكون عليها في المستقبل المنظور والبعيد.

و لم يقتصر الاختلاف والخلاف على أتباع الحركة الإسلامية بل امتد إلى

التيارات الفكرية الأخرى، التي أدلت بدلوها في الجدل والنقاش الذي دار حول معاني النهضة ومبانيها، وأشباهها ونظائرها.

ويتجسد مفتاح الحديث الإسلامي عن قيم الانطلاق حول مسألة مركزية وهي "الاجتهاد"، إذ لولا فتح بابه، والشعور بوجوده وضرورة استمراره وتجدده وتعمقه ما كان يمكن الحديث عن نهضة بعد قعود، وصحوة بعد نوم، وتجديد بعد تجميد، وإحياء بعد احتضار.

وفي كل الأحوال فإن دواعي وضرورات الاجتهاد قائمة ومتجددة ودائمة، ومنها خلود الشريعة الإسلامية لكونها خاتمة الرسالات السماوية، ما يحتم الاجتهاد المستمر، لمواكبة أي جديد يقع، وأي طارئ يطرأ، وأي حاجة تظهر. ويزيد من هذا الأمر أن الإسلام دين للعالمين، بما يفرض الاجتهاد لواقع يختلف باختلاف الأمكنة والأزمنة والأعراف والتقاليد.

ومهما كان الخلاف حول نطاق الاجتهاد ضيقا واتساعا، تخصصا أو مشاعا، فإنه في كل الأحول ضرورة لأي حديث يقال، وأي تصور يبنى، وأي تصرف في سبيل التجديد والإحياء والنهضة والإصلاح.

وقد امتد الأمر إلى الحديث عن "الإحياء الحضاري" أو استعادة التقاليد العربية – الإسلامية" بحثا عن سبل النهوض العربي في الماضي، واكتشاف سر قوة وتميز الحضارة الإسلامية، عبر المزاوجة بين الإحياء الديني والنضال الحضاري، واستحضار الإطار القيمي والأخلاقي الذي كان يحكم حركة وممارسات العرب وقت ازدهار حضارتهم، واستلهام نظم الضبط الاجتماعي التي كانت سائدة وقتها.

والتجديد أمر مرتبط بالاجتهاد والتحديث والإبداع، يقوم على مزاولة نشاط ذهني ونفسي وميداني خلاق، من أجل التصدي للأمور العظيمة والمهمة من النوازل والحوادث. وقد ولد هذا الاصطلاح من رحم الفقه والفكر الإسلامي، حتى بات مقرونا بهما.

لكن درجة التجديد ومستواه تفاوتت من مفكر إلى آخر، ومن فقيه إلى نظيره،

وتدرجت حسب تصور كل من هؤلاء عن مدى التجديد وجدواه. فهناك من شدد على أن التجديد يكون في المسلمين لا في الإسلام، وهناك من ضيق في المفهوم والقائمين عليه وحصرهم في رموز إسلامية خالصة. وعلى العكس هناك من تحدث عن "تجديد الإسلام" وتوسع في ذكر من جددوه، حتى ضم إليهم بعض من يعتبرهم السلفيون مجدفين بالدين أو حتى أعداء للإسلام.

ومهما يكن فإن بقاء الاجتهاد مفتوح بحكم النص في جوهره، والشرع في مقصده، يجعل احتمالات المراجعة قائمة، والتراجع وارد، والتوبة مفتوحة. ورغم أن المراجعة لا تمثل "قطيعة معرفية" تامة مع الماضي، فإنها في حد ذاتها شيء إيجابي شريطة أن تكون نابعة من الذات العارفة والمجربة والحرة. ويبقى الأشد تأثيرا هو إيجاد قطيعة مع الأسباب التي تغذي التطرف، وتدفعه دفعا ليصير إرهابا ممقوتا. أما معالجة العرض دون المرض، والتهليل لبعض صفحات تصدر هنا أو هناك، ودفن الرؤوس في الرمال حيال تجريف القيم الإنسانية والمدد الروحي وإشاعة الظلم والفقر والاستبداد، لن يخرج بلادنا، ولا غيرها من هذه الدائرة الجهنمية. وفي كل الأحوال فإن الاجتهاد والتجديد يكسران جزءا كبيرا من هذه الدائرة، فيمكننا أن ندخل إليها إصلاحا يبدد ما فيها من فساد، واعتدالا ينهي ما فيها من تطرف، ونخرج منها كل ما يعيق النهضة.