

عبدالله نصري

الدِّين

بين الحدود والتوقع



ترجمة:
أحمد العبيدي

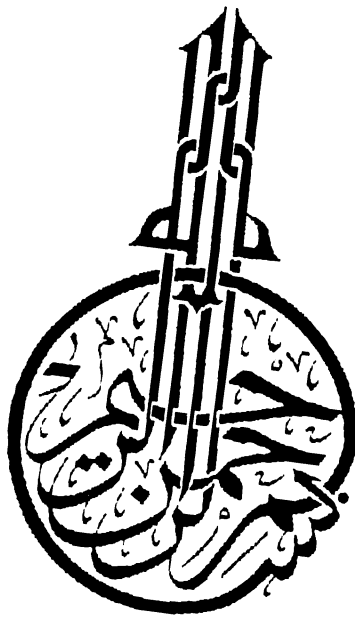
الدين

بين الحدود والتوقع

تأليف: عبدالله نصري

ترجمة: أحمد العبيدي

الغدير
بيروت - لبنان



PDF مكتبة نرجس

www.narjes-library.blogspot.com

كلمة المركز

تواجه الإنسان، في هذه الحياة الدنيا، أسئلة كثيرة، ومتنوعة، وتشمل في كثير من الأحيان مختلف شؤون هذه الحياة؛ ومنها: من أنا؟ ما مصدر وجودي؟ ما هدفه؟ ما مصيري؟ ما مصدر الكون؟ وما الهدف من وجوده؟ أيُّ نظام ينبغي أن يسود العالم؟ ما مصدره؟ أيُّ علاقات ينبغي أن تقوم بين الناس؟ من ينظّمها؟ إلخ..

والسؤال الأساس الذي يرتسم أمام الإنسان الباحث عن إجاباتٍ لهذه الأسئلة هو: أين يجد هذه الإجابات؟ هل يعود إلى الدين ليعرف الإجابة عن كلِّ سؤال يطرحه مسار الحياة عليه، أو أن للدين حدوداً معيّنة تحصر القضايا التي يمكن أن يجيب عن أسئلتها؟ وبعبارة أخرى: ماذا يتوقَّع الإنسان من الدين؟ هل يتوقَّع أن يقدم له معرفة شاملة أو أن يقدم له معرفة محصورة في حدود معيّنة هي: هدف الخلق والحياة وسرّها ومعنى وجودهما فحسب؟ وهل تصدر هذه المعرفة عن رؤية فلسفيّة كونيّة شاملة أو عن رؤية جزئية محدودة؟

كثيرة هي الأسئلة: كما يبدو، وكثيرة هي الأجوبة أيضاً، وتتنوع بتنوع مصادرها، فلعلماء علم النفس وعلم الاجتماع والمفكرين والفلاسفة إلخ... رؤاهم ومناهجهم واتجاهاتهم، كما أن للدين رؤيته المنتجة إجاباتٍ عن الأسئلة، والمثيرة، من ثم، نقاشاً لآخر وحواراً معه وردوداً على كل ما يذهب إليه في نظرياته وآرائه.

يتضمن هذا الكتاب: «الدين بين الحدود والتوقع»، للباحث عبد الله نصري، الأسئلة الكثيرة التي يثيرها موضوع حدود الدين وتوقعات الإنسان منه والتي أشرنا إلى بعض منها قبل قليل، والإجابات المتنوعة عنها، ورؤية الدين الإسلامي إلى الموضوع من مختلف جوانبه؛ والمتمثلة بشمول الدين وكماله وخلوده وخصائص الدين الخالد وخاتمة الدين الإسلامي..

وقد اتخذ بيان هذه الرؤية غير شكل، فتنوع بين العرض والنقاش والحوار والرد وتقديم الإجابة الواضحة الوافية عن كل سؤال يُثار في هذا المجال.

يتألف الكتاب من ثلاثة أقسام يثير أولها أسئلة عن حدود الدين وتوقعات الإنسان منه، ويعرض إجابات كثيرة ومتنوعة بتنوع انتماء العلماء ومناهجهم واتجاهاتهم... ويحاول التوفيق بين منهجين: داخلي وخارجي، ويبحث ثانيهما في شمول الدين، ما يفضي إلى البحث في الهدف من بعث الأنبياء وتكامل الإنسان، ويبحث ثالثها في النظريات الرائية إلى توقعات الإنسان من الدين، ومنها نظريات المفكرين: العلامة الطباطبائي، والشهيد مطهري، والشهيد محمد باقر الصدر والأساتذة بازركان وسروش وشبستري، فيعرضها ويناقشها ويبين وجهة نظره إليها، ويبحث رابعها في قضية حضور الدين في حياة الإنسان، ومن المسائل التي يتناولها: صلة الدين بالرؤية الكونية، رؤية الدين إلى الإنسان، حضور الدين في المجال السياسي...

رأينا أن هذا الكتاب ينبغي حاجة ماسة للقارئ العربي، فبادرنا إلى ترجمته وإصداره في حلّة جيّدة، نرجو أن نكون قد وفّقنا في اختيارنا، والله، سبحانه وتعالى، الموفّق في كل حال.

مركز الغدير للدراسات الإسلاميّة

القسم الأول

حدود الدين وتوقعات الإنسان منه أسئلة وإجابات

أسئلة

يروم هذا البحث معرفة مدى توقُّعاتنا من الدين، ولماذا نرجع إلى دين محدد؟ وما هي المسائل التي نستفهم الدين في شأنها؟ هل نراجع الدين في كل ما تعجز، وما لا تعجز، سائر المصادر عن إسعافنا بالإجابة عليه؟ ما الداعي لأن يتولَّى الدين الإجابة عن تساؤلاتنا؟ هل على الإنسان أن يستمد العون من الدين في شؤونه؟ هل يجب الرجوع إلى الدين في كل سؤال أو أن الدين لا يدخل إلا في مساحة ضيقة من حياة الإنسان وتساؤلاته، وعلى الإنسان أن يتمس إجابةً عن الكثير من أسئلته خارج الدين؟

هذه أسئلة بحثها مفكِّرون كثيرون من زوايا شتى، واقترح كل من الفلاسفة وعلماء النفس وعلماء الاجتماع مدى معيناً للدين.

يرى عدد من المفكِّرين أن الإنسان يتوقع من الدين أن يحدد له هدف الخلق وفلسفة الحياة، فالسؤال عن هدف الخلق لا يفارق وجود الإنسان، ولا يغفله إلا من غفل نفسه، لأنه نابع من أعماق ذاته وفطرته. والإنسان يرجع للدين باحثاً عن إجابات لتساؤلاته

في ما يتصل بفلسفة الخلق وهدف الحياة. إنه يراجع الدين ليحصل على تفسير منطقي لوجوده؛ ويتعرف إلى سر حياته ومعناها.

آراء وأفكار

مع علماء علم النفس

يرى علماء النفس أن الإنسان يتوقَّع من الدِّين توفير الاستقرار النفسي له. فالإنسان في مواجهة مستمرّة مع الحياة؛ بمشاكلها ومتاعبها؛ الأمر الذي يضعه في موقع الحاجة للإيمان الدِّيني الذي له إسهام فاعل في معالجة قلقه واضطرابه النَّفسيِّين الناجمين عن هذه المواجهة، والسيطرة عليها.

ويعتقد فرويد، الذي ينحو منحىً خاصاً في تفسير الدين، بأنَّ لإيمان الإنسان بالدِّين عدداً من الآثار هي:

- ١ — السيطرة على قوى الطبيعة العنيدة والتمردّة.
- ٢ — إيجاد حالة من التفاهم والتفاهل بين الإنسان ومصيره الغامض.
- ٣ — معالجة آلام الحياة ومتاعبها ومصاعبها^(١).

(١) أبند، يك نندار، ص ١٧٦.

وبالدِّين يَحْصُن الإنسان نفسه ضد اضطرابات الطبيعة والقدر ومخاطرهما، وبالإيمان يحمي روحه مما قد يصيبها من أزمات الحياة المدنية.

ويعتقد يونغ بأنَّ الدِّين يمنح الإنسان الهدوء والطمأنينة. فالدِّين يكسب حياة الإنسان معنى؛ ويرشده إلى السبيل لتحمل المصاعب^(٢).

ويرى وليم جيمس أن الإنسان يحصل برجوعه للدِّين على هدوء وسرور خاصين. فالدِّين يبعث في الإنسان نشاطاً وحيوية تؤهِّلانه للتغلب على مصائب الحياة ومنعطفاتها، فالطاقة التي يمنحها الدين للإنسان لتحمل مشاق الحياة تعجز الأخلاق عن الوفاء بها، لأن الحيوية التي يكسبها الإنسان من اعتقاده الالهي يصعب أخذها من الأخلاق^(٣).

ويؤكد مفكِّرون آخرون أن الموت نغز لا نعثر على حلِّه في غير الدين. حيث يقدِّم الدين، من خلال تعاليمه، حللاً نهائياً للنغز الموت، يجعل الإنسان قادراً على السَّيطرة على الخوف منه. فالموت وفاقاً للرؤية الدينية، عبارة عن جسر للعبور من عالم إلى آخر، ونقله من حياة إلى حياة ثانية. الدين يقول للإنسان: إنك لا تموت كي تنعدم، بل تموت لتشهد نتيجة اختيارك. وهكذا يتمكن الدين من أن يزرع في الإنسان، بوساطة فكرة العدل الإلهي، التفاؤل بالموت وعدم الخوف منه، إذا ما عاش مؤمناً وعمل صالحاً. فالإنسان المتدِّين يؤمن بأن الله حكيم، والحكيم لا يصدر عنه عبث أو لغو، إذن فالله لم يخلق الإنسان كي يحيا أياماً معدودات، ثم يودي به من بعد إلى العدم. ليس الله كالكوآز الذي يصنع الكوز ثم يحطمه على الأرض. إن الموت، في الحقيقة، يحمل للإنسان المتدِّين من الإحساس الايجابي والبناء بقدر ما يحمله لمن لا دين له من شعور سلبي مشبط ومفض إلى التشاؤم والفرغ.

تذهب طائفة أخرى من المفكرين إلى أن الإنسان يحتاج للدين لإزالة قلقه وسد نقصه الوجودي. ويعتقد هؤلاء المفكرون بأنَّ الإنسان كائن لا يفارق القلق وجدانه، فوجوده

(٢) الفرد في انجتمعات معاصرة، ص ٧٨.

(٣) دين دردان، ص ١٧٨.

يناديه من الأعماق: كم هو ضيق هذا العالم ومحدود، إنه قاصر عن إشباع روحك التواقة للمطلق... ويتتاب الإنسان شعور دائم بأن العالم، بما فيه، ضئيل متناه، بل هو لا شيء، ولا يروي ظمأ الروح، وما يعدُّب الإنسان ويجعله ينكفي إلى نفسه وحيداً هو نقصه الذي يجعله يرى العالم وكل ما فيه ضئيلاً لا خطر له. فطلب المال والجاه والعلم والثراء والجمال لا يكفي لسد نقص الإنسان. هنا يأتي دور الدين ليعالج اغتراب الإنسان وقلقه من طريق طرحه لفكرة الخالق المطلق. فالله بما هو مطلق، قادر على سد عطش روح الإنسان الباحثة عن المطلق، المتألِّمة من الفرقة والتشتت، الله وحده القادر على كشف هموم الإنسان وعلاج آلام الإغتراب لديه، الله وحده القادر على تفسير شعوره بكونه سجيناً في هذا العالم، ليرفعه من هذا الحضيض إلى عالم علوي.

مع علماء علم الاجتماع

يقوم الدين، لدى ماكس فيبر، بإعطاء صورة واضحة للعالم تجعله مفهوماً للإنسان. وقد دعا فيبر لتحقيق ذلك إلى عقلنة الدين، التي يتوقف إنجازها في رأيه على إلغاء الخرافات ورفع التناقض والغموض من الدين، وتقديمه بوصفه سبيلاً للاستقامة. إن أمام الإنسان أحداث، كالموت والنوم والكوارث الطبيعية، تتركه في حيرة، لا يقدر على إخراجها منها سوى الدين، وذلك من خلال تفسيره لهذه الأشياء المثيرة للقلق.

أما ينغر (J.M.Yinger) فيرى أن الإنسان بحاجة في حياته إلى مجموعة من القيم الشاملة، التي توفر إجابات وافية لتساؤلات الإنسان عن غاية الحياة، ولغز الموت، وتفسر للإنسان، إضافةً إلى ذلك، جملة من المشاكل، كالفشل والمصيبة والألم والهتم، وليس سوى الدين من يجيب عن هذه الأسئلة. الدين في رأيه: «محاولة لتبيين أمور تستعصي على البيان بنحو آخر. وذلك باعتقاد الإنسان على قوة معنوية في ظرف لا تجدي فيه معه قوى أخرى...»، فما نترقبه من الدين، في رأي ينغر، هو الإجابة على الأمور التي لا يمكن مواجهتها بنحو آخر أو بوسائل أخرى.

ويعتقد كليفورد غيرتس (C. Greits) بأن الدين يمنح العالم والإنسان معنى. إذ لا يمكن للإنسان أن يقنع بعالم مزوج بالفوضى قائم على المصادفة. لذا فهو يرجع للدين لأجل أن:

١ - ينقذه من الحيرة.

٢ - يجعل تجربة الألم قابلة للتحمّل. فتجربة الألم تشوّه نظرة الإنسان إلى نظام الكون وهدفه، ولا تستقيم هذه النظرة ما لم يفسر الألم تفسيراً يجعله قابلاً للاحتمال، وبتفسير الدين للألم، يصبح الألم مقبولاً عند الإنسان عقلياً أو عاطفياً.

٣ - يفسّر الشر الموجود في العالم؛ فوجود الشر، من ظلم واستبداد، يبعث في نفس الإنسان ألماً مريباً يعرقل حركته. مثال ذلك، أن الدين يخبر الإنسان أنه إذا ابتلي في هذا العالم بظلم فإنه سوف ينعم بالعدل في العالم الآخر.

ويقول بيتر بيرغر (P. Berger): إن تفسير الدين للعالم يبسّر تنظيم المجتمع. فإن لدى الإنسان حاجة ذاتية مستقلة عن تقلبات الظرف الاجتماعي لفهم العالم، وهذه الحاجة تدفعه باتجاه الدين لتلبيتها، لما تتميز به مفاهيم الدين من طابع تسويغي، له القدرة على تفسير ظواهر كالموت والحرب والثورة والكوارث الطبيعية والألم وسائر الشرور.

رأي ستيس

في رأي والتر ترانس ستيس أن الأديان جميعها تسعى إلى طرح منهج يهدي الإنسان إلى السعادة والثور. فالأديان ترى أن الحياة الدنيا زائلة، وأن ثمة هدفاً آخر يوفر للإنسان «السرور» و«السعادة»، لاسيما وأن السبيل الذي على الإنسانية أن تقطعه وصولاً إلى الهدف، طريق طويل للغاية.

لقد سعى ستيس، من خلال دراسته للأديان المتنوعة، إلى اكتشاف جوهر الدين. ويرى بريث ويث أن جوهر الدين متمثل في مبادئ الأخلاق، التي على الإنسان الالتزام

بها، معتبراً أن الدين جاءنا من أجل أن يتخلّق البشر بالفضيلة. وعليه، فالإنسان يترقّب من الدين أن يسوقه إلى الفضيلة. لكن ستيس لا يتفق مع بريث في كون الأخلاق هي جوهر الدين، ذلك أن نيل السرور والسعادة لا يتحقق بمحض الالتزام الخلقي. ويقرر من ثم أن جوهر الدين هو العرفان:

«ليس جوهر الدّين الأخلاق، بل العرفان هو جوهر الدّين، فهو طريق القدّيسين... وأرى أن الأديان جميعها عرفانية في النهاية، أو هي ناشئة من بعد عرفاني في طبيعة البشر. من هنا فإن جميع متديني العالم عرفاء بشكل أو بآخر».

ويقتبس ستيس عبارات من كتب مختلفة في العرفان والدين؛ ليستدل بها على أن التجربة العرفانية أصل فيها جميعاً. حيث يتسامى الإنسان في هذه التجربة عن المكان والزّمان، وعلى أن هذه التجربة أرقى من العقل الجزئي؛ لأنها تمكّن الإنسان من الاتصال بالمبدأ الأعلى ويصبح كل شيء عنده واحداً. وفي هذه التجارب، يكتسب الإنسان طمأنينة تفوق كل تصور، ويتميّز حجاب الخيال، وتتحد النفس مع البراهما أو الأعلى بغير وساطة.

«إن الدّين تجربة عرفانية تكشف عن أن الموجود المتحقّق في عالم الخارج عقل أو شخص، وهو الرب الخالق للعالم»^(٤).

ويرفض ستيس أن تكون التجربة العرفانية حكراً على كبار العرفاء والشعراء، منطلقاً في ذلك من أن: «جميع البشر، أو كل من يتمتع بمشاعر على الأقل، عارف إلى حدّ ما. فكما تتمتع الطبيعة الإنسانية بجانب عقلائي، فهي تتمتع كذلك بجانب عرفاني»^(٥).

ولا يخلو إنسان، بشكل أو بآخر، من شعور ديني كافٍ لإيصاله إلى «الوجد العرفاني اتنام الذي حظي به كبار العرفاء». ويمكن القول بعبارة أخرى: إن الإنسان، في نظر

(٤) الدين والوژية الجديدة، ص ٣٦٨.

(٥) المصدر نفسه، ص ٣٨٥.

ستيس، يترقب من الدِّين أن يهبه وهداً عرفانياً، أي أن عليه الرجوع للدين عندما تتوافر لديه الرغبة في أن يعيش تجربة عرفانية. ولا يهيم ستيس صدق تعاليم الأديان أو كذبها كثيراً، فلا بأس بأن تكون عقائد الأديان الكبرى وتعاليمها قائمة على الخرافة، إذا كانت قادرة على استثارة الشهود العرفاني لدى الإنسان، لذا فحتى أساطير الأديان جديدة بالاحترام لديه، لأنها تعمل على إثارة مشاعر الإنسان العرفانية، بل هي عنده أجل من تعاليم الأديان. والحقيقة: أن ستيس ينتهي للإقرار بالتعددية (Pluralism) الدينية، ويسعى إلى إيجاد وحدة بين الأديان جميعاً من خلال الإغضاء عن أحقية تعاليمها أو باطلها. بهذا البيان، يصبح من غير الضروري تقيّد الإنسان بدين معين: فالفطرة الدينية كافية، ولا ضرورة للإلتزام بتعاليم دين معين أو نبذه.

«لو أقرت هذه النظرية التي وضعت تصوراتها الكلية في حقل الدين، لشكلت باعثاً لأولئك الذين يرفضون الاعتراف بالدين لتفهّم الجانب الديني في فطرة الإنسان: عندهم أو عند سواهم؛ وإدراك دور وأدلة العقائد الدينية التي لا يزال أتباعها مصرين على التمسك بها. تلك العقائد التي يؤمن بها بسطاء الناس إيماناً راسخاً، ويرفضها الأكثر منهم وعياً بتسرع»^(١).

لقد استقطبت نظرية ستيس اهتمام بعض علمائنا، ومنهم الدكتور مصطفى ملكيان، الذي ذهب إلى القول: إنَّ الدين مجموعة من تعاليم وأحكام ذات منشأ إلهي، وحيّاً كان أو عرفانياً. هذا التعريف يؤدي بنا إلى اعتبار البوذية والتاوية والشينتو أدياناً، إلى جانب الإسلام والمسيحية واليهودية. يقول ملكيان:

«ما أقصده من «الدين»: في ما أدلي به إجابة عن أسئلتكم، هو مجموعة التعاليم والأحكام التي يدعي المرسل بها، وكذلك أتباعه، أنها ليست نتاجاً للذهن البشري، بل هي على العكس، من مصدر الهي، وحيّاً كان (كالإسلام)، أو عرفانياً (كالبوذية)...».

فالدين، بهذا المعنى، شامل لجميع الأديان الحية الكبرى: الإسلام، والمسيحية، واليهودية، والعقيدة الهندوسية، والعقيدة البوذية، وعقيدة التاو، والشينتو، والزرادشتية (المجوسية)، أي أن مقصودنا في هذا الحوار هذه الأديان الثلاثة»^(٧).

ويخلص ملكيان إلى أن الإنسان إنما يتوقَّع من الدين أن يفسر له آلامه ومتاعبه، لأننا، بوصفنا بشراً، كبشر نواجه خلال حياتنا آلاماً ومتاعب جسدية وروحية، فردية واجتماعية، ففكرة الموت تؤرق الإنسان الخالد؛ ورغباته مكبَّلة بما يحيط بوجوده من قيود. ولا تختص هذه الآلام بإنسان اليوم، بل كانت ولا تزال، وستبقى ما بقي إنسان على وجه الأرض، لأن أسبابها ودوافعها تترافق وجوده، ولا خيار أمامه سوى إدراكها وتحملها، وذلك لا يحصل إلا إذا يريحنا الدين بتفسيرها وتسويغها.

«إن ما تتوقَّعه من الدين، نحن البشر، هو أن يفسر آلامنا ومتاعبنا، أو حياتنا، بتعبير أوسع. فهو يحررنا من الآلام والمتاعب، ويريحنا عن طريق تفسيرها. من هنا صح الادعاء بأن الإنسان يحتاج إلى الدين ليتقل به من وضع القلق والاضطراب إلى حالة من الاستقرار والتوازن، التي تحصل بتفسير الدين لمعنى الحياة، وتبديده التصورات المعتمة عنها»^(٨).

وتنظر هذه الرؤية إلى أحكام الدين وتعاليمه على أنها زائدة وغير مجدية، ذلك أن الأديان إنما توفر الأرضية لتفسير الحياة تفسيراً يعين على تحمل الآلام والمتاعب بالإجابة عن أسئلة من قبيل: من أين أتينا؟ وإلى أين نحن ذاهبون؟ وماذا علينا أن نفعل؟ وماذا علينا أن نكون؟ فنظرية التناسخ في الأديان الهندية، مثلاً، تحاول تسويغ التفاوت بين البشر لتسكين آلامهم.

«لو كان الإنسان يتوقَّع من الدين أن يفسر له حياته، لأصبح الكثير من أحكام الكتب المقدسة وتعاليمها زائداً وغير مجدٍ، إذ لا دور لها في تفسير الحياة، فمع أن الأديان

(٧) مجلة: نقد ونظر، العدد ٦، ص ٩ و ١٠.

(٨) المصدر نفسه: ص ٣٥.

تجيب عن الأسئلة من قبيل: من أين أتينا؟ وإلى أين نحن ذاهبون؟ وأين نحن؟ وماذا علينا أن نفعل في المرحلة الممتدة بين ولادتنا وموتنا، وإلى ماذا سنصير؟ غير أن هذه المسائل ونظائرها إن هي إلا تمهيد ومقدمة للإجابة عن ذلك السؤال الكبير عن معنى الحياة وآلامها ومتاعبها^(٩).

ولمعرفة ما إذا كان الدين قد جاء لتحقيق سعادتنا في الدنيا أو في الآخرة، يعتمد أولاً إلى تحديد معنى السعادة، فيعرّفها بأنها «أفضل حال ممكنة». فالمراد من سعادة الدنيا أفضل حال ممكنة ينالها الإنسان قبل موته، والتي يعبر عنها بالمستوى الأفضل من الحياة أو الرفاهية العامة، وربما تقسم إلى سعادة مادية وأخرى معنوية، أما المقصود من سعادة الآخرة فهي أفضل حال يصير إليها الإنسان بعد موته. هذا التعريف للسعادة يوصل ملكيان إلى القول: إن الدين لم يأت لرفع مستوى الحياة وتوفير الرفاهية للإنسان.

«وبهذا المعنى الجديد لكلمة «مستوى الحياة»، يمكن القول: إن الدين لم يأت لأجل رفع مستوى الحياة؛ وليس هذا شأنه ووظيفته بأي وجه من الوجوه. أما الحضارة الجديدة الراهنة فلا يعتمد فيها معياراً للتقييم سوى مستوى الحياة، على خلاف الحضارة الدينية التي أحسب أن لها أساساً وقصداً ومراداً ومعنى آخر^(١٠).

«إن إناطة مهمة رفع مستوى الحياة بالدين إلى الحد الأقصى، تمثل في الواقع إفراناً لإقحام الرؤية غير الدينية المعاصرة في المجال الديني، فقد هبطوا بالدين إلى مستوى المذاهب المثالية؛ أو الإيديولوجيات، حتى أصبح منافساً أو موازياً لسائر المذاهب المثالية والإيديولوجيات الذنوبية في سعيه إلى تحقيق الهدف نفسه المتمثل في توفير الرفاهية للإنسان. ومن هنا، ومن دون مبالغة؛ يمكن القول: إن هدف الدين، كما يتم تصوّره، اليوم، غالباً، هو التحقيق التام لأهداف الدولة — الرفاهية (Welfare • state) ليس إلا. ويبدو أن جميع المذاهب المثالية والإيديولوجيات غير الدينية يفهمون جيداً أن الدين

(٩) المصدر نفسه، ص ٣٦.

(١٠) المصدر نفسه، ص ٥٥.

الذي هدفه توفير الرفاهية للإنسان قد فقد مسوغات وجوده، وعليه أن يتجرع مرارة الهزيمة نتيجة مواجهتها»^(١١).

ولكن، مع أن الدين لم يأت لأجل السعادة المادية في الدنيا، إلا أنه استهدف سعادتنا المعنوية فيها، فقد أولى اهتمامه لمسائل من قبيل العدل والحرية والنظام والأمان والهدوء النفسي، المؤدية إلى الاستقرار والأمل والسرور.

وقد أكدت الأديان جميعاً على السعادة الأخروية التي عُبر عنها بالفلاح والفوز، فبشرت البشر بنعمة عظيمة وراحة قصوى.

ويقرر ملكيان، في موضع آخر، إننا نحتاج الدين ليجعلنا متخلفين. فعندما يتخلف الإنسان يكتسب حالات عرفانية، تعده خوض التجربة العرفانية. أي: أن الوجد العرفاني يحصل للإنسان بوساطة الالتزام الخلفي.

إذن، ما نتوقه من الدين شيئان:

أ — يجعل منا بشراً متخلفين ومثاليين.

ب — يؤهلنا لحالات من الوجد العرفاني.

ولمناقشة آراء ملكيان هذه لا بد من الالتفات أولاً إلى نقطتين:

١ — أخذ الدين بمعناه الواسع، الذي يشمل الأديان السماوية وغير السماوية، في حين ينبغي أن يميز بينها لدى البحث عن توقع الإنسان من الدين، بل ويميز حتى بين الأديان السماوية نفسها، إذ ليس من الإنصاف قياس الإسلام بما لديه من كتاب وشريعة غير محرفين بغيره من الأديان، أي، ثمة بون شاسع بين دين فاقد لجانب كبير من الأحكام الاجتماعية، ودين يمتلك كما هو كلاً من هذا النوع من الأحكام، فكيف يصح إذن أن نساوي بينها جميعاً في الإجابة عن توقع الإنسان من الدين.

٢ - لو قرَّرنا أن توقعنا من الدين مقتصر على تسكين آلامنا، فسينحسر الدين عند حدود العرفان. وقد اعتمد علماء الأديان، الذين بحثوا هذه القضية، معنى واسعاً للدين، يستوعب الكثير من المذاهب العرفانية، ويضعها في عداد الأديان.

لقد سعى عامة مَنْ بحث توقع الإنسان من الدين إلى تحجيم الدين بالجانب الشخصي من حياة الفرد، بما يؤدي إلى إقصائه عن الجانب الاجتماعي في حياته. وعلماء الغرب الذين يساوون بين الأديان قاطبة؛ ويعدون عبادة الضفدعة في ميلانزيا ديناً لا فرق بينه وبين دين سماوي، لأن الدين عندهم مجرد الاعتقاد بوجود ما ورائي مقدس، لا مناص لهم من اعتبار الدين شأناً فردياً خاصاً بعلاقة الإنسان بها وراء المادة، ولكن أتى لمن يعرف الإسلام أن يقلص مساحة الدين إلى هذا الحد؟

هناك، في أوساطنا، من يؤيد الرأي القائل: إن الدين شأن شخصي للفرد يعالج علاقته بالله، ويحل له لغز الحياة والموت، وليس لأحد أن يتوقع من الدين الإجابة على جميع مشكلات البشرية. ويرى هؤلاء أن حضور الدين محدود حتى في مجال الأخلاق، لأن القيم الأخلاقية أوسع من الدين؛ وليس من الضروري أن نستفهم الدين في شأنها. إن واجب الدين ضمان سعادة البشر أخروياً، لا دنيوياً، كما واجب الإنسان العمل على تنظيم حياته بعقله الجمعي، فتدبير شؤون الحياة الاجتماعية يتم بالعقل، لا بالدين. أي، علينا أن لا نتوقع من الدين أن يقدم لنا نظاماً مستوعباً للبعد الاقتصادي والاجتماعي والقانوني والثقافي، كما لا نتوقع منه التخطيط لحل مشكلات البشر الاجتماعية.

لقد طرح دعاة هذه الرؤية نظرية «دين الحد الأدنى»، في شأن الإسلام، ولكي يتمكنوا من الدفاع عن هذه النظرية اضطروا إمَّا للتشكيك ببعض أصول الإسلام وأساسه؛ أو لتفسيرها تفسيراً ينسجم مع النظرية، أي إنهم تعاملوا مع الدين من خلال تصورات ومواقف مسبقة، منها:

— إن الدين صامت، والمعرفة الدينية عرضة للتحويل توسعاً وتقليصاً، لأنها تابعة لمعارف البشر، إذن؛ فهي معرفة نسبية وقتية.

— إن الأصل في الدين جوهره لا صدّفه، والتجربة العرفانية هي جوهر الدين، والأحكام صدفه.

— ليس الإسلام هو كلام الله أو كلام المعصوم، بل الدين نتاج تجربة قدسية لشخص النبي وعرفاء الإسلام. أي، ليس الدين كلام الله، بل هو خلاصة تجارب دينية خاضها الأنبياء ومن جاء بعدهم من العرفاء.

— ليس اهدف من بعث الأنبياء إصلاح الدنيا وإعمارها، بل إعداد الإنسان لحياة طيبة في الآخرة.

— أحكام الإسلام الاجتماعية ليست أبدية، لأنها خاصة بزمن صدورها، فالإسلام مجموعة مبادئ وقيم كلية عرضت على الإنسانية بوصفها مبادئ خالدة.

— الخاتمية معناها بلوغ الإنسان مرحلة الاستغناء عن توجيه الأنبياء، «حيث تتكامل الإنسانية بالتدرّج حتى تستغني عن هداية الأنبياء».

— نيس الدين شاملاً، بل هو كامل كما الأ بالحد الأدنى.

— يؤدّي حضور الدين في مختلف جوانب الحياة البشرية إلى أدخته وعلمنته وتسييسه.

مناهج واتجاهات

ترتبط مسألة توقُّع الإنسان من الدين بمسألة سعة الدين، ولكلا هاتين المسألتين صلة بمسألة حدود الدين. أي إن كلا المسألتين تستحضر التساؤل عن الأمور التي يتصدى الدين لبيانها، والحاجات التي يبيها. فعندما يُبحث توقُّع الإنسان من الدين، نتساءل عما يمكن للإنسان أن يترقبه من الدين، أما في بحثنا لنطاق الدين وسعته، فتنطلق دراسة هذا الموضوع من الرجوع للدين نفسه لاكتشاف المجالات التي عالجها وتبنت الإجابة عنها. ونعرفة نطاق الدين ومدى دائرته لا بد من البدء، أولاً، باستقراء المناهج والأساليب المتبعة في معالجة هذا الموضوع.

المنهج الخارجي

ينظر إلى الدين، في هذا المنهج، من خارجه، لاكتشاف أهدافه وحدوده، ويجعل أتباع هذه النظرية ما تترقبه من الدين حداً يعين نطاق الدين ودائرته، فالإجابة على ما نتوقَّعه

من الدين، تعني الإجابة عن تساؤلنا: ماذا نريد من الدين؟ لماذا نرجع إلى الدين؟ ما الذي يجعلنا مضطرين للرجوع إلى الدين، لا لغيره؟

يفرض المنهج الخارجي، لدراسة الدين، على الفرد تحديد مدى توقُّعه من الدين، قبل الرجوع إلى أي نص ديني، ليتجه إلى الدين بعد أن يكون قد فرغ من تحديد حاجاته، على صعيدي الأصول والفروع. يقول الدكتور سروش وهو من مؤيدي هذه النظرية:

«إن توقُّعنا من الدين يعني تحديد ما يمكن للدين أن يؤديه لنا، وما الذي جاء بفعله، وما مدى قدرته على الوفاء بذلك. وواضح أن تحديد قدرات الدين متوقف على تشخيص جوهره، والحاجات التي تدفع بالإنسان إليه. فالدين الذي لا يفي بحاجات الإنسان الأساسية (تلك الحاجات المعطلة التي لم تُلبَّ من معين آخر) دين مرفوض لا فائدة منه. من هنا، يتوقف تحديد مدى توقُّعنا من الدين على تحديد أمرين: أحدهما جوهر الدين، والآخر الحاجات الأساسية التي لا تسد من مكان آخر، وتحديد هذين الأمرين لا يتم إلا من خارج الدين»^(١٢).

يترتب على هذه النظرية أن يكون علم الإنسان سابقاً على علم الدين، أي أننا نتحرك نحو الدين انطلاقاً من معرفتنا بحاجات الإنسان، لنعرف من ثم إن كان الدين يفي بحاجاتنا وتوقعاتنا. وبتعبير آخر: هناك حاجات يرجع الإنسان في شأنها إلى الدين لعدم إمكان إشباعها من محل آخر. إذن، فالإنسان يعتمد تصوراتَه للدين وتوقعاته منه في ترسيم حدود دائرته وتعيين سعته.

دراسة ونقد: في هذا المنهج، تعتمد المعرفة بحدود الدين على مقدار معرفة الإنسان بحاجاته، وحيث أن كل فرد قد يختلف عن الآخر في تشخيص حاجات وتوقعات خاصة به، لذا فإن معرفتنا بالدين وتحديدنا لدائرته ستكتسب بعداً شخصياً.

وبما أن الشريعة صامتة في رأي أتباع هذه النظرية؛ لذا فإن لفهمنا للدين دوراً أساسياً

في تحديد دائرته. أي أن تصوراتنا وتوقعاتنا هي التي تمنح الدين معنى خاصاً، وليس للدين بحد ذاته معنى محددًا، فالدين تابع لنا، ولنا تابعين له، نحن نفهم الدين كما تقتضيه حاجاتنا وتوقعاتنا، ونصوغ له من هذه التوقعات قالباً، ونلبسه ثوباً بمقاساتها. قلنا: إن أهداف الدين وحدوده تعين، وفاقاً لهذه النظرية، بناء على حاجات الإنسان. والآن يأتي هذا السؤال: إذا كان الإنسان هو الذي يحدد حاجاته، فما الذي يضمن سلامته من الخطأ؟ هل نقر بكل ما نشعر بالاحتياج إليه أو قد يتطرق الخطأ إلى فهمنا، فنعد حاجات وهمية حاجات حقيقية لنا؟

وعلى الإنسان، وفاقاً لهذه النظرية، أن يقسم حاجاته إلى طائفتين، أساسية وثانوية، فيترك حاجاته الثانوية، ويتجه بحاجاته الأساسية إلى الدين متوقعاً منه تلبيتها. هنا يبرز السؤال الآتي: ما هو المعيار للتمييز بين ما هو أساسي، وما هو ثانوي من الحاجات؟ إذا كان المقصود من الحاجات الأساسية تلك الحاجات «المعطلة التي لم تلب من معين آخر»، فما الذي يضمن نجاح الإنسان في تشخيص حاجاته الأساسية؟ هل جميع الأفراد متفقون في تشخيص حاجاتهم الأساسية؟ أليس هناك من يرى هذه الحاجة أو تلك أساسية، في حين يراها آخر ثانوية؟ وأساساً، لماذا نفترض أن الدين لا يلبي من حاجاتنا إلا الأساسي منها؟ ألا يمكن للدين أن يقدم رؤية أعمق في شأن الحاجات الثانوية، ويقترح أسلوباً أدق في معالجتها؟ هذا إضافة إلى أن نظرية توقع الإنسان من الدين ترى أن:

«ما يترقبه الإنسان من الدين عرضة أبدأ للتحول التاريخي، أي أن إدراك الإنسان لسؤاذه الأساسي الموجه لله والنبي يتطور تدريجياً عبر تاريخ وجوده، فيميز الثانوي والفرعي من بين أسئلته»^(١٣).

على هذا الأساس، لا نتوقع أن تكون للدين دائرة محددة، لأن الدين لا يجبرنا بحدوده وتحومه، فتفاوت حدود دائرة الهداية الدينية تبعاً لما يطرأ على توقعنا من الدين من تغير على مدى التاريخ.

(١٣) المصدر نفسه، ص ١٣٧.

تنطوي هذه النظرة إلى الدين على بعد براغماتي نفعي، لأن الفرد يعثر على دائه أو حاجته أولاً، ثم يتجه صوب الدين بعد ذلك طلباً للدواء أو إشباعاً لتلك الحاجة، بدلاً من أن يعتمد الدين في تشخيص دائه ودوائه معاً، فيرجع إلى الدين في معرفة حاجاته الحقيقية، كما يرجع إليه في تحديد سبل إشباعها.

لو نظرنا إلى الدين من الخارج، لوجب علينا أن نتجاهل الكثير من أركان الدين وأجزائه، كما فعل الدكتور سروش حين هبط بالدين إلى الحد الأدنى، وأهمل الكثير من جوانبه، معتبراً أن عقل الإنسان الجمعي هو المكلف بمعالجة أكثر قضايا الحياة ومشاكلها، من دون الدين. ويعتقد سروش، أيضاً، بأن توقعنا من الدين إذا اقتصر على توفير السعادة في الدار الآخرة، لا يسمح لنا حيثئذ بأن نراجعه في غير ما يؤمن لنا سعادة تلك الدار، ولو تضمن النص الديني كلمات وإشارات لا ترتبط بسعادة الدار الآخرة، فهي ليست من الدين في شيء.

ترى هل أن تعاملنا مع الدين بهذه الصورة منطقي أو لا؟

إن هذه النظرة إلى الدين لا تسلم من النقد في بعدها المعرفي أيضاً. ذلك أنها لا تهتم بمدى صحة الدين، إذ ليس هو المعيار لاختيار الدين، إننا نعتنق الدين الذي يلبي حاجتنا، و«الدين الذي لا يلبي حاجات الإنسان الأساسية دين مرفوض لا فائدة منه» حسب قول سروش.

بيان آخر: إن هذه النظرية لا تعنى بها إذا كان الدين حقاً أو باطلاً، بل المعيار فيها مستوى نفعية ذلك الدين.

هذا إضافة إلى أننا سوف نفهم الدين، أيضاً، فهماً ينسجم مع احتياجاتنا. ولو احتوى الدين على أجزاء لا تتفق مع حاجتنا وتوقعاتنا منه، فإما أن نحكم بنفي تلك الأجزاء من الدين أو بخطأ فهمنا له. إذن لا بد للدين في النهاية من أن يتواءم مع احتياجاتنا.

المنهج الداخلي

نرجع، في هذا المنهج، إلى النص الديني لتحديد دائرة الدين، أي الدين هو الذي يخبرنا هنا عن المجالات التي يتدخل فيها هداية الإنسان. وبكلمة أخرى: يتم استنباط حدود دائرة الدين وسعته من مصادر الدين نفسه. وفي هذا المجال تتوافر لدينا عدة منافذ لمعرفة حدود الدين:

١ - دراسة أهداف بعث الأنبياء، فاستكشاف الأهداف التي بعث الأنبياء من أجل تحقيقها قد تعيننا لتحديد دائرة الدين.

٢ - دراسة الآيات القائلة بشمول القرآن، فقد تحدث بعض الآيات عن كون القرآن (تِبْيَانًا لِكُلِّ شَيْءٍ) وأن فيه (تَفْصِيلٌ لِكُلِّ شَيْءٍ). وهذه الآيات يمكن لها أن تثير لنا مسالك البحث في هذا الموضوع.

٣ - دراسة مسألة كمال الدين وخاتمته.

٤ - الرجوع إلى مصادر الدين، فدراسة الكتاب والسنة، ومناهج الاستنباط من الدين، واستخراج مضامينه، بإمكانها أن تقودنا إلى المجالات التي أرشد الإنسان في شأنها.

لكن عبد الكريم سروش الذي يرفض المنهج الداخلي يسجل نقداً لهذه النظرية يتمثل في ملاحظتين:

أ - إن فهم النصوص الدينية رهن بتحديد ما نترقبه من الدين، فكل إنسان يفهم الدين من خلال ما يتوقعه منه. فلو أن شخصاً توقع من الدين، مثلاً، أن يجيبه عن كل ما لدى الإنسان من مسائل على الصعيدين الفردي والاجتماعي، لفهم القرآن والروايات فهماً لم يكن ليتوصل إليه أبداً في ما لو كان توقعه من الدين أضيق نطاقاً من ذلك.

«فهم النص الديني متوقف على تعيين وتحديد ما نترقبه من الدين، وليس العكس، إذ لو فرض أن شخصاً يحسب أن القرآن والسنة قادران على رفدنا بكل شؤون الحياة

وأسرار العالم صغيرها وكبيرها، لبّدت العبارات الدينية لديه بصورة أخرى، ولبذل قصارى جهده على أبسط الإشارات من الكتاب والسنة ليستخرج منها علاج مسائله في حقل الضوء والحركة والفلك والكيمياء والذرة...»^(١٤).

إن فهم الدين، حسب هذه الرؤية، مشروط بتحديد ما يترقبه الإنسان من الدين، فعلى الإنسان في البدء أن يحدد مدى توقعه من الدين، ليتجه من ثم إلى الدين. أي يرجع إلى الدين بعد ينتهي من فرز مسائله الأساسية عن الثانوية.

«على الإنسان أن ينجز، قبل رجوعه للدين، فرز مسائله الأساسية عن الثانوية، ويحدد إطاراً معيناً لتوقعاته، من ثم يولي وجهه شطر النص الديني»^(١٥).

ب - حتى لو حُدّد هدف الدين ودائرته من خلال الرجوع إليه، فلا بد من انتهاز المنهج الخارجي للتحقق من صحة معطياته، فمجرد مراجعة النص الديني غير كافية وحدها لكشف صدق ما أفضت إليه تلك المراجعة أو كذبه.

«نفترض أن الإنسان رجع إلى الدين، وأنصت إليه في ما يخص تحديد أهدافه المرجوة، إلا أن المشكلة لا تنتهي هنا؛ لأن ذلك التحديد سيكون بمثابة ادعاء يعوزه التمييز بين كذبه وصدقه. تكتسب هذه المسألة أهميتها وظهورها لدى إنسان يدرس الدين من خارجه، وهو لا يؤمن بدين معين. فمن الضروري لشخص كهذا أن يعرف إن كانت ادعاءات الدين وتعاليمه صادقة أم لا. وعليه فليس من الممكن إطلاقاً أن نستنتج الدين نفسه في شأن سؤالاتنا: «ماذا نتوقع من الدين؟»، أو أن نكتفي بمجرد ادعاء الدين في هذا المجال»^(١٦).

نسجل، على رأي الدكتور سروش، أنّ فهم الدين لو كان متوقفاً على ما يترقبه الإنسان منه، لما أمكن لمن لا يعتقد بأي دين أن يفهم ذلك أبداً، فعلى من يريد فهم دين

(١٤) المصدر نفسه، ص ١٣٥.

(١٥) المصدر نفسه، ص ١٣٥.

(١٦) المصدر نفسه، ص ١٣٧.

المسيح، مثلاً، والتعرُّف إلى المجالات التي تشملها المسيحية من حياة الإنسان، أن يؤمن أولاً بها، ثم ينتقل بعد ذلك لتحديد توقعاته ليخلص منها بفهم خاص لهذا الدين.

فهل يصعب على الشخص الذي لا يؤمن بالمسيحية التعرف على المجالات التي تستوعبها بالرجوع للإنجيل؟ وإذا رجع إلى المسيحية متوقفاً أن يجد فيها صيغة لنظام الحكم، هل سيظفر بمبتغاه نجرد أنه توقع ذلك أو أنه سيخفق في فهم نصوص المسيحية بشكل ينبي حاجته في مجال الحكم لعدم اشتغال هذا النص (الإنجيل) على أحكام في هذا المجال؟ لماذا استطاع المسلم أن يدعي اشتغال الإسلام على مسائل كثيرة في حقول القانون والاقتصاد والسياسة، بينما لا يمكن لمسيحي أن يدعي شيئاً من ذلك؟ فهل ذلك عائد إلى كون المسلم يتوقع من الدين أن يلبي حاجته في هذا الجانب، والمسيحي لا يتوقع ذلك أو أن النصوص الدينية هي التي تجربنا بما إذا كان لديها شيء في مجال معين بغض النظر عن توقعات الأشخاص؟!

لقد اكتشف الدكتور سروش أن النظرة الدَّاخِلِيَّة لا يمكن إقصاؤها تماماً، لذا فهو يقول:

«من الممكن أن يشكل ادعاء الدين، في هذا الصدد، منبهاً، أي أن الدين يعطينا رأيه جواباً عن هذا السؤال، أما التحقق من صدق ذلك الرأي أو كذبه ومدى رصانته، فذلك إنما يتم خارج الدين، أي، أن حديث الدين في هذا المجال وإن كان يفقد للبعد الإثباتي، فإنه لا يخلو من فائدة إيضاحية»^(١٧).

تشير الفقرة المتقدمة إلى أمرين لا بد من التمييز بينهما:

الأوَّل: هل تمكن مراجعة الدين لمعرفة المجالات التي يحمل في شأنها للإنسان خطاباً؟

الثاني: ما هو المعيار في معرفة صدق فهمنا لحدود الدين أو كذب؟

هو يرى أن الدين قادر على إعطاء رأيه في ذلك، فبالإمكان، مثلاً، الرجوع للدين لمعرفة ما إذا كان الدين يؤمن للإنسان سعادة دنياه، أم أنه لا يتدخل إلا بما يرتبط بسعادة أخرائه. فلو أن أحداً تبنى إحدى هاتين النظريتين، لاحتجنا إلى رؤية خارجية للدين نقيّم، وفاقاً لها، صدق نظريته المتبناة أو كذبها. أي أنه من المتعذر معرفة أي النظريتين صادقة، وأياها كاذبة بالرجوع إلى الدين نفسه. ولزيد من التوضيح يذكر لذلك مثلاً:

«افترضوا أن المذهب الماركسي عرفنا بمدى توقعنا منه، وادعى أنه جاء للوفاء بسعادة الإنسان في الدنيا وبناء المجتمع وتعزيز الصناعة والأدب والفن. فهل يقبل هذا الادعاء ويحكم بصدقه لمجرد صدوره من الماركسية؟

من المعلوم أننا نحتاج هنا لتعيين صدق المدعى أو كذبه لما هو أكثر من الادعاء نفسه، فالقضية غير محسومة حتى لو حدد لنا مذهب مدى توقعنا منه» (١٨).

أولاً: يتعارض قوله بإمكانية استحصال رأي الدين من داخله، مع قوله بأن فهم الدين تابع لما نترقبه منه؛ و«ليس من الممكن أن نستنتج الدين نفسه في شأن سؤالنا: ماذا نتوقع من الدين؟».

ثانياً: إن قوله بحاجة رأي الدين إلى رؤية خارجية تنظر في صدق النظريات وكذبها، قول فيه تأمل. لأن الإيمان بالدين ينطلق من تفكير خارجي، فلا ينعقد الإيمان إلا بعد سلسلة من الأدلة العقلية. فبعد أن تقرر الرؤية عقلانية لدى الإنسان أحقية دين ما وصدقه، يرجع حيثنذ إلى الدين نفسه لتقرير صدق الآراء والنظريات التي يطرحها ذلك الدين أو كذبها، إذ كثيراً ما تتعذر معرفة صدق النظريات الدينية برؤية خارجية أو كذبها. فهل هناك رؤية خارجية قادرة على إثبات صدق القضية القائلة: «يجب على المسلم أن يصلي في اليوم سبع عشرة ركعة» أو هل يمكن إثبات صدق نظرية «إن الفقه يؤدي

دوره بالحد الأدنى أو كذبها»، أو نظرية «إن الفقه يؤدي دوره بالحد الأقصى»، من دون استنتاج الدين نفسه. ففي مثل هذه الحالات، يتحتم الرجوع إلى الدين نفسه في تحديد صدق دعاوى المدعين أو كذبها.

تلفيق المنهجين

ثمة طريق ثالث لمعرفة دائرة الدين، ينطلق أساساً من المنهج الخارجي، حيث ينتهي بنا هذا المنهج، بالدليل العقلي، إلى ضرورة الرجوع إلى الدين لمعرفة حدود دائرته، وهذا الدليل يقوم على ضرورة بعث الأنبياء التي تتوافر عدة براهين على إثباتها؛ أهمها برهان حكمة الخالق، الذي يقوم على المقدمات الآتية:

١ - إن لعالم الخلق هدفاً.

٢ - إن الهدف من خلق الكائنات الوصول إلى الكمال.

٣ - وحيث أن الإنسان موجود مختار، إذن عليه أن يطوي طريق كماله بنفسه.

٤ - لكن بما أن عقل الإنسان محدود وقابل للخطأ، استحال عليه الحصول على كماله

النهائي ومعرفة سبيله.

٥ - إذن، فحكمة الخالق تقتضي أن يبعث الله أنبياء يهدون الإنسان سبيل رشد

وكمال.

وبهذا البرهان، ينتج أن الإنسان بحاجة إلى رسالة يحملها إليه الأنبياء لإرشاده إلى هدف الحياة والطريق الذي عليه أن يسلكه. بعبارة أخرى: إن هذا البرهان يقرر أن دائرة الهداية الدينية تشمل تقديم رؤية كونية إلى جانب إيديولوجية (أوامر ونواه)، أي إن على الدين إجابة الإنسان عن أسئلته الأساسية، وهي: من أين وجدنا؟ وماذا وجدنا؟ وإلى أين نحن ذاهبون؟ وماذا علينا أن نفعل؟ وفي الحقيقية: إن قصور عقل الإنسان عن تشخيص كماله النهائي والسبيل المؤدي إليه، يضطره للرجوع إلى الدين متوقفاً منه أن يزوده بإرشادات تفصيلية تقوده إلى ذلك الكمال.

ولا نقصد بهذا المنهج ضرورة أن يتكلم الدين في ما ليس للعقل فيه موقف واضح، ويصمت عما يقدر العقل على معالجته، ولا العكس أيضاً، لأن للعقل البشري أن يقول رأيه حتى في مسألة صرّح الدين بموقفه منها، إذا كانت داخلة في صلاحية العقل.

مثال ذلك: إن العقل البشري باستطاعته اكتشاف القوانين العامة، وكذلك بعض التفاصيل في ما يتعلق بـ «الاقتصاد والقانون والسياسة والحكم»، على الرغم من تصريح الدين بموقفه الواضح في شأنها جميعاً.

وهذا المنهج لا يرمي إلى تحديد الدين من خارج بما يعجز العقل عن بيانه، بل يريد تحديداً أن يقول: إن الإنسان عاجز عن بلوغ كماله بعقله القاصر المحدود، الأمر الذي يقتضي اشتغال الدين على كل ما هو ضروري للإنسان، ولكن ما هو الضروري لرفعي الإنسان وكماله؟ هذا ما لا تكشفه نظرة خارجية، بل لا بد من استنطاق الدين نفسه ليبين لنا حدود دائرته. وعليه، لا يصح رسم حدود فاصلة بين العقل والدين، بالنقول: إن ما لا يدركه الإنسان بعقله هو ديني وما أدركه بعقله هو خارج عن صلاحيات الدين.

القسم الثاني

شمولية الدين

تكامل الإنسان

والهدف من بعث الأنبياء

هل كان إصلاح الحياة الدنيا وإعمارها هدفاً أنيط تحقيقه بالأنبياء في ما أنيط بهم من أهداف؟ تشكل الإجابة بالإيجاب عن هذا السؤال دليلاً يعزز فكرة شمولية الدين، فيما يعد نفي ذلك، ورفض أن يكون لدى الأنبياء هدف سوى الحياة الآخرة، نفياً لشمولية الدين، ودليلاً على ضيق دائرته.

فهل بُعِثَ الأنبياء لإعمار دنيا الناس أو جاءوا لترتيب أمر آخرتهم وحسب؟ هذا السؤال يعد سؤالاً أساسياً في موضوع رسالة الأنبياء والهدف من بعثهم.

لقد أطلق المهندس بازركان، في السنوات الأخيرة من حياته، رأياً مفاده أن الأنبياء بعثوا للدعوة إلى الإيمان بالله واليوم الآخر، ولا هدف لديهم سوى تعليم الناس التوحيد وإندارهم بيوم القيامة، وحثهم على العمل لآخرتهم، والإعداد لها بكبح هوى النفس ووساوسها؛ ولم يأتوا لإدارة المجتمع البشري، ولا بعثوا لإعمار حياة الإنسان وترشيد معيشتة، وليس لنا أن نتوقع من تعاليمهم ما يعمر دنيانا، أو ينظم شؤون معيشتنا. لقد

بعث الأنبياء لإنقاذ الإنسان من أنانيته، وهدايته إلى حياة خالدة، وهذا ما يعجز الإنسان عن اكتشافه بعقله. أما ما يقدر الإنسان على إنجازه بنفسه، كإصلاح المجتمع، فليس جزءاً من تعاليم الأنبياء.

«من اللائق بالخالق ورسله وحبه، أن يزودوا الإنسان بما يعجز عقله عن إدراكه عجزاً ذاتياً وفطرياً، ولا تسمح الحياة الراهنة بجميع أبعادها للتدخل فيها وتشخيصها، وإلاّ فما الضرورة لتزويد الإنسان وتعليمه بما يملك القدرة والكفاءة اللازمة لمعرفة واكتشافه»^(١٩).

ويتفق الدكتور سروش مع بازركان في موقفه هذا، إذ يرى أن الآخرة هي هدف الدين الأساس لا الدنيا.

«إن الله لم ينزل دينه، أولاً وبالذات، لأجل تنظيم شؤون هذا العالم والحياة الزائلة، فقد استهدفت التعاليم الدينية أساساً الحياة الآخرة، أي جاءت لتنظيم الحياة الآخرة وضمان سعادتها»^(٢٠).

ويضيف: إن العقل هو الذي يتولى تدبير العالم، ولا يفي الدين بإدارة حياة الناس، ولو توقعنا من الدين أن يعمر لنا دنيانا لتحول إلى دين دنيوي.

«الدين خادم للدنيا وتابع لها مطيع»^(٢١).

ولدراسة هذه الرؤية ومناقشتها، علينا أن نركز على موضوعين أساسيين:

١ - هل بعث الأنبياء للدنيا أو للآخرة؟

٢ - هل يمتلك الدين القدرة على إدارة المجتمع أو لا؟

سنناقش، في هذا الفصل، الشق الأول من الموضوع، أما الشق الثاني فترجي مناقشته

إلى فصولٍ تالية.

(١٩) مجلة كيان، العدد ٣٨، ص ٤٨.

(٢٠) المصدر نفسه.

(٢١) المصدر نفسه.

في الإجابة عن السؤال الأول، يمكن الاعتماد على رؤية داخلية محضة، إلى جانب رؤية تركز اعتمادها على المنهج الخارجي. فنحن نناقش الموضوع من زاوية عقلية فكرية، ثم نستشهد بالآيات القرآنية تعصيماً للفكرة لا بهدف الاستدلال بها. لنبدأ، أولاً، ببحث الهدف من بعث الأنبياء بحثاً عقلياً، نتبعه بطائفة من نصوص الوحي تدعيماً لما نخرج به من نتائج.

ثمة بضعة أصول تنبغي الإشارة إليها تمهيداً لرؤية المسألة من زاوية خارجية:

الأصل الأول: غرض الدين كمال الإنسان، وهدف الأنبياء إيصال الناس إلى كمالهم. وهذا الأصل يقوم بدوره على المقدمات الآتية:

أ— إن العالم مخلوق لغرض، ولم يخلق عبثاً، فكل موجود قد دبره الباري بحكمته البالغة، وهداه إلى غايته التي لا مناص من بلوغها.

{وما خَلَقْنَا السَّمَاءَ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا بَاطِلًا} [ص: ٢٧].

{أَفَحَسِبْتُمْ أَنَّمَا خَلَقْنَاكُمْ عَبَثًا وَأَنَّكُمْ إِلَيْنَا لَا تُرْجَعُونَ} [المؤمنون: ١١٥].

ب— خلق الله الكون ليحصل على كماله، فغاية كل ما في الكون الكمال، يسير إليه كدحاً بها أوتي من طاقة ذاتية. فكل موجود مؤهل لينال غايته إذا ما مهّدت له ظروف ملائمة وأزيلت عن سبيله العقبات واستثمر قواه ومواهبه، فحبة الحنطة، أو نواة الفاكهة المغمورة في جوف الأرض، مثلاً، لو أنها أكملت مراحل نموها، وطوت مراحل سيرها، لصارت الحبة سنبله والنواة ثمرة.

كذلك النطفة التي تنعقد في رحم الأم، فإنها تتجه منذ فجر وجودها إلى هدفها وغايتها، لتصبح بعد حين طفلاً. فجميع الموجودات، إذن، سائرة إلى كمالها النوعي بهداية تكوينية، لأن الله قد زود كل موجود منها بجهاز وجودي يهديه إلى مآله، ويسوقه إلى هدفه الأخير.

{قَالَ رَبِّنَا الَّذِي أَعْطَى كُلَّ شَيْءٍ خَلْقَهُ ثُمَّ هَدَى} [طه: ٥٠].

ج - على الإنسان أن ينال كماله (على المستويين المادي والمعنوي) بإرادته واختياره، وهو كمال اختياري بالنسبة له.

{ وَلَوْ شِئْنَا لَآتَيْنَا كُلَّ نَفْسٍ هُدَاهَا } [السجدة: ١٣].

د - الإنسان عاجز عن اكتشاف كماله والسبيل المؤدية إليه، لقصور عقله واحتمال وقوعه في الخطأ، ولو أن الله ترك الإنسان من دون أن يبيِّن له غاية الخلق وسبيل الكمال، لأضحى الخلق لغواً وعبثاً؛ لذا بعث الله أنبياءه ليهدوا خلقه إلى طريق الكمال والفلاح. بهذا البيان يمكن القول: إنَّ الله بعث الأنبياء لتكامل الإنسان.

الأصل الثاني: يرتبط كمال الإنسان بروحه؛ فللإنسان، خلافاً لسائر الخلق، كمال روحي إلى جانب كماله الجسدي، فينحصر دور الهداية التكوينية في سوق الإنسان إلى تكامله الجسدي، أما كماله الروحي فيبقى متوقفاً على رسالة يأتيه بها نبيٌّ من قبل ربه.

الأصل الثالث: روح الإنسان موجود متصل ذو نشأتين، نشأة دنيوية يعيش بها دنياه، ونشأة أخروية يشهد بها عالم البرزخ والقيامة. أي إن روح الإنسان تمر منذ بداية وجودها الدنيوي إلى قيامتها بمراحل ونشآت متعددة.

الأصل الرابع: كمال الروح معناه أن يستثمر الإنسان مواهبه وقدراته الإيجابية. فالإنسان مزوَّد بعدد من المواهب والصفات والميول التي تتطلب من الإنسان أن يخرج بها من القوة إلى الفعل كي تصل به إلى كماله.

الأصل الخامس: يتم تكامل الإنسان ضمن إطار المجتمع، فالكثير من صفاته لا تكتسب فعاليتها خارج الحياة الاجتماعية، وبذا لم يقتصر تكامل الإنسان على شأنه الفردي، بل هو شامل لشأنه الاجتماعي أيضاً. لكن ثمة أديان ومذاهب، كالديانات الهندية والتصوف، تركز في تكامل الإنسان على بعده الفردي وتتجاهل خطورة البعد الاجتماعي. فمثل هذه الأديان تتصور أن بإمكان الإنسان أن ينال كماله حتى في مجتمع غير سليم. لكن مجتمعاً كهذا لا يتاح فيه الكمال إلا لقلَّة قليلة من دون الأكثرية، في حين

يوفر المجتمع السليم الظروف المساعدة لتكامل الناس جميعاً من دون استثناء.

الأصل السادس: ليس المجتمع السليم مجتمعاً خالياً من غير الأسوياء، بل المهم فيه سلامة مؤسساته. فإذا كان المجتمع متجاهلاً لغرض الخلق وغايته، وكانت مؤسساته متمردة على قيم الدين، فلا يعدّ مجتمعاً دينياً. وإذا كانت قوانين المجتمع وعلاقاته غير خاضعة للدين، وسياسته على الصعيدين الداخلي والخارجي ومتنكرة له، ولم تنفذ قيم الدين في نسيجه، فذلك المجتمع ليس مجتمعاً دينياً. هذا البيان يمكنه أن يوجه النقد إلى كلام الدكتور سروش الذي يعرف المجتمع الديني بأنه «مجتمع المتدينين».

فالمتدينون قد يعيشون في مجتمع يحكمه الطاغوت، إلا أن هذا المجتمع لن يحمل الصبغة الدينية. فجميع المبادئ الاجتماعية في الإسلام، بدءاً بالأمر بالمعروف ومروراً بالجهاد والحدود وحكم الصالحين على المجتمع ونظائرها، تؤكد أن المجتمع الديني هو ذلك المجتمع الذي يكون دينياً بمؤسساته أيضاً.

الأصل السابع: إن العلاقة بين الدنيا والآخرة كعلاقة الفعل بنتيجته، فالحياة الدنيا تبني الآخرة، والإنسان يصنع آخرته في بوتقة الدنيا، والحديث القائل: «الدنيا مزرعة الآخرة» يشير إلى هذا المعنى. إذن، لا يمكن أن تتمتع بحياة طيبة في الآخرة ما لم نعش حياة سامية في الدنيا، ولكي تعمُر الآخرة لا بد من أن نعمل الحياة الدنيا. وقد ورد التأكيد على أهمية الحياة الدنيا وإعمارها في قوله تعالى:

{ وَلَا تَنْسَ نَصِيكَ مِنَ الدُّنْيَا } [القصص: ٧٧].

إن نهي الدين عن الرهبانية من ناحية، ورفض اللأبالية والإعراض عن قيم الدين من ناحية أخرى، يرمي إلى جعل الإنسان يعيش في الدنيا حياة طيبة وفي الآخرة فلاحاً ونعيماً. فالآخرة ثمرة الدنيا، ولا يبلغ الإنسان كما لآ في دنياه إلا ووجده حاضراً في آخرته، من هنا ساع لنا القول: إن الحياة الدنيا أولى من الآخرة بمعنى من المعاني.

الأصل الثامن: إن الحياة الآخرة، في نظر القرآن، أفضل من الحياة الدنيا، التي

لا قيمة لها إذا ما قيست بالآخرة.

{وما هذه الحياة الدنيا إلا لهوٌ ولعبٌ وإنَّ الدَّارَ الآخِرَةَ لَهِيَ الْحَيَوَانُ لَوْ كَانُوا يَعْلَمُونَ} [العنكبوت: ٦٤].

{يا قوم إنما هذه الحياة الدنيا متاعٌ وإنَّ الآخِرَةَ هِيَ دَارُ الْقَرَارِ} [المؤمن: ٣٩].

في هذا النمط من الآيات، توضع الآخرة في مقارنة مع الحياة الدنيا ويصرَّح بأفضليتها؛ فكأن هذه الآيات تذكّر الإنسان وتلفت انتباهه إلى أن لا يجعل الدنيا أكبر همّه، لأنها لا تتجاوز حدود ذاته وشهوته وأنانيته، ولو جعل الآخرة غايته ومبتغاه فإنه لن يبقى أسير هواه.

الآخرة هي باطن الدنيا والحياة الحقيقية؛ لأن الإنسان يلامس فيها الحقائق، ويتعالى عن الاعتبار، إنها حياة خالدة منزّهة عن كل شر أو فساد. تلك هي الآخرة التي لا ينعم فيها من لم يعبر الدنيا ويشهدها.

النتيجة: بناء على هذه الأصول الثمانية:

أولاً— إن الأنبياء بعثوا بهدف تكامل الإنسان، وليس لدنياه أو لآخرته.

ثانياً— إن الحياة الدنيا، وكذلك الآخرة، ظرفان لتكامل الإنسان، ففي الدنيا يتكامل الإنسان أو يتسافل، وفي الآخرة يجد ثمرات تكامله أو تساقفه. إذن، فالحياة الدنيا ظرف تكامل الروح أو انحطاطها، والآخرة ظرف التنعم بثمرات عمل الدنيا.

ثالثاً— إن الآخرة نتاج الدنيا، وعلى الإنسان أن يعمر دنياه وفقاً لقيم الله كي يستعد للآخرة.

بحث داخلي أو قرآني

ولبحث الهدف من بعث الأنبياء، وما إذا كان اهتمامهم منصباً على الدنيا أو على الآخرة، لا بد من مراجعة النصوص الدينية. نتناول في ما يلي طائفة من

الآيات التي تعرضت للأهداف المتوخاة من إرسال الأنبياء إلى الناس:

١ - الدعوة إلى التوحيد

فالتوحيد هو الهدف الأهم لدى الأنبياء، فقد جاء الأنبياء جميعاً يدعون الناس إلى عبادة الله، وينهوهم عن أن يشركوا به شيئاً.

{وَلَقَدْ بَعَثْنَا فِي كُلِّ أُمَّةٍ رَسُولًا أَنِ اعْبُدُوا اللَّهَ وَاجْتَنِبُوا الطَّاغُوتَ} [النحل: ٣٦].

ويمكن أن نفهم اتفاق الأنبياء على دعوة التوحيد من الخطاب الذي وجهه الباري لرسوله الكريم ﷺ في قوله تعالى:

{وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ مِنْ رَسُولٍ إِلَّا نُوحِي إِلَيْهِ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا أَنَا فَاعْبُدُونِ}

[الأنبياء: ٢٥].

فهذه الآية تصرّح بأن جميع الأنبياء الذين جاءوا قبل الإسلام، قد دعوا الناس إلى عبادة الله وحده ونهواهم عن الإشراك به.

وتقدّم لنا الآية ٣٦، من سورة النحل، قضية مهمّة مفادها أن توحيد الله يستلزم رفض كل طاغوت، فالتوحيد لا يبقى مع الطواغيت. ولا مناص لمجتمع يسعى لتمثّل التوحيد من أن يرفض طواغيت الأرض جميعهم.

٢ - الدعوة إلى المعاد

فمن الأهداف الأساسية للأنبياء الدعوة إلى الآخرة، فقد بعث الأنبياء ليخبروا الناس بأن وراء هذه الدنيا حياة أخرى يحاسب فيها الإنسان عن جميع أعماله وأفعاله، وينذروهم سوء أعماهم لثلاثا يقعوا في العذاب الشديد.

تحكي الآية التالية: على لسان نوح ﷺ، دعوته الناس إلى التوحيد وإنذارهم هول

القيامة:

{لَقَدْ أَرْسَلْنَا نُوحًا إِلَى قَوْمِهِ فَقَالَ يَا قَوْمِ اعْبُدُوا اللَّهَ مَا لَكُمْ مِنْ إِلَهٍ غَيْرُهُ إِنِّي أَخَافُ

عَلَيْكُمْ عَذَابَ يَوْمٍ عَظِيمٍ} [الأعراف: ٥٩].

كذلك أخبر موسى ﷺ قومه بالآخرة، وهو الذي أخبره ربه بذلك في أول نزول الوحي عليه:

{إِنَّ السَّاعَةَ آتِيَةٌ أَكَادُ أَخْفِيهَا لِتُجْزَى كُلُّ نَفْسٍ بِمَا تَسْعَى} [طه: ١٥].

وتشير الآية التالية إلى أن الآخرة كانت دعوة الأنبياء جميعاً بلا استثناء:

{يَا مَعْشَرَ الْجِنِّ وَالْإِنْسِ أَلَمْ يَأْتِكُمْ رُسُلٌ مِنْكُمْ يَقُصُّونَ عَلَيْكُمْ آيَاتِي وَيُنذِرُونَكُمْ لِقَاءَ يَوْمِكُمْ هَذَا} [الأنعام: ١٣٠].

٣ - تعليم الكتاب

فقد بعث الأنبياء ليرشدوا الناس ويعلموهم حقيقة أنفسهم والعالم من حولهم:

{رَبَّنَا وَابْعَثْ فِيهِمْ رَسُولًا مِنْهُمْ يَتْلُو عَلَيْهِمْ آيَاتِكَ وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَيُزَكِّيهِمْ} [البقرة: ١٢٩].

٤ - تعليم الحكمة

وعد من أهداف بعث الأنبياء أيضاً تعليم الحكمة.

{لَقَدْ مَنَّ اللَّهُ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ إِذْ بَعَثَ فِيهِمْ رَسُولًا مِنْ أَنْفُسِهِمْ يَتْلُو عَلَيْهِمْ آيَاتِهِ وَيُزَكِّيهِمْ وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ} [آل عمران: ١٦٤].

وللمفسرين في المراد من الحكمة أقوال كثيرة ألحنا إليها في كتابنا «مبادئ رسالة الأنبياء في القرآن»، لكننا نقول هنا، على سبيل الإجمال: إن الحكمة عبارة عن معارف تؤدي إلى وضوح في الرؤية، فإذا كان العلم شأنه «المعرفة»، فإن شأن الحكمة «الفهم» والإدراك. وتعلم «الحكمة» يهدي إلى الرقي والكمال، والشخص الحكيم هو القادر على التمييز بين الحق والباطل، فالحكمة نور يضيء للإنسان هدفه: أما العلم فلا يفعل سوى أنه يدل على الطريق. فمن الممكن للعلم أن يبلغ بالإنسان الكمال، أما الحكمة فتفضي إلى

رقي الإنسان لا محالة. من هنا يعدّ القرآن إتيان الحكمة إتياناً خيراً كثيراً:
 ﴿يُؤْتِي الْحِكْمَةَ مَنْ يَشَاءُ وَمَنْ يُؤْتَ الْحِكْمَةَ فَقَدْ أُوتِيَ خَيْرًا كَثِيرًا﴾ [البقرة: ٢٥٩].

غير أنه ليس لكل أحد أن يحظى بالحكمة، فمن أراد الحصول على الحكمة عليه أن يتحرّر من هواه وشهواته: كما يقول أمير المؤمنين عليؑ:
 «حَرَامٌ عَلَى كُلِّ عَقْلٍ مَغْلُوبٍ بِالشَّهْوَةِ أَنْ يَتَنَفَّعَ بِالْحِكْمَةِ»^(٢٢).

٥ - الدعوة إلى التزكية والتقوى

دعا الأنبياء الناس، أيضاً، لاجتناب رذائل النفس، فالإنسان لا ينال كما لا أبداً إلا إذا استقامت روحه، وتحرر قلبه من الطمع والأنانية.

وقد وردت آيات كثيرة على السنة الأنبياء، كنوح وهود وصالح ولوط وشعيب وإلياس وعيسى عليهم السلام، تدعو الناس إلى التقوى وتزكية النفوس:

﴿إِذْ قَالَ لَهُمْ أَخُوهُمْ نُوحٌ أَلَا تَتَّقُونَ﴾ [الشعراء: ١٠٦].

﴿إِذْ قَالَ لَهُمُ أَخُوهُمْ هُودٌ أَلَا تَتَّقُونَ﴾ [الشعراء: ١٢٤].

﴿إِذْ قَالَ لَهُمُ أَخُوهُمْ صَالِحٌ أَلَا تَتَّقُونَ﴾ [الشعراء: ١٤٢].

﴿إِذْ قَالَ لَهُمُ أَخُوهُمْ لُوطٌ أَلَا تَتَّقُونَ﴾ [الشعراء: ١٦٠].

٦ - تحرير النَّاسِ مِنَ الْأَغْلَالِ

ومن أهداف الأنبياء أيضاً تحرير الناس من أغلالهم، فكافح الأنبياء جميع أشكال القيم الكاذبة التي كانت سائدة في المجتمعات البشرية. لقد جاء الأنبياء لإلغاء كل واجب أو التزام غير هادف كانت المجتمعات تزرع تحت ثقله.

(٢٢) شرح غرر الحكم ودرر الكلم، ج ٣، ص ٤٠٤.

(وَيَضَعُ عَنْهُمْ إِصْرَهُمْ وَالْأَغْلَالَ الَّتِي كَانَتْ عَلَيْهِمْ) (الأعراف: ١٥٧)

وقد واجه الأنبياء هذه الأغلال والقيود من زاويتين: إحداها أغلال النفس، والأخرى الأغلال والقيود الخارجية. فاهوى والشهوة والرغبة السلبية أغلال تكبل النفس وتقف عقبة كأداء أمام تكاملها، فيما تشكل القيم والقوانين المخالفة للدين في المجتمع، كالخرافة والتقليد والعادة غير الهادفة، أغلالاً خارجية تصد عن سبيل الحق.

٧ - العدالة الاجتماعية

لقد بعث الأنبياء لإقامة العدل والنقسط في المجتمع الإنساني ومكافحة الفساد الاجتماعي.

{لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِالْبَيِّنَاتِ وَأَنْزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتَابَ وَالْمِيزَانَ لِيَقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ} (الحديد: ٢٥).

إن مكافحة الفساد الاجتماعي وإصلاح المجتمع يمثل هدفاً أساسياً من أهداف الأنبياء، فهم لم يرسلوا إلى الناس لدعوتهم إلى التوحيد والمعاد وتعليمهم الكتاب والحكمة وإعطائهم درساً في التزكية والتقوى وحسب، لأن الدعوة للتوحيد والمعاد والتزكية والتقوى لا تجدي في مجتمع فاسد، والمجتمع الذي يفتقر إلى الإصلاح ويفتقد العدل غير مؤهل لإيجاد الأجواء التوحيدية المنتجة للإنسان الموحد. إذ كيف يمكن تزكية مجتمع يمتلئ بالفساد، سواء على المستوى الفردي أم الاجتماعي؟ من هنا يرى النبي ﷺ أن الهدف من بعثته متمثل في إصلاح مجتمعه:

{إِنْ أَرِيدُ إِلَّا الْإِصْلَاحَ مَا اسْتَطَعْتُ} [هود: ٨٨].

وكان موسى ﷺ كذلك يتحرك بمعية أخيه بهدف إصلاح الإنسان:

{وَقَالَ مُوسَى لِأَخِيهِ هَارُونَ اخْلُفْنِي فِي قَوْمِي وَأَصْلِحْ وَلَا تَتَّبِعْ سَبِيلَ الْمُفْسِدِينَ}

[الأعراف: ١٤٢].

وقد نهض كل نبيٍّ من الأنبياء لمكافحة أبرز مفاسد مجتمعه، فالنبي صالح ﷺ مثلاً نهض لمكافحة الإسراف والتبذير لانتشاره في زمنه انتشاراً واسعاً، كما حرّض أبناء مجتمعه على الوقوف في وجه هذا الانحراف الأخلاقي.

{ وَلَا تُطِيعُوا أَمْرَ الْمُشْرِكِينَ الَّذِينَ يُفْسِدُونَ فِي الْأَرْضِ وَلَا يُصْلِحُونَ } [الشعراء: ١٥١ و ١٥٢].

واستشرت في زمن لوط ظواهر من الشذوذ الجنسي، ولاسيما اللواط، فما كان من لوط إلا أن انبرى لمناهضة هذا الانحراف الذي صار عقبة أمام إصلاح مجتمعه.

{ أَتَأْتُونَ الذُّكْرَانَ مِنَ الْعَالَمِينَ وَتَذَرُونَ مَا خَلَقَ لَكُمْ رَبُّكُمْ مِنْ أَزْوَاجِكُمْ بَلْ أَنْتُمْ قَوْمٌ عَادُونَ } [الشعراء: ١٦٥ و ١٦٦].

وراجت على عهد شعيب ﷺ ظاهرة التطفيف في الميزان، والبخس في البيع، فعمل شعيب على مكافحتها وأخذ منها:

{ أَوْفُوا الْكَيْلَ وَلَا تَكُونُوا مِنَ الْمُخْسِرِينَ وَزِنُوا بِالْقِسْطِ الْمُسْتَقِيمِ وَلَا تَبْخَسُوا النَّاسَ أَشْيَاءَهُمْ وَلَا تَعْتُوا فِي الْأَرْضِ مُفْسِدِينَ } [الشعراء: ١٨١ – ١٨٣].

فالأنبياء، كما تفيد الآيات المتقدمة، كافحوا ظواهر الانحراف والفساد في المجتمع، وسعوا إلى تحقيق القسط وبسط العدل، ولم يدخروا وسعاً لاجتثاث جذور جميع مظاهر الفساد الاجتماعي، ولم يقفوا عند ظاهرة واحدة من الانحراف. والقرآن عندما يقدم لنا صوراً من النشاط الاجتماعي الذي مارسه الأنبياء، فإنه يؤكد بذلك أن الأنبياء يركزون جهودهم على إزالة جميع مظاهر الفساد الاجتماعي.

كمال الإنسان، هدف الأنبياء الأخير

انطلاقاً من الآيات المارة الذكر، خلصنا إلى أن للأنبياء سبعة أهداف. فهل كانت أهداف الأنبياء متعددة، أو أن ثمة هدفاً واحداً أساسياً تنطلق منه سائر الأهداف وتفرع عنه؟!

بتعبير آخر: هل أن كل هدف منها مستقل عن الآخر، وبعضها واقع في عرض بعض، أو أن أحدها مترتب على الآخر وواقع في طوله. يمكن تصور الفروض الآتية في هذا الصدد:

١ — إن للأنبياء أهدافاً متنوعة ينطوي كل منها على بعد معين، فبعضها يستهدف سعادة الإنسان في الدنيا، في ما يرمي بعضها الآخر إلى سعادته في الآخرة.

٢ — إن الأنبياء لم يكن لديهم سوى هدف واحد، وهو تحقيق العدالة الاجتماعية. فإنهم سعوا إلى إيجاد مجتمع عادل، ولكي يحققوا العدالة في المجتمع، لا مناص لهم من دعوة الناس إلى التوحيد والتقوى والحكمة. بعبارة أخرى: إنهم بعث الأنبياء لإعمار حياة الإنسان في الدنيا، أما ما قالوه في شأن الآخرة فليس إلا لأجل رفع مستوى حياة الإنسان، فإيمان الإنسان بالله والمعاد واستلهامه العلم والحكمة يجعله سعيداً في حياته الدنيا.

٣ — إن الهدف الحقيقي هو التوحيد وكمال الإنسان، فمعرفة الله والقرب من ساحة قدسه، هو هدف الأنبياء الأخير. وهذا التصور يضع جميع الأهداف الأخرى في موقع المقدمة لهذا الهدف، فقد دعا الأنبياء للعدل لتوفير أرضية مساعدة لرقى الإنسان وتكامله.

الصحيح، من بين هذه الرؤى الثلاثة، هي هو الأخيرة، ذلك أن الهدف من خلق الإنسان هو العبودية لله، وقد بُعث الأنبياء لإيصال الناس إلى هدفهم الأخير الذي خلقهم الله لهم.

{ وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ } [الذاريات: ٥٦].

يتحصّل من هذه الرؤية أن:

العبودية = هدف الإنسان الأخير

هدف الإنسان الأخير = هدف الأنبياء

إذن: العبودية = هدف الأنبياء

من هنا دعا الأنبياء الناس إلى عبادة الله والتقرب إليه ليحققوا الغاية من خلقهم، إنهم بعثوا ليخبروا الناس بهدف الحياة، ويهدوهم إليه من خلال تهيئة الظروف الاجتماعية الملائمة، المتمثلة بإقامة العدل، وتقديم برامج تكاملية على أساس الكتاب والحكمة. وبكلمة: إن العبودية وكمال الإنسان هما هدف الخلق الذي سعى الأنبياء إلى تحقيقه.

ونو اقتصر عمل الأنبياء على الدعوة إلى التوحيد، لم يكنهم ذلك في إيصال الإنسان إلى كماله، لأن الفكر التوحيدي لا ينمو في أرض لا يسودها العدل والقسط.

ولهذا كان النبي شعيب عليه السلام في الوقت الذي يدعو الناس فيه إلى التوحيد، يذكرهم أيضاً بما هيمن على المجتمع من انحرافات اجتماعية، كالتطيف في الميزان والبخس في البيع، ويعمل على مكافحتها.

(وإلى مَدِينٍ أَخَاهُمْ شُعَيْبًا قَالَ يَا قَوْمِ اعْبُدُوا اللَّهَ مَا لَكُمْ مِنْ إِلَهٍ غَيْرُهُ وَلَا تَنْقُصُوا الْمِكْيَالَ وَالْمِيزَانَ إِنِّي أَرَاكُمْ بِخَيْرٍ وَإِنِّي أَخَافُ عَلَيْكُمْ عَذَابَ يَوْمٍ مُّحِيطٍ) [هود: ٨٤].

مناقشة نظرية بازركان

يلخص مهدي بازركان الهدف من رسالة الأنبياء بأمرين:

١ - ثورة كبرى وشاملة على أنانية الإنسان لإطلاقه باتجاه خالق الكون.

٢ - الإخبار بدينيا بعد الموت خالدة مستمرة هي أعظم من هذه الدنيا.

أي أن ثورة الأنبياء الكبرى استهدفت، حسب رأي بازركان، محور أنانية الإنسان للوصول به إلى حياة خالدة في الآخرة. ولم يتطرق إلى مسألة العدالة الاجتماعية، وإصلاح وضع المجتمع الذي خصّص له القرآن مساحة واسعة وأكد عليه، معتبراً أن إصلاح المجتمع خارج عما كلف به الأنبياء:

الدِّينُ بَيْنَ الْحُدُودِ وَالتَّوَقُّعِ

«إن إنجاز المشاريع الإصلاحية ورفع مستوى حياة الناس، ليس من شأن رب الإنسان والعالم، ولو قلنا بذلك لهبطنا بمقام الأنبياء إلى مستوى ماركس وباستور وغاندي أو جمشيد وبُزرجمهر وحمورابي»^(٢٣).

هل يصح أن نضع كل من يقوم بعملٍ إصلاحي إلى جانب ماركس وباستور وغاندي أو أن الإصلاح الاجتماعي ضروري، سواء أنجزه الأنبياء أم أنجزه أمثال ماركس وباستور وغاندي؟!؟

ثم من قال: إن إصلاحات الأنبياء في مستوى إصلاحات المفكرين العاديين، ليكون ذلك مسوّغاً للهبوط بمقام الأنبياء إلى مستوى سائر المصلحين من البشر لدى مقارنة الأنبياء بهم؟ فالأنبياء يعملون في مختلف الاتجاهات لغرض التمهيد لعملية تكامل روح الإنسان وإعداده ليكون عبداً مخلصاً لله.

وعندما نقول: إنَّ الهدف الأخير للإنسانية هو العبودية، فلا نقصد بذلك إهمال مشروع الإصلاح الاجتماعي وتحقيق العدالة، والأفكيفية يتوافر الظرف المناسب لرفعي الإنسان وتكامله من دون سيادة العدل في المجتمع.

من هنا ذهب بازركان إلى ضرورة الإصلاح على المستوى الفردي وحسب، فعلى الناس أن يصلحوا أخلاقهم وسلوكهم، وقد فسر الآية ٢٥ من سورة الحديد^(٢٤) بها يخدم هذا المعنى، يقول في ذلك:

«فليس المراد من الآية ما تصوّره بعضهم وصرح به، بأن الآية تعبئ الناس للنهوض لمقاومة الظلم والاستبداد والاستكبار وبسط العدل والدين في العالم، بل المراد

(٢٣) مجلة كيان، العدد ٢٨، ص ٩ - ٤٨. وكذلك: الله والآخرة، هدف بعث الأنبياء، مهدي بازركان، ص ٣٧.
(٢٤) (لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِالْبَيِّنَاتِ وَأَنْزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتَابَ وَالْمِيزَانَ لِيَقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ) [الحديد: ٢٥].

منها حث الناس على أن يكونوا عدولاً قوامين بالقسط في أخلاقهم وسلوكهم»^(٢٥).

لقد تصوّر أن بسط العدل ممكن حتى من دون إصلاح المجتمع وإصلاح مؤسساته ونظامه. وبالرغم من أهمية إصلاح أخلاق الناس وسلوكهم وتعزيز اهتمامهم بالآخرة، على المستوى الفردي، لكن ذلك لا يتحقق بمجرد الوعظ، بل يتطلب، إلى جانب ذلك، إحداث إصلاحات أساسية في المجتمع. إذ كيف يمكن لمجتمع يسوده الفقر، ويستشري فيه التمييز والظلم وعشرات الانحرافات الأخرى، أن يشيع الالتزام بالدين بين أفراده؟ فإن أجبنا بالإيجاب، فلماذا كافح الأنبياء الفساد الاجتماعي وتصدّوا له؟ إن إصلاح الفرد لا يكفي وحده في تحقيق العدالة الاجتماعية في المجتمعات البشرية.

إن بازركان قلق من إقامة الحكم الديني، ويعتقد بضرورة قيام الحكومة على غير القيم الدينية. من هنا كان يؤكد أن الأنبياء لم يبعثوا لتشكيل حكومة على الأرض، وأن ممارسة بعض الأنبياء للحكم يعد استثناء على صفحة النبوة:

«لو نظرنا إلى القرآن، لوجدنا أن إقامة الحكم أو الملك من قبل خاتم الأنبياء أو غيره من الأنبياء، يشكل ظاهرة استثنائية في حياة الأنبياء، ولا تشملهم جميعاً، لأن أغلبهم لم يمارس الحكم، فالنبوة والحكم شأنان أو وظيفتان تختلف إحداهما عن الأخرى تماماً، ولكل منهما مصدره الخاص به، فالحكم يعتمد على تشاور الناس ورغباتهم وما يرونه لأنفسهم، في ما لا تعتمد النبوة شيئاً من ذلك قط، بل تأباه وترفضه»^(٢٦).

يعترف بازركان، إذن، على كل حال، بممارسة بعض الأنبياء للحكم، وهذه ظاهرة تستحق التوقف عندها، بعد الإشارة إلى هاتين النقطتين:

١ — إذا كان بازركان يرفض إقامة الأنبياء للدولة، فكيف يفسر تصرف الأنبياء

(٢٥) مجلة كيان، العدد ٢٨، ص ٥٤. وكذلك: الله والآخرة، هدف بعث الأنبياء، ص ٧٣.

(٢٦) الله والآخرة، هدف بعث الأنبياء، مهدي بازركان، ص ٨٢.

الذين مارسوا الحكم؟ حتى لو كان ذلك ظاهرة استثنائية، فهذا الاستثناء يدل على ضرورة إقامة الدولة الدينية.

فإذا كان الدين لا يهيم أمر الدولة، فلماذا ساس (بعض) الأنبياء الناس وحكموهم؟ هل فعلوا ذلك لغواً وعبثاً أو أن ظروفهم واثتهم لفعل ذلك، وحالت ظروف سواهم من الأنبياء دون استلامهم زمام الحكم، ولم يكن الأمر راجعاً إلى ترجيح موقف الأنبياء من الحكم، بين قائل بالضرورة وناف لشرعيتها!

٢ - ميّز بين «النبوة» و «الحكم» وعدّهما شأنين، أو وظيفتين تختلف إحداهما عن الأخرى تماماً، وهذا شيء لا ينكره أحد، فلم يزعم أحد أنّها منصب واحد، ولكن كيف أمكن للتمييز بينهما بهذا النحو أن يمنع اجتماعهما، كما استنتج هو ذلك، من دون أي دليل، غاية ما فعله أنه فرّق بين الحكومة التي تقوم على رأي الناس ودعمهم، والنبوة التي تصدر عن الوحي، وهذا الفرق أنتج لديه استحالة الجمع بين النبوة والحكم. ولكن، لو كان الاثنان لا يجتمعان حقاً؛ فكيف اجتمعا عند بعض الأنبياء؟ ألا يشكل الوقوع، ولو في حالة واحدة، دليلاً على الإمكان؟

إن جمع القرآن النبوة والحكم في بعض الأنبياء، يعني أن ممارسة الحكم من وظائف النبوة، لا أن الحكم والنبوة شيء واحد.

حكومة الأنبياء في القرآن

يبدو، لدى النظر في آيات القرآن، أن عدداً من الأنبياء اضطلعوا بمهات الحكم، وعداداً آخر لم تساعده الظروف على القيام بذلك.

فقد مارس النبي سليمان ﷺ الحكم، واتسعت دولته حتى نازع بلقيس على ملكها، وأجبرها على التخلي عنه. تحكي الآية التالية جواب سليمان لوفد بلقيس الذي أتاه بالهدية من قبلها عوضاً عن مجيئها لديه واستسلامها له:

{ قَالَ أَمْذُونٍ بِمَا لَمْ يَأْتِ اللَّهُ خَيْرٌ مِمَّا آتَاكُمْ بَلْ أَنْتُمْ بِهَدْيِكُمْ تَفْرَحُونَ ارْجِعْ إِلَيْهِمْ فَلَنَأْتِيَنَّهُمْ بِجُنُودٍ لَّا قِبَلَ لَهُمْ بِهَا وَلَنُخْرِجَنَّهُمْ مِنْهَا أَذِلَّةً وَهُمْ صَاغِرُونَ } [النمل: ٣٦ و ٣٧].

تصرّح هذه الآية بأن النبي سليمان لجأ للتهديد باستخدام أقصى ما لديه من قوة لبسط سلطانه وتوسيع دولته عندما يجد الظروف موالية لمشروع كهذا.

وانطلاقاً من المبدأ نفسه استطاع النبي يوسف ﷺ الوصول إلى منصب وزير المالية في الحكومة المصرية:

{ قَالَ اجْعَلْنِي عَلَى خَزَائِنِ الْأَرْضِ } [يوسف: ٥٥].

وكذا النبي داود ﷺ، حيث وهبه الله ملكاً عظيماً:

{ وَشَدَدْنَا مُلْكَهُ وَأَتَيْنَاهُ الْحِكْمَةَ وَفَضَّلَ الْخِطَابِ } [ص: ٢٠].

ويبدو أن عدداً آخر من الأنبياء قد مارس الحكم أيضاً، كما يشير إلى ذلك قوله تعالى:

{ أَمْ يَحْسُدُونَ النَّاسَ عَلَى مَا آتَاهُمُ اللَّهُ مِنْ فَضْلِهِ فَقَدْ آتَيْنَا آلَ إِبْرَاهِيمَ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَأَتَيْنَاهُمْ مُلْكًا عَظِيمًا } [النساء: ٥٤].

وليس في القرآن ما يُستشف منه عدد الذين مارسوا الحكم من الأنبياء، حتى نقطع بأنهم يشكلون قلة، بل الذي يظهر من بعض الآيات، أن الأنبياء جميعاً سعوا إلى الإنساق بزمam الحكم، فنجح بعض، ولم يحالف النجاح بعضاً آخر، لعدم توافر الظروف الملائمة لذلك. وهذه الفكرة يمكن الاستدلال عليها بعدد من الآيات نشير إليها إجمالاً:

أ- الآية ٢٥ من سورة الحديد، التي تقرر أن الهدف من بعث الأنبياء هو إقامة العدل الاجتماعي، الذي يتطلب إقامة دولة تعمل على تحقيقه وتعزيزه.

ب- الآية ٣٦ من سورة النحل، التي تعد الدعوة إلى التوحيد واجتناب الطاغوت هدفاً لبعث الأنبياء. ولا ريب في أن إزالة الطاغوت من المجتمع بمختلف أشكاله،

وإشاعة التوحيد في حياة الإنسان على الصعيدين الفردي والاجتماعي، غير ممكن إلا في ظل حكومة تسعى إلى تنفيذه.

ج - الآيات التي تأمر الأنبياء بالاندفاع باتجاه أهدافهم بكل ما أوتوا من قوة:

{ خُذُوا مَا آتَيْنَاكُمْ بِقُوَّةٍ } [البقرة: ٢٣٦].

{ يَا نَحْيَى خُذِ الْكِتَابَ بِقُوَّةٍ } [مريم: ١٢].

د - احتواء شرائع الأنبياء على أحكام ذات طابع اجتماعي، كالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر (بمعناه الواسع) والجهاد والقضاء ونظائرها مما لا يمكن تطبيقه بغير إقامة دولة. إذن، فوجود مجموعة من الأحكام والالتزامات الاجتماعية يُلفتنا بالدلالة الالتزامية إلى أن الأنبياء كانوا في صدد تشكيل حكومة فوق لها قوم، ولم تسمح الظروف لآخرين بإنجازها.

وهذا البيان، نكون قد جانبنا الصواب إن نحن وافقنا المهندس بازركان على قوله:

«فلم ترد في القرآن آية أو جملة تقول: لقد أرسلناه ليعلمكم الحكم والاقتصاد والإدارة أو لإصلاح شؤون حياتكم ومجتمعكم. في حين وردت بنحو الإجمال الدعوة إلى التزام العدل والتكافل والتكاتف وإصلاح علاقة الإنسان بأخيه الإنسان؛ وأن الإيمان لا يُوصل الجنة ما لم يكن مقرونا بعمل صالح»^(٢٧).

وهذا ينحصر بازركان رسالة الأنبياء بالنصح والموعظة، وكأنهم فريق من المنظرين الاجتماعيين يعتقدون بأن التزام الناس بالعدل والتكافل والتكاتف والإصلاح، في ما بينهم، لدخلوا الجنة. هذا، على الرغم من أن غالب منظرٍ علم الاجتماع لم يدعوا دخول الناس الجنة على اختلاف أذواقهم واتجاهاتهم السياسية.

هذا يعني أن نظرية بازركان باطلنة من الناحية السوسولوجية، فضلاً عن الناحية

(٢٧) مجلة كيان، العدد ٢٨، ص ٥٢. وكذلك: الله والآخرة، هدف بعث الأنبياء، ص ٦١.

العقدية والدينية. من هنا تجده يقع في تناقض أحياناً، عندما يعترف، بالرغم من زعمه السابق، بضرورة «المجتمع المتدين» لتحقيق «الإنسان المتدين»، حيث يقول:

«نحن نعترف بضرورة المحيط الموحد أو تأثيره الإيجابي، على الأقل، على نشوء إنسان حر مستقل ومؤمن ونموه، وضرورة إيجاد (مجتمع متدين) لصنع (إنسان متدين)»^(٢٨).

ولا يستبعد إمكانية إيجاد مجتمع كهذا من دون تشكيل حكومة!! حيث يقول مواصلاً حديثه السابق:

«ولكن، هل يتوقّف ظهور مجتمع كهذا على استلام المؤمنين السلطة وقيادتها من قبل زعماء الدين بأي ثمن؟!»^(٢٩).

فلو وافقنا على أن تشكيل مجتمع متدين رهن بوجود حكومة متدينة، والحكومة رهن بالسلطة (السلطة المشروعة طبعاً)، فما الذي يدعو للقلق إذن؟ ومن قال: إنَّ على المؤمنين استلام السلطة بأي ثمن؟ أليست الشرعية والعدالة شرطين أساسيين في الدولة الدينية؟ يقول أيضاً:

«نلاحظ أن رسل الله يرحّبون بإيجاد مجتمع مؤمن، إلى جانب نبذ استخدام القوة، على تربية المؤمنين وتعليمهم»^(٣٠).

في حين أننا لاحظنا، في الآيات المتقدمة، أن القرآن يأمر الأنبياء باستخدام القوة لتحقيق أهدافهم، ورأينا أيضاً كيف استطاع بعض الأنبياء كسليمان عليه السلام إقامة دولته عن طريق استخدامه للقوة. لذلك تراه يضطر، كما يبدو، لابتكار أدلة عجيبة يحاول من خلالها تثبيت عدم ضرورة الحكم الديني، ولكي لا يُفسَّر احتواء الشريعة الإسلامية على إحكام ذات طابع اجتماعي كالجهد بضرورة تشكيل الحكم الديني، سارع إلى القول:

(٢٨) مجلة كيان، العدد ٢٨، ص ٥٧. وكذلك: الله والآخرة، هدف بعث الأنبياء، ص ٨٦.

(٢٩) المصدران نفسهما، ص ٢٨ و ٨٦.

(٣٠) المصدر نفسه.

«ونعلم أن آيات الجهاد والقتال كانت ترمي للدفاع وإقرار الأمن والتحرر، ولم تقصد التحريض على الثورة لاستلام السلطة»^(٣١).

هل يمكن الدفاع عن المجتمع من دون إقامة الدولة؟ وكيف يمكن إقرار الأمن في بلد لا حكومة فيه؟ هل يمثل الجهاد والقتال تحريضاً دائماً على استلام السلطة أو هو حث على الدفاع وحسب؟ وهل استلام السلطة مرفوض بجميع أشكاله؟ ألم ينهض الأنبياء للقتال (الجهاد الابتدائي) للإطاحة بمراكز السلطة غير الشرعية بإذن الله وامثالاً لأمره؟

يتضح مما تقدم أن المهندس بازركان كان قد خلط بين مسائل ثلاث:

١ - ضرورة تشكيل حكومة.

٢ - من الذي يجب أن يحكم؟

٣ - ما هو منهج الحكم؟

فقد شكك؛ في البداية، بضرورة تشكيل الدولة الدينية، ثم اعترف أخيراً بإمكانية تشكيل دولة دينية متكاملة من جميع الجهات من قبل مؤمنين مخلصين.

أما من الذي ينبغي أن يحكم، فهو ينبغي تولى قادة الدين للحكم ويقر بحكم المؤمنين المخلصين، كأن قادة الدين لا يسعهم أن يكونوا مؤمنين مخلصين! وأخيراً يتوقف، في شأن طبيعة الحكم وحدوده ودائرة صلاحياته، ويتردد في ما إذا كان واجب الدولة التصدي لاعتداء الأجانب على البلد، أم أن واجبها منحصر في منع تعدي الناس بعضهم على بعض، أما في شأن علاقة الإنسان بالله فلا يحق للدولة التدخل أبداً.

مناقشة كلام الدكتور سروش

يذهب الدكتور سروش، هو الآخر، إلى القول: إنَّ الأنبياء بعثوا من أجل الآخرة لا

(٣١) المصدر نفسه.

الدنيا؛ والقول بعكس ذلك يؤدي إلى أدلجة الدين، التي تعني تحويل الدين إلى «منظومة من رؤية كونية ومبادئ للسلوك والأخلاق ونظائرها»^(٣٢).

فمن ناحية يعدّ الايدولوجيا بمثابة «عقيدة دنيوية» تجعل الإنسان يتسلح بمعتقده ليحدد موقعه من الكون وموقفه من سائر الاتجاهات الفكرية. ويعترف، من ناحية ثانية بأن الإنسان لا يمكنه أن يعيش بغير أيديولوجيا.

«كل إنسان، سواء كان متديناً أم بدائياً، لا يعتقد بدين، بحاجة إلى منظومة من المبادئ والأعراف والأفكار والقيم والرؤى الكونية، تجعل العيش ممكناً له في هذه الدنيا. ولا يوجد على الأرض قوم يعيشون بغير مبدأ، فليس من الممكن أن يستيقظ الناس كل يوم على فكرة جديدة وقيم ورؤية كونية جديدة. فالبشر (سواء في ذلك أكثر الأقوام بدواة أم أرقاهم تحضراً) تجمعهم منظومة قيم ومبادئ ورؤية كونية مشتركة، وذلك هو شرط العيش كإنسان»^(٣٣).

ولناقشة هذا الكلام لا بد من أن نشير، أولاً، إلى النقاط الآتية:

١ - إذا اعترفنا بحاجة الإنسان إلى رؤية كونية وايدولوجية وقيم، ليحدد وفاقاً لها موقعه بالنسبة إلى الكون والمذاهب والاتجاهات الفكرية، فلا شك في أن الأنبياء قد أولوا ذلك اهتمامهم، لأن كثيراً من هذه الأمور يمثل لازماً أو أساساً لكمال الإنسان.

قلنا، في بحوث سابقة: إن من أهداف الأنبياء تعليم الناس الكتاب والحكمة، لتزويدهم برؤية كونية ومنظومة قيمة متكاملة. وكما تحدّث الأنبياء للناس عن المبدأ والمعاد، عملوا أيضاً على تنظيم علاقات الإنسان بصورها الأربع:

أ - علاقة الإنسان بنفسه،

ب - علاقة الإنسان بربه،

(٣٢) مجلة كيان، العدد ٣١، ص ٥، وكذلك: مدارا ومديريت، ص ١٨٠.

(٣٣) المصدر نفسه، ص ٤، وكذلك: مدارا ومديريت، ص ١٨٠.

ج - علاقة الإنسان بالكون،

د - علاقة الإنسان بالآخرين.

ومع أن سروش يعترف بقدرة الإنسان على تكوين رؤية كونية وايدولوجيا بشكل ذاتي، إلا أنه يرفض أن يكون الأنبياء قد علّموا الإنسان أصول الايدولوجيا والقيم:

«إلا أن هذه الأصول المشتركة قد نمت بين البشر بالتدرّج على مر التاريخ، أي أن الناس لا يتعلّمون الايدولوجيا والقيم والمبادئ والعقائد وحقيقة الكون في المدرسة، فهذه قضايا ذاتية غاية في الأهمية والتأثير، ولا يمكن تجاوزها»^(٣٤).

٢ - إذا كان الإنسان محتاجاً للايدولوجيا، ليحدّد وفقاً لها موقعه من الكون وموقفه من المذاهب والاتجاهات الفكرية، وكان الدين ممنوعاً من تزويد الإنسان بأيدولوجيا، فمن الذي سينجز له ذلك إذن؟ فإن قلنا، وفقاً لرأي الدكتور سروش: إن هذه الأمور تحصل بشكل ذاتي خلال تاريخ الإنسان، أو قلنا: إن الإنسان هو الذي يعمل على تأسيس ايدولوجيا وابتكارها في كل مرحلة من مراحل تاريخه، فما هو المعيار لصحة هذه الايدولوجيا وحقانيتها في كلا الحالتين؟

٣ - كيف نفسّر الفقرات الواردة في النصوص الدينية التي تطرح مسائل تُصنّف، حسب تعريفه، مبادئ ايدولوجية؟ هل نضعها جانباً ونراقب مسيرة التاريخ، متظرّين أن يجود التاريخ علينا بها أو ننصت للنوحي لتتعلم منه سبيل الإنسانية؟

٤ - تعد «أدلجة» الدين خاطئة في حالة واحدة؛ وهي عندما ما يخلو الدين من الأصول الخاصة بالايديولوجيا، كعلاقتنا بالكون والآخرين وما إليها، وقمنا نحن من جانبنا برفضها على الدين. نكننا في هذه الحالة نكون قد حرّفنا الدين، لا الإيدولوجيا.

إن الدكتور سروش الذي يعد رسالة الأنبياء وهدفهم منحصرين في الدّعوة إلى السعادة في دار الآخرة، يعطي أربعة فروض لشكل العلاقة بين الدنيا والآخرة:

الفرض الأول: إن الدين لم يأت لحل مسائل الدنيا ولا الآخرة.

الفرض الثاني: إن الدين جاء ليحل مسائل الدنيا من دون مسائل الآخرة.

الفرض الثالث: إن الدين جاء من أجل الآخرة وحسب، ولم يستهدف الأنبياء غير سعادة الإنسان في الآخرة.

الفرض الرابع: إن هدف الدين سعادة الإنسان في الدارين: الدنيا والآخرة معاً.

ينفي سروش الفرضين: الأول والثاني، وينتخب الثالث من بين سائر الفروض، على الرُغم من أن الصحيح هو الفرض الرابع كما سبق وأن أثبتنا ذلك، فالأنبياء إنما بعثوا للإنسان من أجل تأمين سعادته في كلا الدارين.

ويبدو أن تسليم سروش بالفرض الثالث الذي يقرر أن الدين جاء من أجل الآخرة وحسب، نابع من تحوُّفه من أن يتحول الدين إلى «إيدولوجيا»، فنحن لا نتوقَّع من الدين مطلقاً أن يكون له موقف في القضايا المتعلقة بالسياسة والحكم والسلطة والاقتصاد والثقافة ونظائرها^(٣٥).

«إن الدين، وفاقاً لهذه الرؤية، قد جاء أساساً ليؤمِّن للإنسان سعادته في الآخرة، ولكن حيث أن طريق الإنسان يمر عبر الدنيا، فقد اهتم بها الدين بمقدار ما تنفع به آخرته أو تعوِّق تحقيق سعادته فيها»^(٣٦).

والحقيقة أن سروش يختار هذا الفرض لكونه يفضي إلى حجب الدين عن التدخل في السياسة والحكومة والسلطة والثقافة.

فقد بذل كل ما في وسعه لمنع الدين من التدخل في الشؤون الاجتماعية، لتحويل العقل والفكر البشريين إدارة شؤون المجتمع، معتقداً بها يأتي:

(٣٥) مجلة كيان، العدد ٣١. وكذلك: مدارا ومديريت، ص ١٨٢.

(٣٦) مجلة كيان، العدد ٣١، ص ٩. وكذلك: مدارا ومديريت، ص ١٩١.

«إن على المتدينين أن يجلسوا كسائر عقلاء العالم ليديروا أمور دنياهم، فالدين لا هو رقيب على العقل ولا هو بديل عنه. أي أن الدين لم يأت لينافس العقل أو ليتعارض معه، ولا يمكن عزل العقل أو تعطيله بمجيء الدين، فالدين مكمل للعقل وملهم له. نحن عقلاء متديتون مكلفون بفهم رسالة ديننا كما هو، ومعرفة وظيفة عقولنا كما ينبغي، لنستثمر كلاً منهما في موقعه»^(٣٧).

ويقصد بتشخيص رسالة كل من الدين والعقل أن الدين يتعامل مع آخرة الإنسان ولا دخل له بالشؤون الاجتماعية، فالقضايا المتعلقة بالسياسة والحكم والسلطة والاقتصاد والثقافة من وظيفة (مسؤولية) العقل. فعلى الأنبياء أن يتحدثوا عن آخرة الإنسان ويكلموا القضايا الاجتماعية إلى مسؤولية العقل البشري، لأن الوحي عاجز عن تقديم منهج شامل لسعادة الدارين، وهكذا الأمر بالنسبة للعقل أيضاً. فلكل من العقل والوحي مسؤوليته الخاصة به، فالوحي مسؤول عن تقديم برنامج لآخرة الإنسان، ولا شأن له بسعادته في الدنيا، وكذلك العقل، فهو عاجز عن رفدنا ببرنامج يخص الحياة الآخرة، وقدرته محدودة بتأمين السعادة في الدنيا لا يتجاوزها.

فإذا كان للعامل الاجتماعي، إلى جانب العامل الفردي، دور مؤثر في تكامل روح الإنسان أو انحطاطها، فهل يُعقل أن يتجاهل الأنبياء الذين بعثوا من أجل تكامل الإنسان هذا العامل ويتنصّلوا عن معالجته تماماً.

فلو كان الإنسان قادراً على أن يعالج بعقله جميع قضايا الدنيا، فلماذا يعجز عن حل مسائل الآخرة؟ فإذا اعترفنا بعجز العقل البشري عن الإحاطة بالآخرة وإعطاء منهاج خاص بها، فهو عاجز بالتأكيد عن إعطاء منهاج دنيوي ذي آثار أخروية بنحو من الأنحاء. إذ كيف يتسنى للعقل البشري أن يدرك الأثر الأخروي الذي ينطوي عليه كل عمل، كي يفعله أو يعرض عنه؟! لأننا نعلم أن لكل عمل في رأي القرآن بُعدان: بُعد ظاهري مُلكي، وآخر باطني ملكوتي، وأن آخرة الإنسان تتكون وفقاً لشاكلة البعد

الباطني لعمله في الدين، فالبعد الباطني لأكل مال اليتيم، مثلاً، هو النار^(٣٨)؟ فهل العقل قادر على اكتشاف البعد الباطني لأعمال الإنسان ليأخذها في الحسبان عندما يضع منهاجه الديني.

ولو أقرنا بأن الأنبياء بعثوا من أجل الآخرة، ولم يحملوا منهجاً يستهدف سعادة الدنيا، فما هو مصير الكم الهائل من الأحكام التي وضعها الدين بهدف رفع مستوى حياة الإنسان في الدنيا على الصعيدين الفردي والاجتماعي؟ ويصر سروش، على الرغم من ذلك كله، على أن الدين لم يرمح لسعادة الدنيا، ولكي لا ينفي علاقة الدين بالدنيا نفيًا قاطعاً، نوّه أخيراً بأن الدين لا يعبأ من أمر الدنيا إلا بمقدار ما تنتفع به الآخرة فيأمر به، أو يعرّف حصول السعادة فيها فينهى عنه.

لكنه، وللأسف، لم يحدد بالضبط تلك الأمور الدينية التي تنفع الآخرة أو تصد عنها، والتي تدخل في نطاق مسؤولية الدين. فهل هي أمور فردية وحسب أو أنها تشمل أيضاً شؤوناً اجتماعية ترتبط بالسياسة والحكم والسلطة والاقتصاد والثقافة؟

ألا تعد مشاكل، كال فقر والفحشاء والتمييز العنصري والاقتصادي والظلم والقهر والاستضعاف الفكري والثقافي، عقبة في طريق سعادة الإنسان في الآخرة؟

هل يتمتع أبناء مجتمع يسوده الظلم ويغرق في الفقر والفساد بحياة أبدية سعيدة؟ فإذا اعترفنا بخطورة هذه العوامل على سعادة الإنسان في الآخرة، فضلاً عن الدنيا، فكيف يجوز للأنبياء ترك الناس بلا «منهاج ديني» يمنع حدوث مثل هذه الأمور، ويقتصروا في إرشاداتهم على ما يرتبط بالحياة الآخرة؟

وبالنظر إلى ما سجلناه على الفرض الثالث من ملاحظات، لا يبقى أمامنا غير القول بالفرض الرابع، وهو: إن هدف الدين سعادة الإنسان في الدارين معاً. ولكن ما الذي جعل الدكتور سروش يرفض هذا الفرض؟

(٣٨) يريد بذلك قوله تعالى: (إِنَّ الَّذِينَ يَأْكُلُونَ أَمْوَالِ الْيَتَامَى ظُلْمًا إِنَّا نَأْكُلُونَهَا فِي بُطُونِهِمْ نَارًا وَسَيَصْلَوْنَ سَعِيرًا) [النساء: ١٠].

يعتقد الدكتور سروش بأنَّ الالتزام بكون هدف الدين تأمين سعادة الدارين، يفضي بنا إلى التصور الآتي:

«السَّعيد في الآخرة هو ذلك الإنسان الناجح في هذه الدنيا. وبذلك أصبح النجاح الدنيوي دليلاً على السعادة الأخروية؛ فلو كانت دنياي عامرة، فليُعلم أن الله يُجِئني وسيجعل آخرتي بسبب ذلك عامرة أيضاً» (٣٩).

بعبارة أخرى: «إن السعادة أو الشقاء الأخرويين، متوقفان على سعادة الدنيا أو شقائها»، ثم إن معيار «العمل الصالح» هو «النجاح في الدنيا»، أي أن «العمل الصالح هو ذلك العمل الذي يعمرُّ دنيانا ويرفع مستوى رفاهيتها ويمنحنا العزة».

وتعليقاً على هذا الكلام نقول: إن بالإمكان العثور، في هذا الفرض، على آخرة غير تابعة لسعادة الدنيا. أي، إن النجاح الدنيوي ليس معياراً وملاكاً لسعادة الآخرة، فالذي يعتقد بأن هدف الدين كلا الدارين، لا يعتقد أبداً بأن النجاح في الدنيا معيار الفلاح في الآخرة، بل يعتقد بقدرة الدين على تحقيق سعادة الدارين.

فكل عمل يصدر بقصد القربة لله هو عمل أخروي، سواء حالفه النجاح أم لا. ثم ما المانع من أن يكون الإنسان ناجحاً في الدنيا وسعيداً في الآخرة في آن واحد؟ فنحن نعلم أن أي فعل أخلاقي لا بد من أن يتوفر على حُسْنَيْن: حُسن فعلي وحسن فاعلي، ويراد بالحسن الفعلي أن يكون ظاهر العمل حسناً؛ أما الحُسن الفاعلي فهو أن يكون العمل صادراً بدافع وبقصد التقرب إلى الله. بهذا البيان يتضح أن النجاح الدنيوي ليس معياراً للعمل الحسن، لأن العمل لا يكون حسناً إلا إذا اشتمل على حسن فعلي وحسن فاعلي. ولو أن عملاً ما كان فيه حسن فاعلي وحالفه النجاح الدنيوي؛ لكان له من الأثر الأخروي بحسب حسنه ونجاحه. فإن قيل: إن السعادة أو الشقاء في الآخرة متوقفان على سعادة الدنيا أو شقائها؛ فمعنى ذلك أن الإنسان إذا عمل ما يطابق الحُسن الفعلي

والحسن الفاعلي؛ كان مستحقاً للسعادة في الآخرة، وإن فعل قبيحاً من الناحيتين الفعلية والفاعلية كان في آخرته جديراً بالشقاء.

والإنسان قادر على أن يجمع بين عمل الدنيا وعمل الآخرة، فيعمل الصالحات، يصلي ويصوم ويحج ويعين الفقراء والمساكين ويعامل الناس بخلق حسن، ويكون إلى جانب ذلك ناجحاً مرفهاً عزيزاً قوياً، فيكون نصيبه حينئذ سعادة في الدنيا وفلاحاً في الآخرة. وللأسف فإنَّ سروش تصور أن الإنسان إما أن يصلي ويصوم ويحج ويساعد الفقراء، وإما أن يكون ناجحاً في الدنيا مرفهاً وعزيزاً وقوياً. وكأن هذين الاثنين ضدان يستحيل الجمع بينهما أبداً. لاحظ العبارة الآتية:

«أؤكد مرة ثانية أنَّ الآخرة رهن بالدنيا بمعنيين: الأول، معنى متداول، وهو أن الإنسان إذا عمل صالحاً في هذه الدنيا، فصلى وصام وحج وأعان الفقراء وعامل الناس بخلق حسن ونظائرها، فسيكون نصيبه ثواب في الآخرة ويدخل الجنة. وبناء على هذا المعنى فنحن هنا مشغولون بالعمل للآخرة، وسنحصل هناك على الثواب جزاء أعمالنا. أما المعنى الثاني، «تتبعية الآخرة للدنيا» فهو أن نحقق في هذه الدنيا الرفاهية والنجاح والعزة والقوة، ليفضي بنا ذلك إلى فلاح وسعادة في الآخرة، فالدين الذي لا يبشر معتنقيه بالقوة والعزة والرفاهية ليس ديناً؛ وهذا بالضبط هو معنى أدبلة الدين»^(٤٠).

يضعنا هذا النص، لدى تأمله، أمام النتائج الآتية:

١ — إن الجنة لا يدخلها إلا من صلى وصام وحج ... الخ، ولم يسع إلى الرفاهية وامتلاك القوة والعزة، وإلا فإنها محرمة عليه.

٢ — ليس للمؤمنين أن يسعوا إلى امتلاك القوة والعزة والرفاهية، بل عليهم أن يبقوا فقراء أذلة.

٣ — إن الصلاة والصوم والحج لا تجتمع مع الرفاهية والعزة والقوة.

في حين أن تبعية الآخرة للدنيا تنتفي عندما يشكل نجاح الإنسان ورفاهيته وعزته وقوته مناهةً له عن قيم الدين ومعوقاً عن السير إلى الله. فالدنيا والآخرة قابلتان للجمع، ولا ضرورة لجعلهما طرفين لقضية منفصلة، بأن نقول: إما الدنيا وإما الآخرة، وليس الاثنان معاً.

شمول الدين

يعدُّ البحث في مسألة شمول الدين طريقاً آخر لمعرفة سعة دائرته، وشمول الدين قد يؤخذ على معنيين:

١ - شمول القرآن.

٢ - شمول مصادر الدين.

يذهب أكثر علماء المسلمين إلى إرجاع شمول الدين إلى شمول القرآن، مستدلّين على شمول القرآن الكريم بعدد من الآيات:

١ - الآية التي تقرر أن القرآن تبيان لكل شيء:

{ وَيَوْمَ نَبْعَثُ فِي كُلِّ أُمَّةٍ شَهِيداً عَلَيْهِمْ مِنْ أَنْفُسِهِمْ وَجِئْنَا بِكَ شَهِيداً عَلَى هَؤُلَاءِ وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ تِبْيَاناً لِكُلِّ شَيْءٍ وَهُدًى وَرَحْمَةً وَبُشْرَى لِلْمُسْلِمِينَ } [النحل: ٨٩].

فهذه الآية تقرر أن اهدف من نزول القرآن هو التبيين، أي أن القرآن تبيان لكل شيء.

وقد بحث المفسرون قاطبة القضايا التي تكفل القرآن ببيانها، وتساءلوا إن كان القرآن مبيئاً لما يتعلق بسعادة الإنسان الأبدية من معارف وأحكام، أم أنه شامل ببيانه لجميع علوم الإنسان ومعارفه؟! والصحيح أن القرآن تبيان لكل ما من شأنه التأثير على هداية الإنسان.

٢ - وردت، في الآيات التالية، الإشارة إلى أن القرآن تفصيل لكل شيء:

(وَهُوَ الَّذِي أَنْزَلَ إِلَيْكُمُ الْكِتَابَ مُفَصَّلًا وَالَّذِينَ آتَيْنَاهُمُ الْكِتَابَ يَعْلَمُونَ أَنَّهُ مُنَزَّلٌ مِنْ رَبِّكَ بِالْحَقِّ فَلَا تَكُونَنَّ مِنَ الْمُمْتَرِينَ) [الأنعام: ١١٤].

(لَقَدْ كَانَ فِي قَصَصِهِمْ عِبْرَةً لِأُولِي الْأَلْبَابِ مَا كَانَ حَدِيثًا يُفْتَرَى وَلَكِنْ تَصْدِيقَ الَّذِي بَيْنَ يَدَيْهِ وَتَفْصِيلَ كُلِّ شَيْءٍ وَهُدًى وَرَحْمَةً لِقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ) [يوسف: ١١١].

وحيث أن القرآن كتاب هداية نزل ليسوق الإنسان إلى كماله، فإن المراد من (تفصيل كل شيء) إذن، هو مضمون منهاج الأنبياء، أي أن القرآن قد جاء بكل ما هو ضروري لتكامل الإنسان، وقد ورد شبيه هذا التعبير في شأن التوراة أيضاً:

(ثُمَّ آتَيْنَا مُوسَى الْكِتَابَ تَمَامًا عَلَى الَّذِي أَحْسَنَ وَتَفْصِيلًا لِكُلِّ شَيْءٍ وَهُدًى وَرَحْمَةً لَعَلَّهُمْ بِلِقَاءِ رَبِّهِمْ يُؤْمِنُونَ) [الأنعام: ١٥٤].

(وَكَتَبْنَا لَهُ فِي الْأَلْوَابِ مِنْ كُلِّ شَيْءٍ مَوْعِظَةً وَتَفْصِيلًا لِكُلِّ شَيْءٍ فَخُذْهَا بِقُوَّةٍ) [الأعراف: ١٤٥].

تدل هذه الآيات على أن التوراة محتوية لكل ما من شأنه أن يؤثر في هداية الإنسان^(٤١). والحقيقة، أن الأنبياء الذين جاءوا بكتب في أعصار مختلفة كانت كتبهم مشتملة على تفصيل كل ما له صلة بهداية الإنسان.

(٤١) على أن المراد من تفصيل كل شيء تفصيله بوجه لا من جميع الجهات فافهم، انيزان في تفسير القرآن، محمد حسين انطباطي،

وقد فسر بعضهم المراد من الكتاب في الآية التالية القرآن تحديداً:
 ﴿مَا فَرَطْنَا فِي الْكِتَابِ مِنْ شَيْءٍ ثُمَّ إِلَىٰ رَبِّهِمْ يُحْشَرُونَ﴾ [الأنعام: ٣٨].

شمول القرآن في الأحاديث الشريفة

ثمة أحاديث كثيرة تؤكد فكرة شمول القرآن، فقد ورد عن الإمام علي × الإشارة إلى ذلك بتقريب أن الدين إذا افتقد الشمول كان ناقصاً:

«أَمْ أَنْزَلَ اللَّهُ سُبْحَانَهُ دِينًا نَاقِصًا فَاسْتَعَانَ بِهِمْ عَلَىٰ إِمَامِهِ» (٤٢).

ويقول الإمام محمد الباقر ؑ في هذا الصدد:

«إِنَّ اللَّهَ تَبَارَكَ وَتَعَالَىٰ لَمْ يَدَعْ شَيْئًا يَحْتَاجُ إِلَيْهِ الْأُمَّةُ إِلَّا أَنْزَلَهُ فِي كِتَابِهِ وَبَيَّنَّهُ لِرَسُولِهِ» (٤٣).

وروي عن الإمام جعفر بن محمد الصادق ؑ أيضاً قوله:

«إِنَّ اللَّهَ تَبَارَكَ وَتَعَالَىٰ أَنْزَلَ فِي الْقُرْآنِ نَبِيَّانَ كُلُّ شَيْءٍ حَتَّىٰ وَاللَّهِ مَا تَرَكَ اللَّهُ شَيْئًا يَحْتَاجُ إِلَيْهِ الْعِبَادُ حَتَّىٰ لَا يَسْتَطِيعَ عَبْدٌ يَقُولُ: لَوْ كَانَ هَذَا أَنْزَلَ فِي الْقُرْآنِ إِلَّا وَقَدْ أَنْزَلَهُ اللَّهُ فِيهِ» (٤٤).

وقوله ؑ: «مَا مِنْ شَيْءٍ إِلَّا وَفِيهِ كِتَابٌ أَوْ سُنَّةٌ» (٤٥).

وقوله ؑ: «مَا مِنْ أَمْرٍ يَخْتَلِفُ فِيهِ اثْنَانِ إِلَّا وَلَهُ أَصْلٌ فِي كِتَابِ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ، وَلَكِنْ لَا تَبْلُغُهُ عُقُولُ الرِّجَالِ» (٤٦).

(٤٢) شرح نهج البلاغة، ابن أبي الحديد، ج ١٨، ص ٢٨٨.

(٤٣) أمم الكافي، ج ١، ص ٥٩، باب الرد إلى الكتاب والسنة.

(٤٤) المصدر نفسه.

(٤٥) المصدر نفسه.

(٤٦) المصدر نفسه.

وقوله ﷺ: «قَدْ وَلَدَنِي رَسُولُ اللَّهِ وَأَنَا أَعْلَمُ كِتَابَ اللَّهِ وَفِيهِ بَدْءُ الْخَلْقِ وَمَا هُوَ كَائِنٌ إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ، وَفِيهِ خَبْرُ السَّمَاءِ وَخَبْرُ الْأَرْضِ وَخَبْرُ الْجَنَّةِ وَخَبْرُ النَّارِ وَخَبْرُ مَا كَانَ وَخَبْرُ مَا هُوَ كَائِنٌ. أَعْلَمُ ذَلِكَ كَمَا أَنْظَرُ إِلَى كَفِّي، إِنَّ اللَّهَ يَقُولُ: فِيهِ تَبْيَانٌ كُلِّ شَيْءٍ» (٤٧).

وقوله ﷺ: «كِتَابُ اللَّهِ فِيهِ نَبَأٌ مَا قَبْلَكُمْ وَخَبْرٌ مَا بَعْدَكُمْ وَفَضْلٌ مَا بَيْنَكُمْ وَنَحْنُ نَعْلَمُهُ» (٤٨).

أقوال المفسرين

أخضع المفسرون الآيات القائلة: إن في القرآن تبياناً لكل شيء في تفاسيرهم للدراسة والتحليل، نورد في ما يأتي مختصراً لأرائهم في هذا الصدد:

فقد رأى الشيخ الطوسي في التبيان^(٤٩) والطبرسي في مجمع البيان^(٥٠) أن المراد من قوله تعالى: {تَبْيَانًا لِكُلِّ شَيْءٍ} بياناً لكل أمر مشكل من أمور الدين.

ويرى الزمخشري، في الكشاف^(٥١)، أن معنى الآية انه (القرآن) يبين كل شيء من أمور الدين. وقد كان نصاً على بعضها وإحالة على السنة، وحثاً في بعضها الآخر لاعتقاد الاجتهاد في تفصيل الأحكام. فكانت السنة والاجتهاد بذلك مستندة إلى تبيان الكتاب، فمن ثم كان تبياناً لكل شيء.

أما الفخر الرازي فيرى، في تفسيره: مفاتيح الغيب، أن المراد من كون القرآن تبياناً لكل شيء، هو التبيان في إطار علوم الدين. حيث يقول:

(٤٧) اصول الكافي، ج ١، ص ٦١.

(٤٨) المصدر نفسه.

(٤٩) التبيان في تفسير القرآن، ج ٦، ص ٤١٨.

(٥٠) مجمع البيان، ج ٦، ص ٣١٨.

(٥١) الكشاف، ج ٢، ص ٦٢٨.

«أما العلوم التي ليست دينية، فلا تعلق لها بهذه الآية، لأن من المعلوم بالضرورة أن الله تعالى إنما مدح القرآن بكونه مشتملاً على علوم الدين، فأما ما لا يكون من علوم الدين فلا التفات إليه. وأما علوم الدين، فأما الأصول وإما الفروع، أما علم الأصول (العقائد) فهو بتمامه موجود في القرآن، وأما علم الفروع (الأحكام) فالأصل البراءة إلا ما ورد على سبيل التفصيل في هذا الكتاب، وذلك يدل على أنه لا تكليف من الله تعالى إلا ما ورد في هذا القرآن»^(٥٢).

ويقول محمد رشيد رضا، في تفسير المنار، عن معنى كمال الدين:

«والمختار عندنا في إكمال الدين، ما قاله ابن عباس وتبعه عليه الجمهور، من أن المراد بالدين فيه عقائده وأحكامه وآدابه، العبادات وما في معناها بالتفصيل، والمعاملات بالإجمال ونَوَطِهَا بأولي الأمر»^(٥٣).

ويفسّر مصطفى المراغي الآية في تفسيره بقوله:

«أي ونزلنا عليك، أيها النبي، القرآن تبياناً لكل ما بالإنسان إليه حاجة من معرفة الحلال والحرام، والثواب والعقاب، والهدى من الظلال...»^(٥٤).

ويعتقد العلامة الطباطبائي بأن القرآن قد تطرق لكل ما له صلة بهداية الإنسان وكماله وسعادته. أما القضايا الفلسفية والعلمية والتاريخية التي ليس لها دور يذكر في هداية الإنسان، فلم يسهب القرآن في تفصيلها. يقول في تفسيره الآية ٨٩ من سورة النحل:

«ذكروا أنه استئناف يصف القرآن بكرائم صفاته، فصفته العامة أنه تبيان لكل شيء، والتبيان والبيان واحد كما قيل، وإذا كان كتاب هداية لعامة الناس، وذلك شأنه، كان

(٥٢) مفاتيح الغيب، ج ٢٠، ص ٩٩.

(٥٣) المنار، محمد رشيد رضا، ج ٦، ص ١٦٧.

(٥٤) تفسير المراغي، أحمد مصطفى المراغي، ج ٥، ص ١٢٧.

نظاير أن المراد بكل شيء، كل ما يرجع إلى أمر الهداية مما يحتاج إليه الناس في اهتدائهم من المعارف الحقيقية المتعلقة بالمبدأ والمعاد والأخلاق الفاضلة والشرائع الإلهية والقصص والمواعظ، فهو تبيان لذلك كله»^(٥٥).

وتؤكد لجنة تأليف التفسير الأمثل، أيضاً، أن شمول الدين والقرآن خاص بمجال القضايا الخاصة بتربية الإنسان وبنائه، التي من شأنها أن تسهم في تكامل الفرد والمجتمع، وما ورد في بعض الآيات، من إشارات علمية متنوعة؛ فقد جاء استطراداً في سياق معالجة مسائل التوحيد والتربية، إذ ليس هدف القرآن إعطاء نظريات في العلوم البحتة.

«القرآن تبيان لكل شيء: من أهم ما تطرقت إليه الآيات المباركات هو أن القرآن مبين لكل شيء. ويمكن الاستدلال بوضوح على كون القرآن بياناً لكل شيء من خلال ملاحظة سعة مفهوم «كل شيء»، ولكن بملاحظة أن القرآن كتاب تربية وهداية للإنسان، وقد نزل للوصول بالفرد والمجتمع، على كافة الأصعدة المادية والمعنوية، إلى حال التكامل والرفق، يتضح لنا أن المقصود من «كل شيء» هو كل الأمور اللازمة للوصول إلى طريق التكامل، والقرآن ليس بدائرة معارف كبيرة وحاوية لكل جزئيات العلوم الرياضية والجغرافية والكيميائية والفيزيائية... الخ، وإنما القرآن دعوة حق لبناء الإنسان؛ وصحيح أنه وجه دعوته للناس لتحصيل كل ما يحتاجونه من العلوم، وصحيح أيضاً أنه قد كشف الستار عن كثير من الأجزاء الحساسة في جوانب علمية مختلفة ضمن بحوثه التوحيدية والتربوية، ولكن ليس ذلك الكشف هو المراد، وإنما توجيه الناس نحو التوحيد والتربية الربانية التي توصل الإنسان إلى شاطئ السعادة الختمة من خلال الوصول لرضوانه سبحانه»^(٥٦).

(٥٥) الميزان في تفسير القرآن، ج ١٢، ص ٣٢٤.

(٥٦) الامثل في تفسير كتاب الله المنزل، فريق من الباحثين بإشراف ناصر مكارم الشيرازي، ج ٨، ص ٢٦٤.

كمال الدين

يتميز الدين الإسلامي بصفة الكمال، ويُسْتَدَل على ذلك بقوله تعالى:

﴿الْيَوْمَ يَنْسُ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ دِينِكُمْ فَلَا تَخْشَوْهُمْ وَاخْشَوْنَ، الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتَمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيتُ لَكُمُ الْإِسْلَامَ دِينًا﴾ [المائدة: ٣].

فهذه الآية تشير إلى تمام الدين وكماله، وثمة فرق بين التمام والكمال، حيث يقول الراغب الأصفهاني في تعريف كل منها:

«كمال الشيء حصول ما فيه الغرض منه»^(٥٧).

«وتمام الشيء انتهاؤه إلى حد لا يحتاج إلى شيء خارج عنه»^(٥٨).

فالشيء المؤلف من عدة أجزاء، إن اجتمعت جميع أجزائه قلنا عنه: أنه تام، فالمبنى لا نقول عنه قد تم إلا إذا ركبت جميع أجزائه ومواده وصار جاهزاً للاستخدام، فالتام إذن

(٥٧) مفردات غريب القرآن، الراغب الأصفهاني، ص ٤٤١.

(٥٨) المصدر نفسه، ص ٧٥.

يقابل الناقص، فلو أن مجموعة غابت عنها بعض أجزائها قلنا: إنها ناقصة. أما الكمال فهو أن يكون لشيء ما هدفاً معيناً، فنقول: إنه أصبح كاملاً عندما تجتمع أجزاؤه ويبلغ هدفه.

ويمثل الصوم مثالاً مناسباً لتوضيح ذلك، لأنه مؤلف من أجزاء لو انخرم واحد منها، كأن يفطر الإنسان عمداً بأن يتناول المفطر، لبطل صيامه. أما إذا التزم بكل أحكام الصوم فصيامه تام صحيح، وهو قوله تعالى: ﴿ثُمَّ أَتَمُّوا الصِّيَامَ إِلَى اللَّيْلِ﴾ [الأنعام: ١١٥].

وبهذا يتضح أن الدين قد كمل في يوم معين، وتؤكد البحوث التفسيرية أن المراد من هذا اليوم هو اليوم الذي نصب فيه النبي ﷺ إماماً للناس، أي أن الأحكام والمعارف النازلة كان قد بقي منها أمر لا تكتمل الرسالة من دونه، وليس ذلك الأمر سوى «الولاية والإمامة». إذن فكمال الدين، حسب ما تؤدي إليه هذه الآية، عبارة عن الجمع بين القرآن والسنة، وبكلمة أخرى، ينبغي أن يلاحظ شمول الدين وكماله من زاوية القرآن والعترة، فالنبي ﷺ عندما ذكر تركته للأمة ركز على وصيته بملازمة عنصرين هما القرآن والعترة (الإمامة)، كما في قوله ﷺ:

«إِنِّي تَارِكٌ فِيكُمْ الثَّقَلَيْنِ كِتَابَ اللَّهِ وَعِتْرَتِي أَهْلَ بَيْتِي إِنْ تَمَسَّكْتُمْ بِهِمَا لَنْ تَضِلُّوا أَبَدًا» (٥٩).

وشمول الدين وكماله أمران مترابطان، فلا يكون الدين كاملاً ما لم يكن شاملاً أيضاً، أي أن عدم شموله يرجع إلى نقص فيه، لأن الدين مؤلف من أجزاء إذا اجتمعت تم، وإن تم ثم بلغ غايته وانتهى إلى هدفه فقد كمل. وعليه، فالدين، استناداً إلى الآيات الآتية، تام وشامل، وهو كامل كذلك.

رأي الدكتور سروش

يرفض الدكتور سروش فكرة شمول الدين، مفسراً الكمال تفسيراً آخر، حيث يقول:

«ينبغي أن لا يظن أن شمول الدين يعني: أن الدين قد استوعب جميع المسائل وعالجها جميعاً، فالدين كامل، لكنه غير شامل، لأن الكمال لا يساوي الشمول، بل هما شيان متباينان»^(٦٠).

ويكتب في موضع آخر:

«إن السؤال القائل: هل الدين شامل أو لا؟ يرمي للتساؤل عما إذا كان الدين قد استوعب جوانب حياة الإنسان كافة بأحكامه وأوامره؟ وأظن أن تلك قضية ثانية تستحق البحث هي الأخرى، ولكن علينا أولاً أن ننتهي من تحديد ماهية كمال الدين وشموله؛ لننعطف منها إلى تقرير ما إذا كان الدين كذلك أم لا»^(٦١).

إن الوقوف على ماهية شمول الدين؛ ليس بالقضية المهمة الغامضة إلى هذا الحد؛ فما بين أيدينا من أحاديث تفسر قوله تعالى: ﴿تَبَيَّنَّا لِكُلِّ شَيْءٍ﴾، إلى جانب ما جاد به المفسرون من آراء في شأنها، يشير إلى أن المراد من شمول الدين، بيان جميع الأمور اللازمة لهداية الإنسان. وتلفت هذه الأحاديث أيضاً إلى أن شمول الدين لا يتحقق إلا في ظل الإمامة، وآية كمال الدين تعزز هذا المعنى أيضاً؛ إذ يفهم منها أن القرآن الكريم قد اكتمل بأمر الولاية. بتعبير آخر: إن سبل الهداية وأسبابها مبثوثة في القرآن وسنة النبي ﷺ وسنة المعصومين عليهم السلام.

لقد نفى الدكتور سروش بدايةً شمول الدين واعترف بكماله، ثم شكك في ما بعد بكمال الدين؛ تأمل هذه الفقرة:

(٦٠) مدارا ومديريت، ص ٢٥٦ و ٢٥٧.

(٦١) فربه ترازايدونوزي، ص ٣٧٣.

قوله تعالى: «الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ»، ناظر إلى كمال الحد الأدنى لا الحد الأقصى، أي إنه قد أعطي للناس الحد الأدنى من الهداية، أما حدها الأقصى الممكن فيظهر تدريجياً خلال تكامل الإسلام التدريجي وامتداده التاريخي اللاحق^(٦٢).

ولم يقدم الدكتور سروش دليلاً على أن كمال الدين هنا بالحد الأدنى؟ فهل وصل إلى هذه النتيجة برؤية خارجية أو داخلية للدين؟! وكيف يكون كمال الدين على الحد الأدنى؟ ثم، ما هو معيار الحد الأدنى والحد الأقصى؟ كيف نصف شيئاً حداً أدنى أو أقصى للدين؟ وما معنى قوله: «قد اعطي للناس الحد الأدنى من الهداية»؟! فإن قبلنا بكون هداية الدين على الحد الأدنى لا الأقصى فلا مفر من الإقرار بنقص الدين، إذ الحد الأدنى نقص في مقابل الحد الأقصى.

إذا كان المراد من الكمال أن شيئاً ما يصل إلى هدفه، فليس للكمال حيثث درجات، ولا مورد حيثث للحديث عن كمال بالحد الأدنى، وكمال بالحد الأقصى، ذلك أن المسألة لا تخرج عن أحد احتمالين، فإما أن ذلك الشيء قد بلغ هدفه وأصاب مرماه ليكون كاملاً، أو أنه نكل عن هدفه ولم يصله فيكون ناقصاً. وبعبارة أخرى: إذا كان كمال الدين قياساً إلى غرض الشارع وقصده، أي أن كمال الدين يساوي الانطباق على غرض الشارع، فلا يصح اعتبار الدين كاملاً بالحد الأدنى؛ لأنه مطابق لغرض الشارع وقصده بالفعل.

يقول أيضاً:

«ثمة فرق بين «الكمال» و«الشمول»؛ فالشمول هو الاستيعاب نكل شيء، فقولنا إن الدين شامل يحول الدين إلى سوق مركزية تجذب فيها كل ما تريده، في حين أن كمال الدين؛ أو المذهب، يعني «كماله» و«نجاحه» في تحقيق أهدافه في ما أعد له...

لذا، علينا أن نقيّم كمال الدين بالقياس إلى الهدف من إنزال الأديان، فالدين كامل في

ما جاء من أجله (وهو الهداية بالحد الأدنى كما قلنا)، لكنه غير كامل بالقياس إلى مجموع توقعاتنا.

بناء على ذلك، فلو أقررنا بأن الدين يقدم الحد الأدنى من الضرورة، لأصبح معنى «كمال الدين» أنه كامل في تقديم الحد الأدنى الضروري، ولا تعارض إطلاقاً بين افتراض الحد الأدنى وافتراض الكمال. فلو كان هدف الدين إعطاء هذا الحد الأدنى (على مستوى الأحكام، والأخلاق، والرؤية الكونية والمعارف الدينية، أي، الهداية بصورة عامة) لعدّنا الدين الحاوي للحد الأدنى ديناً كاملاً، لا نقص فيه»^(٦٣).

إن أقوال المفسرين، في مجال شمول الدين، متفقة على أن الدين لم يوفر للإنسان كل ما يقدر على اكتشافه بنفسه، وهذا بالطبع ينافي تشبيه الدين بسوق مركزية يتوافر فيها كل ما نريد؛ ذلك أن هدف الدين الأساس، رقي الإنسان وكماله، وقد جاء الدين بكل ما هو لازم لإنجاز ذلك.

ينطلق الدكتور سروش، في دراسته للدين، من تصور مفاده أن «الدين قد أعطى الحد الأدنى على مستوى الأحكام والأخلاق والرؤية الكونية والمعارف الدينية، أي الهداية بصورة عامة»، ليخلص منه إلى أن كمال الدين يعني الكمال باخذ الأدنى. إن الدين الذي يكتفي بالحد الأدنى في مجال هداية الإنسان، لا يكون ديناً كاملاً، لأن وظيفة الدين استيفاء المستوى الأقصى من الأحكام والأخلاق والرؤية الكونية لضمان وصول الإنسان إلى غايته، أما في شأن الحقول العلمية البحتة فلا يدعي أحد ضرورة استيعابها من قبل الدين وشمولها بالبيان. كيفينا دليلاً على ذلك، طبيعة تعامل الدين مع متغيرات الحياة الاجتماعية، كالاقتصاد والسياسة، فقد تولى بيان عناصرها العامة والثابتة، وعهد بمسؤولية التخطيط لتفاصيلها إلى الإنسان نفسه، فمتغيرات الحياة الاجتماعية ليست جزءاً من متطلبات الهداية، حتى يُدعى أن هداية الدين بالحد الأدنى، لعدم بيانها من قبل

الدين. المهم أن الدين كامل وشامل في تعاليمه من حيث:

أولاً: تحديد ثوابت الحياة.

ثانياً: عرض آليات حضوره في الأبعاد المختلفة.

ثالثاً: احترام العقل والتفكير، وحث الإنسان على تطوير معارفه في ما يتعلق بعلاقات

الإنسان (بالله وبالكون وبنفسه وبالآخرين).

إضافةً إلى ذلك، كان علينا مراجعة الكتاب والسنة لتحديد دائرة (الحد الأدنى أو

الأقصى) القضايا التي يَبْنِيها ومستواها، إذ لا يمكن تحديد دائرة الدين انطلاقاً من تصور

قبلي يرى الدين بالحد الأدنى.

فلو قلنا: إنَّ الدين لا يوفر الحد الأقصى من الهداية، فمعنى ذلك أن الدين ناقص لا

محالة، وقد اعترف سروش، في فقرة سابقة، بأنَّ هذا النقص آخذٌ في التقلُّص تدريجياً منذ

أفول عهد النبي والأئمة خلال امتداد تاريخ الإسلام، والناس هم المكلفون بتدارك ما

في دين الله من نقص مع مرور الزمن، وهذا الكلام يتعارض مع كلام لأمير المؤمنين عليه السلام

يستنكر فيه افتراض النقص في الدين، حيث يقول:

«أَمْ أَنْزَلَ اللَّهُ سُبْحَانَهُ دِينًا نَاقِصًا فَاسْتَعَانَ بِهِمْ عَلَى إِتْمَامِهِ؟!»^(٦٤).

وحينها نقف عند قوله: إنَّ «كمال الدين تابع لكمال ذات النبي»، يراودنا السؤال الآتي:

أولم يكمل النبي، خلال الثلاث والستين سنة من عمره الشريف؟ لكنه يجيب على ذلك

بقوله: «لو كان النبي قد عمَّرَ زمنًا أطول، وعاصر كما أكبر من الأحداث، فلا غرو أن

تتضاعف المواقف والأحداث، الأمر الذي يجعل القرآن أضعاف ما هو عليه الآن»^(٦٥).

فلا النبي قد بلغ كماله الأقصى، ولا القرآن اكتمل أيضاً، وحاصل ذلك أن الدين هو

الآخر ليس بكامل.

(٦٤) شرح نهج البلاغة، ابن أبي الحديد، ج ١٨، ص ٢٨٨.

(٦٥) مجلة كيان، العدد ٣٩، ص ١٠.

إن الوحي، في رأي الدكتور سروش، ليس سوى تجربة ذاتية مارسها النبي، فالوحي ليس أمراً يهبط من عالم الغيب على قلب النبي، كما أن إعداد الدين والتخطيط لهداية الناس ليس إجراءً يُنجز في عالم علوي ثم يرسل بوساطة مَلَك إلى نبي يتولى إبلاغه الناس كما أوحى إليه. فالنبي لا يملي على الناس سوى ما ترفده به تجربته الذاتية ومعايشته لمجريات الأحداث، حتى شخصية النبي إنها تكتمل شيئاً فشيئاً من خلال تجاربه الذاتية، وليس الدين سوى تلك التجارب التكاملية التي تمر على النبي. وهكذا يكتسب النبي كماله الممكن مع الأيام وبشكل تدريجي:

«خلاصة القول: إن نبي الإسلام ﷺ كان يعيش التجربة على مستويين، تظافراً معاً في صياغة الإسلام: تجربة خارجية، وتجربة ذاتية، فكان الدين شهد عملية الذي جاء به النبي يمر بعملية تكامل وتعمق في سياق مسيرة التجربة النبوية وتناميها على المستويين خلال أيام حياته وسنيها. فأقام الدولة ببركة تجربته الخارجية ومارس الحكم وحارب أعداءه ورعى أصحابه.... الخ، وحصل بفضل تجربته الذاتية على الوحي والرؤيا والإلهام والمعراج والمراقبة والتفكير، حتى نضج أكثر وأصبح أثرى إنتاجاً، وواصل هذا الدين نضجه وتكامله بنفس الهوية والصعوبة حتى وفاة النبي»^(٦٦).

إنه يذهب إلى أن الإسلام ليس مجرد مذهب أو مجموعة من أحاديث النبي، بل هو «امتداد تاريخي لتجربة نبوية تحدث تدريجياً»^(٦٧). فإذا قلنا: إنَّ الدين لم يبلغ الكمال مع النبي، بل يكتسب كماله من بعده تبعاً - ليس في حياة الأئمة فقط - في طول التاريخ، فلا مناص لنا حينئذ من تفسير قوله تعالى: (الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ)، بأن المراد منه كمال الخد الأدنى. وبتعبير أدق، الدين ناقص، لكنه يتكامل ضمن حركة التاريخ خلال تجارب شبيهة بتجارب النبي.

(٦٦) المصدر نفسه، ص ٩.

(٦٧) المصدر نفسه، ص ٨.

فإذا كان سروش يزعم، في كتابه «القبض والبسط النظري للشريعة»: أن معرفتنا بالدين تنقلص وتتسع، فهو هنا ينتهي إلى القول بتقلص الدين نفسه واتساعه، ولا يقف الاتساع والتقلص عند المعرفة الدينية. فالدين إذن، لا يتحدد في نطاق ما جاء به النبي ﷺ وعمل الأئمة على بيانها، إذ بإمكان تجاربنا نحن البشر أن تغنيه وتثريه وتضيف عليه.

«يتوقّف كمال الدين على كمال ذات النبي، لأنه يمثل خلاصة تجاربه وعصارتها على الصعيدين الفردي والاجتماعي، ولا بد من أن تتواصل التجربة النبوية بمستوياتها الذاتية وإخارجي بعد النبي، لتزيد من نضج الدين وتغنيه. فالعرفاء ينطلقون بكشفهم من كشف النبي، ويسيروا في ظله، ويجلسون إلى مائدة سيد الطريقة، ليغنوا تجاربنا الدينية؛ كل منهم حسب مستواه»^(٦٨).

يشير النص المتقدم إلى أننا، نحن البشر، قادرون على إغناء الدين بتجاربنا العرفانية، وللعرفاء، الذين ينطلقون بكشفهم من كشف النبي، دور أعمق في توسيع الدين. أي إنهم يرتفعون بكمال الدين من الحد الأدنى إلى حده الأقصى المطلوب له.

فالدين الذي بشر النبي الملاً بكماله يوم الغدير، كان ناقصاً وستكمله من بعده تجارب العرفاء.

ولا ينحصر الدين — حسب تفسير سروش — بالوحي الذي نزل على النبي، فالوحي درجات، أحدها وحي العرفان، حيث يقوم العرفاء بعد النبي بوساطة وحي القلب بتكميل الدين. فالدين كان لا يزال في حالة بناء وتكامل حتى وفاة النبي، كان الدين مشتملاً على الحد الأدنى من كماله الكامن و«لو أن النبي كان قد عاش مدة أطول وعاصر كماً أكبر من الأحداث، فلا غرو أن تتضاعف المواقف والأحداث»، وحاصل ذلك اتساع الدين وسد بعض من نواقصه. وحيث أن ذلك لم يحصل، بقي القرآن دون غايته القصوى، الأمر الذي يسمح للتجارب العرفانية بمعالجة تلك النواقص والسير

بكمال الدين من حده الأدنى باتجاه حده الأقصى.

إن تفسير الدكتور سروش للوحي تفسير خاطئ، لأنه يعدّ باطن النبي مصدراً للوحي، في حين أن مصدر الوحي وفاقاً للتفسير الصحيح هو الله. والوحي — بناء على تفسير سروش — حالة نفسية مصدرها باطن النبي، لا أن نفس النبي صارت وعاء قابلاً لاستيعاب أوامر الله. أي أن الوحي في هذا التفسير لا ينزل من لدن الله تعالى على قلب النبي، بل ينبع من باطن النبي، وهذا معنى قوله:

«فالوحي تابع له، وليس هو تابعاً للوحي»^(٦٩).

الوحي، حسب هذا التفسير، ليس كلام الله عينه، بل هو كلام النبي التابع من باطنه. وفي محاولة من سروش للخروج من هذا المأزق، يقرر أن كلام النبي هو كلام الباري تعالى عينه، حيث يقول:

«نقول تنوياً، إن اعتبار كلام النبي كلام الله عينه، هو السبيل الأمثل لمعالجة إشكالات كلام الباري»^(٧٠).

إن انبثاق الوحي من باطن النبي وروحه يشكك في صحة الوحي وعصمته، هذا فضلاً عن عدم انسجام هذا الرأي مع أدلة العقل والنقل. فسيتعذر اعتبار ما يوحى للنبي منزهاً من الخطأ، إذ لا دليل على صحة بروز كوامن نفس النبي وحقانيته، ومن هنا ليس ثمة ما يلزم الناس بالخضوع له، فما الدعي لطاعة الناس وخضوعهم لما يصدر من باطن النبي، ثم كيف يفسر الاختلاف الواضح بين كلام الله (القرآن) وكلام النبي (الحديث)؟

ينظر هذا التفسير الذي يقدمه سروش — من بعض وجوهه — ما ذهب إليه بعض الماديين، حيث فسروا الوحي بتجلّ للشعور النبي؛ أو أن الوحي يصدر من باطن النبي؛

(٦٩) المصدر نفسه.

(٧٠) المصدر نفسه.

فالإيمان العميق لدى الأنبياء يمنحهم معرفة بالله تمنعهم من عبادة الأوثان، وتسوقهم تأملاتهم العرفانية إلى مرحلة من الكمال تستير فيها أرواحهم وعقولهم بنور متميز، فتترشح من اللا شعور أفكار وحالات روحية، يبلغونها للناس على أنها كلام الله. وهذا ما يقول به سروش حيث يرى الوحي إفرازاً لعبادات الأنبياء وتأملاتهم، يقول:

«لقد عاش النبي أولاً تجربة النبوة في سن النضج وهو سن الأربعين، وكان قبل ذلك شخصاً أميناً متقياً يميل إلى العزلة ويقضي عدة أسابيع في السنة في غار خارج المدينة، فكان يحصل عن طريق ذلك على ثمرات ومواهب كريمة».

نلاحظ على هذه النظرية:

١ - تتناسب تجليات اللا شعور والتجارب الباطنية مع كوامن الذات، فيتجلى لكل فرد ما يكمن في نفسه. فتجليات ذات إنسان متعلم تختلف عن تجليات شخص آخر أمني اختلافاً كبيراً. فكل إنسان يتجلى منه بشكل عام ما اكتسبه من عالم الخارج واثبت في باطنه، فكيف أمكن لنبي لم يتعلم عند أحد، ولم يكتسب علماً، أن يتوصل إلى أرقى الأفكار والمعارف؟ فعلى سبيل المثال، كيف حصل النبي بالتجربة الباطنية على معلومات حكاها في القرآن عن الأقوام الماضية قبل أن يحولها إلى وحي؟

٢ - إذا كان الوحي حقاً عبارة عن تجربة باطنية للنبي، أو هو تجليات للا شعوره، فلماذا إذن لا يمكن أن تتكرر تجربة كهذه لكل الناس، فلا تظهر إلا لعدد محدود منهم وفي أحقاب متباعدة؟

٣ - وإذا كان الوحي تجلياً للا شعور النبي أو تجربة باطنية له، فلماذا شهد الوحي توقفت طويلة خلال مدة الرسالة؟ فتزول الوحي بغير اختيار النبي، وعدم خضوعه لمواعيد معينة، بحد ذاته، دليل يفند هذه النظرية الموهومة.

٤ - إخبار الأنبياء أنفسهم، باعتبارهم أشخاصاً مخلصين وصادقين، دليل آخر على رد هذه النظرية، فقد ادعوا جميعاً أن ما يقولونه من الوحي هو اتصال بينهم وبين الله، ولم

يقولوا أبدأ إن الوحي إفرار لتجارهم الباطنية.

٥ - تتعارض فكرة الدكتور سروش مع طائفة من آيات القرآن الكريم، إليك جانب

منها:

أولاً: يرى القرآن الكريم؛ في كثير من آياته، أن الوحي تنزل من قبل الله من عالم الغيب على قلب النبي. أي أن لنفس النبي دور انفعالي في مقابل وحي الله، وليس لها دور فاعلي في ذلك.

{ تَزَلَّ بِهِ الرُّوحُ الْأَمِينُ عَلَى قَلْبِكَ لِتَكُونَ مِنَ الْمُنذِرِينَ } [الشعراء: ١٩٢ و ١٩٣].

{ قُلْ نَزَّلَهُ رُوحُ الْقُدُسِ مِنْ رَبِّكَ بِالْحَقِّ } [النحل: ١٠٢].

ثانياً: تفيد كثير من الآيات أن النبي تابع للوحي أبدأً، وليس الوحي تابعاً له.

{ وَاتَّبِعْ مَا يُوحَىٰ إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ } [الأحزاب: ٢].

ثالثاً: يؤكد القرآن كثيراً أن الله علّم النبي أموراً لم يكن يعلمها؛ أي أن النبي اكتسب علمه من الله، ولم ينبع من ذاته وباطنه.

{ عَلَّمَكَ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَعَلَّمَكَ مَا لَمْ تَكُن تَعْلَمُ } [النساء: ١١٣].

الخاتمية

نعلم أن دين الله قد ختم بالنبي محمد ﷺ، الذي جعله خاتماً للنبيين، ولم يُبعث بعده رسول أو نبي، وبهذا أعلن ختم الرسالات والنبوات بنبي الإسلام إلى يوم القيامة.

(مَا كَانَ مُحَمَّدٌ أَبَا أَحَدٍ مِّن رِّجَالِكُمْ وَلَكِن رَّسُولَ اللَّهِ وَخَاتَمَ النَّبِيِّينَ وَكَانَ اللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمًا) [الأحزاب: ٤٠].

وقد قرأ بعض القراء كلمة «خاتم» بكسر التاء (خاتِم)، أي بصيغة اسم الفاعل، لتعني ما يُنهي الشيء ويبلغ به منتهاه، وقرئت أيضاً بانفتاح (خَاتَم) كما هي قراءة عاصم، فقد تستعمل الكلمة بهذه الهيئة اسماً لتعني الأخير والغاية والنتهي؛ وقد تستعمل فعلاً ماضياً لتعني المختتم والمنهي.

وعلى أيّ واحد من المعاني المفترضة، فإن معنى الآية هو أن النبوات والرّسالات الدينية الربانية قد ختمت وانتهت بالنبي محمد ﷺ.

وقد فسّر بعضهم كلمة خاتم بالخاتم الذي يُلبس في اليد، فقالوا في تفسير خاتم النبيين: إن النبي زينة أنبياء الله وسيدهم كما يلبس الرجل الخاتم ليتزيّن به. وبهذا المعنى

تنتفي موضوعية الحديث عن خاتمية الرسول ﷺ.

وتعليقاً على هذا الاحتمال نقول: إن كلمة «خاتم» كانت تطلق على ما يلبس في اليد لمناسبة أن الخاتم كان يستعمل ختم الأوراق والرسائل والوثائق، أي أن إطلاق كلمة الخاتم لا لجهة التزين بل لجهة استخدامه أداة لختم الرسائل وغيرها في آخرها عند الفراغ منها. وعلى هذا المعنى فإن إطلاق لفظة الخاتم في شأن نبي الإسلام دليل على اختتام النبوة وختمها به.

ثمة أسئلة عدة تخص موضوع الخاتمية:

١ - إذا كان الهدف من إرسال الرسل وإنزال الكتب هداية الناس، فهل يدل ختم النبوة على أن الناس لم يعودوا بحاجة إلى الهداية؟

٢ - نعلم أن الأنبياء ينقسمون إلى فريقين: أحدهما مختص بالتشريع، والآخر مختص بالتبليغ؛ فإذا كان التشريع قد ختم بدين الإسلام، فلماذا لم يرسل بعد عهد النبي أنبياء مبلغون يهدون الناس؟

٣ - هل انقطع اتصال الإنسان بعالم الغيب بعد ختم النبوة بمحمد ﷺ؟

تفسير الخاتمية

يفرض علينا البحث، في معنى الخاتمية، التطرُّق لبضع مسائل:

الإسلام دين الأنبياء جميعاً: يقرر القرآن الكريم أن الأنبياء جميعاً يسرون في خط واحد، فهم أمة واحدة، ولا يختلفون في شيء قط، فلا يكذب بعضهم بعضاً، فقد جاء كل منهم مصدقاً لمن قبله من الأنبياء والرسل.

{ لَا نُفَرِّقُ بَيْنَ أَحَدٍ مِنْ رُسُلِهِ } [البقرة: ٢٨٥].

والأنبياء يشتركون في جملة من الأمور كأنهم أمة واحدة على حد تعبير القرآن الكريم:

{ إِنَّ هَذِهِ أُمَّتُكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً } [الأنبياء: ٩٢].

والذي جعلهم أمة واحدة الأمور الآتية:

أولاً: إنهم مشتركون في هدف واحد، فهم يريدون إيصال الناس جميعاً إلى الهدف الأخير من خلقهم.

ثانياً: إن الدافع لدعوتهم واحد.

ثالثاً: إن المبادئ الأساسية مشتركة عندهم أيضاً، ومن هنا فقد رأى القرآن أن الأنبياء كلهم على دين الإسلام. والمراد من الإسلام دين التوحيد الذي يستمد تعاليمه من الله؛ وليس معناه الخاص الذي يعني شريعة محمد ﷺ، بالرغم من أن هذه الشريعة الأخيرة تمثل مرحلة كمال ذلك الدين الذي كان الأنبياء يدعون إليه.

{ إِنَّ الدِّينَ عِنْدَ اللَّهِ الْإِسْلَامُ } [آل عمران: ١٩].

والذي يفهم من مراجعة آيات القرآن أن الأنبياء قاطبة كانوا يعدّون الإسلام دينهم، وينسبون أنفسهم إلى زمرة المسلمين، فقد ورد على لسان آدم ﷺ قوله:

{ إِنِّي بُنْتُ إِلَيْكَ وَإِنِّي مِنَ الْمُسْلِمِينَ } [الأحقاف: ١٥].

وقال نوح ﷺ: { وَأَمِرْتُ أَنْ أَكُونَ مِنَ الْمُسْلِمِينَ } [يونس: ٧٢].

وورد بشأن إبراهيم ﷺ:

{ مَا كَانَ إِبْرَاهِيمُ يَهُودِيًّا وَلَا نَصْرَانِيًّا وَلَكِنْ كَانَ حَنِيفًا مُسْلِمًا } [آل عمران: ٦٧].

ودعا موسى ﷺ قومه ليكونوا مسلمين:

{ وَقَالَ مُوسَى يَا قَوْمِ إِيَّاكُمْ أَمَرْتُ بِاللَّهِ فَعَلَيْهِ تَوَكَّلُوا إِنْ كُنْتُمْ مُسْلِمِينَ } [يونس: ٨٤].

وكان عيسى ﷺ مسلماً وكذلك حواريوه:

{ قَالَ الْحَوَارِيُّونَ نَحْنُ أَنْصَارُ اللَّهِ آمَنَّا بِاللَّهِ وَاشْهَدْ بِأَنَّا مُسْلِمُونَ } [آل عمران: ٥٢].

خلاصة القول: إِنَّ الإسلام دين الأنبياء جميعاً، لكنهم يختلفون في إسلامهم من حيث الشدة والضعف والنقص والكمال، فكل نبي يكمل شريعة من سبقه من الأنبياء، حتى إذا انتهى المصاف بمحمد ﷺ كان كمال الإسلام على يديه.

الأنبياء واختلاف شرائعهم

قلنا: إِنَّ الأنبياء كانوا يدعون الناس إلى دين واحد وهو الإسلام، ولكن كان لكل منهم إلى جانب ذلك شريعة ومنهج خاصان به.

والشريعة تعني الطريق السوي، وهو الطريق الصادر عن الوحي والمنسجم ومتطلبات العصر، فشرائع الأنبياء كنوح وإبراهيم وموسى وعيسى عليهم السلام جاءت في حينها ملائمة لمتطلبات عصر كل منهم وظروفه.

{لِكُلِّ جَعَلْنَا مِنْكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجًا} [المائدة: ٤٨].

{لِكُلِّ أُمَّةٍ جَعَلْنَا مَنَسَكًا هُمْ نَاسِكُوهُ فَلَا يُنَازِعَنَّكَ فِي الْأَمْرِ} [الحج: ٦٧].

تمثل هذه الآية جواباً على مراوغة المشركين؛ لأنهم كانوا ينازعون النبي في شأن ما يسته الإسلام من أحكام وعبادات، بحجة أنها غير موجودة في الأديان السابقة، فيشككون في كونها نازلة من عند الله، فأجابهم الله بأن لكل أمة الشريعة التي تتلاءم مع ظروف عصرها ومتطلباته، وكل شريعة أكمل من سابقتها.

والاختلاف بين الدين والشريعة، أن الدين لا يتغير، ولا يعرض عليه نسخ أبداً، في حين أن الشريعة تتغير وتبطل إذا ما تلاها نبي صاحب شريعة.

وفي الشريعة الجديدة، تُقرّ بعض الأحكام السابقة وينسخ بعضها الآخر، وقد حدث القرآن على لسان عيسى ﷺ كيف أنه صدّق بعض أحكام التوراة وألغى بعضها:

{وَمُصَدِّقًا لِمَا بَيْنَ يَدَيْهِ مِنَ التَّوْرَةِ وَلِأَحْلَلْ لَكُمْ بَعْضَ الَّذِي حُرِّمَ عَلَيْكُمْ وَجِئْتُكُمْ بِآيَةٍ مِنْ رَبِّكُمْ فَاتَّقُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا} [آل عمران: ٥٠].

النتيجة هي أن جميع أنبياء الله ينتمون إلى دين واحد، أما شرائعهم فتختلف في ما بينها، وقد نالت شريعة النبي محمد ﷺ كمالها الأقصى؛ حيث ضُمَّت جميع ما في شرائع الماضين من مزايا. يقول القرآن في هذا الصدد:

(شَرَعَ لَكُمْ مِنَ الدِّينِ مَا وَصَّى بِهِ نُوحًا وَالَّذِي أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ وَمَا وَصَّيْنَا بِهِ إِبْرَاهِيمَ وَمُوسَى وَعِيسَى أَنْ أَقِيمُوا الدِّينَ وَلَا تَتَفَرَّقُوا فِيهِ) [النشورى: ١٣].

فهذه الآية تؤكد وجود مشتركات كثيرة بين شرائع الأنبياء؛ ويذكر القرآن أمثلةً لذلك الصلاة والصوم والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر والجهاد.

أسباب تجديد النبوات

لماذا يتواصل بعث الأنبياء الواحد بعد الآخر، فيأتي كل حين نبيٌ بشريعة جديدة؟ ألم يكن بالإمكان أن ينهض نبيٌ واحد في بداية التاريخ ليبلغ الناس شريعة الله؟ ما هي أسباب استئناف النبوات وتجديد الشرائع؟ للإجابة عن هذا السؤال لا بد من معالجة موضوعين:

١ - دأبُّ الناس، طوال التاريخ، على تحريف تعاليم الأنبياء؛ فكانت معالجة هذه التحريفات مدعاة لإرسال الرسل.

٢ - يشكل عدم النضج الفكري للإنسان القديم مانعاً من إنزال تعاليم السماء دفعة واحدة. لذا فقد كان الأنبياء يتبرون كل حين للارتقاء بالإنسان إلى مرحلة أعلى من النضج.

دعنا نخضع هاتين النقطتين لمزيد من التحليل:

فالعامل الأوّل الذي يدعوا لاستئناف النبوات هو «وقوع التحريف في شرائع السماء»؛ فما أن تمضي مدة على رحيل النبي حتى يبادر فريق من الناس إلى تحريف شريعة السماء؛ وكان «الأخبار» أو «العلماء» الذين يفترض أنهم حَفَظَوا الشريعة، رواداً في هذا

المجال، إذ كانوا يغيرون بعض أحكام الله مستغلين في ذلك جهل الناس.

(اتَّخَذُوا أَحْبَارَهُمْ وَرُهْبَانَهُمْ أَرْبَابًا مِنْ دُونِ اللَّهِ وَالْمَسِيحَ ابْنَ مَرْيَمَ وَمَا أُمِرُوا إِلَّا لِيَعْبُدُوا إِلَهًا وَاحِدًا لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ سُبْحَانَهُ عَمَّا يُشْرِكُونَ) [التوبة: ٣١].

وقد ورد في تفسير هذه الآية عن الإمام الصادق قوله: «أما والله ما دعوهم إلى عبادة أنفسهم، ولو دعوهم إلى عبادة أنفسهم لما أجابوهم، ولكن أحلوا لهم حراماً وحرّموا عليهم حلالاً فعبدوهم من حيث لا يشعرون»^(٧١). وقد حرّف عدد من النصارى دين عيسى ﷺ بعد عروجه، وأدخلوا فيه مسائل هو بريء منها، كونه ابناً لله، وفداؤه لخطايا البشر وغير ذلك.

تشير الآية الآتية هي الأخرى إلى وقوع التحريف حتى في الكتب السماوية.

(أَفْتَطَمَعُونَ أَنْ يُؤْمِنُوا لَكُمْ وَقَدْ كَانَ فَرِيقٌ مِنْهُمْ يَسْمَعُونَ كَلَامَ اللَّهِ ثُمَّ يُحَرِّفُونَهُ مِنْ بَعْدِ مَا عَقَلُوهُ وَهُمْ يَعْلَمُونَ) [البقرة: ٧٥].

وحينها دبّ التحريف في الأديان واستشرى فيها، بعث الله الأنبياء ليحيوا دينه، ويدعوا الناس إلى الدين الحق. ويسجّل القرآن اختلاف الناس في دين الله باعتباره أحد الأسباب الداعية لإرسال الرسل، فبعد أن تمردّ فريق وحرّفوا كتاب الله وانتشر الاختلاف بين الناس، بعث الله الأنبياء ليحلوا اختلافهم، ويعرضوا عليهم الدين الحق اختالي من التحريف والضلال.

(كَانَ النَّاسُ أُمَّةً وَاحِدَةً فَبَعَثَ اللَّهُ النَّبِيِّينَ مُبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ وَأَنْزَلَ مَعَهُمُ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ لِيَحْكُمَ بَيْنَ النَّاسِ فِي مَا اخْتَلَفُوا فِيهِ وَمَا اخْتَلَفَ فِيهِ إِلَّا الَّذِينَ أُوتُوهُ مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَتْهُمْ الْبَيِّنَاتُ بَغْيًا بَيْنَهُمْ فَهَدَى اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا لِمَا اخْتَلَفُوا فِيهِ مِنَ الْحَقِّ بِإِذْنِهِ) [البقرة: ٢١٣].

(٧١) تفسير الصافي، عمن النبض الكاشاني، ج ٢، ص ٣٣٦.

تشير الآية الآتفة إلى أن الإنسان كان، في فجر التاريخ، يعيش حياة بسيطة بعيداً عن الاختلاف، لأنه كان يعيش على أساس فطرته التي وهبها الله له، ولم تكن ثمة دواعٍ لاختلاف الناس في ما بينهم. ولكن الحال لم تستمر على هذه الشاكلة بما رافقها من استقرار، فسرعان ما ظهر الاختلاف بين الناس، وفي تلك الأثناء بعث الأنبياء ليدعوا الناس إلى الله تخويفاً وترغيباً، فأمن بعضٌ بما جاء به النبي، وسعى بعضٌ آخر إلى تحريفه وإلقاء الاختلاف في دين الله الحق. فكان من لطف الله بعباده أن أرسل أنبياء آخرين يكشفون للناس مواطن التحريف ويدعونهم إلى الدين الحق.

والسبب الآخر، في استئناف النبوات، مسأنة تطور المجتمعات البشرية، ومتطلبات كل عصر. حيث شهدت كل حقبة من تاريخ حياة الإنسان ظهور حاجات مستجدة تتطلب خطاباً جديداً يحمله نبي مشرع إلى الناس. فكل نبي مشرع يهدف إلى الارتفاع بالإنسان درجة في سلم التكامل، ولأجل ذلك كان لا بد من إنزال شريعة تلائم تلك المرحلة، ثم ينتهي مفعول بعض أحكامها وقوانينها في مرحلة لاحقة نفرز الحاجة لأحكام أخرى. على سبيل المثال، إن اليهود اتخذوا النسب عيداً يعطلون فيه أعمالهم، لكن عيسى ﷺ استبدله بيوم الأحد ليحد من التحريف الذي أصاب شريعة موسى ﷺ، ثم جاء النبي محمد ﷺ ليستبدله بيوم الجمعة بهدف كشف التحريف الذي لحق دين المسيح ﷺ. واتخذت الكعبة قبله في دين اليهود، كما اتخذها النبي محمد ﷺ قبلة لأمته بعد الهجرة، وراح المسلمون يتجهون إليه في صلاتهم مدة ستة عشر شهراً، حتى نسخ هذا الحكم واتخذت الكعبة قبله للمسلمين، ويسوع القرآن الكريم هذه الظاهرة في معرض الإشارة إليها، بأن نسخ بعض الأحكام يجري وفقاً لضرورات الحياة تُسن مكانها أحكاماً أخرى أنسب لها، يقول تعالى:

(مَا نَنْسَخُ مِنْ آيَةٍ أَوْ نُنسِهَا نَأْتِ بِخَيْرٍ مِنْهَا أَوْ مِثْلَهَا أَلَمْ تَعْلَمْ أَنَّ اللَّهَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ) [البقرة: ١٠٦].

وعليه، فمع وجود مساحة مشتركة من التعاليم التي يبعث بها أنبياء التشريع فإن كلاً

منهم يحمل أحكاماً تنسخ قسماً من شريعة من سبقه من الأنبياء، فيقدمها بكرة للبشرية كي ترتقي البشرية من خلالها درجة في سلم الكمال. فهم يريدون — في الحقيقة — أن ينتقلوا بالبشرية من مرحلة إلى مرحلة، حتى تصير مستعدة لاستيعاب جميع المعارف الإلهية التي تؤدي بالإنسانية إلى الكمال على مد تاريخها الآتي، وهو ما حدث في زمن النبي الخاتم ﷺ.

الإمامة

وهي تشكل عنصراً من عناصر ختم النبوة، فالإمام خليفة النبي وقائد الأمة من بعده، وهو الذي يتولّى إكمال الدين الخاتم بعد رحلة نبويه.

فالإمام يؤكد، بتعيينه لأحكام الدين، استمرار الصلة بعالم الغيب وعدم انقطاعها في عهد انقضاء النبوة، فتفي الولاية التكوينية التي يحظى بها الإمام بدور حلقة الوصل بين الحق والخلق، فينفذ إلى النفوس بما يملك من قوة معنوية. وللإمام مقامات ثلاثة هي:

١ — القيادة: فكما أن النبي يتولى الإمساك بزمام الأمور وقيادة الأمة في حياته، فإن الإمام يخلفه في تحمل أعباء ذلك كله.

٢ — المرجعية الدينية: فالتبليغ للوحي ومبلغ للرسالة ومفسر لها في آن واحد، ومع ختم النبوة ينقطع الوحي، فيتولّى الإمام مهمة تفسير الوحي وتبيينه، فيعمل الإمام باعتباره الشخص الذي يمتلك علماً ربانياً على تلبية متطلبات الإنسانية من خلال تبيينه لأحكام الدين.

وهكذا قام الأئمة برفد البشرية بمجموعة ثمينة عرفت بسنة المعصومين، لتمثل مصدراً من مصادر الدين. فقد عالج الأئمة الاختلافات التي طرأت بعد النبي في شأن أحكام الإسلام إلى جانب تبيينهم للفروع التي لم يتسنّ للنبي بيانها في حياته، وتصدوا للتحريف الذي أخذ يظهر بعد النبي على يد وضّاعي الأحاديث بشكل مكثّف، صوّناً لتراث النبي من تلاعب الوضّاعين والمحرّفين.

٣ - الولاية: تعدّ الشيعة الأئمة أناساً كاملين على أعلى مراتب الكمال، ويمتلكون نحواً من الولاية على القلوب والنفوس. بعبارة أخرى: إن للإمام ولاية تكوينية وقدرة لتأثير على العالم، فالإمامة دليل على عدم انقطاع اتصال الإنسان بعالم الغيب بعد النبي.

الاجتهاد

وهو يعني استنباط الأحكام الشرعية من مصادر الدين، وهي الكتاب والسنة والإجماع والعقل.

ففي مرحلة الخاتمية يمكن لعلماء الدين أن يلثبوا حاجات البشر من خلال رجوعهم إلى مصادر الدين، فيما كان الفقيه أن يستنبط من تلك المصادر أحكاماً جديدة في ما لم يرد فيه نصٌّ في كتاب الله، وفي ما قد يستجد مع تطورات الزمن ومتطلباته.

وهذا يمثّل الاجتهاد دوراً مهمّاً خلال مرحلة الخاتمية في تبيين الدين وتفسيره، لأن الدين من السعة والعمق بدرجة تؤهله لتلبية متطلبات جميع العصور، وعلى علماء الدين أن يبذلوا جهوداً كبيرة وواسعة النطاق لاستخراج أجوبة الدين بما يناسب متطلبات البشرية، سواء على صعيد الأصول والعقائد أم على صعيد الفروع والأحكام الشرعية. وفي الحقيقة، فإن الدين يمتلك، في عصر الخاتمية، من المصادر الواسعة ما يلبي جميع متطلبات الإنسانية طوال التاريخ.

إذن، ليس ثمة تلازم بين ختم النبوة وانقطاع الناس عن عالم الغيب، فبعضهم يتصوّر أن نهاية النبوة تعني توقُّف الإنسان عن اتصاله بعالم الغيب، وحرمانه من الفيض الرباني، في حين يؤكد القرآن الكريم أن الاتصال بعالم الغيب ليس مختصاً بالأنبياء، بل بإمكان أناس ناضجين الإطلاع على حقائق الملكوت، وقد نسب القرآن، في بعض آياته، الإلهام الذي هو مرتبة ضعيفة من النوحى، إلى أم موسى وحواربي عيسى:

(وَأَوْحَيْنَا إِلَىٰ أُمِّ مُوسَىٰ أَنْ أَرْضِعِيهِ) [القصص: ٧].

(وإِذْ أَوْحَيْتُ إِلَى الْخَوَارِجِ أَنْ آمِنُوا بِي وَبِرَسُولِي) [المائدة: ١١١].

وكانت مريم تتصل بالملائكة أحياناً، كما قص ذلك تعالى في قوله:

(فَأَرْسَلْنَا إِلَيْهَا رُوحَنَا فَتَمَثَّلَ لَهَا بَشَرًا سَوِيًّا) [مريم: ١٧].

(كُلَّمَا دَخَلَ عَلَيْهَا زَكَرِيَّا الْمِحْرَابَ وَجَدَ عِنْدَهَا رِزْقًا قَالَ يَا مَرْيَمُ أَنَّى لَكِ هَذَا قَالَتْ هُوَ مِنْ عِنْدِ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ يَرْزُقُ مَنْ يَشَاءُ بِغَيْرِ حِسَابٍ) [آل عمران: ٣٧].

وذكر القرآن قصة آصف بن برخيا، الرجل المقرَّب من النبي سليمان ﷺ، وكيف استطاع أن يأتي بعرش الملكة بلقيس من اليمن إلى فلسطين في طرفة عين:

(قَالَ الَّذِي عِنْدَهُ عِلْمٌ مِنَ الْكِتَابِ أَنَا آتِيكَ بِهِ قَبْلَ أَنْ يَرْتَدَّ إِلَيْكَ طَرْفُكَ فَلَمَّا رآهُ مُسْتَقِرًّا عِنْدَهُ قَالَ هَذَا مِنْ فَضْلِ رَبِّي) [النمل: ٤٠].

وهكذا تؤكد الآيات، وبشكل واضح، أن الاتصال بالغيب لم ينقطع يوماً، وأن بإمكان أي إنسان بلع بنفسه الكمال، أن يتصل بالغيب، ويطلع على حقائق جمة إطلاعاً شهوياً. والعامل الأكثر فاعلية في الاتصال بالعالم الآخر هو التقوى وتزكية النفس.

(يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِن تَتَّقُوا اللَّهَ يَجْعَلْ لَكُمْ فُرْقَانًا) [الأنفال: ٢٩].

مسوغات ختم النبوة

وبناء على ما تقدم، يمكن تلخيص أسباب ختم النبوة ومسوغاتها، أو الخاتمية، في عدَّة نقاط، هي:

١ - بما أن الدين أمر فطري، وأن فطرة الإنسان شيء ثابت لا تبديل له، إذن، فمن الممكن إنزال دين يطابق فطرة الإنسان وينسجم معها، وهذا هو سر خاتمية الشريعة الأخيرة:

(فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا فِطْرَةَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ ذَلِكَ

الَّذِينَ الْقِيَمُ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ﴾ [الروم: ٣٠].

٢ — للإنسان نوعان من المتطلبات؛ نوع ثابت وآخر متغير، وعلى الدين الخاتم أن يلي متطلبات الإنسان الثابتة وحسب، من دون المتغيرة.

٣ — إن الإسلام يشتمل على تعاليم وأحكام صالحة للتنفيذ في جميع العصور، وذلك بمقتضى كونه مشروعاً شاملاً ومتكاملاً.

(الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ) [المائدة: ٣].

٤ — إن القرآن مصون من التحريف؛ لأنه آخر ما جادت به السماء، وهو الكتاب المشتمل على جميع التعاليم والأحكام التكاملية للإنسان، ولا شك في أن الناس لن يجدوا بداً من الاعتقاد بكتاب لم يتطرق إليه تحريف قط.

(إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَخَافِظُونَ) [الحجر: ٩].

وقد ضمَّ القرآن ما في الكتب السباوية السابقة من مبادئ وتعاليم أساسية، فهو مصدق لما جاءت به؛ حافظ لتعاليمها الأساسية والثابتة.

(وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ مُصَدِّقًا لِمَا بَيْنَ يَدَيْهِ مِنَ الْكِتَابِ وَمُهَيِّمًا عَلَيْهِ) [المائدة: ٤٨].

٥ — يتولى الأئمة المعصومون، بعد ختم النبوة، مسؤولية تبيين أحكام الدين وتفسيرها، فخاتمية نبوة الإسلام لا تفهم إلا في إطار هداية الأئمة عليهم السلام.

٦ — يؤدي اجتهاد العلماء — بعد عصر الأئمة — ومكافحتهم للبدع إلى تقديم الدين بشكله الصحيح.

محمد إقبال والخاتمية

ولمحمد إقبال اللاهوري رؤية خاصة إلى خاتمية الإسلام، يؤكد فيها كثيراً على

التجربة الدينية. فالتجربة الدينية في فكره دور أساس وقيمة كبيرة، حيث ذهب للقول: إنَّ بإمكان الدين أن يواصل فاعليته مستقلاً عن العلم والفلسفة ببركة التجربة الباطنية. أي انه؛ إذا كان العلم يقوم على الحس والتجربة، وكانت الفلسفة تقوم على العقل، فإن مصدر الدين المستقل، هو التجربة الباطنية.

والنبوة عنده نحو من تجربة باطنية، أو هي «وعي باطني»، وهذه النقطة تشير إلى وجود عنصر مشترك بين كل من الأنبياء والعرفاء.

ويذهب إقبال إلى أن التجربة الدينية التي تشكل ماهية الوحي، ليست سوى «الاتصال بأصل الوجود»، والوحي لا يختص بالإنسان فحسب، إذ تشير جملة من الآيات إلى اتصال الوحي بالسماء والنبات والحيوان. أي أن الوحي مبثوث في عالم الخلق، غير أنه يتفاوت شدة وضعفاً حسب مستوى تكامل الموجود.

والوحي، في القرآن، ليس على شاكلة واحدة، فقد ورد ذكره على سبعة أنحاء، نشير، في ما يأتي، إلى أربعة منها:

١- الوحي التكويني، وهو عبارة عن القوانين الكامنة في الكائنات، فتعمل الكائنات وفقاً لهذه القوانين بشكل تكويني لا اختيار فيه، فقد ورد في شأن السماء قوله تعالى:

{فَقَضَاهُنَّ سَبْعَ سَمَاوَاتٍ فِي يَوْمَيْنِ وَأَوْحَىٰ فِي كُلِّ سَمَاءٍ أَمْرَهَا} [فصلت: ١٢].

٢- الإدراك الغريزي، حيث تجري نشاطات الحشرات بشكل غريزي، كالنحل الذي يقوم ببناء خليته، ويجمع العسل من رحيق الأزهار، وأداء الحيوانات لمهام الحضانة من دون تعلم أو تجربة:

{وَأَوْحَىٰ رَبُّكَ إِلَى النَّحْلِ أَنِ اتَّخِذِي مِنَ الْجِبَالِ بُيُوتًا وَمِنَ الشَّجَرِ وَمِمَّا يَعْرِشُونَ} [النحل: ٦٨].

٣- الإلهام، وهو ما يلقيه الله في قلوب بعض عباده، حيث عبر القرآن عنه

بلفظة الوحي أيضاً:

(وَأَوْحَيْنَا إِلَىٰ أُمِّ مُوسَىٰ أَنْ أَرْضِعِيهِ) [القصص: ٧].

٤ — اتصال النبي بالله، وهو التعليقات والأحكام التي يتلقاها النبي من قبل الله لإيصال الإنسان إلى الكمال، وهذا هو الوحي.

(فَأَوْحَىٰ إِلَىٰ عَبْدِهِ مَا أَوْحَىٰ) [النجم: ١٠].

ويفسر محمد إقبال الاختلاف في معاني الوحي الوارد في القرآن بقوله:

«إن الاتصال بأصل الوجود، غير منحصر بالإنسان بوجه، فاستعمال كلمة الوحي في القرآن يدل على أن هذا الكتاب يعدّ الوحي خاصّةً من خصائص الحياة، وبالطبع فإن هذه الخاصية تتفاوت في طبيعتها حسب مراحل تكامل الحياة، فالنبات الذي ينشأ تلقائياً على الأرض، والحيوان الذي يتكيف مع محيطه بما يوهب من جوارح، والإنسان الذي يكتسب وضوحاً جديداً عن طبيعة الحياة وسيرها، إنّ هي إلا صور ونماذج مختلفة للوحي، تتفاوت في درجاتها، وتختلف في صورها تبعاً لمستوى تقبّل الوحي، أو الضرورات الخاصة بذلك الوجود»^(٧٢).

يرى إقبال أن الوحي نحو من الغريزة، أي أن هداية الوحي نوع من الهداية الغريزية، فالحيوانات الواقعة في مرتبة واطئة من سلم التكامل تتحرك وفقاً لهداية الغريزة، وكلما ارتقى مستوى التكامل تقلصت مساحة الغريزة، ونمت عندها قوى الحس والخيال. وبعبارة أخرى، يأخذ الحس والخيال مكان الغريزة، فالحيوانات تابعة للغريزة، أما الإنسان الذي يمتلك العقل فهو أقلّ اتباعاً.

من هنا كان الإنسان محتاجاً إلى الوحي في حياته، وهذه الحاجة لا تتأني تليتها إلا من خلال نبي يتلقى بنحو غريزي ما يحتاجه الإنسان ليبلغه للناس كما أوحى إليه.

(٧٢) إحياء الفكر الديني، محمد اقبال لاهوري، ص ١٤٤ و ١٤٥.

فكما أن الكائنات محتاجة، في مراحلها البدائية الأولى، إلى الغريزة، ثم تستغني عن هداية الغريزة شيئاً فشيئاً مع نمو الحس والخيال والتفكير، فقد استغنى الإنسان اليوم عن الوحي أيضاً بعد أن قضى مرحلة الطفولة من عمر الإنسانية. أي أن العقل والفكر صارا قادران على الوفاء بدور الوحي في هداية الإنسان، يقول في ذلك:

«في مرحلة طفولة البشرية، تعمل طاقة الباطن على إضاءة ما أسميته «الوعي النبوي» الذي يوفر جانباً من التفكير الفردي، واختيار طرق الحياة من خلال اتباع الأوامر والأحكام والخيارات والسبل العملية الجاهزة. ومع ولادة العقل ونمو روح النقد لديه، يبدأ هذا العقل بصياغة الحياة لصالحه من جانب، ويوقّف نمو تلك الأشكال من الوعي التي كانت تتمثله طاقة الباطن في مرحلة أسبق من حياة البشرية من جانب آخر»^(٧٣).

ولا يقصد إقبال من العقل والفكر مجرد الأفكار الانتزاعية والتفكير الفلسفي، فهو يرى أن دراسة الطبيعة ومراجعة التاريخ يشكلان عامليين أساسيين لتطور العقل. فبالرغم من تطور العقل، في عهد اليونان والروم، وظهور التفكير الفلسفي، إلا أن الإنسان كان وقتها لا يزال يمارس مرحلة الطفولة، لأن ذلك اللون من التفكير الفلسفي لم يكن يعنى بالدراسات الطبيعية والرؤى التاريخية. ومن هنا انطلق إقبال في تقسيم تاريخ البشرية إلى عهدين، قديم وحديث، فالعهد القديم هو ذلك العهد الذي كانت البشرية فيه مقتصرة على التفكير الفلسفي المحض والصياغة المنهجية، أما العهد الحديث فإنه يبدأ مع ممارسة الإنسان الدراسة التجريبية للطبيعة والتاريخ.

وبهذه الرؤية نفسها، يفسّر إقبال خاتمة النبي، إذ يعتقد بأنّ وحي النبي كان خاصاً بالعهد القديم، أما روح شريعته التي تدعو إلى دراسة الطبيعة والتاريخ والدعوة إلى التفكير وأعمال العقل، فهي قادرة على الانسجام مع العهد الحديث ومواكبته؛ وبذلك يتوقّف الوحي، ويستمر التفكير والتدبر في الطبيعة والتاريخ.

«إذا نظرنا إلى المسألة من هذه الزاوية، ينبغي القول إنه يبدو أن النبي الكريم يقف بين العالم القديم والعالم الحديث، فما يتعلق بمصدر إلهامه مرتبط بالعالم القديم، وما يظهر

من روح إلهامه مرتبط بالعالم الحديث. فالحياة تكتشف لديها مصادر أخرى من المعرفة — الطبيعة والتاريخ — جديدة بمسيرتها الجديدة. إن ظهور الإسلام، يمثل ولادة للعقل البرهاني الاستقرائي^(٧٤).

فإقبال يرى أن الإنسانية كانت بحاجة إلى الوعي النبوي في مرحلة طفولتها، لكن هذا اللون من الوعي قد توقّف مع بزوغ المرحلة الجديدة، حيث حصل فيها الإنسان على العقل الناقد. وبتعبير آخر، إن الإنسان في عهد ختم الرسالات، أضحى بحاجة إلى هداية العقل والتجربة، ولم تعد هداية الوحي ذات جدوى كثيرة له. هذا التفكير يفضي كما يقول المطهري إلى ختم الدين لا ختم النبوة^(٧٥). لكن إقبال لم يكن بالتأكيد يرمي إلى نفي حاجة الإنسان للدين، فهو يعتقد بأن البشرية لا تنفك طوال وجودها محتاجة إلى الوحي، ولا بد لها من أن تلجأ إلى «الاجتهاد» لتستفيد من الوحي في الظروف الاجتماعية المختلفة، غير أن تفسيره للخاتمية يناقض سائر آرائه في هذا المجال.

ويضيف إقبال مصدراً آخر إلى جانب العقل والدراسة التجريبية للطبيعة والرؤى التاريخية يسميه التجربة الباطنية. فهو يعتقد بوجود ثلاثة مصادر للمعرفة البشرية، تتمثل في كل من الطبيعة والتاريخ والتجربة الباطنية، مؤكداً في الوقت نفسه على ضرورة إخضاع التجربة الباطنية إلى نقد يعتمد التجربة والتحليل، ولا يمكن الاعتراف بها يدعيه بعضهم في هذا الحقل^(٧٦).

الملاحظة الأساسية التي نسجلها، على إقبال، هي تفسيره للوحي بأنه شكل من أشكال الغريزة، لنتهي من ذلك إلى القول بانتفاء الحاجة إلى الوحي حين تتوافر مصادر المعرفة الثلاثة: الطبيعة والتاريخ والتجربة الباطنية. فتفسيره المغلوط للوحي ساقه إلى وضع العقل مكان الوحي، في حين أن القرآن الكريم ذكر الوحي في مواضع كثيرة

(٧٣) المصدر نفسه، ص ١٤٥.

(٧٤) المصدر نفسه، ص ١٤٦.

(٧٥) مجموعة آثار الشهيد مطهري، ج ٢، ص ١٨٩.

(٧٦) إحياء الفكر الدين، ص ١٤٦ و ١٤٧.

بمعنى مفارق لما قصده في شأن السماء أو النحل، فالوحي لغير الإنسان يحصل بنحو لا شعوري، في حين يتلقى النبي الوحي بكامل وعيه وشعوره. ثم إن ثمة فروقاً جمة بين الوحي والإلهام، منها: أولاً، أن الإلهام والتجربة الباطنية لا تزود الإنسان بأحكام كلية لسعادة الإنسان، وثانياً، أن التجربة الباطنية ليست حجة على الآخرين، أما في شأن وحي النبوة فإنه يأتي بأحكام ومعارف، لا يمكن لمنجزات العقل البشري أن تحل محلها مطلقاً، هذا فضلاً عن امتلاك الوحي للحجبة.

وإذا تغاضينا عما يكتنف تعبيرات إقبال من غموض وملاحظات، ربما استطعنا أن نُؤوّل كلامه بالنحو الآتي، وهو أن اعتقاده بالدين الخالد جعله يقترح عنصر «الاجتهاد» كما يدلّ على خلود الإسلام ومواكبته لمتطلبات العصر، فيُستعان بالاجتهاد لإيجاد المواءمة بين الدين الخالد وتغيرات الحياة، وباستطاعة العقل الناقد أن يقدم للإنسان العون في هذا الحقل بالاستعانة بمصادر المعرفة الثلاثة: الطبيعة والتاريخ والتجربة الباطنية. ولكن يبقى مع ذلك غموض يكتنف طبيعة العلاقة بين هذه المصادر الثلاثة من جهة، والاجتهاد من جهة ثانية؟ فما دامت الطبيعة والتاريخ والتجربة الباطنية ليست مصدراً للاجتهاد، فما هو دورها في فهم الشريعة إذن؛ وكيف يجري تكيف الاجتهاد مع ظروف العصر؟ والخلاصة: إن علاقة العقل الناقد بالوحي لم توضح كما ينبغي، وتُنبي عباراته عن وجود تعارض بينهما.

رأي الدكتور سروش

للدكتور سروش رأي؛ أيضاً، في مسألة الخاتمية، ورأيه لا يعدو في الحقيقة أن يكون تفسيراً شخصياً لنظرية محمد إقبال. يعتقد سروش بأن الإنسانية قد استغنت، في العصر الحديث، عن تعاليم الأنبياء، أي «إن موقع البشر من تعاليم الأنبياء قد تغير، وتراجعت السيادة التي كانت لتعاليم الأنبياء على الإنسان في العهود السابقة»^(٧٧).

ويقرّر أن الاستغناء عن الأنبياء ليس خالياً من المعنى، فعلاقة النبي بالناس كعلاقة الطبيب بمرريضه والمعلّم بتلميذه، وإن كان لهذه العلاقة معناها الخاص بها، فالطبيب يسعى «لإلغاء موقع الطبيب من المريض، لا الإبقاء عليها وتعزيزها»، وهكذا علاقة المعلم بتلميذه، أي إن المعلم يعطي تلميذه من العلم ما يرفعه إلى مستواه، كي لا يحتاج بعدئذ إلى معلم.

وعلى هذا، يرى سروش أن الهدف من علاقة النبي بالأمة هو إلغاء هذه العلاقة: «يستغني الناس تدريجياً عن تذكير النبي، كما يستغني المرضى بالتدريج عن الطبيب، والأطفال عن إشراف الأبوين»^(٧٨).

ويوافق سروش على نظرية إقبال عن الخاتمية؛ تلك النظرية التي تفضي إلى ختم الدين بدل ختم النبوة. فهو يرى أن الناس إذا عبدوا الله وعرفوا الموت بوساطة الأنبياء وامتلاً المجتمع عدلاً، فلن تعود هناك حاجة لتذكير النبي.

فيما أن الحاجة على مستويات، فإن بإمكان الناس أن يقلّصوا من حاجتهم لتذكير النبي، فعندما بعث النبي لم يكن له بدٌّ من تنفيذ عبادة الأوثان، حيث أن الناس كانوا حينها بحاجة إلى تذكير كهذا، ولكن هل لا تزال حاجتهم إلى هذا التذكير قائمة إلى اليوم؟ بالطبع لا! إذن فالبشرية قادرة على أن تتقدم إلى مستويات تستغني عندها عن تذكير الأنبياء، كما هي الحال حينما اكتشف الناس اليوم ضرورة نبذ عبادة الأوثان، ولم يعودوا بحاجة إلى نهي الأنبياء عنها، وهكذا باستطاعة الإنسان أن يستغني عن شريعة الأنبياء إذا ما بلغ مستوى من النضج والتقدم يتمثل فيه كل ما كان يرومه الأنبياء منه.

«بهذا المعنى الدقيق، وهو أن الإنسانية تتكامل تدريجياً، وتجتاز المرحلة بعد

الأخرى، حتى تصل مرحلة لا تعبأ معها بتذكير الأنبياء. وهنا يفهم نجاح الأنبياء على أنهم نشروا تعاليم دينهم بين بني الإنسان كالماء والهواء، ويصير متاحاً يشرب الجميع

منه ويتنفس، من دون يعوا بأي دين يستظلون. هذا هو معنى الخاتمية وسرها لدى أمثال محمد إقبال، أي تعميق تعاليم الأنبياء حتى تستحيل حياة الإنسان — شعر أو لم يشعر — إلى حياة دينية، وكأنه عائم فوق تعاليم الأنبياء من دون أن يدري من أين تأتيه.

وبكلمة، إن الكثير من تعاليم الأنبياء النازلة قد ترسخت في العالم الحديث وعمت واستقرت وثبتت»^(٧٩).

يرى سروش، أيضاً، أن الإنسان لو آمن بروح تعاليم الأنبياء وفاقاً لأي اتجاه أو منهج كان، وصار موحداً وعادلاً، فلا يعوزه من ثم الإيمان بتعاليم النبي. لكن البشرية ستظل محتاجة لرسالة النبي الخاتم في جميع مراحل حياتها، غير أنها تستغني مع كل مرحلة عن مستوى من مستويات حاجتها. فقد توصلت المجتمعات الغربية اليوم إلى أبعاد إيجابية من دون الالتزام بتعاليم الأنبياء، حتى أن الكثير من تعاليم الأنبياء قد ترسخت لديهم من حيث شعروا أم لم يشعروا، مكتفين بذلك عن تعاليم الأنبياء في هذه المجالات.

وهذه رؤية قابلة للنقض لأسباب عديدة، منها:

١ — إن علاقة النبي بالأمة ليست على النحو الذي تصوره، فالنبي لم يهدف إلى قطع علاقته بالأمة، تلك العلاقة التي يصفها أمير المؤمنين عليه السلام بقوله:

«طَيْبٌ دَوَّارٌ بِطَبِّهِ قَدْ أَحْكَمَ مَرَاهِمَهُ وَأَحْمَى مَوَاسِمَهُ»^(٨٠).

ومع أن هذه العبارة قد شَبَّهت العلاقة بين النبي والأمة بعلاقة الطبيب بالمرضى، إلا أنه تشبيه لا يقصد المعنى الذي أراده سروش، فالإمام يقول: إن مثل النبي كممثل الطبيب الذي يعالج أمراض الناس في مجال الأخلاق وأمراض القلب. وقوله عليه السلام: «إِنَّمَا بُعِثْتُ لِأَتَمِّمَ مَكَارِمَ الْأَخْلَاقِ» يشير إلى المعنى نفسه.

(٧٩) مدار ومديريت، ص ٤١١ — ٤١٢.

(٨٠) نهج البلاغة، الخطبة ١٠٨.

فإذا كان النبي طبيباً لروح الإنسان، وكان الناس معرّضين للأمراض الأخلاقية، فلا حاجة حيثنذ إلى قطع العلاقة بين المريض وطبيب الروح. إن المريض بمرض عضوي قد يستغني إذا ما تماثل للشفاء عن تناول الدواء وسائر ألوان العلاج، ولكن هل نستغني كذلك عن التعاليم الأخلاقية إذا ما عملنا بها وطبقناها زمناً ما؟ وقد تصور سروس أن شأن رسالة الأنبياء كشأن الدواء، الذي لا نستعمله إلا فترة محدودة.

٢ - إن العلاقة بين تعاليم الأنبياء والأهداف المرجوة منها، علاقة متميزة. فالعلاقة بين الوسيلة والهدف قد تكون بنحو إذا بلغ الإنسان هدفه ترك الوسيلة. فالإنسان يستخدم الدواء - على سبيل المثال - ليشفي، فإن شفي انتفى مسوِّغ التزامه بتناول دوائه. وثمة لون آخر من العلاقة بين الوسيلة والهدف، وهو ما إذا بقي المسوِّغ للتمسك بالوسيلة لا يزول أبداً. مثال ذلك، في مجال التعلُّم، إذ على الإنسان أن يمر في حياته العلمية بعدة مراحل؛ فبعد أن يجتاز الابتدائية، ينتقل إلى المتوسطة، ثم منها إلى الإعدادية، ولكن هل سينسى طالب الإعدادية ما كان تعلّمه قبل ذلك أو أنه سيظل محتاجاً إليه في كل مرحلة يرتقيها. وهكذا تعاليم الأنبياء، فبالرغم من أنها تعدّ الإنسان للوصول إلى الكمال، غير أن الإنسان ليس بوسعه التخلي والاستغناء عنها إذا ما بلغ كماله. فالإنسان محتاج في جميع مراحل حياته إلى تعاليم الأنبياء، بشكلها الذي صاغها فيه الكتاب والسنة. أما أن تتشابه تصرفات بعض الناس في مجتمع ما مع تعاليم الأنبياء، فذلك لا ينتج انتفاء الحاجة إلى رسالة النبي، بدعوى سريان روح هذه التعاليم إلى هذا المجتمع.

ونظير كلام سروس اعتقاد بعض جهلة الصوفية بأن السالك إذا وصل اليقين استغنى عن العبادة^(٨١)، فإذا بلغ الإنسان الكمال سقط عنه التكليف، ولم تعدّ ثمة حاجة إلى الوحي وتعاليمه.

٣ - تعمل تعاليم الأنبياء على هداية الإنسان إلى الكمال على الصعيدين الفردي

(٨١) مستندين في ذلك إلى قوله تعالى: (وَاعْتِزَّ بِكَ حَتَّىٰ يَأْتِيَكَ الْيَقِينُ) (الحجر: ٩٩). المترجم

والاجتماعي، ولا يمكن تصنيف هذه التعاليم إلى مستويات، بحيث نتخلى في كل مرحلة من مراحل الكمال الفردي والاجتماعي عن مستوى من مستوياتها. فإذا حصل للإنسان الغربي - مثلاً - بعض التطور على الصعيد المادي، فلا يصح القول: إنَّ الإنسان الغربي قد اجتاز أحد مستويات تعاليم الأنبياء، وصار بذلك مستغنياً عن ذلك المستوى.

وهذا يخلص سر وش للقول: إنَّ الإنسان المعاصر الذي استطاع إدارة شؤون المجتمع من دون الاعتماد على تعاليم الأنبياء، فخطط للاقتصاد والسياسة والإدارة على أساس علمي، لم يعد بحاجة للاعتماد على تعاليم الأنبياء في هذه المجالات. وهكذا يتوصل سر وش إلى إمكان الاستغناء التجزيئي عن تعاليم النبي الخاتم، لأن «الكثير من تعاليم الأنبياء النازلة قد ترسخت في العالم الحديث وعمت واستقرت وثبتت». وترتيباً على هذه النتيجة ينبغي القول: إنَّ مستويات الوحي ستراجع وتنحصر مع تطور الإنسان، لتترك مكانها للعقل والفكر البشريين.

٤ - لا يقدم الدكتور سر وش أي دليل، من داخل الدين، يفيد لزوم تراجع مستويات رسالة النبي، وهذا أبرز مشكل في التحليل الذي قدمه. لأن ثمة آيات كثيرة وروايات مستفيضة تؤكد لزوم الاعتقاد بجميع تعاليم الكتاب والسنة، وتعدّ التبويض والانتقاء فيها كإنكارها جميعاً بلا فرق (٨٢).

٥ - يؤكد القرآن على كون النبي أسوة، وهذا يعني أن علاقة الأمة بالنبي لا ينبغي لها أن تنقطع أبداً، فعلى الناس أن يقيسوا أنفسهم بذلك الأسوة، كي يعودوا إلى جادة الصراط المستقيم إذا ما ضلُّوا:

{ قَدْ كَانَتْ لَكُمْ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ فِي إِبْرَاهِيمَ وَالَّذِينَ مَعَهُ } [الممتحنة: ٤].

{ لَقَدْ كَانَ لَكُمْ فِي رَسُولِ اللَّهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ } [الأحزاب: ٢١].

(٨٢) ربما يكون قوله تعالى: { أَفَتُؤْمِنُونَ بِبَعْضِ الْكِتَابِ وَتَكْفُرُونَ بِبَعْضِ مَا جَاءَ مِنْ بَيْنِ أَيْدِيكُمْ } [الحجرات: ١٥] في الحياة الدنيا وتؤمن بالآخرة يومئذ إن شاء الله بغافل عما تعملون [البقرة: ٨٥] أنسب ما يمكن أن يستدل به على ذلك. المترجم

٦ - إن بعض أحكام الإسلام الاجتماعية تنطوي على أبعاد متعددة، فإخمس - مثلاً - لا يقتصر على البعد الاقتصادي فقط، أي لا يصح التعامل معه على أساس بعده المالي وحسب، لأنه يشمل - إضافةً إلى ذلك - على بعد أخلاقي. فالإنسان الذي يعطي باختياره جزءاً من ماله فإنه يصنع لنفسه بهذا الفعل الأرضية الملائمة لتكامله. وعلى هذا النحو، كثير من الأحكام الاجتماعية الأخرى. وبهذا البيان يتضح أن المجتمع لا يستغني عن إعطاء الخمس حتى لو جبيت ضرائب عالية من الناس، وأن تنفيذ العدل في المجتمعات غير الإسلامية لا يعني أن روح تعاليم الاقتصاد الإسلامي قد تحققت.

خلود الدين

إنَّ الدِّينَ الخاتم لا بد من أن يكون خالداً، فالدِّينَ العالمي والخالد ينبغي أن يستوفي خصائص معينة، منها تلبية جميع متطلبات الإنسان في مختلف عصوره.

ولكي ندخل إلى البحث في خلود الدين علينا أن نتعرف إلى أسبابه أولاً، تلك الأسباب التي تجعل هذا الدين عاماً لأفراد الجنس البشري كافة، وليس خاصاً بقوم أو شعب معيَّنين. إن القول بخلود الدين يعني أن الإسلام لم يأت للعرب وحدهم أو لأولئك الذين عاصروا نزول القرآن. ثم إن عالمية الإسلام وخلوده دليلان أيضاً على خاتمية نبيّه، إذ لو بعث دين من بعده لم يبق ديناً خاتماً، وانتهت صلاحية الالتزام بفرائضه والعمل بتعاليمه.

ولأجل إثبات عالمية الإسلام وخلوده علينا أن نعتمد، في استدلالنا، الكتاب الكريم والسنة المطهرة، ولنبدأ بآيات الكتاب:

نستطيع تصنيف الآيات المرتبطة بهذا البحث إلى عدة طوائف:

١ - ما يصرح منها بكون الإسلام جاء هداية الناس جميعاً. وهذه الآيات تؤكد أن القرآن والنبي قد بعثا للعالمين:

{إِنْ هُوَ إِلَّا ذِكْرٌ لِلْعَالَمِينَ} [التكوير: ٢٧].

{تَبَارَكَ الَّذِي نَزَّلَ الْفُرْقَانَ عَلَى عَبْدِهِ لِيَكُونَ لِلْعَالَمِينَ نَذِيرًا} [الفرقان: ١].

٢ - آيات تعمم الخطاب للناس جميعاً، ولا تخصه بقوم معينين أو نفر محدد.

ولو كان القرآن نازلاً لقوم معينين، للزم أن يوجه الخطاب إليهم وحدهم، ولا يوسع دائرته بالشمول الذي يستعمله.

{قُلْ يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنِّي رَسُولُ اللَّهِ إِلَيْكُمْ جَمِيعًا} [الأعراف: ١٥٨].

{قُلْ يَا أَيُّهَا النَّاسُ قَدْ جَاءَكُمْ الْحَقُّ مِنْ رَبِّكُمْ} [يونس: ١٠٨].

٣ - آيات تتحدث عن عمومية رسالة النبي وشمولها، ويؤكد القرآن في بعض آياته على أنه إنذار لكل من بلغه.

{وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا كَافَّةً لِلنَّاسِ بَشِيرًا وَنَذِيرًا} [سبأ: ٢٨].

{وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا رَحْمَةً لِلْعَالَمِينَ} [الأنبياء: ١٠٧].

{وَأَوْحِي إِلَيَّ هَذَا الْقُرْآنَ لِأُنذِرْكُمْ بِهِ وَمَنْ بَلَغَ} [الأنعام: ١١٩].

٤ - الآيات التي تتحدث عن ظهور الإسلام على سائر الأديان. أي أن الإسلام سيكون الغالب لها والمهيمن عليها جميعاً.

{هُوَ الَّذِي أَرْسَلَ رَسُولَهُ بِالْهُدَى وَدِينِ الْحَقِّ لِيُظْهِرَهُ عَلَى الدِّينِ كُلِّهِ} [التوبة: ٣٣].

[انفتح: ٢٨، الصف: ٩].

{وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ مُصَدِّقًا لِمَا بَيْنَ يَدَيْهِ مِنَ الْكِتَابِ وَمُهَيِّمًا عَلَيْهِ}

[المائدة: ٤٨].

وعلاوة على هذا انكم من آيات الكتاب العزيز الدالة على عالمية الإسلام، هناك الشمولية التي تميزت بها أحكام الشريعة الإسلامية؛ إذ لو كانت أحكام الشريعة خاصة بقوم وشعب معينين لما وجّه الخطاب فيها للجميع، ولورد التنويه باختصاصها بقوم أو فئة محدودة؛ ولم يحدث ذلك أبداً، ففي الحالات المختصة بفئة معينة كان الحكم فيها يقيد بذكرهم، كحكم الجزية المقرّر على أهل الكتاب.

وقد حاول بعضهم التشكيك في عمومية الرسالة بالاستناد إلى جملة من الأدلة أهمها:

١ - ورود الإشارة، في بعض الآيات، إلى اختصاص دعوة النبي بذوي قرياه وقومه:

{ وَهَذَا كِتَابٌ أَنْزَلْنَاهُ مُبَارَكٌ مُصَدِّقُ الَّذِي بَيْنَ يَدَيْهِ وَلِتُنذِرَ أُمَّ الْقُرَى وَمَنْ حَوْلَهَا }

[الأنعام: ٩٢].

{ وَأَنْذِرْ عَشِيرَتَكَ الْأَقْرَبِينَ } [الشعراء: ٢١٤].

وللجواب على هذا الإشكال، ينبغي القول: إنّ هذه الآيات نزلت في أول دعوة النبي؛ حيث كان من الطبيعي أن يبدأ النبي دعوته بذوي قرياه وقومه، ثم يوسعها مع مرور الوقت لتشمل الناس كافة. والتاريخ شاهد على أن النبي بقي مدة من الزمن مقتصرًا في دعوته على ذوي قرياه ومقريه، لكنه ﷺ ما إن واتته الظروف حتى شرع بتعميمها وتوسيع دائرتها.

٢ - تأكيد بعض الآيات على أن النبي مأمور بتوجيه الخطاب لنمط محدود من

الناس، وهم أولئك الذين يعيشون الغفلة أو العناد أو الذين لم يُبعث فيهم نبي.

{ لِنُنذِرَ قَوْمًا مَا أُنذِرَ آبَاؤَهُمْ فَهُمْ غَافِلُونَ } [يس: ٦].

{ بَلْ هُوَ الْحَقُّ مِنْ رَبِّكَ لِنُنذِرَ قَوْمًا مَا أَنَاهُمْ مِنْ نَذِيرٍ مِنْ قَبْلِكَ } [السجدة: ٣].

لكن الآيات المتقدمة لم تقصد تضييق نطاق دعوة النبي، لأن نزول بعض الآيات في شأن ظروف ومواقف وأحداث خاصة، ومخاطبتها لنمط معني بذلك الظرف أو الموقف أو الحدث، لا يعني اقتصار الهداية على هذا النمط أو الشريحة من الناس، وهذا هو شأن آيات الإنذار لا شك.

٣- تأكيد عدد من الآيات على ثلاثة مقاييس لسعادة الإنسان: الإيمان بالله، والإيمان بالآخرة، والعمل الصالح، من دون التطرق إلى ضرورة التزام الإسلام بوصفه ديناً خاتماً وعالمياً، فللناس أن يختاروا ما شاءوا من الأديان، شريطة أن يعملوا الصالحات ويؤمنوا بالله واليوم الآخر:

{إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَالَّذِينَ هَادُوا وَالنَّصَارَى وَالصَّابِئِينَ مَنْ آمَنَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَعَمِلَ صَالِحًا فَلَهُمْ أَجْرُهُمْ عِنْدَ رَبِّهِمْ وَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ} [المائدة: ٦٩].

{إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَالَّذِينَ هَادُوا وَالصَّابِئِينَ وَالنَّصَارَى وَالْمَجُوسَ وَالَّذِينَ أَشْرَكُوا إِنَّ اللَّهَ يَفْصِلُ بَيْنَهُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ إِنَّ اللَّهَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ} [الحج: ١٧].

غير أن هذه الآيات وأمثاها نزلت في مقام الرد على مواقف اليهود والنصارى وسواها من الديانات، إذ كان كل منهم يعتقد بأنَّ الجنة وقف له ولا مكان لغيره فيها. فأجابهم القرآن: إن معيار الفوز ليس مجرد الانتساب إلى الدين، بل لا بد من أن يكون ذلك مشفوعاً بالتزام عملي بالدين نابع من الإيمان بالله واليوم الآخر، وعلى المؤمن بهذه الأديان أن يعلم أن المناط الأخير هو الدين الخاتم. فالقرآن لم يكن في صدد إقرار الأديان كافة، إنما أراد تثبيت معايير الإيمان الأساسية. وعلى من يؤمن بالله أن يؤمن بالأنبياء وكتبهم، لاسيما النبي الخاتم ﷺ والقرآن الذي بُعث به، وأن يستقضي مصادر سعادته في دينه الذي جاء به.

خصائص الدين العام الخالد

يتميز الدين العام الخالد بخصائص كثيرة:

الإهتمام بحقيقة الإنسان: فالدين الشامل ينبغي له أن يتوفّر على معرفة عميقة بحقيقة الإنسان، أي لا بد من وجود إحاطة في دين مثل هذا بالإنسان بجميع أبعاده، أي أن:

- يتحدث عن سر وجود الإنسان،
- يبين حقيقة الإنسان بنحو دقيق،
- يبين موقع الإنسان في عالم الوجود،
- يقدم للإنسان عوامل تكامله وعناصر هذا التَّكامل،
- يشخص عقبات مسيرة الإنسان التكاملية،
- يحدد متطلبات الإنسان وسبل تليبيتها،
- يحدد أساليب نضج الإنسان وسبله،
- يعطي تصوراً وافياً في شأن العلاقات الأربع، وهي: علاقة الإنسان بنفسه، وربه، وبالكون، وبالآخرين،

— يؤشر على السنن الإلهية التي تخضع لها حياة الإنسان الفردية والاجتماعية. الإنسجام مع الفطرة: فالدين الذي يوجّه خطابه للإنسان، في أي عصر وجد، لا بد من أن يكون متطابقاً مع الفطرة، لأن الفطرة تمثل البعد الثابت في حياة الإنسان، والقاسم المشترك بين بني البشر حاضراً وغائراً. والإنسان إنسان بفطرته، وهي أساس حاجة الإنسان إلى أحكام خالدة وثابتة.

والإسلام دين الفطرة، بمعنى أن جميع تعاليمه جاءت منسجمة مع فطرة الإنسان، وهذا هو سر من أسرار خلوده، يقول تعالى:

(فَأَقْمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفاً فِطْرَةَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ ذَلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ) [الروم: ٣٠].

فاشترك الناس في طبيعة واحدة، يشكل أساساً مهماً للاعتراف بوجود دين خالد، لأن ذلك يجعل من الممكن تقديم تعاليم وأحكام عامة لجميع البشر طوال التاريخ. فلو أن أحداً رفض هذا المبدأ لعجز عن الدفاع دفاعاً منطقيّاً عن مبادئ الدين الثابتة.

التعاليم المتكاملة: يتوجب على الدين العام والخالد أن يكون متكاملًا قياساً بأهدافه، فالدين الذي يحمل هدفًا بالمستوى الفردي ينبغي أن تكون تعاليمه مستوفية لذلك الهدف، أما الدين الذي يتصدى لتلبية أهداف الإنسان على المستوى الاجتماعية أيضاً، فعليه أن يقدم للبشرية أحكاماً وتعاليم تستوعب الحياة الاجتماعية وتفي بمتطلباتها.

والدين الأمثل، من بين الأديان، هو ذلك الدين الذي يسوق الإنسان باتجاه غاية وجوده، المتمثلة في تكامله ورقيه، وذلك من خلال رفده ببرامج تحقق تصل به إلى غايته. وقد طرح الإسلام نفسه بوصفه الدين الذي يحبي الناس ويهب لهم سعادتهم في الدنيا وفي الآخرة:

{ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اسْتَجِيبُوا لِلَّهِ وَلِلرَّسُولِ إِذَا دَعَاكُمْ لِمَا يُحْيِيكُمْ } [الأنفال: ٢٤].

فقد جاء الإسلام بكل ما هو ضروري لهداية الإنسان، حيث دل الإنسان على الصراط المستقيم، الذي إن شاء سلكه لينتهي به إلى الفوز والكمال، وإن شاء أعرض عنه وانحرف إلى حيث الضلال والنسقوط.

{ قُلِ اللَّهُ يَهْدِي لِلْحَقِّ } [يونس: ٣٥].

{ وَعَلَى اللَّهِ قَصْدُ السَّبِيلِ وَمِنْهَا جَائِزٌ وَلَوْ شَاءَ لَهَدَاكُمْ أَجْمَعِينَ } [النحل: ٩].

السهولة والبساطة: ثم يجب أن تتصف الواجبات التي يفرضها الدين الخالد بالسهولة واليسر، لأنه دين جاء لجميع البشر في أي عصر كانوا، لا للجماعة من الناس معينة. أي لا بد من أن تكون أحكامه وفرائضه على نحو، لا يؤدي الالتزام بها إلى أي عسر أو حرج.

{ يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ } [البقرة: ١٨٥].

{ وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ } [الحج: ٧٨].

ومن هنا، نجد أن القدرة في الشريعة شرط التكليف، فيعفى من لا يقدر على واجب

من أدائه ويسقط عنه، فقد أبقى الشارع - مثلاً - المرضى من الصيام، وأسقط الجهاد عن الأعمى والأعرج والمريض، كما ورد في قوله تعالى:

{لَيْسَ عَلَى الْأَعْمَى حَرْجٌ وَلَا عَلَى الْأَعْرَجِ حَرْجٌ وَلَا عَلَى الْمَرِيضِ حَرْجٌ} [الفتح:

[١٧].

المرونة: كما ينبغي للدين الخالد أيضاً أن يتمتع بالمرونة، ليكون قادراً على مواكبة متطلبات جميع العصور، لأن الدين الذي لا يبين سوى عدد من الأحكام التعاليم الثابتة، ولا يخطط لتغيرات العهود المتعاقبة من حياة الإنسانية، فذلك دين محلي لا قدرة له على البقاء، بل هو خاص بظرف نزوله، ومحدود بعصر ظهوره. كذلك فإن الدين الفاقد لمبدأ ثابت لا حظ له من الخلود، لأنه سرعان ما يفقد أصالته مع توالي القرون وتتابع العصور.

فالدين العام والخالد إذن، يجب أن يمتلك مميزات خاصة على صعيد المصدر كما على صعيد روح القوانين والأحكام.

فمن حيث المصدر، لا بد من أن يمتلك الدين مصادر واسعة قادرة على إعطاء قوانين ثابتة ومتغيرة، بما يناسب مختلف الظروف. ومن حيث القوانين لا بد من أن تتمتع قوانين الدين بثابتة بميزات تجعله جديراً بالدوام والخلود. وهكذا كانت أحكام القرآن، حيث تنطلق أحكام الإسلام من مبدأ الحكمة، وتدعو الناس إلى التقوى واجتناب السوء:

{ذَلِكَ مِمَّا أَوْحَى إِلَيْكَ رَبُّكَ مِنَ الْحِكْمَةِ} [الإسراء: ٣٩].

إن عدالة أحكام الإسلام، ودفع الناس باتجاه تحقيق العدل، من الميزات والخصائص التي نجدها في هذا الدين. فعلى الإنسان أن يكون عادلاً على الدوام، وأن لا يلجأ لأية وسيلة كانت لتحقيق هدفه، فمبدأ «الهدف يسوغ الوسيلة» مبدأ مرفوض من أساسه في الإسلام.

{يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُونُوا قَوَّامِينَ لِلَّهِ شُهَدَاءَ بِالْقِسْطِ وَلَا يَجْرِمَنَّكُمْ شَنَاَنُ قَوْمٍ عَلَىٰ

تَعْدِلُوا اغْدِلُوا هُوَ أَقْرَبُ لِلتَّقْوَى} [المائدة: ٨].

العقلانية: فلا بد من أن تقوم تعاليم الدين العام على أساس العقل والمنطق، فليس في تعاليمه وأحكامه ما هو غير عقلائي، فالأحكام جميعاً قائمة على المصالح التي تعد للإنسان ظروف تكامله.

لكن عقلانية الدين لا تعني أن البشر قادرون على اكتشاف فلسفة جميع أحكامه، بل المقصود منها عرض الدين على الناس بنحو ينفي اشتباهه على حكم غير عقلي؛ بغض النظر عن قدرة الإنسان على اكتشاف مقاصده أو عجزه عن ذلك.

كما لا بد من أن تكون أحكام الدين العام والخالد وفرائضه قابلة للتفسير والتعليل المنطقي، أي يجب أن تتوافر أسباب معقولة لقبولها، كي يكون التزام الإنسان بها تابعاً من ضرورة عقلية. مثال ذلك، أن مسألة الإيثار والشهادة من المفاهيم التي عجزت الكثير من المذاهب عن تقديم تعليل عقلائي لها، في حين يستطيع الإسلام أن يضيء عليها توجيهاً مقنعاً وفق متبنياته العقديّة.

انسجام أركان الدين: والدين الشامل العام يجب أن تكون أجزاؤه منسجمة بعضها مع بعض. فالدين الكامل والخالد هو ذلك الدين القادر على تحقيق الانسجام الكامل بين تعاليمه وأحكامه. فلو أن ديناً أكد على الجانب الاجتماعي للإنسان، لكنه دعا في الوقت نفسه إلى الرهينة ورغب فيها، لوقع التنافر بين أجزائه وانخرم انسجام بعضها مع بعض. وعلى الدين الخالد أن يتمتع بالقدرة على التكيف مع جميع التحولات والتطورات الاجتماعية، وهذا يتطلب السعة في مضامينه من جهة، والانسجام بين أجزائه وأركانه من جهة ثانية.

القسم الثالث

نظريّات وآراء في شأن توقُّعات الإنسان من الدِّين

نظريات المفكرين في شأن توقعات الإنسان من الدين

يبدو أنه من الضروري التطرُّق، ونحن نبحت توقعات الإنسان من الدين، إلى آراء المفكرين والباحثين الذي سجلوا حضوراً في هذا الحقل.

تفيد آراء المفسرين في صدد شمول القرآن – التي تناولناها آنفاً – ندى استقراءها، حضور الدين في مجالات حياة الإنسان كافة. فأخذُ شمول الدين بمعنى تبين الدين لكل ما له صلة بهداية الإنسان، يقودنا إلى استنطاق الدين لمعرفة تعريفه للهداية، وتشخيص المجالات التي يتبنّى الدين بيانها للإنسان.

نستعرض، في هذا الفصل، أولاً، آراء المفكرين المسلمين الذين يقولون بسعة دائرة الدين، ويعتقدون بأن الدين يتدخل في مجالات الحياة كافة؛ كالعلامة الطباطبائي، والأستاذ مطهري، والشهيد الصدر؛ ثم نعرِّج عن آراء المهندس بازرگان، والدكتور سروش، ومجتهد شبستري، الذين يقولون بتوقع الحد الأقل من الدين.

نتنقل، بعد ذلك، إلى دراسة أدلة كلا الفريقين دراسة نقدية، حيث انتهينا هناك إلى

أَنَّ الدِّينَ قَادِرٌ، وَفَاقًا لِأَلَيْتِيَّةٍ خَاصَّةً، عَلَى تَسْجِيلِ حُضُورِهِ فِي جَمِيعِ أَسْبَاطِ حَيَاةِ الْإِنْسَانِ فِي الْعَصُورِ كَافَّةً. وَقَدْ تَعَرَّضْنَا، خِلَالَ الْبَحْثِ فِي الْإِتِّجَاهَيْنِ (الْحَدُّ الْأَقْلَى وَالْحَدُّ الْأَكْثَرُ): إِلَى الْمُبَانِي وَالْمُرْتَكِزَاتِ الْكَلَامِيَّةِ الَّتِي يَنْطَلِقُ مِنْهَا كُلُّ مَنْ أَوْلَتْكَ الْمَفْكَرِينَ، فَمَا لَمْ تَتَّضِحْ مَبَانِي كُلِّ مِنْهُمْ وَمُرْتَكِزَاتِهِ، لِبَقِي الْبَحْثِ فِي آرَائِهِمْ عَقِيْبًا لَا يَجُودُ بِنَتِيْجَةٍ.

نظرية العلامة

محمد حسين الطباطبائي

ينطلق العلامة الطباطبائي من تعريفه للدين وضرورته وأهدافه في تحديد دائرة خاصة له، فيرى أن الدين شامل لجميع مناحي حياة الإنسان الفردية والجماعية. فالإسلام دين شامل يتبني سنن القوانين لجميع مستويات الحياة البشرية. أي أن معارف الإسلام وأحكامه شاملة مستوعبة لجميع أبعاد وجود الإنسان وشؤون حياته المختلفة.

تعريف الدين

يقدم العلامة عدة تعريفات للدين في غير موضع من كتابه الميزان في تفسير القرآن، منها التعريف الآتي:

«حدُّ الدين ومُعَرِّفه هو أنه نحو سلوكٍ في الحياة الدنيا يتضمَّن صلاح الدنيا بها يوافق الكمال الأخروي والحياة الدائمة الحقيقية عند الله سبحانه، فلا بد في الشريعة من قوانين تتعرض لحال المعاش على قدر الاحتياج»^(٨٣).

(٨٣) الميزان في تفسير القرآن، ج ٢، ص ١٣٠.

فهذا التعريف يفترض أن يتدخل الدين في شؤون كلا الدارين، وذلك بأن يقنن للإنسان دينه بنحو يضمن له كماله الأخروي.

ضرورة الدين

يستدل العلامة على ضرورة الدين بنزعة الاستخدام والنفعية المركوزة في طبيعة الإنسان وفطرته. ويمكن صياغة استدلاله بالترتيب الآتي:

- ١ - الإنسان كائن مستخدم.
- ٢ - ونزوعه للاستخدام تمليه عليه طبيعته الأولية وفطرته.
- ٣ - إن طبع الاستخدام ونزعة التسخير لدى الإنسان أديا إلى بروز الاختلافات في جميع شؤون حياته.
- ٤ - إن نظام الكون يقتضي إزالة هذه الاختلافات وحلها، كي يصل الإنسان إلى كماله المعدل.
- ٥ - والقانون هو الوسيلة الوحيدة القادرة على معالجة اختلافات الإنسان، وإصلاح حياته، وتوفير سعادته.
- ٦ - وبما أن طبيعة الإنسان غير مؤهلة لإنجاز ذلك (وضع هذا القانون)، لأنها هي مصدر هذه الاختلافات.
- ٧ - فقد وجب التماس ذلك من مصدر غير الفكر البشري.
- ٨ - نتهي، من هذه المقدمات، إلى ضرورة أن يتكفل الله تعالى هداية الإنسان وإرشاده من طريق غير طريق الطبيعة والفطرة، ألا وهو الوحي والنبوة^(٨٤).

(٨٤) يقتر العلامة الطباطبائي الاستدلال المذكور بقوله: «إن نوع الإنسان مستخدم بالطبع، وهذا الاستخدام الفطري يؤديه إلى الاجتماع المدني وإلى الاختلاف والفساد في جميع شؤون حياته الذي يقضي التكوين والإيجاد برفعه، ولا يرتفع إلا بقوانين تصلح الحياة الاجتماعية برفع الاختلاف عنها، وهداية الإنسان إلى كماله وسعادته بأحد أمرين: إما بفطرته وإما بأمر وراعه. لكن الفطرة غير كافية، فبها هي المؤدية إلى الاختلاف، فكيف ترفعها؟ فوجب أن يكون هداية من غير طريق الفطرة والطبيعة، وهو التفهيم الألهي غير الطبيعي المسمى بالنبوة والوحي، وهذه الحججة مؤلفة من مقدمات مصرح بها في كتاب الله تعالى كما عرفت في ما تقدم وكل واحدة من هذه المقدمات تجريبية، بينها التجربة للإنسان في تاريخ حياته واجتماعاته المتنوعة التي ظهرت وانقرضت في طی القرون المتراكمة الماضية، إلى أقدم أعصار الحياة الإنسانية التي يذكرها تاريخ»، انظر: الميزان في تفسير القرآن، ج ٢، ص ١٣١ - ١٣٢. [المترجم]

ويعتقد العلامة الطباطبائي بأنَّ عقل الإنسان عاجز عن إيصال البشرية إلى الكمال والسعادة، لأنَّ العقل الذي يدعو الإنسان إلى الكمال هو عقله العملي الذي يميّز بين القبيح والحسن (وليس العقل النظري المحض)، وهو قاصر عن إدراك حقائق الأشياء؛ لأنَّ مقدّماته خاضعة غالباً للأحاسيس الباطنية، التي هي راجعة لقوّتي الشهوة والغضب المتعلّقتين بالجانب الحيواني من ماهيّة الإنسان. إذن فلا مناص من إيكال عملية ترشيد هذا العقل إلى خالق الإنسان، ليفعل ذلك من خلال النبوّة والوحي. ويرى، أيضاً، أن الإنسان لا يمكنه الاستغناء عن الدين بأي حال من الأحوال؛ حتى أولئك المشغولين باللهو واللعب، لأنَّ إنسانية الإنسان رهن بدينه.

ويصور العلامة الطباطبائي ضرورة الدين وحاجة الإنسان له في بعض نتاجاته الفكرية بالشكل الآتي:

- ١ - الإنسان جزء من أجزاء الكون.
- ٢ - إن جهاز الوجود قد أعدَّ للإنسان مساراً طبيعياً ينتهي به إلى الكمال.
- ٣ - إن الإنسان غير مستقل عن جهاز الوجود، فلا بد من أن يكون مساره الطبيعي متوافقاً مع جهاز التكوين.
- ٤ - حياة الإنسان خالدة لا تنتهي بالموت.
- ٥ - إن على الإنسان أن يسلك، في حياته الدنيا، سبيلاً يضمن له سعادة الدارين: الدنيا الفانية والآخرة الباقية.
- ٦ - ولا سبيل يحقق له سعاده سوى «الدين».

فيرى العلامة الطباطبائي أن القوانين والأحكام الإسلامية متّسقة مع نظام خلق الإنسان. لذا فهو لا يعدّ القوانين التي لا دور لها في تلبية حاجات الإنسان الاجتماعية وتوفير السعادة له قوانين حقيقية^(٨٥).

(٨٥) برزسيهاي اسلامي، علامه طباطبائي، ص ٧-٣٥، فراهاني از اسلام، علامه طباطبائي، ص ٢٥-٣٣.

فطريّة الدين

يستدل العلامة الطباطبائي على فطريّة الدين بقوله تعالى من سورة الروم:

﴿أَقِمَّ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا فِطْرَةَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ ذَلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ﴾ [(الروم: ٣٠)].

مؤكداً على ابتناء سنّة انشريع على سنّة التكوين، فكما أن لكل موجود في عالم التكوين هدف يتجه إليه في حركته، فلإنسان كذلك غرض عليه أن يسلك السبيل التي تنتهي به إليه. والدين هو الذي يرسم له تلك السبيل، لأن الدين يرمي لإيصال الإنسان إلى ما يليق به من مراتب الكمال. ومن هنا أطلق القرآن على الدين اسم الإسلام، لأنه يعني التسليم لله تعالى، يقول في ذلك:

«فالإسلام يسمّى دين الفطرة لما أن الفطرة الإنسانية تقتضيه وتهدى إليه. ويسمّى إسلاماً لما فيه تسليم العبد لإرادة الله سبحانه منه، ومصادق الإرادة وهي صفة الفعل تجمع العلل المؤلفة من خصوص خلقه الإنسان وما يحتفُّ به من مقتضيات الكون العام على اقتضاء الفعل أو التّرك»^(٨٦).

وبهذا يقرّر الطباطبائي أنّ فطرية الدين تعني مطابقة مضامينه لنظام الكون، فالدين فطري لأن الأصول العلمية (العقائد) والسُّنن والقوانين العملية (الأحكام) التي تضمن باتخاذها والالتزام بها سعادة الإنسان الحقيقية هي من اقتضاءات الخلقة ومساوقة للفطرة والتكوين^(٨٧).

أهداف الدين

يقول العلامة الطباطبائي في شأن أهداف الدين:

«فالدين الإلهي هو السبب الوحيد لسعادة هذا النوع الإنساني، والمصلح لأمر حياته،

(٨٦) الميزان في تفسير القرآن، ج ١٦، ص ١٩٣.

(٨٧) المصدر نفسه.

يصلح الفطرة بالفطرة، ويعدل قواها المختلفة عند طغيانها، وينظم للإنسان سلك حياته الدنيوية والأخروية، والمادية والمعنوية»^(٨٨).

ويقول في موضع آخر: إن هدف الدين هو الكشف عن مسيرة الإنسان منذ مبدئها وحتى منتهاها. لقد جاء الدين ليرشد الإنسان إلى منهج في دنياه يسوقه إلى حياة خالدة طيبة، فمن يعتقد بالآخرة عليه أن يلتزم بأحكام الدين.

وبهذا يمكن تلخيص أهداف الدين لدى العلامة الطباطبائي بما يأتي:

١ - سعادة الإنسان.

٢ - إصلاح الفطرة بالفطرة.

٣ - إيجاد التوازن بين قوى الإنسان.

٤ - تحقيق الانسجام بين الدِّين والدنيا، والمادَّة والمعنى.

وقد وردت الإشارة، في القرآن الكريم، إلى أن الاعتقاد بالدين والالتزام بأحكامه يجعلان الإنسان يحيا حياة حقيقية:

(يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اسْتَجِيبُوا لِلَّهِ وَلِلرَّسُولِ إِذَا دَعَاكُمْ لِمَا يُحْيِيكُمْ) [الأنفال: ٢٤].

ويؤكد العلامة أن الهدف الحقيقي الذي يريده الدِّين هو إصلاح مجتمع الإنسان بما يؤدي إلى سعادة أفراد.

«إن النبوة انبعاث إلهي، ونهضة حقيقية يراد بها بسط كلمة الدين. وإن حقيقة الدين تعديل المجتمع الإنساني في سيره الحيوي، ويتبعه تعديل حياة الإنسان الفرد، فينزل بذلك الكل منزلته التي نزل عليها الفطرة والخلقة، فيعطي به المجتمع موهبة الحرية وسعادة التكامل الفطري على وجه العدل والقسط. وكذلك الفرد، فهو فيه حرٌّ مطلق في الانتفاع من جهات الحياة في ما يهديه إليه فكره وإرادته، إلا ما يضر بحياة المجتمع»^(٨٩).

(٨٨) المصدر نفسه، ج ٢، ص ١١٢.

(٨٩) المصدر نفسه، ج ٣، ص ٢٤٨.

درجات الدين

الأديان جميعها متفقة بعضها مع بعضها الآخر، قال الله تعالى:

{إِنَّ الدِّينَ عِنْدَ اللَّهِ الْإِسْلَامُ} [آل عمران: ١٩].

فالإسلام حالة دعت إلى تحصيلها جميع الكتب السماوية، لأن الإسلام معناه التسليم مقابل الحق، على صعيدي الاعتقاد والعمل. فهو في الحقيقة تسليم العبد لتعاليم الوحي بخضوعه لها والتزامه بها.

ولا تختلف الأديان، في ما بينها، إلا في نطاق التشريع، اختلافاً من حيث النقص والكمال، لا بنحو التضاد والتنافي. والاختلاف ضرورة يفرضها اختلاف الأمم السابقة واللاحقة في مستوى قابلياتها ومدى استعدادها.

يرى العلامة الطباطبائي: «إن هذا الدين المسمى بالإسلام يستتبع خضوع

الإنسان لله سبحانه ذاتاً وفعلاً ووضع نفسه وأعماله تحت أمره وإرادته، وهو التسليم. والتسليم لله يستتبع أو يلزم اليقين بالله وارتفاع الريب، واليقين يستتبع التصديق وإظهار صدق الدين، والتصديق يستتبع الإقرار وهو الإدعان بقراره وكونه ثابتاً لا يتزلزل في مقره ولا يزول عن مكانه، وإقراره يستتبع أداءه، وأداؤه يستتبع العمل»^(٩٠).

البعد الاجتماعي للدين

يرفض العلامة الطباطبائي اعتبار الدين شأناً فردياً وحسب، وتحجيم دوره في هامش المجتمع. مؤكداً على البعد الاجتماعي للإسلام، من خلال تركيزه المتكرر على الآيات التي تعكس حرص الإسلام على الجوانب الاجتماعية، كقوله تعالى:

{يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اصْبِرُوا وَصَابِرُوا وَرَابِطُوا وَاتَّقُوا اللَّهَ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ} [آل

عمران: ٢٠٠].

(٩٠) المصدر نفسه، ج ٣، ص ١٢٦ و ١٢٧.

(وَلْتَكُنْ مِنْكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ) [آل

عمران: ١٠٤].

فالتلاحم الاجتماعي يؤدي بالفرد إلى سعادته في الدنيا والآخرة، والسعادة الواقعية الكاملة لا يمكن تحقُّقها إلا في إطار مجتمع سليم. ومن هنا نرى أن الإسلام بنى صرحه على أساس الاجتماع.

«إن الإسلام هو الدين الوحيد الذي أسس بنيانه على الاجتماع صريحاً، ولم يهمل أمر الاجتماع في شأن من شؤون، فانظر»^(٩١).

وقد شرع الإسلام لكلِّ شأن من شؤون الإنسان حكماً، وأعطى لهذه الأحكام بصورة عامة طابعاً اجتماعياً.

إن اشتغال الإسلام على الأحكام ذات البعد الاجتماعي أدَّى بالعلامة للاعتقاد بضرورة الدولة الإسلامية، فالحج والصلاة والجهاد والإنفاق والدعوة إلى الخير والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر وأحكام الحدود والقصاص؛ تدل بمجموعها على لزوم إيجاد مجتمع إسلامي. حتى المعارف الإلهية لا يتسنَّى لها النمو والتطور إلا في إطار مجتمع لائق ملتزم.

«وبالجملة، الاجتماعات المدنية توحيدها الغاية الواحدة، التي هي التمتع من مزايا الحياة الدنيا، وهي السعادة عندهم. لكن الإسلام لما كان يرى أن الحياة الإنسانية أوسع مداراً من الحياة الدنيا المادية، بل في مدار حياته الحياة الأخروية التي هي الحياة، ويرى أن هذه الحياة لا تنفع فيها إلا المعارف الإلهية التي تنحل بجملتها إلى التوحيد، ويرى أن هذه المعارف لا تنحفظ إلا بمكارم الأخلاق وطهارة النفس من كل رذيلة، ويرى أن هذه الأخلاق لا تتم ولا تكمل إلا بحياة اجتماعية صالحة معتمدة على عبادة الله سبحانه، والخضوع لما تقتضيه ربوبيته ومعاملة الناس على أساس العدل الاجتماعي، أخذ - أعني

الإسلام - الغاية التي يتكون عليها المجتمع البشري، ويتوحد بها دين التوحيد، ثم وضع القانون الذي وضعه على أساس التوحيد. ولم يكتفِ فيه على تعديل الإرادات والأفعال فقط، بل تَمَّمه بالعباديات، وأضاف إليها المعارف الحقة والأخلاق الفاضلة. ثم جعل ضمان إجرائها في عهدة الحكومة الإسلامية أولاً، ثم في عهدة المجتمع ثانياً، وذلك بالتربية الصالحة علماً وعملاً، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر»^(٩٢).

ويقول الطباطبائي في تفسير قوله تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ﴾ [النحل: ٩٠]: «ابتداءً سبحانه بهذه الأحكام الثلاثة التي هي بالترتيب أهم ما يقوم به صلب المجتمع الإنساني، لما أن صلاح المجتمع العام أهم ما يبتغيه الإسلام في تعاليمه المصلحة، فإن أهم الأشياء عند الإنسان في نظر الطبيعة وإن كان هو نفسه الفردية؛ لكن سعادة الشخص مبنية على صلاح الظرف الاجتماعي الذي يعيش هو فيه. وما أصعب أن يفلح فرد في مجتمع فاسد أحاط به الشقاء من كل جانب»^(٩٣).

ويقسم العلامة الأحكام والقوانين التي تحكم المجتمع الإسلامي إلى نوعين:

١ - أحكام ثابتة غير قابلة للتغيير،

٢ - أحكام متغيرة.

فالأحكام الثابتة هي أحكام الوحي النازلة على النبي، وهي دائمة غير قابلة للنسخ، واجبة التنفيذ أبداً، لأنها تمثل الدين الفطري. وهذا النوع من الأحكام تنبثق صياغته من الحاجات التكوينية والواقعية لحياة الإنسان. أما القوانين المتغيرة فتأتي صياغتها وفاقاً لمتطلبات وقتية، وهي في حالة تبدل دائم.

إن الأحكام والقوانين القابلة للتغيير منوطة بمنصب الوالي وحاكم المجتمع الإسلامي، فللحاكم، أو ولي أمر المجتمع، أن يتخذ في كل حين القرارات اللازمة

(٩٢) المصدر نفسه، ج ٤، ص ١٠٨ و ١٠٩.

(٩٣) المصدر نفسه، ج ١٢، ص ٣٣٠.

الموافقة للمصلحة الآنية، فيضع على أساسها قوانين يعمل على تنفيذها. وهذه القوانين المتغيرة واجبة التنفيذ شأنها في الاعتبار شأن الشريعة نفسها^(٩٤).

«إن الأحكام والقرارات التي تصدر من الولي هي عموماً قابلة للتغيير، وتتبع في بقائها أو زوالها المصلحة الآنية، لذا فإنها لا تسمى شريعة، على العكس من نفس مسألة الولاية والحكومة، إذ لا يمكن أن يستغني عنها أي مجتمع وفي أي ظرف كان»^(٩٥).

ويذهب العلامة إلى أن منصب ولاية الأمر حاجة فطرية للمجتمع البشري أولاً، وإن هذا المنصب يختص بالفقيه ثانياً، ذلك الفقيه الحائز «لجميع العلوم الدينية في الأصول والفروع والأخلاق»، المتَّصف بصفات «التقوى وحسن التدبير والإطلاع على أوضاع»^(٩٦) المجتمع. وبهذا يقرر أن الإسلام يطرح «الولي الفقيه» حاكماً على المجتمع. أما كيف يدير هذا الولي دفة الحكم فيقول: «إن شكل الحكم قابل لمسايرة ما يطرأ على المجتمع من تغيّرات يفرضها التقدم الحضاري»، ولكن على أن ينبثق شكل الحكومة من ثلاثة مبادئ ثابتة هي:

- ١ - اتحاد المسلمين بعضهم مع بعض، والسعي من أجل تحقيق الوحدة.
- ٢ - الحفاظ على مصلحة الإسلام والمسلمين واجب على الجميع.
- ٣ - العقيدة هي حدود المجتمع الإسلامي لا الحدود الجغرافية.

(٩٤) مرجعيت وروحانيت، ص ٨٣.

(٩٥) المصدر نفسه، ص ٩٣.

(٩٦) مرجعيت وروحانيت، ص ٩٧.

نظرية الشهيد مطهري

يذهب الشهيد مطهري إلى أن الإنسان يحتاج للدين على كلا المستويين الفردي والاجتماعي. فالدين يمثل إطاراً أخلاقياً وقانونياً للإنسان من ناحية، وورصيلاً أيديولوجياً باستطاعته أن يلبي للإنسان حاجته في الدنيا والآخرة.

إن إنسانية الإنسان رهن بالدين، «ولا إنسانية لولا الدين والإيمان». فالدين يضيف على القيم الأخلاقية الثابتة لوناً من القداسة، والدين مرشد في مسيرة البشرية، وما الظروف الزمنية سوى محطات على الطريق، فالطريق ثابت على الدوام فيما محطات الطريق في تغير مستمر.

شمول الدين

يرى مطهري أن الإسلام دين شامل وكامل، وأن هاتين الصفتين هما سر خاتمة نبوة الإسلام:

«إن الإسلام ختم النبوة التشريعية لكمالهِ وتماهِه وكليته وشموله»^(٩٧).

ويذهب إلى أن القرآن أطلق على الشمول تعبير «الوسط» كما ورد في قوله تعالى:

{وَكَذَلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا لِتَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ} [البقرة: ١٤٣].

يقول في ذلك:

«إن الأمة الإسلامية أمة متوازنة، وهذا التوازن ناشئ من شمول الإسلام واستيعابه لجميع شؤون الحياة البشرية، وهذا هو الذي منح الإسلام سمة «الوسطية»، ولو أن الإسلام كان قد غفل عن بعض العوامل المؤثرة في حياة الإنسان، وجعل قانونه مقتصرًا على بعض جوانب حياته، لاختل بذلك توازنه. إذن، فلا بد من أن يكون توازن الإسلام مقرونًا بشموله واستيعابه»^(٩٨).

إن حرص الإسلام على استيعاب جميع الجوانب المادية والمعنوية والفردية والاجتماعية؛ هو دليل على شمول تعاليم الإسلام وإحاطتها، وذلك هو الركن الأهم في خلود هذا الدين.

ولم يتعامل الإسلام مع شكل الحياة الظاهري، بل استهدف تحقيق أغراض الدين ومقاصده، الأمر الذي أكسب تعاليمه قدرتها على مواكبة ظروف الحياة المتغيرة ومواءمتها.

«ولم يتوجه الإسلام أبداً إلى شكل الحياة وصورتها وظاهرها، فالتعاليم الإسلامية تتوجه جميعاً نحو الروح والمعنى، وهو طريق يوصل البشر إلى تلك الأهداف والمعاني. وقد عدَّ الإسلام هذه الأهداف والمعاني وبيان الطريق الموصل إليها جزءاً من صلاحياته

(٩٧) مرتضى المطهري: ختم النبوة، ترجمة عبد الكريم محمود، (ظهران، مؤسسة البعثة، ط الأولى، ١٤٠٩)، ص ٢٤. انظر كذلك:

مجموعة آثار استاد شهيد مطهري (بالفارسية)، ج ٣، ص ١٧٣.

(٩٨) المصدر نفسه، ص ٤٠. انظر أيضاً: مرتضى المطهري، الإسلام ومتطلبات العصر، ترجمة علي هاشم، (مشهد، مجمع البحوث

الإسلامية، ١٤١١)، ص ٦٦٦٠. انظر أيضاً: مجموعة آثار، ج ٣، ص ١٤٠.

ووظائفه، وأطلق البشر أحراراً في غير ذلك. وبهذا تجنَّب الاصطدام بالحضارة والثقافة خلال مراحل نموها وتطورها»^(٩٩).

إن سر خاتمية الإسلام وخلوده كامن في انسجامه مع فطرة الإنسان، فالفطرة هي الأساس لجميع تعاليم الإسلام، لأن القوانين الثابتة مبنية على المتطلبات البشرية الثابتة النابعة من فطرة الإنسان.

ويعتقد الأستاذ مطهري أيضاً بأن: «الإسلام خطة شاملة ومتكاملة وكلية ومعتدلة ومتوازنة متضمنة لجميع الخطط التفصيلية القابلة للتطبيق في كل الأحوال»^(١٠٠). ويلفت، في مكان آخر، إلى أن كون الدين شاملاً لا يستلزم تقديمه لأحكام تفصيلية تستوعب جميع تفاصيل الحياة، حيث يقول:

«يتصوّر بعض المتحدّرين، أن على الإسلام، بوصفه ديناً شاملاً، أن يصدر أحكامه حتى في التفاصيل، لا إن الأمر ليس كذلك»^(١٠١):

لقد ظن بعضهم أنّ للمطهري رأيين متناقضين في شأن شمول الدين^(١٠٢)، الأول يقول فيه: إن الإسلام شامل لجميع الخطط التفصيلية، بينما يقول في الآخر بعدم تدخل الدين في التفاصيل. في حين أن هذين الرأيين قابلان للجمع، حيث قدم الإسلام لبعض الموضوعات أحكاماً تفصيلية كما فعل مع العبادات مثلاً، في حين «لم يقدم الدين أحكاماً تفصيلية» في موضوعات أخرى، بل أعطى قواعد ومبادئ عامة يمكن استخلاص التفاصيل وفقاً لها. ولا يلزم من الشمول على كلا المعنيين أن يهمل الإسلام التفاصيل. يقول مطهري في موضع آخر:

«فلهم الحق (ولاية الأمور) في إصدار قرارات في حدود ما تستدعيه الحاجة، هي بمثابة القوانين التفصيلية المستتلة من القانون الإلهي العام»^(١٠٣).

(٩٩) حتم الثبوة، ص ٤١.

(١٠٠) المصدر نفسه، ص ١٤.

(١٠١) إسلام ومقتضيات زمان، ح ١، ص ٢٩١.

(١٠٢) دين شناسي معاصر. ص ١٣٧.

(١٠٣) إسلام ومقتضيات زمان، ج ١، ص ١٦٥.

متطلبات العصر

يقدم مطهري ثلاثة تفسيرات لمتطلبات العصر، يرفض الأول والثاني منها ويوافق على الثالث:

١ - متطلبات العصر: وتعني أن على الإنسان أن يستجيب لكل ما يتطلبه العصر ويعمل على تكيف نفسه مع ظروف عصره. فعلينا أن نكيف أنفسنا مع كل ما يوجد به عصرنا من ظواهر.

٢ - متطلبات إنسان العصر: ويعني أن علينا أن نعرف بكل ما يروق للناس ويميلون إليه، فالمعيار هو ذوق الناس وميولهم. وما دامت أذواق الناس وميولهم مختلفة باختلاف أزمانهم وعصورهم، وجب علينا اتباع الذوق السائد لكل عصر.

٣ - حاجات العصر: فحاجات الإنسان في تغير دائم طوال الزمن، وكل عصر يفرض حاجات على الإنسان لا مناص له من تليتها والاستجابة لها. وبما أن حاجات الإنسان بعضها ثابت وبعضها متغير، فإن متطلبات العصر تدور حول مركز حاجات الإنسان المتغيرة.

الملاحظة الأساسية التي تسجل، في مسألة الإسلام ومتطلبات العصر، هي التوفيق والمواءمة بين شيئين متضادين، إذ كيف يتسنى الجمع بين واقع ثابت لا يتغير بطبيعته، وواقع متغير سيال بطبيعته. فالإسلام، بوصفه ديناً، أمر ثابت يأبى التغيير والنسخ، في الوقت الذي تكون فيه متطلبات العصر وظروف الحياة متغيرة وفي تبدل دائم. كيف يمكن لدين ثابت أن يؤدي دور المرشد لحياة متغيرة؟

للإجابة عن هذا السؤال يلفت مطهري إلى قضيتين في غاية الأهمية:

١ - إن الإسلام، بوصفه ديناً، ليس ثابتاً بشكل مطلق، إذ تمتاز بعض قوانينه بالمرونة والقدرة على التغير، وهذه الخاصية عائدة إلى اشتغال الإسلام على عناصر متغيرة إلى جانب الثابتة.

٢ - ليس كل متطلبات العصر خاضعة للتغير، فليس كل الأشياء تتغير بتغير الزمان، ولا كل ما يطاله تغيير العصر بمقبول. فبعض التغيرات دليل على التطور والرقي، وبعضها سمة من سمات الانحطاط والتراجع. فلو وافق القيم تغير في جانب من الجوانب لكان ذلك التغير خطوة في مسيرة التقدم.

الحاجات الثابتة والمتغيرة

للإنسان نوعان من الحاجات:

١ - حاجات أولية ثابتة.

٢ - حاجات ثانوية متغيرة.

الحاجات الثابتة، هي تلك الحاجات المتعلقة بطبيعة وجود الإنسان، وهي على أقسام

ثلاثة:

١ - حاجات الجسد، كالطعام والملبس.

٢ - حاجات الروح، كالرغبة في عبادة الله، وحب المعرفة، وحب الجمال والفضيلة.

٣ - حاجات اجتماعية، كالرغبة في معايشة الآخرين، وحب الحرية، والعدالة

والمساواة.

الحاجات المتغيرة، وهي حاجات تنشأ من متطلبات الإنسان الأولية، لكن أسلوب إشباعها يتغير بتغير الزمن. فهي وليدة التطور المعيشي والضرورة الاجتماعية. مثال ذلك حاجة الإنسان إلى وسائل الحياة التي تتغير مع مرور الزمن.

وفي الشريعة الإسلامية ثمة قوانين ثابتة تتناول حاجات الإنسان الثابتة، وهي بمثابة روح الشريعة، وقوانين متغيرة تلبى الحاجات المتغيرة بصدورها عن روح الشريعة الثابتة.

والقوانين الثابتة تختص بطبيعة الإنسان، وتستهدف كماله وإضاءة مسير فطرته. مثال ذلك

أن الإسلام يؤكد وجوب الصمود في وجه العدو، بوصفه مبدأ اجتماعياً، بالنحو الآتي:

{وَأَعِدُّوا لَهُمْ مَا اسْتَطَعْتُمْ مِنْ قُوَّةٍ وَمِنْ رِبَاطِ الْخَيْلِ تُرْهَبُونَ بِهِ عَدُوَّ اللَّهِ وَعَدُوَّكُمْ} [الأنفال: ٦٠].

فصمود الإنسان، في وجه العدو، بكل ما يستطيع مبدأ ثابت لا يتبدل، أما كيفية مجاهدة العدو وأسلوب صده وردعه فأمر متغير، ففي القديم كان الناس يتقاتلون بالسيف والنبل والرمح، أما اليوم فقد صاروا يمتلكون الأسلحة الحديثة. فاستخدام وسائل الحرب أمر متغير، فيها أصل الدفاع أمر ثابت.

وقد سجّل بعضهم على مطهري أنه لم يحدد، بشكل دقيق، المائز بين الحاجات الواقعية الثابتة والحاجات غير الواقعية المتغيرة:

«على من يخوض هذا الحقل أن يميز الحدود الفاصلة بين الاحتياجات الواقعية وغير الواقعية، وإلا فسيبقى الغموض يكتنف كلامه... [ومطهري] لم يوضح مدى إمكان تجاوز نطاق الثوابت الذي يقول به واستحالتها إلى متغيرات بفعل حاجة العصر والحاجات الواقعية للبشر، وهل يمكن أن تتغير يوماً ما الثوابت جميعاً لتحل محلها ثوابت أخرى. إنه يجيب على هذا النحو من التساؤلات بالإحالة إلى جهل الإنسان، إذ علينا أن نلقن أنفسنا أو من يخالفنا ونقنعها بأن هذه الثوابت خارجة عن حدود العقل ولا جدوى للبحث فيها...»

لكن الإحالة على الجهل لا تحل مشكلته بوجهه، إذ ماذا سنفعل لو زال الجهل؟ إذن عليه أن يغسل يديه من ثوابته التي يعتقد بها. ثم لو توصلت البشرية إلى نتائج أخرى، فإنه سيعمد أيضاً إلى ترك بعض الثوابت لعدم تطابقها مع ما توصل إليه. فلو اكتشف العلم أن الإجرام حالة مرضية تصيب المجرم؛ فلن يعود بعدئذ القصاص والدية والتعزير حلاً مناسباً لمعالجة ظاهرة الجريمة في المجتمع، حيث سينتفي موضوع الأحكام المذكورة، ويصير من الأولى معالجة المريض لا معاقبته»^(١٠٤).

وللإجابة على الملاحظات المتقدمة الذكر ينبغي الالتفات إلى النقاط الآتية:

١ - ينبغي للناقد أن يحدد، أولاً، المباني التي يعتمد عليها في شأن طبيعة الإنسان، أي هل للإنسان أصول ثابتة؟ وهل بالإمكان أن نعدله حاجات ثابتة أو لا؟ هل إن طبيعة الإنسان قابلة للتغير أو أنه ليس للإنسان أساساً طبيعة محددة؟

٢ - يعدّ مطهري العقل عاملاً قادراً على التمييز بين متطلبات العصر الزائفة واحتياجات الإنسان الواقعية.

٣ - وهذه العبارة: «وهل يمكن أن تتغير يوماً ما الثوابت جميعاً لتحل محلها ثوابت أخرى» كلام ينطوي على تناقض، لأن ما يتغير ليس بثابت.

٤ - إن مطهري لم يفسر الثوابت بجهل الإنسان، بل قال: إن الفلسفة الدقيقة لبعض الأحكام مجهولة للإنسان، مثال ذلك، إننا لسنا قادرين على أن نعزو حرمة أكل لحم الخنزير إلى الدودة الشعيرية *Trichina* = الترخينة. وحتى لو زال جهل الإنسان يوماً ما فلن تتغير ثوابت الدين، لأن فلسفة الأحكام ليست غير واقعية حتى تبطل مع تزايد علم الإنسان وإحاطته بها. فأسس نظرية المطهري، في شأن الثوابت، هي:

أ - إن إنسانية الإنسان متقومّة بفطرته.

ب - إن الأحكام الإلهية قائمة على المصالح الواقعية.

ج - إن أحكام الدين مبنية على أساس الفطرة.

د - ثمة تلازم بين العقل والدين.

فحتى لو لم نعرف فلسفة بعض الأحكام، فإننا نجزم من خلال ملاحظة المقدمات أعلاه بوجود مصالح واقعية لها.

٥ - ولو أننا لم نستطع إدراك ثوابت الإنسان من خلال العقل، فعلينا الإقرار ببناء على قاعة التلازم بأن الثوابت المطروحة في الدين أمور يقرها العقل. وبهذا فكل ما طرحه

الإسلام، بوصفه أمراً ثابتاً، فهو مبني على حاجات الإنسان الثابتة.

٦ - أما ما قيل من أن العلم لو استطاع اكتشاف أن المجرم مريض بارتكابه الجريمة، فلن تعود ثمة حاجة للقصاص والديات والتعزيرات لإزالة الجريمة، فهو كلام يستحق التوقف عنده من ناحيتين: الأولى قدرة العلم، فالرهان قائم دائماً على هذه الـ «لو». والثانية أن لدينا ثلاثمائة مرض نفسي لا يفقد المرض في أكثرها قدرته على الاختيار: أي انه يرتكب جريمته بكامل اختياره ووعيه، لذا فهو يستحق العقوبة.

أنواع القوانين والأحكام الإسلامية

تقسم الأحكام الإسلامية إلى أربعة أنواع:

١ - علاقة الإنسان بالله: وفي هذا المجال، توجد أحكام خاصة يطلق عليها العبادات، وهي لا تتأثر بمتطلبات العصر. فعلاقة الإنسان بالله قبل ألف سنة لا تختلف عن علاقته بالله اليوم، لأن العلاقة مع الله ينبغي أن تكون قائمة على أساس العبادة الخالصة، وهو ما لا يطرأ التغيير عليه.

٢ - علاقة الإنسان بنفسه: وهذا المجال يشمل القيم الأخلاقية التي هي ثابتة، وقد قدم الإسلام نظاماً أخلاقياً ثابتاً.

٣ - علاقة الإنسان بالطبيعة: أي علاقة الإنسان بموجودات عالم الطبيعة، من قبيل الأرض والسماء والحيوان والنبات.

٤ - علاقة الإنسان بالإنسان: فهل تخضع القوانين المرتبطة بعلاقة الإنسان بالإنسان للتغير؟ هل هناك علاقات ثابتة أو لا؟ وهل يتغير - مثلاً - نظام الأسرة بمجرد التغير في العلاقات الاجتماعية أو أنه لا بد من الاعتراف بمجموعة قوانين اجتماعية ثابتة.

إن أصول كثير من الأحكام لا تتغير، لكن التغيير قد يطرأ على مصاديقها، فالقول: إنَّ «السَّرِقَةَ عَمَلٌ قَبِيحٌ» قانون عام لا يقبل التغير، أما ما هي السرقة وكيف تتم فذلك أمر متغير وتابع للزمان.

مبادئ القانون الإسلامي

وضعت القوانين الإسلامية على نحو «القضية الحقيقية»، لا على نحو «القضية الخارجية». فالقضايا الخارجية هي تلك القضايا التي تنصبُّ على أفراد معينين رغم كونها قضايا كلية؛ أي إن موضوع القضية فيها فئة محددة. فعندما نقول: كل شعب إيران اليوم مسلم، فالموضوع هو الأفراد الموجودون في العصر الراهن؛ وهذا الحكم خاص بالعصر الراهن والشعب المعاصر له ولا يشمل الماضي أو المستقبل.

أما الموضوع، في القضايا الحقيقية، فهو عنوان كلي، وليس فئة خاصة، والحكم الذي يجري على عنوان كلي يكون حكماً دائماً خالداً؛ وليس مؤقتاً ومضطرباً. فعندما نقول: إنَّ المثلث شكل ثلاثي الأضلاع مجموع زواياه ١٨٠ درجة، فهذا حكم يشمل الماضي والحاضر والمستقبل.

وقد وضعت القوانين الإسلامية على نحو القضية الحقيقية، أي أنه أخذ فيها طبيعة الأشياء. فعندما يقال: إن الخمر حرام، أو إن الغصب حرام، فهذا حكم كلي دائم.

الاجتهاد

يرى الأستاذ مطهري أن الاجتهاد مقولة باستطاعتها أن تجعل الإسلام مواكباً لمتطلبات العصر، ذلك أن الإسلام يحتوي على عدد من القوانين الثابتة إلى جانبها أحكام متغيرة؛ وبالإمكان التنسيق بين متغيرات العصر وأحكام الشريعة بواسطة مقولة الاجتهاد.

«لقد وضع الإسلام، في داخله، ترابطاً متحرِّكاً يسير وفاقاً لآلية خاصة ليس لأحد التحكم بها، لكن العلماء وحدهم قادرون على اكتشاف هذه الآلية من دون التحكم بها» (١٠٥).

وقد قيل في تعريف الاجتهاد: انه استفراغ الوسع في طلب الحكم الشرعي، أي أن الفقيه يبذل وسعه ليستخرج الحكم الشرعي من مصادر الدين. وبتعبير آخر: إن الاجتهاد عبارة عن إعمال العقل في فهم الأدلة الشرعية من أجل استنباط الأحكام واستخراجها.

ومصادر الاجتهاد، لدى الشيعة، هي الكتاب والسنة والاجماع والعقل، في حين أن مصادره لدى أهل السنة هي الكتاب والسنة والاجتهاد، أي أن الاجتهاد عندهم يقع في عرض الكتاب والسنة لا في طولها، وهو لا يعني عندهم سوى «الاجتهاد بالرأي»، فهناك عدة أقوال في تفسير الاجتهاد السني:

١ - القياس: هو تطبيق حكم حالة معينة على حالات مشابهة.

٢ - الإستحسان: هو ترجيح ما يراه العقل مناهزاً للحق من دون الرجوع للحالات المشابهة.

٣ - الإستصلاح: هو تقديم مصلحة على أخرى كلما اقتضى ذلك.

٤ - التأول: وهو الانصراف عن مدلول الآيات والروايات والرجوع إلى رأي الفقيه في حالات خاصة.

وهذه التفسيرات الأربعة يرفضها الشيعة، للأسباب الآتية:

أولاً: لا توجد قضية ليس لله فيها حكم من قرآن أو سنة (ولو بنحو الكلية).

ثانياً: إن الاجتهاد يجري في طول مصادر الدين لا في عرضها.

ثالثاً: إن مصادر الدين هي الكتاب والسنة والاجماع والعقل، وبذلك يحتل العقل محل القياس، كما يُعتمد في الإجماع على تفسير خاص له.

موقع العقل

وضعت القوانين الإسلامية على أساس المصالح والمفاسد، ورغم أن هذه القوانين

ذات طابع ديني، إلا أنها متعلقة بحياة الإنسان الفردية والاجتماعية، الأمر الذي يجعلها على صلة وثيقة بواقع الإنسان المتغير بما في ذلك متطلبات عصره.

«القوانين الإسلامية ذات طابع أرضي في عين كونها سماوية، لأنها مبنية على أساس المصالح والمفاسد التي تكتنف حياة الإنسان. أي أنها ليست مخفية وملغزة بشكل كامل كي يصح القول: «لا علاقة لحكم الله بهذا الكلام، لأن الله هو الذي سن هذه القوانين ولا يعلم أسرارها إلا هو». كلا، بل الإسلام هو الذي يقول: إن ما سنته من قوانين مبني على مصالح سواء جسدية أم روحية، أم أخلاقية أم اجتماعية، الخ...»^(١٠٦).

ولقد أدى حرص الإسلام على المصالح والمفاسد الواقعية لحياة الإنسان، إلى منح العقل دوراً متميزاً. ففي نظام التقنين الإسلامي يكتسب العقل أهميته باعتباره وسيلة لكشف الأحكام، مثال ذلك: إن الإسلام ليس فيه حكم محدد في شأن التدخين، لعدم وجود نص يشير إلى حرمة أو إباحته، بيد أن عقل الإنسان قد يستنبط حرمة، لو ثبت بالتجربة العلمية ضرر التدخين على جسد الإنسان، انطلاقاً من تحريم الإسلام إضرار الإنسان بنفسه.

«إن استناد أحكام الإسلام على المصالح والمفاسد الأرضية (أي تلك التي تتعلق بالإنسان وقابليته كشف العقل والعلم البشري) من ناحية، وكون منظومة القانون الإسلامي مصاغة على نحو القضية الحقيقية (أي إطلاق الحكم على العناوين الكلية، لا على المصاديق) من ناحية ثانية، سمحت للمجتهد بأن يفتي بأحكام الإسلام بفتاوى مختلفة وفاقاً لظروف الزمان والمكان المختلفة، فهو في الحقيقة يكتشف أن شيئاً ما حرام في زمن وحلال في زمن آخر، أو واجب في زمن ومستحب في زمن آخر، الخ...»^(١٠٧).

ولو تعارض ظاهر نص قرآني أو نبوي مع العقل فلا بد من الانصراف عن ذلك الظاهر — لا النص القطعي — نزولاً عند حكم العقل القاطع.

(١٠٦) المصدر نفسه، ص ٢٧.

(١٠٧) المصدر نفسه، ص ٣١.

تزاحم الأحكام

إذا وقع تزاحم بين أمرين في حالة معينة قُدِّم الأهم، فلو توقَّف إنفاذ امرأة مشرفة على الفرق على أن يمس رجل أجنبي عنها جسدها جاز له ذلك، لأنه عندما يقع التزاحم بين حرمة مس جسد المرأة من قبل الرجل الأجنبي وإنفاذ حياتها من الموت، تُقدِّم مصلحة وجوب إنقاذها على مصلحة حرمة مس جسدها، فقد روي عن النبي ﷺ قوله:

«إِذَا اجْتَمَعَتْ حُرْمَتَانِ طُرِحَتِ الصُّغْرَى لِلْكُبْرَى» (١٠٨).

وعلى هذا الأساس، يصبح من الممكن أن يختلف حكم الناس في زمانين مختلفين، فيكون شيء حراماً في ظرفٍ وزمن، ومباحاً في ظرفٍ وزمنٍ آخرين، وعلى الفقيه أن يصدر فتواه من خلال إحاطته بظروف الزمان والمكان. ومن الأمور التي كثيراً ما يقع التزاحم والتعارض بينها، مصلحة الفرد ومصلحة المجتمع. حيث تُقدِّم مصلحة المجتمع على مصلحة الفرد، ويُضحَّى بمصلحة الفرد من أجل المجتمع.

تنطبق هذه القاعدة، أيضاً، على مسألة التشريح، فمع أن الإسلام يحرم انتهاك حرمة جسد المسلم الميت، ويؤكد على ضرورة دفنه في الأرض بأسرع وقت، إلا أنه قد يجوز لطلبة العلوم الطبية تشريح جسد ميت مسلم إذا توقَّفت دراسة الطب على ذلك؛ ولم يتوافر جسد لغير المسلم، وذلك وفقاً لقاعدة التزاحم.

ويؤكد الشهيد المطهري على أهمية معرفة الموضوعات بالنسبة للمجتهد المعاصر، فإن الفقيه الذي لا يواكب الواقع لا قدرة له على إدراك أهمية الكثير من الموضوعات، فقد يصر على موضوع جانبي ويهمل موضوعاً مهماً. فالقوانين الإسلامية تابعة لموضوعاتها، والموضوعات تابعة بدورها لظروف الزمان ومتطلباته.

القوانين الأساسية

ثمة في الإسلام عدد من الأصول الحاكمة على القوانين الأخرى، فقاعدتنا «لا ضرر» و «لا حرج» حاكمتان ومشرفتان على جميع القوانين التي سنّها الإسلام في مختلف المجالات.

صلاحيات الحاكم الإسلامي

تشكل الصلاحيات الواسعة التي منحها الإسلام للحاكم الشرعي عنصراً فاعلاً أسهم في رفق الإسلام بالقدرة على مواكبة حاجات العصر، فالحاكم الشرعي يمتلك صلاحية سن قوانين متغيرة وفاقاً لمصالح المجتمع، كما لو جعل قسماً من الأموال الخاصة أموالاً عامة تحقيقاً لمصلحة عامة، يقول مطهري في هذا الصدد:

«فلو اقتضت المصلحة العامة فرض ضرائب تصاعدية؛ أو استوجبت ضرورة تعديل الثروة الاجتماعية فرض ضرائب تقضي باستقطاع خمس وتسعين في المائة — مثلاً — من عائدات المالك الخاص ولا يُعطى منها سوى خمسة في المائة، فتُقدم المصلحة العامة على مصلحة الفرد المالك، ولو اقتضت مصلحة المجتمع الإسلامي مصادرة ملكية فرد من أفراد المصالح العام، ورأى الحاكم الإسلامي أن تضخم هذه الثروة وبهذا الحجم صار يشكل خطراً على المجتمع والدولة، فله أن يفعل ويصدر أمره لتنفيذ ذلك ضماناً لمصلحة المجتمع»^(١٠٩).

هذه الصلاحيات انتقلت من النبي ﷺ إلى الأئمة المعصومين الذين منحوها بدورهم أيضاً إلى الحاكم الإسلامي. وقد تصرف عدد من الفقهاء انطلاقاً من هذه القاعدة في مواقف كثيرة، نعل المثال الأكثر شهرة لذلك الفتوى التي أصدرها الميرزا الشيرازي بتحريم التَّبَعِ دفعاً للاستغلال الأجنبي لبلاد المسلمين.

معرفة الضرورات

تحتل معرفة ضرورة الموضوعات وتشخيصها بأهمية كبيرة لدى الشهيد مطهري، حيث يعزو مستوى قدرة الفقيه على مواكبة متطلبات عصره والاستجابة لها إلى براعته في تشخيص الموضوعات المهمة ودقته في تحديد الوقت المناسب لطرحتها، فقد كتب:

«لدينا في تاريخنا الفقهي المعاصر حالات أفتى فيها فقهاؤنا بوجوب شيء تقديراً منهم لضرورة الموضوع وأهميته، أي أنهم التجأوا إلى المصدر الرابع من مصادر استنباط الأحكام الشرعية، وهو الدليل العقلي المستقل، لعدم وجود دليل نقلي صريح من قرآن أو سنة أو إجماع معتبر. فالفقيه قد يفتي بالأمر نظراً لأهمية الموضوع وانطلاقاً من استيعابه لروح الإسلام القاضية بعدم ترك الأمور دون حكم واضح، مثال ذلك اختلاف فتاواهم بخصوص ولاية الحاكم وما يتفرع عن ذلك، فإن عدم تقديرهم لأهمية الموضوع جعلهم يعرضون عن الإفتاء بشيء، لكنهم حينما شعروا بأهميته قرروا فتاواهم في هذا الباب. ومن هذا القبيل حالات مشابهة كثيرة. إذن فبسبب عدم الإفتاء ضعف في تشخيص أهمية الموضوع وضرورته»^(١١٠).

وبذلك يقرر أن لمعرفة الموضوع (أي تقدير الموضوع والإحاطة به) تأثير مهم على ممارسة الفقيه لعملية الاستنباط. أما تأثير نظرة الفقيه الكونية والقبلية الذهنية على فتاوى الفقيه فهي ليست إلا تعبير آخر عن أهمية معرفة الموضوع أيضاً:

«إن عمل الفقيه والمجتهد هو استنباط الأحكام، إلا أن معرفته وإحاطته وطبيعة نظره إلى العالم تؤثر تأثيراً كبيراً في فتاواه. على الفقيه أن يكون محيطاً بإحاطة تامة بالموضوع المطلوب منه إصدار فتوى فيه. فإذا افترضنا فقيها دائم الانزواء في بيته أو مدرسته ثم نقارنه بفقيه آخر يعايش مجريات أمور الحياة، نوجدنا أن كلاً منهما يستنبط

(١١٠) د. حسين المطهري، مصادرات في الدين والاجتماع (الاجتهاد في الإسلام)، ترجمة جعفر صادق الخليلي، (طهران، مؤسسة

حكّمه على أساس وجهة نظره الخاصة، رغم أن كليهما يرجعان إلى الأدلة الشرعية لاستنباط الحكم.

لو أن أحداً أجرى مقارنة بين فتاوى الفقهاء، وتعرّف في الوقت نفسه على ظروف حياة كل فرد منهم وطريقة تفكيره في قضايا الحياة، لعرف كيف أن القبلية الذهنية لكل فقيه، ومعلوماته عن العالم الخارجي المحيط به تؤثر في فتاواه، بحيث أن فتوى العربي تفوح منها رائحة العرب، ومن فتوى العجمي رائحة العجم، ومن فتوى القروي رائحة القرية، ومن فتوى المدني رائحة المدينة»^(١١١).

ويذهب مطهري إلى ضرورة تخصص الفقهاء في أبواب الفقه، كي يتمكنوا من الإجابة عن أسئلة كل عصر، ويقترح تشكيل مجلس فقهي يضم مجموعة من الفقهاء متعددي الاختصاصات، ليقوم كل منهم بدراسة المسألة الداخلة في تخصصه واستنباط حكمها بشكل تخصصي، علاوة على أن مناقشات الفقهاء، في ما بينهم، في المجلس الفقهي، تبعث في الفقه النشاط والحركة.

نظريّة السيّد محمد باقر الصدر

يذهب الشهيد محمد باقر الصدر إلى ان الإسلام جاء لإدارة دنيا الإنسان وآخرفته، فالإسلام يرى أن الدنيا والآخرة ليست إحداهما منفصلة عن الأخرى، بل يتعامل معها على أنهما مرتبّتان. ويرى أن نطاق الدين واسع يستوعب جميع شؤون الحياة الفردية والاجتماعية للإنسان:

«ويردد المثقفون الغربيون والمستغربون أن الإسلام دين وليس انتصاراً، وأنه عقيدة وليس منهجاً للحياة، وأنه علاقة بين الإنسان وربّه، ولا يصلح أن يكون أساساً لثورة اجتماعية...»

وقد فات هؤلاء أن الإسلام ثورة لا تنفصل فيها الحياة عن العقيدة، ولا ينفصل فيها الوجه الاجتماعي عن المحتوى الروحي، ومن هنا كان ثورة فريدة على مر التاريخ»^(١١٢).

(١١٢) محمد باقر الصدر، الإسلام يقود الحياة، صورة عن اقتصاد المجتمع الإسلامي، ص ٢٦.

وقد طرحت النصوص الإسلامية قيماً اجتماعية، كالعدالة والمساواة، يمكن اعتمادها لتحديد القوانين المتغيرة انطلاقاً من الحاجات الاجتماعية.

الأحكام الثابتة والمتغيرة

يرى الشهيد الصدر أننا أمام نوعين من الأحكام: أحكام ثابتة وأحكام متغيرة. فالأحكام الثابتة هي تلك الأحكام التي لا تعمل الظروف الزمكانية على تغيير موضوعاتها، في حين أن موضوعات بعض الأحكام مرتبطة بالظروف الاجتماعية، معتبراً أن الأحكام الشرعية هي قوانين رامية إلى تنظيم حياة الإنسان، إذ يعرف الحكم بقوله:

«الحكم الشرعي هو: التشريع الصادر من الله تعالى لتنظيم حياة الإنسان»^(١١٣).

يقسم الأحكام إلى نوعين: أحكام ثابتة وأخرى متغيرة، ويعرفها بالنحو الآتي:

العناصر الثابتة: وهي الأحكام المنصوصة في الكتاب والسنة، فيما يتصل بالحاجات ذات البعد الثابت في حياة البشرية والتي لا يتطرق إليها التغيير أبداً. فالعبادات مثلاً تلبى حاجة ثابتة في الإنسان. فالحاجات الثابتة، إذن، هي تلك الحاجات الأساسية التي لا غنى للإنسان عنها في أي ظرف تاريخي، كحاجته للاتصال بالله: وحاجته لتزواج والتكاثر وكسب الرزق، وأمثال ذلك.

العناصر المرنة والمتحركة: وهي تلك العناصر التي تستمد – على ضوء طبيعة المرحلة في كل ظرف – من المؤشرات الإسلامية العامة التي تدخل في نطاق العناصر الثابتة، فالإنسان كائن اجتماعي، بمعنى أنه مجبور للتعاون مع أبناء جنسه ليسد بعض حاجاته. ومن هنا نشأت ظاهرة العلاقات الاجتماعية القائمة على أساس التعاون، فتتأثر العلاقات الاجتماعية بتوسع حاجات الإنسان وتنوعها.

فالحاجات المتغيرة هي تلك الحاجات التي تولد في رحم المجتمع في ظرف العلاقات

(١١٣) محمد باقر الصدر، دروس في علم الأصول، الحلقة الأولى، (قم، مطبعة اسماعيليان، ط الثانية، ١٤٠٨)، ص ٦٥.

الاجتماعية. ويؤكد الشهيد الصدر أن ذلك لا يعني أن جميع حاجات الإنسان الاجتماعية متغيرة. أي أن تطور الحياة الاجتماعية لا يؤدي إلى تغيير جميع حاجات الإنسان، إذ تبقى للإنسان حاجاته الثابتة في جميع الظروف والأحوال.

ومن هنا نجد أن الحاجات الثابتة تفضي إلى أحكام ثابتة. فحاجة الإنسان لله تفرز أحكاماً عبادية، وحاجته للتزواج والتكاثر تفرض حاجة لسن أحكام ثابتة في مجال العلاقة الأسرية. وهكذا الأمر مع الأبعاد الثابتة من الحاجات الاجتماعية التي تتطلب أحكاماً اجتماعية تنسجم معها، كأحكام الحدود والقصاص والديّات. أما الظروف الاجتماعية القابلة للتبدل، فنجد أن الشارع تركها في الغالب من دون حكم خاص ثابت، وأوكل بالموقف منها إلى العناصر الثابتة في الشريعة التي تقوم بدور مؤشرات عامة تُعتمد أساساً لتحديد العناصر المرنة والمتحركة التي تتطلبها طبيعة المرحلة. فلا تستكمل حياة المجتمع الإسلامي صورتها الكاملة إلا باندماج العناصر الثابتة في تركيب واحد تسوده روح واحدة وأهداف مشتركة^(١١٤).

منهج التشريع الإسلامي

يصنّف الشهيد الصدر التشريع في الإسلام على أساس نوعين من العلاقات:

١ - علاقة الإنسان بالطبيعة.

٢ - علاقة الإنسان بأخيه الإنسان.

وهذان خطان من العلاقة الاجتماعية، نؤمن بأن كل واحد منهما مختلف ومستقل استقلالاً نسبياً عن الآخر، مع شيء من التفاعل والتأثير المتبادل المحدود، من حيث الأساس، تبعاً للاختلاف النوعي في طبيعة المشكلة التي يواجهها كل واحد من هذين الخطين، ونوع الحل الذي ينسجم مع طبيعة تلك المشكلة^(١١٥). إذن: فالاستقلال النسبي

(١١٤) انظر: الإسلام يقود الحياة، صورة عن اقتصاد المجتمع الإسلامي، ص ٢٦.

(١١٥) المجموعة الكاملة لمؤلفات السيد محمد باقر الصدر، دار المعارف، ١٩٩٠، ج ١٣، السنن التاريخية في القرآن، ص ١٣٥.

بين الخطيئ، خط علاقات الإنسان بأخيه الإنسان، وخط علاقات الإنسان بالطبيعة، يشكل القاعدة الأساسية لتلك المنطقة الثابتة من التشريع التي تحتوي على الأحكام العامة المنصوصة ذات الطابع الدائم المستمر. بينما منطقة التفاعل بين الخطيئ، بين خط علاقات الإنسان مع الطبيعة، وخط علاقات الإنسان مع أخيه الإنسان، تشكل في الحقيقة الأساس لما يسميه، في كتابه «اقتصادنا»، بمنطقة الفراغ، لأنها تكوّن أساس العناصر المرنة والمتحركة في التشريع الإسلامي، والتي ترك للحاكم الإسلامي مهمة ملتها وفقاً لمؤشرات إسلامية عامة أيضاً^(١١٦).

وعملية استنباط العناصر المتحركة من المؤشرات الإسلامية العامة تتطلب:

أولاً: منهجاً إسلامياً واعياً للعناصر الثابتة، وإدراكاً معمقاً لمؤشرات ودلالاتها العامة.

ثانياً: استيعاباً شاملاً لطبيعة المرحلة وشروطها الاقتصادية، ودراسة دقيقة للأهداف التي تحددها المؤشرات العامة، وللأساليب التي تتكفل بتحقيقها^(١١٧).

ويرى الشهيد الصدر أن للنبي والإمام شخصيتين:

الأولى: بوصفهم مشرّعين للعناصر الثابتة عن الله تعالى.

والأخرى: بوصفهم حكّاماً وقادة للمجتمع الإسلامي يضعون العناصر المتحركة التي يستوحونها من المؤشرات العامة للإسلام والروح الاجتماعية والإنسانية للشريعة المقدسة، وعلى هذا الأساس كان النبي ﷺ والأئمة عليهم السلام يمارسون وضع العناصر المتحركة في مختلف شؤون الحياة الاقتصادية وغيرها، وهذه العناصر - بحكم صدورها عن صاحب الرسالة أو ورثته المعصومين - تحمل من دون شك الروح العامة للاقتصاد الإسلامي، وتعبّر عن تطلعاته في واقع الحياة، ومن هنا كانت ممارسات القائد

(١١٦) المصدر نفسه، ص ١٥٩ و ١٦٠.

(١١٧) المصدر نفسه، ص ٣٩.

المعصوم في هذا المجال ذات دلالة ثابتة، وعلى الحاكم الشرعي أن يستفيد منها مؤشراً إسلامياً بقدر ما لا يكون مشدوداً إلى طبيعة المرحلة التي رافقتها، ويحدد على أساس هذا المؤشر العناصر المتحركة^(١١٨).

منطقة الفراغ

ويقول الشهيد الصدر: «إن تدخل الدولة الإسلامية لا يقتصر على مجرد تطبيق الأحكام الثابتة في الشريعة، بل يمتد إلى ملء منطقة الفراغ من التشريع، فهي تحرص من ناحية على تطبيق العناصر الثابتة من التشريع وتضع من ناحية أخرى العناصر المتحركة وفقاً للظروف.

وفي المجال التشريعي تملأ الدولة منطقة الفراغ التي تركها التشريع الإسلامي للدولة، لكي تملأها في ضوء الظروف المتطورة، بالشكل الذي يضمن الأهداف العامة للمجتمع الإسلامي، ويحقق الصورة الإسلامية للعدالة الاجتماعية»^(١١٩).

ونحن حين نقول: (منطقة الفراغ)؛ فإننا نعني بذلك بالنسبة إلى الشريعة الإسلامية ونصوصها التشريعية، لا بالنسبة إلى الواقع التطبيقي للإسلام، الذي عاشته الأمة في عهد النبوة. فإن النبي الأعظم ﷺ قد ملأ ذلك الفراغ بما كانت تتطلبه أهداف الشريعة في المجال الاقتصادي، على ضوء الظروف التي كان المجتمع الإسلامي يعيشها، غير أنه ﷺ حين قام بعملية ملء هذا الفراغ لم يملأه بوصفه نبياً مبلغاً للشريعة الإلهية الثابتة في كل مكان وزمان، ليكون هذا الملء الخاص من سيرة النبي لذلك الفراغ معبراً عن صيغ تشريعية ثابتة، وإنما ملأه بوصفه ولي الأمر، المكلف من قبل الشريعة بملء منطقة الفراغ وفقاً للظروف^(١٢٠).

(١١٨) الإسلام بقود الحياة، صورة عن اقتصاد المجتمع الإسلامي، ص ٤٧.

(١١٩) محمد باقر الصدر، اقتصادنا، (دار الكتاب اللبناني، ١٩٧٧)، ص ٦٥٢.

(١٢٠) المصدر نفسه، ص ٣٥٦.

والفكرة الأساسية لمنطقة الفراغ هذه، تقوم على أساس: إن الإسلام لا يقدم مبادئه التشريعية للحياة الاقتصادية (والاجتماعية) بوصفها علاجاً مؤقتاً، أو تنظيمياً مرحلياً، يجتازه التاريخ بعد مدّة من الزمن إلى شكل آخر من أشكال التنظيم. وإنما يقدمها باعتبارها الصورة النظرية الصّالحة لجميع العصور. فكان لا بد، لإعطاء الصورة هذا العموم والاستيعاب، من أن ينعكس تطور العصور فيها؛ ضمن عنصر متحرك يمد الصورة بالقدرة على التكيف وفقاً لظروف مختلفة.

ولا تدل منطقة الفراغ على نقص في الصورة التشريعية، أو إهمال من الشريعة لبعض الوقائع والأحداث؛ بل تعبر عن استيعاب الصورة، وقدرة الشريعة على مواكبة العصور المختلفة، لأن الشريعة لم تترك منطقة الفراغ بالشكل الذي يعني نقصاً أو إهمالاً، وإنما حددت للمنطقة أحكامها؛ بمنح كل حادثة صفتها التشريعية الأصيلة، مع إعطاء ولي الأمر صلاحية منحها صفة تشريعية ثانوية، حسب الظروف. فإحياء الفرد للأرض مثلاً عملية مباحة تشريعياً بطبيعتها، ولولي الأمر حق المنع عن ممارستها وفقاً للمتطلبات الظروف^(١٢١).

وهكذا يستدل الشهيد الصدر على منطقة الفراغ وصلاحيات ولي الأمر في مجال الاقتصاد استدلالاً عقلياً يتألف من مقدمتين ونتيجة:

١ - إن النظام الاقتصادي في الإسلام قائم على العدالة الاجتماعية.

٢ - إن تحقيق العدالة الاقتصادية يستدعي ملاحظة الاختلاف في الظروف الاقتصادية.

لذا فمن غير الممكن تقنين جميع تفاصيل النظام الاقتصادي في ظرف معين كأحكام ثابتة لتعميمها على جميع العصور. «فالمبدأ التشريعي القائل مثلاً: إن من عمل في أرض وأنفق عليها جهداً حتى أحيها فهو أحق بها من غيره.. يعدّ في نظر الإسلام عادلاً،

لأن من الظلم أن يُساوى بين العامل الذي أنفق على الأرض جهده، وغيره ممن لم يعمل فيها شيئاً. ولكن هذا المبدأ بتطور قدرة الإنسان على الطبيعة ونموها يصبح من الممكن استغلاله. ففي عصر كان يقوم إحياء الأرض فيه على الأساليب القديمة لم يكن يتاح لفرد أن يباشر عمليات الإحياء إلا في مساحات صغيرة. وأما بعد أن تنمو قدرة الإنسان وتتوفر لديه وسائل السيطرة على الطبيعة، فيصبح بإمكان أفراد قلائل من تواتيهم الفرصة أن يحيو مساحة هائلة من الأرض، باستخدام الآلات الضخمة وسيطروا عليها، الأمر الذي يزعزع العدالة الاجتماعية ومصالح الجماعة. فكان لا بد للصورة التشريعية من منطقة فراغ يمكن ملؤها حسب الظروف. فيسمح بالإحياء سباحاً عاماً في العصر الأول، ويمنع الأفراد في العصر الثاني - منعاً تكليفاً - عن ممارسة الإحياء، إلا في حدود تتناسب مع أهداف الاقتصاد الإسلامي وتصوراتهِ عن العدالة.

وعلى هذا الأساس، وضع الإسلام منطقة الفراغ في الصورة التشريعية التي نظّم بها الحياة الاقتصادية لتعكس العنصر المتحرك، وتواكب تطور العلاقات بين الإنسان والطبيعة: وتدرأ الأخطار التي قد تنجم عن هذا التطور المتنامي على مر الزمن^(١٢٢).

أما الدليل النقلي على تفويض صلاحيات التشريع في منطقة الفراغ إلى ولي الأمر فهو قوله تعالى:

{ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ } [النساء: ٥٩].

لكن المدار في هذه المنطقة المنخوطة للحاكم الإسلامي (الفقيه) هو المباحات، أما الإلزامات، من واجبات ومحرمات، فليست داخلية في صلاحيته.

«والدليل على إعطاء ولي الأمر صلاحيات كهذه للملء منطقة الفراغ هو النص القرآني: { يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ }، وحدود منطقة الفراغ التي تتسع لها صلاحيات أولي الأمر: تضم في ضوء هذا النص الكريم كل

فعل مباح تشريعياً بطبيعته، فأبي نشاط وعمل لم يرد نص تشريعي يدل على حرمة أو وجوبه، يسمح لولي الأمر بإعطائه صفة ثانوية بالمنع عنه أو الأمر به. فإذا منع الإمام عن فعل مباح بطبيعته، أصبح حراماً، وإذا أمر به أصبح واجباً. وأما الأفعال التي ثبت تشريعياً تحريمها بشكل عام، كالربا مثلاً، فليس من حق ولي الأمر، الأمر بها. كما أن الفعل الذي حكمت الشريعة بوجوبه، كإنفاق الزوج على زوجته، لا يمكن لولي الأمر المنع عنه، لأن طاعة أولي الأمر مفروضة في الحدود التي لا تتعارض مع طاعة الله وأحكامه العامة. فاللون النشاط المباحة بطبيعتها في الحياة الاقتصادية هي التي تشكل منطقة الفراغ^(١٢٣).

ويعزز الشهيد الصدر هذه الفكرة بتصرُّفات رويت عن النبي ﷺ في كتب الحديث، منها ما روي: أن النبي نهى عن منع فضل الماء والكأ. فعن الإمام الصادق عليه السلام أنه قال: «قضى رسول الله بين أهل المدينة في مشارب النخل انه لا يمنع فضل ماء ولا كأ». ولو ضمنا إلى ذلك أن جمهور الفقهاء يقول: إن منع الإنسان غيره من فضل ما يملكه من ماء وكأ ليس من المحرمات الأصلية في الشريعة، أمكننا أن نستنتج أن النهي من النبي صدر عنه بوصفه ولي الأمر.

العناصر الدخيلة في تغيير الأحكام

ومن العوامل التي تؤثر في تغيير الأحكام في نظر الشهيد الصدر:

١ - العرف: فإن موضوعات بعض الأحكام عناوين يحدد مصداقها العرف، ومن هنا فلو طرأ تغير على عرف المجتمع لانعكس ذلك على الحكم المتعلق به. مثال ذلك أن انشراط الضمني في العقد واجب الالتزام به، لكن أي شيء يكون شرطاً ضمناً، فهذا أمر قد أوكل الشرع شأنه للعرف. فقد يكون شيء شرطاً ضمناً في زمن، ولا يكون كذلك في زمن آخر.

٢ - تغير الظروف والمصالح الاجتماعية: تنطبق بعض الأحكام على ظروف وملابسات اجتماعية خاصة. فقد تسوغ الظروف والمصلحة لمجتمع ما حكماً معيناً، لا تسوغه في مجتمع آخر يعيش ظرفاً مختلفاً. كما نهى النبي ﷺ أن يمنع أهل المدينة فضل الماء والكلاء عن بعضهم بعضاً، لأسباب نابعة من ظروف المدينة آنذاك. وقد جاء هذا الحكم من النبي ﷺ استجابة لحاجة المدينة إلى النمو في المجال الزراعي، ولا يمكن تعميمه على كل مكان وزمان.

وهكذا الأمر مع حكم إحياء الأرض الذي صدر في وقت كانت وسائل استصلاح الأرض فيه بدائية لا تسمح باستغلال مساحات شاسعة من الأرض، أما اليوم فقد أضحت وسائل الزراعة قادرة على استصلاح مساحات واسعة جداً من الأرض، الأمر الذي يجعل تسرية ذلك الحكم إلى زماننا الراهن تزعم العدالة الاجتماعية.

وعليه، فالتغير في الظروف الاجتماعية يؤدي إلى تغيير في المصالح ينعكس على الحكم نفسه. وعلى الفقيه أن يولي اهتمامه دوماً بظروف المجتمع والمصالح العامة.

ومن هنا يرى الشهيد الصدر: أن الرسائل العملية لم تعد تدريجياً بوضعها التاريخي المألوف كافية لأداء مهمتها بسبب تطور اللغة والحياة، ذلك أن الرسائل العملية تعبر عن أحكام شرعية لوقائع الحياة، والأحكام الشرعية بصيغها العامة وإن كانت ثابتة، ولكن أساليب التعبير تختلف وتتطور من عصر إلى عصر آخر، ووقائع الحياة تتجدد وتتغير، وهذا التطور الشامل في مناهج التعبير ووقائع الحياة يفرض وجوده على الرسائل العملية بشكل أو بآخر^(١٢٤).

الاجتهاد

لقد استأثر الاجتهاد باهتمام خاص لدى الشهيد الصدر، لأن الاجتهاد هو الذي يؤهل الفقيه لمواكبة حاجات العصر، ويحقق شمولية الإسلام وصلاحيته لجميع

العصور. فقد رأى الشهيد الصِّدْر أن الاجتهاد ليس تخصصاً علمياً مقتصرأ على فهم مصادر الدين (الكتاب والسنة) واستنباط الحكم الشرعي، بل هو عملية استكشاف لمنظومة عقديّة متكاملة، ولا بد من الاستعانة بالاجتهاد في الأصول كما في الفروع، لتقديم الإسلام بما يتلاءم مع حاجات الواقع الرهن.

والأحكام الشرعية لم تبتن جميعها في الكتاب والسنة بنحو واضح وصريح، الأمر الذي يدفعنا للجوء إلى الاجتهاد لتحصيل حكم الله. إن ابتعاد الفقيه زمنياً عن عصر النص يضاعف الحاجة للاجتهاد، فكم فقد في هذه المرحلة من النصوص، وكم حُرِّف منها ودُسَّ فيها. ثم إن بروز مسائل مستحدثة ليس لها حكم صريح في الكتاب والسنة، تستحث الفقيه هي الأخرى على ممارسة الاجتهاد. فالتطورات الاجتماعية أفرزت حاجات جديدة للإنسان لا يمكن تركها من دون تحديد موقف الشريعة منها. والفقيه قادر على استنباط أحكام الشريعة من خلال امتلاكه لمؤهلات الاجتهاد. وقد أشار الشهيد الصدر إلى أن الخطر الذي يحفّ بعملية الاجتهاد هو خطر العنصر الذاتي وتسرب الذاتية إلى عملية الاجتهاد؛ فإن هذه العملية إذا جرت بموضوعية وابتعدت عن مظان العطاء الذاتي كنت أدق وأنجح في تحقيق الهدف، وأما إذا أضاف الممارس خلال عملية الاجتهاد وفهم النصوص شيئاً من ذاته وأسهم في العطاء، فإن البحث يفقد بذلك أمانته الموضوعية وطابعه الاكتشافي الحقيقي.

ويشند الخطر ويتفاقم عندما تفصل بين الشخص الممارس والنصوص التي يمارسها فواصل تاريخية وواقعية كبيرة، وحين تكون تلك النصوص في علاج قضايا يعيش الممارس واقعاً مخالفاً كل المخالفة لطريقة النصوص في علاج تلك القضايا، كالتصوص التشريعية والمفهومية المرتبطة بالجوانب الاجتماعية من حياة الإنسان.

ويحدد الشهيد الصدر أربعة أسباب بوصفها أهم المتابع لخطر الذاتية:

١ - تسويغ الواقع: وهي المحاولة التي يندفع فيها الممارس (لعملية الاجتهاد)، بقصد أو من دون قصد، إلى تطوير النصوص، وفهمها فهماً خاصاً يسوّغ الواقع الفاسد،

الذي يعيشه الممارس، ويعده ضرورة واقعة لا مناص منها، نظير ما قام به بعض المفكرين المسلمين ممن استسلم للواقع الاجتماعي الذي يعيشه، وحاول أن يخضع النص للواقع، بدلاً من التفكير في تغيير الواقع على أساس النص، فتأول أدلة حرمة الربا والفائدة، وخرج من ذلك بنتيجة تواكب الواقع الفاسد، وهي أن الإسلام يسمح بالفائدة إذا لم تكن أضعافاً مضاعفة..

٢- دمج النص ضمن إطار خاص: وهي دراسة النص في إطار فكري غير إسلامي. وهذا الإطار قد يكون منبثقاً من الواقع المعيش وقد لا يكون. فيحاول الممارس أن يفهم النص ضمن ذلك الإطار المعين، فإذا وجده لا ينسجم مع إطاره الفكري أهمله، واجتازته إلى نصوص أخرى تواكب إطاره، أو لا تصطدم به على أقل تقدير. ويضرب الصدر مثلاً لذلك، ما كتبه أحد الفقهاء معلّقاً على النص القائل: إنَّ الأرض إذا لم يعمرها صاحبها أخذها منه ولي الأمر واستثمرها لحساب الأمة: «إن الأولى عندي ترك العمل بهذه الرواية، فإنها تخالف الأصول والأدلة العقلية». وهو يعني بالأدلة العقلية: الأفكار التي تؤكد قدسية الملكية، بالرغم من أن قدسية الملكية، ودرجة هذه القدسية يجب أن تؤخذ من الشريعة.

٣- تجريد الدليل الشرعي من ظروفه وشروطه: وهي عملية تمديد للدليل الشرعي من دون مسوغ موضوعي. وهذه العملية كثيراً ما ترتكب في نوع خاص من الأدلة الشرعية، وهو ما يطلق عليه فقهاءً اسم: «التقرير» الذي يعني سكوت النبي أو الإمام عن عمل معين يقع على مرأى منه ومسمع، سكوتاً يكشف عن سماحه به وجوازه في الإسلام. وهو على قسمين: فتارة يكون تقريراً لعمل معين يقوم به فرد خاص، وأخرى يكون تقريراً لعمل عام يتكرر صدوره من الناس في حياتهم الاعتيادية. ويتوقف هذا الاستدلال من الناحية الفقهية على عدة أمور: أولاً، التأكد من وجود ذلك في عصر التشريع. ثانياً، التأكد من عدم صدور النهي من الشريعة عن ذلك السلوك. ثالثاً، أخذ جميع الصفات والشروط الموضوعية المتوافرة في ذلك السلوك بعين الاعتبار.

وفي ضوء ذلك، نستطيع أن نفهم كيف يتسرب العنصر الذاتي إلى هذا الدليل، متمثلاً في تجريد السلوك من ظروفه وشروطه.

٤ - اتخاذ موقف معين بصورة مسبقة تجاه النص: أي الاتجاه النفسي للباحث، فإن للاتجاه أثره الكبير في عملية فهم النص. ولكي تتضح فكرة الموقف، نفترض شخصين يمارسان دراسة النصوص، يتجه أحدهما نفسياً إلى اكتشاف الجانب الاجتماعي وما يتصل بالدولة من أحكام الإسلام ومفاهيمه، بينما يجذب الآخر لاتجاه نفسي نحو الأحكام التي تتصل بالسلوك الخاص بالأفراد. فإن هذين الشخصين بالرغم من أنها يباشران نصوصاً واحدة، سوف يختلفان في المكاسب التي يخرجان بها من دراستهما للنصوص، فيحصل كل منهما على مكاسب أكبر فيما يتصل باتجاهه النفسي وموقفه الخاص، وقد تنطمس أمام عينيه معالم الجانب الإسلامي الذي لم يتجه إليه نفسياً.

وهذا الموقف النفسي الذي تفرضه ذاتية الممارس لا موضوعية البحث لا يقتصر تأثيره على إخفاء بعض معالم التشريع، بل قد يؤدي أحياناً إلى التضليل في فهم النص التشريعي، والخطأ في استنباط الحكم الشرعي منه. وذلك حينما يريد الممارس أن يفرض على النص موقفه الذاتي الذي اتخذته بصورة مسبقة، فلا يوفق حينئذ إلى تفسيره بشكل موضوعي^(١٢٤).

ويبلور المصدر منحيين للاجتهاد:

الأول: المنهج التجزيئي، ويتمثل في الحركة من الشريعة إلى الواقع، وهذا المنهج لا يتمخض إلا عن الكشف التجزيئي لدلالات النصوص. وقد ساعد انتشار الاتجاه التجزيئي على إعاقة الفكر الإسلامي القرآني عن النمو المكتمل، وساعد على اكتسابه حالة تشبه الحالات التكرارية الجأمة خلال القرون المتطاولة^(١٢٥).

(١٢٤) اقتصادنا، ص ٣٥٩ - ٣٦٠.

(١٢٦) لسنن التاريخية في التاريخة، ص ٣٣.

الثاني: منهج توحيدى موضوعي، يبدأ بالواقع القائم وينتهي إلى الشريعة في مقام التعرف إلى حكم هذا الواقع.

وبها أن وقائع الحياة تتجدد وتتكاثر باستمرار وتتولد ميادين جديدة، لذا كان لا بد هذه العملية من النمو باستمرار وتحويل كل ما يستجد من وقائع الحياة إلى علماء الشريعة، ليضعوا على ضوء نصوصها ما قد يجدونه لها فيها من حلول.

ولكي يتمدد البحث الفقهي أفقياً، كان لا بد من عرض الأبواب الجديدة في حقها المتنوعة على الشريعة، لاستنباط أحكامها من نصوصها في هذا العصر وما يليه، كما فعل العلماء الماضون في عصورهم الماضية.

ومن الناحية العمودية أيضاً: لا بد من أن يتوغل هذا الاتجاه الموضوعي في الفقه ليصل إلى النظريات الأساسية، لا أن يكتفي بالبناء العلوي والتشريعات التفصيلية، بل ينفذ من خلال هذه البناءات العلوية إلى النظريات الأساسية والتطورات الرئيسية التي تمثل وجهة نظر الإسلام، لأننا نعلم أن كل مجموعة من التشريعات، في كل باب من أبواب الحياة، ترتبط بمثل تلك النظريات والتطورات^(١٢٧).

صياغة النظرية

ويعتقد الشهيد الصدر بأن الدين يحتوي على عناصر مرنة ومتحركة جعلت منه ديناً قادراً على مواكبة متطلبات العصر.

فالإسلام نظام متكامل قادر على إدارة الحياة وتنظيمها.

«إن الإسلام عقيدة حية في الأعماق، ونظام كامل للحياة، ومنهج خاص في التربية والتفكير»^(١٢٨).

(١٢٧) المصدر نفسه، ص ٣٧ - ٣٨.

(١٢٨) اقتصادنا، ص ٢٥، (المقدمة).

«إن الإسلام قادر على قيادة الحياة وتنظيمها ضمن أطرها الحية دائماً»^(١٢٩).

والإسلام يحمل نظاماً عقدياً وفكرياً يجمع بين الغيب والشهادة وبين المادة والمعنى والدنيا والآخرة.

«فالإسلام لا ينتزع من الإنسان نظره العميقة إلى السماء، وإنما يعطي له المعنى الصحيح للسماء»^(١٣٠).

ويؤكد الشهيد الصدر على ضرورة أن يطابق الناس حياتهم مع الشريعة الإسلامية؛ لا أن نفسر الإسلام تفسيراً يخضع للواقع القائم؛ في محاولة لمواكبة متطلبات العصر. وفي تصور بعضهم أن الإسلام؛ بصيغته التي نزلت على النبي، غير صالح لإدارة واقع الإنسان الراهن، بل لا بد لمواءمته للظرف القائم من إجراء تعديلات أساسية فيه.

عنى الإسلام أن يقدم نظريته في مقابل سائر المذاهب الفكرية. فإن للإسلام رؤيته في ما يتعلق بالإنسان والمجتمع والدولة، وعلى العلماء أن يكتشفوها ويقدموها للمسلمين بشكل واضح، وهذا الأمر يتطلب عملية اكتشاف للموقف النظري للشريعة.

(١٢٩) الإسلام يقود الحياة، صورة عن اقتصاد المجتمع الإسلامي، ص ٣٨.

(١٣٠) الإسلام يقود الحياة، منبع القدرة في الدولة الإسلامية، ص ٢٠٦.

نظرية مهدي بازركان

إذا أردنا أن ندرس نظرية المهندس مهدي بازركان علينا أن نلاحظ مرحلتين من حياته، ففي السنوات قبل عقد الستينات من القرن العشرين كتب بازركان كتابه «البعثة والإيدولوجية» الذي يؤكد فيه إمكانية التنظير لإيدولوجية شاملة مستقلة في شأن إدارة المجتمع مبنية على أساس تعاليم الأنبياء في مقابل جميع المذاهب الاجتماعية الغربية. ثم غير رأيه في أواخر حياته في مقال نشر له بعنوان «الله والآخرة، الهدف من بعث الأنبياء» ذهب فيها إلى أن الأنبياء لم يقدموا خطة لتحسين حياة الناس وإدارة دنياهم.

يرى المهندس بازركان أن ليس للدين أن يقدم غير الأصول والأهداف أو الأطر. فالهدف الأساس للأديان الموحدة، هو تنظيم علاقة الإنسان بالله وإعداده للحياة الآخرة، وليس تعمير دنياه. فلم يُبعث الأنبياء ليحلوا للإنسان مشاكله الدنيوية، بل تركوها ليحلها الإنسان بنفسه، ومهمة الأنبياء ليست تزويد الناس بإيدولوجية، وهم لم يهدفوا إلى تقديم برامج وخطط جاهزة في القضايا المتعلقة بالدولة والاقتصاد والصحة والعلوم والتكنولوجيا.

«نذا ليس لنا أن نتوقع من الإسلام (وكذا المسيحية واليهودية) أن يزودنا بخطط وبرامج، أو قوانين جاهزة وكاملة، في شأن الإيديولوجية والحكومة والاقتصاد والعلوم والتكنولوجيا والطب والصحة، فضلاً عن أن يكون قد قدم لنا شيئاً من ذلك فعلاً. كما لم يعلمنا الطبخ والخياطة والعمارة وسائر التقنيات والعلوم والمكتشفات»^(١٣١).

ولما كان بازركان يمتلكها جسماً وحساً دينيين؛ ولا يريد للمجتمع والفرد أن يتحرَّكا في إطار غير ديني، تراه يتحدث بعد هذه الفقرة بما يتناقض مع ما ورد فيها، إذ يقول: على الناس أن يعملوا وفاقاً للكتاب والسنة، ولا يقبلوا بأي منهج أو قانون يتعارض مع الإسلام:

«فما دمنا نعبد الله ونعرفه، فعلينا أولاً أن نتحرك في تنظير إيديولوجيتنا ونظامنا السياسي وقوانيننا الاقتصادية وجميع نشاطاتنا ومطالبنا ونمارسها بما يتفق مع الكتاب والسنة، ويأخذ بأديتنا إلى الله، ويحثنا صوب التكامل والقرب منه. وأن لا تنطوي ثانياً على ما يخالف تعاليم الدين وحدود الشريعة وأحكامها. ولو فعلنا ذلك لتسنى لنا أن نسميها إيديولوجية إسلامية، وحكومة إسلامية، أو اقتصاد إسلامي، وغير ذلك».

«وليكن واضحاً أن هذه التتاجات، وإن اكتسبت اسم الإسلام أو الله والدين وأضيفت إليه، ككتاب الله أو شريعة الأنبياء، فهي ليست أزلية لا تتغير. لأنها نابعة من الإنسان وناظرة إليه؛ الأمر الذي يجعلها مشمولة بالتحوُّل والتطور وفاقاً لظروف العصر المتغيرة»^(١٣٢).

قول بازركان بأن الخطط والبرامج المعدة للمجتمع، ككتاب الله وتعاليم الأنبياء ليست مصونة عن التغيير، قول يستدعي التأمل، لأن الأحكام والقوانين الاجتماعية يمكن تقسيمها إلى ثابت ومتغير. فكما لا نستطيع أن نعتبر جميع الأحكام والتعاليم ثابتة،

(١٣١) مجلة: كيهان، ٢٢ فبراير (شباط) ١٩٩٥.

(١٣٢) المصدر نفسه.

كذلك لا يمكن الدفاع عن كونها متغيرة بأجمعها. فالأحكام الثابتة المستلثة من الكتاب والسنة خالدة، أما الأحكام التي تُشرع وفقاً لمتطلبات العصر فهي متغيرة، شريطة أن لا تعارض أحكام الدين الثابتة. ولم يدع أي من المفكرين الذين يقولون بشمولية الدين كالعلامة الطباطبائي والأستاذ مطهري والشهيد الصدر أن جميع قضايا الإنسان يمكن استيعابها ببرامج وقوانين ثابتة.

فبازركان تارة يقول: إن القرآن الكريم لا يعطينا درساً في الحكومة والاقتصاد والإدارة أو إصلاح شؤون الحياة الدنيا والمجتمع، بل يوجهنا توجيهها عاماً للالتزام العدالة في علاقاتنا في ما بيننا ويرشدنا للإنفاق والتضحية والإصلاح. ويقول تارة أخرى:

«إننا نشاهد كثيراً من الفرائض والأحكام والتعاليم المرتبطة بالعلاقات والسلوك الشخصي أو الاجتماعي ذات تأثير مباشر وغير مباشر على سلامة حياة الأفراد ورفقها وحسن إدارة شؤون الأسرة والأمة والعالم، حتى يبدو أن الإسلام يولي عناية خاصة بشؤون المسلمين الدنيوية ويعدّ نفسه مسؤولاً أو معنياً بسعادة الإنسان وسلامته» (١٣٣).

ينبغي أن نسأله: أليست بعض هذه الأحكام والتعاليم الكثيرة المرتبطة بالعلاقات والسلوك الاجتماعي مرتبطة أيضاً بالحكم والاقتصاد والإدارة، أم انها لا علاقة لها برفع مستوى حياة المجتمع؟ ألا يناقض أول كلامه آخره؟ إذا كان الدين لا يعطي درساً في الحكومة والاقتصاد والسياسة والإدارة أو إصلاح الدنيا والمجتمع، فأتى له أن يؤثر بشكل مباشر وغير مباشر على سلامة حياة الناس ورفع مستواهم وإدارة شؤون الأسرة والأمة والعالم بأحسن نحو ممكن؟ هل يمكن للإسلام «أن يولي عناية خاصة بشؤون المسلمين الدنيوية ويعدّ نفسه مسؤولاً أو معنياً بسعادة الإنسان وسلامته»، ثم لا يعبا بقضايا الحكم والاقتصاد والإدارة؟!

إن بازركان يقر بأن الإسلام قد جاء بأحكام وتعاليم في ما يخص الأكل والنوم والملبس والزواج وتكوين الأسرة، وكذلك الصحة والاقتصاد والأخلاق والحرب والحكومة.

«ثمة اهتمام بالغ لدى الإسلام والقرآن متمثل في الأحكام والإرشادات في ما يرتبط بحياة الناس اليومية والمجتمعات وشؤون دنياهم»^(١٣٤).

لكنه يرى مع ذلك أن هذه الأحكام والتعاليم لا تهدف إلى إقرار العدالة الاجتماعية وازدهار الاقتصاد والمجتمع، بل هي من أجل كمال النفس وتعالى الشخصية الإنسانية، بعبارة أخرى، إن الأحكام قاطبة سواء ذات الطابع الفردي منها أم ذات الطابع الاجتماعي، كالزكاة والخمس والإنفاق والجهاد والعلاقات الأسرية والقضاء والخلافة والولاية والبيعة، هادفة لتقريب الإنسان من الله، ولا شأن لها بتشكيل الحكومة وإقامة الأنظمة الاجتماعية.

«نجد في القرآن أن ما جاء بشأن الإرث أو النكاح أو الطلاق أو العلاقات الأسرية من تعاليم دقيقة وأحكام تفصيلية، إنما هو لإغلاق سبل نفوذ الشيطان وإمكان ظلم الناس بعضهم بعضاً وأتباعهم للشيطان وابتعادهم عن الله والسعادة»^(١٣٥).

ويعترف بازركان بكون الأحكام القضائية في القرآن، كالحدود والقصاص، ذات طابع حكومي؛ لكنه يعلل - رغم ذلك - الهدف من تبليغ الأحكام ذات الطابع الحكومي وفاقاً لموقفه السلبي من تشكيل حكومة إسلامية، حيث يقول:

«لقد أصدر القرآن أحكاماً قضائية - اجتماعية حكومية كي يمنع المتدينين من أن يبعدهم الغضب والعصبية عن سبيل الله فراسخ، فلا يُجرموا من السعادة الأخروية»^(١٣٦).

فهل أن أفراد المجتمع مكلفون بمهمة تنفيذ الحدود والقصاص أو لا بد من

(١٣٤) الله والآخرة وبعثة الأنبياء، ص ٦٢.

(١٣٥) المصدر نفسه، ص ٦٣.

(١٣٦) المصدر نفسه، ص ٦٨.

وجود مؤسسات مختصة يقوم من خلالها مسؤولو السلطة القضائية بتنفيذها؟ ثم هل إن تشكيل الحكومة ضرورة أو لا؟ فإن كانت ضرورة، فهل تقام الحدود والقصاص من قبل حكومة إسلامية أو غير إسلامية؟ أو لا بد من المبادرة لإلغاء أحكام الإسلام الاجتماعية، كالجهاد والحدود والقصاص والخلافة والولاية والبيعة، أو علينا إن أصررنا على قبولها، الإقرار بضرورة تشكيل حكم إسلامي يتولى تنفيذها.

يؤكد بازركان أن الشارع، كما عهد إلينا بمهمة معالجة القضايا الخاصة بالطبخ والزراعة والرعي وإدارة البيت كي «نمارسها بالاعتقاد على عقولنا والتجارب ومنجزات العلم مع مراعاة جانب من الأحكام الشرعية من الحلال والحرام، كذلك عهد إلينا أمر الاقتصاد والإدارة والسياسة»^(١٣٧).

إن الكلمات آفة الذكر صريحة في أن بازركان يرى تعاليم الدين غير محدودة، ويعتقد باستيعاب الدين لمختلف مجالات حياة الإنسان على الصعيدين الفردي والاجتماعي في كثير من أحكامه، لكنه يقع في تناقض مع نفسه لتمسكه بموقفه المسبق من الدين، الأمر الذي يدفعه لتفسير أحكام الدين ذات الطابع الاجتماعي وفقاً لموقفه المسبق الذي يتألف من افتراضين:

١ - فصل الدين عن السياسة.

٢ - إن الآخرة هي الهدف من بعثة الأنبياء، لا الدنيا.

وقد استدل بازركان على هاتين النقطتين بسبعة أدلة. فإننا إن قلنا بإمكانية استخلاص إيديولوجية من الدين، وبأن الدين يحمل للإنسان ما يصلح به شأن حياته، وأنه يتدخل في ما يرتبط بالسياسة وإدارة الحياة، فقد سلكتنا ما يفضي بنا إلى الانحرافات والمشاكل الآتية:

١ - تحويل التوحيد إلى شرك

عندما يصبح هدف الدين رفع مستوى حياة الفرد، وإدارة المجتمع إلى جانب الله والآخرة، فذلك يؤدي إلى انحصار الإخلاص في عبادة الله، ذلك أن أهداف البشر المادية تستقطب اهتمام الإنسان وميوله. وبهذا يفقد «التدين والإيمان أصالته وخصوصيته». إن تدخل الدين في السياسة، وتشكيل الدولة الدينية يقضي — في نظر بازركان — إلى ظهور الشرك.

نكتنا لو اعترفنا بضرورة إدارة الحياة الاجتماعية؛ فلا مسوغٍ لاعتبارها في عرض الإيمان بالله والآخرة، ويمكن عدها في طول الإيمان بالله. فالله والآخرة هدف أخير، يقع إيجاد مجتمع سالم في طريق الوصول إليه باعتباره وسيلة تساعد على بلوغه. وبذلك يتسفي التعارض بين الإيمان بالله والآخرة وتعمير الدنيا. ليس هذا فحسب، بل إن الإدارة الصحيحة للمجتمع تساعد أيضاً على تعميق الإيمان بالله لدى عدد أكبر من الناس. فإدارة المجتمع بشكلى صحيح تساعد على تحقُّق التوحيد، بينما تؤدي الإدارة الخاطئة إلى ظهور الشرك. فلو شكَّك المجتمع السليم الذي يحترم قيم الدين لما تسرب الشرك إلى التوحيد بحال، وإذا وجد من يستغل الدين وفاقاً لحسابات مادية، فالمفروض مكافحة هذه الظاهرة؛ بدلاً من نفي أصل علاقة الدين بالسياسة.

٢ — يأس الناس من الدين وابتعادهم عنه

إذا كان الدين لم ينزل من أجل تلبية «الإحتياجات العلمية والعملية لعالم غير متناهي السعة، ومعالجة جميع مشكلات الإنسان الدنيوية»، فإن وضع إيديولوجية باسم الدين وإقامة دولة دينية، يؤدي بمسؤولي الدولة الدينية إلى إخفاق أكيد في المجال الاجتماعي، الأمر يسبب خيبة أمل «للناس ولاسيما الشباب والمتحمس» وسوء ظن بالعقيدة الدينية. نجد أنموذج ذلك في المتظاهرين بالتدين، فالذين يعتقدون بأنَّ الدعاء يحل مشاكلهم جميعاً، سرعان ما يتخلون عن عقيدتهم ويلتجئون إلى مذاهب باطلة، بمجرد مواجهتهم للإخفاق. والحقيقة هي أنَّ على الإنسان أن يصحح توقعه من الدين كي لا ينتهي به الأمر إلى إنكار دينه.

تتمثل المشكلة الأساسية التي يعاني منها التحليل المتقدم، في أن بازركان تصور خطأ

بأن الحديث عن علاقة الدين بالسياسة وإدارته للحياة، يعني أن على الدين الإجابة على مسائل العالم بمستوياتها العلمي والعملي. في حين يحث الدين الإنسان ويدفعه ليبدل قصارى جهوده في سبيل معالجة قضاياها العلمية بنفسه، ويعطيه في الجانب العملي أساساً عامة في مختلف المجالات يستعين بها على حل مشاكله والتغلب عليها.

ومما لا شك فيه أن الإنسان يواجه مشاكل جمة يتعذر عليه معالجتها من دون العمل ضمن نظام اجتماعي، وهنا يأتي دور الدولة الدينية - التي تقوم على أسس إلهية - كأرضية مساعدة للتغلب على جميع مشكلات الإنسان.

وعلى الحكام في الدولة الدينية أن يستفيدوا من تجارب المختصين والخبراء ليتمكنوا من إدارة المجتمع بصورة صحيحة. أما أن تنحرف الدولة التي تحكم باسم الدين وتسيء استغلال الدين، فتتجاهل قيم السماء، فهذه ليست بدولة دينية. وعلى المتدينين أن يكونوا على وعي تام يؤهلهم لفرز التدين الحقيقي من المستغلين للدين.

٣ - تجارب التاريخ القاسية

تشير البحوث التاريخية إلى أن الدين والحكم متى ما اجتمعا في دولة لقي الناس أشد المحن والمآسي. يستدل بازركان على ذلك بحكم البابوات وسلطة الكنسية المتجبرة طوال ألف عام، وكذا حكم بني أمية وبني العباس والخلفاء العثمانيين، وكوارث العهد الصفوي والقاجاري وما شاكلها.

هنا يخلط بازركان ثانية بين الدين واستغلال الدين لصالح الحكم. فهل يمكن أساساً أن نعد حكومة كحكومة بني أمية وبني العباس والعثمانيين والصفويين والقاجاريين حكومة دينية؟ وهل المعيار في كون الحكومة دينية هو مجرد ادعاء زعمائها أو المعيار هو العمل بمبادئ الدين واحترام قيمه؟

٤ - شيوع سلطة الإكراه

يشدد القرآن، بنحو صريح، على ضرورة انتشار الإسلام وتطبيقه «بأسلوب التخيير

وحرية الاختيار واحترام كرامة الإنسان بالإرشاد والعلم».

يقول تعالى:

{فَذَكِّرْ إِنَّمَا أَنْتَ مُذَكِّرٌ لَسْتَ عَلَيْهِمْ بِمُصَيِّرٍ} [الغاشية: ٢١ و ٢٢].
{مَا عَلَى الرَّسُولِ إِلَّا الْبَلَاغُ} [المائدة: ٩٩].

ومع أن الإسلام مشتق من التسليم، لكن هذا التسليم لا يتحقق بالإجبار والفرص، بل رغبة واختياراً.

«أما المنتحلون القيصريون أكثر من قيصر، فيلجأون إلى الشدة والقهر، لأن واجب الحكومة مكافحة السراق والمجرمين والمخلين بالنظام والأمن. ليتجسد بذلك أسوأ أنموذج لتطبيق دين الله وعرضه! وهو السبيل الأفضل لتضييع الدين وإبعاد الخلق عن خالقهم»^(١٣٨).

من قال: إن إقامة الدولة الدينية تستدعي اللجوء في تطبيق الدين إلى أسلوب الإكراه، لقد تصور بازركان ابتداءً صورة قبيحة عن أساس الحكم، ثم خلص من ذلك إلى أن الدين لو أراد إدارة حياة الناس، فلا مناص له من تقمص صورة قبيحة في أذهان الناس.

ونحن نعلم انه لا بد لكل حكومة من التصدي للسراق والمخلين بأمن المجتمع، فلماذا أراد حاكم ديني أن ينفذ ذلك فستعكس في الأذهان - كما يدعي بازركان - صورة سيئة عن الدين، وهو ما سيقصي الناس عن الدين.

لو أن منفذ القانون تصدى للسراق وقطاع الطرق بالعدل والإنصاف، فليس ذلك مدعاة للنظر إليه نظرة سلبية من قبل عموم الناس. ثم، وأي ضرر فيما لو تصور السراق والمخلون بأمن المجتمع تصوراً خاطئاً عن مسؤولي الحكومة الدينية.

(١٣٨) كيان: العدد ٢٨، ص ٥٩ و ٦٠، الله والآخرة والهدف من بعث الأنبياء، ص ٩٧ و ٩٨.

٥ - الإفراط والتفريط في الدين

يرى بازركان أن اتباع منهج «الدين من أجل الدنيا» أو «ترك الدنيا من أجل الدين» يؤدي إلى الإفراط في الدين أو التفريط به.

«هذان الشعاران في الحقيقة وجهان لعملة واحدة، صاغتها يد إنسان جاهل في ورشة الشيطان، بالرغم من معارضة القرآن لهما بشدة. يتبنى أحد وجهي العملة مفكرون دنيويون قاصرو النظر، تصوروا أن الهدف من أحكام الأديان السماوية وتعاليمها هو رفع مستوى حياة الناس وتدبير شؤون مجتمعاتهم، في ما يعبر الوجه الآخر من العملة عن تصورات الزهاد والرهبان وأصحاب العزلة والمتراضين»^(١٣٩).

إن الابتعاد عن الإفراط والتفريط والتزام جانب الاعتدال أمر مطلوب في حد ذاته، غير أن ذلك لا يعني إقصاء الدين عن الجانب الاجتماعي من الحياة. فالاعتدال معناه أن لا نجعل الدنيا هدفاً نهائياً للدين، ولا أن نزهد في الدنيا إلى الحد الذي يقودها إلى الخراب. فالإيديولوجية الإسلامية والدولة الدينية تقومان على أساس أن الحياة لا بد لها من أن تخضع لقيم الدين، وأن إهمال إعمار حياة الناس يوجه ضربة لكيان الدين.

٦ - يتحول الدين الأخروي إلى وسيلة لبقاء الدنيا

ويرى بازركان أن اتخاذ الدين سعادة آخرة الإنسان - لا دنياه - هدفاً له يضمن بقاءه. معتقداً أن هدف الأنبياء متمثل في الدعوة إلى التوحيد والآخرة، الأمر الذي جعله يفسر بقاء الدين على أساس فهمه للدين والهدف منه. وهو تصور خاطئ في رأينا سبق وأن بينا مواطن الضعف فيه.

فلو كان بقاء الدين رهناً بالآخرة، فطريق الآخرة يمر عبر الدنيا. فلا يعود طلب السعادة الأخروية مؤدياً إلى رفض السعادة في الدنيا أو إهمال إعمارها.

٧ - آثار الدين السلبية على الدين

فالقول: إِنَّ الدِّينَ جَاءَ مِنْ أَجْلِ إِعْمَارِ الدُّنْيَا، يجعل «المؤمنين والمتدينين يفقدون الوازع والدافع لعلاج قضاياهم ومشكلاتهم الاجتماعية، لتوقعهم الحصول على الإرشادات والحلول لكل قضاياهم من الدين، فلا يتحركوا في ممارساتهم خارج نطاق الأحكام الدينية»^(١٤٠).

إن قلقنا بآثاره نابع من أن الآخرة إذا لم تصبح هدفاً لحياة الإنسان، فذلك يجعل المؤمنين «يعرضون عن كسب العلوم، والبحث في قوانين الطبيعة، ومحاولة اكتشافها»، ولن يعملوا على «توسيع علاقاتهم بالعالم الخارجي ويزهدوا في الاكتشاف» حلاً لمشاكل الحياة المتزايدة.

كيف ذلك وقد تحدث القرآن عن العلم في ما يقرب من الألف مرة، ولا يعد المؤمن مؤمناً حقاً ما لم يكن طالباً للعلم ساعياً في سبيله. إن الاعتقاد بامتلاك الدين لإيديولوجية قادرة على رفق الإنسان بما يعينه على إدارة شؤون حياته، لا يعني تحميل الدين معالجة جميع مشاكله. فالدين بين في بعض الحالات أحكام الموضوعات، وترك تشخيص المصايف ومعالجة ما يتعلق بها من مشاكل إلى الناس أنفسهم. بمعنى، أن على الناس أن يتعاملوا مع حاجاتهم المتغيرة انطلاقاً من ثوابت الدين. وقوله تعالى: ﴿وَأَنْ لَيْسَ لِلْإِنْسَانِ إِلَّا مَا سَعَى﴾^(١٤١)، ﴿وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَى﴾^(١٤٢)، «وكون الله ونيبه ودينه لا يتحملون مسؤولية حياتنا والحلول والأعمال التي ينبغي علينا نحن أن ننجزها» لا يعني أن الدين لم يرفد

(١٤٠) الله والآخرة وبعثة الأنبياء، ص ١٠٢.

(١٤١) النجم: ٣٩.

(١٤٢) الأنعام: ١٦٤.

الإنسان بأي تخطيط لإدارة حياته وإعمارها، أو أن السياسة لا علاقة لها بالدين، ولو أقمنا حكومة على أساس الدين فإننا نكون قد خربنا ديننا ودنيانا معاً.

وينبغي أن نشير إلى أن هاجس المرحوم بازركان من إقامة الدولة الدينية، راجع إلى أسلوب الحكم، لكنه راح يشكك في أصل الدولة الدينية بدلاً من أن يلاحق تلك المسألة، فقد كتب:

«يحتمل اصطلاح دمج الدين بالسياسة عدة تعاريف. لكن ما نقصده هنا هو الحكم والنظام الذي ينظر فيه إلى الحكومة والدين على أنهما شيء واحد، وتتولى الدولة بجميع مرافقها الحكومية تعليم الدين ونشره وفرضه على الناس، وتحرص على صيانتته وتطبيقه بينهم، وتصديره إلى بلاد الكفر. لاسيما وأن رجال الدين هم الذين يتولون المسؤوليات في الحكومة»^(١٤٣).

نظريّة عبد الكريم سروش

يسلك الدكتور عبد الكريم سروش منهجاً خاصاً في دراسة حدود دائرة الدّين. فهو يذهب إلى عدم تدخّل الدّين في شؤون الإنسان الدنيوية، فلا ينبغي أن نتوقّع من الدّين غير اهتمامه بالجانب الفردي من الإنسان. ويعتقد سروش بأنّ تفسير الدّين تابع لما يحمله المُفسر نفسه من توقّع إزاء الدّين، مطبقاً ذلك بمعالجته للمسألة الدينية وفقاً لتصوراته المسبقة وتوقعاته الخاصة من الدّين. ولدراسة وجهات نظره في شأن توقّعات الإنسان من الدّين، علينا أن نتعرف أولاً إلى تصوراتهِ عن الدّين.

حبل صامت لا اتجاه له

يتصور سروش أن مثل الدّين كمثّل حبل صامت، فالدين من الناحية النظرية يناظر الطبيعة «الصامتة» «الخرساء»، ويشبه الحبل الذي «لا اتجاه له» من الناحية العملية التطبيقية. فهو لا يسوق أحداً باتجاه معين، بل على الإنسان أن يستثمره

لصالح أهدافه باعتباره كائناً متجهاً. فربما استثمره لصالح الخير، وربما استغله لصالح الشر. فالتقوي يتخذ الدين سبيلاً لنجاته، ومن لا تقوى له يركب الدين صوب سقوطه.

«يتَّصف الدِّين الذي أنزله الله إلى البشر بصفتين غاية في الأهمية: لا جهة له كالحبل على المستوى العملي، وصامت أحرص كالطبيعة على المستوى النظري. وعليه فالتعريف والوصف المناسب للشيعة أو الدين أنه حبل أحرص. وتوضيح ذلك أن الدين «حبل» الله، وهو ما وصف الله به دينه:

{واعتصموا بحبلِ الله جميعاً ولا تفرقوا} [آل عمران: ١٠٣].

ومقتضى كونه حبلًا أنه «غير متَّجه». أي أنه في نفسه لا يسوق على المستوى العملي أحداً باتجاه محدّد، بل الذي عليه أن يستثمر هذا الحبل خيراً أو شراً هو الإنسان، لأنه كائن متَّجه. فالإنسان المتقي قادر على الاستفادة من هذا الحبل في إنقاذ نفسه من الهاوية، أما من لا تقوى له فيإمكانه اتخاذ الدين وسيلة للوغول في الهاوية»^(١٤٤).

ويقرّر سروش أن القرآن «شفاء» و «هدى» و «نور». بمعنى أن شريعة الله لا تهدي إلا أولئك الذين يلتزمون بها.

{فيه هُدىٌ لِلْمُتَّقِينَ} [البقرة: ٢].

{شفاءٌ ورحمةٌ لِلْمُؤْمِنِينَ} [الإسراء: ٨٢].

{قد جاءكم من الله نُورٌ وكتابٌ مُبينٌ} [المائدة: ١٥].

وقد قاد هذا التصور الذي يحمله سروش عن الدين إلى عدة أخطاء وأوهام:

أ — ألا يعني امتلاك الدين لهدف محدد كونه متجهاً؟ ألا يدل امتلاك الدين لرؤية كونية خاصة وأحكاماً محددة في القانون والأخلاق على كونه متجهاً؟ ثم ما هو المعيار في امتلاك الاتجاه؟ كيف يفسر سروش الاتجاه حتى رأى أن الدين لا اتجاه له؟ ألا يدل مجيء

الدين لهداية الإنسان على أنه متَّجه؟ هل يمكن الإقرار بدعوى أن الدين «لا يسوق على المستوى العملي أحداً باتجاه محدد»؟

ب — يدل خطاب الله للمؤمنين في قوله تعالى: ﴿وَاعْتَصِمُوا بِحَبْلِ اللَّهِ جَمِيعاً وَلَا تَفَرَّقُوا﴾ على أن للدين اتجاهاً محددًا خلافاً لفهم الدكتور سروس. فالآية لم تطلب من الإنسان الاعتصام بأي حبل شاء؛ بل أمرت بالتمسك بحبل الله الذي لا نجاة للإنسان بغيره. وأن يعتصم الإنسان بحبل الله لا يتفق مع كون هذا الحبل لا يسوق باتجاه محدد.

ج — يتصوّر سروس أن أدلجة الدين، أو تحويله إلى نظام، ستؤدي إلى إعطائه اتجاهاً، وهو يتناقى مع اتصافه بكونه حبلًا.

«إذا كانت الغاية من أدلجة الدين (كما يفترض بعضهم) صبه في قالب متَّجه، بنحو يسلب منه صفة «الحبلية» وإمكانية إساءة استغلاله. ومع هذه العملية ينتفي شرط «التقوى»... فلورام أحد أن يتناول هذا الدين السماوي في قالب محدد، وهو قالب متجه في حد ذاته وصالح للإفادة على نمط واحد، فذلك فضلاً عن عدم إمكانه، فهو يلغي شرط «التقوى» و«الإيمان» أيضاً^(١٤٤).

ولتقد الكلام أنف الذكر نقول:

أولاً — إن الدين متجه بنفسه، أما أولئك الذين ادّعوا للدين إيديولوجية، فمراهم بذلك امتلاك الدين للنظام، وهذا النظام هو الذي يمنح بنفسه الدين اتجاهاً. وكون الدين ذا نظام لا ينفك عنه. ثم ليس الدين شيئاً وقالبه شيء آخر، فنحن لا نمسح الدين القالب، بل نكتشف قالبه.

ثانياً — إن القائل باتجاهية الدين، لا ينفي إمكانية إساءة استغلاله.

ثالثاً — إن كون الدين متجهاً لا يستدعي إلغاء التقوى والإيمان. فإدام الدين متجهاً، فهو معنيٌّ بالمؤمنين والمتّقين. واتصاف القرآن بكونه هُدًى لِلْمُتَّقِينَ، وبيّانه شفاءً وَرَحْمَةً

لِلْمُؤْمِنِينَ دَلِيلٌ عَلَى امْتِلَاكِهَا. وَلَوْ لَمْ يَكُنْ مَتَجَهًّا، فَكَيْفَ تَسْنَى لَهُ هِدَايَةَ النَّاسِ. فإِنَّ مَفْهُومَ هِدَايَةِ بَحْدِ ذَاتِهِ قَضِيَّةٌ مَتَجَهَةٌ.

الشريعة الخرساء

التصوُّر الثاني، لدى الدكتور سروش، هو أن الشريعة أمر صامت أخرس، وما لم يوجه الإنسان سؤاله إلى الشريعة فإنها تظل صامته لا تبوح بشيء. إن أسئلة الناس هي التي تجعل الدين يتحدث، وحيث أن «أسئلة الناس تتجدد في كل عصر وزمان»، لذا فإن «المعرفة الدينية عصرية وهي في تجدد دائم».

«الشريعة أمر صامت أخرس. بمعنى أنها لا تبوح لأحد بما عندها بسهولة. فليس لكل من فتح كتاب الله، وراجع أحاديث النبي ﷺ وأئمة الهدى عليهم السلام أن يستخرج من نصوصها المنكوت فيها من معارف. بل لا بد من تسليح العين والذهن قبل الخوض في ذلك بأسس وتساؤلات مناسبة.

الشريعة صامته خرساء، لكن ذلك لا يعني أنها لا كلام لها ولا قول، فهي لا تفضي بحديثها إلا لمن يجلس بين يديها مستنطقاً ومتسائلاً. أما الذي لا يملك سؤالاً، أو لا يدري ماذا يريد منها ومن أين ينظر إليها، فلا يظفر منها إلا بالقليل. ثم إن أسئلة الناس متجددة في كل عصر وزمان»^(١٤٦).

لقد أسهنا في الحديث عن هذا التصوُّر في موضع آخر، لذا نكتفي هنا بالإشارة إلى أن للشريعة نفسها ما تقوله حتى لو لم نطرح عليها أي سؤال. على سبيل المثال، لو أننا فتحنا القرآن وواجهتنا الآيات الأولى من سورة البقرة، وهي قوله تعالى:

(ذَلِكَ الْكِتَابُ لَا رَيْبَ فِيهِ هُدًى لِّلْمُتَّقِينَ الَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِالْغَيْبِ وَيُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَمِمَّا رَزَقْنَاهُمْ يُنْفِقُونَ وَالَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِمَا أُنزِلَ إِلَيْكَ وَمَا أُنزِلَ مِنْ قَبْلِكَ وَبِالْآخِرَةِ هُمْ

يُوقِنُونَ أَوْلِيكَ عَلَى هُدًى مِنْ رَبِّهِمْ وَأَوْلِيكَ هُمْ الْمَفْلِحُونَ﴾ [البقرة: ٢ - ٥].

فحتى لو كان ذهننا خلوّاً من أي سؤال، لرفدتنا الآيات المتقدمة بالنقاط الآتية:

— إن القرآن كتاب لا ريب فيه.

— وإنه هدى للمتقين.

— وإن المتقين هم المؤمنون بالغيب المقيمون للصلاة المنفقون مما رزقهم الله.

— والمتقون يؤمنون بالقرآن وبسائر ما أنزل الله من كتب.

— وإنهم موقنون بالآخرة.

— وعلى هدى من ربهم.

— وإنهم مفلحون.

فلو تغيرت أسئلتنا، عبر العصور والدهور، فهل ستتغير ما أفادتنا به هذه الآيات؟

إن الإنسان قادر على كسب معارف عميقة عن الكتاب والسنة. أي ثمة آيات وأحاديث يمكن للإنسان أن ينتزع معناها ويدركها، ويتعمق إدراكه وفهمه لها مع مرور الزمن وتطور الفكر البشري. ففهمنا لوحدة الله — مثلاً — في ضوء مدرسة الحكمة المتعالية في الفلسفة — لم يتوفر عليه الكثير من المفكرين السابقين لصدر الدين الشيرازي، لكنه فهم يقع في طول فهم الماضين لا في عرضه، بمعنى أنه لا يتعارض معه أو يناقضه. إن فهمنا لبعض القضايا — في الحقيقة — فهم طولي، وليس عرضياً، أو مبيناً لفهم الماضين. فعندما يقول شخص: إن الله واحد ويدرك وحدانية الله إدراكاً أولياً، فإدراكه هذا لا يتعارض مع إدراك شخص آخر يرى وحدانية الله وحدة حقيقية. غاية ما يمكن أن يقال هنا: إن الفهم الثاني أعمق من الأول.

بالتطبع نحن لا ننفي تأثير تساؤلاتنا على فهمنا للدين، غاية ما ندعيه، في هذا المقام،

أن الكتاب والسنة لا يتبعان أسئلتنا جملة وتفصيلاً. فكثير من قضايا الكتاب والسنة يمكن إدراكها وفهمها واستنتاجها من دون طرح سؤال ما. ربما تجعلنا أسئلتنا في بعض المجالات نظراً بعمق أكبر إلى النص الديني، وتستحثنا على البحث الدقيق في مضامينها. مثال ذلك، أن الأسئلة التي تطرح في حقل فلسفة التاريخ تجعلنا ننظر إلى الدين نظرة خاصة تدفعنا للبحث عما إذا كان لدى الدين ما يرتبط بهذا الحقل أو لا؟ وفي الحقيقة: إن الكتاب والسنة مليئان بموضوعات ومعارف نحن جاهلون بها، ودور الأسئلة يتمثل في حثنا على البحث والتنقيب فيها.

فوائد الدين

يرى الدكتور سروش أن للدين وظائف وفوائد محدّدة، وليس لنا أن نترقب منه سوى أمور محدّدة، أي إن الدين يلبي لنا حاجات محدّدة فقط، هي:

— إن الدين يجعل من حياة الإنسان ممكنة ومریحة في نظام العالم. ويمنح الإنسان القدرة على تحمّل المنغصات، كالشروع والموت والنظم والانحرافات.

— يجيب الدين عن أسئلتنا الأساسية. وتلك الأسئلة هي: من أنا؟ من أين أتيت؟ لماذا أتيت؟ وإلى أين أنا ذاهب؟ وماذا عليّ أن أفعل؟ فالدين يعطي حياة الإنسان معنى.

— إن الدين يحث الإنسان على خوض التجربة الدينية، «والمقصود من التجربة الدينية، التحير في سر العالم، ورؤية باطنه، وخرق حجب الحس، ومشاهدة العالم الأعلى وشهود جمال الحق ومناجاته، وإدراك حقيقة الوحي والملائكة، وكيفية قيام الممكنات بالله، وكيفية سريان مراتب الجمال والجلال في مراتب الوجود»^(١٤٧).

— إن الدين يزوّد الإنسان بالتفسير الصحيح لتجاربه الدينية. لأن التجارب الدينية تختلف باختلاف الناس، وهي بحاجة إلى التفسير، والدين هو الذي يتولى تفسيرها.

— الذين يعزّز الأخلاق، فبالرغم من أن القيم الأخلاقية خالدة ولا
وتختص بالدين، إلا أن تأييد الدين لها يمنحها اعتباراً مضاعفاً.

— إن الدين يساعد الأخلاق من خلال السيطرة على أنانية الإنسان، وبهذا يدفع
بالأخلاق لتحقيق أغراضها. فالترية الدينية التي تعتمد على إشاعة ذكر الله وذكر الموت
تجعل الإنسان متسامياً.

— إن الدين يرفد الإنسان مجاناً بجملة قضايا موجبة لسعادته، لم يكن ليصل إليها
العقل إلا بصعوبة^(١٤٨).

— يجيب الدين عن بعض الأسئلة. وأبرز مثال لذلك، الموت والحياة والآخرة. فعقل
الإنسان عاجز عن الإطلاع على عالم ما بعد الموت، ولا مناص له من الرجوع في هذا
المجال إلى الدين.

إن الوظائف والفوائد التي عدّها سروش للدين، تشير إلى أنه ينظر إلى الدين من
خلال توقّعات محدّدة من الدين. فهو يتوقع من الدين معالجة قضايا الإنسان على
المستوى الفردي فقط، ولا يتوقّع منه التّدخّل في بناء المجتمع، بل لا ينبغي للدين ذلك.
فالدين يعالج قضايا الإنسان الفكرية والأخلاقية على المستوى الفردي، وعلى الدين
أن يتولى إصلاح الفرد، وذلك عن طريق التربية الفردية لا الاجتماعية. فتعاليم الدين
تستهدف آخرة الإنسان، لا حياته الدنيا. «إن التعاليم الدينية موجهة أساساً صوب الحياة
الآخرة». فالدين لا شأن له بمعيشتنا ودنيانا نحن البشر، كما لا شأن له بإدارة حياتنا، بل
علينا أن ندير دنيانا وفقاً لمعايير العقل وأحكامه.

حدود الدين

يذهب سروش إلى أن الدين محدود بالشأن الفردي، معتقداً أن الفقه يخلو من أي

منهج دنيوي رغم كونه العنصر الديني الأهم الذي يتصدى لحياة الإنسان الدنيوية.

«القول الحق هو أن هذا العالم لا بد من أن يديره العقلاء بتدبير عقلائي، كما فعلوا ذلك ويفعلون واقعاً... فالفقه لا يعطي خطة، بل «التخطيط الفقهي» حالة من التناقض الواضح. فالفقه أبرز وأقرب بعد أو عنصر ديني ذي علاقة بالحياة والعيش في هذا العالم. والفقه هو العلم بفروع الأحكام، وواضح أنه متضمن لأوامر ونواهٍ شاملة لأمر اجتماعية وفردية. وكل من يعتقد بأن للدين منهجه للعيش في هذا العالم يستند في اعتقاده إلى الأحكام الفقهية الخاصة بالاقتصاد والسياسة. لكنه رأي قابل للمناقشة؛ وأنا أركز في دراستي هنا على الفقه بالذات، لأن الأخلاق والعقائد لم يُدعَ فيها ما ادُعي في الفقه»^(١٤٩).

الفقه، في نظر سروش، مجموعة من الأحكام، والحكم غير المنهج، وما يحتاجه الناس في تدبير حياتهم هو «المنهج» لا الحكم. من هنا يمكن القول: إن «الفقه لا يفي بتنظيم الحياة الدنيوية والتخطيط لها».

وليس الفقه — لدى سروش — سوى قانون ديني، ومهمة أي نظام قانوني تنحصر في حل ما يقع من خلافات بين أفراد المجتمع، الأمر الذي يجعل الفقه قاصراً عن استيعاب جميع جوانب حياة البشر. وبتعبير آخر: إذا كان القانون المدني غير الديني معمولاً به في بعض المجتمعات للفصل في الخصومات، فإن الفقه كذلك يتولى معالجة قضايا الناس على المستوى القانوني والحقوقي. من هنا تبرز حاجة الإنسان إلى قضايا غير قانونية غير متوفرة في الفقه لمعالجها بشؤونه الدنيوية التي لا تنطوي على بعد حقوقي.

«إن مشاكل المجتمع لا تقتصر على المشاكل القانونية والحقوقية. افرضوا — على سبيل المثال — أن المساحة الخضراء لغاباتنا أخذت بالتقلص، فهل هذه قضية قانونية — فقهية مائة في المائة؟ هل نرجع في حلها إلى الفقيه؟ هل يدعي فقيه من الفقهاء دعوى كهذه؟

هل تمثل هذه القضية نزاعاً أو خصومة تستدعي الرجوع إلى القانون والقانونيين؟ حتى لو فرضنا أن ثمة نزاعاً أو خلافاً، ألا ينبغي أن تُعالج مسألة المساحات الخضراء بعد حل النزاع ومعاقبة المقصر؟ والتفكير في حلول ناجعة للحد من تدمير البيئة؟

والنماذج من هذا النوع غير قابلة للحصر. افرضوا أيضاً أن البلد احتاج إلى الدم، واشترط أن يكون هذا الدم خالياً من أي فيروس أو ميكروب، وأن يحفظ في ظروف صحية خاصة، وغير ذلك؛ فهل هذه قضايا قانونية؟ حتى لو كان بعض جوانبها قانونياً، فهل هي كذلك بالكامل؟ إذن، من المثير للدهشة حقاً أن يتصور بعضهم أن الفقه والقانون كفيلاً بحل جميع المشاكل الاجتماعية^(١٥٠).

وبهذا ينفي سروش أن يكون الفقه قد أعطى نظاماً لإدارة حياة الإنسان الدنيا، لأن عمل الفقه مختص بإصدار الأحكام. أمّا النظام فهو من وظائف العلم لا الفقه. ولمعالجة القضايا غير القانونية يجب الركون إلى مسائل غير فقهية، ألا وهي معطيات العلم والتجربة لتحديد، حيث يمكن بمعونة العلم إيجاد نظام في مجالات الزراعة والاقتصاد والسياسة والصحة وما إليها.

ولمناقشة هذه النظرة التي تبناها سروش في شأن حدود الدين نورد عدة ملاحظات:

١ - ضيّقت هذه النظرة حدود الفقه بشكل كبير، حينما عدّت الفقه مساوياً للقانون، في حين أن المسائل القانونية لا تشكل إلا جزءاً من الفقه، وإلا فإن للفقه أبعاداً متعددة؛ تشمل القانون والاقتصاد وقضايا الطب وغيره. بتعبير آخر: إننا نتعامل في الفقه مع فقه قانوني وفقه سياسي وفقه اقتصادي، الخ...

٢ - إن ادعاء سروش بأن الفقه لا نظام فيه، دعوى بحاجة إلى التوقف عندها. لأنه:

أولاً، يجب تعريف النظام، فإذا كان المراد منه المنهج الذي يزيل موانع موضوع ما، كي ينطلق ذلك الموضوع إلى هدفه، فإن كثيراً من الأحكام الفقهية فاقدة للنظام، أمّا

إذا أخذنا الأحكام الفقهية، وإلى جانبها العقائد والأخلاق، فإنها بمجموعها قادرة على إيصال الإنسان إلى كماله، لذا فالدين ككل يقدم للإنسان نظاماً هديته. بل إن الفقه بذاته نظام معني بتكامل الإنسان.

ثانياً، لا يمكن نفي امتلاك الدين لنظام معين بشكل مطلق، ففقه العبادات بكامله عبارة عن نظام، وللدين نظامه أيضاً في مجال التربية. وثمة مسائل كثيرة في مجال الاقتصاد والسياسة صالحة لاستدعائها في عملية اكتشاف النظام في الدين.

٣ - إن القائلين بامتياز انفقه براء حكمي، أي للفقه حكم في كل موضوع وحادثة، لا يعنون بذلك أن القضايا جميعاً تنضوي تحت عنوان الفقه، أو أن الفقه يستوعب جميع مشاكل البشرية. فكثير من المشاكل يجب معالجتها بالتجربة والعلم، وهذا لا يعني إقصاء الفقه عن أداء دوره المدعى له، كل ما يقوله الفقه في هذا المجال: إن المنهج العلمي ينبغي ألا يكون مخالفاً لأطر الدين. أي: ينبغي أن لا يتعارض الأسلوب والمنهج العلميين مع أحكام الشريعة.

وما ذكره سروش من حالات، لا علاقة للفقه بها، كالتنظيم في المجال الزراعي والصحي والاقتصادي والسياسي وغيرها. لأن النظم الاجتماعية في تغير خلال حركة الزمن، لذا فالعمل عليها ينبغي أن يجري وفقاً لمعطيات علمية. ففي هذا النوع من المجالات يتولى الفقه إصدار الأحكام اللازمة ويترك للعقل دوره في التنظيم والإدارة، أي أن هناك نظاماً مفتوحاً يسير في إطار الحكم الشرعي الفقهي. وإلا فلو كان النظام مغلقاً لما استطاع الدين أن يواكب متطلبات العصر ويتوافق معها.

٤ - ثمة موضوعات عديدة تستحق الذكر لدى مناقشتنا لعلاقة الفقه بالنظام:

أ - يتوفر الدين في بعض المجالات على نظام منسجم ومتكامل، كالعبادة والأخلاق.

ب - تتوزع الأحكام والمبادئ المرتبطة ببعض المجالات في الفقه بشكل مبعثر، الأمر الذي يتطلب اكتشاف النظام الذي تولفه بالتنسيق بينها. كالأبعاد الثابتة في القانون

والسياسة والاقتصاد وغيرها.

ج - يترك الدين التنظيم في بعض المسائل المتغيرة للإنسان، وعلى الإنسان أن يعمل على التنظيم والإدارة بالرجوع إلى مصادر الدين والعقل، ومسائل الطب والزراعة من هذا الباب.

٥ - يعتقد بعضهم بأن سبب افتقاد الفقه لنظام هو أن الأئمة عليهم السلام لم يجسّدوا نظاماً في سيرتهم.

وهذا الكلام خاطئ، لأن الأئمة لم يتسلموا زمام الحكم وتدير شؤون المجتمع كي يجسّدوا لنا نظاماً، ما عدا الإمام علي (عليه السلام) الذي مارس إدارة الدولة ورئاسة الحكم، وكان في صدد تجسيد النظام المطروب، ولعل أبرز نماذجه عهدُه لما لك الأشر النخعي نأ ولاه عى مصر، حيث تطرق هذا العهد إلى مسائل شتى من المجالات الاجتماعية، ولاسيما السياسة.

الدين حكم لا مصدر

من الملاحظات الأخرى التي سجلها سروش، في هذا المجال، أن الدين مجرد «حكم»، وليس «مصدراً». فالدين يتكفل ببيان سبل حل الخلافات، والحكم في النزاعات.

«الدين «حكم» وليس «منبعاً»، ويربي خلال ممارسته للتحكيم،... ومن الواضح أن الحكم لا يحدّد نوع النزاع ومستواه. فذلك متعلق بمستوى عمل المتنازعين أو التلاعين وفكرهم. ومتى وقع النزاع في أي مستوى كان أو بدأ اللعب، يقوم الحكم ببيان سبيل حل اخلاف ويعطيهم درساً من خلال هذا التحكيم... فلا ينبغي أن نطلب كل شيء من الدين، إذ لا يجوز الدين لا بالعلم، ولا بالفلسفة، ولا بالفن، ولا بفن إدارة المؤسسات الكبيرة، ولا بالاستومولوجيا، ولا بعلم الاجتماع، ولا بالتكنولوجيا، ولا بالفن التجريدي... ولا بالمجتمع الزراعي أو الصناعي؛ ولا بعلم النفس، ولا بقواعد اللغة، ولا بالطب...»^(١٥١).

أولاً: لو لم يكن الدين «مصدراً» فكيف يمكن التحكيم طبقاً له. فالتحكيم يجب أن يقوم على عدد من المبادئ والضوابط، ولو كان التحكيم ذا طابع ديني، للزم استخراج تلك المبادئ والضوابط من الدين نفسه بما هو «مصدر».

ثانياً: إن أحداً لم يدع وجوب طلب كل شيء من الدين. فالصحيح ان لدى الدين أحكامه في شأن بعض المجالات آتفة الذكر. ففي مجال الفن أو الإدارة أو علم النفس ثمة رؤية يعطيها الدين لا يمكن تجاهلها. غير أن سروش يسعى إلى تقليص دور الدين وحدوده إلى أقصى حد انطلاقاً من اعتقاده بأن الدين ليس مصدراً.

الدين وسعادة الآخرة

يصرح سروش بعدم امتلاكنا لأي دليل، سواء من العقل أم من الشرع، يثبت أن الدين يعمر حياة الإنسان في الدنيا كما يعمرها في الآخرة، لذا علينا أن لا نتوقع من الدين الإجابة عن مسألتنا الدنيوية والأخروية قاطبة.

«عندما يتمسك الإنسان بدينه، يحاول أن يتصور له شمولية غير متوافرة فيه واقعاً. فالكثير من المتدينين يتوقعون من الدين أن يعمر لهم دنياهم كما يعمر آخرتهم. أي يتوقعون من الدين أن يجيب عن كل مسألتهم الدنيوية والأخروية حقيرها وخطيرها. لكنَّ هذا التوقع لا يستند إلى أي دليل من عقل أو شرع. وأؤكد على عدم وجود حتى ولو دليل واحد من عقل أو شرع يدل على هذا التصوُّر»^(١٥٢).

ويرى سروش ضرورة تنظيم الحياة الدنيوية بالاستعانة بالعقل الجمعي، «ولا يصح اعتبار العقل الجمعي عاجزاً عن تدبير المعيشة الدنيوية، وقاصراً عن تشخيص مصالح الأفعال والأمر ومفاسدها».

على سروش أن يبرز أدلته التي تثبت عدم تدخل الدين في حياة الناس الدنيوية.

فقد سعى إلى إثبات ذلك برفض شمول الدين، وتصوير كمال الدين بالحد الأدنى، وتفسير الخاتمية تفسيراً خاصاً، مدعياً أن لا شأن للفقه بتنظيم الحياة الدنيا. وقد ناقشنا هذه الآراء في غير موضع من هذا الكتاب، ونكتفي هنا بالإشارة إلى ان الدين لا يتدخل في كل صغيرة وكبيرة فعلاً. فقد قدم الدين قضايا جزئية في بعض شؤون الحياة، وطرح في حالات أخرى مبادئ وكمليات تشكل قواعد تتيح للإنسان استنباط كل صغيرة وكبيرة من الكتاب والسنة، كما ترك له الخيار للمتقين في حالات ثالثة، شريطة أن لا يتعارض ما يضعه من قوانين مع أحكام الله. إذن، فالدين أعطى العقل البشري دوراً خاصاً، وجعله في إطار معين مصدرأ من مصادر التشريع.

على سروس الذي يستند كثيراً على العقل الجمعي، ويعتمد عليه في معالجة قضايا الإنسان الدنيوية، أن يجيب عن الأسئلة الآتية:

— ما هو موقفنا في شأن الأحكام التي وضعها الدين لإدارة الحياة؟ هل نضعها جانباً ونعمل وفقاً لما يراه العقل الجمعي؟

— هل يحق للعقل الجمعي مخالفة مبادئ الدين وتعاليمه في القوانين والنظم التي يضعها بهدف إعمار الحياة الدنيا؛ أو لا يحق له ذلك؟

— ما هي نسبة العقل الجمعي إلى الوحي؟ هل هما في عرض بعضهما أو أن أحدهما في طول الآخر؟

— ألا يمكن للدين أن يتولى تدير حياة الإنسان الدنيا إلا إذا استوفى في أحكامه جميع شؤون الحياة صغيرها وكبيرها؟ وهل يمكن للدين في هذه الحالة مواكبة متطلبات العصر؟

إن المشكلة الأساسية، التي يعاني منها سروس، هي أنه لا يرغب في تدخُّل الدين في قضايا المجتمع، ومن هنا يحاول دوماً أن يستبدله بالعقل الجمعي. ولا يجد فرقاً بين الأنظمة الدينية والنظام البشري. حيث يقول:

«في رأبي أن من المحال أن تقدرُوا على إثبات أن نظاماً قانونياً دينياً ما أفضل من جميع أنظمة القانون في العالم، أو أن تثبتوا أن نظاماً اقتصادياً دينياً ما هو أنجح من جميع الأنظمة الاقتصادية. أقصى ما يمكنكم فعله هو أن تقولوا: هذا نظام جيد، وتلك الأنظمة جيدة أيضاً» (١٥٣).

ويذهب أحياناً إلى القول بعدم إمكان استنباط نظم اقتصادي ونظام سياسي ونظام قانوني وسائر الأنظمة بالرجوع إلى الدين، وحتى لو حصل شيء من هذا القبيل فإن هذه الأنظمة المستنبطة من الدين لن تختلف عن الأنظمة البشرية أدنى اختلاف. إذا استطعنا أن نستكشف من الدين الأنظمة المذكورة، فإنها ستكون أفضل من إنجازات العقل الجمعي بالتأكيد، لأنها مستنبطة من الكتاب والسنة، أي الوحي.

نظرية محمد مجتهد شبستري

لمحمد مجتهد شبستري نظرية خاصة في شأن حدود الدين تقوم على تصوّرات

خاصة هي:

١ - ليس هناك وحي بحد ذاته للجميع وإلى الأبد. فالكلام الذي يمثل الوحي هو ذلك الكلام الذي يفعل بالإنسان ما لا يفعله كلام سواه. فلو أن وحيًا ما لم يؤثر في الإنسان تأثيراً خاصاً لم نعدّه وحيًا. فالقرآن المجيد كان وحيًا بالنسبة لنبي الإسلام ﷺ لأنه أثر فيه؛ ولو لم يؤثر في الآخرين الأثر نفسه لم يعد وحيًا.

ويرى شبستري، تبعاً لسروش، القرآن صامتاً، معتقداً أن هذا الكتاب لا يفهم ما لم يلقى تأثيراً خاصاً على قارئه ويجعله يشعر بأن ما يقرؤه شيء مختلف تماماً.

«لا يمكن لأي كلام أن يكون «وحيًا في نفسه» بالنسبة للجميع وإلى الأبد، بوصفه مجموعة من الكلمات والجمل. فالكلام لا يكون وحيًا إلا حينما يترك أثراً يفوق الوصف. وأينما تحقق هذا الأثر فإن وحيًا قد حدث. وحيث أن كلمات القرآن وآياته قد تركت ذلك

الأثر على رسول الإسلام ﷺ فمعنى ذلك أنها شكلت وحياً ربانياً بالنسبة إليه. ولو أحدثت كلمات القرآن وآياته الأثر نفسه على شخص آخر لكانت وحياً ربانياً بالنسبة إليه أيضاً. فالكلام — الوحي متحقق في كلا الموردين الخاصين بالذات.

وعليه، فالفهم الصحيح للقرآن هو أنه كلمات وجمل صامته وعادية في الظاهر، لكن هذه الكلمات تنزل على شخص ما دفعة واحدة، أي «شيء آخر بالكامل»، حتى تملك عليه وجوده وتستولي عليه»^(١٥٤).

٢ — إن معرفة علماء الدين معرفة بشرية، وكل عالم يفهم دعوة الأنبياء وفاقاً لمعايير البشرية. ومعنى النص حقيقة خفية، ينبغي الكشف عنها بالتفسير. وتقوم المواقف المسبقة والتطلعات والتوقعات والأسئلة، وحتى الاطلاع على تفاسير الآخرين للنص، بالتمهيد وإعداد ذهن عالم الدين لفهم النص الديني.

٣ — ليست المعرفة التي يطرحها علماء الدين، باعتبارها معرفة دينية، بمعصومة عن الخطأ، بل يجب مناقشتها والتوقف عندها. ولا ينبغي أبداً اعتبار تفسير معين للدين تفسيراً رسمياً؛ وحظر بروز التفسيرات الأخرى.

٤ — إن الكتاب والسنة مجموعة وحي «مبيّنة ومحركة لمسيرة سلوك الإنسان التوحيدي وأهدافه».

«فهذه المجموعة تجيب على ما يرتبط بالسلوك من أسئلة، علينا «توقع» الحصول على أجوبتها من هذه المجموعة. ومن هنا فالرغبة التي تجذب الإنسان لفهم هذه المجموعة هي رغبة الإنسان لفهم معنى ذاته وحرصه على مصيره وفلاحه عند الله»^(١٥٥).

وفي رأي شبستري أن مجموعة من العلاقات الأسرية والاجتماعية كانت تحكم مكة والمدينة قبل بعثة النبي الكريم ﷺ، وكان عدد من القوانين والأعراف البسيطة

(١٥٤) إيهان وآزادي، ص ٥٦. انظر كذلك: هرموتيك كتاب وسنت، ص ١٣١.

(١٥٥) هرموتيك كتاب وسنت، ص ٢٤.

والبدائية، التي ثبت بعضها بعد ظهور الإسلام، متداولة في مجال الدولة والقضاء وبعض الجوانب الأخرى. أما بعد ظهور الإسلام، فنرى أن النبي ﷺ قد تدخل في شأن العلاقات الاجتماعية وما يتعلق بالدولة والقضاء إلى حد ما، لكنه لم يكن يتدخله ذلك في صدد التقنين، لأن هذه القوانين «كانت قائمة وأمور الناس جارية وفاقاً لها»: بل كان في صدد «محو ما يخالف الفضيلة وكرامة الإنسان والعدالة وإزالة العقوبات التي تقف في وجه السلوك التوحيدى»^(١٥٦). ذلك أن منطلق الكتاب والسنة يفيد بأن السلوك التوحيدى يواجه جملة عقوبات اجتماعية لا بد من إزالتها، لذا فالنبي ﷺ كان يصحح القوانين والعادات والمؤسسات الاجتماعية بنحو يجعل السلوك المعنوي متاحاً لكل أحد.

وبناء على هذا الكلام؛ فلما أمضيت «الأحكام السابقة في مجال المعاملات والسياسة من قبل الشارع»، فذلك لمجرد إتاحة السلوك المعنوي لأفراد المجتمع.

نفي خلود أحكام الإسلام

يخلص شبستري، من كل ما تقدم؛ إلى أن كل ما ورد في الكتاب والسنة من تقرير في شأن العلاقات الأسرية والاجتماعية من قبيل الحكومة والقضاء والتجارة، لم يكن يستهدف وضع قوانين خالدة، فالخلود لم يكتب لغير القيم.

«تخلص مما تقدم إلى أن ما تضمنه الكتاب والسنة في شأن العلاقات الأسرية والاجتماعية والحكومة والقضاء والعقوبات والمعاملات، وما إليها من إماءات محضة أو تعديلات، لم يكن اهدف منها تقنين العلاقات الأسرية أو الاجتماعية أو شؤون الدولة بقوانين ثابتة لا تتغير.

فالثابت والخالد في هذه الإماءات هو «القيم»، فهى المستهدفة والمقصودة من عملية التعديل التي أجراها الكتاب والسنة؛ وهى الملهم والمعيار لتدخلات من هذا

القبيل. إن هذه القيم ليست أموراً مستقلة، بل تنبثق من ضرورات السلوك التَّوحيدي، فتنفَّسَ إلى جانبها، وتكتسب قيمتها منها»^(١٥٧).

يقضي هذا التفسير بضرورة تغيير القوانين في مجالات الأسرة والقانون والسياسة في كل عصر وفق مبادئ القيم، ومن أهمها السلوك التوحيدي. فلا بد من أن تأتي القوانين الموضوعية منسجمة مع سلوك الناس التوحيدي.

«تفصي بنا المبادئ والنتائج التي خلصنا لها إلى القول بضرورة دراسة القوانين في كل عصر في ما يرتبط بعلاقات الأسرة والمجتمع والدولة وشكل الحكم والقضاء والحدود والدييات والقصاص والمعاملات وما إليها، في المجتمع الإسلامي وفاقاً لمعيار مدى انسجامها أو عدم انسجامها مع إتاحة السلوك التوحيدي للناس»^(١٥٨).

وإذا كان قانون أو عرف من قوانين المجتمع القديم أو أعرافه قد أقره الكتاب أو السنة، ثم صار في ما بعد منافياً للسلوك التوحيدي، فلا بد من العمل على إصلاحه وتعديله.

«ويمكن أن يشمل هذا اللون من الإصلاح والتغيير والتعديل جميع جوانب المعاملات ونظام الأسرة والدولة والقضاء والحدود والقصاص والدييات ونظائرها. ولا يعد هذا الإجراء تغييراً للقانون الإلهي الخالد، لأن القانون الإلهي في هذه الموضوعات متمثل في القيم المنبثقة من حقانية سلوك التوحيد الذي يتطلب انطباق القوانين معه، لا في القوانين بحد ذاتها»^(١٥٩).

ويدَّعي شيبستري أننا لن نكتفي بعلم الأصول والفقه والفلسفة والكلام والعرفان والتفسير في وضع القوانين الجديدة المفترض انسجامها مع «السلوك التوحيدي والتجربة الدينية» للفرد، بل لا مناص من الاستعانة «بالعلوم الإنسانية والاجتماعية من

(١٥٧) المصدر نفسه، ص ٨٧.

(١٥٨) المصدر نفسه، ص ٨٧ و ٨٨.

(١٥٩) المصدر نفسه، ص ٨٨.

ناحية؛ ومعطيات العلم والتجربة الواسعة حول موضوع السلوك التوحيد للإنسان ومسيرته من ناحية أخرى».

ولا بد أيضاً، عند التخطيط للتنمية الاجتماعية، من الاستفادة من العلم الحديث، ولكن مع الحذر من تعارض أهداف القيم النهائية للتنمية مع قيم الكتاب والسنة. ويتفق مع سر روش في الاعتقاد بعجز الفقه عن التنظيم، رغم قدرة أحكام الفقه على تحديد اتجاه معين للتنمية.

«لا يمكن للفقه أن يكون مبدأً للتنظيم؛ فعلم الفقه لون من تفسير قانوني مرتبط بالكتاب والسنة ومنبثق عنهما. وهذا العلم (الفقه) لا يعطي تفسيراً للحقائق الراهنة في المجتمع، كما لا يستطيع تحديد آلية تغييرها (التنظيم). ومضافاً إلى القيم النهائية، فالحلال والاحرام الفقهيان صاحبان لهداية جزء من عمليات التوسعة باتجاه أطر خاصة»^(١٦٠).

نسجل على هذه النقاط التي يطرحها شبستري عدة ملاحظات:

تفسير الوحي

أن يكون للوحي تأثير كبير على متلقيه فهذا مما لا شك فيه ولا ريب، ولكن يفترض التمييز بين الوحي للنبي من جهة، وما يحصل للعرفاء من كشف وشهود من جهة ثانية. فالعارف الذي يصل مقام الكشف والشهود تحصل له حالات غير قابلة للنوصف والنقل للآخرين. فالوحي والكشف والشهود والإلهام مفاهيم تنتمي إلى مقولة العلم الحضوري، لا العلم اخصوي، ومن هنا عزَّ على الآخرين إدراكها.

ومع ذلك، ثمة فوارق جمة بين الوحي والإلهام، منها أن الوحي حجة على الجميع، فيما الكشف والشهود ليسا كذلك. فمضامين الوحي هي المعيار لصحة كشف العرفاء وشهودهم أو سقم ذلك. أمّا ما يقال من أن للوحي مراتب، وكشف وشهود العرفاء يمثل مرتبة «وحي القلب»، فذلك لا يعني مساواته لوحي الأنبياء.

فعندما يتلقى النبيُّ الوحيَّ، من قبل الله، بعلم حضوري، يقوم بإبلاغه للناس ليدخل في علمهم الحصري. وربما حدث لشخص ما تحوُّل داخلي مع قراءة آيات القرآن نتيجة تكامله، وهو ما نجد له شواهد متعددة طوال التاريخ الإسلامي. ولكن شتان ما بين التأثير الذي فعلته آيات الوحي في النبي، وبين فهم الآيات وتأثر شخص غيره بها. فلو أن شخصاً لم يتحول داخلياً بقراءته لآيات القرآن: فلا يمكن القول انه عاجز حتى عن فهمها. أن يفهم غير المسلم من القرآن شيئاً إذا قرأه؟ ألن يفهم مثلاً المراد من قوله تعالى: **(إِنَّ الصَّلَاةَ تَنْهَى عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ)** (١٦١)؟

فلو كان فهم تعاليم الوحي مقصوراً على ذلك القارئ الذي يؤثر الوحي فيه: لأصبح الكثير من الناس محجوبون عن فهم آياته، فما هو دور الهداية في هذه الحالة إذن؟ وكيف سيحقق القرآن أهدافه وهو كتاب هداية ونور **(يَهْدِي بِهِ اللَّهُ مَنِ اتَّبَعَ رِضْوَانَهُ سُبُلَ السَّلَامِ وَيُخْرِجُهُم مِّنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ بِإِذْنِهِ وَيَهْدِيهِمْ إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ)** (١٦٢). وهكذا يتفق شبستري مع سروش على أن كتاب الله صامت، مؤكداً على عدم إمكان فهم القرآن عن طريق معرفة معاني الكلمات والجمل، والسبيل الوحيد لفهم هذا الكتاب هو أن يؤثر تأثيراً خاصاً على قارئه ويستولي على تمام وجوده.

فهم علماء الدين

لم يدع أحد بأن كل ما فهمه العلماء معصوم عن الخطأ، مصون عن النقد والمراجعة. ألم ينقد العلماء طوال تاريخ الإسلام بعضهم بعضاً؟ إن الخطأ، في التصور الثالث لدى شبستري، هو أنه تصوّر جميع معارف علماء الدين محتملة الخطأ، في حين أننا نعتقد بأن كثيراً من التفسيرات التي قدمها علماء الدين للكتاب والسنة تحظى بالثبات، ولا اختلاف في هذا المقدار المحدود.

(١٦١) العنكبوت: ٤٥.

(١٦٢) البقرة: ٢٧٢.

لكن شبستري يذهب إلى أن معرفة علماء الدين معرفة بشرية، ولا ينجو أحد منهم من الخضوع لمعايير شخصية يفهم خطاب النبي عبرها. وحيث أن النص غامض في معناه، احتاج الكشف عنه إلى تفسيره، نكّن تفسير الدين يأتي متأثراً بتصورات المفسر المسبقة وتطلعاته وتوقعاته والأسئلة التي تدور في خلد.

«يسجل علماء الهرمنيوطيقا، من خلال دراساتهم المعمقة، في شأن تفسير النصوص وفهمها؛ خمس نقاط أساسية يعدونها بمثابة مقدمات ومقومات لتفسير النص وفهمه، وهذه النقاط الخمس هي:

١ - خلفيات المفسر.

٢ - تطلعات المفسر وتوقعاته الموجهة.

٣ - أسئلته حول التاريخ.

٤ - تحديد مركز معنى النص؛ وتفسير النص باعتباره وحدة تتمحور حول ذلك المركز.

٥ - ترجمة النص وخلفية المفسر التاريخية.

لقد تأثر شبستري بنظريات فلاسفة الهرمنيوطيقا تأثراً كبيراً. وهرمنيوطيقون ينقسمون إلى طائفتين: طائفة الواقعيين وطائفة التاريخيين.

فالواقعيون يذهبون إلى إمكانية التوصل إلى فهم صحيح للنصوص. أي الحصول على فهم للنص مجرد عن قيم زمنه الخاص. فالإنسان في نظر الواقعيين قادر على إقصاء الأحكام المسبقة والتحريفات التي فرضتها عليه العادة والظروف، فيما يرى التاريخيون أن التاريخية والظروف التاريخية تشكل عناصر أساسية في فهم النصوص، وأن الإنسان أسير الظروف المنبثقة من العادة ومن تصوراته وتوقعاته من النص، ويرون أن بين النص القديم والزمن الراهن هوة واسعة تجعل من الفهم الثابت أمراً غير ممكن.

ويسجل التاريخيون على الواقعيين تشكيكهم بالمعيار الذي يجري على أساسه ترجيح

تفسير على آخر. لأن ترجيح تفسير على آخر يتطلب استقصاء ودارسة شواهد وأدلة كثيرة لا تتوافر لأحد. ويسجل الواقعيون في مقابل ذلك على التاريخيين أن فهم أي نص سيكون متعذراً مع افتراض الهوة بين النص القديم والزمن الحاضر. فالنظرة التاريخيَّة تجرنا إلى التشكيك الفلسفي، إذ لا يبقى — بناءً على هذه النظرة — فهم قابل للإثبات أو النفي. الواقعيون يميلون إلى «الصدق» و«الاعتبار»، في حين أن التاريخيين لا يعينهم الصدق والاعتبار البتة. وقد كان لغادامر الذي ينتمي لطائفة الهرميوطيقين التاريخيين تأثير واضح للغاية على شبستري، حيث يرى غادامر أن لأية معرفة ظرفها الخاص، وذوقها الذي تكشف عنه. والمفسر هو الآخر يعمل على فهم النص حاملاً معه توقُّعات محدَّدة سلفاً، أمَّا القارئ الذي يعيش وضعاً تاريخياً خاصاً فله أسئلته التي يطرحها على النص. ويؤكد غادامر على خلفية فهم النص، معتبراً تفسير النص مرتبطاً بظرف القارئ، ومتوقفاً على تصوراته المسبقة. ففهم أي نص رهن بالتراث والتاريخ. إن فهم الإنسان لا ينفك عن تطلعاته ومصالحه وتوقعاته، فالنص يفهم دوماً من خلال توقع ما، فلمواقف الفرد المسبقة وتطلعاته الراهنة دخل في فهمه للنص.

ويعتقد غادامر بأن ليس ثمة فهم صحيح وقطعي للنص، فلا نتوقع الإمساك بمراد المتكلم لدى تفسيرنا لنص ما، لأن مهمة النص لا تنحصر في بيان ذهنية قائله. فغادامر لا يقر بأية ضابطة أو معيار لتقييم صحة الفهم أو انحرافه، بل على القارئ أن يجاور النص انطلاقاً من توقعاته وتصوراته المسبقة. والفهم شكل من أشكال الحوار والمحادثة، ففي عالم الحوار لا يحصل القارئ إلا على جزء يسير من الحقيقة، والقارئ يطرح أسئلته على النص متوقفاً من النص الإجابة عنها، وتلك هي القناة الوحيدة التي يمكن من خلالها فهم النص. إن الأسئلة التي يريد النص الإجابة عنها غامضة تارةً، وظاهرة تارةً أخرى، وللنص في كل زمن وعصر أسئلة خاصة، أمَّا في منطق الحوار فأفق المعنى للنص يمتزج ويلتحم بأفق المعنى للقارئ الذي يحاول فهم النص، وهو أفق مفتوح ومرن على الدوام. فالنص متغير ونسبي من الناحية التاريخية والثقافية. لكنَّ غادامر عاجز عن معالجة

مشكلة التفسير المتضاربة، فنظريته في فهم النص تؤدي — خلافاً لما تنتجه النظرة الواقعية — إلى القول بالنسبية.

إن الهرمنيوطيقيين لم يكتفوا بدراسة النصوص الدينية؛ بل لقد توسع كثير منهم ومارس دراسته على نصوص غير دينية أيضاً، كالنصوص الأدبية والنتاجات الفنية؛ في محاولة لفهمها والكشف عن إيجاباتها. لذا فالكشف عن مراد واضح النص ليس مهماً، إذ ليس هو المعيار لدى غدامر وأتباع مدرسته، في حين أن المهم في تفسير النصوص الدينية هو التوصل إلى مراد الشارع، وما تريده من النص الديني هو خصوص الوحي الإلهي، لا روايات أقوال الأنبياء.

ونصوص الوحي التي ينزلها الله لهداية الناس؛ لا يمكن أن تتصف بالنصت ليفسرها من يشاء وفقاً لتصوراته وتوقعاته المسبقة. ثم ليست جميع النصوص بحاجة إلى التفسير، فمعيار حاجة النص إلى تفسير هو عدم صراحته أو ظهوره في إرادة معنى ما. ولكن أن نقول: إنَّ المفسر يعالج تفسير النص بناءً على تطلعاته وتوقعاته الشخصية، فذلك تتوقف عنده من عدة جهات:

١ — إن المباني الكلامية والاستناد إلى النص، تفرض على المفسر تطلعات وتصورات خاصة. فعلى سبيل المثال، لا بد من الاعتراف في مجال تفسير القرآن بالمباني والأحكام الآتية:

— إن القرآن كتاب مصون من التحريف.

— إنه كتب مبين ومبين.

— إنه كتاب خالد وهداية البشر.

— إنه مستقل في دلالاته؛ أي ليس صامتاً في بيان مراده.

— يتطلب فهم القرآن اعترافاً مسبقاً بحجية كل من العقل والظهور.

٢ — يرفض أتباع الاتجاه التاريخي من الهرمنيوطيقيين التصورات الثابتة غير القابلة

للتفسير. ويرون ان لا وجود لمعايير شخصية في تصحيح تصورات المفسر أو توقعاته. في حين أن فهم نص كالقرآن لا ينسجم مع أي توقع كان، فالنص هو الذي يحدد توقعاتنا، ومن الممكن في حالات كثيرة تشخيص الفهم الخطأ من الصحيح من دون الوقوع في فخ النسبية. على أننا لا ندعي - رغم ذلك - إمكانية التوصل إلى فهم مطابق للواقع في شأن جميع التعاليم والنصوص الدينية، بل ما نصر ونؤكد عليه هو إمكانية التوصل إلى فهم صحيح للكثير منها، أما أن يأتي من هبّ ودبّ بما يحمل من تصورات مسبقة ليدخل عالم النصوص ويشتغل على تفسيرها، فهذا ما لا يُسمح به. أجل هناك الكثيرون ممن عملوا على النصوص من خلال تصوراتهم الخاصة، وقد جرت دراسة نتائج ونقدها وفقاً لمعايير فهم الدين. على أية حال، فالمشكلة ليست في وجود التصورات المسبقة أو عدم وجودها، بل المهم هو توافر أسس ثابتة للفهم، إلى جانب التصورات، ورفض العمل من خلال التصورات أياً كانت، فالمباني الكلامية ومضمون النص جديران بإعداد معايير تشخيص صحة التصورات أو سقمها؛ الأمر الذي يمنعنا من الوقوع في النسبية في فهم النصوص.

السلوك التوحيدى

يرى شبستري أن هدف الكتاب والسنة تتمثل في تحقيق مقاصد السلوك التوحيدى. وهذا لا يختلف معه فيه، إذ لا شك في كون الهدف من إنزال الدين وبعثه الأنبياء هو التوحيد؛ فقد صرّح القرآن الكريم بأنه اهدف الأخير من بعث الأنبياء:

{وَلَقَدْ بَعَثْنَا فِي كُلِّ أُمَّةٍ رَسُولًا أَنِ اعْبُدُوا اللَّهَ وَاجْتَنِبُوا الطَّاغُوتَ} [النحل: ٣٦].

غير أن نصوص الوحي تفيد بوجود أهداف أولية قصدها الأنبياء بوصفها مقدمات تعمل للتهدية لهدفهم الأخير. من هذه الأهداف العدالة الاجتماعية.

{لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِالْبَيِّنَاتِ وَأَنْزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتَابَ وَالْمِيزَانَ لِيَقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ} [الحديد: ٢٥].

وقد سعى الأنبياء إلى تحقيق العدالة الاجتماعية من خلال إحداث إصلاحات اجتماعية، كما حكى القرآن عن النبي شعيب عليه السلام حيث يقول:

(إِنْ أُرِيدُ إِلَّا الْإِصْلَاحَ مَا اسْتَطَعْتُ) [هود: ٨٨].

(أَوْفُوا الْكَيْلَ وَلَا تَكُونُوا مِنَ الْمُخْسِرِينَ وَزِنُوا بِالْقِسْطَاسِ الْمُسْتَقِيمِ وَلَا تَبْخَسُوا النَّاسَ أَشْيَاءَهُمْ وَلَا تَعَثُوا فِي الْأَرْضِ مَفْسِدِينَ) [الشعراء: ١٨١ - ١٨٣].

يعتقد شبستري بأنه علينا أن نتخذ من السلوك التوحيدي تصوراً مسبقاً نطلق منه تجاه القرآن والسنة متوقعين منها الإجابة عما يرتبط بالسلوك التوحيدي. وعلى الإنسان أن يتعامل مع القرآن والسنة حاملاً معه تطلعاته في هذا المجال كي يدرك «حقيقة مصيره وفلاحه عند خالقه». وهنا يطرح السؤال الآتي: هل توصل شبستري إلى هذا التوقع من الدين بناءً على نظرة خارجية للدين أو من خلال نظرة في الكتاب والسنة.

نكّن المنهج الصحيح في ذلك هو استنطاق الكتاب والسنة في هذا الصدد، أي النظر في آيات القرآن بقصد التعرف على أهداف الأنبياء والأديان، من دون إسقاط توقع خاص على قراءتها.

وكما قلنا فآيات القرآن تشير إلى أن الهدف الأخير من بعثة الأنبياء هو التوحيد، وهذا الهدف مصحوب بأهداف جانبية وثانوية مساعدة على حصوله وممهدة له.

ففي الإسلام عليه السلام لم يكن له بد من تأسيس نظام اجتماعي متميز من أجل إقرار العدالة الاجتماعية، والمساعدة على إيجاد أجزاء توحيدية. من هنا عمل على تصحيح بعض القوانين والعلاقات الاجتماعية القائمة من جانب، ووضع مجموعة من القوانين الجديدة من جانب آخر. أي إن النبي عليه السلام كان يدير المجتمع وفقاً لقوانين إضائية وتأسيسية. ويرى عموم الفقهاء أن القوانين التي ثبتها النبي عليه السلام، إضائية أو تأسيسية، هي قوانين خالدة باقية. غير أن شبستري يعتقد بعدم خلودها، لأنها كانت توضع بما يناسب ظروف ذلك العصر. وهو أمر ممكن في أي عصر. ومتى ما كانت

قوانين الإسلام ذات الطابع الاجتماعي عقبة في طريق السلوك المعنوي، وجب العمل على تغييرها. وهذا الكلام نسجل عليه:

أولاً: إنه لم يأت بأي دليل يثبت رأيه هذا، أي أنه لم يقدم دليلاً من داخل الدين يثبت كون قوانين الإسلام مؤقتة وليست خالدة، كما لم يفند بالدليل رأي الطرف المقابل الذي يؤمن بخلودها وأبديتها. فلو كانت القيم الناشئة من السلوك التوحيدي خالدة وحدها، فلماذا لم ترد الإشارة إليها من قبل الشارع. ثم ما هي القيم المقصودة هنا؟ لماذا لا توجد آية أو حديث يفيد بإعطاء الإنسان صلاحية تغيير القوانين الإلهية حسب العصر ومتطلباته، ونجد على العكس من ذلك التأكيد على الأخذ والعمل بكل ما أمر النبي ﷺ به، وترك ما نهى عنه واجتنابه.

(وما آتاكم الرسول فخذوه وما نهاكم عنه فانتهوا) [الحشر: ٧].

ثانياً: من أين يتسنى تشخيص أن قانوناً إسلامياً ما منسجم مع السلوك التوحيدي؟ إذ لو كان الإنسان قادراً بعقله على تحديد ضرورة تغيير القانون الشرعي ووضع قانون جديد مكانه، فلا حاجة للدين بعدئذ؟ فإذا كانت الحاجة للدين لأجل معرفة سبيل الفلاح، فإن العقل الذي يدرك خطأ القانون الإلهي، قادرٌ أيضاً على ترسيم سبيل هدايته وفلاحه.

ثالثاً: يؤكد شبستري أن لا تكون القوانين الجديدة مخالفة «للحلال والحرام الفقهيين». لكنه لا يحدد — للأسف — معنى الحلال والحرام الفقهيين. هل الربا قانون اقتصادي رغم كونه حراماً، أم ماذا؟ وهل أن حرمة فقهيّة قابلة للتغيير أو لا؟

رابعاً: نحن نعلم بأن للدين هدفه، وهدفه — على حد تعبيره هو «السلوك التوحيدي». وقد زدنا الدين بنظرة كونية وإيديولوجية تمهيداً لتحقيق هدفه. النظرة الكونية الإسلامية تمثلها عقائد الإسلام ومعارفه، وإيديولوجيته هي الأخلاق والأحكام التي جاء بها نبيه ﷺ. والأحكام شاملة لكل من العبادات والاقتصاد والسياسة والقانون والقضاء.

هذه الأركان الثلاثة يأبى أحدها الانفصال عن الآخر، فلا يصل الإنسان إلى كماله إلا بها مجتمعة. فلو حكمنا بضرورة تغيير أحكام الاقتصاد والقانون، فلماذا لا نعمم هذا الحكم ليشمل العبادات أيضاً؟ وما الداعي لترك الأخلاق ثابتة، رغم التغيير في القوانين الاجتماعية؟

هل أن القوانين الاجتماعية بأجمعها قابلة للتغيير من دون استثناء؟ لم لا تكون عندنا أحكام ثابتة في المجال الاجتماعي؟ لم لا تكون لدينا مبادئ ثابتة باقية في مجال العلاقات الأسرية والقضاء والحدود والدييات والقصاص والمعاملات؟

ألا يفيد قوله تعالى: ﴿أَوْفُوا بِالْعُقُودِ﴾ مبدأ ثابتاً لاستيعابه مساحة واسعة من المعاملات التجارية وغيرها، أم انه مختص بزمان النبي ﷺ وحسب؟ ولو كان ثابتاً، فما هو معيار ثباته؟ ولم لا تتوافر مبادئ أخرى ثابتة وخالدة في مجالات شتى، كالقانون والاقتصاد والسياسة وما إليها.

يشير القرآن، في بعض آياته، إلى وجود بعض أحكامه في شرائع سابقة رغم اختلاف الظروف. وأدناه أمثلة على ذلك:

فالآية التالية تشير إلى أن الربا كان محرماً في الأديان السابقة، وقد حُرِّم في الإسلام أيضاً كحكم اقتصادي:

﴿وَأَخْذَهُمُ الرِّبَا وَقَدْ نُهُوا عَنْهُ وَأَكْلَهُمْ أَمْوَالِ النَّاسِ بِالْبَاطِلِ وَأَعْتَدْنَا لِلْكَافِرِينَ مِنْهُمْ عَذَاباً أَلِيماً﴾ [النساء: ١٦١].

وتصرَّح الآية التالية بوجود فريضة الصلوة والزكاة في دين عيسى ﷺ:

﴿وَجَعَلَنِي مُبَارَكاً أَيْنَمَا كُنْتُ وَأَوْصَانِي بِالصَّلَاةِ وَالزَّكَاةِ مَا دُمْتُ حَيًّا﴾ [مريم: ٣١].

كما تؤكد هذه الآية على أن فريضة الجهاد، وما كتب الله للمجاهدين في سبيله، قضية يتفق على ذكرها كل من التوراة والإنجيل والقرآن:

(إِنَّ اللَّهَ اشْتَرَى مِنَ الْمُؤْمِنِينَ أَنْفُسَهُمْ وَأَمْوَالَهُمْ بِأَنْ لَهُمُ الْجَنَّةَ يُقَاتِلُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ فَيَقْتُلُونَ وَيُقْتَلُونَ وَعَدَا عَلَيْهِ حَقًّا فِي التَّوْرَةِ وَالْإِنْجِيلِ وَالْقُرْآنِ) [التوبة: ١١١].

مناقشة الأحكام الأبديّة

يسجل شبستري عدة ملاحظات نقدية على ما يُطلق عليه في الفقه بالأحكام الأبديّة. إذ يقول: إن الفقهاء إنما بنوا قولهم بالحكم الأبدي على استخدام الإطلاق في بعض النصوص، أو «بدليل اشتراك مخاطبي عصر الرسول ومن يتلوهم في الأزمان اللاحقة بالتكليف».

وعندما يقول الفقهاء بإطلاق الأدنة، فمعنى ذلك أن المكان والزمان لم يلحظا في الحكم، لذا فالحكم الوارد يكون دائماً على المكلفين مهماً كان أو أمراً.

إن اشتراك الخاضرين والغائبين في التكليف والإطلاق مبني - في نظره - على وجود تصور مسبق عن الحكم الأبدي لدى الفقيه، ولو لم يتصور الفقيه إمكان جعل حكم أبدي، لما استطاع في مقام الإثبات الرجوع إلى الأدلة واستنباط الإطلاق منها. فلكي يحصل الفقيه على إمكان الإطلاق لا مفر له من تصور خاص عن كل من الإنسان والحكم.

«وتلك مسألة مهمّة؛ إذ كيف يمكن للفقيه تصور إمكان الإطلاق. فهو لا يتصور الإطلاق إلا إذا امتلك تصوراً خاصاً عن الإنسان، إلى جانب تصوره عن المكلف والحكم، ليتسنى له حينئذ تصور جعل حكم أبدي في هذا المورد الخاص المحاط بهذه التصورات... لاسيما إذا تبنى القول بتأسيس الأحكام على المصالح والمفاسد الواقعية. ومعنى هذه النظرية أن عمل المكلف ينطوي إما على مصلحة أو مفسدة؛ وأن من الممكن تصور عمل ما لا يختلف في ما يتمخض عنه من مصلحة أو مفسدة في مختلف الظروف والأعصار والمجتمعات. علينا أن نراجع فهمنا لكل من المصلحة والمفسدة، فما معنى المصلحة؟ وما معنى المفسدة؟ يجب أن نمتلك تصوراً عن كل من العمل والمكلف

والمصلحة والمفسدة وإمكان الأبدية، لكي نعتبر جعل حكم أبدي ممكناً. فإذا تصورنا إمكان حكم بهذه الصورة، فيمكن حينئذ فهم شيء كهذا من الإطلاق؛ ليصل الدور بعد ذلك إلى مناقشة ظهور من هذا القبيل^(١٦٣).

وهكذا يرى أنه لا بد أولاً من تصور عمل ذي مفسدة أو مصلحة دائمة، ليتسنى من بعد القول بالحكم الأبدي، وهذا يتطلب بدوره أيضاً، التعرف على معنى العمل أولاً، وعلاقته بالفرد والمجتمع ثانياً، ثم تحديد معنى المفسدة والمصلحة ثالثاً.

فعلى الفقيه أن يفترض بدءاً إمكان جعل الحكم الأبدي، كي يحصل من الأدلة على الإطلاق المؤدّي لحكم كهذا.

ثم يعرّج شبستري على مناقشة آراء كل من العلامة الطباطبائي والشهيد مطهري في شأن الحكم الأبدي وغير الأبدي. فهذان العلّمان يفسران الأحكام الأبدية وغير الأبدية على أساس حاجات الإنسان الثابتة والمتغيرة. فهما يعرفان الحاجات الثابتة بأنها تلك العناصر المتقوّمة بفطرة الإنسان، ويذهب العلامة والشهيد إلى أن حياة الإنسان، على المستوى الفردي والأسري والاجتماعي، تنطوي على مجموعة من عناصر ثابتة تتبلور على أساسها أحكام أبدية، إلى جانب عناصر متغيرة تشكل الأرضية لأحكام متغيرة مؤقتة.

«سؤالي هو: ماذا تعني هذه الطريقة من التعامل مع هذه القضية؟ فالعلامة والشهيد مطهري اللذان نجلهما؛ ماذا يفعلان بالضبط؟ هل يقومان بفرز الثابت من المتغير من حياة الإنسان بناءً على معطيات العلوم والمعارف والتجارب القديمة؟».

يخلص شبستري إلى أن العلامة الطباطبائي والشهيد مطهري إنّما توصلا إلى إمكان جعل الأحكام الأبدية لإيمانها بوجود حاجات ثابتة ومتغيرة في الإنسان.

«وبوجود هذا التصور، يصبح لتلك الإطلاقات معنى لديهما، أمّا لو كان هذا التصور مفقوداً، لما فهمنا من الإطلاقات ما فهمناه.

(١٦٣) محفّظوهای فلسفه فقه، ص ٧٧.

في الحقيقة ثمة وجهتا نظر في هذا المجال؛ فتارة ننتقل من التكوين لتحديد معالم التشريع، أي أننا نستكشف عالم التشريع من خلال النظر في عالم التكوين، فنجد أن حياة الإنسان منقسمة إلى ثابت ومتغير، ونتحرك تارة أخرى من عالم التشريع لتحري طبيعة عالم التكوين. يبدو للوهلة الأولى أن عالم التكوين يتم الكشف عنه بواسطة التشريع، لكن النتيجة تبدو معكوسة عندما نستحضر هذه الأدلة، فالتكوين يزودنا بالمنهج الذي علينا فهم التشريع وفاقاً له. فعندما نقول: هذا ثابت وهذا متغير، معناه أننا نرى التشريع مطابقاً للتكوين. فمتى ما عرفنا التكوين، وقلنا: هذا هو التكوين، عندها نقول: إن التشريع قابل للفهم. فليس لنا أن نخوض هذا المضمار ما لم نتعرف على الثابت والمتغير في حياة الإنسان»^(١٦٤).

على أية حال، فما دام لدى الفقيه تصوّر مسبق بأن في حياة الإنسان ما هو ثابت وما هو متغير: «فإنه سيتمسك بالإطلاق مستدلاً به على أبدية الحكم».

ويقرر في موضع آخر أن القول بالأحكام الأبدية نوع من التفسير للخاتمية، بمعنى أن على النبي الخاتم أن يحدد أحكام كل شيء، أي على النبي الخاتم أن يأتي بأحكام كل شؤون حياة الإنسان وفي مختلف مجالاتها وحقوقها. وبهذا التفسير تُفهم الأحكام الإلهية على أنها أحكام مولوية. أما لو فسّرت الخاتمية بضرورة أن يبين النبي تلك المسائل التي لا سبيل لعقل الإنسان الخوض فيها وسبر أغوارها، لتكون أحكامه أحكاماً إرشادية مختصة بزمان نزولها.

«يدعي الفقهاء والأصوليون الإجماع على كون خطابات عصر الرسول شاملة وعامة لجميع البشر؛ منذ زمن النص وحتى يوم القيامة. ولكن ينبغي أن نعرف أن هذا الإجماع مستند إلى ارتكاز ذهني عام لدى المسلمين، وهذا الارتكاز قائم بدوره على جملة مبادئ ومبان فلسفية وكلامية أو ذوقية في مسألة النبوة تقتضي كون النبي قد بين الشريعة لكل العصور التي تلي عصره. يؤدي هذا المستوى من التوقع إلى اعتبار أحكام النبي، من أوامر

ونواه، عامة وشاملة لجميع البشر، وهي نتيجة طبيعية لهذا المستوى من التوقع. وهكذا الأمر بالنسبة لحدود دائرة الشريعة النبوية أيضاً، فمن يعتقد، انطلاقاً من مبادئ فلسفية وكلامية أو ذوقية، بأن على النبي أن يأتي بكل الأحكام التفصيلية لمختلف مجالات الحياة، سواء العبادية أم السياسية والاقتصادية وما إليها؛ فذلك يؤدي به إلى جعل الأحكام النبوية صادرة على سبيل المونوية من دون استثناء. أمّا لو رأينا أن دور النبي منحصر في تحديد الأحكام في دائرة التعاليم الأخلاقية الأساسية والمسائل التي لا سبيل للعقل إليها، ففي هذه الحالة تصبح الكثير من الأحكام المتعلقة بمجال المعاملات والسياسة والاقتصاد وما إليها أوامر إرشادية، صدرت وفاقاً للنمط العقلاني المعاصر لصدورها، ولا تمنع من اتخاذ سبل مغايرة في سواه من العصور» (١٦٥).

ونسجل على كلمات شبستري أنفة الذكر جملة ملاحظات نشير، هنا، إلى بعض منها:

١ - لقد تصوّر شبستري أن الفقيه لا يتوصل إلى القول بالحكم الأبدي ما لم يمتلك تفسيراً خاصاً عن الإنسان. أي لا بد من الإيمان أولاً بوجود نوعين من الحاجات الإنسانية، نوع ثابت وآخر متغير، ليصار من ثم إلى الإيمان بوجود الحكم الأبدي. وبتعبير آخر، لا بد من أن يتوفّر الفقيه على رؤية خاصة إلى نظام التكوين ليؤسس عليها تفسيره للتشريع، في حين أن المسألة على العكس مما تصوّره. فالفقهاء السابقون على العلامة الطباطبائي والشهيد مطهري كانوا يقولون بالأحكام الأبدية رغم أنهم لم يتكلموا في الحاجات الثابتة والمتغيرة. وقد استفاد أولئك العلماء هذه النتيجة من الإطلاقات والعمومات المبتوثة في الآيات والأحاديث الشريفة. فلو كان كلام شبستري سليماً لما تسنى للفقهاء الماضين الحديث عن أبدية الأحكام، على أن العلامة الطباطبائي والأستاذ مطهري إنهما بحثوا في الحاجات المتغيرة والثابتة بهدف بيان فلسفة الأحكام الأبدية. أي أنها لم يكونا في صدد التوصل للأحكام الأبدية من خلال الكشف عن علل الأحكام،

بل كانا في صدد تحليل ظاهرة الأحكام الأبدية وتفسيرها.

فعندما يُصرح السؤال: كيف يمكن لدين ثابت أن يشكل خطاباً حياً نكّل العصور والأجيال، أي، أنى للإسلام أن يواكب متطلبات العصر والزمان؟ يجيب هذان العلمان عن هذا السؤال بأن التشريع مستق مع التكوين. فُهما مؤمنان في مرحلة سابقة بوجود الحكم الأبدي في التشريع، وقد عملا على تصنيف حاجات الإنسان إلى ثابتة ومتغيرة، محاولة منها لإعطاء تسويغ فلسفي لهذه الأحكام.

ومعلوم أن العلامة الطباطبائي والأستاذ مطهري كانا يقولان بالمبادئ الآتية:

أ- إن الناس مشتركون جميعاً في الإنسانية.

ب- إن لدى الإنسان فطرة.

ج- إن لدى الإنسان حاجات ثابتة.

وقد طرحت هذه المبادئ لغرض إثبات الحكم الأبدي والدفاع عنه، أي أنهما لم يطرحا هذه المبادئ إلا بعد أن فرغا من الوقوف على الأحكام الأبدية عن طريق الإطلاقات والعمومات تبياناً لحكمتها وفلسفتها.

٢- ليس بين الفقهاء من يدعي بأنه أقر بأبدية الأحكام لاكتشافه المفسدة أو المصلحة الأبدية لبعض الأحكام. وما يدور من كلام عن مفسدة الأحكام ومصلاحتها فذلك من حيث كون واضعها حكيماً، وأن الحكيم لا يصدر منه غير الحكمة، لذا فأوامره للإنسان نابعة من مصلحة تعود للإنسان نفسه، ونواهيته تهدف إلى منع مفسدة عنه. غير أن شبستري تصوّر أن الفقهاء إنما ذهبوا للقول بالأحكام الأبدية بعد أن اكتشفوا مصالح الأحكام ومفاسدها، الأمر الذي جعله يتساءل مستنكراً: أتى للفقهاء إثبات أن حكماً ما له مصلحة اجتماعية أو فردية؟ ومن أين يعلم أن هذه المصلحة دائمية أبدية؟ وكيف نوظف العلوم التجريبية لاكتشاف الثابت والمتغير من حياة الإنسان؟

تبنو هذه الإشكالية التي صاغها شبستري واهية، وغير قائمة على أسس محكم،

فقد كان عليه أن يستدل على مدَّعاه بكلمات للفقهاء توحى باستنادهم على تلك المبادئ في القول بأبديّة الأحكام، والخال إن الذي جعل الفقهاء يؤسسون قاعدة أبديّة الأحكام الإلهية وجود الإطلاقات والعمومات في السنة الأدلة الشرعية إلى جانب طائفة من الأحاديث الشريفة التي تؤسس للقاعدة المذكورة على نحو صريح، كقوله ﷺ: «حَلَالٌ مُحَمَّدٌ حَلَالٌ أَبَدًا إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ وَحَرَامُهُ حَرَامٌ أَبَدًا إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ»^(١٦٦).

ومن هذا المنطلق راح بعض العلماء، كالعلامة الطباطبائي، يخللون أحكام الإسلام من خلال دراسة احتياجات الإنسان، من دون أن يدَّعوا قدرة الإنسان على تشخيص كل حاجاته الثابتة والمتغيرة وفي جميع الحالات، غاية ما فعلوه أنهم أبرزوا قدرة الإنسان على اكتشاف بعض حاجاته الثابتة والمتغيرة: مؤكّدين إلى جانب ضرورة استنطاق الشريعة نفسها للإحاطة بكل أبعاد حاجاته.

«إن العنصر الأساس لوضع القوانين والأحكام هو متطلبات الحياة، ولكن علينا تحديد الوسيلة التي تساعدنا على تشخيص هذه المتطلبات المتمثلة بالحاجات الاجتماعية والإنسانية. شريطة أن تكون داخلية في نطاق معرفة الإنسان ليكتشفها بنحو مباشر أو غير مباشر. وهنا ينبثق هذا السؤال: هل يخطئ الإنسان أحياناً خلال عملية اكتشافه لمتطلبات حياته الاجتماعية أو أن السعادة والنجاح حليفان دوماً لكل ما يراه، الأمر الذي يفرض الالتزام به وتطبيقه دون تردد؟ أي إن رغبة الإنسان ستكون معياراً لواقعية ولزوم الالتزام والتطبيق»^(١٦٧).

وما يقال من أن للأحكام مصالح ومفاسد، لا يعني أن الإنسان قادر على معرفة جميع مصالح كل الأحكام ومفاسدها. ولم يذهب فقيه إلى الآن للقول: إن معرفة الإنسان

(١٦٦) أصول الكافي، ج ١، ص ٥٨، باب البيع والرأي والقياس. ونص الرواية كما في الكافي: «عَلَى بَنِي إِسْرَائِيلَ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عَيْسَى بْنِ حُبَيْدٍ عَنْ يُونُسَ عَنْ حَبِيبِ بْنِ رِزَاةَ قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ عَ عَنْ أَحْلَالِ وَالْحَرَامِ، فَقَالَ: حَلَالٌ مُحَمَّدٌ حَلَالٌ أَبَدًا إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ، وَحَرَامُهُ حَرَامٌ أَبَدًا إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ، لَا يَكُونُ غَيْرُهُ وَلَا يُجْبَى غَيْرُهُ. وَقَالَ: فَأَنْ عَلِيٌّ ع: مَا أَخَذَ الْبَدْعَ بِدَعْوَةٍ إِلَّا تَرَكَ بِهَا سُنَّتَهُ.»

(١٦٧) فراهي از اسلام، ص ٥٩.

بمصالح الأحكام ومفاسدها هي معيار أبدية الأحكام، بل يؤكدون على أن الشارع إنما أضاف على الأحكام صفة التأييد نظراً لاعتمادها على المصلحة والمفسدة.

فلم يقل العلامة الطباطبائي أو المظهري أن على التشريع أن يكون متوافقاً مع الصورة التي ندركها عن التكوين؛ بل كان يؤكدان أن الأحكام الأبدية إنما اكتسبت صفة التأييد بسبب انسجامها مع التكوين. وما كان نظام التكوين اقتضى وجود حاجات ثابتة وأخرى متغيرة لدى الإنسان، فقد سن الشارع الأحكام على مستويين ثابت ومتغير، انسجاماً مع طبيعة نظام التكوين.

الخاتمة

يستحق تفسير شبستري للخاتمية قدراً من النقد والمناقشة، فهو لا يختلف كثيراً، في بعض جوانبه، عن رؤية محمد إقبال في تفسيره للخاتمية. فالنبي الخاتم في نظره يكفي بيان تلك الأمور التي يعجز الإنسان عن إدراكها بعقله. أما ما يستطيع الإنسان التوصل إليه فهو خارج عن نطاق الدين ومهمته.

على شبستري أن يرد على السؤال الآتي: هل هذه المسألة من خارج الدين أو من داخله؟ فإن كانت من خارجه فما دليلها العقلي؟ وإذا كانت من داخل الدين فلماذا لم يستدل عليها بدليل من الدين؟ لكن الأمر على خلاف ما تصوره، إذ الدين لا يمثل مسائل لا قدرة للعقل على إدراكها، وإلا فلو كان كذلك، لأخرجنا كثيراً من المسائل التي استطاع عقل الإنسان التوصل إليها مع مرور الزمن؛ وهذا يجري مع مرور الزمن حذف الكثير من عناصر الدين حتى لا يبقى إلا ما كان فوق عقل الإنسان. وهذا التفسير الذي ذهب إليه شبستري يترتب عليه إقصاء أجزاء من الدين كثيرة.

أما من يتخذ موقفاً مغايراً في التفسير للخاتمية، فليس بالضرورة أن ينطلق في موقفه من افتراض مسبق يقضي بعموم شريعة النبي الخاتم لجميع العصور، لأن تنوع المجالات التي تتناولها النصوص الشرعية كاف في تكوين فهم للخاتمية مابين لفهم شبستري، في

حين خلو الدين من إجابات في شأن قضايا الطب والزراعة والصناعة وأمثاتها، يسلب المسوّغ لتوسيع دائرة التوقع من الدين لشمل هذه المجالات أيضاً، وإلا فلو أخذنا بالافتراض المتقدم في مسألة حدود الدين، للزم توقع تحديد الدين الموقف من كثير من التفاضيل حتى في تلك المجالات ونظائرها.

لو أمّنّا بأن «الدين هو تلك الحقيقة التي أنزلها الله للبشر بوساطة الأنبياء؛ وأن كمال الدين يعني أن الله قد أنزل ما كان أعده للإنسان كاملاً لا نقص فيه، وقد بلغه النبي كاملاً كما نزل عليه»^(١٦٨).

وعليه، فإذا أردنا التعرف على المجالات التي عاجلها ورفد الإنسان بأحكامها، فلا مناص لنا من مراجعة الدين نفسه واستنطاقه في ذلك. وبهذا التعريف للدين لا يبقى مسوّغ لخصر وصف البقاء والخلود بالعبادات والأخلاق والقيم الدينية؛ والاعتراف بأبديتها لوحدتها، وسلب هذه الصفة عن سائر أجزاء الدين وإعطاء الإنسان الحق في الكشخ عنها؛ بذريعة أهليته لاكتشافها بعقله وفق مناهج علمية. وفي ذلك يقول:

«الإنسان المؤمن يأخذ من الله القيم، أما الخير والنصواب، وتشخيص العناصر المفضية إلى حياة أخلاقية أو غير أخلاقية، سواء على المستوى الفردي أو الاجتماعي، فموكول إلى العلم بمعناه العام والواسع»^(١٦٩).

لكن الدين لم يكتف بتحديد القيم؛ بل حدد العناصر المفضية إلى حياة أخلاقية أو غير أخلاقية أيضاً. فقد تحدث الدين عن عوامل انحطاط الإنسان والمجتمع على المستويين الفردي والاجتماعي؛ وليس ثمة دليل على إمكان الإعراض عن هذا الجزء من الدين بسبب قدرة العقل والعلم على الوفاء به؛ وتحجيم الدين بالمسائل التي يعجز عنها عقل الإنسان وقدراته العلمية.

(١٦٨) مجلة: حوزة، العدد ٤٨، ص ١٣٠.

(١٦٩) مصدر نفسه.

وحيث أن «الدين لم يوفر مكتشفات في الحقل الطبي، ولم يضع طرازاً في العمارة» لا يسوّغ الإغضاء عن ذلك الكم الهائل من الأحكام التي أبدتها الدين في مختلف المجالات؛ من اقتصاد وسياسة وقانون وثقافة. بل حتى الحقل الطبي، فمع أن الدين لا شأن له بالمكتشفات الطبية؛ إلا أنه يسجل حضوره فيه من خلال الأحكام الشرعية التي ترتبط بهذا المجال، بشكل مباشر أو غير مباشر. مثال ذلك، أن للدين أحكامه القاطعة في شأن الإجهاض والتلقيح الصناعي وزراعة الأعضاء وما إليها مما يتصل بالنشاط الطبي.

رفض شمول الدين

ينفي شبستري شمول الدين؛ وفاقاً للدكتور سروش، إذ يذهب إلى أن الدين فاقد لنظام سياسي أو اقتصادي أو قانوني.

«ثمة دعوى لا تستند إلى دليل ولا تتفق مع الواقع في شأن الإسلام بوصفه ديناً، تفيد بأن الإسلام بوصفه هذا يحمل في طياته الفقهية نظاماً اقتصادياً وسياسياً وقانونياً صالحاً لتطبيق دوماً، وأن الله أراد من الإنسان تطبيقه في جميع العصور...»^(١٧٠).

«إنها يكون القول بنحو من الشمول للدين مقبولاً وقادراً على الصمود أمام الدفاع، إذا كان قائماً على فهم الدين بوصفه «معنى» يحمل خطاباً. في حين ليس لمن يسعى إلى تنظير الدين وفاقاً لمناهج العلوم التجريبية أن يقول بشمول الدين بأي معنى كان»^(١٧١).

إن شمول الدين لا يمكن أن يعني بحال استنباط نظام سياسي واقتصادي وقانوني ثابت وغير قابل للتفسير من الدين، وهو فارق ذلك مطابق لظروف الحياة الاجتماعية والمتقلبة في جميع العصور. فالمفكرون الذين قالوا بشمول الدين يعتقدون:

أولاً: إن للدين مبادئ ثابتة في مجال الاقتصاد والسياسة والقانون والثقافة، هي التي

(١٧٠) مجلة راه نو، العدد ١٩، ص ١٨.

(١٧١) انصدر نفسه، ص ٢٠.

يسري حكمها في الحياة الاجتماعية في كل العصور، وتشكل الأساس والمنطلق لإعداد أي نظام اجتماعي. ثم إن المبادئ الإسلامية الثابتة لا تنحصر بأحكام الفقه، فالأسس العقدية في الإسلام تحتوي على العشرات من العناصر والمبادئ الثابتة التي تشكل محاور لإعداد نظام اجتماعي.

ثانياً: لقد أقر الدين بالكثير من المتغيّرات على صعيد مختلف المسائل الاجتماعية، وأبرز العقل بوصفه مصدراً مهماً لاستنباط القوانين المتغيرة والتخطيط في مجالات شتى، هذا كله إلى جانب التشديد على عدم تعارض هذه القوانين المتغيرة مع العناصر الإسلامية الثابتة. وستأتي الإشارة في الفصل اللاحق إلى الآليات التي يمكن توظيفها في إعداد الأنظمة الاجتماعية بما يتفق والفكر الإسلامي.

الأمر الجدير بالذكر هنا، يتصل بكلام شبستري في شأن الإفادة من العلوم التجريبية في عملية التنظير لشمول الدين. إذ لم يحدد بالضبط كيف يتم توظيف العلوم التجريبية في إعطاء نظرية عن الدين؟ فإن كان يقصد الاستفادة من معطيات العلوم التجريبية في مجال بعض المتغيرات، فذلك كلام لا غبار عليه، إلا فذلك لا صلة له بعملية التنظير للدين — في مسألة شمول الدين — وفق العلوم التجريبية. لكن شبستري لن يتوفر على تصور صحيح عن شمول الدين ما دام لا يعتقد بأبدية أحكام الإسلام.

فهو لا يكتفي بنفي حضور الدين في مختلف حقول الحياة الاجتماعية، عندما يرفض إمكانية تأسيس نظام اقتصادي وسياسي وقانوني قائم على الدين، بل يتعداه إلى إنكار أن يكون للدين دور أهم مما لسائر المذاهب والاتجاهات غير المساوية في عملية بناء الإنسان. فعندما يستطرد في الحديث عن الإنسانية المتعالية يقول:

«ولبلوغ الإنسانية المتعالية؛ ثمة مصادر متعددة لذلك، فليس من الضروري الاقتصار في الأخذ من الدين وحسب، بل من الممكن الاستعانة باتجاهات عرفانية أيضاً، كعرفان الهنود الخمر والعرفان البوذي والوجودية ونظائرها...»^(١٧٢).

ويتبني هذه الفكرة، فإنه يعدّ الدين خياراً ليس فريداً للوصول إلى أعلى مراتب الكمال. فليس الدين سوى سبيل من بين سبل متعددة تقود إلى الكمال، فعرّفان اهتود الحمر يمكنه أن يسهم هو الآخر في دفع الإنسان صوب الكمال شأنه في ذلك شأن الدين، ولا امتياز لتعاليم الدين في هذا المجال قط، يقول:

«صحيح أنه يتعذر إقامة البرهان على المصدر الذي تُستقى منه الإنسانية المتعالية. فعلى الإنسان أن يمارس ذلك ويجرّب، فسيجد لدى التجربة أن المصادر متعددة للوصول إلى الإنسانية المتعالية. والذي لا يمكن انكاره أن لتراث الديني الذي نشأ في الفرد دوراً مهماً في ما يتصل بتلك المصادر»^(١٧٣).

القسم الرابع

حضور الدين في حياة الإنسان

آليات حضور الدين في المجتمع

يتبادر، لدى البحث في حدود الدين، السؤال عن الكيفية والآلية اللتين يسجل بهما الدين حضوره الدائم في حياة الإنسان على مختلف الأصعدة. وقد كان هذا السؤال يركّز في الماضي على ما إذا كانت للدين القدرة على مواكبة متطلبات العصر ومواءمته أم لا؟ أمّا اليوم فقد صار التركيز يتجه صوب ترسيم حدود الدين، أي تحديد المجالات التي يتدخل فيها الدين، وكيفية إدارة الحياة بوساطته، فيما إذا قلنا بسعة دائرته. وبتعبير آخر: هل يمكن استخراج خطة ونظام من الدين؟ وفي ذلك نجد أن المعاصرين ينقسمون إلى طائفتين:

١ - طائفة ترى أنّ الدين لا يعطي سوى العقائد وقيم الأخلاق. أمّا أحكام الإسلام على الصعيد الاجتماعي فهي خاصة بزمن النبي ﷺ، ولا حظ لها من الخلود. وعلى الإنسان أن يسعى إلى وضع خطته ونظمه بمعونة عقله، وبالأخذ بنظر الاعتبار القيم

الدينية. يرى بعض المفكرين العرب، مثل علي عبد الرزاق، أن الدين لم يأت لمعالجة مشاكل الحياة الاجتماعية، ولا يصح التماس الحلول لقضايانا الاقتصادية والسياسية منه، ومع أن النبي ﷺ كان قد نصَّب الولاة والقضاة وقادة الغزوات والعاملين على جباية الصدقات والزكاة وتقسيم غنائم الحرب، إلا أن ذلك ليس له أدنى صلة بالرسالة.

٢ - ويرى آخرون أن غنى الفقه يصدق في دائرة الأحكام، فحيث أن ما توقعه من الدين هو الحد الأدنى، لذا ينبغي ألا نتمس من الفقه خطة أو نظاماً؛ فالفقه قاصر عن الوفاء بمثل هذه المهمة، لأنها خارجة عن نطاق وظيفته، لأن التخطيط وظيفته العلم من دون الفقه. وقد قلنا في ما سبق: إنَّ للفقه خططه في بعض المجالات كالعبادات والأخلاق. أمَّا الأحكام فنديها أنظمتها في حقل القضاء؛ وكذا الاقتصاد، كأحكام الخمس والزكاة التي تجري جبايتها وتوزيعها وفقاً لخطة خاصة. أما حاجات الإنسان المتغيرة التي تتطلب تنظيمًا اجتماعياً فهي موكولة للعقل البشري منوطة به.

وبما أن النظرية المختارة، في هذا الكتاب، هي على خلاف وجهتي النظر المتقدمتين، لذا فإننا سنتناول الآليات التي أعدّها الدين لإدارة حياة الإنسان.

الإجتهد

يمثل الاجتهاد مقوماً من أهم مقومات حيوية الإسلام؛ وعاملاً رئيسياً في استجابته لمتطلبات العصر وظروفه. فالاجتهاد قوة محرّكة تسوّغ حضور الدين في مختلف مجالات الحياة الاجتماعية.

ويعرّف الاجتهاد بأنه: «استفراغ الوسع في طلب الحكم الشرعي»، وهو على قسمين:

١ - الاجتهاد بمعناه العام، وهو عملية الاستنباط من الأدلة الشرعية المعتبرة كالكتاب والسنة. وهذا اللون من الاجتهاد مختص بفقهاء الإمامية؛ حيث يبذل الفقيه

قصارى جهده لتحديد الموقف الشرعي من المسائل المستحدثة والحوادث الواقعة التي يواجهها المجتمع.

٢ - الاجتهاد بمعناه الخاص؛ وهو العمل بالرأي الذي يتوصل إليه الجهد العقلي من خلال القياس. وهذا اللون يختص بفقهاء السنة؛ حيث يسعى الفقيه إلى معرفة الحكم من خلال إعمال رأيه.

ولقد كان الاجتهاد، بمعناه العام، موجوداً منذ صدر مرحلة تشريع الأحكام، رغم عدم تداول مصطلح الاجتهاد في تلك المرحلة. ولكن لما كان العلماء وقرّاء القرآن على اتصال مباشر بالنبي ﷺ آنذاك، لم يكونوا يواجهون صعوبة كبيرة في الاستنباط، لعدم وجود مسائل جديدة ومعقدة بالإضافة إلى توافر النصوص وتداولها، من هنا كان الاجتهاد عملية بسيطة، تقف عند حدود حضور رسول الله ﷺ بنفسه. ولم يكن للاجتهاد بمعناه الخاص وجود يذكر في مرحلة التشريع، لكنه ظهر وراج بعد وفاة النبي ﷺ بين أتباع مدرسة الخلفاء من المسلمين.

وفي حياة الأئمة من أهل البيت عليهم السلام كان هناك اهتمام خاص بتسمية الاجتهاد واخث على ممارسته. فقد كان أصحاب الأئمة يسألون ويكثرون الأسئلة والأئمة يجيبون، فكان الإمام جعفر بن محمد الصادق ﷺ كثيراً ما يقول:

«إِنَّمَا عَلَيْنَا أَنْ نُنْقِي إِلَيْكُمْ الْأُصُولَ وَعَلَيْكُمْ أَنْ تُفَرِّعُوا» (١٧٤).

وروي عن الإمام علي بن موسى الرضا ﷺ أيضاً قوله:

«عَلَيْنَا إِقَاءُ الْأُصُولِ وَعَلَيْكُمْ التَّفْرِيعُ» (١٧٥).

وظاهر هذه الكلمات أن الأئمة عليهم السلام كانوا يشجعون أصحابهم على

(١٧٤) وسائل الشريعة، محمد بن الحسن الحر العاملي، قم: مؤسسة آل البيت، ١٤٠٩ هـ ج ٢٧، ص ٦١.

(١٧٥) المصدر نفسه، ج ٢٦، ص ٦٢.

الاجتهاد من مصادره الشرعية المعتمدة، ويرشدونهم إلى مبادئه الصحيحة. وما ورد في بعض الروايات من النهي عن الاجتهاد وذمه، فإنما المراد منه المعنى الخاص من الاجتهاد الذي يستند إلى الرأي والقياس.

والاجتهاد قد يقسم، إذا نظرنا إليه من جانب آخر، إلى قسمين، نظري وعملي:

١ - الاجتهاد النَّظْرِي، الذي يبحث في القضايا العقديَّة. كالتوحيد والعدل

١ - الاجتهاد النَّظْرِي، الذي يبحث في القضايا العقديَّة. كالتوحيد والعدل والنبوة والإمامة والمعاد ودور الملائكة في العالم وحقيقة عالم الوجود، وما يتصل بهذه القضايا من مسائل تفصيلية.

٢ - الاجتهاد العملي، وهو الجاري في الفقه، والذي يعني استنباط الأحكام في ما يتعلق بأفعال المكلفين من مصادر الشريعة.

والمجتهدون بالمعنى الثاني على قسمين:

أ - مجتهد مطلق؛ وهو الفقيه الذي لديه القدرة على استنباط الأحكام في جميع أبواب الفقه.

ب - مجتهد متجزئ، ويطلق على الفقيه الذي يستطيع استنباط بعض الأحكام في بعض أبواب الفقه من دون بعضها الآخر.

يؤدِّي الاجتهاد دوراً أساسياً في عملية التقنين الإسلامي، لأن المقنن لا يقدر على أن يضع قانوناً يلائم جميع العصور بجميع تفاصيله، إلا إذا أعطى قواعد وأصولاً شاملة وكلية تلبي حاجات الإنسان في مختلف ظروفه.

وما ورد في الأحاديث الشريفة من أن الشريعة الإسلامية استوعبت جميع مسائل الحياة، فذلك لا يعني أنها استقصت بيان جميع التفاصيل وفي جميع المجالات، بل يعني أنها قادرة على إمداد عملية الاجتهاد التي يمارسها الفقيه استجابة لتفاصيل المستجدة.

إن حركة الاجتهاد تتوخى «تمكين المسلمين من تطبيق النظرية الإسلامية للحياة»^(١٧٦) حسب تعبير الشهيد الصدر. ولكي يتحقق هذا الهدف لا بد من أن يجري هذا التطبيق على الصعيدين الفردي والاجتماعي. غير أن العزل السياسي الذي عاشه الوجود الشيعي قد أدى تدريجياً إلى تقليص نطاق الهدف الذي تعمل حركة الاجتهاد عند الإمامية لحسابه، حتى تعمق بمرور الزمن شعورها بأن مجالها الوحيد الذي يمكن أن تنعكس عليه في واقع الحياة وتستهدفه هو مجال التطبيق الفردي، وهكذا ارتبط الاجتهاد بصورة الفرد المسلم في ذهن الفقيه لا بصورة المجتمع المسلم.

«إن الانكماش في الهدف وأخذ المجال الفردي للتطبيق بعين الاعتبار فقط، نجم عنه انكماش الفقه من الناحية الموضوعية. فقد أخذ الاجتهاد يركز باستمرار على الجوانب الفقهية الأكثر اتصالاً بالمجال التطبيقي الفردي، وأهملت المواضيع التي تمهد للمجال التطبيقي الاجتماعي، نتيجة لانكماش هدفه، وانكماش ذهن الفقيه عند الاستنباط غالباً إلى الفرد المسلم، وحاجته إلى التوجيه بدلاً من الجماعة المسلمة وحاجتها إلى تنظيم حياتها الاجتماعية»^(١٧٧).

وفي ضوء ذلك، فإن على فقهاء الإسلام وعلمائه أن يكتفوا دراساتهم الاجتهادية باتجاه تقديم صورة متكاملة عن الإسلام تستوعب جميع شؤون الحياة، وتوفر أنظمة واضحة المعالم في المجال التربوي والاقتصادي والسياسي والقانوني والثقافي.

العقل

يمثل العقل أحد مصادر الاجتهاد في الإسلام، فقد احتل العقل مكانة رفيعة في النصوص الدينية لاسيما القرآن الكريم؛ حيث وردت هذه اللفظة والألفاظ المرادفة لها

(١٧٦) فنية: فقه أهل البيت، العدد الأول، السنة الأولى، ١٤١٦هـ/ ١٩٩٥م، الاتجاهات المستقبلية لحركة الاجتهاد، الشهيد السيد محمد باقر الصدر، ص ١٥.
(١٧٧) المصدر نفسه، ص ١٧.

(التفكير، التدبُّر، التفقُّه، الخ...) في ما يقرب من الألف مورد في القرآن. وقد أبرز القرآن العقل وعزز مكانته باعتباره الآلة القادرة على معرفة الكثير من حقائق العالم. وتفيد الآيات القرآنية أنَّ الإنسان يتمتع بعقل عملي قادر على معرفة «السلوك» الصحيح، إلى جانب تمتعه بعقل نظري يفهم به «الوجود». كما لدى الإنسان عقل فطري، وهو ذلك العقل الذي يميز بين الخير والشر.

{ وَهَدَيْنَاهُ النَّجْدَيْنِ } [البلد: ١٠].

يعتقد بعض الباحثين بأنَّ العقل قادر لوحده على معرفة الأحكام الشرعية، أي أن لديه سمة الكاشفية. بتعبير آخر: العقل مصباح الشريعة، وليس ميزان الشريعة. وللتعرف على دور العقل، في استنباط الأحكام الشرعية، ينبغي أن يُلتفت إلى أنَّ العقل يصنّف إلى نظري وعملي، وإلى أن لكل من الصنفين دوره الخاص في الحكم الشرعي.

يستخدم العقل النظري في استنباط الأحكام في مجالين:

أ- التلازمات العقلية أو العقلية النظرية غير المستقلة، وهي تلازمات واقعية، بين أمرين غير تكوينيين أو أكثر، يكشف عنها العقل. كالتلازم بين حكم المقدمة وحكم ذي المقدمة. فإننا نكتشف بالعقل القطعي النظري الوجوب الشرعي للمقدمة بعد ثبوت الوجوب الشرعي لذيها بوساطة الملازمة العقلية القائمة بينهما.

ب- العقلية النظرية المستقلة، كاستشاف الحكم الشرعي بعد الكشف القطعي لعلّة ومناط الحكم بوساطة برهان لَمِّي. ومثاله، أننا إذا قطعنا بأن علة تحريم الخمر هي قابليته للإسكار، نستنتج منه حرمة كل مسكر. فالعقلية النظرية المستقلة خاصة باكتشاف علل الأحكام.

ويتوقف استعمال العقل العملي في استنباط الأحكام الشرعية على حسن الأفعال والأشياء وقبحها. فالعقل العملي عاجز بمفرده عن إثبات حكم شرعي، فهو بحاجة إلى

أن يُضَمَّ إليه حكم وأصل آخران، من قبيل قاعدة الملازمة القائلة: «كل ما حكم به الشرع حكم به العقل، وكل ما حكم به العقل بحكم به الشرع».

وقد فهم بعض الإخباريين إلغاء دور العقل مما روي عن الأئمة عليهم السلام، كقول المنصوم عليه السلام: «إِنَّ دِينَ اللَّهِ لَا يُصَابُ بِالْعُقُولِ النَّاقِصَةِ» وقوله: «لَيْسَ شَيْءٌ أَبْعَدَ مِنْ دِينِ اللَّهِ مِنْ عُقُولِ الرِّجَالِ»، لكنه استتاج مرفوض بالتأكيد.

ويرى العلامة الطباطبائي أن المراد من العقل حكم: «بمعنى قضاء الإنسان وحكمه. فالعقل العملي قادر على الحكم بحسن بعض الأمور وقبحها أو وجوبها، كحكم العقل بحسن الإحسان وقبح الظلم. والشريعة لا تصطدم مع الفطرة؛ إذن فكل ما يحكم به العقل يحكم به الشرع أيضاً»^(١٧٨).

ويقسم الشهيد الصدر القضايا العقلية التي تشكل عناصر مشتركة؛ في عملية الاستنباط، وأدلة عقلية على الحكم الشرعي كما يأتي:

أولاً: تنقسم إلى ما يكون:

أ - دليلاً عقلياً مستقلاً، وهو ما لا يحتاج إلى إثبات قضية شرعية لاستنباط الحكم منه، ومثاله القضية القائلة: إن كل ما حكم العقل بحسنه أو قبحه حكم الشارع بوجوبه أو حرمة، فإن تطبيقها لاستنباط حرمة الظلم مثلاً لا يتوقف على إثبات قضية شرعية مسبقاً.

ب - دليلاً عقلياً غير مستقل، وهو ما يحتاج إلى إثبات قضية شرعية، ومثاله القضية القائلة: إن وجوب شيء يستلزم وجوب مقدمته، فإن تطبيقها لاستنباط وجوب الوضوء يتوقف على إثبات قضية شرعية مسبقاً، وهي وجوب الصلاة.

ثانياً: تنقسم القضية العقلية إلى:

أ - قضية تحليلية، وهي ما كان البحث فيه يدور حول تفسير ظاهرة معينة، كالبحث

عن حقيقة الوجوب التخييري.

ب — قضية تركيبية، وهي ما كان البحث فيه يدور حول استحالة شيء أو ضرورته، بعد الفراغ من معناه وحقيقته في نفسه، كالبحث عن استحالة الأمر بالضدين في وقت واحد.

ثالثاً: تنقسم الأدلة العقلية المستقلة التركيبية في دلالتها إلى:

أ — سالبة، وهي الدليل العقلي المستقل في استنباط نفي حكم شرعي. ومثالها، القضية القائلة باستحالة التكليف بغير المقدور.

ب — موجبة، وهي الدليل العقلي المستقل في استنباط إثبات حكم شرعي. ومثالها، القضية القائلة: إن كل ما حكم العقل بقبحه حكم الشارع بحرمته^(١٧٩).

معرفة علل الأحكام

تحتل عملية الكشف عن علل الأحكام، لدى المشرع الإسلامي، بأهمية متميزة، لأن التعرف على علة حكم يؤدي بنا إلى تعميم الحكم نفسه على الحالات المشابهة، وهو يسمّى بقياس منصوص العلة؛ حيث يتولى «تنقيح المناط» وكذلك «استكشاف الملاك» تطبيق ذلك.

وتختلف حكمة الأحكام وفلسفتها عن علتها؛ فالحكمة تتناول ما يمكن أن يؤديه الحكم من فائدة؛ من دون إرادة تسريتها إلى الحالات المماثلة. وقد قيل في تعريف الحكمة: إنها المنفعة التي قصدتها الشارع في تشريع الحكم، والتي قد تكون دفع مفسدة أو جلب منفعة. وبعبارة أخرى: إنَّ العلة بمثابة أمانة لحكم الشارع، لكن الحكمة ليست كذلك. وهي تدور مدار جعل الحكم، وليست الحكمة كذلك أيضاً.

وعلى الأحكام على نوعين:

(١٧٩) دروس في علم الأصول، محمد باقر الصدر، قم، مجمع الشهيد الصدر، ١٤٠٨هـ، الحلقة الثانية، ص ٢٣٢ • ٢٣٤.

١ - علةٌ ثبوتية: وهي المصانح والغايات المترتبة على الأحكام الإلهية في عالم الواقع نفسها، والتي جعل الشارع الحكم لأجلها، وهي مصانح وغايات قد لا يكتشفها الإنسان.

٢ - علةٌ إثباتية: وهي مؤشرات يضعها الشارع لغرض إفهام الناس، فلو استطاع الفقيه اكتشاف علة الحكم القطعية من خلال تتبعه لهذه المؤشرات، لأمكنه تسرية الحكم في عملية الاستنباط إلى الحالات المماثلة.

أي أن الفقيه إذا اكتشف علة الحكم، استطاع تطبيق الحكم نفسه في الحالات المشابهة، وليس الأمر كذلك مع الحكمة، فاكتشافنا لحكمة حكم ما وفلسفته لا يسوِّغ لنا تسرية الحكم إلى الحالات المشابهة له. مثال ذلك: إنَّ علة تحريم الخمر إسكاره، وهذا الشيء يجعلنا نحكم بأن كل ما كان مسكراً هو حرام، خمراً كان أم أي شيء آخر. وهكذا سببية القتل في تشريع القصاص. فالأحكام ذات مصالح، والملاك علامة أو مؤشر للعثور على مصالح الأحكام.

والأحكام الشرعية تقسم تقسيماً أولياً إلى قسمين:

١ - العبادات

٢ - المعاملات

فالشرعية، في العبادات، ذات بعد تعبدي لا يمكن للعقل اكتشاف ملاكات أحكامها أو عللها، في حين يتاح للعقل أحياناً تشخيص مصالح ومفاسد في مجال المعاملات.

ولقد حاول الفقهاء وضع عدة طرق وأساليب لمعرفة علل الأحكام، منها:

١ - ذكر النِّصِّ لعلة الحكم: وهو أن يذكر النِّصَّ الشرعي (القرآن أو السنة) علة

الحكم بشكل صريح.

٢ - القطع باكتشاف العلة عن طريق العقل.

٣- تنقيح المناط وإلغاء خصوصية.

فمثلاً، جاء في القرآن قوله تعالى: ﴿وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ﴾ [البقرة: ٢٧٥]، فمع أن البيع كان يجري في زمن نزول الآية بأشكال محدودة، إلا أن «أل» التعريف المستعملة في كلمة «البيع» هنا دالة على الاستغراق والعموم وإلغاء خصوصية البيع الذي كان متداولاً في زمن نزول النص، وذلك يعني إباحة كل عقد يصدق عليه عنوان البيع.

سعة الفقه الإسلامي

يشتمل الفقه الإسلامي على مجموعة واسعة من الأحكام الشرعية. وهذه السعة في التشريع، في مختلف أبواب الفقه، مؤشر على شمول التشريع الإسلامي. فانسائل الفقهية تغطي مجالات كثيرة في الاقتصاد والسياسة والقانون والقضاء والعلاقات الاسرية والقضايا الطبية، لكن أولئك الذين ينفون قدرة الفقه على تقديم الحلول لقضايا الإنسان ومشاكله غافلون عن سعة الفقه، ويكفي للتعرف إلى سعة مساحة الفقه النظر في فهرس أبواب الكتب الفقهية.

ليس هناك تبويب ثابت للفقه ومتفق عليه بين فقهاء الإسلام، فأول ما ظهر على صعيد التأليف هو تبويب المحقق الحلبي^(١٨٠)، في كتابه «شرائع الإسلام»، الذي يقسم الفقه إلى ثمانية وأربعين باباً تتوزع على أقسام أربعة كالآتي:

١- العبادات

٢- العقود

٣- الإيقاعات

٤- الأحكام

(١٨٠) هو أبو القاسم نجم الدين جعفر بن الحسن الحلبي، المعروف بالمحقق الحلبي (ولد ٦٠٢هـ وتوفي ٦٧٦هـ) وكتابه بعنوان (شرائع الإسلام في مسائل الحلال والحرام). المترجم

فما يستلزم فعله قصد القربة لله تعالى من دون أن يخالطه قصد آخر، هو العبادات. وما لا تقتضي صحة فعله قصد القربة هو على قسمين: فما لم يشترط منها في صحته إجراء صيغة خاصة، هو الأحكام، كالإرث والحدود، أما ما اشترط في صحته إجراء صيغة خاصة، فهو على قسمين: الأول يستلزم وجود طرفين يكون فيه الإيجاب من أحدهما والقبول من الآخر، وهو ما يسمى العقد، والثاني ما يجري من قبل طرف واحد وهو الإيقاع.

وينقسم كل واحد من هذه الأقسام الأربعة بدوره إلى عدة أقسام أو «كتب»، حسب اصطلاح المحقق الحلبي نفسه، وكما يأتي:

١ - العبادات، وهي عشرة كتب:

الطهارة، الصلاة، الزكاة، الخمس، الصوم، الاعتكاف، الحج، العمرة، الجهاد، الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر.

٢ - العقود، وفيه تسعة عشر كتاباً:

التجارة: الرهن، المُفْلَس، الحَجْر، الضمان، الصلح، الشركة، المضاربة، المزارعة والمساقاة، الوديعة، العارية، الإجارة، الوكالة، الوقف والصدقات، الهبات، السَّبَق والرَّمَية، الوصايا، النكاح.

٣ - الإيقاعات، وهي أحد عشر كتاباً:

الطلاق، الخلع والمباراة، الظهار، الإيلاء، اللعان، العتق، التدبير والمكاتبة والاستيلاء، الإقرار، الجمالة، الأيمان، النذر.

٤ - الأحكام، وهي اثنا عشر كتاباً:

الصيد والذباحة، الأطعمة والأشربة، الغصب، الشفعة، إحياء الموات، اللقطة، الفرائض، الشهادات، الحدود والتعزيرات، القصاص، الديات.

وقد سجل الأستاذ مطهري بعض الملاحظات النقدية على تبويب المحقق الخلي، واقترح تقسيماً جديداً لأبواب الفقه يتألف من الأبواب الآتية:

- ١ - علاقة الإنسان بالله: كالصلاة والصوم والاعتكاف.
- ٢ - الأعمال والنشاطات الاجتماعية، كالزكاة والخمس والجهاد والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر والسبق والرماية.
- ٣ - علاقة الإنسان بنفسه، كوجوب حفظ النفس، وحرمة الإضرار بالنفس، وحرمة قتل النفس، وحرمة الإحصار (في بعض الحالات).
- ٤ - علاقة الإنسان بالطبيعة، ويتعلق بظروف استثمار الإنسان للطبيعية، كالأطعمة والأشربة، والصيد والذباحة، وأحكام الألبسة والأمكنة والأواني.
- ٥ - أولوية الأفراد نسبة لبعضهم بعضاً، في استثمار الثروات الطبيعية كإحياء الموات، والزراعة، وتملك إنتاج العمل، والإرث.
- ٦ - نقل الأموال، كالبيع والإجارة والهبة، والصلح.
- ٧ - قوانين الأسرة، كالنكاح، والطلاق، والظهار، والإبلاء، واللعان.
- ٨ - أصول التقاضي: كالقضاء، والشهادات، والإقرار.
- ٩ - الأحكام الجزائية والجنائية، كالحدود، والتعزيرات، والقصاص، والديات.
- ١٠ - الضمان، كالغصب والحوالة.
- ١١ - الشركة، كالمضاربة، والمزارعة، والمساقاة.
- ١٢ - الأحكام متعددة الأبعاد، كالحج (الذي يمثل عبادة واتحاداً واجتماعاً سنوياً في الوقت نفسه) والسبق والرماية (الذي يتعلق بالشأن الاقتصادي من ناحية تضمنه للرهان المالي، ويتعلق بالعمل العسكري والشؤون الاجتماعية والسياسية من ناحية اشتغاله على التمرين).

أمّا الشهيد محمد باقر الصدر فقد اقترح تبويماً آخر مختلفاً عن جميع ما مر. يفصل فيه بين الأحكام ذات الجانب الفردي، والأحكام ذات الجانب الاجتماعي، واستطاع أن يبرز بوضوح من خلال تبويبه هذا اشتغال الفقه على مسائل في الاقتصاد والسياسة والقضاء، إلى جانب مسائل العبادات.

فقد قسّم الفقه أولياً إلى أربعة أقسام:

١ - العبادات.

٢ - الأموال.

٣ - السلوك الخاص.

٤ - السلوك العام.

أمّا القسم الأوّل فيشمل: الطهارة والصلاة والصوم والاعتكاف والحج والعمرة والكفّارات.

القسم الثاني: والأموال فيه على نوعين:

أ - الأموال العامة: وهي كل مال مخصّص لمصلحة عامة، وتدخل ضمنها الزكاة والخمس والخراج والأنفال.

ب - الأموال الخاصة: وهي ما كان مالاً للأفراد. وتمّ استعراض أحكامها في بابين:

الباب الأول: في الأسباب الشرعية للتّمكك أو كسب الحق الخاص... ويدخل في نطاق هذا الباب أحكام الإحياء وأحياسة والصيد والتبعية والميراث والضمانات والغرامات، بما في ذلك عقود الضمان والحوالة والقرض والتأمين وغير ذلك.

الباب الثاني: في أحكام التصرف في المال، ويدخل في نطاق ذلك البيع والصلح والشركة والوقف والنوصية وغير ذلك من المعاملات والتصرفات.

أما القسم الثالث، فهو كل سلوك شخصي للفرد لا يتعلق مباشرة بالمال ولا يدخل في عبادة الإنسان لربه، وهو على نوعين:

الأول: ما يرتبط بتنظيم علاقات الرجل بالمرأة، ويدخل فيه النكاح والخلع والمباراة والظهار والإيلاء وغير ذلك.

الثاني: ما يرتبط بتنظيم السلوك الخاص في غير ذلك المجال، وتدخل فيه أحكام الأظعمة والأشربة والملابس والمساكن وآداب المعاشرة وأحكام النذر واليمين والعهد والصيد والذباحة والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وغير ذلك من الأحكام والمحرمات والواجبات.

ويختص القسم الرابع بسلوك ولي الأمر في مجالات الحكم والقضاء والحرب ومختلف العلاقات الدونية، ويدخل في ذلك أحكام الولاية العامة والقضاء والشهادات والحدود والجهاد وغير ذلك^(١٨١).

ويذهب الأستاذ عباس عميد الزنجاني إلى تقسيم المسائل الفقهية إلى ستة أقسام، كما يأتي:

- ١ - مسائل القضاء: القضاء، والشهادات.
- ٢ - المسائل المدنية: العقود.
- ٣ - مسائل الأسرة: الزواج، الطلاق، الإرث، الوصية.
- ٤ - المسائل الاقتصادية: الملكية، الأموال.
- ٥ - المسائل العبادية: الصلاة، الصوم، الحج.
- ٦ - المسائل السياسية: السياسة الخارجية، الجهاد، القانون الدولي^(١٨٢).

(١٨١) الفتاوى الترافضة، السيد محمد باقر الصدر، مصدر سابق، ص ١٣٢-١٣٤.

(١٨٢) فقه سياسي، عباس عميد زنجاني، ج ٢، ص ٣٨.

منطقة الفراغ

الفراغ القانوني، مساحة ترك الشارع أمر ملئها للاجتهاد بما يواكب متطلبات العصر ويستجيب لحاجاته.

ثمة وجهتا نظر في شأن منطقة الفراغ:

١ - جماعة ترفض فكرة منطقة الفراغ، بدعوى أن التشريع مختص بالله سبحانه، وهو ما نصت عليه آيات القرآن كقوله تعالى:

(إِنَّ الْحُكْمَ لِلَّهِ) [يوسف: ٤٠].

فهؤلاء يعتقدون بأن الله قد شرع جميع الأحكام، إذ يذهب أحد الفقهاء المعاصرين، وهو ناصر مكارم الشيرازي، إلى أن الكتاب والسنة يستوعبان كل ما تحتاجه الأمة الإسلامية، سواء على المستوى الفردي أو الاجتماعي، وإن دور الفقهاء ينحصر في أمرين:

الأول: بذل الجهد والاجتهاد في كشف الأحكام من أدلتها، وهو الإفتاء.

الثاني: تطبيقها على مصاديقها وتنفيذها بما هو حقها، وهو الولاية والحكومة (١٨٣).

ويرى جعفر السبحاني أن مسؤولية الفقهاء في زمن الغيبة منحصرة في تشخيص الأحكام الشرعية، فقد استوعب الكتاب والسنة أحكام جميع الموضوعات؛ وعلى الحاكم الإسلامي أن يبين الأحكام والقوانين، ويرى الأستاذ السبحاني أن الحكم يمر بمراحل ثلاث:

أ - مرحلة التشريع والتفتين، وهي مختصة بالله تعالى.

ب - مرحلة تشخيص أحكام الموضوعات، ويضطلع بها الفقهاء.

ج - مرحلة وضع الخطط والبرامج، ومسؤوليتها تقع على عاتق مجلس الشورى الإسلامي (١٨٤).

٢ - جماعة القائلين بالفراغ القانوني، وهؤلاء يعتقدون بأن المشرع، سبحانه، كان قد بيَّن أحكام الموضوعات قاطبة، إلا أنه أوكّل أحكام بعض الموضوعات إلى الحاكم الإسلامي. وهذه الموضوعات تتعلّق بإدارة المجتمع؛ حيث يقرّر الحاكم الأحكام في شأنها في ضوء المصالح العامة. ويرى الشهيد الصدر أن منطقة الفراغ مؤلفة من المباحات، أي أن الله أعطى ولي الأمر صلاحية منح بعض المباحات صفة تشريعية إيجاباً أو تحريماً حسب الظروف، وبذلك يكتسب حكم الولي صفته التشريعية الملزمة، لأن الله هو الذي منحه صلاحية ذلك، فالولي يقوم عبر ممارسته لهذه الصلاحية، المضادة من قبل الشارع، بوضع ما يسمّى بالأحكام الولائية.

والقائلون بمنطقة الفراغ يؤكدون أن الشريعة لم تترك هذه المنطقة بالشكل الذي يعني نقصاً في التشريع، أو إهمالاً لبعض الموضوعات؛ وإنما حددت للمنطقة أحكامها، بمنح كل حادثة صفتها التشريعية الأصلية؛ مع إعطاء صلاحية التقنين فيها لولي الأمر. بتعبير آخر: إن حكم بعض الموضوعات هو الحكم الذي يقرره ولي الأمر. وسنشير ندى حديثاً عن الأحكام الولائية إلى نماذج من أحكام ذات بعد ولائي صدرت عن الفقهاء في حالات متعدّدة.

الرؤيتان: الواقعية والتنظيرية

لقد أدى انعزال الفقه عن قضايا المجتمع إلى إقصاء الفقه عن الواقع، والتوقع في الشؤون الفردية، والوقوف عندها، بدلاً من الانطلاق لتلبية حاجات العصر. ولكي يضطلع الفقه بدوره بوصفه خطة للحياة ومنهجاً، عليه أن يعالج قضايا الواقع. فالفقه

الذي يتعامل مع الموضوعات مباشرة يشهد تطوراً ملحوظاً، كما حصل مع مسائل العبادات. فحيث أن العبادات مثلت قضية مشتركة وعامة لدى جميع المسلمين، حتى أن التساؤل والاستفتاء عند الفقهاء في شأن العبادات يشكّل حانة يومية متكررة، الأمر الذي أفضى إلى تعميق مسائل الفقه العبادية وتوسيعها، وتراكم في الخبرة الاستنباطية في ما يتصل بها من أبواب، في حين أدى الانعزال السياسي، وعدم الشعور بالحاجة للبحث والتنظير للحكم، إلى تدني في مستوى الاستنباط الفقهي في مسائل هذا الباب.

إن الإغضاء عن الموضوعات الجديدة والمستحدثة أو وقف الفقه عن التطور، فاهتمام الفقيه بهذا النوع من المسائل والخوض في النصوص بحثاً عن الحكم المناسب لها، يوفر للفقه أرضية النمو والتطور. إن عدم اعتماد الإسلام أساساً للحكم لعدة قرون، وانزواء الفقه عن الحياة الاجتماعية على غير صعيد، حجب الفقه عن معالجة المسائل الجديدة. من هنا لم ينهض الفقهاء لاستنباط أنظمة على الصعيد الاقتصادي والسياسي والقانوني، الخ...، فالنظرة إلى الفقه كانت أقرب للبعد الفردي التفصيلي منها إلى البعد الاجتماعي التنظيري. ولكي يستخلص الفقيه الأنظمة الاجتماعية عليه أن يبارس رؤية تنظيرية، أي ينبغي لاستنباط الأحكام الشرعية أن يجري في ضوء أهداف الإسلام العامة وعناصره الثابتة، فيعتمد البحث في النصوص الدينية وفاقاً لرؤية كلية شاملة لا تفصيلية محدودة.

ولا يصح أن تجري عملية التشريع في الإسلام في معزل عن أهداف الشريعة وعناصرها الثابتة المهيمنة على سائر أجزائها وتفصيلها. مثال ذلك: إننا إذا عرفنا أن الإسلام يهدف إلى إقرار العدالة الاجتماعية وترشيد الثروة وتوفير الرفاهية والتوازن الاجتماعي، تعين صياغة النظام الاقتصادي الإسلامي بما يتفق وهذه الأهداف ويرمي إلى تحقيقها. وقد سعى بعض المفكرين كالشهيد الصدر إلى اعتماد هذا المنهج في صياغته لنظرية الاقتصاد الإسلامي. فهو يؤكد أن اكتشاف المذهب الاقتصادي وصياغة نظرية إسلامية في الاقتصاد يستدعيان إحاطة شاملة بمباحث الاقتصاد الإسلامي، ونظرة تستوعب الفكر الإسلامي ككل. يقول الشهيد الدكتور بهشتي: «الإسلام نظام متكامل

للعقيدة والعمل، فإن معرفة جزء صغير من أي نظام لا تيسر إلا إذا سبقتها نظرة شاملة للنظام ككل؛ أي ما يعبر عنه بالنظرة الكونية، فيتم اكتشاف هذا الجزء في إطار هذه النظرة الشمولية، وفي خضم علاقة هذا الجزء بسائر أجزاء النظام. بيد أن هذه المنهجية الشمولية في البحث لم تأخذ مكانها المناسب في الدراسات الإسلامية بعد» (١٨٥).

يؤكد مفكر آخر، هو الأستاذ مطهري، أن عدم الاهتمام ببعض المبادئ، كمبدأ العدل والعدالة الاجتماعية في التشريع الإسلامي، أدى إلى حرمان الفقه من امتلاك فلسفة اجتماعية. ولا يخلو الاتجاه الإخباري من تأثير في هذا المجال. فلو أن فقهاءنا كرسوا العمل بمبادئ العامة في الإسلام، لانتجت لهم العشرات من القواعد والمبادئ التي ترفد العمل الاجتهادي في غير صعيد.

«لقد أغفل مبدأ العدالة الاجتماعية في الفقه رغم أهميته البالغة، فقد وردت غير آية من القرآن تكرر هذا المبدأ وتؤكد عليه، كقوله تعالى: ﴿وبالوالدين إحساناً﴾ أو ﴿وأوفوا بالعقود﴾، إلا أننا قد لا نعثر حتى على قاعدة أو أصل استنبطت منه، وهذا الأمر كان سبباً في جهود الفكر الاجتماعي لدى فقهاءنا».

الأحكام الإسلامية

تقسم الأحكام الإسلامية إلى أقسام ثلاثة:

أ- أحكام أولية

اقتضت حكمة الشارع أن تكون جميع الأحكام الصادرة عنه مبنية على المصالح والمفاسد الفردية والاجتماعية. فالشارع يجعل حكم «الوجوب» لما كان فيه مصلحة تستدعي تحقيقها للمكلف، وحكم «الحرمة» لما ينطوي على مفسدة تستوجب صيانة المكلف عنها، ومثال الأول وجوب الصلاة ووجوب الصوم، ومثال الثاني حرمة

الخمر وحرمة أكل لحم الخنزير. وقد أطلق الفقهاء على هذا النوع من الأحكام الأحكام الأولى، وعلى موضوعاتها بالعناوين الأولى.

ب - أحكام ثانوية

وهي الأحكام التي تترتب على الموضوع في ظرف عروض العجز على المكلف، من اضطرار أو إكراه وغيره، عن امتثال الحكم الأولي. ويطلق على هذا النوع من الأحكام الأحكام الثانوية، وتسمى موضوعاتها بالعناوين الثانوية. وتترتب الأحكام الثانوية في حالات وظروف استثنائية أهمها:

١ - العسر والحرج: فإذا أدى الالتزام بالحكم الأولي إلى عسر وحرج شديدين، ترتب الحكم الثانوي الذي يوقف فاعلية الحكم الأولي. وقد استدل الفقهاء على ذلك بعدة آيات منها:

(يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ) [البقرة: ١٨٥].
(وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ) [الحج: ٧٨].

٢ - الاضطرار: وهو أن يضطر الإنسان لفعل مخالف للحكم الأولي، كما لو تغير الحكم الأولي باحترمة إلى إباحة بالعنوان الثانوي. واستدلوا على ذلك بآيات من الكتاب منها:

(إِنَّمَا حَرَّمَ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةَ وَالدَّمَ وَلَحْمَ الْخِنْزِيرِ وَمَا أُهْلَ بِهِ لِغَيْرِ اللَّهِ فَمَنْ اضْطُرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَلَا عَادٍ فَلَا إِثْمَ عَلَيْهِ) [البقرة: ١٧٣].

٣ - الضرر والضرار: وهو ما إذا أدى الامتثال للحكم الأولي إلى ضرر النفس أو الإضرار بالغير. وتدل عليه جملة من الآيات منها قوله تعالى:

(لَا تَضَارَّ وَالِدَةَ وَلَا مَوْلِدَهَا وَلَا مَوْلُودَ لَهُ بِوَلَدِهِ) [البقرة: ٢٣٣].
(وَلَا تَضَارُّوهُنَّ لِتُضَيِّقُوا عَلَيْهِنَّ) [الطلاق: ٦].

٤ - التَّقِيَّة: وهو أن يخاف المكلف على نفسه أو ماله أو عرضه أتلف إن هو امتثل
الحكم الأولي. وقد دل عليه قوله تعالى:

{ لَا يَتَّخِذِ الْمُؤْمِنُونَ الْكَافِرِينَ أَوْلِيَاءَ مِنْ دُونِ الْمُؤْمِنِينَ وَمَنْ يَفْعَلْ
ذَلِكَ فَلَيْسَ مِنَ اللَّهِ فِي شَيْءٍ إِلَّا أَنْ تَتَّقُوا مِنْهُمْ تُقَاةً وَيَحْذَرُكُمْ اللَّهُ نَفْسَهُ وَإِلَى اللَّهِ
الْمَصِيرُ } [آل عمران: ٢٨].

٥ - الأهم والمنهم: فلو كان الحكم الأولي مهماً، ثم طرأ ما هو أهم منه وأولى، قُدِّم
الأهم على المنهم، وعُطِّلَ بذلك الحكم الأولي، كما لو توقف إنقاذ غريق على ترك الصلاة
مع ضيق الوقت لوجب ذلك، لأهمية إنقاذ النفس المحترمة. وقد بحث أكثر الفقهاء هذه
المسألة في باب التراحم.

٦ - حفظ النظام العام: فإن لولي الأمر أن يعطل حكماً أولياً بحكم ثانوي اقتضاه
حفظ النظام العام، يقول الإمام الخميني في هذا الشأن:

«إن الحكومة التي هي فرع من ولاية رسول الله ﷺ المطلقة، من أحكام
الإسلام الأولوية، ومقدَّمة على جميع الأحكام الفرعية، حتى الصلاة والصوم والحج. فإنه
يجوز لولي الأمر هدم مسجد أو مسكن إذا كان معوقاً لطريق عام» (١٨٦).
وهناك حالات أخرى لاتصاف الأحكام بالعنوان الثانوي، من قبيل النذر والتقسيم
وأمر الأب والأم ونحو ذلك.

الفرق بين الحكم الأولي والثانوي

١ - الحكم الأولي هو الأصل والثانوي فرع، فلا يُصار إلى العمل بالحكم الثانوي
إلا بعد العجز عن امتثال الحكم الأولي. بعبارة أخرى: عندما يقع التعارض بين الحكم
الأولي والثانوي يقدِّم العمل بالحكم الثانوي، لأنه بمرتبة المخصص للحكم الأولي.

٢- الحكم الثانوي يقع في طول الحكم الأولي لا في عرضه، فمتى ما عجز عن امتثال الحكم الأوّلي تحقق موضوع الحكم الثانوي.

٣- الأحكام الأولية أبدية؛ بينما الأحكام الثانوية مؤقتة. حيث تفيد الأحاديث الشريفة أن الأحكام الأولية باقية أبداً إلى يوم القيامة، كما في قوله ﷺ: «حَلَالٌ مُّحَمَّدٌ حَلَالٌ أَبَدًا إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ، وَحَرَامُهُ حَرَامٌ أَبَدًا إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ».

وللأحكام الثانوية دور مهم في الشريعة الإسلامية، فهي تمثل عامل مرونة يمنح الشريعة القدرة على مواكبة الظروف المتغيرة على الصعيدين الفردي والاجتماعي.

ج- الأحكام الولائية

الأحكام الولائية هي القرارات التي يتخذها ولي أمر المسلمين تحقيقاً لمصلحة المجتمع المسلم. وهذا اللون من الأحكام تابع لظروف المجتمع ورهن بها؛ ومن هنا فهي قابلة للتغيير إذا ما اقتضت ظروف أخرى مغايرة ذلك. وقد قدمت تعريفات عدة للأحكام الولائية منها:

«الأحكام الولائية عبارة عن الأوامر الجزئية، وسنّ القوانين والقرارات العامة، وتنفيذ الأحكام والقوانين الشرعية في مجال القضايا الاجتماعية، من قبل قائد المسلمين الشرعي، استناداً إلى شرعية قيادته وإشرافه على المجتمع، وطلباً لمصلحة الأمة»^(١٨٧).

يقرر هذا التعريف ما يأتي:

أولاً، إن الأحكام الولائية تشمل الأوامر الجزئية، وسنّ القوانين والقرارات العامة، وتنفيذ الأحكام الشرعية.

ثانياً، إن مصدر هذه الأحكام هو ولي الأمر.

ثالثاً، إن علة صدورها هو مصلحة المجتمع.

ويقول العلامة الطباطبائي في شأن هذه الأحكام أيضاً:

«الأحكام الولائية قرارات يتخذها ولي الأمر في ضوء قوانين الشريعة، مع مراعاة موافقتها للمصلحة الآنية، وسن قوانين وفقاً لها وتنفيذها. وهذه القوانين واجبة التنفيذ ومعتبرة كالشريعة، لكنها تختلف عن أحكام الشريعة في أن الأخيرة ثابتة وغير قابلة للتغيير، فيما الأحكام الولائية قابلة للتغيير وتابعة في ثباتها وبقائها للمصلحة التي أوجدتها، ولما كانت الحياة الاجتماعية في تحوُّل دائم وتطور، كانت هذه القوانين تتغير وتتبدل بصورة تدريجية لتترك مكانها لما هو أفضل منها»^(١٨٨).

فالملك في الأحكام الولائية، إذن، هو مصلحة المجتمع، أي أن الفقيه يقوم بوضع هذه القوانين عندما يرى فيها مصلحة للمجتمع. وقد قيل بوجود علاقة بين الأحكام الولائية والأحكام الأولية أو الثانوية، فقد ذهب بعضهم إلى اعتبارها من سنخ الأحكام الأولية، يقول الإمام الخميني:

«ولاية الفقيه والأحكام الولائية من الأحكام الأولية».

ويرى ناصر مكارم الشيرازي أن الأحكام الولائية تقع في طول الأحكام الأولية والثانوية، فهي تختلف عن كلا هذين النوعين. فالفقيه مكلف بإصدار الأوامر بتنفيذ كلا القسمين وفقاً للمصالح والظروف. وبكلمة: إن الأحكام الولائية عبارة عن أحكام تنفيذية: «الأحكام الولائية أحكام إجرائية وتنفيذية، لأنها مقتضى طبيعة مسألة الولاية، وأنها ترجع دوماً إلى تشخيص الصغريات والموضوعات وتطبيق أحكام الشرع عليها، وتطبيقها على أحكام الشرع»^(١٨٩).

أما عباس عميد الزنجاني فيذهب إلى أن الأحكام الولائية مرتبطة بالأحكام الثانوية. فالفقيه يسبغ صفة الإلزام الولائي على الأحكام الثانوية في ما يجد فيه مصلحة. فبين

(١٨٨) بحث دربارہ مرجعیت وروحانیت، ص ٨٢.

(١٨٩) أنوار الفقاهة، مصدر سابق، ج ١، ص ٥٥١.

الأحكام الولائية والثانوية نسبة العموم والخصوص من وجه؛ حيث أن بعض الأحكام يقع مصداقاً مشتركاً لكلا النوعين (الولائية والثانوية)، وهي الأحكام الثانوية المتعلقة بشؤون الحكم، من دون ما لا علاقة له بذلك. وهذا يعني أن الأحكام الولائية قسيمة للأحكام الأولية والثانوية، وليست قسماً من أقسام أيّ منها.

إن فتوى الميرزا الشيرازي كانت من قبيل الأحكام الثانوية، لأنه أصدر فتواه بعد أن أدرك أن معاهدة رجي^(١٩٠) تحمل في طياتها أضراراً جسيمة للإسلام وأهله يتعذر تلافيتها^(١٩١).

ويقسّم الدكتور أبو القاسم الكرجي الأحكام إلى نوعين أولية وثانوية، ثم يقسّم الأولوية بدورها إلى قسمين أيضاً، خاصة وعمامة:

١ - الأحكام الأولية:

أ - أحكام خاصة

ب - أحكام عمامة

٢ - الأحكام الثانوية

وموضوع الأحكام الثانوية هو موضوع الأحكام الأولية نفسه مقيّداً بعروض عنوان ثانوي من قبيل الاضطراب والإكراه ونحوهما. وموضوع الحكم الخاص هو الفرد أو موضوع خاص، أما الحكم العام فموضوعه يتعلق بالمجتمع. فالأحكام الخاصة تابعة للمصالح الخاصة بالفرد، والأحكام العامة تابعة لمصالح المجتمع.

(١٩٠) رجي، معاهدة: وقعت الحكومة الإيرانية، في عهد ناصر الدين شاه القاجري، بضغط من الحكومة البريطانية، معاهدة اقتصادية عام ١٨٨٨م بجون بوجيه امتياز بحجارة (استيراد وتصدير) التبغ (الذي يسمى في إيران توتون أو تنباكو) بجميع أنواعه النخيلية ولاجينية وولدة حسين عاملاً لشركة تاليت الانجليزية مقابل أن تدفع الشركة المذكورة مبلغ ١٥٠٠٠ ليرة إنجليزية، بالإضافة إلى ربع الأرباح إلى البلاط القاجري؛ فوجهت تلك المعاهدة ضربة كبيرة لتجار الإيرانيين والاقتصاد الوطني، ما دفع بالكثيرين - منهم جمال الدين الأفغاني - إلى إرسال رسائل إلى آية الله العظمى محمد حسن الشيرازي مرجع الشيعة الذي كان يقبع في ساءراء آنذاك، طالبين منه التدخل في الأمر؛ فأصدر الشيرازي بده على ذلك فتوى من سطر واحد، قال فيها: «اليوم استعرك التوتون، وتنباكو بأي نحو كان في حكم عبودية صاحب الزمان». فكانت هذه الفتوى شو عجب عكس طاعة الشعب الإيراني لهدرجيةً لندنية، إذ امتنع جميع الناس عن استخدام التبغ، وتحرك بعضهم في ثورة عارمة أحرقت خلالها مخازن التبغ العائلة لتاليت، الأمر الذي اضطر الحكومة البريطانية إلى إلغاء المعاهدة مقابل تقصي غرامة الترتست من الدولة الإيرانية (مترجم).

(١٩١) انظر: مجموعة المقالات خاصة بدراسة الأسس ونباتي الفقهية للإمام خميني؛ ج ٤، ص ٢١٨ - ٢٢٤.

ويرى أن الأحكام الولائية مشروطة بشروط ثلاثة:

- ١ - مراعاة المصالح العامة.
- ٢ - توفير القسط والعدل.
- ٣ - عدم التفريط بأهداف الشارع المقدس ومقاصده (١٩٢).

خصائص الأحكام الولائية

- ١ - إن ملاك الأحكام الولائية هو المصلحة، والذي يشخص هذه المصلحة هو الحاكم. أما الأحكام الأولية فإنها، وإن كان ملاكها المصلحة أيضاً، إلا أن تشخيصها بيد آحاد المكلفين. والأفراد قد يقدرّون على اكتشاف «حكمة» الحكم، وربما «علته» أيضاً. أمّا في الأحكام الولائية فقد يستعين الولي بالعقل البشري واستشارة الخبراء.
- ٢ - إن الأحكام الولائية مؤقّنة وقابلة للتغيير، على العكس من الأحكام الأولية. ويمكن القول: إن الأحكام الولائية نحو قضايا خارجية، في حين أن الأحكام الأولية نحو قضايا حقيقية.
- ٣ - تتعلّق الأحكام الأولية بالشأن الفردي وكذلك الاجتماعي: فيما تتعلق الأحكام الولائية بالشأن الاجتماعي. فالحاكم الإسلامي يصدر الحكم الولائي بوصفه مديراً للمجتمع وبهدف إدارة المجتمع. كما لو أمر الحاكم بجباية الضرائب أو أصدر أمراً باخرب أو الصلح أو عزل مسؤولي الدولة أو نصبهم.
- ٤ - الأحكام الولائية نافذة على الجميع، ولا يطاع غير الحاكم في هذا النوع من الأحكام، فيما يرجع المقلّدون في الأحكام الأولية كلٌّ إلى من يقلده من الفقهاء، ولا يجوز الرجوع في الأحكام الولائية إلى غير الحاكم.

٥ - قد تتعلّق الأحكام الولائية بتنفيذ الأحكام الأولية والثانوية، كالأمر بجباية أموال الزكاة وإقامة الحدود ونحوها.

٦ - عندما يقع التعارض بين الأحكام الأولية والولائية، تقدّم الأحكام الولائية من باب تقديم الأهم على المهم.

٧ - إن الأحكام الأوليّة مباشرة، بمعنى أن الفقيه يقوم باكتشاف الحكم الأوّلي الذي أراده الشارع، وبذا فهي أحكام إهية مباشرة. أمّا الأحكام الولائية فتنسب إلى الشارع بالواسطة، لأن الشارع هو الذي فرض طاعة أوامر وني الأمر، فتكون نسبتها إلى الشارع بوساطة وجوب طاعة ولي الأمر. بتعبير آخر: إن الأحكام الولائية ليس مجعولة مباشرة من قبل الشارع. أما قول العلامة الطباطبائي: إن الأحكام الولائية لا تسمى شريعة، فربما قصد به إلى أن الحكم الولائي لا يعد حكماً شرعياً، إلا تبعاً لأمر الحكومة الشرعية.

«إن الأحكام والقوانين التي يصدرها الولي في المجتمع الإسلامي، قابلة للتغيير بصورة عامة، فبقاؤها وزوالها رهن بالمصلحة، لذا فهي لا تسمى شريعة، وليست مسألة الولاية والحكومة كذلك» (١٩٣).

٨ - وقد وقع الاختلاف في شأن حدود الأحكام الولائية، فيذهب الشهيد محمد باقر الصدر إلى أن صلاحيات الحاكم الإسلامي محدودة بالمباحات، فللولي الفقيه أن يمنع مباحاً أو يوجب حسب مقتضى الضرورة، أمّا الحرمة أو الوجوب فليس له تغيير شيء منها، كأن يبيح الربا الذي حرّمه الشارع، فليس لأمر الولي أن يتعارض مع أحكام الله. أمّا الإمام الخميني فيرى، خلافاً للشهيد الصدر، أن للأحكام الولائية القدرة على التصرف بالأحكام الأولية، لأنها مقدّمة عليها.

نماذج من أحكام ولائية أصدرها الفقهاء

لقد بحث الفقهاء، في كتاباتهم الفقهية، الحكم الولائي، وتصدّى غير واحد منهم لإصدار أحكام ولائية في حالات الضرورة، نشير، في ما يأتي، إلى نماذج منها:

- ١ - يرى الفقهاء أن للحاكم الإسلامي ولاية في أمر زواج البالغ غير الرشيد.
- ٢ - يتولّى الولي الفقيه طلاق المرأة التي يمتنع زوجها عن دفع نفقتها ويتركها من دون طلاق^(١٩٤).
- ٣ - يرى الإمام الخميني أن للدولة الحق في اتخاذ قرار في شأن تحديد النسل^(١٩٥).
- ٤ - إذا حكم الحاكم بثبوت رؤية هلال شهر شوال، فعلى الجميع أتباعه في ذلك.
- ٥ - يرى عدد من الفقهاء أن للحاكم أن يحدّد أسعار البضائع المحتكرة.
- ٦ - ويرى بعض الفقهاء، كالإمام الخميني، أن الحاكم إذا حكم بدفع الزكاة إليه لمصلحة الإسلام والمسلمين وجبت طاعته في ذلك حتى على غير مقلديه^(١٩٦).
- ٧ - وأفتى بعض الفقهاء، كالشيخ مرتضى الأنصاري، بأن للحاكم إجبار المحتكر على البيع^(١٩٧).
- ٨ - إن التصرف بالموثوبات العامة من شؤون الحاكم الشرعي.
- ٩ - للحاكم الشرعي الولاية على أموال المحجور.
- ١٠ - تحديد مقدار الجزية أو العفو عنها بيد الحاكم الإسلامي.
- ١١ - تحديد الملكية بيد الولي الفقيه، يقول الاستاذ مطهري:

(١٩٤) الإسلام ومتطلبات العصر، مصدر سابق، ج ٢، ص ٥٩.

(١٩٥) صحيفه نور، مصدر سابق، ج ٤، ص ٣٩.

(١٩٦) تحرير الوسيلة، الإمام الخميني، قم، مؤسسة النشر الإسلامي، ١٤٢٠هـ، ج ١، ص ٣١٣.

(١٩٧) كتاب الكاسب، مرتضى الأنصاري، مؤسسة افادي، ١٤١٩هـ، ج ٤، ص ٣٧٣.

«لو اقتضت مصلحة المجتمع الإسلامي سلب الملكية بالكامل من جهة ما، وشخص الحاكم الشرعي أن هذه الملكية قد تحولت إلى تورم سرطاني، فله أن يفعل ذلك حفاظاً على مصلحة أعلى»^(١٩٨).

١٢ — رأى الأخوند الخراساني وآية الله المازندراني أن تأييد الحكم الدستوري من أهم الواجبات^(١٩٩).

١٣ — أفتى آية الله محمد كاظم اليزدي بالجهاد ضد الروس والإنكليز والإيطاليين.

١٤ — أفتى آية الله السيد عبد الحسين اللاري أيضاً بالجهاد في الحرب العالمية الأولى عندما نزلت قوات المشاة الأجنبية في مدينة بوشهر الإيرانية.

١٥ — أفتى آية الله القمي بوجوب مكافحة السفور.

١٦ — أفتى آية الله النائيني وآية الله الخائني بحرمة انتخاب فيصل حاكماً على العراق.

١٧ — أصدر الميرزا الشيرازي فتوى تحريم التبغ. وكان نص الفتوى:

«اليوم استعمال التوتون والتبأكو، بأي نحو كان، في حكم محاربة إمام الزمان»^(٢٠٠).

تغير الأحكام

ثمة عدد من العوامل تؤثر في الأحكام أحياناً لتغيرها، فتأثير عنصر الزمان والمكان، في تغيير الأحكام، أمر لا يمكن إنكاره. وتشكل هذه الخاصية عنصراً مهماً في تكيف الإسلام مع متطلبات الزمان واستجابة الدين للظروف المتغيرة. ومع أن

(١٩٨) الإسلام ومتطلبات العصر، مصدر سابق، ج٢، ص٨٦.

(١٩٩) تاريخ مشروطه إيران، ج١، ص٣٨٢.

(٢٠٠) للمزيد انظر: ماذج من الأحكام الولائية، محمد رحمتي، مجموعة المقالات الخاصة بمؤتمر دراسة الباني الفقهية للإمام

الحدِيثُ الْآتِي يَقْرُرُ أَبْدِيَّةَ أَحْكَامِ الشَّرِيعَةِ، إِلَّا هُنَاكَ جُمْلَةٌ عَوَامِلٌ تَدْخُلُ فِي عَمَلِيَّةِ تَغْيِيرِ الْحُكْمِ الشَّرْعِيِّ.

«حَلَالٌ مُحَمَّدٌ حَلَالٌ أَبَدًا إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ، وَحَرَامٌ حَرَامٌ أَبَدًا إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ».

تَتَعَرَّفُ أَوْلَى عَلَى عِدَدٍ مِنَ الْمَصْطَلِحَاتِ الْمُتَعَلِّقَةِ بِهَذَا الْمَوْضُوعِ، ثُمَّ نَتَنَاوَلُ بَعْدَ ذَلِكَ آيَاتِ هَذَا التَّغْيِيرِ:

١ - مَوْضُوعُ الْحُكْمِ: وَهُوَ «مَجْمُوعُ الْأَشْيَاءِ الَّتِي تَتَوَقَّفُ عَلَيْهَا فَعَلِيَّةُ الْحُكْمِ الْمَجْعُولِ، فَوْجُودُ الْمَكْلَفِ الْمُسْتَطِيعِ يَكُونُ مَوْضُوعًا لَوْجُوبِ الْحُجِّ، لِأَنَّ فَعَلِيَّةَ هَذَا الْوَجُوبِ تَتَوَقَّفُ عَلَى وَجُودِ مَكْلَفٍ مُسْتَطِيعٍ»^(٢٠١).

٢ - مُتَعَلِّقُ الْحُكْمِ: وَهُوَ فِعْلُ الْمَكْلَفِ الَّتِي يَقَعُ مُتَعَلِّقًا لِلْحُكْمِ، بِكَلِمَةِ أُخْرَى: إِنْ مُتَعَلِّقُ الْحُكْمِ هُوَ الْفِعْلُ الَّتِي حَمَلَ الْحُكْمَ عَلَيْهِ، وَتَعَلَّقَ بِهِ. كَالصَّلَاةِ بِالنِّسْبَةِ لَوْجُوبِهَا، وَالغِيْبَةِ بِالنِّسْبَةِ إِلَى تَحْرِيمِهَا. وَالْفَرْقُ بَيْنَ الْمُتَعَلِّقِ وَالْمَوْضُوعِ أَنْ الْأَخِيرَ لَا يَجِبُ عَلَى الْمَكْلَفِ تَحْصِينَهُ، فِي مَا يَكْتَسِبُ مُتَعَلِّقُ الْحُكْمِ فَعَلِيَّتَهُ إِذَا تَحَقَّقَ مَوْضُوعَهُ.

«أَمَّا مُتَعَلِّقُ الْوَجُوبِ فَهُوَ الْفِعْلُ الَّتِي يُؤَدِّبُهُ الْمَكْلَفُ نَتِيجَةً لَتَوَجُّهِ الْوَجُوبِ إِلَيْهِ، وَهُوَ الْخُجُّ فِي هَذَا الْمَثَالِ»^(٢٠٢).

٣ - الْحُكْمُ: «هُوَ التَّشْرِيعُ النَّاصِرُ مِنَ اللَّهِ لِتَنْظِيمِ حَيَاةِ الْإِنْسَانِ»^(٢٠٣). وَيَعْرِفُهُ السَّيِّدُ أَبُو الْقَاسِمِ الْخُوْثِيِّ بِقَوْلِهِ:

«فَالْحُكْمُ عِبَارَةٌ عَنِ اعْتِبَارِ نَفْسَانِي مِنَ الْمَوْلَى»^(٢٠٤).

وَيَرَى الشَّهِيدَ الصِّدْرَ أَنَّ «الْخُطَابَاتِ الشَّرْعِيَّةَ فِي الْكِتَابِ وَالسَّنَةِ مَبْرَزَةٌ لِلْحُكْمِ

الْحَمِينِي، ج ٧، ص ٢٦٣، ٣١١٣.

(٢٠١) دَرُوسٌ فِي عِلْمِ الْأَصُولِ. مُحَمَّدٌ بَاقِرُ الصِّدْرِ، ج ١، ص ١٠٧.

(٢٠٢) الْمَصْدَرُ نَفْسُهُ، ص ١٠٩.

(٢٠٣) دَرُوسٌ فِي عِلْمِ الْأَصُولِ، ج ١، ح ١، ص ٥٢.

(٢٠٤) مَصْبَاحُ الْأَصُولِ، السَّيِّدُ أَبُو الْقَاسِمِ الْخُوْثِيُّ، ج ٢، ص ٧٧.

وكاشفة عنه، وليست هي الحكم الشرعي نفسه»^(٢٠٥)، وأن الحكم عبارة عن حقيقة تدل وتكشف عنها صيغتا الأمر والنهي ومادتاها مع القرينة أو من دونها، كالوجوب والحرمة والاستحباب والكرهية في الأحكام التكليفية، والصحة والبطلان في الأحكام الوضعية كالملكية والزوجية. فالحكم في قوله تعالى (أوفوا بالعقود) هو الوجوب الذي دلت عليه صيغة فعل الأمر «أوفوا». كذلك عندما يقول الشارع إن تناول الدم حرام، فذلك يعني أن:

الموضوع = عنوان الدم

الحكم = الحرمة

المتعلق = التناول (الأكل أو الشرب).

المصداق = الدم الموجود في الخارج.

وفي مثال وجوب الحج على المستطيع:

الموضوع = المكلف المستطيع.

المتعلق - الحج.

الحكم = الوجوب.

والتغيير في الموضوع ينتهي بتغيير الحكم، لأن:

أولاً، كل حكم متوقف على موضوع خاص.

وثانياً، إن لبعض الموضوعات قيوداً خاصة.

ثالثاً، إن الحكم يدور مدار موضوعه، فلو طرأ تغيير في قيود الموضوع لأدى ذلك إلى

تغيير الحكم نفسه.

ويتغيَّرُ الموضوعُ بالعوامل الآتية:

١ - استحالة الموضوع: يساعد عنصر الزمان والمكان أحياناً على حدوث تغيُّرٍ داخلي في الموضوع، وهو ما يعرف عادةً بعملية الاستحالة. أي تحول الموضوع إلى موضوع جديد لا ينطبق عليه حكم الموضوع السابق. مثال ذلك، تفتت الكلب واستحالته إلى ملح إذا بقي جسده في مستنقع ملحي مدة كافية؛ فالملح المتبقي من جسده لا يحكم بنجاسته، لأن حكم النجاسة كان منصّباً على الكلب وقد استحال إلى شيء آخر.

٢ - التغير في قيود الموضوع: إذا تغيَّرت قيود موضوع ما وخصائصه مع مرور الوقت، فذلك قد يؤدي إلى تغير في الحكم. فالتغير في القيود يخرج الموضوع من نطاق عِلِّيَّة حكمه الخاص؛ وينتقل إلى حكم آخر، كتغير حكم الشطرنج من الحرمة إلى الخلية، بسبب خروجه من عنوان القمار. فلو استعمل الشطرنج بوصفه آلة للتقامر لأصبح حراماً؛ أما لو استعمل بوصفه آلة فكرية وخرج عرفاً عن كونه آلة من آلات القمار، لتبدل حكم الحرمة وحُكْم بجواز اللعب به. وبهذا يتوقَّف جواز اللعب بالشطرنج على العوامل الآتية:

أ - خروج الشطرنج عرفاً عن كونه آلة من آلات القمار.

ب - عدم وجود رهان في اللعب.

ج - أن ترتب عليه منفعة عقلية محللة.

وشبيه بذلك قضية التماثيل، فقد حرمت صناعة التماثيل في صدر الإسلام لأن عرب الجاهلية كانوا ينحتون الأصنام ليعبدوها، وبما أن الناس اليوم لا يبغون عبادة ما ينحتونه بأيديهم، فقد أفتى بعض الفقهاء بجواز النحت وصناعة التماثيل. يقول ضياء الدين العراقي في شأن تغيُّر قيود الموضوع:

«لأن موضوع الأحكام الكلية إنما هو المفاهيم الكلية، وباختلاف القيود وتبدُّل الحالات، يختلف المفهوم المأخوذ موضوعاً للحكم»^(٢٠٦).

(٢٠٦) نهاية الأفكار، ضياء الدين العراقي، ج ٤، ص ١٠٠.

٣ - التغيّر في قيمة الموضوع: فقد يتحقق الحكم إذا كان الموضوع ذا قيمة معتد بها، وبذا يزول الحكم فيما لو فقد الموضوع قيمته. فلا يصح بيع قالب من الثلج وشراؤه في المناطق القطبية لاسيما في فصل الشتاء، إذ لا قيمة للثلج عندما يكون وفيراً في كل مكان، والمعاملة عليه باطلة شرعاً، لكنها قد تكون صحيحة إذا حل فصل الصيف وذاب الثلج وقل وجوده واكتسب قيمة شرائية يعتد بها العقلاء.

٤ - التغير في المصداق: يؤدي تغيّر المصداق إلى تغيّر في الحكم في الحالات التي كان الشارع قد أخذ في الحكم التشخيص العرفي. فالنفقة الواجبة على الزوج؛ يتولى عرف منطقة سكن الزوجين تحديد مقدارها ومصاديقها. فقد يُعدّ شيء ما من النفقة في منطقة، ولا يعد كذلك في منطقة أخرى. وهكذا الأمر مع الزكاة، فهل للأشياء التسعة موضوعية في وجوب الزكاة أو أن الموضوعية هي للجامع الذي هو كون الشيء سلعة معروفة. ويرى بعض الفقهاء أن المصداق قد تغيّرت، فمع أن عقد التأمين لم يكن متعارفاً بين الناس في الماضي، غير أن الفقهاء قد استدلوا بعموم قوله تعالى (أوفوا بالعقود) على شرعية عقد التأمين ووجوب الالتزام به.

والتغيّر في الأحكام لا يتم دوماً بتغير الموضوعات، فهناك عوامل أخرى قد تؤدي إلى تغير الأحكام أيضاً، وهي:

١ - وضع المكلف: تتوقف فعلية بعض الأحكام على عناوين محددة، فلا يتحقق الحكم إلا إذا عرض العنوان عليه. كالأحكام الثأنيّة التي تتوقف على عناوين كالاضطراب والإكراه والعسر والخرج وأمثالها.

والأحكام الثأنيّة متوقفة على وضع المكلف وظرفه، فالتكليف الواجب على المكلف في الظرف العادي يرتفع مع الحرج والضرر.

٢ - الأولوية في الامتثال: حيث يقدم الحكم الأهم على المنهم في حالات التعارض بين الأحكام.

٣ - الأحكام الولائية: تتغير الأحكام الولائية لكونها نابعة من ظروف الزمان والمكان. فالحكم الولائي يتغير ما إذا تغيرت ظروف الحياة الفردية واحتاج المجتمع إلى قانون جديد.

العُرف

يعدُّ العرف من المفاهيم المهمّة في الفقه الشيعي، ونظراً لأهميته والغموض الذي تراكم عليه نتيجة التفسيرات الخاطئة له، سنقوم هنا بدراسته وتحديد دوره في التشريع الإسلامي.

يعرّف العرف بأنه: عبارة عن قول أو فعل أو ترك لفعل تعارف عليه الناس في كل مكان وزمان، أو في زمان ومكان معيّنين. ويعرّفه العلامة الطباطبائي بقوله:

«والعرف، هو ما يعرفه عقلاء المجتمع من السنن والسير الجميلة الجارية بينهم؛ بخلاف ما ينكره المجتمع وينكره العقل الاجتماعي من الأعمال النادرة الشاذة»^(٢٠٧).

وينشأ العرف من عوامل كثيرة منها:

- ١ - الأخلاق، كاستحسان فضائل الأخلاق.
- ٢ - العواطف والمشاعر الإنسانية، كالرفق بالحيوان.
- ٣ - العادة، كالزّي الخاص بكل قوم وشعب.
- ٤ - المصلحة، كقبح السرقة وحسن الأمن الاجتماعي.
- ٥ - الفطرة والارتكاز العقلي، كلزوم العمل بالقطع.

ويشترط في العرف شروط ثلاثة:

١ - الشُّيُوع والتداول.

٢ - الاستحسان.

٣ - الإلزام.

وقد قسم العرف إلى عدة أنواع منها:

١ - العرف العام: وهو الأسلوب المتَّبَع لدى غالبية الناس، أي هو العرف المتداول بين مجموعة من الناس غير مؤطرين بوصف حرفي أو فتوي، كالعرف السائد في دولة بأسرها أو دين بأسره.

٢ - العرف الخاص: هو السلوك المتعارف الدَّارج لدى فئة معينة من الناس أو طبقة أو منطقة، كعرف القضاة والتجار.

٣ - العرف اللفظي: هو المدلول المتَّفَق عليه للفظ أو عبارة معينة، والذي قد يفيد غير معناها اللغوي. مثال ذلك، أن كلمة الدابَّة تعني كل ما دبَّ على الأرض، لكنها لدى بعض القبائل تعني ذوات الأربع من الحيوان.

٤ - العرف العملي: وهو السلوك المتَّبَع لدى غالبية الناس، أي هو القاعدة التي جرى الناس على مراعاتها مدة طويلة وبشكل متواصل، مثل دلالة سكوت البنت الباكر على رضاها في عقد النكاح.

٥ - العرف الصحيح: هو السلوك المتَّبَع لدى الناس ولا منافاة له مع النصوص الشرعية.

٦ - العرف الفاسد: وهو السلوك الدارج لدى الناس لكن الشارع يرفضه.

٧ - عرف المتشعبة: وهو السلوك المتَّبَع لدى أتباع دين واحد، كاستعمال لفظة الصلاة والزكاة وأمثالها بالمعنى الذي نقلها الشارع إليه.

السيرة العقلائية: وهي التزام العقلاء بسلوك عملي معين. وقد منح الشارع السيرة التي درج عليها العقلاء - بما هم عقلاء - قيمة فقهية خاصة. ويعرّف الشهيد محمد باقر الصدر السيرة العقلائية بقوله:

«والسُّبُورَةُ الْعُقْلَائِيَّةُ عبارة عن ميل عام عند العقلاء المتديّنين وغيرهم نحو سلوك معين، دون أن يكون للشرع دور إيجابي في تكوين هذا الميل. ومثال ذلك: الميل العام لدى العقلاء نحو الأخذ بظهور كلام المتكلم»^(٢٠٨).

ويرى الفقهاء والأصوليون وجود فرق بين السيرة العقلائية من جهة وحكم العقل من جهة أخرى. فالعرف والسيرة العقلائية ليسا ملازمين لحكم الشارع، فثمة أعراف وسير عقلائية لا يقرّها الشارع، في حين أن أحكام العقل اليقينية يقرّها الشارع. وبذا يتضح وجود ثلاثة فروق بين الدليل العقلي والسيرة العقلائية، هي:

- ١ - إن السيرة العقلائية متوقّفة على تكرار العمل، في حين أن الدليل العقلي ليس رهناً بالتكرار أبداً.
- ٢ - إن السُّبُورَةُ الْعُقْلَائِيَّةُ اسم لسلوك يفعله العقلاء، أمّا الدليل العقلي فلا مصدر له سوى الاستنتاج العقلي.
- ٣ - إن السُّبُورَةُ الْعُقْلَائِيَّةُ فعل إرادي مسبوق بتشخيص للمصلحة المتوخّاة من ذلك الفعل، فيما لا صلة للدليل العقلي بتشخيص المصلحة^(٢٠٩).

ويشترك العرف مع السيرة العقلائية في أمرين:

- ١ - الفعل والتكرار.
- ٢ - بلوغ التكرار حداً غالباً أو عاماً في مكان معين.

وتختص السيرة العقلائية بميزتين:

- ١ - أن يكون العمل مفيداً أو مؤدياً لمصلحة ما، كقبح السرقة.
- ٢ - إمكان استناد العمل إلى الفطرة أو المرتكزات العقلائية. يقول الطباطبائي: السيرة العقلائية أحكام كلية ناشئة من الفطرة الاجتماعية للعقلاء.

دور العرف في استنباط الأحكام

ويتحدّد موقع العرف في استنباط الأحكام الشرعية في ثلاثة محاور:

- ١ - للعرف اللفظي دور أساس في فهم الظهورات: فإن فهم النص الشرعي يتوقّف على ظهوره، ومع أن فهم مراد الشارع لا ينحصر بظهور النصوص، إلا أن النصوص تحتوي على معان ومفاهيم عرفية كثيرة يقوم فهمها على ارتكازات عرفية. فالأصل في الكلام للظهور الذي يقرّه أهل العرف واللغة. والمنهم في التخاطب هو ارتكازات أهل اللغة المستخدمة في الخطاب.

ويجري تدخل العرف في فهم الظهورات على ثلاثة أنحاء:

- أ - تحديد المراد الجدي للمتكلم: ومثاله استثناء العرف الإنسان العاجز من التكاليف الإلزامية.

- ب - إزالة الظهور اللغوي: فقد يلعب العرف دور القرائن المتّصلة للكلام، الأمر الذي يجعل ظهور الكلام قائماً على الفهم العرفي بدلاً من الظهور اللغوي. مثال ذلك، أن العرف يرى أن المقصود من البيع في قوله تعالى ﴿أحلّ الله البيع﴾ ليس معناه اللغوي الواسع في مصاديقه.

- ج - بيان المدلول الإلزامي: فقد يعمل العرف على الكشف عن المدلول الإلزامي للنص إلى جانب مدلوله المطابقي. مثال ذلك، فهم العرف من تظهر

الخمر إذا انقلب خلاً، أن الأواني والأدوات المستخدمة في ذلك تطهر تبعاً لذلك بالالتزام أيضاً.

٢ - تنقيح الموضوع أو تشخيص المصداق: يتولّى العرف، أيضاً، تحديد مصاديق جملة من المفاهيم. فكثير من أبواب الفقه، سوى أبواب العبادات، تتألف من موضوعات عرفية، كالبيع والإجارة والنكاح والهبّة والصلح. فالعرف يتولّى تحديد بعض الموضوعات الشرعية، فقد يعد العرفُ زياً معيّناً من لباس الشهرة في زمن، ولا يُعدّ كذلك في زمن آخر. ففي مثل هذه الموارد يتغير الحكم إذا طرأ تغيرٌ في العرف. وذهب الشهيد الأول والشيخ صاحب الجواهر إلى أن الأحكام تتغير مع تغير الأعراف بما يؤدي إلى تغير في الموضوعات. بتعبير آخر: يتغير الحكم تبعاً للتغير الذي يطرأ على صور العمل وأشكاله نتيجة للعرف. ومثاله اللعب بالشطرنج الذي كان حراماً في ما سبق، وأصبح اليوم جائزاً بسبب خروجه عن كونه آلة من آلات القمار، وتحول إلى لعبة فكرية.

وشبيه بذلك الغناء، الذي لا شك في حرمة، أمّا ما هو الغناء، فذلك ما يتكفل العرف بتشخيصه، حيث يقول الشهيد الثاني في ذلك:

«الأولى الرجوع فيه إلى العرف، فما يسمّى فيه غناءً يجرم لعدم ورود الشرع في ما يضبطه، فيكون مرجعه إلى العرف»^(٢١٠).

ولو اشترى شخص شيئاً، وكان في ذلك الشيء عيب، كان للمشتري خيار فسخ معاملة الشراء. لكن المرجع في تشخيص كون ذلك الشيء معيباً هو العرف. ويجرم بيع آلات القمار وشراؤها، ولكن من الذي يحدّد أن هذا الشيء

(٢٠٩) نظراً: «اشتماء حقوقي»، ج٢، ص ٥٧، ٦١.

(٢١٠) مسالك الافهام في شرح شرائع الإسلام، الشهيد الثاني، ج٢، ص ٣٢٢.

من آلات القمار أو لا، فذلك ما يتولاه العرف. والنفقة واجبة على الزوج، لكن العرف هو الذي يحدد مقدارها والأمور الداخلة فيها.

٣ - يتولّى العرف الكشف عن الحكم الشرعي في الموارد التي لم يرد فيها نص: فلو كان سلوك ما سائداً في زمن المعصوم، وسكت عنه فلم يعترض عليه، فمعنى ذلك أنه يقره ويوافق عليه، كما جرى بالنسبة لعقد الفضولي.

لقد منح اعتمادُ العرف الفقه الإسلامي مرونة جعلته يتحرك منسجماً مع الإطار الزمني والخصائص المتنوّعة لمختلف الشعوب، فكان ذلك سرّاً من أسرار إقبال الشعوب عليه، وفر ذلك للإسلام، إلى جانب مبدأ السيرة العقلائية، الأرضية لحضوره في مختلف المناطق والعصور.

حجّية السيرة العقلائية: ثمة نظريتان في شأن حجّية السيرة العقلائية:

١ - طريقية السيرة العقلائية وكاشفيتها: حيث ذهب بعض الفقهاء إلى القول: إن السيرة العقلائية كاشفة عن سنة المعصوم بنحو التقرير. فالسيرة العقلائية على هذا ليست دليلاً مستقلاً عن سائر الأدلة، لأن حجّيتها منوطة بعدم ردع الشارع عنها. فلو لم يقر الشارع سيرة عقلائية ورفضها، لما أصبحت مصدراً للحكم الشرعي. ويتحقق إمضاء الشارع إمّا من خلال النصوص والإطلاقات اللفظية، أو عن طريق تقرير المعصوم. فسكوت الأئمة عليهم السلام عن اتفاق عرفي أو سيرة عقلائية دليل على إمضائه وموافقته.

٢ - موضوعية السيرة العقلائية: وذهب بعض آخر إلى القول: إنّ بداهة العقل هي التي تحكم بالأخذ بالسيرة العقلائية وليس السنّة. فإذا كان العقل مصدراً من مصادر الدين إلى جانب الكتاب والسنّة، فلنا أن نجعل ذلك أساساً لحجّية السيرة العقلائية. فالعقل يمتلك القدرة على تشخيص حسن كثير من الأمور وقبحها. وبهذا يثبت أن الشارع قد أمضى بنحو كلي جميع السير

العقلانية، ولا حاجة حيثئذ لثبوت عدم صدور ردع من قبل الشارع. وقد سُجِّلَ على هذه النظرية، أن بعض السير العقلانية تستند إلى حكم العقل البديهي، من دون بعضها الآخر، وبهذا لا يمكن القول بحجية جميع السير العقلانية بناءً على العقل. لأن بعضها مستند على الحسن والقبح العقنيين، وليست السير العقلانية قاطبة كذلك. ويذهب العلامة الطباطبائي إلى القول بموضوعية السيرة العقلانية، وإلى أنها تتمتع بحجية ذاتية شأنها في ذلك شأن القطع:

«ومن هنا يظهر أولاً أن بناء العقلاء حجة بالذات، بمعنى أنه حجة ليس بوساطة»^(٢١١).

ويخلص العلامة الطباطبائي إلى:

أولاً، إن حدود السيرة العقلانية هي الأحكام وكليات القضايا، لا موضوعات الأحكام أو الحكم الذي يقع موضوعاً أو صغرى لحكم آخر. مثال ذلك، أننا لا نستطيع احكام بصحة البيع الربوي لوجود البيع في صغرى الحكم.

ثانياً، إن المقبول، من السيرة العقلانية ما كان ناشئاً من الفطرة الاجتماعية للأفراد، وكان ضرورياً لحفظ النظام. كحجية الظواهر، وحجية قول الثقة، وحجية قول اللغوي، وكذلك أحكام العقل العملي من قبيل حسن العدل وقبح الظلم. فالشارع إنما يقر سيرة العقلاء ولا يرفضها، لكونها ناشئة من الفطرة والعقل.

«ومن الضروري أن الشريعة لا تناقض الفطرة الطبيعية، فما حكم به العقل، حكم به الشرع»^(٢١٢).

(٢١١) حاشية الكفاية، ص ٢٠٦.

(٢١٢) المصدر نفسه، ص ١٨٨.

سيرة المتشرعة

وهي ما يراد الاستدلال به لإثبات الحكم الشرعي، كالعرف العام والسيرة العقلائية، ويعرّف الشهيد الصدر السيرة المتشرعية بقوله:

«السيرة المتشرعية هي التي يراد الاستدلال بها على كبرى الحكم الشرعي؛ كانسيرة العقلائية القائمة على أن من حاز شيئاً من الأموال المنقولة المباحة ملكها؛ وكذلك السيرة القائمة على خيار العُبن في المعاملة إذا أُريد الاستدلال بها على إثبات الخيار ابتداءً. والاستدلال بهذا القسم من السيرة قد يكون لإثبات حكم شرعي ظاهري كلي واقعي، وهذا ما يقع الاستدلال به في كتب الفقه»^(٢١٣).

وقد استدل الفقهاء بالعرف والسيرة العقلائية لإثبات بعض المسائل، كصدق عنوان البيع على المعاطاة، ودلالة الحيازة على الملكية.

فسيرة المتشرعة معلونة لحكم شرعي، والحكم الشرعي يتم إثباته بطريق الكشف الإتي، ولا حاجة في حجيتها إلى عدم صدور الردع من قبل المعصوم؛ إذ يكفي إثبات وجود سيرة المتشرعة في زمن التشريع وعدم كونها مستحدثة.

في حين أن السيرة العقلائية بحاجة إلى إثبات معاصرتها للمعصوم مع عدم صدور الردع عنها من قبله. أي لا بد من إثبات إمضاء المعصوم لها وموافقته عليها. فلو لم تحرز موافقة المعصوم عليها لفقدت هذه السيرة حجيتها. وتثبت موافقة المعصوم بمجرد السكوت، فضلاً عن التصريح قولاً.

(٢١٣) بحوث في علم الأصول، محمد باقر الصدر، تقرير السيد محمود الهاشمي، ج ٤، ص ٢٢٦.

صلة الدين بالرؤية الكونية

للدين نظريات عميقة في القضايا ذات الصلة بالإنسان والكون، ونحن هنا لا نريد أن نستأنف النقاش في ما إذا كان الدين بالحد الأدنى أو الأقصى؛ ذلك أن الدين قد نظر لمنظومة من المعارف والنظريات في شأن الإنسان والكون لا سبيل للعقل البشري لنيلها.

فمعرفة الكون والإنسان جزء من منظومة يعجز الإنسان عن نيلها والتوصل إليها... وقد ضمّن الدين هذه المنظومة كل ما يحتاجه الإنسان هدايته. وفي هذه المنظومة ثمة أجزاء مستعصية على العلم، وهنا ليس المهم الحديث عما إذا كان الدين بالحد الأدنى أو الأقصى؛ لأن تعيين الحد الأدنى أو الحد الأقصى يتطلب معياراً. فلو قصد أن على الدين أن يستقضي كل شيء بما في ذلك ما يقدر العلم على اكتشافه، فذلك لا يعني أن الدين بالحد الأقصى بالتأكيد، إذا لا يقول بذلك مفكر أو متكلم. فالدين منح العقل الحجية وعده مصدراً من مصادره، وأوصى باستخدامه لمعرفة ما لم يوضحه الدين.

وقد تصوّر بعضهم خطأً أن ليس على الدين أن يتحدّث إلا في ما يعجز العقل عنه، ولو تحدّث في ما يتصل بالمجال العقلي أو العلمي فليس ذلك من الدين في شيء.

تتماز النظريات التي قدّمتها الدين في مجال الرؤية الكونية بكونها ضرورية للإنسان. ومع أن هدف الدين هداية الإنسان، إلا أن الإنسان محتاج في مسيرة هدايته إلى معارف عن الإنسان والكون. وقد قدّم الدين في هذا المضمار نظريات يعجز العقل البشري عن اكتشافها بشكلها المتكامل. فأهم ما فعله الدين في مجال الرؤية الكونية هو أنه فتح للإنسان نافذة يطل منها على عالم الغيب، حينما حدثه عن خلق العالم، وغاية الخلق، وخصائص الموجودات والكون، وعلاقة عالم المادة بعالم ما وراء المادة، وأنواع الموجودات التي لا يمكن للإنسان أن يعرفها بوساطة فكره.

وتصوّر بعض المفكرين، أيضاً، أن على الدين أن يبين ماهية الأشياء، والقوانين الحاكمة على العالم، وكيف يدار الكون. وكان علماء الدين المسيحيون يتدخلون في علوم لا هي من صلاحياتهم، ولا صلة لها بوظيفة الدين. ومع تطوّر العلوم ظهر خطأ الكثير من أفكارهم المتعلقة بالعالم والخلق؛ الأمر الذي جعل الذهن البشري يتوهم أن الدين قد تخلّى عن وظائفه للعلم.

«لقد تخلّى الدّين عن عدد من وظائفه التقليدية لجهات أخرى، فمن الحمق اليوم أن نتوسل بأساليب دينية لمعالجة المرضى أو تحسين الزراعة...»

ومع ذلك، فلا تزال وظيفة الدين تنظيم معاني الحياة وقيمها، تنظيمياً يمنح حياة الفرد والمجتمع ثقلاً أخلاقياً مطلوباً^(٢١٤).

إنّ تقديم بعض الأديان لرؤى كونية تتعارض مع معطيات العلم، جعل

الكثير من المفكرين يقولون بوجود تعارض بين الرؤية الكونية الدينية والرؤية الكونية العلمية. وقد سعى بعضهم كغاليلو إلى التوفيق بين الفكر الديني والعلمي في شأن الكون.

«يصرح غاليلو مسروراً بأن الله كتب كتابين: كتاب الطبيعة والكتاب المقدس، ففي كتاب الطبيعة بيدو الله وكأنه مهندس رياضي، وأن كتابه هذا مكتوب بلغة الرياضيات من أوله إلى آخره. أما إلهامات الكتاب المقدس فهي على العكس من ذلك، إذ كتبه بلغة البشر التي تستخدم اللفظ والاستعارة والتشبيه»^(٢١٥).

ففي امتيازات الرؤية الكونية القرآنية بأنها لا تنظر إلى العالم نظرة أسطورية، بل تنظر إليه من زاوية لا تتقاطع مع العلم الذي يطل على العالم من نافذة الرياضيات والميكانيك والعلل الطبيعية.

خلق الكون

تطرق القرآن، في غير آية منه، إلى خلق الكون ونهايته، فقد أفادت جملة من الآيات بما يأتي:

أولاً: إن الكون كان على شكل مادة شبيهة بالدخان:

{ثُمَّ اسْتَوَىٰ إِلَى السَّمَاءِ وَهِيَ دُخَانٌ} [فصلت: ١١].

ثانياً: إن السماوات والأرض كانتا كتلة واحدة ثم فصلتا وجزئتا:

{أَوَلَمْ يَرَ الَّذِينَ كَفَرُوا أَنَّ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ كَانَتَا رَتْقًا فَفَتَقْنَاهُمَا} [الأنبياء: ٣٠].

ثالثاً: إن خلق الكون قد تم بشكل تدريجي، أي أن الخلق مر بأطوار كثيرة حتى انتهى إلى

ما هو عليه الآن؛ وقد استغرق خلق السموات والأرض ستة أيام:
 ﴿وَلَقَدْ خَلَقْنَا السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ﴾ [ق: ٣٨].
 من هذه المراحل الست اثنتان مخصّصتان للأرض واثنتان للسماء:
 ﴿قُلْ إِنَّكُمْ لَتَكْفُرُونَ بِالَّذِي خَلَقَ الْأَرْضَ فِي يَوْمَيْنِ﴾ [فصلت: ٩].
 ﴿فَقَضَاهُنَّ سَبْعَ سَمَاوَاتٍ فِي يَوْمَيْنِ﴾ [فصلت: ١٢].

غاية الخلق

تقرّر الرؤية الكونية الدينية أن الكون لم يخلق عبثاً، فكل ما فيه خلق لغرض:

﴿رَبَّنَا مَا خَلَقْتَ هَذَا بَاطِلًا﴾ [آل عمران: ١٩١].

وأن العالم لم توجده مصادفةً عمياء كي يكون بلا هدف، بل للكون بها فيه غاية يتحرك نحوها:

﴿وَهُوَ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ بِالْحَقِّ﴾ [الأنعام: ٧٣].

والكون، في الرؤية الكونية الدينية، مخلوق بها فيه ليكون في خدمة الإنسان، أي أن هدفه هدف نوعي. فغاية العالم هي خلق الإنسان وبلوغه رتبة الكمال:

﴿هُوَ الَّذِي خَلَقَ لَكُمْ مَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا﴾ [البقرة: ٢٩].

﴿وَهُوَ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ وَكَانَ عَرْشُهُ عَلَى الْمَاءِ لِيَبْلُوكُمْ أَيُّكُمْ أَحْسَنُ عَمَلًا﴾ [هود: ٧].

الخصائص العامة للكون

يمتاز الكون، في النظرة الكونية الدينية، بجمللة خصائص:

النَّظْم: الكون مخلوق بأسره وفقاً لنظام دقيق، فالنظام يحكم الكون بجميع تفاصيله من الذرة وحتى المجرة. فالأرض والسماء والنبات والحيوان وجسم الإنسان وجميع المخلوقات خاضعة لنظام محدد لا تحيد عنه:

{ الشَّمْسُ وَالْقَمَرُ بِحُسْبَانٍ } [الرحمن: ٥].

{ وَأَنْبَتْنَا فِيهَا مِنْ كُلِّ شَيْءٍ مَوْزُونٍ } [الحجر: ١٩].

التقدير: بمعنى أن الكون يسير وفقاً لمقادير محسوبة داخل نظام الكون:

{ وَالشَّمْسُ تَجْرِي لِمُسْتَقَرٍّ لَهَا ذَلِكَ تَقْدِيرُ الْعَزِيزِ الْعَلِيمِ } [يس: ٣٨].

{ وَالسَّمَاءَ رَفَعَهَا وَوَضَعَ الْمِيزَانَ } [الرحمن: ٧].

وحدة الكون: جميع أجزاء الكون، مرتبط بعضها ببعض، ومنسجمة في وحدة. ونظام الكون نظام واحد. والدليل على هذه الوحدة الإتقان والنظام الحاكم نسيرة وحركة الكون، إذ لو كانت أجزاء الكون منفصلة ومستقلة ومستقل، بعضها عن بعض، لافتقد الكون الوحدة؛ ولما كان نظامه على كمال الإتقان والتنظيم:

{ صُنِعَ اللَّهُ الَّذِي أَتَقَنَ كُلَّ شَيْءٍ } [النمل: ٨٨].

الكون آية: الكون آية لله تعالى تدل عليه. فالكون دليل قدرة الله التامة وحكمته البالغة. فقد خلق النيل ليكون للناس سكناً، والنهار ليكون لهم معاشاً، ونزول الماء من السماء، ونمو نبات الأرض وثمرها، وانتشار الطير في جو السماء، ذلك كله آيات لله سبحانه:

{ إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَاخْتِلَافِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ لآيَاتٍ لِأُولِي الْأَلْبَابِ } [آل عمران: ١٩٠].

جمال الكون: انكون جميل، وجمال الكائنات في مستوى يشبع غريزة حب الجمال لدى الإنسان. وقد أشار تعالى في كتابه إلى جمال السماوات والنجوم والأرض بسهولها وجباها والدواب والإنسان:

{ إِنَّا زَيْنَّا السَّمَاءَ الدُّنْيَا بِزِينَةِ الْكَوَاكِبِ } [الصفافات: ٦].
 { حَتَّىٰ إِذَا أَخَذَتِ الْأَرْضُ زُخْرُفَهَا وَازَّيَّنَتْ } [يونس: ٢٤].
 وجهها الكون: للكون وجهان، وجه يلي الرب، وآخر يلي الخلق:
 { أَلَا لَهُ الْخَلْقُ وَالْأَمْرُ تَبَارَكَ اللَّهُ رَبُّ الْعَالَمِينَ } [الأعراف: ٥٤].

يمثل الوجه الأمري، أو الجانب الإلهي للكون، علاقة الكائنات بالله، بمعنى أن لأصل وجود الكون وجه أمري من حيث ارتباطه بالخالق، وهذا الوجه ثابت غير قابل للتغير، ولا سبيل للفناء إليه.

أما الجانب الخلقى للعالم، فهو أمر تدريجي الوجود، واقع في إطار الزمان والمكان. وجميع الموجودات في الجانب الخلقى خاضعة لنظام العلل والأسباب الطبيعية، ومعرضة للوجود والفساد.

عظمة الكون: تؤكد الرؤية الكونية الدينية أن الكون عظيم مهيب، فلو جعل البحر مداداً والأشجار أقلاماً لتكتب وصف هذه العظمة والهيبة لما كفى.

{ قُلْ لَوْ كَانَ الْبَحْرُ مِدَادًا لِكَلِمَاتِ رَبِّي لَنَفِدَ الْبَحْرُ قَبْلَ أَنْ تَنفَدَ كَلِمَاتُ رَبِّي وَلَوْ جِئْنَا بِمِثْلِهِ مَدَدًا } [الكهف: ١٠٩].

نهاية الكون: والكون، على الرغم من هذه العظمة كلها، آيل للفناء، وليس له حظ من الخلود، وسيأتي اليوم الذي تتلاشى فيه السماوات بشمسها وقمرها ونجومها، وتزول الأرض بجباها وبحورها، فلن يبقى منها شيء. وأن ذلك واقع لا محالة يوم يُنفخ في الصور، فيزول كل شيء فجأة:

{ وَنُفِخَ فِي الصُّورِ فَصَعِقَ مَنْ فِي السَّمَاوَاتِ وَمَنْ فِي الْأَرْضِ إِلَّا مَنْ شَاءَ اللَّهُ } [الزمر: ٦٧].

عند ذلك ستهتز السماء كلها، ثم تتمزق ثم تنهار:

{ إِذَا السَّمَاءُ انْفَطَرَتْ } [الانفطار: ١].

{ وَإِذَا السَّمَاءُ كُشِطَتْ } [التكوير: ١١].

وتترزلزل الأرض وتتصدع فتقذف بكل ما فيها:

{ إِذَا زُلْزِلَتِ الْأَرْضُ زِلْزَالَهَا وَأَخْرَجَتِ الْأَرْضُ أَثْقَالَهَا } [الزلزلة: ١ و ٢].

وتطوى الشمس والقمر، ويعم الكون ظلام مطبق:

{ وَخَسَفَ الْقَمَرُ وَجُمِعَ الشَّمْسُ وَالْقَمَرُ } [القيامة: ٨ و ٩].

وتهتز الجبال فتتخلع من مواضعها، وتهشم فتغدوا كتلاً من الغبار يملأ الفضاء:

{ يَوْمَ تَرْجُفُ الْأَرْضُ وَالْجِبَالُ وَكَانَتِ الْجِبَالُ كَثِيبًا مَهِيلاً } [المزمل: ١٤].

وتموج البحار فتتصل، وتشتعل ناراً:

{ وَإِذَا الْبِحَارُ سُجِّرَتْ } [التكوير: ٦].

خصائص الكائنات

يذكر القرآن، في إطار رؤيته الكونية، خصائص لعالم الكون، تشير إلى جانب منها:

التسوية والتقدير: فكل كائن له ما يناسبه من التسوية والتقدير:

{ سَبِّحْ اسْمَ رَبِّكَ الْأَعْلَى الَّذِي خَلَقَ فَسَوَّى وَالَّذِي قَدَّرَ فَهَدَى } [الأعلى: ١-٣].

والتسوية تعني جعل أجزاء الموجود الواحد متسقة منسجمة في ما بينها. فعندما

يوضع كل جزء من أجزاء الشيء في محله المناسب له، يعمل المجموع بشكل متناسق يؤدي الغرض المخلوق له.

أما كلمة «التقدير» فهي مشتقة من لفظة «قدر»، والتي تعني الحد والمقدار. فلكل

موجود في الكون حده المقدر له وفقاً لنظام الوجود. أي أن لكل موجود أبعاده وهندسته

الوجودية الخاصة به، والتي هي منشأ تمايز الموجودات واحدها من الآخر.

حركة الموجودات: جميع الكائنات في حركة دائمة، السماء والأرض والشمس والقمر جميعها من حركة دائمة.

{ وَتَرَى الْجِبَالَ تَحْسَبُهَا جَامِدَةً وَهِيَ تَمُرُّ مَرَّ السَّحَابِ } [النمل: ٨٨].

الهداية: تبدأ الموجودات، بعد أن تتم التسوية والتقدير، بالسير على جادة الهداية، ولهذه الهداية أشكال وأنحاء مختلفة. فالجهادات ذات هداية طبيعية، والحيوانات هدايتها غريزية، أما الإنسان فيحمل هداية فطرية، إلى جانب كلا الهدائتين الطبيعية والغريزية:

{ وَأَوْحَىٰ رَبُّكَ إِلَى النَّحْلِ أَنِ اتَّخِذِي مِنَ الْجِبَالِ بُيُوتًا وَمِنَ الشَّجَرِ وَمِمَّا يَعْرِشُونَ } [النحل: ٦٨].

{ وَهَدَيْنَاهُ النَّجْدَيْنِ } [البلد: ١٠].

علم الموجودات وإدراكها: تتمتع جميع الكائنات في هذا الوجود بعلم وإدراك، كل حسب مستواه واستعداده:

{ قَالُوا أَنْطَقَنَا اللَّهُ الَّذِي أَنْطَقَ كُلَّ شَيْءٍ } [فصلت: ٢١].

وتقدم الآيات المتعلقة بيوم القيامة شهادة على تمتع الموجودات بالإدراك والعلم. فقد ورد أن الأرض ستشهد على ما فعله الإنسان من أعمال يوم الزلزلة، وإعطاء الشهادة لا يمكن له أن يتحقق ما لم يكن هناك علم وإدراك.

{ وَأَخْرَجَتِ الْأَرْضُ أَثْقَالَهَا، وَقَالَ الْإِنْسَانُ مَا لَهَا، يَوْمَئِذٍ تُحَدِّثُ أَخْبَارَهَا، بِأَنَّ رَبَّكَ أَوْحَىٰ لَهَا } [الزلزلة: ٢-٥].

السجود: فذرات الكون بأسرها ساجدة في حضرة الله خاضعة له. فكل كائن ساجد لله مجرداً كان أو مادياً، سماوياً كان أو أرضياً، مختاراً كان أو مضطراً.

{وَاللَّهُ يَسْجُدُ مَنْ فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ طَوْعًا وَكَرْهًا وَظِلَالُهُم بِالْغَدُوِّ وَالْأَصَالِ} [الرعد: ١٥].

والسجود، كما نعلم، معناه الخضوع والتذلل للمعبود. ومع أن السجود يتحقق لدى الإنسان ظاهراً إذا وضع جبهته على الأرض طاعة لله، إلا أن حقيقته أبعد من ذلك، فأبي نحو من الخضوع والتواضع لله يعد سجوداً له. فروح السجود كامنة في الخضوع والتذلل. إن جميع موجودات العالم من الملائكة المقربين والسموات، ومن فيها، والأرض ومن عليها، خاضعة منقاداً، طوعاً أو كرهاً، لإرادة الله النافذة، وهذه الطاعة والخضوع والانقياد تعبير عن السجود والعبودية لله.

التسبيح والتحميد: وجميع الكائنات تسبح الله وتحمده، فما من شيء إلا هو مسبح له، ولا يختص ذلك بالمخلوقات العاقلة، فحتى الجمادات تسبح بحمده، ولكن لا نشعر بتسبيحها:

{تُسَبِّحُ لَهُ السَّمَاوَاتُ السَّبْعُ وَالْأَرْضُ وَمَنْ فِيهِنَّ وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا يُسَبِّحُ بِحَمْدِهِ وَلَكِنْ لَا تَفْقَهُونَ تَسْبِيحَهُمْ إِنَّهُ كَانَ حَلِيمًا غَفُورًا} [الإسراء: ٤٤].

والتسبيح هو التنزيه من كل نقص وعيب وفقر. لذا فتسبيح الله معناه نفي النقص والفقر عنه وتنزيهه عن كل ما ينم عن شيء منها. أمّا الحمد فهو بمعنى مدح الموجود الكامل، ونعته بصفات الكمال. والمراد من حمد الله أن له صفات الكمال والجمال. وبكلمة، فالتسبيح نفي النقائص، والتحميد إثبات الكمالات. والتسبيح يدور حول نفي الصفات السلبية، أمّا التحميد فيدور حول النعت بالصفات الثبوتية.

الأجل: ومن خصوصيات الكائنات أن لكل منها «أجلاً» مسمى:

{مَا خَلَقَ اللَّهُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا إِلَّا بِالْحَقِّ وَأَجَلٍ مُّسَمًّى}

[الروم: ٨].

{هُوَ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ طِينٍ ثُمَّ قَضَىٰ أَجَلًا وَأَجَلٌ مُّسَمًّى عِنْدَهُ} [الأنعام: ٢].

وهاتان الآيتان تتحدّثان عن نوعين من الآجال، أجل مسمّى، وأجل غير مسمى. والمراد بالأوّل هو المصير الحتمي الذي لا يقبل التغيير، ويراد من الثاني المصير الطارئ المعرّض للتغيير.

ونسبة الأجل المسمّى إلى غير المسمّى كنسبة المطلق المنجز إلى المشروط المعلق، فمن الممكن أن يتخلّف المشروط المعلق عن التحقق، لعدم تحقّق شرطه الذي علّق عليه، بخلاف المطلق المنجز، فإنه لا سبيل إلى عدم تحقّقه ابته^(٢١٦).

الحشر: إن الكائنات ستحشر جميعاً بعد أن تفضى هذه الدنيا وتصير إلى الحياة الآخرة:

{وما من دابة في الأرض ولا طائر يطير بجناحيه إلا أمم أمثالكم ما فرطنا في الكتاب من شيء ثم إلى ربهم يحشرون} [الأنعام: ٣٨].

عالم الغيب

تحدّث الدين، ضمن رؤيته الكونية، عن حقائق غير مادية؛ بما يدل على عمق هذه الرؤية. لأنها حقائق يعجز الإنسان عن معرفتها واكتشافها. وحتى الرؤية الكونية الفلسفية لم تعط هذا النوع من الحقائق ما تستحقه من الاهتمام والدقة. وبهذا يكون الدين بكشفه عنها وتعريفه بها قد قدم خدمة جليلة في سبيل تطور الفكر الإنساني، حيث فتح له نافذة يطل منها على العالم الآخر، ليتأمّل فيه بأفق يتجاوز عالم الطبيعة والناذة.

الكروسي

من المفردات التي ذكرها القرآن الكريم، وتحدّث عنها في غير آية من آياته،

الكروسي:

(٢١٦) ميزان في تفسير الميزان، مصدر سابق، ج ٧، ص ٥.

{وَسِعَ كُرْسِيُّهُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ} [البقرة: ٢٥٥].

وقد ذكر المفسرون للكرسي معاني كثيرة، منها العلم؛ أي أن الكرسي هو كناية عن نطاق نفوذ علم الله. وبتعبير آخر: إن المراد من كرسي الله هو علمه بالسماوات والأرض ومن فيهن. والمعنى الآخر الذي قيل للكرسي هو سلطة الله وقدرته، فقدره الله نافذة في جميع السماوات والأرض لا يعزب عن قدرته أحد من الخلق؛ صغيراً كان أو كبيراً. والمعنى الثالث للكرسي، هو أنه مخلوق يستوعب السماوات والأرض؛ فهي مستقرة فيه.

العرش

وقد ورد العرش أيضاً في غير آية من القرآن:

{اللَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ رَبُّ الْعَرْشِ الْعَظِيمِ} [النمل: ٢٦].

وقد فُسر العرش من قبل بعض الباحثين بالاستيلاء والحكم، فكلمة الاستواء التي وردت في بعض الآيات التي تتحدث عن العرش، تشير إلى سلطة الله واستيلائه على الخلق. أي أن المراد من العرش هو المقام الذي تصدر عنه جميع تدابير عالم الإمكان:

{الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى} [طه: ٥].

ورأى بعض المفسرين أن العرش شامل لمقام العلم إلى جانب مقام التدبير، وبذا يمكن لعلم الحق تعالى بالموجودات أن يمثل تفسيراً آخر للعرش. وفي ضوء ذلك، يمكن أن يكون علم الله بجميع مخلوقات عالم الطبيعة تفسيراً للكرسي، فيما يشكل علمه تعالى بعالم الأرواح والملائكة، أي عالم الغيب، تفسيراً للعرش.

اللُّوحُ وَالْقَلَمُ

وذكر القرآن أيضاً حقيقتين غيبيتين هما «اللوح» و«القلم»:

{ن، وَالْقَلَمِ وَمَا يَسْطُرُونَ}.

وروي عن النبي أنه قال:

«إِنَّ أَوَّلَ مَا خَلَقَ اللَّهُ الْقَلَمَ، فَقَالَ لَهُ: اكْتُبْ، فَجَرَى فِي تِلْكَ السَّاعَةِ بِمَا هُوَ كَائِنٌ» (٢١٧).

فالقلم هو مرتبة من الوجود تتحقق فيها الموجودات على نحو الإجمال والبساطة، أما اللوح فهو المرتبة التي توجد فيها الحقائق بنحو التفصيل. فحقائق عالم الخلق مجملة في القلم، مفصلة في عالم اللوح. والقلم هو وساطة الفيض بالنسبة لوجود المخلوقات التفصيلي، وهذه الحقائق الوجودية مجردة عن المادة مقارنة للعلم والحياة.

وقد ميّز القرآن بين نوعين من الألواح: اللوح المحفوظ، ولوح المحو والإثبات. معبراً عن اللوح المحفوظ بتعابير مختلفة منها: الكتاب المبين، وأم الكتاب، والكتاب المكنون، والكتاب المسطور. فجميع ما في عالم الخلق مكتوب ومدون في كتاب مبين قبل أن يُخلق ويخرج إلى عالم الوجود. فقد كتب فيه منذ الأزل كل ما هو كائن وما يكون:

{ وَمَا مِنْ غَائِبَةٍ فِي السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ إِلَّا فِي كِتَابٍ مُبِينٍ } [النمل: ٧٥].

{ وَكُلُّ شَيْءٍ أَحْصَيْنَاهُ فِي إِمَامٍ مُبِينٍ } [يس: ١٢].

أمّا كتاب المحو والإثبات، فيمتاز بقابلية التغيير والتبديل. أي أن كل ما فيه معرض للتغيير والمحو. فمن الممكن أن يُمحى شيء مكتوب فيه في ضوء ظروف وتغيّرات تطرأ على العلل الناقصة التي تتوقف عليها الأحداث:

{ يَمْحُو اللَّهُ مَا يَشَاءُ وَيُثَبِّتُ وَعِنْدَهُ أُمُّ الْكِتَابِ } [الرعد: ٣٩].

في حين أن ما دُوّن في أم الكتاب واللوح المحفوظ قطعي، لأنه ذو صلة

بعلل الموجودات التامة التي لا تحتمل التغير والتبدل. إذن، فكل ما لا يقبل التغيير مدوّن في كتاب مبين، وكل ما هو عرضة للتغيير والتبدل مدوّن في لوح المحو والإثبات.

مخلوقات العالم

وتتحدّث الرؤية الكونية الدينية عن مخلوقات لا طاقة لعلم الإنسان على إدراكها. وبذلك قدّم الدّين، في هذا المجال، خدمة جليّة للفكر البشري، عبر تقديمه لمعطيات واقعية عن مخلوقات غير محسوسة وخارجة عن قدرات الإنسان العقلية والعلمية. فقد عرّف الدين الإنسان بمخلوقات من عالم الغيب منها:

الرُّوح

والآيات التي ذكرت الروح كثيرة منها:

{ تَنْزَلُ الْمَلَائِكَةُ وَالرُّوحُ فِيهَا بِإِذْنِ رَبِّهِمْ مِنْ كُلِّ أَمْرٍ } [القدر: ٤].

{ يَوْمَ يَقُومُ الرُّوحُ وَالْمَلَائِكَةُ صَفًّا } [النبأ: ٣٨].

وهذا المخلوق هو أقرب المخلوقات من الله، وهو وساطة الوحي والمرافق للملائكة في

كثير من المهام المنوطة بها. وبه يؤيد الله أنبياءه، بل وكذلك المؤمنين من عباده:

{ وَأَتَيْنَا عِيسَى ابْنَ مَرْيَمَ الْبَيْتَاتِ وَأَيَّدْنَاهُ بِرُوحِ الْقُدُسِ } [البقرة: ٨٧].

{ أُولَئِكَ كَتَبَ فِي قُلُوبِهِمُ الْإِيمَانَ وَأَيَّدَهُم بِرُوحٍ مِنْهُ } [المجادلة: ٢٢].

وتشير الآيات والأحاديث الشريفة إلى أن الروح حقيقة واحدة ذات مراتب متعدّدة،

تفاوتت في ما بينها شدة وضعفاً؛ فالروح أعلى من الملائكة رتبةً، ثم روح القدس، ثم

روح الإيمان، ثم تليها سائر الأرواح في مرتبة من الوجود أضعف.

الملائكة

وهي مخلوقات مجرّدة تكرر ذكرها في القرآن الكريم في مواضع كثيرة لدورها في عالم الخلق. وقد عدّ القرآن الإيمان بالملائكة ملازماً للإيمان بالله والأنبياء.

{أَمَّنَ الرَّسُولُ بِمَا أُنزِلَ إِلَيْهِ مِنْ رَبِّهِ وَالْمُؤْمِنُونَ كُلٌّ آمَنَ بِاللَّهِ وَمَلَائِكَتِهِ وَكُتُبِهِ وَرُسُلِهِ} [البقرة: ٢٨٥].

وهي مخلوقات مؤمنة بالله مخلصة له، دائبة في تسبيح الله وتقديسه والسجود له.

{يَسْبُحُونَ اللَّيْلَ وَالنَّهَارَ لَا يَفْتُرُونَ} [الأنبياء: ٢٠].

مطبعة لله لا تعصي أمره:

{لَا يَعْصُونَ اللَّهَ مَا أَمَرَهُمْ وَيَفْعَلُونَ مَا يُؤْمَرُونَ} [التحريم: ٦].

والملائكة على درجات كثيرة، ولكل منهم مقامه الذي يناسب مرتبته:

{وَمَا مِنَّا إِلَّا لَهُ مَقَامٌ مَعْلُومٌ} [الصفات: ١٦٤].

دور الملائكة في عالم الخلق: تؤدي الملائكة مهماتٍ وأدواراً مختلفة تكشف عن أهمية مقامها وعلو منزلتها، وهي رسل الله الموكلة بأمره:

{الْحَمْدُ لِلَّهِ فَاطِرِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ جَاعِلِ الْمَلَائِكَةِ رُسُلًا} [فاطر: ١].

١ — تدبير شؤون الكون بأمر الله:

{فَالْمُدَبِّرَاتِ أَمْرًا} [النازعات: ٥].

{فَالْمَقْسِمَاتِ أَمْرًا} [الذاريات: ٤].

٢ — تبليغ وحي الله إلى أنبيائه:

{نَزَلَ بِهِ الرُّوحُ الْأَمِينُ عَلَى قَلْبِكَ لِتَكُونَ مِنَ الْمُنذِرِينَ} [الشعراء: ١٩٣ و ١٩٤].

٣ — تدوين الأعمال: حيث تقوم الملائكة الموكلة بالناس بتدوين وتسجيل كل ما

يصدر منهم من قول أو فعل، فهي تكتب حسنات الإنسان وسيئاته في صحيفة أعماله، ليحاسب عليها بعدل الله عقاباً أو ثواباً:

{ مَا يَلْفِظُ مِنْ قَوْلٍ إِلَّا لَدَيْهِ رَقِيبٌ عَتِيدٌ } [ق: ١٨].
{ إِنَّ رُسُلَنَا يَكْتُبُونَ مَا تَمْكُرُونَ } [يونس: ٢١].

٤ - قبض أرواح الناس: وعدد من الملائكة موكلون بقبض أرواح الناس؛ حيث تنجز هذه الملائكة عملية نزع الروح حين يحل أجل موته في علم الله:

{ قُلْ يَتَوَفَّاكُم مَلَكُ الْمَوْتِ الَّذِي وُكِّلَ بِكُمْ ثُمَّ إِلَىٰ رَبِّكُمْ تُرْجَعُونَ } [السجدة: ١١].

٥ - تبشير الأنبياء والأولياء: وذلك من خلال إطلاع أولياء الله على بعض الأمور، كما بشرت الملائكة زكريا بولادة ابنه يحيى، وبشرت مريم بحملها لنبيه عيسى:

{ إِذْ قَالَتِ الْمَلَائِكَةُ يَا مَرْيَمُ إِنَّ اللَّهَ يُبَشِّرُكِ بِكَلِمَةٍ مِنْهُ اسْمُهُ الْمَسِيحُ } [آل عمران: ٤٥].

٦ - إنزال السكينة على قلوب المؤمنين، والشد على قلوبهم، فالله ينزل ملائكته على من يثبت من عباده على سبيله ويستقيم؛ لتبشرهم بالجنة ولتربط على قلوبهم:

{ إِنَّ الَّذِينَ قَالُوا رَبُّنَا اللَّهُ ثُمَّ اسْتَقَامُوا تَتَنَزَّلُ عَلَيْهِمُ الْمَلَائِكَةُ أَلَّا تَخَافُوا وَلَا تَحْزَنُوا وَأَبْشِرُوا بِالْجَنَّةِ الَّتِي كُنتُمْ تُوعَدُونَ } [فصلت: ٣].

٧ - دور الملائكة يوم القيامة: تؤدِّي الملائكة، إضافة إلى واجباتها في الدنيا بتنفيذ أوامر الله، أدواراً ومهام أخرى يوم القيامة. إذ تتولى قبض الأرواح والمساءلة والإثابة والعقاب في عالم البرزخ، وإماتة الناس في النفخة الأولى، وإحياءهم في النفخة الثانية، وتسليمهم صحيفة أعمالهم، وإنجاز الحساب في يوم القيامة، وكذلك حراسة الجنة، والسلام على المؤمنين:

{ وَتَلَقَّاهُمْ الْمَلَائِكَةُ هَذَا يَوْمُكُمْ الَّذِي كُنتُمْ تُوعَدُونَ } [الأنبياء: ١٠٣].

وتشفع الملائكة لمن ارتضى الله من المؤمنين يوم القيامة:

{ وَلَا يَشْفَعُونَ إِلَّا لِمَنِ ارْتَضَى } [الأنبياء: ٢٨].

ويتولى الملائكة أيضاً منصب خزائن النار، ومعاملة المجرمين بغلظة وشدة:

{ عَلَيْهَا مَلَائِكَةٌ غِلَاظٌ شِدَادٌ } [التحريم: ٦].

الجن

المخلوق الآخر الذي تطرقت الرؤية الكونية إليه وأكدت وجوده هو الجن، وهي موجودات مخلوقة من النار.

{ وَخَلَقَ الْجَانَّ مِنْ مَارِجٍ مِنْ نَارٍ } [الرحمن: ١٥].

وهي مخلوقات مكلفة عاقلة الهدف من خلقها عبادة الله كالإنسان.

{ وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ } [الذاريات: ٥٦].

وللجن أنبياء ورسول يعينهم الله إليهم ينذرونهم ويهدونهم لعبادة الله وطاعته:

{ يَا مَعْشَرَ الْجِنَّ وَالْإِنْسِ أَلَمْ يَأْتِكُمْ رُسُلٌ مِنْكُمْ يَقُصُّونَ عَلَيْكُمْ آيَاتِي } [الأنعام: ١٣٠].

وهم فرقتان كالإنسان، منهم المؤمنون ومنهم الكافرون الصادقون عن سبيل الله

وأنبيائه:

{ وَأَنَا مِنَ الْمُسْلِمِينَ وَمِنَّا الْقَاسِطُونَ } [الجن: ١٤].

فيعذب المذنبون منهم في جهنم؛ لأنهم اختاروا طريق الضلال بمحض إرادتهم:

{ وَلَقَدْ ذَرَأْنَا لِجَهَنَّمَ كَثِيرًا مِنَ الْجِنَّ وَالْإِنْسِ } [الأعراف: ١٧٩].

ويتألف مجتمع الجن من جنسين إناث وذكور، ويتزاوجون ويتناسلون، شأنهم في

ذلك شأن كثير من الكائنات الحية:

{ وَأَنَّهُ كَانَ رِجَالٌ مِنَ الْإِنْسِ يَعُوذُونَ بِرِجَالٍ مِنَ الْجِنَّ } [الجن: ٦].

ويعمل بعضهم كالإنسان، ولديهم قدرات تفوق قدرات الإنسان. فقد حدثنا القرآن عن العفريت الذي أخبر سليمان النبي ﷺ أنه قادر على المنجيء بعرش بلقيس من اليمن إلى فلسطين في لحظات:

{ قَالَ يَا أَيُّهَا الْمَلَأُ أَيُّكُمْ يَأْتِينِي بِعَرْشِهَا قَبْلَ أَنْ يَأْتُونِي مُسْلِمِينَ قَالَ عِفْرِيْتُ مِنَ الْجِنِّ أَنَا آتِيكَ بِهِ قَبْلَ أَنْ تَقُومَ مِنْ مَقَامِكَ } [النمل: ٣٨ و ٣٩].

والجنّي لا يراه الناس العاديون، لكنهم يرون الإنسان، فقد قال القرآن في شأن إبليس الذي هو من الجن:

{ إِنَّهُ يَرَاكُمْ هُوَ وَقَبِيلُهُ مِنْ حَيْثُ لَا تَرَوْنَهُمْ إِنَّا جَعَلْنَا الشَّيَاطِينَ أَوْلِيَاءَ لِلَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ } [الأعراف: ٢٧].

الشيطان

كما صرّحت الرؤية الكونية الدينية بوجود مخلوق اسمه الشيطان، يتسبب إلى كفار الجن:

{ فَسَجَدُوا إِلَّا إِبْلِيسَ كَانَ مِنَ الْجِنِّ فَفَسَقَ عَنْ أَمْرِ رَبِّهِ } [الكهف: ٥٠].

وقد عصى الشيطان أمر الله، إذ تمرد عندما أمره بالسجود لآدم وامتنع مستكبراً، فغضب الله عليه، ولعنه وطرده من جنته:

{ فَأَخْرِجْ مِنْهَا فَإِنَّكَ رَجِيمٌ } [الحجر: ٣٤].

{ وَإِنَّ عَلَيْكَ لَعْنَتِي إِلَى يَوْمِ الدِّينِ } [ص: ٧٨].

لكنه طلب من الله بعد أن طرده أن يمهلته إلى يوم الدين:

{ قَالَ أَنْظِرْنِي إِلَى يَوْمٍ يُبْعَثُونَ قَالَ إِنَّكَ مِنَ الْمُنظَرِينَ } [الأعراف: ١٤ و ١٥].

وكان هدفه من هذه المهلة أن يجد متسعاً من الوقت يسعى فيه إلى إضلال الإنسان

وغوايته، كي يثبت أفضليته عليه:

{ قَالَ رَبِّ بِمَا أَغْوَيْتَنِي لَأُزَيِّنَنَّ لَهُمْ فِي الْأَرْضِ وَلَأُغْوِيَنَّهُمْ أَجْمَعِينَ } [الحجر: ٣٩].

خصائص الشيطان: يتميز الشيطان بعدد من الخصائص، منها عداؤه القديم

للإنسان:

{ إِنَّ الشَّيْطَانَ لِلْإِنْسَانِ عَدُوٌّ مُبِينٌ } [يوسف: ٥].

ويسعى إلى إضلاله وغوايته:

{ وَكَانَ الشَّيْطَانُ لِلْإِنْسَانِ خَدُولًا } [الفرقان: ٢٩].

ويزين للإنسان عمله ليخدعه:

{ وَزَيَّنَ لَهُمُ الشَّيْطَانُ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ } [الأنعام: ٤٣].

ويعمل على إلقاء العداوة والبغضاء بين الناس، ويصدهم عن ذكر الله وعن

الصلاة:

{ إِنَّمَا يُرِيدُ الشَّيْطَانُ أَنْ يُوقِعَ بَيْنَكُمُ الْعَدَاوَةَ وَالْبَغْضَاءَ فِي الْخَمْرِ وَالْمَيْسِرِ وَيَصُدَّكُمْ عَنْ ذِكْرِ اللَّهِ وَعَنِ الصَّلَاةِ } [المائدة: ٩١].

ويدفع من يتبعه ويطيعه ليجادلوا المؤمنين بالباطل ويعرقلوا مسيرهم إلى الكمال:

{ وَإِنَّ الشَّيَاطِينَ لَيُوحُونَ إِلَى أَوْلِيَائِهِمْ لِيُجَادِلُوكُمْ } [الأنعام: ١٢١].

ويصدهم الوعود الكاذبة ليغريهم بالضلال والانحراف عن جادة الله:

{ يَعِدُهُمْ وَيُمَنِّيهِمْ وَمَا يَعِدُهُمُ الشَّيْطَانُ إِلَّا غُرُورًا } [النساء: ١٢٠].

ويدعو الشيطان الناس لارتكاب الفحشاء وترك الإنفاق بتخويفهم من الفقر:

{ الشَّيْطَانُ يَعِدُكُمُ الْفَقْرَ وَيَأْمُرُكُم بِالْفَحْشَاءِ } [البقرة: ٢٦٨].

ويحاول الشيطان أن يخدع الإنسان دوماً، متظاهراً بأنه يريد له الخير والنصح، ليدفع

به إلى الانحراف والمعصية:

{ وَقَاسَمَهُمَا إِنِّي لَكُمَا لَمِنَ النَّاصِحِينَ } [الأعراف: ٢١].

وتعرف الرؤية الكونية الدينية للشيطان بوصفه مخلوقاً وسواساً لا قدرة له على سلب إرادة الإنسان، أو إجباره على فعل ما يريد. إذ يقول الشيطان يوم القيامة لمن تبعه في الدنيا فدخل النار:

{ وَمَا كَانَ لِي عَلَيْكُمْ مِنْ سُلْطَانٍ إِلَّا أَنْ دَعَوْتُكُمْ فَاسْتَجَبْتُمْ لِي فَلَا تُلْمُونِي
وَلُومُوا أَنْفُسَكُمْ } [ابراهيم: ٢٢].

ثم إن الشيطان لا يقدر على إضلال إلا من نأى بنفسه عن سبيل طاعة الله بإرادته، وسلكت الغواية باختياره. فالشيطان لا يجبر الإنسان على فعل القبيح، بل يزيّن له السيئات، ويوسوس له حتى يضل:

{ إِنَّ عِبَادِي لَيْسَ لَكَ عَلَيْهِمْ سُلْطَانٌ إِلَّا مَنْ اتَّبَعَكَ مِنَ الْغَاوِينَ } [الحجر: ٤٢].

فعلى الإنسان أن يتجاوز الكثير من العقبات والمطبات، ويواصل سيره في حركة دؤوبة توصله إلى مراتب الكمال. فإن استطاع التغلب على وسوس الشيطان والإعراض عنها بإرادته واختياره ليخطو باتجاه هدفه، وإلا فلولا وجود هذه الوسوس، سواء الصادرة منها من الشيطان أم من النفس الأمارة، لما بقي لتكامله معنى.

رؤية الدين إلى الإنسان

للدين رؤية خاصة إلى الإنسان، فقد سجّل الدين حضوره في مجال التعريف بحقيقة الإنسان على نطاق واسع، يستوعب الأسئلة الأساسية في هذا الحقل. فلم تقدّم أي من الفلسفات والاتجاهات غير الدينية، منذ الهند القديمة وحتى العصر الحديث، مثل ما قدّمه الدين في هذا الصدد سعة وعمقاً واستيعاباً. فالنظريات التي قدمها الدين تشكل وحدة واحدة تفوق قدرة الفلسفات غير الدينية على طرح نظيرها. صحيح أن جوانب من حقيقة الإنسان مطروحة في هذا الاتجاه أو ذاك من الاتجاهات الإنسانية، لكن تقديم وحدة متكاملة شاملة يبقى خارجاً عن طاقة الفكر البشري. فكون الدين يهدف إلى إيصال الإنسان إلى كماله، يستدعي إعطاء رؤية دقيقة ومتكاملة إلى الإنسان.

أسرار الحياة

واجه الإنسان، منذ فجر التاريخ، عدداً من الأسئلة الأساسية المغرورة في فطرته.

فكل إنسان يريد أن يعرف من أين أتى؟ وما هو هدف مجيئه إلى هذا الوجود؟ وإلى أين هو ذاهب؟ وماذا عليه أن يفعل؟

هدف الخلق

يرى القرآن أن الإنسان لم يُخلق عبثاً؛ بل خلق ليلبغ هدفاً معلوماً، يؤوب كل شيء إليه. وهدف خلق الإنسان بلوغه مقام الخلافة عن الله:

(إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً) [البقرة: ٣٠].

والمراد من خلافة الله أن الله قد أودع في داخل الإنسان قبساً من صفاته، بحيث لو وصلت هذه الصفات إلى مرتبة الفعلية، لبلغ الإنسان أعلى مراتب كماله، وهي المرتبة التي يعبر عنها عادة بمقام «الإنسان الكامل».

وتشير بعض الآيات إلى أن الهدف من خلق الإنسان هو عبادة الله:

(وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ) [الذاريات: ٥٦].

والعبادة، التي هي غاية خلق الإنسان تعني، أن يعمل الإنسان على تزكية نفسه وتهذيبها بوساطة العبادة، ليقطع مراحل الكمال، ويصبح إنساناً كاملاً.

فلسفة الموت

الموت في الإسلام ليس نهاية كل شيء، بل هو للإنسان بمثابة جسر يعبره منتقلاً من عالم إلى عالم آخر، أي هو خروج من عالم للدخول إلى عالم ثان. فالموت بداية حياة أبدية خالدة، فالإنسان لا يموت كي يفنى، بل يموت ليجد نتيجة عمله واختياره إن خيراً فخير، وإن شراً فشر. إذن فالإنسان، وفاقاً للرؤية الدينية، خلق للبقاء لا للفناء. وبهذا لم يترك الدين عطش الإنسان للخلود وميله للبقاء من دون جواب، بل أجاب عنهما بطرحه لقضية المعاد. فكل ما يقدمه الإنسان من عمل يجده حاضراً يوم القيامة أمامه،

ليحدّد مصيره وفاقاً له .

(يَوْمَ تَجِدُ كُلُّ نَفْسٍ مَا عَمَلَتْ مِنْ خَيْرٍ مُحْضَرًا وَمَا عَمَلَتْ مِنْ سُوءٍ تَوَدُّ لَوْ أَنَّ بَيْنَهَا وَبَيْنَهُ أَمَدًا بَعِيدًا وَيُحَذِّرُكُمُ اللَّهُ نَفْسَهُ وَاللَّهُ رَؤُوفٌ بِالْعِبَادِ) [آل عمران: ٣٠].

حقيقة الإنسان

ها هي حقيقة الإنسان؟ هل الإنسان موجود مادي محض أو فيه شيء آخر؟ يجيب الدين عن هذا السؤال بالقول: إن بعداً غير مادي موجود في الإنسان، وهو «الروح»: (ثُمَّ سَوَّاهُ وَنَفَخَ فِيهِ مِنْ رُوحِهِ وَجَعَلَ لَكُمُ السَّمْعَ وَالْأَبْصَارَ وَالْأَفْئِدَةَ قَلِيلًا مَّا تَشْكُرُونَ) [السجدة: ٩].

إذن فالروح أمر ذو قيمة عالية، فقد نسبها الله إلى نفسه بقوله: (وَنَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي) (٢١٨). ويقرّر الدين أن حقيقة الإنسان متمثلة في النفس؛ فهو ليس كائناً مركباً من روح وجسد، أي أن روح الإنسان هي كل شخصيته، لا إن الروح تشكل جزءاً منها. وعلاقة الروح بالجسد علاقة تدير، بمعنى أن الجسد يمثل آلة ووسيلة تنفذ بها النفس إرادتها واختيارها.

ولروح الإنسان بعدان: إدراكي وإرادي، فالبعد الإدراكي هو العقل، أما الإرادي فهو القلب. وقد أولى الدين كلا هذين البعدين أهمية كبيرة، ولم يجعل أحدهما ضحية للآخر، كما فعلت ذلك اتجاهات كثيرة.

فيما كان الإنسان أن ينعم بحياة طيبة إذا ما استخدم عقله بشكل صحيح. أما إذا لم يستثمر عقله وفكره كما ينبغي، فسيكون مثلاً لنشر الدواب:

(إِنَّ شَرَّ الدَّوَابِّ عِنْدَ اللَّهِ الصُّمُّ الْبُكْمُ الَّذِينَ لَا يَعْقِلُونَ) [الأنفال: ٢٢].

ويرى القرآن أن الإنسان يدخل عالم الدنيا وهو خالي الذهن من العلم والمعرفة، وكان ذهنه صحيفة بيضاء لم يكتب عليها حرف واحد:

(وَاللَّهُ أَخْرَجَكُمْ مِنْ بُطُونِ أُمَّهَاتِكُمْ لَا تَعْلَمُونَ شَيْئًا) [النحل: ٧٨].

فلا يملك الإنسان، عند ولادته في عقله، شيئاً بالفعل، لكنه ما إن يبدأ بالاحتكاك مع المحيط الخارجي، حتى تبدأ المعلومات تتجمع في ذهنه وتتراكم.

وقد جرى التركيز على القلب بوصفه مركزاً لعواطف الإنسان، وبؤرة الطمأنينة واليقين، وعنصر الاتحاد أو التشرذم، وأساس فلاح الإنسان أو ضلاله:

(فَوَيْلٌ لِلْقَاسِيَةِ قُلُوبُهُمْ مِنْ ذِكْرِ اللَّهِ) [الزمر: ٢٢].

(قَدْ أَفْلَحَ مَنْ رَكَاهَا) [الشمس: ٩].

والقلب في القرآن هو أداة المعرفة، ولكي تمارس هذه الأداة دورها بحياد، لا بد من تطهيرها من الأكدار وحفظها من سيئات الأعمال:

(لَهُمْ قُلُوبٌ لَا يَفْقَهُونَ بِهَا وَلَهُمْ أَعْيُنٌ لَا يُبْصِرُونَ بِهَا) [الأعراف: ١٧٩].

البعد الملكي والبعد الملكوتي

الإنسان: في نظر الإسلام، كائن ذو بُعدين: بُعد ظاهري مُلكي، وآخر باطني ملكوتي. فالبعد الملكوتي يتبلور لدى الإنسان بوساطة عقائده وسلوكه. فالرياء والتكبر والكذب والنفاق والحرص والطمع وسائر الرذائل الأخلاقية تؤدي إلى تشويه الباطن، والإيثار والتضحية والتقرب من الله وسائر فضائل الأخلاق تؤدي إلى تنوير الباطن. وعلى ضوء باطن الإنسان، لا ظاهره، يتم تقييم أعماله، لأن باطن الإنسان ليس ظاهراً للعيان، وسيكشف عنه يوم القيامة. فيحشر الناس يومئذ حسب صورهم الملكوتية لا الظاهرية، فقد يكون الإنسان في هذه الدنيا ذا عين وأذن ولسان، لكنه يحشر أعمى وأصم وأخرس، إن لم يستعمل بصره وسمعه وقوله في سبيل الحق في هذا العالم:

{ وَنَحْشُرُهُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ عَلَىٰ وُجُوهِهِمْ عُمِيَآ وَبُكْمًا وَصُمًّا } [الإسراء: ٩٧].

حاجات الإنسان

إن تلبية حاجات الإنسان المتنوعة بشكل صحيح يضمن رقيه وكماله، في حين يؤدي التلكؤ في تلبيتها إلى اختلاله نفسياً وروحياً. وقد وقع نقاش من قبل علماء النفس في تحديد حاجات الإنسان، أما الإسلام فإنه:

أولاً، يركز على جميع حاجات الإنسان الثابتة، ولا يهمل جانباً منها، فتناول حاجات الإنسان المادية والمعنوية، والاقتصادية والجنسية، والأخلاقية والفكرية.

ثانياً، تعامل مع تلك الحاجات جميعاً وفاقاً لانسجام بعضها مع بعض، فلم يركز على عنصر واحد يعدّه مصدر باقي العناصر، فيهملها بالتركيز على ذلك العنصر، نظير ما فعلت الفرويدية مع العامل الجنسي، أو الماركسية مع العامل الاقتصادي، حيث كان الجنس أو الاقتصاد هما العامل الأول الذي تنضوي تحته سائر حاجات الإنسان.

ثالثاً، ليس أي من حاجات الإنسان هو الهدف، فليس للإنسان أن يضحي بهدفه في سبيل إشباع حاجاته، لأن الحاجات ليست إلا وسيلة لكمال الإنسان ورقيه.

رابعاً، يتم إشباع حاجات الإنسان بنحو معقول، فليس للإنسان أن يلجأ للزنا أو اللواط أو الاستمناء في إشباع حاجاته الجنسية، لأن السبيل الصحيح لإشباعها هو الزواج الدائم والمؤقت.

خامساً، ليس للإنسان أن يجمع حاجاته، كما تدعو المذاهب الهندية لذلك، بل على الإنسان المتدين أن يشبع جميع حاجاته، فالانتحار والرهينة يجرّمهما الإسلام:

{ وَرَهْيَانَةٌ ابْتَدَعُوهَا مَا كَتَبْنَاهَا عَلَيْهِمْ } [الحديد: ٢٧].

حقيقة الإنسان

ليس الإنسان — وفاقاً للرؤية الإسلامية — خيراً مطلقاً ولا شراً مطلقاً. فإن لدى الإنسان قابليات سلبية وإيجابية، تسمح له بالوصول بنفسه إن أراد إلى أعلى عليين، أو أسفل سافلين. وهذه الرؤية لا تتفق مع ما تتبناه بعض الاتجاهات في شأن الإنسان، فقد عدَّ توماس هوبز الإنسان ذنباً، أي أن الطبيعة البشرية طبيعة متوحشة سلبية بالكامل، فيها ذهب جان جاك روسو في نظرة تفاؤلية منه إلى أن الإنسان خير في ذاته، بينما لم يجد سارتر للإنسان طبيعة ثابتة.

والإنسان كائن حر، قادر على الاختيار بين الإيثار بالله والكفر به، وبين التحرك في طريق الحق أو طريق الباطل، وبين الهداية أو الضلال:

{إِنْ أَحْسَنْتُمْ أَحْسَنْتُمْ لِأَنْفُسِكُمْ وَإِنْ أَسَأْتُمْ فَلَهَا} [الإسراء: ٧].

{مَنْ اهْتَدَى فَإِنَّمَا يَهْتَدِي لِنَفْسِهِ وَمَنْ ضَلَّ فَإِنَّمَا يَضِلُّ عَلَيْهَا} [الإسراء: ١٥].

وهو أيضاً كائن ذو عقل وبصيرة، فنكل فرد من أفراد القدرة على تشخيص الحسن، وتمييزه ومعرفة ما ينبغي عمله. وهو مطلع على سريره، وعلى وعي بحركته وسلوكه:

{بَلِ الْإِنْسَانُ عَلَى نَفْسِهِ بَصِيرَةٌ، وَلَوْ أَلْقَى مَعَاذِيرَهُ} [القيامة: ١٤ و ١٥].

والإنسان قادر كذلك على التمييز بين الحسن والقيبح، ومؤهل للتمييز بين السلوك الحسن والسلوك القبيح، وبين الفضيلة والرذيلة. وبتعبير آخر: إن الله قد ألهم الإنسان القدرة على تشخيص الفضائل والرذائل:

{وَنَفْسٍ وَمَا سَوَّاهَا، فَأَلْهَمَهَا فُجُورَهَا وَتَقْوَاهَا} [الشمس: ٧ و ٨].

والبحث عن الله فطرة مركوزة في ذات الإنسان ووجوده، لا يتخلو منها أحد قط. فقد خلق الجميع على فطرة التوحيد، سواء أظهرها الإنسان أم أخفاها.

{فِطْرَةَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا} [الروم: ٣٠].

إن لدى الإنسان الأهلية لنيل الكمال المطلق، فهو مفطور على طلب الكمال، وعلى التحرك باتجاه الله الكامل المطلق. وهذا هو الاتجاه الصحيح الذي خلق الإنسان ليسلكه، ولا يتسنى له ذلك ما لم يتخلَّ عن أهوائه ويلتزم جانب التقوى ليحظى بلقاء ربه:

(يَا أَيُّهَا الْإِنْسَانُ إِنَّكَ كَادِحٌ إِلَىٰ رَبِّكَ كَدْحًا فَمُلَاقِيهِ) [الإنشقاق: ٦].

والإنسان مجهز بضمير، أو ما يطلق عليه القرآن «النفس اللوامة»، يدعوهُ دوماً باتجاه الأخلاق الفاضلة، وينهاه عن القبائح والردائل ويلومه على ارتكابها:

(لَا أُقْسِمُ بِبَيْتِ الْقِيَامَةِ، وَلَا أُقْسِمُ بِالنَّفْسِ اللَّوَامَةِ) [القيامة: ١ و٢].

وإضافة إلى هذه الجوانب الايجابية، ثمة جوانب سلبية في ذات الإنسان، ألا وهي النفس الأمارة التي تدعو الإنسان إلى السوء وارتكاب الرذيلة:

(إِنَّ النَّفْسَ لَأَمَّارَةٌ بِالسُّوءِ إِلَّا مَا رَحِمَ رَبِّي) [يوسف: ٥٣].

فالإنسان في بعده السليبي تابع لهواه وشهوته، مجادل، معجب بنفسه إذا استغنى، عجول متكبر، بخيل، كافر للنعمة، وإذا فقد نعمة يس.

لكن الإنسان كائن متوازن، لأن أبعاده وحاجاته تتوزع فيه بشكل منسجم، فقد خلقه الله على أحسن ما يكون:

(لَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ فِي أَحْسَنِ تَقْوِيمٍ) [التين: ٤].

مكانة الإنسان

ينظر الإسلام إلى الإنسان على أنه مخلوق كرّمه الله على كثير من خلق، لدرجة أن موت إنسان واحد أو حياته تعدل عند الله موت الناس أو حياتهم جميعاً. فللإنسان في نظر الإسلام قيمة كفية لا كمية، لأن إنسانية الإنسان هي المستهدفة، والإنسانية التي يحملها فرد واحد تعدل ما يحمله الناس قاطبة منها، فهي حقيقة مشتركة بين جميع أفراد البشر، فلو قتل أحد إنساناً واحداً بغير حق فكأنها قضى على تلك الحقيقة المشتركة

المتوزعة لدى جميع البشر، والقضاء على هذه الحقيقة المشتركة يساوي القضاء على البشر جميعاً، ومن أحميا إنساناً واحداً فكأنما أحميا إنسانيته، وهو يعدل إحياء الناس كافة.

(مَنْ قَتَلَ نَفْسًا بِغَيْرِ نَفْسٍ أَوْ فَسَادٍ فِي الْأَرْضِ فَكَأَنَّمَا قَتَلَ النَّاسَ جَمِيعًا وَمَنْ أَحْيَاهَا فَكَأَنَّمَا أَحْيَا النَّاسَ جَمِيعًا) [المائدة: ٣٢].

وللإنسان مكانة عظيمة بلغت أن أمر الله ملائكته بالسجود لآدم بوصفه الإنسان الكامل:

(وَإِذْ قُلْنَا لِلْمَلَائِكَةِ اسْجُدُوا لِآدَمَ فَسَجَدُوا) [البقرة: ٣٤].

وقد كرم الله الإنسان ومنحه من النعم، وسخر له من خلقه ما جعله يتفوق على كثير مما خلق:

(وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ وَحَمَلْنَاهُمْ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ وَرَزَقْنَاهُمْ مِنَ الطَّيِّبَاتِ وَفَضَّلْنَاهُمْ عَلَى كَثِيرٍ مِمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيلًا) [الإسراء: ٧٠].

تشير هذه الآية إلى أن الله وهب الإنسان شيئين: الإكرام والتفضيل على كثير ممن خلق. والمراد من تكريم الإنسان هو منحه خصائص لا يمتلكها غيره من المخلوقات، أما التفضيل فمعناه أن الإنسان يمتلك ما يمتلكه غيره من خصائص إلا أن ما لديه منها أرقى مرتبة وأكمل:

والإنسان هو المخلوق الحامل لأمانة الله التي أبت سائر المخلوقات حملها:
(إِنَّا عَرَضْنَا الْأَمَانَةَ عَلَى السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَالْجِبَالِ فَأَبَيْنَ أَنْ يَحْمِلْنَهَا وَأَشْفَقْنَ مِنْهَا وَحَمَلَهَا الْإِنْسَانُ إِنَّهُ كَانَ ظَلُومًا جَهُولًا) [الأحزاب: ٧٢].

والأمانة هي ولاية الله. أي أن الإنسان هو المخلوق الوحيد المؤهل للطاعة والعبودية الكاملة لله. فالإنسان قادر على معرفة الله، والتسليم له، ونيل أعلى مراتب الكمال بطاعة أوامره.

لقد سخر الله جميع المخلوقات للإنسان تكريماً له، ووهبه القدرة على استثمار ما

سخره له بها أعطي من قوة عقل وتفكير:

{ وَسَخَّرَ لَكُمُ الشَّمْسَ وَالْقَمَرَ دَائِبِينَ وَسَخَّرَ لَكُمُ اللَّيْلَ وَالنَّهَارَ } [إبراهيم: ٣٢].

وتقرر الرؤية الدينية أن معيار التفضيل بين الناس هو التقوى؛ فالأفضل بينهم أكثرهم تقوى:

{ إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ } [الحجرات: ١٣].

لأن التقوى معيار جميع القيم، ولا معيار غيرها عند الله، وينحصر التمايز بين الناس بالتقوى على الجانب المعنوي دون المادي.

وهذا المعيار ينطبق على كلا الجنسين: الذكر والأنثى، فلا فضل لأحدهما على الآخر إلا بالتقوى، أي أن الجنس ليس معياراً للتفضيل، فمن يعمل صالحاً بدافع الإيمان بالله فإن له حياة طيبة وجزاء حسناً، ذكراً كان أو أنثى:

{ مَنْ عَمَلَ صَالِحًا مِنْ ذَكَرٍ أَوْ أَنْثَىٰ وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَلَنُحْيِيَنَّهٗ حَيَاةً طَيِّبَةً وَلَنَجْزِيَنَّهُمْ أَجْرَهُمْ بِأَحْسَنِ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ } [النحل: ٩٧].

عوامل رقي الإنسان وانحطاطه

ثمة ثلاثة عوامل تسهم في رقي الإنسان: العلم، والإيمان، والعمل الصالح.

فبالعلم والإيمان والعمل الصالح يتسنى للإنسان التحرك باتجاه الرقي، والوصول إلى مقام القرب من الرب. وهذه العوامل تسهم في إزالة الجوانب السلبية في الإنسان، وتظهير الجوانب الايجابية في شخصيته. وبمساعدة هذه العوامل يتمكن الإنسان من إخراج قابلياته الايجابية إلى الفعلية:

{ مَنْ آمَنَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَعَمِلَ صَالِحًا فَلَهُمْ أَجْرُهُمْ عِنْدَ رَبِّهِمْ } [البقرة: ٦٢].

وللعلم دور أساس في تكامل الإنسان حيث يرفعه درجات:

(يَرْفَعُ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا مِنْكُمْ وَالَّذِينَ أُوتُوا الْعِلْمَ دَرَجَاتٍ) [المجادلة: ١١].

أما العامل الأهم في انحطاط الإنسان وسقوطه فهو الهوى، أو تأليه الذات:
(أَفَرَأَيْتَ مَنْ اتَّخَذَ إِلَهَهُ هَوَاهُ وَأَضَلَّهُ اللَّهُ عَلَى عِلْمٍ وَخَتَمَ عَلَى سَمْعِهِ وَقَلْبِهِ
وَجَعَلَ عَلَى بَصَرِهِ غِشَاوَةً) [الجنائية: ٢٣].

فتأليه الذات هو عامل ضلال الإنسان، لأنه المسبب لمرض القلب، وعى البصيرة،
وشل قدرة الإنسان على الإدراك.

ويمثل حب الدنيا عقبة كداء أمام كمال الإنسان. فمن يتخذ الدنيا هدفاً له، وينسى
الآخرة، ويتعلق بها تعلقاً ينسيه قيم السماء، يصبح وهو مصاب بمرض حب الدنيا:
(وَأَنْزَلَ عَلَيْهِمْ نَبَأَ الَّذِي آتَيْنَاهُ آيَاتِنَا فَانْسَلَخَ مِنْهَا فَاتَّبَعَهُ الشَّيْطَانُ فَكَانَ مِنَ
الْغَاوِينَ وَلَوْ شِئْنَا لَرَفَعْنَاهُ بِهَا وَلَكِنَّهُ أَخْلَدَ إِلَى الْأَرْضِ وَاتَّبَعَ هَوَاهُ) [الأعراف:
١٧٥ و١٧٦].

والرؤية الدينية ترى أن جملة عوامل تسهم في سقوط الإنسان وانحطاطه، كالغفلة،
والعجب، والكبر، والتبعية للأسلاف بغير علم، واتباع الظن، وكتمان الحق، وجدال
الحق، وقسوة القلب.

ومع ذلك، فطريق رقي الإنسان واضحة، فقد بين الدين للإنسان طريقاً، عبّر عنها
بالصراط المستقيم، تنتهي به إلى رقيه وتكامله:

(وَاتَّبِعُونَ هَذَا صِرَاطٌ مُسْتَقِيمٌ) [الزخرف: ٦١].

فالإنسان، وفاقاً للرؤية الدينية، مزود بهدایتين تقودانه نحو الرقي: هداية
الفطرة، وهي هداية داخلية، وهداية التشريع، وهي هداية خارجية. والفطرة تعني امتلاك
الإنسان القدرة على التمييز بين الحق والباطل إذا ما سلك سبيل الطهر والتقوى.

أما التشريع فهو المنهج والقوانين التي توفّرها الرسالة النبوية:

{ إِنَّا هَدَيْنَاهُ السَّبِيلَ إِمَّا شَاكِرًا وَإِمَّا كَفُورًا } [الدهر: ٣].

فمن يتحرك في سياق الهداية الداخلية والخارجية، يكون مستعداً للحصول على هداية ثالثة هي الهداية الخاصة. أي أنه عندما يستثمر كلا نوعي الهداية استثماراً أقصى، يشمل الله برعاية خاصة ترفعه درجات أعلى:

{ وَالَّذِينَ اهْتَدَوْا زَادَهُمْ هُدًى } [محمد: ١٧].

علاقة الإنسان بنفسه

ولقد اهتَمَّت الرؤية الدينية بالانفُس الإنسانية اهتماماً خاصاً، لما تتمتع به هذه النفس من فطرة وأبعاد متنوعة، وأهلية لأداء الخلافة عن الله في أرضه، وقدرة على بلوغ السعادة الأبدية الخالدة إذا ما سلكت سبيل التوحيد والتقوى.

وما أئتمن «النفس»، فليس لأحد أن يقضي على نفس إنسان، أو أن يؤدي بنفسه إلى الهلاك:

{ لَا تَقْتُلُوا أَنْفُسَكُمْ إِنَّ اللَّهَ كَانَ بِكُمْ رَحِيمًا } [النساء: ٢٩].

وعلى الإنسان أن يهتم بنفسه، فلا يفرط بحريته ولا يغفل عن نفسه، أو يخونها:

{ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا عَلَيْكُمْ أَنْفُسَكُمْ } [المائدة: ١٠٥].

{ عَلِمَ اللَّهُ أَنَّكُمْ كُنتُمْ تَخْتَانُونَ أَنْفُسَكُمْ } [البقرة: ١٨٧].

كما عليه أن يصون «نفسه» ويراقبها، ويفكر في ما فعله لها وما ينبغي له أن يفعله:

{ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ وَلْتَنْظُرْ نَفْسٌ مَا قَدَّمَتْ لِغَدٍ } [الحشر: ١٨].

وليس له أن يذل نفسه، لأن النفس كلمة الله وقبس من روحه.

قَالَ رَسُولُ اللَّهِ: «لَيْسَ لِلْمُؤْمِنِ أَنْ يُذِلَّ نَفْسَهُ» (٢١٩).

علاقة الإنسان بربه

على الإنسان أن يوحد الله وينزهه عن كل نقص وعيب، ولا يشرك به أحداً قط.

(سَبِّحِ اسْمَ رَبِّكَ الْأَعْلَى) [الأعلى: ١].

وأن يخضع لولايته، فهو الخالق والمالك، ومن يتول غير الله فقد ضل وخسر خسراً ميبئاً:

(أَمْ اتَّخَذُوا مِنْ دُونِهِ أَوْلِيَاءَ فَإِنَّهُ هُوَ الْوَلِيُّ وَهُوَ يُحْيِي الْمَوْتَى وَهُوَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ) [الشورى: ٩].

وأن يعبد الله، ولا يشرك بعبادته شيئاً، ويجتنب عن اتباع النفس الأمارة، وحب الدنيا، وطلب الرياسة، والإعجاب بالنفس، وأن يدعو ربه، لأن الدعاء يظهر النفس ويذكرها ويشعرها بفرها إلى خالقها:

(وَقَالَ رَبُّكُمْ ادْعُونِي أَسْتَجِبْ لَكُمْ) [غافر: ٦].

وأن يكون ذاكراً لله في السر والعلن، وفي السراء والضراء، فذكر الله الدائم يجعل الإنسان يتحسس قربه ويشعر برقابته عليه، فلا يرتكب ما يصدده عن السير في مسالك الكمال والترقي:

(وَادْكُرْ رَبَّكَ فِي نَفْسِكَ تَضَرُّعاً وَخِيفَةً وَدُونَ الْجَهْرِ مِنَ الْقَوْلِ بِالْغُدُوِّ وَالْآصَالِ وَلَا تَكُنْ مِنَ الْغَافِلِينَ) [الأعراف: ٢٠٥].

ولا يعمل عملاً إلا لله، فلا دافع له ولا هدف غير قرب الله ورضاه. وعلى الإنسان أن يتوكل على الله في أموره جميعها، فيستعين بالله في كل شيء، لأن كل شيء بيد الله، وهو القادر على كل شيء:

(إِنَّ صَلَاتِي وَنُسُكِي وَمَحْيَايَ وَمَمَاتِي لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ) [الأنعام: ١٦٢].

(وَعَلَى اللَّهِ فَلْيَتَوَكَّلِ الْمُؤْمِنُونَ) [آل عمران: ١٦٠].

ويجب على الإنسان أن يكون شاكرًا لله على أنعمه، فالشكر حقيقة العبودية، ومن لم يشكر الله فقد كفر، وبالشكر تزداد النعم وتتضاعف:

(لَئِنْ شَكَرْتُمْ لَأَزِيدَنَّكُمْ وَلَئِنْ كَفَرْتُمْ إِنَّ عَذَابِي لَشَدِيدٌ) [إبراهيم: ٧].

علاقة الإنسان بالإنسان

الإنسان، وفاقاً للرؤية الدينية، كائن اجتماعي بطبعه، لا يقدر على العيش منعزلاً بمفرده عن سائر أفراد نوعه، لذا فهو محكوم بفضاء اجتماعي له استحقاقاته وأحكامه والتزاماته التي لا مناص له من الوفاء بها.

فأهم ما ينبغي مراعاته في علاقة الإنسان بأخيه الإنسان هو العدل والإنصاف:

(اغْدِلُوا هُوَ أَقْرَبُ لِلتَّقْوَى) [المائدة: ٨].

وعلى الفرد أن يكون مصلحاً لنفسه ثم لمن حوله، فعليه أن يقيم علاقاته في المجتمع بهدف الإصلاح، وأن يكون هدفه في علاقاته إحداث تقدم إيجابي في الآخرين:

(إِنْ أُرِيدُ إِلَّا الْإِصْلَاحَ مَا اسْتَطَعْتُ) [هود: ٨٨].

(وَأَصْلِحُوا ذَاتَ بَيْنِكُمْ) [الأنفال: ١].

ولا ينبغي لأحد أن يستهزئ بالآخرين، ويتبع عثراتهم، أو أن يكون نماماً أو لماًزاً أو تبازاً بالألقاب السيئة، أو متطعلاً على شؤون الناس. فالعلاقات يجب أن تكون سليمة منضبطة توفر أمن الجميع وصلاحتهم، وتجنبهم الخراب والعداوة والبغضاء.

(يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا يَسْخَرْ قَوْمٌ مِنْ قَوْمٍ عَسَى أَنْ يَكُونُوا خَيْرًا مِنْهُمْ وَلَا نِسَاءٌ مِنْ نِسَاءِ عَسَى أَنْ يَكُنَّ خَيْرًا مِنْهُنَّ وَلَا تَلْمِزُوا أَنْفُسَكُمْ وَلَا تَنَابَزُوا بِالْأَلْقَابِ) [الحجرات: ١١].

علاقة الإنسان بالطبيعة

علاقة الإنسان بالطبيعة، حسب الرؤية الدينية، علاقة إيجابية، فالإنسان ليس غريباً عن الطبيعة كي يشعر أنه مسجون فيها، بل هو جزء منها، لأنها خلقت خلقه الله بحكمته وتقديره وفاقاً لنظام دقيق، فالطبيعة آية من آيات الله، قد أودع فيها حسن صنعه، لتدل عليه وتكشف للإنسان أن وراء هذا الصنع البديع مبدعاً:

{سَنُرِيهِمْ آيَاتِنَا فِي الْآفَاقِ وَفِي أَنْفُسِهِمْ حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ} [فصلت: ٥٣].

وقد سخر الله للإنسان ما في الأرض جميعاً؛ ليستثمره في سبيل إعمار الأرض وإصلاحها:

{هُوَ الَّذِي خَلَقَ لَكُمْ مَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعاً} [البقرة: ٢٩].

وليس للإنسان أن يجلس متفرداً على الطبيعة ساكناً، بل عليه أن يكتشفها بالبحث والتنقيب والتجربة:

{قُلْ انظُرُوا مَاذَا فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ} [يونس: ١٠١].

ويدقق فيها ليدرك من خلاصها عظمة الله الذي خلقها بحكمته البالغة:

{أَلَمْ تَرَ أَنَّ اللَّهَ خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ بِالْحَقِّ} [إبراهيم: ١٩].

ومع أن الإنسان مأذون في التصرف بالطبيعة، لكن ليس من حقه الإضرار بها، أو أن يفعل ما يؤدي إلى تدميرها. فإنها ملك الله، وأن {لِلَّهِ مُلْكُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَمَا فِيهِنَّ} [المائدة: ١٢٠]. والإنسان في الحقيقة، يرتبط بالطبيعة من ناحيتين، الأولى كونها آية الله التي يدرك من خلال النظر إليها والتفكير فيها هدف الخلق وعظمة الخالق، والثانية سعيه إلى استئثارها من دون الإضرار بها.

حضور الدين في المجال السياسي

للإسلام حضور واضح في مجال النُّظام السياسي، نمهد للبحث في حيثياته
بالإجابة عن الأسئلة الآتية:

من أين تستمدُّ الحكومة شرعيتها؟

ما هي أهداف الحكومة؟

لمن الحكم؟

ما هي طبيعة العلاقة بين طبقات الأمة ومسؤولي الدولة؟ وكيف تدار
الدولة؟

ما هو حق الشعب على الدولة؟ وما هو حق الدولة على الشعب؟

هذه الأسئلة نجد أجوبتها مبثوثة في النصوص الشرعية الإسلامية. وفي ما
يأتي نتناول الإجابة عنها بنحو إجمالي.

في ما يتصل بالسؤال الأول، يرى القرآن أن لا شرعية إلا من الله:

{إِنَّ الْحُكْمَ لِلَّهِ} [يوسف: ٦٧].

{أَلَا لَهُ الْحُكْمُ} [الأنعام: ٦٢].

ومعنى ذلك أن لا ولاية لغير الله على الناس، وليس لأحد أن يتخذ ولياً من دون الله، فقد خلق الله الناس جميعهم أحراراً:

«وَلَا تَكُنْ عَبْدَ غَيْرِكَ وَقَدْ جَعَلَكَ اللَّهُ حُرّاً» (٢٢٠).

فينبغي لمن ينتخب إماماً للمجتمع الإسلامي أن يعلم أن حكمه متفرع عن ولاية الله وتابع له، وأن عليه أن يسعى إلى تحقيق القيم وتطبيق أوامر الله:

{إِنَّا أَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ لِتَحْكُمَ بَيْنَ النَّاسِ بِمَا أَرَاكَ اللَّهُ} [النساء: ١٠٥].

فيجب أن تكون أحكام الله هي النافذة في المجتمع؛ وفي غير ذلك يكون المجتمع ولياً للطاغوت لا لله:

{وَمَنْ لَمْ يَحْكَمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ} [المائدة: ٤٥].

{وَمَنْ لَمْ يَحْكَمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ} [المائدة: ٤٧].

وليس في الشريعة الإسلامية شكل محدد للحكم، فقد اكتفت الشريعة بتحديد صفات الحاكم، وفرضت على الأمة أن تنتخب شخصاً يمثل هذه الصفات. ومن هنا كان للحكم الإسلامي بعدان: إلهي وشعبي، إذ لا بد لإمام المسلمين من أن يدير شؤون الأمة وفقاً للضوابط والمعايير الشرعية، فيما منحت الشريعة الأمة صلاحية صياغة شكل الحكم، على أن لا تخرج هذه الصياغة عن إطار مبادئ المذهب السياسي في الإسلام. ويبدو أن الشكل الجمهوري هو الشكل الأكثر مواءمة لهذا الإطار.

ضرورة إقامة الحكم الإسلامي

إن ضرورة إقامة حكومة تدير شؤون المجتمع أمر لا شك فيه. يقول أمير المؤمنين عليه السلام:

«إِنَّهُ لَا بُدَّ لِلنَّاسِ مِنْ أَمِيرٍ بَرٍّ أَوْ فَاجِرٍ، يَعْمَلُ فِي أَمْرِهِ الْمُؤْمِنُ، وَيَسْتَمْتَعُ فِيهَا الْكَافِرُ، وَيُبَلِّغُ اللَّهُ فِيهَا الْأَجَلَ، وَيُجْمَعُ بِهِ الْفِيءُ، وَيُقَاتَلُ بِهِ الْعَدُوُّ، وَتَأْمَنُ بِهِ السُّبُلُ، يُؤْخَذُ بِهِ لِلضَّعِيفِ مِنَ الْقَوِيِّ، حَتَّى يَسْتَرِيحَ بَرٌّ، وَيُسْتَرَاحَ مِنْ فَاجِرٍ» (٢٢١).

لكن السؤال المطروح هنا: هل يلزم إقامة حكومة ذات طابع إسلامي؟ وهل أن التعاليم الإسلامية تفرض أن يكون الحكم قائماً على الشريعة أو أن التصور / الإيديولوجية الإسلامية تتفق مع أي صياغة للحكم؟ لقد طرحت التعاليم والأحكام الإسلامية خصائص للأمة الإسلامية لا يمكنها أن تبلور وتحقق في غير ظل حكومة إسلامية. فالمجتمع الإسلامي مجتمع تحكمه القيم الإلهية ويهيمن فيه دين الله الحق على كل دين سواه:

(هُوَ الَّذِي أَرْسَلَ رَسُولَهُ بِأُهْدَىٰ وَدِينٍ الْحَقِّ لِيُظْهِرَهُ عَلَى الدِّينِ كُلِّهِ وَلَوْ كَرِهَ الْمُشْرِكُونَ) [التوبة: ٣٣].

وعلى الأمة المسلمة أن تكون حرة مستقلة وغير خاضعة لغيرها، وأن يتحلى مواطنوها بالعزة والإباء، ويرفضوا الذل والخنوع، فلا يستولي كافر على مؤمن أبداً:

(وَلَنْ يَجْعَلَ اللَّهُ لِلْكَافِرِينَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ سَبِيلًا) [النساء: ١٤١].

أسباب إقامة الحكم الإسلامي

١ - مبدأ الوحدة: إن إيجاد الوحدة والتلاحم بين المسلمين وتشكيل الأمة الواحدة من أبرز الأهداف التي دعا إليها الإسلام:

(إِنَّ هَذِهِ أُمَّتُكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً وَأَنَا رَبُّكُمْ فَاعْبُدُونِ) [الأنبياء: ٩٢].

(وَاعْتَصِمُوا بِحَبْلِ اللَّهِ جَمِيعًا) [آل عمران: ١٠٣].

(وَأَنَّ هَذَا صِرَاطِي مُسْتَقِيمًا فَاتَّبِعُوهُ وَلَا تَتَّبِعُوا السَّبِيلَ فَتَفَرَّقَ بِكُمْ عَنْ سَبِيلِهِ)

[الأنعام: ١٥٣].

إن الأعداء في سعي حثيث للقضاء على وحدة الأمة الإسلامية، في حين أن الحكومات التي لم تقم على أساس القيم الإسلامية، لا تعبأ بوحدة المسلمين ومكافحة دعاة الفرقة، بل وزبما جأ أربابها إلى بث الفرقة في صفوف الأمة بهدف تثبيت قواعد حكمهم. لذا فوحدة هذه الأمة، وحدة حقيقية، لا يمكن لها أن تتم إلا في ظل الحكم الإسلامي.

٢ – تطبيق الحدود: لقد سنَّ الإسلام مجموعة من الأحكام الجنائية والجزائية، يطلق عليها اصطلاحاً اسم الحدود، ترمي إلى صيانة حقوق الناس والحد من ارتكاب الجرائم. وهذه الحدود يتعذر إقامتها ما لم يكن هناك حكم إسلامي يتبنى تطبيقها. فالمجتمع بحاجة إلى قانون يحفظ أمنه، فيعاقب المخالف له، ويلاحق الخارج عنه. ومع أن الحكومات غير الإسلامية تفعل جميع ذلك، إلا أنها لا تطبق قانون الشريعة الإسلامية. فلو كنا نعتقد بأحكام الشريعة، بما في ذلك أبواب الحدود منها، فلا خيار لنا سوى السعي إلى إقامة حكم إسلامي يعمل على تطبيقها، فيكون الحاكم الإسلامي هو المرجع في تطبيقها، وهذا لا يقتصر على إقامة الحدود وحسب، بل واستيفاء الديات وتنفيذ أحكام التعزير أيضاً.

٣ – تطبيق الأحكام المالية: فإن ثمة قوانين وأحكاماً سنَّها الإسلام في الحقل الاقتصادي تشكل بمجموعها جزءاً مهماً من الحكم وإدارة البلد، من قبيل الأنفال والزكاة والخمس والخراج، التي شرعت من أجل تحقيق التكافل الاجتماعي في الأمة.

فالزكاة عبارة عن ضريبة تشكل مصدراً مالياً يفوض للحاكم الإسلامي، بوصفه إمام الأمة، أمر التصرف فيه وفاقاً لأحكامها التي حددها الفقه، وهكذا الأمر بالنسبة للخمس والأنفال.

٤ - الجهاد: لا يحقُّ لغير الحاكم الإسلامي اتخاذ قرار الحرب بعد اقتضاء المصلحة لها هجوماً أو دفاعاً، وكذا البت في مسألة الغنائم وأسرى الحرب والأراضي التي حُررت بالقتال (أي المفتوحة عنوة).

وهناك إلى جانب الجهاد المسلَّح، جهاد من نوع آخر، وهو الجهاد الفكري من أجل نشر الدعوة الإسلامية، وهذا الجهاد من الصعب النهوض بأعبائه إلا في إطار دولة تتولى دعمه بمؤسساتها المالية والثقافية والدبلوماسية. وقد عملت حكومات الظالمين على مر التاريخ على منع انتشار الدين الإلهي، والوقوف عقبة عصبية في وجه النشاطات التبليغية التي يضطلع بها الأفراد العاديون.

إن على المسلم أن يجاهد في مختلف الاتجاهات، ولا يقتصر في جهاده على لون واحد من ألوان الجهاد. فالجهاد لا يقتصر على النضال المسلَّح والتحركات العسكرية، بل يشمل المجال الثقافي والاقتصادي والسياسي، وهذه المجالات قد تفوق أهميتها، في بعض الظروف، المجال العسكري، وقد ترجح فاعليتها على فاعليته.

٥ - الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر: وهي فريضة من ضروريات الدين الإسلامي التي وقع التأكيد عليها في غير آية من القرآن:

(وَلْتَكُنْ مِنْكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَأُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ) [آل عمران: ١٠٤].

إن للأمر بالمعروف والنهي عن المنكر أبعاداً متعددة لا يمكن استيفاؤها إلا مع تشكيل الدولة الإسلامية، بل قد يكون أداء هذه الفريضة متعذراً من دون الإمساك بزمام السلطة، وهو ما تؤكد طائفة من الأحاديث الشريفة.

أهداف الحكم الإسلامي

تضمَّنت الآيات والأحاديث التي تناولت قضية الحكم والدولة إشارات كثيرة

إلى الأهداف المتوخَّاة من إقامة الحكم الإسلامي . فقد ركزت بعض الآيات على تعميم إقامة الصلاة وإيتاء الزكاة والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، باعتبارها إفرزاً طبيعياً لتشكيل الدولة الإسلامية؛ وعلى الحاكم أن يولي عناية خاصة لتهيئة الأرضية اللازمة لتحقيق ذلك بمختلف الوسائل والسبل.

﴿الَّذِينَ إِنْ مَكَّنَّاهُمْ فِي الْأَرْضِ أَقَامُوا الصَّلَاةَ وَآتَوُا الزَّكَاةَ وَأَمَرُوا بِالْمَعْرُوفِ وَنَهَوْا عَنِ الْمُنْكَرِ﴾ [الْحَجَّ: ٤١].

ويركز النص التالي المروي عن أمير المؤمنين عليه السلام على ثلاثة أهداف رئيسية هي: إحياء الدين في المجتمع، وإصلاح الأمور المدنيَّة والعمرانيَّة في البلد الإسلامي، وإقرار الأمن، وتطبيق القانون:

«اللَّهُمَّ إِنَّكَ تَعْلَمُ أَنَّهُ لَمْ يَكُنْ الَّذِي كَانَ مِنَّا مُنَافَسَةً فِي سُلْطَانٍ، وَلَا التَّيَاسَسَ شَيْءٌ مِنْ فُضُولِ الْحَطَامِ، وَلَكِنْ لِنَرِدَ الْمَعَالِمَ مِنْ دِينِكَ، وَنُظْهِرَ الْإِصْلَاحَ فِي بِلَادِكَ، فَيَأْمَنَ الْمَظْلُومُونَ مِنْ عِبَادِكَ، وَتَقَامَ الْمَعْطَلَةُ مِنْ حُدُودِكَ» (٢٢٢).

وعلى الحاكم الإسلامي أن يسعى إلى إحياء الشُّنن ومكافحة البدع:

«إِنَّ أَفْضَلَ عِبَادِ اللَّهِ عِنْدَ اللَّهِ إِمَامٌ عَادِلٌ هُدِيَّ وَهَدَى، فَأَقَامَ سُنَّةَ مَعْلُومَةٍ، وَأَمَاتَ بِدْعَةَ مَجْهُولَةٍ» (٢٢٣).

ومن الأهداف المتوخَّاة من الحكم الإسلامي نحو الأُمية، ونشر الوعي الإسلامي؛ وتعليم الأحكام الشرعية، وتطوير الفكر الديني:

«عَلَى الْإِمَامِ أَنْ يَعْلَمَ أَهْلَ وَوَلَايَتِهِ حُدُودَ الْإِسْلَامِ وَالْإِيمَانِ» (٢٢٤).

وكذلك أخذ الحق للضعيف من القوي، وتطبيق القانون بالمساواة بين أبناء المجتمع.

يقول علي عليه السلام:

(٢٢٢) المصدر نفسه، ص ١٨٨، الكتاب ١٣١.

(٢٢٣) المصدر نفسه، ص ٢٣٤، الكتاب ١٦٤.

(٢٢٤) غرر الحكم ودرر الكلم، ص ٣٤١.

«سَمِعْتُ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ يَقُولُ فِي غَيْرِ مَوْطِنٍ: لَنْ تُقَدَّسَ أُمَّةٌ لَا يُؤْخَذُ لِلضَّعِيفِ فِيهَا حَقُّهُ مِنَ الْقَوِيِّ غَيْرَ مُتَّعِغٍ» (٢٢٥).

وروي عنه (رضي الله عنه) أيضاً قوله:

«أَخَذَ اللَّهُ عَلَى الْعُلَمَاءِ الْأَيْقَارُ وَعَلَى كِبَظَةِ ظَالِمٍ وَلَا سَعَبٍ مَظْلُومٍ» (٢٢٦).

ولعل إقرار العدالة الاجتماعية يمثل الهدف الأهم لإقامة الدولة الإسلامية: (وَأَمِرْتُ لِأَعْدِلَ بَيْنَكُمْ) [الشورى: ١٥].

أمّا الهدف الأساس للحكومة الإسلامية فهو سيادة التوحيد، لأنه يمثل الهدف من بعث الأنبياء جميعاً. أما سائر الأهداف، كالعدالة الاجتماعية، فهي بمثابة المقدمة و«التمهيد لهذا الهدف».

لمن الحكم؟

لا بد لكل نظام سياسي من أن يجيب عن السؤال الآتي: من الذي يحكم؟ أي ما هي الصفات التي لا بد من توافرها في الحاكم؟ فهنا تتنوع الإجابة عن هذا السؤال باختلاف المذهب والاتجاه الفكري الذي تعتمده الدولة أساساً بشرعيتها. وفي هذا الإطار حدد فقه الإسلام السياسي، في معرض الإجابة عن هذا السؤال، ثمان صفات وشروط للحاكم الذي يمسك بزمام إدارة شؤون الأمة المسلمة، هي:

١ - العقل والحنكة: فلا بد من أن يتوافر على مستوى عال من الحصافة والأفق

الواسع:

«يَحْتَاجُ الْإِمَامُ إِلَى قَلْبٍ عَقُولٍ وَلِسَانٍ قَوُولٍ وَجِنَانٍ عَلَى إِقَامَةِ الْحَقِّ صَوُولٍ» (٢٢٧).

(٢٢٥) نهج البلاغة، ص ٤٣٩، الكتاب ٥٣.

(٢٢٦) المصدر نفسه، ص ٤٩.

(٢٢٧) غرر الحكم ودرر الكلم، ص ٣٤٠.

٢ - الإسلام والإيمان: وهو شرط ضروري في الحاكم الإسلامي، حيث لا نتوقع من لا إيمان له أن يتحمس لتطبيق الشريعة:

{وَلَنْ يَجْعَلَ اللَّهُ لِلْكَافِرِينَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ سَبِيلًا} [النساء: ١٤١].

٣ - العدالة: فلا سبيل للظالم والفساق في ولاية شؤون المسلمين، وهو ما ورد التأكيد عليه في عدد من الآيات القرآنية:

{وَلَا تَرْكَبُوا إِلَى الَّذِينَ ظَلَمُوا} [هود: ١١٣].

{وَلَا تُطِيعُوا أَمْرَ الْمُشْرِكِينَ الَّذِينَ يُفْسِدُونَ فِي الْأَرْضِ وَلَا يُصْلِحُونَ} [الشعراء:

١٥١ و١٥٢].

٤ - العلم والفقاهة: فيشترط في من يتولى حكم المسلمين أن يكون فقيهاً عارفاً بالشريعة. إذ لا يمكن لمن لا يمتلك وعياً اجتهادياً في الشريعة أن يكون قائماً على تطبيقها:

{أَفَمَنْ يَهْدِي إِلَى الْحَقِّ أَحَقُّ أَنْ يُتَّبَعَ أَمْ مَنْ لَا يَهْدِي إِلَّا أَنْ يَهْدِيَ}.

{بِحَجَارِي الْأُمُورِ وَالْأَحْكَامِ عَلَى أَيْدِي الْعُلَمَاءِ بِاللَّهِ الْأَمْنَاءِ عَلَى حَلَالِهِ وَحَرَامِهِ} (٢٢٨).

{أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّ أَحَقَّ النَّاسِ بِهَذَا الْأَمْرِ أَقْوَاهُمْ عَلَيْهِ وَأَعْلَمُهُمْ بِأَمْرِ اللَّهِ فِيهِ} (٢٢٩).

٥ - التدبير والإدارة: يجب أن يتمتع ولي الأمر بأهلية على تدبير شؤون المجتمع وإدارتها، فقد جاء في القرآن على لسان النبي يوسف عليه السلام قوله:

{قَالَ اجْعَلْنِي عَلَى خَزَائِنِ الْأَرْضِ إِنِّي حَفِيظٌ عَلِيمٌ} [يوسف: ٥٥].

ويقول أمير المؤمنين عليه السلام: «مَنْ أَحْسَنَ الْكِفَايَةَ اسْتَحَقَّ الْوِلَايَةَ» (٢٣٠).

٦ - الورع: وهو أن يكون ولي الأمر مترفعاً عن رذائل الصفات، كالبخل والطمع

(٢٢٨) مستدرك الوسائل، الميرزا حسين النوري، ج ١١، ص ٣١٥.

(٢٢٩) نهج البلاغة، ص ٢٤٧، الخطبة ١٧٣.

(٢٣٠) غرر الحكم ودرر الكلم، ٣٤١.

والجبن والمداراة وحب الرياسة. فقد روي عن رسول الله ﷺ أنه قال:

«إِنَّا وَاللَّهِ لَا نُؤَيِّبُ عَلَى هَذَا الْعَمَلِ أَحَدًا سَأَلَهُ وَلَا أَحَدًا حَرَصَ عَلَيْهِ» (٢٣١).

٧ - الذكورة: فقد أوكلت الشريعة الإسلامية النهوض ببعض المسؤوليات إلى

الرجال من دون النساء، كالإفتاء، والقضاء، وولاية الأمر:

(الرِّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ) [النساء: ٣٤].

وعن علي عليه السلام: «لَنْ يُفْلِحَ قَوْمٌ تُدَبِّرُ أَمْرَهُمْ امْرَأَةٌ» (٢٣٢).

٨ - طهارة المولد: حيث يشترط طهارة المولد في من يُنصب ولياً لأمر المسلمين، ولا

يجوز تقليد ابن الزنا جملة من المسؤوليات كالإفتاء والقضاء وولاية الأمر.

ثم هناك عدد من الصفات الأخرى التي تجتمع تحت عنوان التقوى وطهارة النفس

وسلامة السريرة، فقد ورد في الحديث الشريف قوله عليه السلام:

«شَرُّ الْأَمْرَاءِ مَنْ كَانَ الْهَوَىٰ عَلَيْهِ أَمِيرًا» (٢٣٣).

«كَيْفَ يَعْدِلُ فِي غَيْرِهِ مَنْ يَظْلِمُ نَفْسَهُ» (٢٣٤).

«كيف يصلح غيره من لا يصلح نفسه» (٢٣٥).

مبادئ الفكر السياسي في الإسلام

تناولت الآيات القرآنية والأحاديث الشريفة عدداً كبيراً من القضايا ذات الصلة

بالفكر السياسي، في ما يأتي إشارة إلى بعض منها:

(٢٣١) الأسر الفقهاء للحكومة الإسلامية، ج ٢، ص ٩٥.

(٢٣٢) شرح نهج البلاغة، ابن أبي الحديد، ج ٦، ص ٢٢٧.

(٢٣٣) غرر الحكم ودرر الكلم، ص ٣٤٧.

(٢٣٤) المصدر نفسه، ص ٤٥٥.

(٢٣٥) المصدر نفسه، ص ٢٣٤.

١ - مبدأ العدل: وهو المبدأ الأهم في الفكر السياسي الإسلامي، فالنص التالي يبيِّن أن إقرار العدل يمثل هدفاً مشتركاً لبعثة الأنبياء جميعاً، يقول تعالى:

{لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِالْبَيِّنَاتِ وَأَنْزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتَابَ وَالْمِيزَانَ لِيَقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ} (الحديد: ٢٥).

{وَأُمِرْتُ لِأَعْدِلَ بَيْنَكُمُ} [الشورى: ١٥].

«الْعَدْلُ حَيَاةُ الْأَحْكَامِ» (٢٣٦).

«الرَّعِيَّةُ لَا يَضْلِحُهَا إِلَّا الْعَدْلُ» (٢٣٧).

«وَلَوْ عَدِلَ فِي النَّاسِ لاسْتَعْتَبُوا» (٢٣٨).

يتفرَّع من هذا المبدأ مبادئ ثانوية كثيرة لم تحظ مع الأسف بما تستحق من الاهتمام من قبل فقهاءنا. إن مبدأ العدل ينبغي أن يكون أساساً للسلوك الفردي والاجتماعي، والتخطيط على الصعيد السياسي والقانوني والاقتصادي والثقافي.

٢ - مكافحة الظلم: وهو مبدأ ملازم لمبدأ العدل لا يتفك عنه بحال، وعلى المسلمين جميعاً أن يعملوا على مكافحة الظلم على مختلف المستويات، ولا يقف ذلك عند المسلمين في ما بينهم، بل يتعداه إلى علاقات المسلمين مع غيرهم من المجتمعات، سواء على الصعيد السياسي أم الاقتصادي. وليس للمسلمين أن يعينوا ظالماً، أو أن يرتبطوا به بأي نحو من العلاقة.

{وَلَا تَرْكَبُوا إِلَى الَّذِينَ ظَلَمُوا} [هود: ١١٣].

{يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُونُوا قَوَّامِينَ بِالْقِسْطِ} [النساء: ١٣٥].

{لَا تَظْلِمُونَ وَلَا تُظْلَمُونَ} [البقرة: ٢٧٩].

٣ - مقارعة الاستكبار ونصرة المستضعفين: فالإسلام يرفض جميع ألوان

(٢٣٦) وسائل الشيعة، ج ٣٧، ص ٣١٨.

(٢٣٧) المصدر نفسه، ج ٣٧، ص ٣١٩.

(٢٣٨) أصول الكفاي، ج ١، ص ٥٤١.

التسلط والاستكبار، وقد نهض الأنبياء لمكافحة المستكبرين الذين كانوا يقفون على الدوام في مواجهة الدعوات النبوية:

{ثُمَّ بَعَثْنَا مِنْ بَعْدِهِمْ مُوسَى وَهَارُونَ إِلَى فِرْعَوْنَ وَمَلَأْنَاهُ بِآيَاتِنَا فَاسْتَكْبَرُوا وَكَانُوا قَوْمًا مُجْرِمِينَ} [يونس: ٧٥].

ويرى الإسلام أن طبيعة الاستكبار، إذا نمت لدى الفرد أو المجتمع، تقود المجتمع إلى الفناء، لذا لا بد من تطهير المجتمع الإسلامي من هذه الصفة، وإلا فإنه سيكون ضحية استفحالها وتسلطها عليه.

وإلى جانب مكافحة الاستكبار، لا بد من نصره المستضعفين ودعمهم، صحيح أن لبعض المستضعفين دوراً في استضعافهم، لأنهم لا يعملون بجد للخلاص من وضعهم، بيد أن للمستكبرين دورهم الذي لا ينكر. إن مبدأ مقارعة الاستكبار ومكافحته ونصرة المستضعفين يعني أن على الدولة الإسلامية أن تضع خططها وبرامجها على الصعيد السياسي والاقتصادي والثقافي بما يمنع من بروز عناصر الاستكبار في المجتمع، وأن تدعم المستضعفين وتدفع بهم ليصلوا إلى مواقع قيادية في الأمة:

{وَنُرِيدُ أَنْ نَمُنَّ عَلَى الَّذِينَ اسْتُضِعُوا فِي الْأَرْضِ وَنَجْعَلَهُمْ أَئِمَّةً وَنَجْعَلَهُمُ الْوَارِثِينَ} [القصص: ٥].

٤ - الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر: ولهذا المبدأ، ذي الأهمية الإستثنائية في الإسلام، مناهج وأساليب كثيرة سواء على المستوى الأخلاقي أم الثقافي أم السياسي. يقول الإمام علي (ع) في شأنه:

«وَمَا أَعْمَالُ الْبِرِّ كُلُّهَا وَالْجِهَادُ فِي سَبِيلِ اللَّهِ عِنْدَ الْأَمْرِ بِالْمَعْرُوفِ وَالنَّهْيِ عَنِ الْمُنْكَرِ إِلَّا كَنْفَتَةٌ فِي بَحْرِ لُحْيٍ» (٢٣٩).

وانطلاقاً من هذا المبدأ، ينبغي أن تقوم علاقة الشعب بمسؤولي الدولة على أساس النصح من جانب الأمة، واستقبال النصح من جانب المسؤولين. ولا ينبغي للناس أن يسكتوا على الجور ويرضوا بالانحراف.

فَعَنِ النَّبِيِّ ﷺ أَنَّهُ قَالَ: «إِنَّ أَفْضَلَ الْجِهَادِ كَلِمَةٌ عَدَلٍ عِنْدَ إِمَامٍ جَائِرٍ» (٢٤٠).

٥ - قاعدة قطع السبيل: أي على المسلمين أن يقطعوا السبيل أمام الكافرين الذين يرومون التسلط عليهم:

(وَلَنْ يَجْعَلَ اللَّهُ لِلْكَافِرِينَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ سَبِيلًا) [النساء: ١٤١].

عليهم أن لا يسمحوا للكافر بالنفوذ إلى مواقع إدارة المجتمع المسلم، وأن يكونوا يقضين في علاقاتهم الخارجية وعقد الاتفاقيات الاقتصادية والسياسية مع مختلف الأطراف، كي لا يقعوا أسرى سلطة القوى الأجنبية.

وقد اتخذ الإسلام عدة إجراءات لتحقيق هذا المبدأ، منها حرمة ولاية الكافر على المسلم، وحرمة زواج المسلم أو المسلمة من الكافرة أو الكافر. وقد استند الفقهاء في بعض مواقفهم السياسية إلى هذه القاعدة، كموقف الميرزا الشيرازي من التبغ، ورفض الإمام الخميني لقانون الحصانة الدبلوماسية لصالح الرعايا الأمريكيين في إيران.

٦ - مبدأ التعاون الاجتماعي: على المسلمين أن يتعاونوا في ما بينهم على جميع المستويات:

(وَتَعَاوَنُوا عَلَى الْبِرِّ وَالتَّقْوَىٰ وَلَا تَعَاوَنُوا عَلَى الْإِثْمِ وَالتَّعَدُّوا) [المائدة: ٢].

على أن ينطلق تعاونهم من أساسين هما «البر» و«التقوى». أي على المسلمين أن يتعاونوا على الخير والبر بدافع التقوى. وهو مبدأ عام، يستوعب

جميع النشاطات الاقتصادية والسياسية والاقتصادية وغيرها.

٧ — الوفاء بالعهود: وقد أكد القرآن، في غير آية، على هذا المبدأ، وقرّر أن الوفاء بالعهد من صفات المؤمن، وأن مخالفته صفة للمنافق:

{وَالْمُؤْمِنُونَ بِعَهْدِهِمْ إِذَا عَاهَدُوا} [البقرة: ١٧٧].

ولا يقتصر ذلك على المستوى الفردي، بل يتعداه إلى علاقات الأفراد مع الدول، وكذلك الدول علاقات الدول بعضها مع بعض. بيد أن التزام المسلم بالعهد يبقى مشروطاً بالتزام الطرف المقابل، فإن خرق الطرف المقابل التزامه بالعهد دولة كان أو فرداً، لم يبق بد للمسلم من أن يتخلّى عن التزامه، من باب الرد بالمثل.

٨ — تأليف القلوب: والمؤلفة قلوبهم، هم المسلمون الذين يضعف اعتقادهم بالمعارف الدينية، فيعطون سهماً من الزكاة ليحسن إسلامهم ويثبتوا على دينهم، أو الكفار الذين يوجب إعطاؤهم الزكاة ميلهم إلى الإسلام، أو معاونة المسلمين في الدفاع أو الجهاد مع الكفار^(٢٤١). ولهذا المبدأ أسلوبه الخاص في السياسة الخارجية للدولة الإسلامية، فإن دعم حركات التحرر الثورية يعد من مصاديق هذا المبدأ.

٩ — التوليّي والتّبري: والمراد بالتّولي، هو التزام الولاية الإلهية. ويترتب عليه أن على المسلمين دعم أي نظام أو تحرك سياسي يستهدف إقامة حكم الله على الأرض، أما «التّبري» فهو بالمقابل رفض أي تحرك سياسي معاد لله ومكافحته. إذن، فهذا المبدأ يستلزم رفض الأنظمة الجائرة المعادية لله، ونصرة الأنظمة التي تسير وفاقاً للمنهج الإلهي وإسنادها.

«وَكُونُوا لِلظَّالِمِ خَصْماً وَلِلْمَظْلُومِ عَوْناً»^(٢٤٢).

(٢٤١) مدهج النصارى، السيد أبو انقاسم الموسوي الخوئي، قم، ١٤١٠هـ، ج ١، ص ٣١٢.

(٢٤٢) المصدر نفسه، ص ٤٢١.

١٠ — مبدأ الشورى: ويعني هذا المبدأ استثمار القدرات العقلية لدى الآخرين وتراكم الخبرات، وإشراك الأمة في تقرير مصيرها، وتجنب الاستبداد. وكما يقول علي عليه السلام:

«مَنْ شَاوَرَ الرَّجَالَ شَارَكَهَا فِي عُقُوبِهَا» (٢٤٣).

إن مبدأ الشورى أساليب ومستويات كثيرة في النظام السياسي في الإسلام. فحتى المشاركة الاجتماعية يمكن استنباطها من هذا المبدأ:

(وَشَاوِرْهُمْ فِي الْأَمْرِ فَإِذَا عَزَمْتَ فَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ) [آل عمران: ١٥٩].

(وَأَمْرُهُمْ شُورَى بَيْنَهُمْ) [الشورى: ٣٨].

وقد وضع الإسلام شروطاً للتشاور، فقد اشترط في المستشار أن يكون مؤمناً، عاقلاً، مجرباً، ناصحاً صبوراً، وأن لا يكون جباناً، ولا بخيلاً، ولا حريصاً، ولا عنيداً، ولا منافقاً.

علاقة الأمة بمسؤوليها

تناولت طائفة من النصوص الشرعية، أسلوب تعامل الحاكم الإسلامي مع رعيته، وقدّمت قدراً كافياً من التوصيات التي لا مناص للحاكم من العمل بها، والتي نجد من الضروري هنا التطرّق إليها باقتضاب، مستندين في ذلك بشكل أساس إلى عهد الإمام أمير المؤمنين عليه السلام إلى مالك الأشتر النخعي لما ولّاه مصر:

١ — أن يكون قلب الحاكم مليئاً باحِبِّ والرحمة والرفقة لرعيته:

«وَأَشْعِرْ قَلْبَكَ الرَّحْمَةَ لِلرَّعِيَّةِ، وَالْمَحَبَّةَ لَهُمْ، وَاللُّطْفَ بِهِمْ».

٢ — أن يعامل الحاكم رعيته بالعفو والصفح والتسامح:

«فَأَعْطَهُمْ مِنْ عَفْوِكَ وَصَفْحِكَ مِثْلَ الَّذِي تُحِبُّ وَتَرْضَى أَنْ يُعْطِيَكَ اللَّهُ مِنْ عَفْوِهِ وَصَفْحِهِ، فَإِنَّكَ فَوْقَهُمْ، وَوَالِي الْأَمْرِ عَلَيْكَ فَوْقَكَ، وَاللَّهُ فَوْقَ مَنْ وَلَاكَ».

٣- وأن يحرر الحاكم نفسه من الخقد إزاء شعبه:

«أَطْلُقْ عَنِ النَّاسِ عُقْدَةَ كُلِّ حَقْدٍ».

٤- ويفسح المجال أمام النقد والنصح، ولا يضيق صدره بقول الحق:

«ثُمَّ لِيَكُنْ أَثَرُهُمْ عِنْدَكَ أَقْوَلُهُمْ بِمَرِّ الْحَقِّ لَكَ، وَأَقْلَهُمْ مُسَاعِدَةً فِي مَا يَكُونُ مِنْكَ مِمَّا كَرِهَ اللَّهُ لِأَوْلِيَائِهِ».

٥- وأن يحسن الظن بالناس، ويوفر الأمن لمن يريد قول الحق له.

٦- ولا يقرب من يتزلف إليه بوشاية الناس وتثبغ عيوبهم:

«وَلِيَكُنْ أَبْعَدَ رَعِيَّتِكَ مِنْكَ، وَأَشْنَأَهُمْ عِنْدَكَ، أَطْلُبُهُمْ لِمَعَايِبِ النَّاسِ، فَإِنَّ فِي النَّاسِ عُيُوبًا، الْوَالِي أَحَقُّ مَنْ سَتَرَهَا».

٧- ويتغاضى عما لا يعنيه من شؤون الناس الشخصية:

«وَتَعَابَ عَنْ كُلِّ مَا لَا يَضِحُ لَكَ».

٨- ولا يسارع إلى تصديق الذين يزینون القول ويتظاهرون بالنصح:

«وَلَا تَعْجَلَنَّ إِلَى تَصْدِيقِ سَاعٍ فَإِنَّ السَّاعِيَ غَاشٌّ وَإِنْ تَشَبَّهَ بِالنَّاصِحِينَ».

٩- ولا يندم على عفو فعلة:

«وَلَا تَنْدَمَنَّ عَلَى عَفْوٍ».

١٠- ولا يفرح بعقوبة أصدرها:

«وَلَا تَبْجَحَنَّ بِعُقُوبَةٍ».

١١- ولا يكون متسرعا في الغضب والشدة:

«وَلَا تُسْرِعَنَّ إِلَى بَادِرَةٍ وَجَدْتَ مِنْهَا مَتْدُوحَةً».

١٢ - وعلى الحاكم أن يجتنب مشورة البخيل والجبان والطَّعَاعِ:

«وَلَا تُدْخِلَنَّ فِي مَشُورَتِكَ بَخِيلًا يَعْدُلُ بِكَ عَنِ الْفَضْلِ، وَيَعِدُّكَ الْفَقْرَ، وَلَا جَبَانًا يُضْعِفُكَ عَنِ الْأُمُورِ، وَلَا حَرِيصًا يُزَيِّنُ لَكَ الشَّرَّ بِالْجَوْرِ، فَإِنَّ الْبُخْلَ، وَالْجُبْنَ، وَالْحِرْصَ، غَرَائِزَ شَتَّى، يَجْمَعُهَا سُوءُ الظَّنِّ بِاللَّهِ».

١٣ - ولا يساوي بين المحسن والمسيء:

«وَلَا يَكُونَنَّ الْمُحْسِنُ وَالْمُسِيءُ عِنْدَكَ بِمَنْزِلَةِ سَوَاءٍ، فَإِنَّ فِي ذَلِكَ تَرْهِيدًا لِأَهْلِ الْإِحْسَانِ فِي الْإِحْسَانِ، وَتَدْرِييًّا لِأَهْلِ الْإِسَاءَةِ عَلَى الْإِسَاءَةِ».

١٤ - ولا ينبغي للحاكم أن يغير سنة دأب الناس عليها، فكانت سبباً لالفتهم وانسجامهم، وصلاح أمرهم:

«وَلَا تَنْقُضْ سُنَّةً صَالِحَةً عَمِلَ بِهَا صُدُورُ هَذِهِ الْأُمَّةِ، وَاجْتَمَعَتْ بِهَا الْأَلْفَةُ، وَصَلَحَتْ عَلَيْهَا الرَّعِيَّةُ».

١٥ - وعليه أن يليي طلبات الأمة في أسرع وقت ممكن:

«وَمِنْهَا إِصْدَارُ حَاجَاتِ النَّاسِ يَوْمَ وُرُودِهَا عَلَيْكَ بِمَا تَخْرُجُ بِهِ صُدُورُ أَعْوَانِكَ».

١٦ - وأن لا يعتزل الناس ويحتجب عنهم:

«فَلَا تُطَوِّلَنَّ اخْتِجَابَكَ عَنِ رَعِيَّتِكَ، فَإِنَّ اخْتِجَابَ الْوَلَاةِ عَنِ الرَّعِيَّةِ شُعْبَةٌ مِنَ الضِّيْقِ، وَقَلَّةٌ عِلْمٌ بِالْأُمُورِ، وَالْاِخْتِجَابُ مِنْهُمْ يَقْطَعُ عَنْهُمْ عِلْمَ مَا اخْتَجَبُوا دُونَهُ، فَيَضْعُرُّ عِنْدَهُمُ الْكَبِيرُ، وَيَعْظُمُ الصَّغِيرُ، وَيَقْبُحُ الْحَسَنُ، وَيَحْسُنُ الْقَبِيحُ، وَيُشَابُّ الْحَقُّ بِالْبَاطِلِ، وَإِنَّمَا الْوَالِي بَشَرٌ لَا يَعْرِفُ مَا تَوَارَى عَنْهُ النَّاسُ بِهِ مِنَ الْأُمُورِ».

١٧ - ولا يقدم أقاربه وخاصته على غيرهم:

«وَلَا تُقْطِعَنَّ لِأَحَدٍ مِنْ حَاشِيَتِكَ وَحَامَتِكَ قَطِيعَةً، وَلَا يَطْمَعَنَّ مِنْكَ فِي

اعْتَقَادَ عُقْدَةً تَضُرُّ بِمَنْ يَلِيهَا مِنَ النَّاسِ فِي شَرْبِ أَوْ عَمَلِ مُشْتَرَكٍ يَحْمِلُونَ مَثْوَنَتَهُ عَلَى غَيْرِهِمْ، فَيَكُونُ مَهْنًا ذَلِكَ لَهُمْ دُونَكَ، وَعَيْبُهُ عَلَيْكَ فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ».

١٨ - كما على الحاكم أن يستوعب الناس، ولا يعمق الهوة بينه وبينهم، فيقبل كلامهم، ويسعى إلى توضيح ما التبس عليهم في شأنه، ويحذر أن يبذر منه ما يساء به الظن منه:

«وَأِنْ ظَنَنْتَ الرَّعِيَّةَ بِكَ حَيْفًا، فَأَصْحِرْ لَهُمْ بِعُذْرِكَ، وَاعْدِلْ عَنْكَ ظُنُونَهُمْ بِأَصْحَارِكَ، فَإِنَّ فِي ذَلِكَ رِيَاضَةً مِنْكَ لِنَفْسِكَ، وَرِفْقًا بِرَعِيَّتِكَ، وَإِعْذَارًا تَبْلُغُ بِهِ حَاجَتَكَ مِنْ تَقْوِيمِهِمْ عَلَى الْحَقِّ».

١٩ - ويتجنب إراقة الدماء بغير حق:

«إِيَّاكَ وَالِدَّمَاءَ وَسَفْكَهَا بغيرِ حِلِّهَا، فَإِنَّهُ لَيْسَ شَيْءٌ أَدْعَى لِنَقْمَةٍ، وَلَا أَعْظَمَ لِنَبْعَةٍ، وَلَا أَحْرَى بِزَوَالِ نِعْمَةٍ، وَأَنْقِطَاعِ مَدَّةٍ، مِنْ سَفْكِ الدَّمَاءِ بِغَيْرِ حَقِّهَا، وَاللَّهُ سُبْحَانَهُ مُبْتَدِئُ بِالْحُكْمِ بَيْنَ الْعِبَادِ فِيمَا تَسَافَكُوا مِنَ الدَّمَاءِ يَوْمَ الْقِيَامَةِ، فَلَا تَقْوِينَ سُلْطَانًا بِسَفْكِ دَمٍ حَرَامٍ، فَإِنَّ ذَلِكَ مِمَّا يُضْعِفُهُ وَيُوهِنُهُ بَلْ يَزِيلُهُ وَيَنْقُلُهُ».

٢٠ - ولا يمتن على الناس بإحسان فعله لهم، ولا يخلف وعداً وعدهم إياه:

«وَأِيَّاكَ وَالْمَنَّ عَلَى رَعِيَّتِكَ بِإِحْسَانِكَ، أَوْ التَّزْيِيدَ فِي مَا كَانَ مِنْ فِعْلِكَ، أَوْ أَنْ تَعْدَهُمْ فَتُتْبِعَ مَوْعِدَكَ بِخُلْفِكَ، فَإِنَّ الْمَنَّ يُبْطِلُ الْإِحْسَانَ، وَالتَّزْيِيدَ يَذْهَبُ بِنُورِ الْحَقِّ، وَالخُلْفُ يُوجِبُ الْمَقْتَّ عِنْدَ اللَّهِ وَالنَّاسِ، قَالَ اللَّهُ تَعَالَى: {كَبُرَ مَقْتًا عِنْدَ اللَّهِ أَنْ تَقُولُوا مَا لَا تَفْعَلُونَ}».

٢١ - وينبغي للحاكم أيضاً أن لا يكون عجولاً أو خاملاً، فيكون جامعاً بين الحزم

والتأنّي:

«وَأِيَّاكَ وَالْعَجَلَةَ بِالْأُمُورِ قَبْلَ أَوَانِهَا، أَوْ التَّسَقُّطَ فِيهَا عِنْدَ امْتِكَانِهَا».

٢٢ - وأن يكون واقعياً في تخطيطه وفي عمله:

«[وإِيَّاكَ] وَاللَّجَاجَةَ فِيهَا إِذَا تَبَنَّكَتْ، أَوْ الْوَهْنَ عَنْهَا إِذَا اسْتَوْضَحَتْ، فَضَعَّ كُلُّ أَمْرٍ مَوْضِعَهُ، وَأَوْقَعَ كُلُّ أَمْرٍ مَوْقِعَهُ».

٢٣ - وأن يساوي نفسه بالرعية ولا يستأثر عليهم بشيء:

«وإِيَّاكَ وَالاسْتِثْنَاءَ بِمَا النَّاسُ فِيهِ أَسْوَةٌ».

٢٤ - وأن يكون لدى الحاكم شعور بالمسؤولية، فلا يتغافل أو يتباطأ عما عليه أن

ينجزه:

«[وإِيَّاكَ] وَالتَّغَابِيَّ عَمَّا تُعْنَى بِهِ مِمَّا قَدْ وَضَحَ لِلْعُبُيُونَ فَإِنَّهُ مَا أُخُوذُ مِنْكَ لِغَيْرِكَ وَعَمَّا قَلِيلٍ تَنْكَشِفُ عَنْكَ أَعْطِيَةَ الْأُمُورِ وَيُنْتَصَفُ مِنْكَ لِلْمَظْلُومِ».

٢٥ - وأن يتجنب الخمية والغضب والضرب والشتم:

«أَمْلِكْ حِمِيَّةَ أَنْفِكَ وَسُورَةَ حَدِّكَ وَسَطْوَةَ يَدِكَ وَغَرَبَ لِسَانِكَ وَاحْتَرَسْ مِنْ كُلِّ ذَلِكَ بِكَفِّ الْبَادِرَةِ وَتَأْخِيرِ السَّطْوَةِ حَتَّى يَسْكُنَ غَضْبُكَ فَتَمْلِكَ الْاِخْتِيَارَ».

الحقوق المتبادلة بين الأمة والحكومة

يقرّ الفكر السياسي الإسلامي عدداً من الحقوق المتبادلة بين الأمة والحكومة، فقد

ورد عن أمير المؤمنين عليه السلام في نهج البلاغة، قوله في شأن حق الأمة على الحاكم:

«أَيُّهَا النَّاسُ، إِنَّ لِي عَلَيْكُمْ حَقًّا، وَلَكُمْ عَلَيَّ حَقٌّ، فَأَمَّا حَقُّكُمْ عَلَيَّ، فَالْنَّصِيحَةُ لَكُمْ، وَتَوْفِيرُ فَيْئِكُمْ عَلَيَّكُمْ، وَتَعْلِيمُكُمْ كَيْلًا تَجْهَلُوا، وَتَأْدِيبُكُمْ كَيْلًا تَعْلَمُوا».

حقُّ الأمة على الحكومة

يجب على الحكومة، أو ولي الأمر، الاهتمام بالأُمُورِ الآتية:

١ - النصيحة للأمة.

٢ - تأمين الرفاهية والعيش الكريم للناس.

٣ - توعية المجتمع وتعليمه.

٤ - تربية أفراد الأمة تربية سالحة.

حق الحكومة على الأمة

ويواصل الإمام ﷺ كلامه مبيناً حق الراعي على الرعية، قائلاً:

«وَأَمَّا حَقِّي عَلَيْكُمْ، فَالْوَفَاءُ بِالْبَيْعَةِ، وَالنَّصِيحَةُ فِي الْمَشْهَدِ وَالْمَغِيبِ،
وَالْإِجَابَةُ حِينَ أَدْعُوكُمْ، وَالطَّاعَةُ حِينَ أَمُرُكُمْ» (٢٤٤).

فهنا ثلاثة التزامات على الأمة أن تفي بها أمام الحاكم الذي يتولى إدارة

شؤونها:

١ - الوفاء بالبيعة.

٢ - النصيحة للحاكم في حضوره وفي غيابه.

٣ - الاستجابة لدعوته وطاعة أوامره.

وهذه الحقوق المتبادلة بين الأمة وحاكمها تعكس سيادة القيم الإنسانية - الإلهية على العلاقة القائمة بين الناس والمؤسسة الحاكمة. فعلى إمام المسلمين أن يتحرك باتجاه تلبية حاجات الناس على الصعيدين المادي والمعنوي. فيجب على الحكومة بث الوعي وتعميم التعليم، إلى جانب توفير وسائل الرفاهية والراحة والأمن، ويجب على الأمة في مقابل ذلك الوفاء ببيعتها للحاكم، وطاعة القوانين التي تسن لصالح المجتمع ككل، مع توجيه النصيحة لمسؤولي الدولة. تضمن هذه الحقوق المتبادلة عدم ظلم الدولة للأمة

من جانب، ودعم الأمة لدولتها من جانب آخر. فعلاقة الأمة بالحكومة ليست علاقة سلطوية محضة، فليس للأمة أن تذلل نفسها لحكامها. يتحدث الإمام علي عليه السلام في هذا الصدد في خطبة له قائلاً:

«فَلَا تَكَلُمُونِي بِمَا تَكَلَّمُ بِهِ الْجَبَابِرَةُ، وَلَا تَتَحَفَّظُوا مِنِّي بِمَا يُتَحَفَّظُ بِهِ عِنْدَ أَهْلِ الْبَادِرَةِ، وَلَا تُخَالِطُونِي بِالْمَصَانِعَةِ، وَلَا تَتَّظُّوْا بِي اسْتِثْقَالًا فِي حَقِّ قَبِيلِي، وَلَا التَّهَامِسَ إِعْظَامَ لِنَفْسِي، فَإِنَّهُ مَنْ اسْتَثْقَلَ الْحَقَّ أَنْ يُقَالَ لَهُ، أَوْ الْعَدْلَ أَنْ يُعْرَضَ عَلَيْهِ، كَانَ الْعَمَلُ بِهِمَا أَثْقَلَ عَلَيْهِ، فَلَا تَكْفُؤُوا عَن مَقَالَةِ بَحْقٍ، أَوْ مَشُورَةٍ بِعَدْلِ» (٢٤٥).

كيف تدار الحكومة؟

يذهب بعض الفلاسفة السياسيين، أمثال كارل بوبر، إلى أن السؤال المطروح سابقاً: «من الذي يحكم؟»، ينبغي أن يقدم عليه سؤال يفوقه في الأهمية يقول: «كيف تدار الحكومة؟».

ويبدو أنه قد تمت الإجابة عن السؤال الثاني إلى حد ما لدى حديثنا عن أهداف الحكومة، ومبدئ الفكر السياسي في الإسلام، وعلاقة الأمة بالحكومة، والحقوق المتبادلة بينهما. بيد أنه لا بأس من استئناف الحديث مرة أخرى بالتركيز على عدة نقاط ذات صلة بالموضوع:

١ - للأهداف التي يتوخاها كل من المجتمع والحاكم أثر غاية في الأهمية في بلورة أسلوب الحكم. فالهدف في الإسلام يتمثل في رقي الإنسان وكماله وبلوغه مقام الخلافة عن الله؛ ولتحقيق هذا الهدف لا بد من أن يسود التوحيد في المجتمع، وتجري جميع شؤون المجتمع وفقاً لقيم الشريعة.

٢ - يجب أن يعتمد مبدأ إقرار العدل، بوصفه أساساً في منهج الحكم، وذلك بأن

توظف جميع البرامج الثقافية والسياسية والاقتصادية والأسرية والقضائية للدولة للعمل على تحقيق هذا الهدف. يقول الإمام علي عليه السلام:

«خَيْرُ السِّيَاسَاتِ الْعَدْلُ»^(٢٤٦).

«حُسْنُ الْعَدْلِ نِظَامُ الْبَرِيَّةِ»^(٢٤٧).

«وَأِنَّ أَفْضَلَ قُرَّةِ عَيْنِ الْوَلَاةِ اسْتِقَامَةُ الْعَدْلِ فِي الْبِلَادِ وَظُهُورُهُ»^(٢٤٨).

٣ — يجب على الدولة أن تولي اهتماماً خاصاً بمبدأ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، مع مراعاة جميع أبعاده وضوابطه الشرعية، وذلك لسببين: الأول: إن حفظ الدين متوقّف على رواج هذه الفريضة بين أفراد المجتمع:

«قِوَامُ الشَّرِيعَةِ الْأَمْرُ بِالْمَعْرُوفِ وَالنَّهْيُ عَنِ الْمُنْكَرِ وَإِقَامَةُ الْخُدُودِ»^(٢٤٩).

الثاني: تهيم هذه الفريضة الأجواء لتحقيق سائر أهداف المجتمع المسلم، فقد روي عن الإمام محمد بن علي الباقر عليه السلام قوله:

«إِنَّ الْأَمْرَ بِالْمَعْرُوفِ وَالنَّهْيَ عَنِ الْمُنْكَرِ سَبِيلُ الْأَنْبِيَاءِ وَمِنْهَا جُ الصُّلْحَاءِ، فَرِيضَةٌ عَظِيمَةٌ بِهَا تَقَامُ الْفَرَائِضُ، وَتَأْمَنُ الْمَذَاهِبُ، وَتَحُلُ الْمَكَاسِبُ، وَتُرَدُّ الْمَظَالِمُ، وَتُعْمَرُ الْأَرْضُ، وَيُنْتَصَفُ مِنَ الْأَعْدَاءِ، وَيُسَقِّمُ الْأَمْرُ، فَأَنْكُرُوا بِقُلُوبِكُمْ، وَالْفِطْوَا بِالْسِتِّكُمْ، وَصُكُّوا بِهَا جِبَاهَهُمْ، وَلَا تَخَافُوا فِي اللَّهِ لَوْمَةً لَائِمَةً»^(٢٥٠).

٤ — يحترم النظام السياسي الإسلامي الحريات الفردية والاجتماعية،

(٢٤٦) غرر الحكم ودرر الكلم، ص ٣٣٩.

(٢٤٧) المصدر نفسه، ص ٤٤٦.

(٢٤٨) نهج البلاغة، ص ٤٣٣، الكتاب ٥٣، عهد أمير المؤمنين عليه السلام لئالك الأشتر.

(٢٤٩) غرر الحكم ودرر الكلم، ص ٣٣٢.

(٢٥٠) الفروع من الكافي، ج ٥، ص ٥٥.

فقد منح الإسلام حرية اختيار العقيدة، وحرية الحوار، وحرية التعبير عن الرأي بمستوى معقول. ويؤيد الحريات العامة كاختيار الزوج والزوجة والعمل والمسكن. وينبغي تهيئة الظروف الملائمة لتحقيق هذه الحريات. إن الرؤية الإسلامية للإنسان قد وضعت منهجاً متقناً يجعل حرية الإنسان تسير في إطارها الصحيح، الأمر الذي يسمح بتوظيفها لدعم حركة الإنسان باتجاه الرقي والكمال.

٥ - وحدة الأمة الإسلامية: دأب القرآن الكريم على التعبير عن المجتمع الإسلامي بلفظة «الأمة»، وهذه اللفظة مأخوذة من «الأم»، وهو بمعنى القصد، ويراد بالأمة جماعة من الناس تجتمع على قصد وهدف واحد، فللأمة الإسلامية هدف محدد عليها أن تتجه صوبه بجميع أفرادها بوصفهم كتلة واحدة متسقة:

{ وَإِنَّ هَذِهِ أُمَّتُكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً وَأَنَا رَبُّكُمْ فَاتَّقُونِ } [المؤمنون: ٥٢].

ويجب أن تصان هذه الوحدة، فالاختلاف في الرأي وتعدد الأذواق والاتجاهات بين أبناء الأمة شيء طبيعي لا ينبغي أن يتحول إلى عقبة في وجه وحدتهم وانسجامهم وتلاحمهم لتحقيق هدفهم.

٦ - تعدد الإدارة الصحيحة واعتماد السياسات المدروسة في تدبير شؤون المجتمع أسلوباً ناجحاً أكدته النصوص الإسلامية:

«حُسْنُ التَّدْبِيرِ وَتَجَنُّبُ التَّبْدِيرِ مِنْ حُسْنِ السِّيَاسَةِ» (٢٥١).

«أَفَةُ الرِّعْمَاءِ ضَعْفُ السِّيَاسَةِ» (٢٥٢).

(٢٥١) غرر الحكم ودرر الكلم، ص ٣٣١.

(٢٥٢) المصدر نفسه، ص ٣٤٧.

٧ - كما تم التأكيد أيضاً على حسن معاملة مسؤولي الدولة لأبناء المجتمع، وقيام هذه المعاملة على العدل والإنصاف والعطف:

«أَفَّةُ الْوَزَرَاءِ حُبُّ السَّرِيرَةِ» (٢٥٣).

«الْإِنْصَافُ زِينُ الْإِمْرَةِ» (٢٥٤).

٨ - تعيين أشخاص مؤهلين لإدارة المجتمع، يقول الإمام علي عليه السلام في

ذلك:

«مَنْ أَحْسَنَ الْكِفَايَةَ اسْتَحَقَّ الْوِلَايَةَ» (٢٥٥).

«لِيَكُنْ أَحَبَّ النَّاسِ إِلَيْكَ وَأَخْطَأَهُمْ لَدَيْكَ أَكْثَرُهُمْ سَعْيًا فِي مَنَافِعِ النَّاسِ» (٢٥٦).

٩ - مشاركة أبناء الأمة في تقرير مصيرهم، ويمكن الاستدلال على هذه النقطة بعدد من آيات القرآن، لاسيما الآيات التي تدعو إلى التعاون والآيات التي تؤسس لمبدأ الشورى، والآية (٢٥ من سورة الحديد) التي تقرر أن الأنبياء إنما بعثوا {لِيُقِيمُوا النَّاسَ بِالْقِسْطِ}، هذا إضافة إلى طائفة غير قليلة من الأحاديث الشريفة التي تعزز هذا المبدأ، في ما يأتي نماذج منها:

«قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ: مَنْ أَصْبَحَ لَا يَهْتَمُّ بِأُمُورِ الْمُسْلِمِينَ فَلَيْسَ بِمُسْلِمٍ» (٢٥٧).

«عَنْ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ أَنَّهُ قَالَ: إِنَّ أَحَبَّ عِبَادِ اللَّهِ إِلَيَّ اللَّهُ تَعَالَى أَنْفَعُهُمْ لِعِبَادِهِ، وَأَوْفَاهُمْ

بِعَهْدِهِ» (٢٥٨).

(٢٥٣) المصدر نفسه.

(٢٥٤) المصدر نفسه.

(٢٥٥) المصدر نفسه، ص ٣٤١.

(٢٥٦) مستدرك الوسائل، مصدر سابق، ج ٢٢، ص ٣٩١.

(٢٥٧) الكافي، ج ٢، ص ١٦٣.

(٢٥٨) مستدرك الوسائل، ج ٢٢، ص ٣٩٠.

قَالَ رَسُولُ اللَّهِ : «مَنْ سَمِعَ رَجُلًا يُنَادِي: يَا لِلْمُسْلِمِينَ، فَلَمْ يُجِبْهُ فَلَيْسَ بِمُسْلِمٍ» (٢٥٩).

١٠ - المساواة أمام القانون وعدم التمييز بين أبناء الأمة. فالإسلام الذي يرى الناس جميعاً متساوين، ولا دور للعرق والنسب في تفضيل بعضهم على بعض، وينتزم مبدأ العدل، أتى له أن يقبل بالتمييز بين أفراد المجتمع أمام القانون؟

«لَا فَضْلَ لِعَرَبِيٍّ عَلَى عَجَمِيٍّ، وَلَا لِعَجَمِيٍّ عَلَى عَرَبِيٍّ، وَلَا لِأَحْمَرَ عَلَى أَسْوَدَ، وَلَا لِأَسْوَدَ عَلَى أَحْمَرَ إِلَّا بِالتَّقْوَى، قَالَ اللَّهُ تَعَالَى: (إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ)» (٢٦٠).

١١ - يستهدف النظام الإسلامي رضا الأمة، فعلى مسؤولي الدولة أن يضعوا نصب أعينهم تطلعات الناس ورضاهم، على أن يجري ذلك وفاقاً لقواعد العدل والحق، وليس بدافع رغبة مجموعة صغيرة من الأمة:

«وَلْيَكُنْ أَحَبَّ الْأُمُورِ إِلَيْكَ أَوْسَطُهَا فِي الْحَقِّ، وَأَعَمُّهَا فِي الْعَدْلِ، وَأَجْمَعُهَا لِرِضَا الرَّعِيَّةِ، فَإِنَّ سَخَطَ الْعَامَّةِ يُجْحِفُ بِرِضَا الْخَاصَّةِ، وَإِنَّ سَخَطَ الْخَاصَّةِ يُغْتَفَرُ مَعَ رِضَا الْعَامَّةِ» (٢٦١).

١٢ - لا بد من الإفصاح في المجال أمام إشراف عموم الأمة على مجريات الأمور، وهو ما جرى التأكيد عليه بتعابير مختلفة في بعض الآيات والأحاديث الشريفة. وربما يمكن اعتبار هذا المبدأ مقدمة لفريضة «الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر» أو «النصيحة لأئمة المسلمين»، يقول النبي ﷺ في ذلك:

«ثَلَاثَةٌ لَا يَغْلُ عَلَيْنَهُنَّ قَلْبُ مُؤْمِنٍ: إِخْلَاصُ الدَّعْوَةِ لِلَّهِ تَعَالَى، وَالنَّصِيحَةُ لَوْلَاةِ الْأَمْرِ فِي

(٢٥٩) تهذيب الأحكام، الشيخ الطوسي، دار الكتب الإسلامية، طهران، ١٩٨٦م، ج٦، ص١٧٥.

(٢٦٠) معدن الجواهر ورياضة الخواطر، أبو الفتح الكراچكي، المكتبة المرتضوية، طهران، ١٣٩٤هـ ص٢١.

(٢٦١) نهج البلاغة، ص٤٢٦، الكتاب ٥٣، عهد أمير المؤمنين (ع) لمنك الاشترا.

الْحَقَّ حَيْثُ كَانَ، وَأَنْ يَعْمَ بِدَعْوَتِهِ جَمِيعَ الْمُسْلِمِينَ، فَإِنَّ الدَّعْوَةَ مُحِيطٌ مِنْ وَرَاءَهُمْ» (٢٦٢).

حدود الدين ورؤيته في المجال السياسي

نثار، عند البحث في حدود الدين ورؤيته في المجال السياسي، الأسئلة الآتية:

أولاً: في أي من الموضوعات التي تتعلّق بالمجال السياسي وقضايا الحكم تحدّث الدين؟

ثانياً: لو أن الدين كان قد سكت عن تلك الموضوعات التي تحدّث فيها، فهل كان يمكن للعقل البشري أن يعالجها بمفرده؟

ما تناولناه، حتّى الآن، يعكس إلى حدّ كبير امتلاك الإسلام أحكاماً وتوصيات خاصة في مختلف حقول السياسة. أما القضايا الفرعية والثانوية التي ترك الحديث في شأنها، فذلك:

أولاً، لإعطاء مرونة للنظام السياسي تجعله قادراً على مواكبة متطلبات العصر والتحوّلات الاجتماعية.

ثانياً، ليتيح للعقل أن يمارس دوره باعتباره مصدراً لمعرفة تلك العناصر المتغيرة. مثال ذلك، أن الإسلام لم يحدد صيغة معينة لكيفية كسب آراء أبناء الأمة أو انتخاب الممثلين عنهم، أو أسلوباً واضحاً لتشكيل مجلس تشريعي، أو علاقة السلطات بعضها ببعض، لأن هذه جميعاً تمثل عناصر متغيرة يمكن للعقل الجمعي العمل على وضع القوانين والصيغ في ما يتعلق بها. النقطة الوحيدة التي أصر الإسلام على التقيد بها، لدى معالجة هذه المتغيرات، هي الالتزام بأهدافه ومبادئه الثابتة.

ولو كان الدين قد سكت حيال القضايا التي عالجها، لما أمكن للعقل الجمعي التوصل إليها. وللمزيد من التوضيح لهذه النتيجة نسلط الضوء على المسائل الآتية:

١ - تشكل الرؤية الإسلامية للكون والإنسان منطلقات للفكر السياسي الديني. إذ لا بد لكل مذهب سياسي من أن يقوم على عدد من التصورات في شأن الإنسان، وإلا فعدم التوفر على رؤية عميقة ومعقولة في شأن الإنسان يسلب ذلك المذهب صلاحيته العلمية.

٢ - للبرامج التربوية في الإسلام، دور بناء في النظام السياسي لهذا الدين. فالإسلام يرى أن نجاح إدارة المجتمع رهن بمستوى نضج الأمة أفراداً ومسؤولين ووعياً. وهذه النقطة لم تلق الاهتمام المطلوب في أغلب الاتجاهات السياسية. فنحن حتى هذه الساعة نشاهد أن كثيراً من المفكرين السياسيين يركزون على صيغة النظام السياسي، من دون التأكيد على نضج رجال الدولة الذين سيتولون إدارة شؤونها.

٣ - تقوم طبيعة العلاقة بين الأمة ومسؤولي الدولة في النظام الإسلامي، كما سبقت الإشارة، على علاقة حب وعطف متبادل. فعلى مسؤولي الدولة أن يفعلوا ما يجلب قلوب الناس إليهم. ومن هنا يوصي أمير المؤمنين عليه السلام الولاة بمجاهدة النفس بتخصيص أوقات معينة لمناجاة الله.

«وَأَجْعَلْ لِنَفْسِكَ، فِي مَا بَيْنَكَ وَبَيْنَ اللَّهِ، أَفْضَلَ تِلْكَ الْمَوَاقِيتِ، وَأَجْرَلْ تِلْكَ الْأَقْسَامِ، وَإِنْ كَانَتْ كُلُّهَا لِلَّهِ إِذَا صَلَّحَتْ فِيهَا النَّيَّةُ، وَسَلَّمَتْ مِنْهَا الرَّعِيَّةُ» (٢٦٣).

وعلى الأمة أيضاً أن تعين الحكومة على النهوض بواجباتها من خلال الاستجابة الواعية والنظرة الإيجابية لمجريات المجتمع.

٤ - ويختلف اهتمام أفراد الأمة الإسلامية بقضايا المجتمع، فعندما يدرك المسلم أن عليه أن يعيش هم الأمة أجمع ويهتم بشؤون المسلمين، وإن لم يفعل «فليس بمسلم»، وأن يشترك في أعمال الخير ويسهم مع أبناء أمته في البر

والتقوى، ويتخذ وحدة الأمة مبدأً، ذلك كله يسهم في تسريع نمو المجتمع وتطوره وتعميقها. وهذه الرؤية لقضايا المجتمع وهذا الشعور الذي يعيشه المسلم، لا يفرزهما أي اتجاه أو مذهب بالنحو والعمق اللذين أفرزهما التصور الإسلامي للكون والإنسان.

٥ - إن النظام السياسي في الإسلام ليس منفصلاً عن أنظمتها في سائر مجالات الحياة. فهناك علاقة عضوية بين النظام السياسي وكل من النظام الأخلاقي والتربوي والاقتصادي والقانوني، بما في ذلك النظام العبادي الذي له آثاره المتنوعة على النظام السياسي. فالحج - مثلاً - ينطوي على بعد اجتماعي واضح، فهو بمثابة مؤتمر سنوي يجتمع فيه المسلمون من جميع أقطار الأرض، والصلاة والصيام وما يلحق بهما من مستحبات، مع كونها من الأعمال الفردية، فإنهما يسهمان إسهاماً حيويًا في بناء شخصية المسلم وإعداده لإنجاز واجباته في مختلف المجالات الاجتماعية.

٦ - إذن فالنظام السياسي جزء من جسد الفكر الإسلامي، وهذا يتطلب النظر إلى الإسلام باعتباره كلاً متجانساً، لكل جزء من أجزائه دور أساس في تكوين النظام الكلي للدين. فالرؤية الكونية والنظام التربوي والاقتصادي والأخلاقي والقانوني تمثل أجزاء في بنية واحدة تتظافر مع بعضها في حركة منسجمة باتجاه هدف واحد، وهو إيصال الإنسان إلى كماله، أو الغاية من خلقه. وترتبط هذه الأجزاء في ما بينها بعلاقة عضوية تمنح اقتطاع أحدها لتطبيقه بمعزل عن سائر الأجزاء، فلا يمكن التمسك من الدين بعقائده وأخلاقه وعباداته وإهمال أحكامه في المجال الاجتماعي.

فالإسلام الذي تحدّث عن العبودية وتخلّق الإنسان بأخلاق الله، تحدّث كذلك عن المجتمع الذي يعيش فيه المؤمن وينطلق منه صوب كماله ورقيه. ولولا دور النظام السياسي في بناء الشخصية الفردية، لما تبنت الشريعة بيان

صفات الحاكم، وأهداف الحكومة، ومبادئ الحكم، ومنهج إدارة الدولة والمجتمع، وطبيعة العلاقة بين الأمة والحكومة.

٧ - إن دراسة النظام السياسي في الإسلام تُبرز حقيقة أن هذا النظام مؤلف من أجزاء وأركان يعجز العقل البشري عن التوصل إليها بمجموعها وانسجامها، بالرغم من قدرته على اكتشاف بعض أجزائه. إن دراسة الأنظمة السياسية المختلفة التي ظهرت على مر التاريخ منذ أفلاطون وحتى اليوم تبدي حقيقة أن المبادئ التي طرحها الإسلام ذات ميزات خاصة، رغم وجود بعض نقاط الاشتراك مع ما طرحته الفلسفات والاتجاهات الأخرى. لتأخذ المشاركة الاجتماعية مثالا على ذلك، باعتبارها مبدأ يشترك فيه النظام السياسي في الإسلام مع غيره من الاتجاهات، لنجد أن المشاركة الاجتماعية التي طرحها الإسلام انطلاقاً من رؤيته الخاصة تمتاز بالحياة وبكونها تابعة من روح الإنسان، على خلاف المشاركة الاجتماعية الميكانيكية التي يتعاطاها الأفراد بدافع الحصول على مصالحهم الشخصية. أو لتأخذ مثلاً آخر، الفرق بين الحرية التي نادى بها الليبرالية، وما نادى به الإسلام من حريات من حيث الأسس والغايات والأهداف. فالإسلام يربط بين حرية الإنسان ظاهراً وحرية باطناً، ويجعلها وسيلة لبلوغ الكمال والرفق، لا غاية في حد ذاتها.

الحكومة الدينية من وجهة نظر سروش

للدكتور سروش وجهة نظر خاصة إلى الحكومة الدينية، إذ يرى أن هذه الحكومة وليدة المجتمع الديني وملازمة له. فعندما يعتنق الناس الدين بوعي وحرية، يكتسب المجتمع صبغة دينية، الأمر الذي يجعل الحكومة دينية وديموقراطية. ويتوقف كون الحكومة دينية، على اعتمادها على القيم السائدة في المجتمع، ولا تتحقق الحكومة الدينية بمجرد قيام مؤسساتها باسم الدين في المجتمع.

«تتوقف دينية الحكومة على التزامها بقيم الدين، أي الحقوق التي تعترف بها الحكومة الدينية للناس، الحقوق التي قد تختلف عما هو لدى المجتمعات الأخرى»^(٢٦٤).

والحكومة الدينية لا تمتلك صيغة معينة يمكن استنباطها من الدين. لأنها ليست سوى تلك الحكومة التي تتولى إدارة شؤون المتدينين في مجتمع متدين. والحكومة الدينية منبثقة من مجتمع ديني، فيما تنبثق الحكومة غير الدينية من مجتمع غير ديني.

«النسبة بين المجتمع والحكومة، هي النسبة بين الشجرة والثمرة. فالحكومة خادمة للمجتمع، فلو كان المجتمع دينياً، كانت الحكومة خادمة للدين. ولا معنى للحكومة الدينية غير هذا. وفي ضوء ذلك، لو تحول مجتمعنا إلى مجتمع غير ديني وعلماني، فلا يصبح بالإمكان إقامة حكومة دينية في مجتمع كهذا»^(٢٦٥).

ومنهج الحكم في رأيه علمي بحت، ولكي تنجح الحكومة في تحقيق أهدافها لامناص لها من اعتماد المناهج والأساليب العلمية. أمّا في شأن التعليم والتربية، وطبيعة النظام الاقتصادي، والبرامج الصحية، فهذه أسئلة يتكفل العلم بالإجابة عنها، ولا صلة لها بالدين.

ويذهب سروروش إلى القول باستقلال الحكم عن الدين. فالحكومة ليس لها هوية دينية أو غير دينية، وإن كان بالإمكان اكتسابها صفة دينية. وليس للمسؤولين في الحكومة الدينية غير الإدارة، فعليهم أن يوفروا الأجواء التي تجعل الناس يؤمنون بكامل حريتهم، لا أن يتسلطوا عليهم باسم الله.

«على الحكام أن يحكموا (يديرُوا)، وليس شيئاً آخر. فتمثّل دور الله أو

(٢٦٤) مدارا ومنيريتا، ص ٢٠٦.

(٢٦٥) المصدر نفسه، ص ٢١٠.

النبي، والجلوس فوق مستوى البشر، واتباع أهواء النفس، وتجاهل تطلّعات الناس، واتخاذهم مادحين وخداماً، وما إلى ذلك ليس من الحكومة في شيء، لذا فالحكومة الدينية في الأصل والماهية حكومة بشرية، لا أقل ولا أكثر، وعليها أن تعمل كالحكومات الأخرى من هذه الناحية. عند ذلك يكون أحد صفات هذه الحكومة أنها دينية؛ وهذه الصفة إنّها اكتسبتها من حيث كون آلة الحكومة تسير في خدمة مجتمع المؤمنين»^(٢٦٦).

وفي الحكومة الدينية ينبغي أن نتوقع الحد الأدنى؛ أي ليس لنا أن نتوقع من الحكومة الدينية إعمار الدنيا.

«ما نتوقعه من الحكومة الدينية والفقهيّة (من حيث هي دينية وفقهيّة) على الصعيدين الدني والديني، ينبغي أن يكون على الحد الأدنى؛ وعلينا أن نفكر في تطوير الدنيا والدين من طريق آخر»^(٢٦٧).

والحكومة الدينية، من حيث كونها دينية، تعمّر دنيا المتدينين بالحد الأدنى، فليس من واجب الحكومة الدينية أن تأخذ الناس إلى اللجنة بالسلاسل»^(٢٦٨).

ولا شأن للمسؤولين في الحكومة الدينية بآخرة الناس، فهم حماة إيمان الناس الذي يجب أن يكونوا فيه أحراراً. فلا ينبغي للحكومة أن تلجأ للقوة في فرض الإيمان، بل لا بد من أن تولي حرية الناس أهمية أكبر، وتسعى إلى إحلال الإيمان الناشئ عن البحث محل الجزم الناشئ من التعصب.

والحكومة الدينية عند سروش حكومة ديموقراطية، وفي هذا النوع من الحكومة يشرف الناس على المسؤولين، ولا يكتفون بالعدالة الباطنية للحكام.

(٢٦٦) المصدر نفسه، ص ٣٧٤.

(٢٦٧) المصدر نفسه، ص ٣٦٦.

(٢٦٨) المصدر نفسه، ص ٣٧٣.

فإشراف مسؤولي المجتمع ونقدهم لا ينفكَّان عن المنهج الصحيح للحكومة. ويفرق سروس بين الحكومة الدينية الديمقراطية والحكومة الفقهية، معتبراً الحكومة الدينية حكماً على القلوب، بينما الحكومة الفقهية حكماً على الأجساد. وفي الحكومة الفقهية يعمل الحكام على تطبيق الحدود فيما يركز في الحكومة الدينية على الوعظ والجدال بالتي هي أحسن.

«في رأبي أن الحكومة الدينية، من حيث هي دينية، حكومة إيمانية حسب القاعدة، أي أنها الحكومة التي أقامها المؤمنون، بما هم بشر محقون ومؤمنون. والحكومة الدينية تعدّ نفسها مسؤولة عن إيجاد أجواء توفر حماية الإيمان والحرية والوعي وتجربة المؤمنين الدينية. وهنا نقطة الاختلاف بين هذا الرأي والرأي الآخر.

فالرأي الآخر يرى أن الحكومة الدينية حكومة فقهية يقوم حاكمها (الذي هو الفقيه) بحماية الدين وحفظه وتطبيق الأحكام الشرعية في المجتمع عملاً بواجبه الشرعي. بتعبير آخر: إن الشرع يوجد أحكاماً يجب على الناس أداؤها، وعلى الحاكم الديني تطبيقها وتنفيذها، ولو اقتضى هذا الأمر الإكراه، لوجب عليه العمل به، ليوثر للناس بذلك سعادتهم في الآخرة»^(٢٦٩).

ويتقسيم سروس الحكومة إلى نوعين: ديمقراطية وغير ديمقراطية، تصبح الحكومة الفقهية تابعة للنوع الثاني، لأن الديمقراطية هي تلك الحكومة التي تعتمد على العقل السياسي الجمعي.

«السلطة في الحكومات المستبدة نابعة من القوة والرأي الفردي، في حين أنها نابعة في الحكومات الديمقراطية من العقل الجمعي السيال، لكنها في المجتمع الديني - الفقهية من الفقه»^(٢٧٠).

(٢٦٩) المصدر نفسه، ص ٣٥٦.

(٢٧٠) المصدر نفسه، ص ٣٠٢.

مراجعة ونقد

يمكن مناقشة كلمات الدكتور سروش من عدة جهات، نشير أدناه إلى عدد منها:

١ - الملاحظة الأبرز التي تسجّل على نظرية سروش هي أنه عدّ الحكومة الدينية متقومة بالمجتمع المتدين، في حين أنها مؤلفة من نظام خاص. فإذا عدّنا الحكومة الدينية هي تلك الحكومة التي تحمل الصفة الدينية، فهذه الصفة ليست مختصة بمجتمع المتدينين، لأن للدين وجهة نظره الخاصة، التي يبرزها من خلال جوابه على جملة من الأسئلة، من قبيل: من الذي يحكم؟ وكيف تدار الحكومة؟ وما هي أهداف الحكومة؟ وما هو منشأ شرعيتها؟ وما هي الحقوق المتبادلة بين الأمة والإمام؟

وبعد أن نشر سروش عدداً من المقالات عن الحكومة الديمقراطية الدينية ركّز فيها على مجتمع المتدينين، أكد في حوار أجري معه أن مراده من هذه الحكومة هو حكم المتدينين:

«بشكل عام، إذا استطاع المتدينون الإمساك بألّة الحكم الديمقراطي واستثمارها بوعي، فستصبح الحكومة في هذه الحالة حكومة ديمقراطية دينية، لكنها لن تكون دينية إذا لم يمسك المتدينون بزمامها»^(٢٧١).

بالطبع، إن استناد الشرعية إلى الدين لا يشكل معياراً كاملاً لدينية الحكومة، فالحكومة تكون دينية عندما تكون الأهداف والقيم والعلاقة المتبادلة بين الحكومة والأمة ومنهج الحكم كلها قائمة على الدين. ففي رأي سروش أن الحكومة تلبي حاجات الإنسان الأساسية فحسب، أي توفر حاجاته الرئيسية كالغذاء والسكن والعمل والصحة، «كي تهيئ الأرضية لتوفير الحاجات الثانوية، التي هي عبارة عن حاجة الإنسان للدين والفن والعلم والثقافة وما إليها»^(٢٧٢). لكن الدولة الدينية لا يمكنها تجاهل الحاجات الثانوية، وليس

(٢٧١) صحيفة: جامعه. العدد ٤٦، ص ١١.

(٢٧٢) المصدر نفسه.

بالضرورة أن يكون دورها في هذا الجانب على أساس «فرض الدين». فإذا لم تزل الدولة العقبات أمام الحاجات الثانوية، أو لم تضمن برامجها، ما يسهم في تعزيز هذه الحاجات، فلن يقدر الأفراد على «التحرك بحرية باتجاه حاجة ثانوية، كالدين، بدافع الطبع والرغبة الذاتية ووازع الإيمان والوعي».

كان على سروش أن يجيب عن الأسئلة الأساسية المتعلقة بالحكم، لدى بحثه في موضوع الحكومة الدينية، لكنه اكتفى بمناقشة بعض تلك الأسئلة من دون بعضها الآخر. أما إشارته إلى أن الحكومة الدينية سلطة على القلوب، وأن الحكومة الدينية لا تكره أحداً على دخول الجنة، وأن الناس أحرار في قبول الإيمان أو رفضه، لأن الإيمان لا يدخل القلوب بالقوة، وأنه يجب الإشراف على الحكام، ويجب توفير الرفاهية والراحة للناس، فهذه أمور لا يختلف معه فيها أحد من دعاة الحكم الديني. بالطبع هذه الأمور لا يكفي البحث فيها وحدها لإعطاء تصور شامل وسليم للحكومة الدينية، بل الإجابة عن الأسئلة المتقدمة هي التي تميز الأنظمة السياسية المختلفة بعضها عن بعض. إن الاختلاف بين الحكومة الدينية وغير الدينية لا يتوقف عند الغايات، بل يتعداه إلى الشكل والمضمون، خلافاً لرأي الدكتور سروش.

«ما ندعيه هو أن الحكومة الدينية، بالتعريف والتوضيح اللذين ذكرناهما، لا تختلف حقاً عن الحكومات العقلانية الإنسانية من حيث الشكل ومن حيث كونها حكومة.

إن الفرق الأساس بين الحكومات الدينية وغير الدينية ليس في الشكل، بل في الغايات والأهداف. فالأولى تعمّر دنيا الناس بوعي كي يعمروا الآخرة في نفوسهم. وهذا هدف الحكومة الدينية، أما أسلوب تعمير الدنيا، فيمكن يتخذ منهاجاً واحداً في كلا النوعين»^(٢٧٣).

٢ - صحيح أن الحكومة الدينية لا تقتصر على تطبيق أحكام الفقه وتنفيذها، بيد أن الحكومة لا تكتسب صبغتها الدينية من دون تنفيذ أحكام الشرع. ولتحقيق المجتمع الديني، يجب أن تسود الأخلاق والإيمان بحرية، إلى جانب تطبيق أحكام الفقه، وهذان الأمران ينبغي أن يجريا معاً، أحدهما إلى جانب الآخر، لا أن يقدم أحدهما على الآخر، وهذا خلاف ما يذهب إليه سروش؛ حيث يقول:

«عندما تمسك الرؤية الفقهية بزمام الأمر، ينصبُّ أولُ سعيها على إضفاء الصبغة الشرعية على المجتمع، وتبدأ بإقامة الحد، وأخذ الدية وفرض الحجاب... وغير ذلك، في حين أن الرؤية الإيمانية لا تبدأ عملها من ها هنا، بل تضعه في آخر المطاف، فهي تبدأ بعملية التدين عن طريق الحكمة والموعظة الحسنة والجدال بالتي هي أحسن، أي تحتطف القلوب أولاً لتثوب القلوب من ثم إلى التوبة طائعة مختارة» (٢٧٤).

إذا كانت الحكومة الدينية خادمة للدين، وكانت الأجواء مساعدة لانطلاق الثقافة الدينية الكامنة في قلوب الناس، فلا بد من تطبيق الحدود الشرعية، التي قد لا يتيسر تطبيقها أحياناً إلا بالقوة، إذ قد لا تكفي النصيحة والرعظ لتحويل أجواء المجتمع إلى أجواء دينية، حتى الحكومات الديموقراطية غير الدينية لا تطلق العنان للمجرمين بذريعة نشر الإيمان وحرية الاعتقاد. وهل تواجه المجتمعات غير الدينية المخالفين للقانون بالحكمة والموعظة الحسنة والجدال بالتي هي أحسن؟!!

يعتقد سروش بأن واجب الحكومة حفظ دين الناس إلى جانب تعمیر دنياهم. وهل يحفظ الدين من دون وجود حكومة تعتمد الدين في نظامها الاقتصادي والسياسي والقانوني والثقافي؟ هل يحفظ الدين بمجرد كون

المتجمع دينياً؟ هل لحفظ الدين طريق غير تعليم الدين وتطبيق الشريعة ونشر الأخلاق وتعميم قيم السماء؟

من الممكن أن يكون النظام في مجتمع يشكل المتدينون أكثريته نظاماً طاغوتياً، فلا يتسنى لهم حفظ دينهم، لكن حفظ الدين له مراتب ومستويات يخرج بعضها عن قدرة الناس، ولا يقدر عليها سوى الحكومة بمؤسساتها المختلفة، وبذلك لن يتاح حفظ الدين في أية حكومة غير دينية.

٣- لقد تصور الدكتور سروش انه إذا كان مصدر الحكم إلهياً، فلن يكون لدى الأمة القدرة على الإشراف على سلوك الولاة ونقدهم. يقول في هذا الصدد:

«تنبثق الحكومة من مصدرين: الله والأمة. غير أن حق الحكومة لا يصح أن يكون إلهياً بالكامل، كي يتسنى للناس توجيه النقد لأصحاب النفوذ والمسيطرين على منابع القوة، من دون الحاجة إلى موافقة شخص يرى نفسه منصباً من قبل الله.

فلو احتاج نقد السلطة إلى موافقة أصحاب النفوذ، فلن يعود نقداً حقيقياً على الإطلاق. إذن الإشراف على الحكومة حق للناس، وهو حق ابتدائي غني عن إذن أية سلطة أو مصدر ووساطتهما. لكن هذا في ما إذا رأينا أن السلطة بحاجة إلى نقد وإشراف من خارجها، وأن النقد والإشراف جزء من منهج الحكم الصحيح، وإلا فمن يصر على القول بشرطية العدالة الباطنية للحاكم، ويراهما كافية لتقويم الحاكم والحكم، لا يرى مسوغاً لإعطاء هذا الحق والشرعية أبداً» (٢٧٥).

لقد أشرنا، في الصفحات السابقة، إلى:

أولاً، إن السيادة تُستمد أصالةً من الله، وإن سيادة الآخرين فرع تابع لها. ثانياً، إن الأمة تمتلك حق النقد والإشراف على سلوك مسؤولي الدولة الإسلامية، وإن إشراف الأمة ليس بحاجة إلى موافقة الحاكم الإسلامي، خلافاً لما تصور سروس. ولم ترد الإشارة في أي نص شرعي إلى وجوب استئذان عامة المسلمين ولاة أمرهم في توجيه النقد لهم. بل قد جرى التأكيد في نظام الحكم الإسلامي على نقد سلوك الحاكم والإشراف عليه، إلى جانب التأكيد على عدالته ووجوب طاعته. كما جرى التأكيد أيضاً على تحديد السلطة وعقلنة إدارة الحاكم ومسؤولي الدولة في المجتمع الإسلامي وسياستهم. ولا داعي لأن تفتش الأمة في غير الدين عن حقها في الإشراف. فإشراف المختصين والخبراء على ولي الأمر في الدولة الإسلامية لا يحتاج إلى إذنه كذلك. وهذا الإشراف الشعبي ناشئ من أمر شرعي، حيث بالإمكان الإشراف على الحكام ونصبتهم وعزهم وفاقاً للقواعد الدينية من دون الحاجة إلى اكتساب هذا الحق من الحكم غير الديني.

٤ - لقد وقع سروس في تناقض، فتارة يقول: إنَّ الأساليب والمناهج واحدة في جميع الحكومات «ولا تختلف الحكومات الدينية عن غير الدينية في الشكل»، ويقول أخرى: «إن أسلوب الحكم رهن بالإدارة التي هي قضية عملية وتجريبية وعقلية، وتجب الاستفادة في هذا الجانب من تجارب البشر»^(٢٧٦).

لقد تحدّث، في بعض مقالاته، عن خصائص الحكم الديمقراطي^(٢٧٧). فهل إن أسلوب الحكم الديمقراطي يختلف عن أسلوب لون آخر من الحكم، أو هما شيء واحد؟ فالحكم الديمقراطي يختلف عن غير الديمقراطي في الأسلوب والشكل، وكذلك في الأهداف وأسس الحكم ومبادئه. لذا لا

(٢٧٦) المصدر نفسه، ص ٣٧٧.

(٢٧٧) المصدر نفسه، ص ٣٠٥.

يمكن عد أسلوب الحكم واحداً في جميع الأحوال.

٥ - ثم إن الدين لم يسكت في شأن أسلوب الحكم، كما تصور سروس، حتى يعطي صلاحية مطلقة للعلم والتجربة البشرية.

وللإجابة عن السؤال المتعلق بطبيعة التربية والتعليم والاقتصاد، والهدف من التربية والتعليم، والأساليب والمناهج التي ينبغي اتباعها فيها، وإن كان لا بد من اعتماد مبدأ العدالة في الاقتصاد، أم من الممكن تجاوز هذا المبدأ من أجل التنمية، وهل تميز الدولة أي سلعة، فللإسلام في هذه وغيرها رأيه المغاير لما لدى بعض الأنظمة الاجتماعية. هذا في حين أن نمطاً آخر من الأسئلة، من قبيل: كيف نسيطر على التضخم؟ وماذا نعمل لمعالجة أزمة السكن والصحة؟ وما هي التدابير اللازمة لحل معضلة البطالة؟ يتكفل العلم بأجوبتها، وكل ما يفعله الدين في صدها هو أنه يوصي بأن لا تتعارض الحلول المختارة مع أهداف الدين ومبادئه الثابتة. فالدين يريد الجانب العلمي في إدارة المجتمع، ولا ينبغي أن نتصور ثمة تعارض بين الدين والعلم في إطار دين يجعل العقل مصدراً من مصادره.

محتويات الكتاب

٩	القسم الأول: حدود الدين
١١	أستنّة وإجابات
١٣	إجابات/ آراء وأفكار
١٣	مع علماء علم النفس
١٥	مع علماء علم الاجتماع
٢٥	مناهج واتجاهات
٢٥	المنهج الخارجي
٢٨	المنهج الداخلي
٣٢	تلفيق المنهجين

القسم الثاني: شمولية الدين ٣٥

نكامل الإنسان والهدف من بعث الأنبياء ٣٧

شمول الدين: ١ - شمول القرآن، ٢ - شمول مصادر الدين ٦٥

كمال الدين ٧١

خاتمة الدين الإسلامي ٨٢

خلود الدين ١٠٣

القسم الثالث: نظريات وآراء في شأن توقعات الإنسان من الدين ١١١

نظريات المفكرين ١١٣

- نظرية العلامة محمد حسين الطباطبائي ١١٥

- نظرية الشهيد مظهري ١٢٤

- نظرية السيد محمد باقر الصدر ١٣٩

- نظرية مهدي بازرگان ١٥٣

- نظرية عبد الكريم سروش ١٦٤

- نظرية محمد مجتهد شبستري ١٧٨

٢٠٣	القسم الرابع: حضور الدين في حياة الإنسان
٢٠٥	آيات حضور الدين في المجتمع
٢٤٥	صلة الدين بالرؤية الكونية
٢٦٣	رؤية الدين إلى الإنسان
٢٧٧	حضور الدين في المجال السياسي

