دراسات إسلامية

دورية محكمة تصدر عن مركز البصيرة للبحوث والاستشارات والخدمات التعلمية- الجزائر

العدد التاسع عشر (19) جانفي 2014 / صفر 1435هـ

دور الحفاظ على كليات مقاصد الشريعة في تحقيق الأمن
أ.موسى جمال

فتاوى المرأة المسلمة في الغرب في ظل دعوات "فقه نسائي جديد
د.الزهراء عاشور

الأسس والقواعد الإسلامية التّربوية والوقائية للاتصال العمومي
أ.أمال عميرات

المواطنة والانتماء في المجتمع المسلم/ دراسة تأصيلية
د.محمد عبد الله ولد محمدن

الإعلام الإسلامي ومدى الحاجة إلى منهج لمواجهة التحديات
د.إبراهيم نويري

الإسلام وحقوق الإنسان
د.قدور سلاط

مصادر التشريع عند عبد الجواد ياسين /دراسة نقدية
أ. مصطفى بن محمد شريفي

الرقم الدولي ISSN 1112 - 2008

بسم الله الرحمن الرحيم

دراسات إسلامية

دورية فصلية محكمة تعنى بالبحوث

والدراسات في مختلف العلوم الإسلامية

تصدر عن:

مركز البصيرة

للبحوث والاستشارات والخدمات التعلّمية

العدد التاسع عشر (19)

قواعد النشر:

ترحب دورية دراسات إسلامية بإسهامات الباحثين في الموضوعات ذات الصلة بالعلوم الإسلامية التي تراعي القواعد التالية:

– التقيد بالأسلوب العلمي، والمعالجة الموضوعية والإحاطة المنهجية.

– الالتزام بالتأصيل المعرفي والتجديد الفكري والتحليل النظري الواقعي.

– توثيق المراجع وكتابتها في نهاية البحث.

– أن يكون البحث غير منشور في مصادر أخرى.

– أن لا يقل حجم البحث عن **15** صفحة، وأن يكون مكتوبا بالحاسوب.

– تخضع الأبحاث المقدمة للتقييم من قبل هيئة يختارها المجلس العلمي للمركز، ويبلغ أصحابها بالقرار النهائي المتعلق بالقبول، أو التعديل المطلوب.

– يكون للمركز الحق في إعادة نشر البحث منفصلا أو ضمن مجموعة أبحاث، بلغته أو مترجما.

الأبحاث المرسلة لا تعاد سواء نشرت أم لم تنشر.

ترحب الدورية بالمراجعات النقدية الموضوعية للكتب الجديدة والمقالات الحديثة، وتهتم بتغطية المؤتمرات والندوات المهمة، والتعريف بالرسائل الجامعية.

الآراء التي تنشر بأسماء الباحثين تعبر عن وجهة نظرهم، ولا تعبر بالضرورة عن وجهة نظر الدورية

المدير العام :

د. عبد الرزاق مقري

makriabdz@yahoo.fr

مدير التحرير

أ.سمير إدريس

رئيس التحرير

أ.د. يوسف حسين

E-mail : ihocine@hotmail.com

E-mail :dirasatislamia@hotmail.fr

المراسلات باسم مدير مركز البصيرة

46 تعاونية الرشد القبة القديمة – الجزائر

ها: 0021321289778

فا: 0021321283648

البريد الالكتروني:

Markaz_bassira@yahoo.fr

الموقع الالكتروني:

www.albasseera.net

حقوق الطبع محفوظة

رقم الإيداع القانوني : **2319 /2006**

ر د م د : **1112-8011**

التوزيع

دار الخلدونية للنشر والتوزيع

05، شارع محمد مسعودي القبة الجزائر.

ها/فا: 021.68.86.48

ها : 021.68.86.49

الهيئة العلمية

هيئة التحرير

رئيس التحرير

ا.د. يوسف حسين

E-mail : ihocine@hotmail.com

مستشارو التحرير

أ.د محمد المدني بوساق.....	جامعة نايف العربية للعلوم الأمنية/ الرياض
أ.د كمال بوزيدي.....	كلية العلوم الإسلامية/ جامعة الجزائر
أ.د. محمد الأمين بلغيث.....	كلية العلوم الإسلامية / جامعة الجزائر
أ.د. عبد القادر بخوش.....	جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية/ قسنطينة
أ.د. رضوان بن غربية.....	جامعة دبي/ الإمارات
د. محمد حسن المرزوقي.....	جامعة الإمارات
د. مصطفى أكرور.....	كلية العلوم الإسلامية / جامعة الجزائر
د. لخضر حداد.....	كلية العلوم الإسلامية / جامعة الجزائر
د. السعيد رحماني.....	كلية العلوم الإسلامية / جامعة الجزائر
د. محمد جعيجع.....	جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية/ قسنطينة
د. ميحي التهامي.....	جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية/ قسنطينة
د. يوسف بلمهدي.....	جامعة الجزائر
د. محمد هيشور.....	جامعة وهران
د. الطاهر بلخير.....	جامعة وهران
د. خير الدين سيب.....	جامعة وهران
د. دباغ محمد.....	جامعة أدرار
د. بوزيد كيحول.....	جامعة نايف العربية للعلوم الأمنية/ الرياض

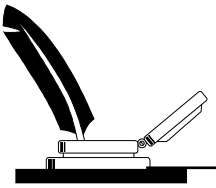
أمة تتعلم أمة تتقدم

دورية فصلية محكمة تعنى بالبحوث والدراسات في مختلف العلوم الإسلامية
العدد (19) جانفي 2014 / صفر 1435هـ

المحتويات

كلمة التحرير	أ.د. يوسف حسين	5
دور الحفاظ على كليات مقاصد الشريعة في تحقيق الأمن	أ/موسى جمال أستاذ بجامعة الجزائر 2	9
فتاوى المرأة المسلمة في الغرب في ظل دعوات "فقه نسائي جديد	د/ الزهراء عاشور جامعة العربي بن مهيدي-أم البواقي	21
الأسس والقواعد الإسلامية التربوية والوقائية للاتصال العمومي	ا. أمال عميرات أستاذة جامعية بمعهد علوم الإعلام والاتصال بجامعة الجزائر	39
المواطنة والانتماء في المجتمع المسلم/ دراسة تأصيلية	د/ محمد عبد الله ولد محمدن رئيس قسم العدالة الجنائية وعضو هيئة التدريس جامعة نايف العربية للعلوم الأمنية	53

الإعلام الإسلامي ومدى الحاجة إلى منهج لمواجهة التحديات	د. إبراهيم نويري أستاذ محاضر ب ــ جامعة تبسة	75
الإسلام وحقوق الإنسان	د/ قدور سلاط قسم اللغة والأدب العرب كلية الآداب واللغات والعلوم الاجتماعية والإنسانية جامعة تبسة	95
مصادر التشريع عند عبد الجواد ياسين /دراسة نقدية	أ. مصطفى بن محمد شريفي (أستاذ بجامعة الأمير عبد القادر - سابقا)	111



كلمة التحرير

بسم الله الرحمن الرحيم

تتضمن دورية " دراسات إسلامية " في عددها التاسع عشر مجموعة من البحوث العلمية القيمة لباحثين وأساتذة من مختلف الكليات والجامعات الجزائرية.

- فمن جامعة الجزائر 2، كتب لنا الأستاذ موسى جمال مقالة عن: "دور الحفاظ على كليات مقاصد الشريعة في تحقيق الأمن"، وأوضح أننا "إذا ما أمعنا النظر في كليات مقاصد الشريعة وجدنا أنّ الأمن عنصر حاضر في كلّ جزئياتها، فلا يخلو منها لا الدين، ولا النفس، ولا العقل، ولا النسل، ولا المال. لعظم شأنه، وعظيم خطره.

وقد أولته الشريعة اهتمامها، بل وجعلته مقصداً من مقاصدها إن على المستوى الفردي أو الجماعي، فالأمن نتيجةُ الإيمان بهذه الشريعة وغايته، وقد وعد الله عزّ وجلّ المؤمنين بالأمن في حياتهم وآخرتهم إذا آثروا الهدى على الضلال، والتقوى على المعصية، والحق على الباطل"

- ومن جامعة العربي بن مهيدي- أم البواقي وصلنا البحث الموسوم: "فتاوى المرأة المسلمة في الغرب في ظل دعوات "فقه نسائي جديد" للدكتورة الزهراء

عاشور.وفيه ذكرت الباحثة أن قضايا المرأة المسلمة، تعتبر أكثر القضايا إلحاحا وإحراجا في الوقت ذاته بالنسبة للمسلمين في بلاد الغرب.وأنه قد ظهرت دعوات كثيرة وعلى مستويات مختلفة الاتجاهات لإيجاد فقه نسائي عملي جديد، ينسجم مع طبيعة البيئة الغربية. ومن بين هذه الاتجاهات، الاتجاه الذي يدعو إلى تأسيس فقه نسائي جديد قائم على تجاوز الموروث الفقهي، باعتباره آراء لسابقين عاشوا أزمنة وأحوالا مختلفة. فلنقرأ الموضوع لنطلع على الجديد فيه.

- ومن كلية العلوم السياسية والإعلام بجامعة الجزائر3 وصلنا بحث للأستاذة امال عميرات بعنوان: "الأسس والقواعد الإسلامية التّربوية والوقائية للاتصال العمومي". وفيه عرفت الاتصال بأنه" النشاط الذي يستهدف الشيوع والانتشار لفكرة أو موضوع أو قضية ما، عن طريق انتقال المعلومات والأفكار من شخص أو جماعة إلى أشخاص أو جماعات باستخدام الرموز ذات المعاني المحدّدة والمفهومة بنفس الدرجة لدى كل من الطرفين"، وذكرت بأن عملية الاتصال تسعى لتحقيق هدف عام هو التأثير في المستقبل حتّى تتحقّق المشاركة في الخبرة مع المرسل، حيث ينصبّ هذا التأثير على أفكار المستقبل لتعديلها أو تغييرها." وخلصت إلى أن الاتصال الاجتماعي العمومي يسمح بالوقاية من مختلف الأمراض والحوادث، ويسمح بالتربية في مختلف المجالات سواء كانت صحية أو خاصة بحماية البيئة أو ترويج قيم اجتماعية أو وطنية، أي محاولة تطوير مشاركة الفرد داخل مجتمعه مشاركة إيجابية فعالة.

- ومن جامعة نايف العربية للعلوم الأمنية بالمملكة العربية السعودية كتب لنا الدكتور محمد عبد الله ولد محمدن رئيس قسم العدالة الجنائية وعضو هيئة التدريس بحثا جديرا بالقراءة المتأنية في قضية من قضايا الساعة بعنوان: "المواطنة والانتماء في المجتمع المسلم دراسة تأصيلية". وفيه بيّن أن المواطنة والانتماء صفتين تدلان على الولاء الإيجابي للمكان الذي توطنه الإنسان، والحب له والتفاني في مصلحته والرغبة في تقديم ما يسهم في رقيه وازدهاره. وأن المواطنة في الإسلام تشمل جميع أجناس المجتمع بغض النظر عن لونه ودينه،

وذلك ضمن نظام واضح يحدد الحقوق والواجبات، وينظم العلاقة بين الجميع كما يتجلى ذلك في إبرام وثيقة المدينة بين السكان ومن ضمنهم اليهود.

- ومن جامعة تبسة وصلتنا مقالة الدكتور إبراهيم نويري الموسومة: "الإعلام الإسلامي ومدى الحاجة إلى منهج لمواجهة التحديات". وفيها وقف على جوانب مهمة من خصائص الرسالة الإعلامية الإسلامية، والتحديات التي تعترض سبيلها وسيرها، وسبل المعالجة والمواجهة والتجاوز، مع بعض التوصيات والمقترحات .

- ومن كلية الآداب واللغات والعلوم الاجتماعية والإنسانية بجامعة تبسة استلمنا مقالة الدكتور قدور سلاط بعنوان: "الإسلام وحقوق الإنسان". وفيها بيّن أن الحقوق التي جاء بها الإسلام متميزة عما يرفعه الناس من شعارات حقوق الإنسان فهي:

/ ليست منحة من ملك أو حاكم أو مجموعة محلية أو دولية وإنما هي حقوق إلهية مصدرها رب العالمين، رب الناس أجمعين، حيث لا تقبل الحذف ولا النسخ ولا التعطيل.

/ وليست خاصة بشخص دون شخص ولا بقطر دون قطر، ولا بزمان دون زمان، بل تشمل الجميع في كل زمان ومكان، فهي حق للجميع لا يجوز الاعتداء عليها ولا يمكن التنازل عنها.

/ وليست وليدة اليوم ولا وليدة ظروف قاهرة، بل هي حقوق أولية، مبدئية تضمنتها الشريعة الإسلامية منذ أن ربطت الأرض بالسماء عن طريق جبريل عليه السلام، فهي حقوق ملازمة لكل حكم شرعي جاء به هذا الدين.

- ومن جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية بقسنطينة كتب لنا الأستاذ مصطفى بن محمد شريفي بحثا عن: "مصادر التشريع عند عبد الجواد ياسين". وهو عبارة عن دراسة نقدية لكتاب "السلطة في الإسلام" للباحث والمستشار عبد الجواد ياسين الذي صدر الجزء الأول منه قبل ما يقارب عشر سنوات بعنوان فرعي موسوم بـ: "العقل الفقهي السلفي بين النص والتاريخ"، وصدر بعد ذلك الجزء الثاني منه بعنوان فرعي" نقد النظرية السياسية".

ونأمل أن يجد القارئ الكريم في هذه البحوث السبعة ما يروقه ويفيده، وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين.

رئيس التحرير
أ.د. يوسف حسين
ihocine@hotmail.com

دور الحفاظ على كليات مقاصد الشريعة في تحقيق الأمن

أ/موسى جمال
أستاذ بجامعة الجزائر 2

تمهيـــــد:

اتفقت الأمم والشعوب – قديمها وحديثها – على أهمية الأمن، والسعي لتحقيقه، إذ هو عصب الحياة الهنيّة، وعلى رأس النعم العليّة، فكل لذّة – مهما حلى مذاقها – لا تلتحف بإزار الأمن زالت حلاوتها، وارتفعت عنها طلاوتها. وكل فقر وجوع إذا كان الأمن دثاره، والطمأنينة داره، زال عناؤه ورضِيَت النفوس به. فللأمن آفاق وأبعاد عامّة شاملة، حتى لا تكاد تغادر صغير أمور الإنسان ولا كبيرها، فردا كان أو جماعة، وفي كل الميادين التي أبدعها ويعيشها.

والشريعة الإسلامية أعظم الشرائع وأفضلها على الإطلاق لم تهمل هذا العنصر الهام من حياة البشر، بل هو من أعظم مقاصدها. وإذا كان للشريعة الإسلامية مقاصد عامّة تدور عليها جميع أصول وفروع الدين –هي: الكليات (الضروريات)، الحاجيات، والتحسينيات، وهاتان الأخيرتان إنّما هما خادمتان ومكمّلتان للأولى منهما- فإنّ الأمن نتيجة من نتائج المحافظة عليها، وعامل من عوامل تحقيقها.

وقد نوّهت دراسات قديمة وحديثة على أهمية الأمن ضمن مقاصد الشريعة، ومن أحسنها وأشملها هو كتاب الأمن الداخلي في ضوء مقاصد الشريعة والقضايا المعاصرة لرابعة بنت ناصر السياري، وكتاب لمحمد عبد الله الزاحم الموسوم بآثار تطبيق الشريعة في منع الجريمة.

أهمية الأمن:

فالأمن قطب رحى العمران والتمدن، وبه تستقيم حياة الناس وينعم عيشهم، فلا خير في مَدَنِية لا تجعل من الأمن **رابطةً** بين جميع أفرادها، و**تَرِكةً** ينعمون في وافر ظلّها. إذ صلاح الدنيا معتبر من وجهين:

أولهما: ما ينتظم به أمور جملتها، والثاني: ما يصلح به حال كل واحد من أهلها، فهما شيئان لا صلاح لأحدهما إلا بصاحبه، لأن من صلحت حاله مع فساد الدنيا واختلال أمورها، لن يعدم أن يتعدى إليه فسادها، ويقدح فيه اختلالها، لأنه منها يستمد، ولها يستعد، ومن فسدت حاله مع صلاح الدنيا، وانتظام أمورها، لم يجد لصلاحها لذة، ولا لاستقامتها أثرا، لأن الإنسان دنيا نفسه، فليس يرى الصلاح إلا إذا صلحت له، ولا يجد الفساد إلا إذا فسدت عليه، لأن نفسه أخص، وحاله أمس، فصار نظره إلى ما يخصه مصروفا، وفكره على ما يمسه موقوفا". [1]

وقد نوّه القرآن الكريم على أهمية الأمن في كثير من الآيات والمقامات منها:

1- ما كان في معرض امتنانه على قريش وتذكيرهم بنعمه عليهم فقال سبحانه: ﴿ ٱلَّذِىٓ أَطْعَمَهُم مِّن جُوعٍ وَءَامَنَهُم مِّنْ خَوْفٍۢ ﴾[2] "

2- دعوة إبراهيم عليه السلام: ﴿ وَإِذْ قَالَ إِبْرَٰهِيمُ رَبِّ ٱجْعَلْ هَٰذَا ٱلْبَلَدَ ءَامِنًا وَٱجْنُبْنِى وَبَنِىَّ أَن نَّعْبُدَ ٱلْأَصْنَامَ ﴾[3].

3- امتنان الله سبحانه على الناس بالأمن في قوله: ﴿ وَإِذْ جَعَلْنَا ٱلْبَيْتَ مَثَابَةً لِّلنَّاسِ وَأَمْنًا ﴾[4].

وغيرها من الآيات التي تدلّ على أنّ نعمة الأمن من أعظم النعم التي منّ الله بها على عباده.

وجاءت الشريعة الإسلامية السمحة داعية إلى التمدّن والاجتماع، محافظة على مصالح العباد، وشرّعت للأفراد والجماعات حقوقا وواجبات، تكفل مصالحهم وتبثّ الأمن والطمأنينة بينهم. ورتبت هذه المصالح وبُنِيت - بحسب أهميتها وتعلّق صلاح الفرد والجماعات بها-على المقاصد العامة للشريعة؛ كلياتها وحاجياتها وتحسيناتها.

وعدّد الماوردي في كتابه "**أدب الدين والدنيا**" قوام صلاح الدنيا وانتظام مصالحها في ست قواعد هي: دين متّبع، وسلطان قاهر، وعدل شامل، **وأمن عام**، وخصب دائم، وأمل فسيح.

وشَرَح القاعدة الرابعة بقوله: "فهي أمن عام تطمئن إليه النفوس وتنتشر فيه الهمم، ويسكن إليه البريء، ويأنس به الضعيف. فليس لخائف راحة، ولا لحاذر طمأنينة. وقد قال بعض الحكماء، الأمن أهنأ عيش، والعدل أقوى جيش؛ لأن الخوف يقبض الناس عن مصالحهم، ويحجزهم عن تصرفهم، ويكفهم عن أسباب المواد التي بها قوام أودهم وانتظام جملتهم". (5)

وإذا ما أمعنا النظر في كليات مقاصد الشريعة وجدنا أنّ الأمن عنصر حاضر في كلّ جزئياتها، فلا يخلوا منها لا الدين، ولا النفس، ولا العقل، ولا النسل، ولا المال. لعظم شأنه، وعظيم خطره.

وقد أولته الشريعة اهتمامها، بل وجعلته مقصداً من مقاصدها إن على المستوى الفردي أو الجماعي، فالأمن نتيجةُ الإيمان بهذه الشريعة وغايته، وقد وعد الله عزّ وجلّ المؤمنين بالأمن في حياتهم وآخرتهم إذا آثروا الهدى على الضلال، والتقوى على المعصية، والحق على الباطل، فقد قال سبحانه: ﴿ وَعَدَ ٱللَّهُ ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ مِنكُمْ وَعَمِلُواْ ٱلصَّٰلِحَٰتِ لَيَسْتَخْلِفَنَّهُمْ فِي ٱلْأَرْضِ كَمَا ٱسْتَخْلَفَ ٱلَّذِينَ مِن قَبْلِهِمْ وَلَيُمَكِّنَنَّ لَهُمْ دِينَهُمُ ٱلَّذِي ٱرْتَضَىٰ لَهُمْ وَلَيُبَدِّلَنَّهُم مِّنۢ بَعْدِ خَوْفِهِمْ أَمْنًا يَعْبُدُونَنِي لَا يُشْرِكُونَ بِي شَيْـًٔا وَمَن كَفَرَ بَعْدَ ذَٰلِكَ فَأُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْفَٰسِقُونَ ﴾. (6)

ففيما تكمن أهمية الأمن ضمن كليات مقاصد الشريعة؟ وللإجابة على هذه الإشكالية يتعين علينا معرفة الأمن وأنواعه، وتحديد مكانته ضمن مقاصد الشريعة الكلية.

ماهية الأمن:

تدور ماهية الأمن –من الناحية اللغوية- على الشعور بالطمأنينة، والاستقرار والرضا، وعدم الخوف. أمّا من الناحية الاصطلاحية: فهي تدور في فلك المعنى اللغوي، غير أنها تعدّدت بحسب جانب النظر فيه ونوعه.

1- **فالأمن في الجانب النفسي**: عرف بأنه: "الحالة التي يسود فيها الشعور بالطمأنينة والهدوء والاستقرار والبعد عن القلق والاضطراب". [7]

2- **والأمن في الجانب الجنائي**: "هو قدرة المجتمع على مواجهة ليس فقط الأحداث والوقائع الفردية للعنف، بل جميع المظاهر المتعلقة بالطبيعة المركبة والمؤدية للعنف". [8]

3- **والأمن في الجانب السياسي**: هو "تحقيق كيان الدولة والمجتمع ضد الأخطار التي تهددها داخلياً وخارجياً وتأمين مصالحها وتهيئة الظروف المناسبة اقتصاديا واجتماعياً لتحقيق الأهداف والغايات التي تعبر عن الرضا العام في المجتمع". [9]

4- **والأمن في الجانب الشرعي**: هو"الاستعداد والأمان بحفظ الضروريات الخمس من أي عدوان عليها، فكل ما دل على معنى الراحة والسكينة وتوفير السعادة والرقي في شأن من شؤون الحياة فهذا أمن". [10]

وبحسب التعريف الأخير نجد الأمن –من زاوية النظرية الشرعية- محيطا بكل الضروريات، فهو (أي الأمن) لا يقتصر على الفرد وحده، ولا على الجماعة وحدها، بل هو راعٍ لكليهما.

وإذا كانت الرؤيا الإسلامية قد اقتضت أن يكون الأمن اجتماعيا، لا تقف طمأنينته عند دنيا الفرد. بل وجعلت جماعيته واجتماعيته السبيل لتحققه في الإطار الفردي. فإنّ هذه الرؤية الإسلامية قد تجاوزت بأهمية الأمن الاجتماعي نطاق "الحق الإنساني" لتجعله **فريضة إلهية** و**واجبا شرعيا** و**ضرورة** من ضرورات استقامة وإقامة العمران الإنساني. بل وجعلت –هذه الرؤية الإسلامية- إقامة مقومات الأمن الاجتماعي الأساس لإقامة الدين. فرتبت على صلاح الدنيا – بالأمن على مقومات الاجتماع الإنساني فيها- صلاح الدين، وليس العكس كما قد يحسبه الكثيرون. [11]

الأمن داخل ضمن المقصد العام للشريعة الإسلامية، "فنحن إذا استقرينا موارد الشريعة الدالة على مقاصدها من التشريع، استبان لنا من كليات دلائلها ومن جزئياتها المستقراة أن المقصد العامّ من التشريع فيها هو حفظ نظام الأمّة واستدامة

صلاحه بصلاح المهيمن عليه، وهو نوع الإنسان. ويشمل صلاحه صلاح عقل، وصلاح عمله، وصلاح ما بين يديه من موجودات العالم الذي يعيش فيه".[12]

دور حفظ الدين في تحقيق الأمن:

الشريعة الإسلامية لطف رباني، وهبة إلهية، تسمو بالبشر عن الحيوانات، وتجعلهم في مصاف خير المخلوقات، وبالدين يسوس الناسُ أعمالَهم، فهو "تربية للضمير وتهذيب للنفس، وتطهير المعتقد هو الأساس في منع وقوع الجريمة، وإن العبادات الإسلامية كلها لتربية الضمير وتذيب النفس وخلق روح الإئتلاف في قلب المسلم".[13]

فتوحيد المرء لربه واعتقاده بأنّه –سبحانه - سيعاقب المسيء لإساءته ويجزل المثوبة للمحسن لإحسانه، وأنه سبحانه مطلع على أسراره عالم بأفعاله، ستخلق لديه (أي المرء) شعور الخوف من عقابه، والطمع في جزائه، فتمنع وقوع الجريمة قبل وقوعها. والله سبحانه يقول: ﴿ ذَٰلِكَ وَمَن يُعَظِّمْ حُرُمَٰتِ ٱللَّهِ فَهُوَ خَيْرٌ لَّهُۥ عِندَ رَبِّهِۦ ۗ وَأُحِلَّتْ لَكُمُ ٱلْأَنْعَٰمُ إِلَّا مَا يُتْلَىٰ عَلَيْكُمْ ۖ فَٱجْتَنِبُوا۟ ٱلرِّجْسَ مِنَ ٱلْأَوْثَٰنِ وَٱجْتَنِبُوا۟ قَوْلَ ٱلزُّورِ ﴾.[14] "وتعظيم حرمات الله يتبعه التحرج من المساس بها. وذلك خير عند الله. خير في عالم الضمير والمشاعر، وخير في عالم الحياة والواقع. فالضمير الذي يتحرج هو الضمير الذي يتطهر والحياة التي ترعى فيها حرمات الله هي الحياة التي يأمن فيها البشر من البغي والاعتداء ويجدون فيها متابة أمن، وواحة سلام، ومنطقة اطمئنان".[15]

وعكس ذلك الشرك -الذي هو أعظم ذنب عصي الله به- "فالدين إنما شرع لتزكية نفوس الناس وتطهير أرواحهم وترقية عقولهم، والشرك هو منتهى ما تهبط إليه عقول البشر وأفكارهم ونفوسهم، ومنه تتولد جميع الرذائل والخسائس التي تفسد البشر في أفرادهم وجمعياتهم؛ لأنه عبارة عن رفعهم لأفراد منهم أو لبعض المخلوقات التي هي دونهم أو مثلهم إلى مرتبة يقدسونها ويخضعون لها ويذلون بدافع الشعور بأنها ذات سلطة عليا فوق سنن الكون وأسبابه، وأن إرضاءها وطاعتها هو عين طاعة الله تعالى، أو شعبة منها لذاتها، فهذه الخلة الدنيئة هي التي كانت سبب استبداد رؤساء الدين والدنيا بالأقوام والأمم واستعبادهم إياهم وتصرفهم في أنفسهم وأموالهم ومصالحهم ومنافعهم

تصرف السيد الملك القاهر بالعبد الذليل الحقير، وناهيك بما كان لذلك من الأخلاق السافلة والرذائل الفاشية من الذل والمهانة والدناءة والتملق والكذب والنفاق وغير ذلك". [16]

والمحافظة على الصلاة تنهي صاحبها عن الفحشاء والمنكر، ﴿إِنَّ ٱلصَّلَوٰةَ تَنْهَىٰ عَنِ ٱلْفَحْشَآءِ وَٱلْمُنكَرِ﴾[17]، وفي شروط وسنن الصلاة من طهارة وصلاة في الجماعة أثر عظيم على النفس تجعلها مطمئنة، وتبعد عن مؤديها الشعور بالفراغ الروحي الذي هو أعظم دافع لاقتراف الجرائم، وبتأديته لها في المسجد مع الناس خمس مرات في اليوم، تكسب الحياء والخجل من أن يراه الناس في مواطن الإجرام، بعد أن اعتادوا على رؤيته في مواطن الخير، وتعطي عملية تسوية الصفوف في المسجد الإحساس باستواء الناس، مما يكسب الشعور بعدم التعالي والتواضع، فيحجز هذا المرءَ عن ظلم الناس وأخذ حقوقهم. فالصلاة مدرسة إلهية تهذب النفوس وتدفع عنها وساوس الشيطان باقتراف الجرائم والآثام.

والصوم أعظم مدرسة تربوية تزكي النفس وتطهّر القلب وتقوّم السلوك وتنمّي الفضائل وتنقي الرذائل، وكل ذلك وأكثر منه ينطوي تحت العبارة النبوية الشريفة الجامعة النيّرة "الصوم جُنَّةٌ".

الصوم حائل للعبد عن كل فساد. ووقاية له من كل قبيح ومطهر له من كل خبيث ومن ذلك:

1- أنه جنة بمعنى حاجز وعاصم من الشهوات المردية. وقد وصفه النبي ﷺ للأعزب إذا لم يجد سبيلا إلى النكاح الحلال فقال: "يا معشر الشباب من استطاع منكم الباءة فليتزوج ومن لم يستطع فعليه بالصوم فإنه له وجاء"(متفق عليه). فهو جنة بمعنى حماية وحاجز من الفحشاء والفجور.

2- والصوم جنة بمعنى الوقاية من سوء الخلق والسفه والجهل ولزوم الوقار ومكارم الأخلاق. فقد قال رسول الله ﷺ: "الصيام جنة فلا يرفث ولا يجهل. . . الحديث" متفق عليه.

3- والصوم جنة من المعاصي ووقاية للعبد من مقارفة الحرام. قال رسول الله ﷺ: "من لم يدع قول الزور والعمل به فليس لله حاجة في أن يدع طعامه وشرابه"رواه البخاري.

4- والصوم جنة للعبد بمعنى حاجز له من مجاراة السفهاء ومخاصمة الجهلاء ولزوم العفو وحسن الخلق. فقد قال النبي ﷺ: "والصيام جنة، وإذا كان يوم صوم أحدكم فلا يرفث ولا يصخب. فإن سابّه أحد أو قاتله فليقل إني امرؤ صائم. . . الحديث"رواه البخاري ومسلم.

5- والصوم جنة للعبد بمعنى وقاية وحصن من كل ما يشينه في الدنيا ويهينه في الآخرة؛ لأنه يقوم سلوكه ويهذّب خلقه ويطهّر قلبه ويزّكي نفسه ويزيد إيمانه ويكون مآله بذلك النجاة من النار والفوز بالجنة. . فهو من أعظم حصون المسلم الواقية من المهالك. وقد قال رسول الله ﷺ: "الصيام جنة وهو حصن من حصون المؤمن وكل عمل لصاحبه إلا الصيام. يقول الله " الصيام لي وأنا أجزي به"(رواه الطبراني وحسنه الألباني). وقال رسول الله ﷺ: "الصيام جنة وحصن حصين من النار"(رواه أحمد). [18]

والزكاة تهذيب للنفس من الشحّ والأنانية اللتان تدفعان المرء لاحتكار الأموال، وعدم الإحساس بالفقير والمسكين وذا الحاجة، ممّا ينمّي في نفوس هؤلاء الكراهية والحقد على الأغنياء، ومحاولة السطو على ما في أيديهم، إن بالسرقة أو بالغصب أو بقطع الطريق. فالزكاة وقاية من كلّ هذه الجرائم، وهي عنوان التكافل الاجتماعي، ويمكن حوصلة دور الزكاة في الحدّ من الجريمة في:

1- أنها تطهر نفس المزكي من دنس البخل والطمع والقسوة والطغيان على الفقراء البائسين، وما يتصل بذلك من الرذائل كالزهو والعجب والفخر والتفاخر والسخرية والاستهزاء؛ لأنها بأجمعها أخلاق رديئة مذمومة شرعاً باعتبارها مصدراً للسلوك الإجرامي.

2- أن الزكاة تسد حاجة الفقير والمحتاج بأسلوب أخلاقي بعيدا عن المنّ، الذي يؤذي النفس الإنسانية، ويخدش الكرامة؛ لأن المنَّ يجسد الغل والحقد وهما سبيل الجريمة، وفي ذلك عصمة للفقير من اللجوء إلى الوسائل غير

المشروعة لسد حاجته كالسرقة والرشوة والاختلاس وغير ذلك من الجرائم التي تحقق رغبته وتروي دواعي نفسه.

3- إن الأمور التي تحقق السلوك الإجرامي في المجتمع هي التفاوت الطبقي البغيض بين طبقة الأغنياء وطبقة الفقراء، والحكمة من تشريع الزكاة هو معالجة هذا الداء العضال، فبفضل أداء الزكاة يهبط الغني بطبقته باتجاه طبقة الفقير، وفي الوقت نفسه يرتفع الفقير من طبقته باتجاه مستوى طبقة الغني، وبتكرار ذلك وبصورة منتظمة سنوياً يتحقق التقارب بين الطبقتين.[19]

والحج عبادة جليلة عظيمة تجمع بين العبادات المالية والبدنية، يشرع فيها الكلام الطيب، ويحرم فيها كل فسوق وجدال كما قال تعالى: ﴿ ٱلْحَجُّ أَشْهُرٌ مَّعْلُومَٰتٌ ۚ فَمَن فَرَضَ فِيهِنَّ ٱلْحَجَّ فَلَا رَفَثَ وَلَا فُسُوقَ وَلَا جِدَالَ فِى ٱلْحَجِّ ۗ وَمَا تَفْعَلُوا۟ مِنْ خَيْرٍ يَعْلَمْهُ ٱللَّهُ ۗ وَتَزَوَّدُوا۟ فَإِنَّ خَيْرَ ٱلزَّادِ ٱلتَّقْوَىٰ ۚ وَٱتَّقُونِ يَٰٓأُو۟لِى ٱلْأَلْبَٰبِ ﴾.[20]

والحجّ مكانه بيت الله الحرام الذي وضع مثابة للناس وأمنا، وهنا لطيفة وهي: أنّ المكان الآمن يؤثّر في نفسية صاحبه، ولهذا شرع للعاصي أن يهجر المكان الذي اقترف فيه المعاصي كما جاء في حديث الذي قتل تسعة وتسعين نفسا فأمره العالم بأن يخرج من الأرض التي كان فيها إلى أرض قوم أهل صلاح. فالإنسان بمعاشرته لقوم صالحين وفي مكان آمن، فلاشك أن ذلك سيؤثر في نفسيته، ويدفع عنها وساوس الشيطان التي تأمره بارتكاب الجرائم والموبقات.

"وهكذا متى التزم المسلم بأداء العبادات على الوجه المطلوب كان هذا سياجا له وحصنا منيعا من ارتكاب الجرائم والمنكرات، فلا يبقى في نفسه شيء من الشر والفساد، فينعم المجتمع بالأمن والطمأنينة".[21]

وكما أنّ الدين له دور كبير في تحقيق الأمن، فللأمن -كذلك- دور في تحقيق العبادة، فلهما دور متبادل. يقول الإمام أبي حامد الغزالي في كتابه الاقتصاد في الإعتقاد: " نظام الدين بالمعرفة والعبادة لا يتوصل إليهما إلا بصحة البدن وبقاء الحياة وسلامة قدر الحاجات من الكسوة والمسكن والأقوات، والأمن هو آخر الآفات، ولعمري من أصبح آمناً في سربه معافى في بدنه وله قوت يومه فكأنما حيزت له الدنيا بحذافيرها، وليس يأمن الإنسان على روحه وبدنه وماله ومسكنه وقوته في جميع الأحوال بل في بعضها، فلا ينتظم الدين إلا

بتحقيق الأمن على هذه المهمات الضرورية، وإلا فمن كان جميع أوقاته مستغرقاً بحراسة نفسه من سيوف الظلمة وطلب قوته من وجوه الغلبة، متى يتفرغ للعلم والعمل وهما وسيلتاه إلى سعادة الآخرة، فأذن بأن نظام الدنيا، أعني مقادير الحاجة شرط لنظام الدين".[22]

دور حفظ النفس في تحقيق الأمن:

قتل النفس البريئة من أعظم الجرائم التي حرص الإسلام على محاربتها، حتى جعل زوال الدنيا أعظم عند الله من قتل النفس البريئة. فعن البراء بن عازب رضي الله عنه أن رسول الله ﷺ قال: "لزوال الدنيا أهون على الله من قتل مؤمن بغير حق" رواه ابن ماجه بإسناد حسن ورواه البيهقي والأصبهاني وزاد فيه: "ولو أن أهل سماواته وأهل أرضه اشتركوا في دم مؤمن لأدخلهم الله النار". وفي رواية للبيهقي قال رسول الله ﷺ: "زوال الدنيا جميعا أهون على الله من دم يسفك بغير حق".

ولمكانة هذه النفس عند الله تعالى شرع القصاص: ﴿ وَلَكُمْ فِي ٱلْقِصَاصِ حَيَوٰةٌ يَـٰٓأُو۟لِى ٱلْأَلْبَـٰبِ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ ﴾.[23] قال البقاعي في تفسيره: "﴿ وَلَكُمْ ﴾ أي يا أيها الذين آمنوا ﴿ فِي ٱلْقِصَاصِ ﴾ أي هذا الجنس وهو قتل النفس القاتلة بالنفس المقتولة من غير مجاوزة ولا عدوان ﴿ حَيَوٰةٌ ﴾ أي عظيمة بديعة لأن من علم أنه يُقتل لا يَقْتُل. وقال الحرالي: فالحياة لمن سوى الجاني من عشيرته ممن كان يعتدى عليه بجناية غيره في الدنيا، والحياة للجاني بما اقتص منه في الأخرى، لأن من يكفّر ذنبه حيي في الآخرة، ومن بقي عليه جناية فأخذ بها فهو في حال ذلك ممن لا يموت فيها ولا يحيى، لأن المعاقب في حال عقوبته لا يجد طعم الحياة لغلبة ألمه ولا هو في الموت لإحساسه بعقوبته - انتهى".[24]

"قال العلماء: إن أولياء المقتول تغلي قلوبهم بالغيظ حتى يؤثروا أن يقتلوا القاتل وأولياءه وربما لم يرضوا بقتل القاتل بل يقتلون كثيرا من أصحاب القاتل كسيد القبيلة ومقدم الطائفة فيكون القاتل قد اعتدى في الابتداء وتعدى هؤلاء في الاستيفاء كما كان يفعله أهل الجاهلية الخارجون عن الشريعة في هذه الأوقات من الأعراب والحاضرة وغيرهم. وقد يستعظمون قتل القاتل لكونه عظيما أشرف من المقتول فيفضي ذلك إلى أن أولياء المقتول يقتلون من قدروا عليه من أولياء القاتل وربما خالف هؤلاء قوما واستعانوا بهم وهؤلاء قوما فيفضي إلى

الفتن والعداوات العظيمة. وسبب ذلك خروجهم عن سنن العدل الذي هو القصاص في القتلى فكتب الله علينا القصاص - وهو المساواة والمعادلة في القتلى - وأخبر أن فيه حياة؛ فإنه يحقن دم غير القاتل من أولياء الرجلين".[25]

"وهذا الحق الذي هو القصاص ليس واجب التحقيق في جميع الجرائم وإنما جعله الشارع أمرا اختياريا، يملك المجني عليه أو أولياؤه العفو عنه. وذلك لأن إقرار هذا الحق ليس المقصود منه الإلزام بتوقيع هذه العقوبة في كل جريمة، وإنّما المقصود ضبط هذه العقوبة عندما يصرّ المجني عليه أو أولياؤه عليها، لئلا تتجاوز حدود المماثلة. فإذا تخلّوا عن حقّهم في القصاص وعفوا مجانا أو إلى الدية سقطت عقوبة القصاص وتسقط بسقوطها احتمالات الثأر المتوَقّعة من أولياء المجني عليه لأن العفو لا يكون إلا بعد الصلح والتراضي وصفاء النفوس وخلوّها من كل ما يدعو إلى الجريمة، بل إن العفو لينتهي إلى نهاية تعجز العقوبة عن الوصول إليها".[26]

دور حفظ النسل في تحقيق الأمن:

المحافظة على النسل البشري يندرج ضمن المحافظة على أواصر القربى وترابط المجتمعات وتماسكها. وقد حرّم الله كلّ ما يؤثّر على هذا المقصد العظيم من زنا وكلّ ما يدعو إليها من نظر إلى غير المحارم، والخلوة بالأجنبية، وسماع الغناء الذي وصفه الفضيل بن عياض بأنّه رقية الزنا، كما حرّم اللواط وإتيان الدبر من الأزواج، وغيرها من الآفات والجرائم التي تقدح في هذا الأصل العظيم.

"ولمّا كان الزنا يتنافى مع الأخلاق الكريمة ويؤدّي إلى ضياع الأنساب وانتشار الفساد وانحلال القيم في المجتمعات، شُرِعت له عقوبة رادعة للمحافظة على الأخلاق ولبناء مجتمع فاضل ينفر من الفوضى والإباحية. لأن الزنا في الحقيقة اعتداء على الأسرة التي هي نواة المجتمع.

وعقوبة الزنا عقوبة صارمة تتناسب مع عِظَم الجرم الذي ارتكبه المجرم. فهي بالنسبة للمحصن: الرجم بالحجارة حتّى الموت لأن زناه بعد إحصانه وبعد معرفته للغيرة على الفراش والمحارم دليل واضح على تأصّل الشرّ في نفسه وخسذته وأنه عضو فاسد يجب بتره حيث تجاوز الحلال المباح له إلى المحرّم عليه عدوانا وبغيا.

وأمّا عقوبة البكر: فهي الجلد مائة جلدة والتغريب عاما كاملا وهي بلا شكّ أخفّ من عقوبة المحصن مع أنّ الجريمة واحدة، لاختلاف الملابسات في الحالتين".[27]

وإذا ما طبقنا هذه الحدود فإنّها ستكون صمّام أمان لانتهاك أعراض الناس، وتدفع عن المجتمع خطر ولد الزنا، لأن غالبية هذا الأخير سيتربي وحيدا فاقدا لحنان الأبوين، وتربيتهما، وربّما يعيش فقيرا معوزا، ممّا يولّد في نفسه كره المجتمع الذي وُجِد فيه، ويدفعه هذا الشعور لاقتراف الجرائم، والإخلال بالأمن العام.

دور حفظ المال في تحقيق الأمن:

المال هو عصب حياة الإنسان، وقوامه، قال تعالى: ﴿ وَلَا تُؤْتُوا۟ ٱلسُّفَهَآءَ أَمْوَٰلَكُمُ ٱلَّتِى جَعَلَ ٱللَّهُ لَكُمْ قِيَٰمًا ﴾ [النساء: 5]، وهو قرين الولد مقدّم عليه، قال تعالى: ﴿ ٱلْمَالُ وَٱلْبَنُونَ زِينَةُ ٱلْحَيَوٰةِ ٱلدُّنْيَا ۖ ﴾[الكهف: 46]، وحرمته مقترنة بحرمة النفوس، قال رسول الله ﷺ: "إنّ دماءكم وأموالكم حرام عليكم. . . ".[28]

ولمّا كان للمال هذه المكانة في الدين وفي النفس، وفي الاعتداء عليه إخلال بالأمن والطمأنينة، شرع الله لحمايته العقوبات الرادعة لمن تسوّل له الاعتداء على أموال الآخرين، وذلك ليحفظ للناس أمنهم، ويفتح لهم مجال العمل والكسب الحلال.[29] قال تعالى: ﴿ وَٱلسَّارِقُ وَٱلسَّارِقَةُ فَٱقْطَعُوٓا۟ أَيْدِيَهُمَا جَزَآءًۢ بِمَا كَسَبَا نَكَٰلًا مِّنَ ٱللَّهِ ۗ وَٱللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ ﴾[المائدة: 38]،

الهوامش:

---

(1) الماوردي: أدب الدين والدنيا، تحيقيق: محمد كريم راجح، دار اقرأ، بيروت، الطبعة الرابعة، 1405- 1985، ص: 146.

(2) سورة قريش، الآية: 4

(3) سورة إبراهيم، الآية: 35.

(4) سورة البقرة، الآية: 125.

(5) الماوردي: أدب الدين والدنيا، ص: 157.

(6) سورة النور، الآية: 55.

(7) أحمد علي المجدوب: الأمن الفكري والعقائدي مفاهيمه وخصائصة وكيفية تحقيقه، بحث علمي منشور ضمن أوراق الندوة العلمية: نحو استراتيجية عربية للتدريب في الميادين الأمنية. دار النشر بالمركز العربي للدراسات الأمنية والتدريب. الرياض 1408-1988، ص: 53.

[8] ماجد بن محمد بن علي الهذيلي: مفهوم الأمن الفكري دراسة تأصيلية في ضوء الإسلام، بحث تكميلي مقدم لنيل درجة الماجستير في الثقافة الإسلامية، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، 1432.

[9] المرجع السابق.

[10] إبراهيم سليمان الهويمل: مقومات الأمن في القرآن الكريم، المجلة العربية للدراسات الأمنية والتدريب، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، المجلد 15، العدد 29، 1421 هـ، ص: 9.

[11] محمد عمارة: الاسلام والأمن الإجتماعي، دار الشروق، الطبعة الأولى، 1418 هـ- 1998م، القاهرة- مصر، ص: 17.

[12] محمد الطاهر بن عاشور: مقاصد الشريعة الإسلامية، تحقيق: محمد الطاهر الميساوي، دار النفائس، الأردن، الطبعة الثانية، 1421هـ - 2001، ص: 273.

[13] محمد بن عبد الله الزاحم: آثار تطبيق الشريعة الإسلامية في منع الجريمة، دار المنار، القاهرة، الطبعة الثانية، 1412 هـ- 1992م، ص: 70

[14] سورة الحج، ألاية: 30.

[15] السيد قطب: في ظلال القرآن، دار الشروق، القاهرة، الطبعة الأولى، 1972، ص:

[16] محمد رشيد رضا: تفسير المنار، مطبعة المنار، مصر، الطبعة الأولى، 1328 هـ، ص: 148- 149.

[17] سورة العنكبوت، الآية: 45.

[18] الصوم جنة، من موقع http: //articles. islamweb. net بتصرف.

[19] محمد شلال العاني: عولمة الجريمة: رؤية إسلامية في الوقاية، سلسلة كتب الأمة، العدد 107- 2005، قطر http: //library. islamweb. net/newlibrary/umma. php.

[20] سورة البقرة، الآية: 197.

[21] رابعة بنت ناصر السياري: الأمن الداخلي في ضوء مقاصد الشريعة والقضايا المعاصرة، جامعة نايف العربية للعلوم الأمنية، الرياض، الطبعة الأولى، 1432هـ- 2011، ص: 126.

[22] محمد أبي حامد الغزالي: الإقتصاد في الاعتقاد، تحقيق: موفق فوزي الجبر، دار الحكمة، دمشق- سوريا، الطبعة الأولى 1415هـ- 1994، ص: 201.

[23] سورة البقرة، الآية: 179.

[24] برهان الدين أبي الحسن إبراهيم بن عمر البقاعي، نظم الدرر في تناسب الآيات والسور، دار الكتاب الاسلامي، القاهرة، ص: 30.

[25] ابن تيمية: السياسة الشرعية في إصلاح الراعي والرعية، تحقيق: علي بن محمد العمران، دار عالم الفوائد، جدّة- السعودية، ص: 198

[26] محمد بن عبد الله الزاحم: آثار تطبيق الشريعة الإسلامية في منع الجريمة، دار المنار، القاهرة، الطبعة الثانية، 1412 هـ- 1992م، ص: 132.

[27] المرجع السابق، ص: 106.

[28] الحديث متفق عليه.

[29] رابعة بنت ناصر السياري: الأمن الداخلي في ضوء مقاصد الشريعة والقضايا المعاصرة، ص: 134.

فتاوى المرأة المسلمة
في الغرب في ظل دعوات "فقه نسائي جديد

د/ الزهراء عاشور
جامعة العربي بن مهيدي-أم البواقي

ملخص:

لقد ظهرت في الآونة الأخيرة في الغرب- أوروبا والولايات المتحدة الأمريكية على وجه الخصوص، دعوات لإيجاد فقه جديد يكون في مستوى تحديات البيئة الغربية وضغوطاتها المختلفة على المسلمين.

وبما أن قضايا المرأة المسلمة، تعتبر أكثر القضايا إلحاحا وإحراجا في الوقت ذاته بالنسبة للمسلمين في بلاد الغرب. فقد ظهرت دعوات كثيرة وعلى مستويات مختلفة الاتجاهات لإيجاد فقه نسائي عملي جديد، ينسجم مع طبيعة البيئة الغربية.

ولعل أكثر الاتجاهات التي يتوجب الوقوف عندها، الاتجاه الذي يدعو إلى تأسيس فقه نسائي جديد قائم على تجاوز الموروث الفقهي، باعتباره آراء لسابقين عاشوا أزمنة وأحوالا مختلفة. وأصحاب هذا الاتجاه ليسوا في غالبيتهم متخصصين في الدراسات الإسلامية، بل هم باحثون متخصصون في مجالات مختلفة كتبوا في هذا الموضوع باعتبارهم مسلمين ينتمون إلى العالم الغربي.

والملفت للانتباه في هذا الاتجاه، هو الحضور النسوي. حيث لم تعد المرأة موضوعا للبحث في الفقه النسوي الجديد فحسب، بل أصبحت أيضا منتجا له. ومن هؤلاء: عزيزة الحبري، وأمينة ودود، ونعمت حافظ برزنجي، وميسم الفاروقي، وربيعة تيري هاريس وأمينة بفرلي ماكلاود.

لقد توسعت هذه الحركة في الغرب في تقديم رؤى وأفكار جديدة في موضوع المرأة، ليس فقط من خلال مناقشة الموروث الفقهي ونقده. بل تعدته إلى الأصول والقواعد، وذلك بتأصيلات جديدة انطلاقا من التغير في فهم النص الشرعي من حيث المنهج والمضمون، والتغير في رؤية الواقع المعيش من حيث تشخيصه وتكييفه. على أساس أن هذا التغير يؤثر في الفتاوى على وجه العموم، سواء أكانت فتاوى خاصة متعلقة بالأفراد ومسائلهم الجزئية، أم فتاوى عامة متعلقة بالأمة والجماعة.

وبما أن هذا الاتجاه في إطاره العام، يستقي مناهجه حول المرأة من النسوية الغربية ويتبنى المنهجية التاريخانية. فقد جاءت طروحاته التجديدية حول موضوع المرأة- سواء في مجال الإفتاء المرتبط بالواقع والوقائع، أم في مجال التقعيد والتأصيل واستخلاص الأحكام الفقهية العامة- تحمل في ثناياها الثورة على الفقه الإسلامي وعلى أصوله، وذلك من خلال استسهال أمر الاستنباط وتجاوز الضوابط في فهم الشريعة ونصوصها وغير ذلك. فجاءت وفقا لذلك أحكامهم وبالتالي فتاويهم حول قضايا المرأة غير منضبطة، مثل: قوامة الرجل على المرأة، وتعدد الزوجات، وحدود طاعة الزوج، وزواج المسلمة من غير المسلم، والولي، وحريات المرأة، وحق الميراث، وشرف المرأة، وحق الخصوصية، والولاية العامة، والشهادة، وحق الإجهاض وغيرها.

مقدمة:

لقد ظهرت في الآونة الأخيرة في الغرب- أوروبا والولايات المتحدة الأمريكية على وجه الخصوص، دعوات لإيجاد فقه جديد يكون في مستوى تحديات البيئة الغربية وضغوطاتها المختلفة على المسلمين.

وبما أن قضايا المرأة المسلمة، تعتبر أكثر القضايا إلحاحا وإحراجا في الوقت ذاته بالنسبة للمسلمين في بلاد الغرب. فقد ظهرت دعوات كثيرة وعلى مستويات مختلفة الاتجاهات لإيجاد فقه نسائي عملي جديد، ينسجم مع طبيعة البيئة الغربية.

ولعل أكثر الاتجاهات التي يتوجب الوقوف عندها، الاتجاه الذي يدعو إلى تأسيس فقه نسائي جديد قائم على تجاوز الموروث الفقهي، باعتباره آراء لسابقين عاشوا أزمنة وأحوالا مختلفة. وأصحاب هذا الاتجاه ليسوا في غالبيتهم متخصصين في الدراسات الإسلامية، بل هم باحثون متخصصون في مجالات مختلفة كتبوا في هذا الموضوع باعتبارهم مسلمين ينتمون إلى العالم الغربي.

والملفت للانتباه في هذا الاتجاه، هو الحضور النسوي. حيث لم تعد المرأة موضوعا للبحث في الفقه النسوي الجديد فحسب، بل أصبحت أيضا منتجا له. ومن هؤلاء: عزيزة الحبري، وأمينة ودود، ونعمت حافظ برزنجي، وميسم الفاروقي، وربيعة تيري هاريس وأمينة بفرلي ماكلاود.

لقد توسعت هذه الحركة في الغرب في تقديم رؤى وأفكار جديدة في موضوع المرأة، ليس فقط من خلال مناقشة الموروث الفقهي ونقده. بل تعدته إلى الأصول والقواعد، وذلك بتأصيلات جديدة انطلاقا من التغير في فهم النص الشرعي من حيث المنهج والمضمون، والتغير في رؤية الواقع المعيش من حيث تشخيصه وتكييفه. على أساس أن هذا التغير يؤثر في الفتاوى على وجه العموم، سواء أكانت فتاوى خاصة متعلقة بالأفراد ومسائلهم الجزئية، أم فتاوى عامة متعلقة بالأمة والجماعة.

أولا: منطلقات هذا الاتجاه في التأصيل والإفتاء في قضايا المرأة:

لقد انطلق هذا الاتجاه من عدة منطلقات، لعل أهمها ما يلي:

1) تحديات البيئة الغربية.

2) وضْعُ المرأة المسلمة في الغرب.

3) خصوصية الموروث الفقهي النسوي.

تعتبر البيئة الغربية أهم منطلقات دعاة فقه نسائي جديد، بما تمثله من تحديات جسام أمام المسلمين عامة والمرأة المسلمة خاصة وذلك في مجالات شتى، تحديات في الحياة الاجتماعية والسياسية والاقتصادية والقانونية، إضافة إلى

ضغوطات قيمية نابعة من البيئة الفكرية والثقافية السائدة في المجتمعات الغربية. الأمر الذي جعل الفرد المسلم امرأة كانت أم رجلا، يعيش ازدواجية بين ثقافته الأصلية وثقافة المجتمع الغربي المتواجد فيه. وبالتالي يقف بين خيارين كل منهما صعب، وهما: خيار الابتعاد ومعاداة هذا المجتمع أو خيار الانقياد والاندماج الكلي في هذا المجتمع.

كما أن وضْع المرأة المسلمة في الغرب يختلف عن وضعها في البلاد الإسلامية، لاسيما وأن الاجتهادات الفقهية المرتبطة بالمسائل النسوية في قضايا كثيرة - كما يرى هذا الاتجاه، لا تتماشى وطبيعة المرأة المسلمة في الغرب. مثل: قضايا النكاح، والعمل، والتعليم وما يتبعها، ما جعل الغربيين ينظرون إليها نظرة دونية –يقول جيفري لانج[1]: "إن موضوع وضْع المرأة في الإسلام، ودون أدنى شك، يقف اليوم أكبر عائق ما بين الإسلام وقبوله في الغرب. وبالإضافة إلى ذلك، فإن الكثير من المعتنقين الغربيين للإسلام سوف يعيشون بعزلة عن المجتمع الإسلامي حتى تحل هذه القضية بما يرضيهم"[2].

كما يشير جيفري لانج أن العديد من الغربيين ممن كانوا مهتمين على نحو جوهري بالإسلام، وكانوا يسعون سعيا حثيثا إلى اعتناقه ما كان يجعلهم يعرضون عنه، هو أفكارهم الخاطئة عن مواقف المسلمين تجاه المرأة. فهذا الموضوع يكون بحق أكبر عقبة تحول دون انتشار الإسلام في الغرب. فمن بين جميع المواضيع المتعلقة بالإسلام نجد أن وضع المرأة في الجالية الإسلامية هو من بين أكثر المواضيع التي تمت الكتابة عنها ومناقشتها[3]. لاسيما وأن الواقع الغربي يطرح الكثير من القضايا المرتبطة بالمرأة وبهذه البيئة الغربية، مثل: زواج المسلمة بغير المسلم، وحريات المرأة، وشرفها، والإجهاض، وحدود طاعة الزوج ومشاورته، وحق الخصوصية، وحق الذمة المالية المستقلة، والقوامة وغيرها.

كما انطلق هذا الاتجاه أيضا من خصوصية الموروث الفقهي النسوي الذي يقوم في أساسه على نظرة ذكورية أبوية تسلطية –كما يرى هذا الاتجاه، وبالتالي فإن مجمل هذا الفقه حال دون تمثل ذاتية المرأة وشخصيتها المستقلة. تقول أمينة ودود[4]: "فالمرأة تعتمد حسب التقاليد على الرجل في المجتمع، فلا ينظر إليها على أنها تمثل

نفسها بذاتها وبشكل مستقل"[5]. كما غاب صوت المرأة عن هذا الموروث الفقهي النسوي الذي أنتجه الرجل، ومنه –كما يرى هذا الاتجاه، ضرورة حضور صوت المرأة في الفقه الجديد وكسر احتكار الرجل للحياة العامة العملية والفكرية، وإنهاء سطوة المجتمع الأبوي الذكوري[6]. لأن "معظم ما خلفه التراث الفكري الإسلامي أو إدراك العدالة الاجتماعية في الإسلام يأتي من منظور الذكور وحسب، وبالتالي فهو لا يعكس خبرات الأنثى ومنظورها"[7].

لقد "قيّم الرجل كيف يكون الذكر مسلما ولم يكتف بذلك، بل تعدى ذلك ليبّين كيف تكون الأنثى مسلمة، إلا أن معايير التقييم المستخدمة كانت مبنية على خبرات الذكر وتصوراته. وهذا شرخ واضح –كما ترى أمينة بفرلي ماكلاود[8]، "فكيف يتسنى للذكر أن يعطي هذه السابقة على الأنثى ليقرر ما هو عادل للمجتمع دون أن يزود بمعلومات شخصية عن كينونتها وتصورها"[9].

إن غياب إسهام المرأة أو صوت المرأة - كما ترى أمينة ودود، قد خلف فجوة هائلة في التراث الفكري الإسلامي، وأن إدراك تأثيرات هذه الفجوة، وتفهم طبيعة صوت الأنثى الغائب مفيدان للنظر في تصحيح اختلال التوازن بين الجنسين في ممارسات المسلمين، وسيشكّل إغلاق هذه الفجوة مساهمة أساسية للمناقشات الحالية حول وضْع المرأة في الإسلام[10]. وتضيف: "أن إقحام خبرات الأنثى وتصوراتها في تشكيل النماذج الإسلامية الأساسية سوف ييسّر الجهود لاستئصال كل أشكال التمييز ضد المرأة في المجتمعات الإسلامية"[11].

ومنه يكون صوت الأنثى –كما ترى نعمت حافظ برزنجي[12]، "الوسيلة الشرعية لبيان الخبرات الأنثوية. إن زيادة التصورات الشرعية المتمركزة حول الفطرة الأنثوية، سيخلق قواعد إضافية في الأنماط المقبولة عموما في التفكير الإسلامي"[13].

فكان لا بد إذن كما يرى هذا الاتجاه من تجديد البحث في موضوع المرأة، بتقديم رؤى وأفكار جديدة تسهم في الجدل الديني السائد حول المرأة المسلمة في الغرب، وتقدم في الوقت ذاته حلولا مناسبة لها في ظل البيئة الغربية والتحديات الراهنة. وذلك من خلال إعادة قراءة الموروث الفقهي النسوي في هذا الموضوع،

نقدا وتجاوز. وتقديم تأصيلات جديدة من جهتين: جهة النص وجهة الواقع، بحيث يكون للمرأة دور في إنتاجه.

ثانيا: منهجه:

لقد تأثر هذا الاتجاه بالمفاهيم الغربية، لاسيما المتعلقة بالنسوية الغربية، مثل: الهوية، والاستقلالية، والمساواة، والتماثل، والإرادة المنفردة. . . وغيرها من مفردات الخطاب النسوي الغربي.

كما تبنى هذا الاتجاه المناهج الغربية في معالجة قضايا المرأة، لاسيما المنهج التاريخاني أو التاريخانية[14] باعتبار أن المنتج الفقهي في هذا الموضوع هو مرتبط بزمانه والبيئة المنتجة له، وبالتالي لابد من نقده وتجاوز طروحاته التي لا تتماشى مع معطيات العصر وكذا مع البيئة الغربية.

لقد تم نقد ما قدمه جمهور العلماء من أحكام النساء بدعوى عدم ملاءمتها مع متطلبات الواقع الراهن، وأن المنهج الذكوري قاصر عن رؤية الحقيقة من جميع جوانبها. تقول ميسم الفاروقي[15]: "إن حقوق المرأة بُترت بسبب غلبة المنظور الذكوري لعدة قرون، فقد شاع تفسير معين لآيات القرآن الكريم لم يكن دائما كاملا ودقيقا، بل كان متأثرا بذلك المنظور الذكوري"[16]. ومنه، تدعو النساء لأن يجهدن أنفسهن لقراءة القرآن الكريم مجددا من منظور أنثوي بقصد الدفاع عن حقوقهن. لأن هناك أمورا تستطيع المرأة أن تنظر إليها من منظورها الاجتماعي، في الوقت الذي تغيب فيه عن المنظور الاجتماعي للرجل[17].

ولم يتوقف الأمر عند هذا الاتجاه عند نقد "فقه المرأة" فحسب، بل تعداه إلى نقد الفقه في مجمله بموضوعاته المختلفة، وذلك على أساس كونه فقها مرتبطا ببيئة وزمن يختلفان عن البيئة الغربية واللحظة الراهنة. ومنه، اعتمد هذا الاتجاه في تأصيل فقه نسوي جديد أكثر ملاءمة مع متطلبات البيئة الغربية. فقه يقوم على مبدأين، وهما:

أولا: مبدأ التوحيد.

ثانيا: مبدأ التأويل والتبرير الواقعي.

أولا: مبدأ التوحيد:

أي الانطلاق من القرآن الكريم مباشرة باعتباره مصدر التشريع، فالتوحيد هو الجوهر الأساسي للقوانين الإسلامية - كما تشير إلى ذلك عزيزة الحبري[18]، حيث يشتق قانون الأسرة وغيره من القوانين الإسلامية من مفهوم التوحيد أو من الإيمان بأن الإله واحد، وتشتق منه مبادئ ثانوية عديدة بما في ذلك المبدأ الذي يؤكد على أن الله سبحانه هو الخالق لكل شيء. وهكذا فإن مبدأ التوحيد هو الأرضية الأساسية التي ينطلق منها المفهوم الغيبي للمساواة بين الناس جميعا باعتبارهم خلق الله[19]. ثم تمضي عزيزة الحبري في تحليل مفاهيم التوحيد والشرك والاستكبار والتغيير الاجتماعي الذي يعتمد على الشورى وعدم الإكراه والاجتهاد والمصلحة العامة وإزالة أسباب العلة للقوانين والتشريعات والأحكام وغيره، وكذا تحليل جوانب محددة في الزواج والولاية وتنظيم النسل والقوامة وتعدد الزوجات والطلاق وغيرها. إذ توضح باسم "المظلة المعرفية العامة"، أن التفسيرات التقليدية تؤدي إلى معنى قهري سلطوي باطش وسلطة لا حدود لها ضد روح الدين[20].

أما أماني صالح، فترى أن المعرفة النسوية الإسلامية هي بالضرورة معرفة تحررية ضد السلطة المطلقة لفرد أو جنس أو رأي أو نظام وحيد، وتحررية هذه المعرفة في الإسلام نابعة من جوهر دعوته في تركيز العبودية وحكرها على الخالق المطلق الكامل دون غيره من السلطات البشرية، وأن ما عداه من مصادر تدعي السلطات إنما هي مصادر ثانوية تنظيمية وليست تأسيسية ترتهن طاعتها بقبول البشر وبمدى التزامها بتعاليم الخالق، وتقتضي المراجعة والمراقبة الدائمة[21]. وتضيف أماني صالح، أن الحرية وفق هذا المنظور هي التحرر من الخلق لا الخالق، أي أن الالتزام بالمرجعية الإسلامية لا يتصارع مع مفهوم التحرر بل هو يدفع إليه. فالإسلام يعلمنا أن العلاقة مع الله سبحانه مباشرة بلا وسيط أو مهيمن بين الإنسان المؤمن العاقل وخالق الكون والنفس والأخيرة تشكل نقطة هامة في خطاب الإسلاميات، حيث يرين أن هذه هي جوهر المنظور الإسلامي لحرية الإنسان الوجودية وأساس نضاله ضد مصادر الهيمنة والقوة البشرية وأن المعرفة النسوية الإسلامية تسعى للتحرر من خلال استكمال جسور

المعرفة بين النساء وإرادة خالقهن فيهن دون وسيط متحيز أو ذي هوى لتعرف النساء بأنفسهن حقوقهن وهويتهن وأدوارهن[22].

لقد اعتمد هذا الاتجاه على الاستدلال بالقرآن الكريم الذي أصبح المرجعية الأساسية الوحيدة، وأحيانا السنة النبوية الشريفة. وفي المقابل التقليل من مكانة الأدلة الشرعية الأخرى، الإجماع والقياس على وجه الخصوص. حيث تضاربت الآراء حول حجية الإجماع، بين قبوله في حدود ضيقة، وبين طرحه وإدراجه في عالم النسبي والتاريخي - الزماني المكاني- وذلك على أساس أن الفقهاء "بإمكانهم أن يتفقوا على تشريعات خاطئة وقد فعلوا ذلك"[23] - كما تقول ميسم الفاروقي. أما القياس الشائع فهو القياس العقلي القائم على قياس المستجدات والتفريع لها، وليس القياس الشرعي المعروف عند علماء أصول الفقه.

واعتماد هذا الاتجاه على مبدأ التوحيد، أي استنباط الأحكام الشرعية من العقيدة يرجع إلى غياب صوت المرأة في التراث الإسلامي كما ترى أمينة بفرلي ماكلاود[24]، "فالتراث لا يذكر شيئا أبدا عن صوت المرأة وعلاقته بهذا المصدر الإسلامي المركزي، وقد خلّف هذا الصمت فجوة هائلة في التراث الفكري يساوي صمت النص نفسه بشأن ضرورة ربط وتكامل خبرات الرجل والمرأة مع قداسة القرآن. إن غياب صوت الأنثى فيما يرتبط بالقرآن أثّر بعمق في الاعتقادات التي يحملها أغلبية المسلمين على الخالق، وبالتالي تفهمهم لدور الإنسان وغايته في عملية الخلق"[25].

وإذا كان هذا الخطاب يعتمد على القرآن الكريم كمرجعية رئيسة، فإننا نقف على شيئين بارزين وهما:

1)الاكتفاء بقراءة كتب التفاسير دون الغوص في أصول التفسير وأصول الفقه والقواعد الفقهية وغيرها من الأدوات الموصلة إلى الفهم الجيد للنصوص القرآنية، ولعل هذا راجع إلى عدم الاختصاص عند البعض.

2)ظهور طرق جديدة للتفسير، منها طريقة التفسير المجزأ. كما نجدها عند أمينة ودود[26] ورفعت حسن[27]، هذه الطريقة التي لا تفسر معظم الآيات الخاصة بالنساء في ضوء رسالة القرآن الكريم ككل.

ثانيا: مبدأ التأويل والتبرير الواقعي:

لقد اعتمد هذا الاتجاه على التأويل والتبرير الواقعي، أي الاستجابة لتحديات البيئة الغربية. ومنه، اعتمدت تنظيراتهم على تجاوز الموروث الفقهي النسائي. فواجبنا - كما يقول جيفري لانج: "ليس محصورا بتعليم الكيفية التي فهمت بها المجتمعات السابقة الرسالة المقدسة، ذلك أنه يتوجب علينا أن نبلغها بشكل متطور بالكيفية التي نعيشها وبالطريقة التي نقضي بها حوائجنا"[28]. ثم يضيف، "أن وجهة نظر الأكثر بالنسبة للقرن العشرين هي أننا في موقع جيد تماما، وقادرون أن نميز من خلاله بين ما يقوله القرآن عن الجنسين وبين ما اقترحه المفسرون القدامى"[29].

ولعل هذا ما يشير إليه رمضان طارق (في مقام آخر) بعض المسائل تحتاج إلى تنظيرات فقهية جديدة وفتاوى، لكن قبل الخوض في مسائل التنظيرات التي تواجهنا في البيئتين الأوروبية والأمريكية يجب أن تنطلق من معطى أساسي، وهو فهم الوجود الإسلامي في أوروبا فهما صحيحا[30].

وقد تبنت النسوة الباحثات في هذا المجال منهجا فكريا أطلقن عليه "منهج العمل الفكري الفعال" لتعزيز الهوية الذاتية للمرأة المسلمة، واستعادة مكانتها وكرامتها، وضمان حقوقها التي أقرتها الشريعة الإسلامية، ونص عليها القرآن الكريم. حيث تشير جزيلا ويب أن الباحثات من خلال منهج العمل الفكري الفعال، حاولن إعادة النظر في النصوص والمناهج الإسلامية والعلاقات الحضارية التقليدية. وذلك لتدققها وتمحصها وتنقدها وتفسرها مستخدمة ذلك كله لمخاطبة المشكلات التي تواجهها المرأة المسلمة، لتشكل بداية مرحلة تجعل قضايا المرأة المسلمة في أيديها لتعالجها بنفسها، فتصبح هي ذاتها الباحثة وموضوع البحث[31]. ولعل هذا ما اصطلح على تسميته **"بالنسوية التأويلية"**، التي

تُعنى بإعادة قراءة النص الديني قراءة نسوية جديدة، تطمح إلى دحض القراءة الذكورية للقرآن المتراكمة على امتداد التاريخ الإسلامي.

وإذا كان أصحاب هذا الاتجاه تلتقي أراؤهم عند تجاوز الموروث الفقهي النسائي لِما فيه من عنت على المرأة المسلمة في الغرب، أو إتباع أسلوب الانتقاء منه، بما يتماشى والعصر والبيئة الغربية. فإنهم يختلفون في أدوات الاستنباط بما آل بأكثرهم إلى استنباطات غير منضبطة، خاصة بإتباع أكثرهم التحليل العقلاني التاريخاني في التأويل، والاستقاء من الثقافة الغربية خاصة الخطاب النسوي الغربي. كما يبدو ذلك من خلال تنظيراتهم في شؤون المرأة والتي انعكست بدورها على الفتاوى المختلفة والمتعددة في هذا الشأن، مثل: دور الولي في النكاح أو (الولاية أو الوصاية) - كما تسميها عزيزة الحبري، وزواج المسلمة بغير المسلم، وتعدد الزوجات، والنشوز، والطلاق، والخلع أو المخالعة، وتحديد النسل أو منعه، والإجهاض، وشرف المرأة (أو العذرية)، وحريات المرأة في العمل والتعليم والتملك، وحقها في الخصوصية والاستقلالية وغيرها من القضايا المتجددة أو المستجدة التي أوجدتها البيئة الغربية.

ومنه، فقد تميز هذا التأصيل الجديد في فقه النساء أو فقه المرأة المسلمة في الغرب بما يلي:

1)الاستقاء من الثقافة الغربية.

2)المبالغة في إدراك الواقع الغربي على حساب فقه النص ومحاولة مواءمة الاجتهادات بهذا الواقع.

3)محاولة مواءمة الاجتهادات بالمرجعية الدولية، مواثيق الأمم المتحدة.

4) التحليل والتأويل العقلاني.

5) الإسقاط وفق المنهج التاريخاني.

6) اتباع التعميمات.

7)عدم التوثيق عند الأخذ من المصادر الأصلية.

ثالثا: نماذج لاجتهادات وفتاوى مختلفة:

لقد حاول الكثير من أصحاب هذا الاتجاه مقاربة قضايا المرأة المسلمة المطروحة سواء المتجددة منها أو المستجدة بالفكر الحداثي الغربي، ومنه فسرت هذه القضايا من هذا المنطلق وبالتالي إيجاد اجتهادات وفتاوى لها وفق هذا السياق.

لقد فسر هذا الاتجاه الزواج بالمؤسسة التعاقدية في الغرب وتعدد الزوجات باتخاذ العشيقات، ومؤجل المهر بمثابة النفقة، وهكذا. كما ركز هذا الاتجاه على كفاءة المرأة وجدارتها وقدرتها على منافسة الرجال، ومنه فمسألة شهادتها على النصف مع الرجل، ونصف الميراث معه، وضرورة حضور الولي في عقد زواجها، وعدم توليها الولايات العامة، وعدم مساواتها مع الرجل لم يعد مناسبا طرحها بنفس السياق الذي طرحت به في الماضي. يقول جيفري لانج: "(حديث ناقصات عقل ودين) هو الحديث الذي سألني عنه أمريكيون مسلمون أكثر من أي حديث آخر، وأخبرني أحد هؤلاء المعتنقين أن هذا الحديث سبّب له ألما كبيرا، وأنه زعزع ثقته بإيمانه"[32]. وتقول عزيزة الحبري: "القرآن في سعيه لإحداث تغيير يلجأ إلى ما يعرف الآن في الغرب بالإقرار الفعال للمساواة، إذ لا يكفي في مجتمع أبوي الإعلان العام عن تساوي حقوق المرأة مع الرجل لحماية المرأة"[33].

يعتبر موضوع "تعدد الزوجات" من أكثر المواضيع الذي أثار جدلا، حيث اعتبرت عزيزة الحبري ممارسة نظام تعدد الزوجات في المجتمعات المسلمة كدليل على السيطرة المالية والجنسية، فهو بحد ذاته شبيه بالممارسات الغربية التي يتم بموجبها اتخاذ خليلات أو معشوقات خارج إطار الزواج[34].

وسمّى جيفري لانج الأسر التي فيها زوجات لرجل واحد بالأسر المنكوبة، حيث فسر الآية القرآنية المبيحة للزواج حتى أربع إنما تفرض سقفا على عدد الزوجات. ويرى أن هذا النظام لا يمكن تطبيقه في بلاد الغرب لاسيما الولايات المتحدة الأمريكية، "إن العائقين الرئيسين أمام اتخاذ زوجة ثانية في الولايات المتحدة الأمريكية هما القانون والكره الثقافي الأمريكي الشديد لمسألة تعدد الزوجات"[35]. وفي معرض تعليقه على آية تعدد الزوجات ﴿ وَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تُقْسِطُوا فِي الْيَتَامَىٰ فَانْكِحُوا مَا طَابَ لَكُمْ مِنَ النِّسَاءِ مَثْنَىٰ وَثُلَاثَ وَرُبَاعَ فَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تَعْدِلُوا فَوَاحِدَةً أَوْ مَا مَلَكَتْ

أَيْمَٰنُكُمْ ذَٰلِكَ أَدْنَىٰٓ أَلَّا تَعُولُوا﴾[36]- كان هناك إجماع على أنها تحدد عدد الزوجات اللواتي يمكن للرجال أن يتزوجوهن وهو أربع، وهناك أيضا اتفاق بين مفسري القرآن من أن هذا التنزيل كان استجابة للازدياد المطرد لعدد الأرامل واليتامى من جراء الحروب في العاصمة الدولة المدينة المنورة"[37].

وفسرت ميسم الفاروقي تعدد الزوجات والنشوز بتفسيرات جديدة قوامها السياق القرآني نفسه، حيث تستخدم عبارة "ربما" وما فيها من ظنية. "ربما كان هذا هو السبب الكامن وراء تصرفات الزوج الذي تنزلت بسببه هذه الآية (أية النشور)، وهو ما لم تصرح به الزوجة وربما كان النبي ﷺ على علم به"[38].

وركز هذا الاتجاه على الاستقلالية الاقتصادية للمرأة المسلمة في بلاد الغرب، ومنه فمسألة ميراث المرأة للنصف لابد من إعادة النظر فيها. حيث يشير جيفري لانج، أنه من العسير القول إلى أي درجة يمكن تطبيق نظام كهذا في الولايات المتحدة الأمريكية. هناك فرص أعمال متوفرة للنساء أكثر من أي وقت مضى، واستقلال المرأة الاقتصادي هو أمر مرغوب به ومقبول على نطاق واسع[39].

كما أثار موضوع حجاب المرأة المسلمة جدلا كبيرا، خاصة مع حملات الحكومات الغربية ضده - الحكومة الفرنسية على وجه التحديد. حيث رأى بعض أصحاب هذا الاتجاه، أن المرأة المسلمة ستلقى صعوبة ومشاكل جمة إذا حاولت التقيد بنظام اللباس الإسلامي الذي سماه "باللباس التقليدي". يقول جيفرى لانج: "هناك حاجة ملحة للأمة لكي تظهر العطف والفهم نحو أولئك الذين يتشبثون بهذه المشكلة وبخاصة النساء المسلمات اللاتي يعشن في الغرب. يجب أن تمنح النساء أكبر درجة من الحرية في اللباس بحيث لا يثني ذلك النساء عن المساهمة الفعالة في المجتمع. سوف يمضى بعض الوقت قبل أن تتمكن النساء المسلمات الأمريكيات والأوروبيات من أن يجدن الأزياء التي تنسجم مع ثقافتهن وديانتهن"[40].

وبما أن المرأة المسلمة في بلاد الغرب، قد وصلت إلى درجة عالية من التعليم السامي التي مكنتها من تولي مناصب عليا. فإن مسألة "الولاية العامة" و"شهادة المرأة على النصف" أصبحت تثار أكثر من غيرها من المسائل. حيث يرى هذا

الاتجاه ضرورة تجاوز الموروث الفقهي في هذا الشأن، لأن فكرة تولي النساء الولايات العامة أصبحت أكثر قبولا في الثقافة الغربية. يقول جيفري لانج: "سوف أكون مندهشا إذا ما أنكر المسلمون الأمريكيون على النساء جدارتهن في تسلم المناصب السياسية القيادية"[41].

وتحدت أمينة ودود المفهوم السائد للقوامة وأمّت صلاة مختلطة أكثر من مرة، حيث ترى أن عدم إعطاء المرأة المسلمة هذا الحق هو أمر خاطئ متجذر في ذهنية المسلمين وداخل المجتمعات الإسلامية دون أن يقوم أحد بمحاولات جادة لتصويبه. وتشير في كتابها "القرآن والمرأة" الذي تناولت فيه قراءة للنصوص القرآنية من خلال وجهة نظر نسائية تطرح فيها حق المرأة في إمامة المسلمين ومن خلال الأبحاث التي قامت بها، لم تجد في سلوكيات النبي ﷺ ما يمنع أن تؤم المرأة المسلمين رجالا ونساء. بل أن الرسول الكريم وافق على إمامة المرأة المسلمة، وعدم إعطائها هذا الحق جعلها تفقد مكانتها كقائدة روحية وفكرية.

"وقد اتخذت أمينة ودود هذه الخطوة غير المسبوقة ضمن الاحتفال بيوم المسلم بالولايات المتحدة الأمريكية، وأبقى المنظّمون موقع الصلاة خلف أمينة سرا لفترة بسبب التهديدات التي انطلقت من بعض المعارضين لهذه الفكرة. وتقرر نقل مكان الصلاة إلى إحدى الكنائس الأنجليكانية بنيويورك بعد أن رفضت المساجد استضافتها، وألقت ودود خطبة الجمعة قبل الصلاة التي نظّمها مجموعة من الناشطين والصحفيين والدارسين بالجامعات. وقد دافعت ودود عن حق المرأة في الإمامة، وقالت في الخطبة أن الدين الإسلامي يساوي بين الرجل والمرأة، وبالتالي لها الحق في إمامة الصلاة، وإنها تريد حق الإمامة للمرأة وليس الحقوق السياسية والاقتصادية فقط. كما قالت إسراء النعماني منظّمة الحدث إنهم أرادوا تحدي فكرة أن يكون للمرأة دور ثانوي في الحياة الروحية للإسلام"[42].

ومنه، يكون تأصيل الفتاوى من خلال هذه التفسيرات للأمثلة السابقة كالآتي:

1)عدم قبول تعدد الزوجات في ظل البيئة الغربية.

2)مساواة الجنسين في الميراث.

3)عدم تقيد المرأة باللباس الإسلامي التقليدي.

4)حق المرأة في تولي الولاية العامة.

5)حق المرأة في الإمامة.

خاتمة:

مما لا شك فيه، أن المسلمين في بلاد الغرب يعانون ضغوطات كبيرة في شتى الجوانب تحول بينهم وبين تمثلهم لدينهم، بما يحمله من قيم ومثل تتعارض مع معطيات البيئة الغربية. إضافة إلى الهجمة الشرسة على الإسلام والمسلمين من قِبل الدوائر الغربية، ومحاولة منع المسلمين لتمثل رموزهم الإسلامية.

أمام هذا الوضع سعى الكثير من المسلمين من علماء ومفكرين وباحثين، لاسيما المقيمين في الغرب أو الغربيين المسلمين، في محاولة منهم إلى مقاربة المسلم بهذه البيئة الغربية. وذلك من خلال اجتهادات فقهية جديدة للقضايا المتجددة أو المستجدة، لاسيما فيما تعلق بالمرأة المسلمة في بلاد الغرب.

وإذا كان البعض قد ركز في هذا المجال فقط على الإفتاء باعتباره أكثر ارتباطا بالواقع، فإن البعض الآخر قد اتجه إلى التأصيل لأصول الإفتاء - أي إلى التأصيل والتقعيد واستخلاص الأحكام الشرعية التي تستخلص منها الفتاوى، مما أدى إلى الاختلافات نظرا لاختلاف المنطلقات ودرجات الأخذ من الموروث الفقهي النسوي.

لقد حاول هذا الاتجاه في اجتهاده تجاوز الموروث الفقهي النسوي - وأحيانا عند البعض منه تهوين النص الشرعي، وفي المقابل تعظيم أثر الواقع الغربي في حياة المسلمين. فجاءت الاجتهادات قوامها التيسير والمواءمة مع الواقع الغربي الأوروبي والأمريكي، لاسيما مع إسقاط المفردات النسوية الغربية على الرؤى المنتسبة للإسلام. وبما أن هذا الاتجاه في إطاره العام، يستقي مناهجه حول المرأة من الفكر الحداثي ويتبنى المنهجية التاريخانية. فقد جاءت طروحاته التجديدية حول موضوع المرأة- سواء في مجال الإفتاء المرتبط بالواقع والوقائع، أم في مجال التقعيد والتأصيل واستخلاص الأحكام الفقهية العامة- تحمل في ثناياها

الثورة على الفقه الإسلامي وعلى أصوله، وذلك من خلال استسهال أمر الاستنباط وتجاوز الضوابط في فهم الشريعة ونصوصها وغير ذلك. فجاءت وفقا لذلك أحكامهم وبالتالي **فتاويهم** حول قضايا المرأة **غير منضبطة**، مثل: قِوامة الرجل على المرأة، وتعدد الزوجات، وحدود طاعة الزوج، وزواج المسلمة من غير المسلم، والولي، وحريات المرأة، وحق الميراث، وشرف المرأة وعذريتها، وحق الإجهاض، وحق الخصوصية، والولاية العامة، والإمامة، والشهادة، وغيرها.

لقد كشفت قراءة وتحليل اجتهادات فريق "دعونا نتكلم" خاصة، بعض التساهل في فهم النصوص الشرعية، وبالتالي التساهل في استنباط أحكام فقهية ومنها فتاوى شرعية. خاصة أن هذه الاجتهادات قد غلب عليها الطابع النقدي للموروث الفقهي النسوي، والنزعة السجالية والروح الدفاعية في مواجهة النزعة الذكورية التي تسلطت من منظورهن على قضايا المرأة و همشت دورها في المجتمع. وعلى الرغم من وجود قدرات عقلية، إلا أن تأويل النصوص لابد أن يكون وفق ضوابط لاسيما الوقوف على مقاصد الشريعة الإسلامية والتمييز بين الأحكام القطعية والأحكام الظنية وغيرها.

ضروري أن ترفع المرأة المسلمة صوتها للاجتهاد في قضاياها وشؤونها وتدافع عن وجودها وتثبت جدارتها في المجتمع، لكن هذا الاجتهاد لابد أن يكون مبنيا على ضوابط وأن يكون من أهل الاختصاص الملمين بالفقه الإسلامي وأدواته وفقه منهجي للنص الشرعي وحنكة في فهم الواقع. فالمرجعية والمنهجية هما حجرا الأساس لكل اجتهاد فقهي جديد، ولا تكفي القراءات الذاتية وإن كانت نية أصحابها صادقة. ولعل ما قدمه في هذا المجال الشيخ د/يوسف القرضاوي ود/عبد المجيد النجار ود/طه جابر العلواني وغيرهم من علماء الأمة الإسلامية المعاصرين، يمثل إطارا مرجعيا يمكن الرجوع إليه والاستفادة منه والانطلاق منه في تأسيس فقه جديد للمسلمين الغربيين والمسلمين المقيمين في بلاد الغرب، ولاسيما للمرأة المسلمة هناك.

الهوامش:

[1] عالم الرياضيات الأمريكي، ولد سنة 1954م. أستاذ في قسم الرياضيات في جامعة كنساس الأمريكية، اعتنق الإسلام سنة 1980م بعد أن كان ملحدا.

[2] جيفري لانج، الصراع من أجل الإيمان: انطباعات أمريكي اعتنق الإسلام. ترجمة: د/منذر العبسي. دارالفكر. دمشق. سوريا. ط(2). سنة 1421هـ/2000م. ص 229.

[3] جيفري لانج، حتى الملائكة تسأل: رحلة إلى الإسلام في أمريكا. ترجمة: د/منذر العبسي. دار الفكر. دمشق. سوريا. 2001م. ص 171.

[4] أستاذة بقسم الدراسات الدينية والفلسفية في جامعة فرجينيا بالولايات المتحدة الأمريكية.

[5] أمينة ودود، تفسير قرآني بديل ووضع المرأة المسلمة. ضمن: دعونا نتكلم، مفكرات أمريكيات يفتحن نوافذ الإيمان على عالم متغير. تحرير: جيزيلا ويب. ترجمة: د/إبراهيم يحي الشهابي. دار الفكر. دمشق. سوريا. ط(1). سنة 1423هـ/2002م. ص 40.

[6] راجع المرجع نفسه.

[7] أمينة بفرلي ماكلاود، العالِم والفتوى: قضايا شرعية تواجه المجتمعات المسلمة الإفريقية الأمريكية والمهاجرة في الولايات المتحدة. ضمن: دعونا نتكلم، مرجع سابق، ص53.

[8] أستاذة الدراسات الإسلامية قسم الدراسات الدينية بجامعة دي بول بالولايات المتحدة الأمريكية.

[9] المرجع السابق، ص 56 و57.

[10] أمينة ودود، المرجع نفسه، ص 50.

[11] المرجع نفسه.

[12] باحثة مختصة في الدراسات النسوية الإسلامية.

[13] نعمت حافظ برزنجي، التعلم الإسلامي السامي للمرأة المسلمة بوصفه حقا إنسانيا في النظرية والتطبيق. ضمن: دعونا نتكلم، مرجع سابق، ص 69.

[14] تعتبر المنهجية التاريخانية إحدى المناهج المعاصرة في قراءة نصوص الوحي خاصة، حيث أبتكرها المؤرخون الغربيون لقراءة الأناجيل والعهد القديم. والمنهجية التاريخانية، تركز في قراءة النص القرآني على ارتباطه بأحداث معيّنة وأوضاع خاصة. وهو أي النص القرآني وإن تكن مقاصده خالدة، إلا أن ما يحمله من تنصيص على كيفية تحقيق تلك المقاصد مرتبطة بالأحداث والأوضاع حال نزولها. وبما أن المسلمين اليوم، وفق المنهجية التاريخانية، يعيشون في ظروف تختلف تماما عن الظروف التي نزلت فيها نصوص الوحي، وجاءت لمعالجتها. فإنه ينبغي أن تفهم نصوص الوحي فهما جديدا يتماشى مع روح العصر، وأن تُلغى الأفهام السابقة. وقد طبق دعاة فقه جديد هذه المنهجية على الموروث الفقهي خاصة النسوي منه، حيث رأى ضرورة تجاوزه أو الانتقاء منه.

[15] محاضِرة في الدراسات الإسلامية قسم اللاهوت - جامعة جورج تاون بواشنطن بالولايات المتحدة الأمريكية.

[16] ميسم الفاروقي، الهوية الذاتية للمرأة في القرآن والشريعة الإسلامية. ضمن: دعونا نتكلم، مرجع سابق، ص 161.

[17] المرجع نفسه.

[18] أستاذة الفلسفة ورئيسة منظمة الكرامة ومؤسستها، وهي منظمة تضم المحاميات المسلمات المدافعات عن الحقوق الإنسانية في أمريكا.

[19] عزيزة الحبري، مدخل إلى حقوق المرأة المسلمة. ضمن: دعونا نتكلم، مرجع سابق، ص 100 و101.

[20] المرجع نفسه، ص 64.

[21] نقلا عن: د/أميمة أبو بكر ود/شيرين شكري، المرأة والجندر: إلغاء التمييز الثقافي والاجتماعي بين الجنسين. دار الفكر. دمشق. سوريا. ط(1). سنة 2002. ص 63 و64.

[22] المرجع نفسه، ص 64.

[23] ميسم الفاروقي، المرجع السابق، ص 153.

[24] أمينة بفرلي ماكلاود، المرجع السابق، ص 48.

[25] المرجع نفسه، ص 49 و50.

[26] راجع: أمينة ودود، المرجع السابق.

[27] Riffaat hassan، on Human rights and the qur'anic perspective. journal of Ecumenical studies (19)-1982.

[28] جيفري لانج، الصراع من أجل الإيمان، ص 227.

[29] المرجع نفسه، ص 236.

[30] رمضان طارق، مقال: الغرب دار شهادة لا دار كفر. على موقع على شبكة الإنترنت، إسلام أون لاين، بتاريخ: 2003/09/10م (www. islamonline. net)

[31] جزيلا ويب، دعونا نتكلم، ص 17.

[32] جيفري لانج، المرجع السابق، ص 238.

[33] عزيزة الحبري، المرجع السابق، ص 108.

[34] المرجع نفسه، ص 117.

[35] جيفري لانج، المرجع السابق، ص 266.

[36] النساء آية (3).

[37] جيفري لانج، المرجع السابق، ص 264.

[38] ميسم الفاروقي، المرجع السابق، ص 153.

[39] جيفري لانج، المرجع السابق، ص 251 و 252.

[40] المرجع نفسه، ص 282 و283.

[41] المرجع نفسه، ص 284.

[42] من موقع على شبكة الإنترنت: www. alsaher. net

الأسس والقواعد الإسلامية التربوية والوقائية للاتصال العمومي

ا/ أمال عميرات
أستاذة جامعية بمعهد علوم الإعلام والاتصال بجامعة الجزائر

إنّ الاتصال هو النشاط الذي يستهدف الشيوع والانتشار لفكرة أو موضوع أو قضية ما، عن طريق انتقال المعلومات والأفكار من شخص أو جماعة إلى أشخاص أو جماعات باستخدام الرموز ذات المعاني المحدّدة والمفهومة بنفس الدرجة لدى كل من الطرفين، فالاتصال أساسي كل تفاعل إعلامي ثقافي، حيث ينتج عنه نقل المعارف والمعلومات وتيسير التفاهم بين الأفراد والجماعات، فهو النشاط الذي يستخدمه الإنسان لتنظيم حياته واستقرارها أو لتغيير حياته الاجتماعية، ولا يمكن لأي جماعة أو منظمة أن تنشأ أو تستمر دون اتصال يجري بين أعضائها، وعليه فإن عملية الاتصال تسعى لتحقيق هدف عام هو التأثير في المستقبل حتّى تتحقّق المشاركة في الخبرة مع المرسل، حيث ينصبّ هذا التأثير على أفكار المستقبل لتعديلها أو تغييرها أو على اتجاهاته أو على مهاراته[1].

وعندما يكون هذا التأثير متجّهًا نحو تعديل أو تغيير اتّجاهات ومواقف وسلوكات نحو الأفضل لصالح المجتمع ككل، فإنّ هذا النوع من الاتصال الهادف للمصلحة العامة للمجتمع اصطلح على تسميته بالاتصال العمومي، الذي يعرّفه "Michel LENET" على أنه يتجاوز مجرّد تبادل المعلومات بين طرفي الاتصال، بل إنّه أوسع من ذلك عندما يحاول التأثير على الاخرين بالإقناع من أجل تعديل المعارف والمواقف والآراء والسلوكات، سعيا نحو مصلحة المجتمع كهدف أساسي له، فهو بذلك يستجيب للمصلحة العامة خاصة في مجال

مكافحة الآفات الاجتماعية وترويج القيم الأساسية، فهو بذلك يحفّز ويدعو كل فرد من المجتمع بأخذ نصيبه من المسؤولية لمصلحة المجتمع، وهذا النوع من الاتصال الاجتماعي العمومي يسمح بالوقاية من مختلف الأمراض والحوادث، ويسمح بالتربية في مختلف المجالات سواء كانت صحية أو خاصة بحماية البيئة أو ترويج قيم اجتماعية أو وطنية، أي محاولة تطوير مشاركة الفرد داخل مجتمعه مشاركة إيجابية فعالة.[2]

فالاتصال يعبر لكي يقنع ويعدل المعارف والآراء والمواقف الخاصة بالآخرين وعندما يكون هذا التعديل لصالح المجتمع ككل ويستجيب لتطلعات أفراده وفائدتهم، يُسمّى اتصالاً عموميًا هدفه الأساسي تصحيح المواقف والسلوكات بالإقناع، فهو يسمح بإنجاز مهمة مشتركة ذات فائدة على المجتمع تجعل كل فرد يأخذ نصيبه من المسؤولية سعيًا لتطوير المشاركة ذات المصلحة العامّة، فهو رهان إستراتيجي يذلل الصعوبات ويسمح بالوعي في الحياة الاجتماعية بالدعوة إلى اليقظة للتقليل من النفقات التي قد ينجرّ عنها انتشار الآفات والسلوكات الخاطئة.[3]

فهو إذن إستراتيجية بث لبقة تتفادى التبذير، حيث لا يقتصر دور هذا النوع من الاتصال على الإعلام فقط، بل يتطلّب تحضير الجمهور المستهدف والتوضيح له وحثّه على المشاركة من أجل المصلحة العامّة، وهذا ما يؤدّي لتحقيق الهدف منه وهو المدنية والتحضّر كغاية لا تظهر نتائجها فورًا.[4]

وهناك من يطلق على هذا النوع من الاتصال بالاتصال الاجتماعي، حيث يقع تحت معاني "الصالح العام" عن طريق حق الجمهور في المعلومات والبحث عن الحقيقة بالعمل الاجتماعي لوسائل الإعلام، حيث العمل في هذا المجال يبحث عن الانخراط الاجتماعي للمجتمع وتبني مختلف القيم والمبادئ.[5]

إنّ المصالح العمومية تقوم بالاتصال في محاولة لإرسال معلومات من أجل الجذب والإقناع وتقوية كل ما هو إيجابي في مختلف المجالات، لأنّ مجالات الاتصال العمومي متعدّدة، فهناك المجال الصّحي الذي يفرض الوقاية قبل العلاج وتوعية الأفراد بخطورة الأمراض الفيروسية مثلا كالسيدا، وهناك المجالات الاقتصادي، والمجال البيئي وغيرها من المجالات التي تتضمن رسائل متضمنة في حملات إعلامية

موجهة للجمهور العام، تحتوي على التوعية بالخطورة الناتجة عن السلوكات الخاطئة والسلبية بتقديم النصائح وكيفية الرقابة أو المعالجة من مختلف الآفات.[6]

أولى خطوات الاتصال العمومي تبدأ بالرقابة:

إنّ الإقناع بضرورة سلك السلوك الصحيح أو اتخاذ الموقف الملائم لحياة أفضل دون مشاكل وآفات من أصعب الأمور التي قد تُلقى على عاتق القائم بالاتصال في مجال الاتصال العمومي، خاصة إذا تعلّق الأمر بتغيير سلوكات أصبحت مع الزمن طبعا ثانيا يصعب التخلي عنه، لذلك فإنّ البدء من مرحلة الطفولة يعدّ اختصارًا للجهد والوقت وحتّى المال، لأنّ الطفولة تمثل البذور والجذور في بناء وتكوين الإنسان، ونوع التنشئة والتربية والرعاية التي يحظى بها الأطفال تشكّل شخصياتهم عبر مراحل نموّهم المختلفة جسدًا وفكرًا ووجدانًا وسلوكًا، لذلك فهي مرحلة مهمّة تُسهم في رسم وتشكيل أساسيات أبعاد شخصية الإنسان وحظيت بمساحة واسعة في التفكير التربوي منذ أن عرفت البشرية طريقها إلى التربية والتعليم. واليوم أكثر من أي وقت مضى نعيش في زمن فتحت الثقافات المختلفة أبوابها وشرعت نوافذها فدخل الصالح والضّار، ممّا أدّى إلى اهتزاز القيم والمبادئ والمثل والأخلاق واضطربت الثوابت إن لم تكن سقطت[7]، فالإنسانية تسعى دائمًا لطلب الأفضل، في كل ما يحيط بها أو يلزمها وطلب الأفضل والأحسن والأجود في مجال التربية أولى وأحقّ، فالكلمة ضالة المؤمن، حيث وجدها فهو أحق بها، فالتربية تزيّن الحياة وتجمّلها وتصلح بها وتستقيم، وبدونها تذبل وتختفي وتصبح الحياة نعمة عوض أن تكون نعمة، نقمة بالآفات ومختلف الأمراض الاجتماعية التي تحصل نتيجة لا وعي الأفراد ونقص أو انعدام التربية، لذلك فالاتصال العمومي في نهاية المطاف تربية تستهدف التوعية والوقاية من سلوكات وآفات وأمراض الإنسان وحده المسؤول عنها والمتسبّب فيها.

فالتربية هي تنمية شخصية الإنسان منذ الطفولة بجميع جوانبها الدينية والروحية والخلقية والعقلية والجسدية والنفسية والاجتماعية، بحيث تعطي لكل جانب من هذه الجوانب حقّه في الحماية والرّعاية والتّوجيه بتربية مستمرة متطوّرة، مراعية لكلّ مراحل العمر المختلفة لا أن تقف عند سن معيّن وتعمّم لجميع المراحل العمرية

أسلوبا تربويا واحدا، فلكلّ مرحلة خصائصها، فالتربية الهادفة تهتم بمتابعة السلوك والتصرفات مع ملاحظة التغيير الطارئ والعمل على الارتقاء به بمعالجة المظاهر السيئة ووضع حمايات تقيه المخاطر التي قد يتعرّض لها.

التربية أيضا تهتم بتربية التطور بالرقابة الذاتية في نفس المستهدف من التربية، وهو نوع من غرس الثقة، حيث لا تكون إلاّ بتوفّر **قدر** من الحرية وترك الفرصة للحوار، فالحوار يفيد القائم بالاتصال والمستقبل، لأنّ الأفكار تنضج وترتقي من خلال الحوار والنقاش، ولا يشعر المستقبل بأنّ المرسل يمارس نوعًا من إلغاء الذات والشخصية.[8]

لقد أصبح الاتصال العمومي بالتربية أكثر من ضرورة، حيث يحتاج المجتمع إلى تربية تدخل أعماق حياة الأمّة الثقافية والاجتماعية والاقتصادية والسياسية والحضارية كعمود فقري لها، فهي من أهم وسائل الرقّي الحضاري والازدهار الثقافي وأداء الوظيفة الحضارية الشاملة.

فإذا كان الإنسان هو صانع الحضارة وكل شيء في الحضارة متوقف عليه، فمصيره يتوقف إلى حدّ بعيد على التربية التي تكوّن البيئة المحيطة به، فكلّما سمت التربية ازدهرت الحضارة واتسعت أمامها آفاق الحياة وأمّة التربية الإسلامية ذات الرسالة الخالدة لديها من مقومات التربية ما يجعلها صانعة الحضارة بعيدة عن الآفات لكن ابتعادها عن هذه الأسس التربوية جعلها تفقد قيمتها الحضارية بالتالي موقعها الحضاري.

الأساس التربوي للاتصال العمومي مبدأه الأساسي الوقاية:

إذا كان على التربية أن تحافظ على الثوابت والأخلاق والقيم، فإنّ عليها أيضًا أن تجدّد الفكر وتطوّر العلم وتجعل الجيل رائد عصره وعبقري زمانه ينشد الصّواب والخير والفضيلة، ويبتعد عن الخطأ والأمراض والآفات، ولا يتأتى ذلك إلا بتربية جيل مسلم مربّى على عين الحقيقة الإسلامية، فالمتتبّع لمنهج الإسلامي التربوي يجده يقوم في أكثر مساحته على مبدأ الوقاية فكان على التربية أن ترعى هذا الأصل وتحافظ عليه وتصون الفطرة وتحافظ عليها من الانحراف والسقوط،

لأنّ الإنسان في أمسّ الحاجة إلى الحماية والرعاية ليظّل على الفطرة السويّة وحتّى عندما يخطئ نظّمت له تربية علاجية وفتحت له بالتوبة آفاقًا من الأمل في تغيير الواقع ليقوم بدوره في خلافة الأرض وإعمارها بالعمل الصالح.(9)

فتراكم الآفات وتعقّد المجتمع وازدياد تخصصاته أدّى إلى الحاجة إلى الاتصال العمومي أكثر من أيّ وقت مضى من أجل التوعية والشرح والتفسير، حيث لا بدّ لهذا النوع من الاتصال – حتى يمكننا أن نطلق عليه إستراتيجية تعمل على المدى البعيد – أن يبدأ منذ الصغر، أي بربط الفرد بمجتمعه منذ صغره بتعليمه كل القيم والرموز والمعايير الاجتماعية التي تسمح له بالتفاعل مع الآخرين ومن ثم إدماجه في جماعته الاجتماعية مهما كان نوعها (العائلة، الأصدقاء، الوطن. . .)، فالمؤسسات التي يحتّك بها الطفل في صغره تساهم عبر الاتصال العمومي من خلال الكتاب مثلا بخلق جوّ حضاري ملائم للتقدّم والنهضة عن طريق التوعية وتثبيت القيم والمبادئ والعمل على تطبيقها، والاتصال العمومي كإستراتيجية كفيل بالقيام بهذا الدور بفعالية عبر دعائمه المختلفة ليهيّئ للفرد منذ الصغر أساليب التعامل والتكيف مع البيئة، وبذلك يضع الاتصال العمومي نصب عينيه تنشئة الفرد تنشئة اجتماعية صحيحة بما يتفق واحتياطات المجتمع المتحضر ليتكيف مع العوامل البيئية والمحيط الاجتماعي فيساعده ذلك على اكتساب المهارات وتحمّل المسؤوليات ولا يمكن لذلك أن يحدث دون إقحام الاتصال العمومي الذي يعمل عللا إشراك الفرد منذ الصغر في أهدافه ليكون التغيير والتحديث أكثر فعالية.

فالمتتبع لمنهج الإسلام التربوي يجده يقوم في أكثر مساحته على مبدأ الوقاية وأنّ الوقاية خير من العلاج لكون الإنسان مجبولا بالفطرة على الإيمان، فهو في حاجة إلى الوقاية أكثر من حاجته إلى العلاج، والتربية الإسلامية ترعى هذا الأصل وتحافظ عليه وتصون هذه الفطرة وتحافظ عليها من الانحراف والسقوط، لذلك كانت الدعوة الإسلامية سباقة لقطع الطريق على الأزمات والمشاكل قبل وقوعها بيدّ باب الذرائع والمنافذ لئلا تتسرّب الآفات، فالوقاية أكثر فعالية من علاج المشكلة بعد وقوعها، ومن ثم العمل على إزالة معالمها وآثارها، فإستراتيجية الوقاية تحتاط وتتوقع ما يمكن أن يحصل إذا توافرت شروط معينة، فتعمل على تأمين

المحيط الذي يعيش فيه الفرد بشكل يسمح له بالتكيف مع البيئة، ويتألف مع قيم المجتمع وعاداته وتقاليده، وإستراتيجية الوقاية في مجال الاتصال العمومي أصعب بكثير من إستراتيجية العلاج التي تنتظر أن يحصل الحدث أو الآفة لتحديد معالمها وتشخيص عوارضها ثم تقديم التقنية الناجحة للشفاء، لذلك فالوقاية صعبة تتغير من فرد لآخر ومن مجتمع لآخر، لكنها في الوقت نفسه أفعل وأعظم أثرًا وأكثر مردودية على المجتمع ككّل ورفاهيته.

لذلك كان اهتمام المنهج الإسلامي بالجانب الوقائي يفوق بشكل كبير اهتمامه بالجانب العلاجي، وهذا ما يجعل المنهج الإسلامي متفرّدًا على سائر المناهج ذات المنحى العلاجي، بدليل أنّنا نلاحظ وحفاظًا على النفس البشرية تكرار كلمة (ولا تقربوا) في القرآن للنهي عن المحرّمات والفواحش لأن القرب منها يؤدي إلى الوقوع فيها.

فالتربية الوقائية منذ الصغر مهمة في أي مجتمع لأنها تكوّن مناعة وحصانة ضدّ الانحراف والمفاسد والآفات الاجتماعية، وتساهم في إعداد أجيال متوازنة عقليا ونفسيا واجتماعيا قادرة على التكيّف في ضوء تعاليم وقيم ومبادئ الإسلام التربوية المساعدة على الوقاية من مختلف الآفات المؤدية إلى الضياع شرف مراعاة بعض المقوّمات الوقائية:

- المعرفة الصحيحة بالمشكلات والآفات المتنبأ بها.
- المعرفة الصحيحة للأزمات التي يمكن للإنسان أن يمّر بها في مراحل حياته.
- التنبؤ الدقيق والعلمي لهذه المشكلات والأزمات.
- المعرفة الصحيحة للأفراد والجماعات المعرضين للمخاطر أكثر من غيرهم.
- الاقتناع بأهمية الوقاية من الآفات وأنها ذات تكلفة أقل من علاجها.
- أن تكون هناك سياسة واضح بل إستراتيجية للوقاية من الآفات.
- أن تكون أهداف الوقاية قابلة للتطبيق على ضوء نتائج وبحوث علمية أصيلة.
- التخطيط لهذه البرامج الوقائية وأن يضعها متخصصون مهنيون محترفون.
- إشراك الجمهور المستهدف وكافة المجتمع في العمل الوقائي.

- الوقاية مسؤولية الجميع فهي التزام فردي ومسؤولية جماعية.
- أهمية التقويم والمتابعة للبرامج الوقائية لزيادة كفاءتها وفعاليتها.
- مراعاة قواعد الدين الإسلامي عند وضع وتنفيذ وتقويم هذه البرامج الوقائية لما للمنهج الإسلامي من دور فعال في هذه العملية. (10)

وعليه فإنّ الاتصال العمومي كإستراتيجية تعمل على رقّي وحضارة المجتمع في جميع مجالاته عبارة عن جهد منظم يستند على التربية الوقائية بالإقناع، حيث لا يتّم ذلك بالقهر والإجبار أو بمجرّد إصدار قانون وإنما بجهود متتالية تستهدف العقل والعاطفة بالتخطيط وبذل الجهد والوقت في سبيل إرساء تربية وقائية سليمة مبنية على مبادئ وقيم صحيحة صالحة لكل زمان ومكان كما هو شأن قيم التربية الإسلامية التي تعتبر قيما ترتقي بالإنسان وتصون كرامته منذ خلقه جنينا إلى غاية وفاته، حيث لم تعرف البشرية قيما تربوية ومبادئ إنسانية مثل التي أعطاها الإسلام ودعا إليها إكراما للإنسانية جمعاء لتحيى حياة حضارية صحيحة خالية من الآفات والفساد والدمار الذي يتسبب فيه أفراد غير مسؤولين ومتجردين من القيم والمبادئ وأسس التربية الصحيحة.

فالتربية في الإسلام أهم ما يميزها هي أنها من صنع الخالق ومن توجيهات نبيّه الكريم، فهي ليست كغيرها من التربيات التي هي من صنع البشر، فالفارق كبير والبون شاسع ولا مقارنة بينهما، فهي كلها صالحة وحق تبدأ من تعلم العلم ونشره وصولا إلى تربية الضمير وتنميته في الإنسان، حيث هو الأساس وعليه مدار الأعمال، فإذا صلح الضمير صلحت الأعمال والعكس صحيح، فعليه يتوقف تماسك المجتمع وعليه يتوقف ضمان سعادته ورفاهيته لأنّ أي انحراف في هذا الضمير - وهو المنطلق- يؤدي حتما إلى الآفات والهلاك، فإهمال تربيته هو إهمال للمجتمع ككّل وإهمال لعملية الوقاية من الآفات المهلكة على اختلاف أنواعها ومجالاتها، لذلك كانت صلة الضمير بالدين صلة توجيه وإرشاد تستمر مدى الحياة لأنها صلة مهيمنة متى زالت هذه الصلة يختل توازن الضمير فيختل السلوك، بالتالي تنتشر الآفات، وعليه فإنّ الضمير الموصول بدين الإسلام هو أساس كل تربية

وقائية صحيحة كأساس لإستراتيجية الاتصال العمومي الهادف للمصلحة العامة ولرفاهية المجتمع ولحضارته.

البعد البيئي كنموذج:

لقد أصبح الحديث عن الاتصال البيئي حديث الساعة نظرا لما آلت إليه الطبيعة من تدمير وخراب بسبب الإنسان، ناهيك عن المؤتمرات والملتقيات، المنظمة في هذا المجال والاتصال العمومي أيضا يهتم بالسلوكات الحضارية التي تحافظ على البيئة، أما عناية السنة النبوية أو الدعوة الإسلامية فكانت أكثر تفصيلا وتفريعا بل سبقت في عنايتها بالبيئة بآلاف السنين عن طريق القرآن الذي وضع الأصول والقواعد الكلية والسنة التي ترشح بالأحكام والتوجيهات الجزئية والفروع التفصيلية، حيث سبقت السنة النبوية الجماعات والأحزاب المعاصرة في كثير من أنحاء العالم التي تنادي بالمحافظة على (الخضرة) في الغابات وغيرها وتندد (بقتلة) الأشجار و (بالمذابح) التي تتعرض لها الأراضي الخضراء نتيجة جهل الإنسان وجشعه[11]

أصبحت قضية البيئة ومشكلات البيئة وتلوث البيئة واستنزافها، بل التوازن ف ي الكون كله حديث المثقفين والمفكرين والعلماء في العالم كله بل أصبح هم الجماهير الغفيرة من الناس لأن فساد البيئة واستنزافها يهدد الجميع حتى قال بعض الباحثين: لو كان للبيئة لسان ينطق وصوت يسمع لصكت أسماعنا صرخات الغابات الاستوائية التي تحرق عمدا في الأمازون وأنين المياه التي تخنقها بقع الزيت في الخلجان والبحار وحشربة الهواء الذي يختنق بغازات المصانع والرصاص في مدن العالم الكبرى

لقد بات للبيئة علم خاص يبحث في قضاياها ويفصل موضوعاتها ويعالج مشكلاتها ألف فيه عدد كبير من الكتب في العالم وبمختلف اللغات وطبيعي أن تنشأ للبيئة وحمايتها في كل الدول مؤسسات رسمية وشعبية علمية وعملية وإقليمية ودولية وتعقد ندوات علمية وحلقات دراسية ومؤتمرات لمواجهة هذه القضية الكبيرة بما تستحقه [12]

لقد انتشرت كلمة حماية البيئة حتى غدت شبه مصطلح فيما ينبغي عمله نحو البيئة، لكن الكلمة الأحق والأولى من كلمة الحماية هي كلمة الرعاية، فكما يقال، رعاية الطفولة ورعاية الأمومة، رعاية الأسرة، نقول أيضا رعاية البيئة، ذلك أن كلمة الحماية تقتضي المحافظة على البيئة من جهة العدم أو السلب، بمعنى المحافظة عليها من كل ما يفسدها أو يضرها أو يلوثها، أما كلمة الرعاية فهي تقتضي المحافظة على البيئة من جهة الوجود ومن جهة العدم جميعا، بعبارة أخرى من جهة الإيجاب ومن جهة السلب فمن جهة الإيجاب أو الوجود ينبغي العناية بالبيئة من جهة ما يرقي بها ويصلحها وينميها ويصل بها إلى الغاية الموجودة

ومن جهة السلب أو العدم ينبغي حمايتها من كل ما يعود عليها بالضرر والتلوث والفساد وكل هذا يدخل تحت مفهوم العناية، وهذا هو الفرق بين نظرة اليوم للبيئة بنظرة الحماية ونظرة الدعوة الإسلامية للبيئة بنظرة الرعاية والإصلاح معرفة وسلوكا، فكرا وتطبيقا

الدعوة الإسلامية شملت علم البيئة وعلم الاقتصاد والأخلاق لأنها ترى أن العناية بالثروة الحيوانية هي شمول الأخلاق السامية واتساع دائرة المسؤولية فيها، وأنها لا تقف عند الإنسان فقط بل تشمل كل كائن حي من الحيوان والطير وغيره، بل في أحاديث أخرى ما يشمل الجمادات أيضا، فالدعوة الإسلامية تربية أوسع أفقا وأبعد مدى من مجرد التربية الدينية التي تقتصر في أذهان الكثيرين على غرس العقائد وتعليم الشعائر، إنها تربية ودعوة تتعلق بكل نواحي النشاط التي يمارها الإنسان في الحياة روحية ومادية، فردية واجتماعية، نظرية وعملية[13].

*** الدعوة الإسلامية تحافظ على الأجناس الحية من الانقراض:**

تؤكد الدعوة الإسلامية إلى حقيقة كونية قررها القرآن الكريم في الآية 38 من سورة الأنعام، وهي أن الكائنات الأخرى – غير العاقلة – لها كينونتها الاجتماعية الخاصة التي تميزها عن غيرها وتربط بعضها ببعض فكل منها أمة مثلنا أي أمة لها كيانها واحترامها، ولا يقتضي ذلك المشابهة في كل شيء بل أن لله حكمة في خلقها وتمييزها عما سواها من الأجناس والأمم الأخرى، فأمة

النمل غير أمة النحل غير أمة العنكبوت وأمة الكلاب غير أمة ابن آوى، وما دامت أمة لا ينبغي أن تستأصل خلقها حكمة وضرب من المصلحة [14]

*** تجاوز الدعوة الإسلامية لقضايا البيئة المعاصرة:**

فالبيئة تقع في إطار مسؤولية الإنسان عن هذا الكون وأهمية الدعوة الإسلامية بها اهتماما فائقا لأنها تريد للناس أن يعيشوا في بيئة نظيفة، لكن قضايا البيئة في الدعوة الإسلامية لا تقتصر على التلوث المادي للبيئة فقط في صوره المتعددة وإنما أيضا التلوث الأخلاقي، فمعالجة الإسلام لهذه القضية تتم بشكل متكامل كما هو الشأن في معالجة لكل قضايا الإنسان، فالحفاظ على البيئة جزء أساسي من العقيدة حيث إماطة الأذى عن الطريق شعبة من شعب الإيمان حيث يشمل الأذى كل أنواع الإيذاء التي تلوث البيئة وتضر بمصالح الناس وصحتهم وأذواقهم ومشاعرهم، فتكدس القمامة في الشوارع أذى يضر الناس والكلمة التي تخدش الحياء أذى يلوث البيئة الأخلاقية ويفسد أذواقهم ومكافحة الأذى بكل صوره يعد من الواجبات الدينية التي يكتمل بها إيمان المؤمن وليست أمرا هامشيا يمكن التغاضي عنه، ما يقرر الإسلام أن الناس شركاء في أمور عدة من بينها الماء الذي يعتبر شريان الحياة، لذلك لا يجوز لأي من الشركاء فردا أو جماعة ان يلحقوا الأذى بالماء لأن ذلك يضر بصحة الإنسان، لذلك ينهي الإسلام الإنسان عن التبول والتبرز في المياه الجارية وينسحب ذلك على إلقاء النفايات الخاصة بالمصانع وما شاكلها في المياه الجارية وكذلك الشأن في الهواء، فالنهي يشمل كل ما من شأنه أن يلوث الهواء ويجعله ضارا بالصحة فملوثات الهواء مرفوضة إسلاميا لأن الهواء والماء لا يملكه فرد أو جماعة تفعل به ما تشاء وإنما هو ملك عام لكل الناس في كل زمان ومكان[15].

ويتصل بتلويث البيئة إشغال الطريق بأي شكل من الأشكال سواء كان ذلك بإشعاله بمخلفات البناء أو القمامة أو المستشفيات التي تعوق حركة الناس وتضر بصحتهم، أو حتى بإشعال الطريق بالجلوس فيه مما يسبب مشقة للعابرين، ففي الإسلام حتى الطريق لديه حق، وفي حياتنا اليومية أمور عديدة تعود الناس عليها على الرغم من أنها تعد من ملوثات البيئة التي تسبب إزعاجا للآخرين مثل الضوضاء

المفرطة ورفع الصوت عند الحديث وإساءة استخدام مكبرات الصوت في دور العبادة أو في الأفراح والتدخين والمبالغة في رفع أصوات الإذاعة والتلفزيون أو المسجلات في البيوت أو الشوارع أو السيارات وهي أمور تدخل في إطار الإضرار بالناس المنهي عنه طبقا للقاعدة النبوية لا ضرر ولا ضرار[16]

*** التأصيل الشرعي لرعاية البيئة:**

إن رعاية البيئة وحمايتها وإصلاحها والمحافظة عليها ليست أمرا دخيلا على علوم الإسلام والدعوة الإسلامية وليست من ابتكار الغرب في هذا العصر كما قد يتوهمه من لم يتعمق في معرفة التراث العلمي والحضاري الإسلامي، فرعاية البيئة تتصل بعلم أصول الدين أو علم التوحيد وبعلم السلوك وعلم الشريعة أو الفقه وبعلوم القرآن والسنة[17]

أ) علم أصول الدين ورعاية البيئة: دور الإنسان الأساسي اتجاه البيئة المسخرة له أن يتعامل معها بما لا يجافي سنن الله في خلقه ولا أحكام الله في شرعه فيأخذ منها ويعطيها ويرعى لها حقها لتؤتي له حقه ويتمثل هذا الدور الإنسان في مهام ثلاثة وهي الأهداف الكبرى للحياة الإنسانية وهي مقاصد الله من المكلفين عبادة الله، خلافة الله في الأرض وعمارة الأرض وذلك بالغرس والزرع والبناء والإصلاح والإحياء والبعد عن الفساد، وهي مقاصد متداخلة ومتكاملة

ب) علم السلوك ورعاية البيئة: تدخل رعاية البيئة هنا في دائرة الخلق ومن أعظم توجيهات الدعوة الإسلامية بالنسبة إلى البيئة الإحسان إليها بكل عناصرها بالإحسان للإنسان، للحيوان للنبات، للماء والهواء، فالدين المعاملة ليس مجرد شعار، ثم يساء بعد ذلك للخلق والإنسان والحيوان والكون، فمعنى الدين المعاملة، إحسان المعاملة في كل شيء بدءا بالمعاملة مع الله مع النفس، الجسد، العقل والروح والناس جميعا والكائنات المحيطة جامدها وحيها، صامتها وناطقها، عاقلها وغير عاقلها، وبهذه الروح وبهذه النية يتعامل الإنسان مع البيئة ومكوناتها من حوله رفقا بها وإصلاحا لها من تشجير وتخضير وإحياء وتعمير ونظافة وتطهير ورفق وإحسان والمحافظة على مواردها وثرواتها من كل أنواع الإضاعة والإتلاف والإفساد في الأرض[18]

ومن أجمل ما جاء بها الإسلام في علاقة الإنسان بالبيئة وبالكون عامة إنشاء عاطفة الود والحب لما حول الإنسان من كائنات، فالأحياء من الدواب والطيور يراها أمم أمثالنا لها خصائصها وطرائقها وغير الأحياء يراها ساجدة مسبحة لله، فإذا كان الغربيون يعتبرون أساس المشكلة الاقتصادية هو قلة الموارد في مقابل كثرة البشر فإن القرآن يرى أن نعم الله لا يمكن إحصاؤها وموارده في الكون غزيرة، لكن المشكلة تكمن في الإنسان الظلوم المسبب للخلل في الكون بتجاوزه

ج) **أصول الفقه ورعاية البيئة:** حفظ البيئة من المحافظة على الدين والجناية عليها وحفظها من المحافظة على النفس أي على الحياة البشرية وسلامة البشر وصحتهم وحفظها من المحافظة على النسل أيضا، حيث بقاء النوع الإنساني في هذه الأرض والجناية عليها تهدد أجيال المستقبل، كما أن الحفاظ على البيئة من المحافظة على العقل الذي هو أساس التكليف في الإسلام، فحفظ البيئة يقتضي الحفاظ على الإنسان بكيانه كله، الجسدي العقلي، النفسي، وما يقوم به الإنسان اليوم من إفساد للبيئة وتعريضها وتعريض نفسه معها للخطر يعد ضربا من الجنون لا يعرف مضره مما ينفعه، كما أن الحفاظ عليها من المحافظة على المال وهي الضرورة الخامسة، فالأرض مال والشجر مال والزرع مال والأنعام والماء والمعادن والنفط والمحافظة عليها محافظة على البيئة وإنماء لها

د) **القرآن والسنة ورعاية البيئة:** كل العلوم الشرعية السابقة الذكر أعمدتها القرآن والسنة تستند عليهما في أحكامها، فمن دلائل القرآن على الاهتمام بالبيئة وجود عدد من السور بأسماء الحيوانات والحشرات والمعادن وبعض الظواهر الطبيعية، حيث لها دلالاتها وإيحائها وارتباطها بالبيئة، أما السنة فقد ورد الأمر بالغرس والزرع في جملة من الأحاديث الصحاح بالإضافة إلى تشجيع إحياء للأراضي الموات التي ليس لها مالك ولا ماء ولا ينتفع بها والعناية بالحيوانات وحقوقها التي يجب أن ترعى وتؤدي، المحافظة على الثورة النباتية والمائية وصحة الإنسان المرتبطة بسلامة البيئة، فالدعوة الإسلامية بنقاء عقيدتها وكمال شريعتها وتوازن أخلاقها جديرة أن تقدم للإنسانية في مشكلات البيئة وصفة الدواء وهداية الشفاء بما احتوته من توجيهات وتشريعات وأخلاقيات

مرتبطة كلها بالإيمان بالله، لعل البشرية تستفيد في سلوكها البيئي من هذه الدعوة الإسلامية، فهي هداية للبشرية جمعاء [19]

*** واقع علاقة الإنسان بالبيئة اليوم والمبررات الشرعية الموجبة للحفاظ عليها:**

إن انطلاق الثورة الصناعية من منطلقات مادية بحتة بغير ضوابط أخلاقية وبغير فهم صحيح لرسالة الإنسان في هذه الحياة أصبح يتهدد الأرض جميعا بالدمار الكامل ومن ثم أصبح يؤكد حاجة الإنسان إلى الهداية الربانية في كل سلوك يسلكه على هذه الأرض، وما دام الإنسان خليفة الله في الأرض، يعمر فيها، فإن عمارة الأرض تكون بحسن استثمار ثرواتها، بالعلم والتقنية والمحافظة على صفاتها الفطرية لتيسير حياته كلها حيث لديه من ملكات حسية وعقلية وبدنية ما يعينه لتحقيق ذلك، ومسؤولية الإنسان على الأرض مسؤولية كاملة، عن صخرها ومائها وهوائها ونباتها وهو ما يسمى بالبيئة أي كل ما يحيط بالإنسان من مختلف صور المادة والطاقة والحياة ومن نظم اقتصادية واجتماعية وسياسية وثقافية ودينية وهو مسؤول أمام الله وأمام الناس على المحافظة عليها، فتصبح المحافظة على البيئة من مقاصد الشريعة الإسلامية والاعتداء على أحد مكوناتها المادية أو المعنوية هو مخالفة شرعية وعلى ذلك فإن من الواجب أن يكون الإفساد في الأرض أو في البيئة بمختلف أبعادها المادية والمعنوية مخالفة قانونية في دستور كل أمة من الأمم وجزء من تشريعاتها، يعاقب أولياء الأمور كل متجاوز لها حماية للإنسانية كلها.

الهوامش:

[1] ميرفت الطرابيشي: نظريات الاتصال، دار النهضة، 2006، ص 18.

[2] Michel LENET: La Communication publique, pratique de compagnes d'information, Edition de documentation Française, Paris, 1992, P13.

[3] Marianne Messager: La Communication publique en pratique, les Editions d'organisation, Paris, 1995 ،P50.

[4] Marianne Messager: Ibid ،P51.

[5] Boris Libois: La communication publique, pour une philosophie politique des medias, Edition harmattan, paris, 2002, P33.

[6] P. MALAVAL, J. M. DELAUDIN: Communication, théories et pratiques, Editions person éducation, Paris, 2005, P668.

[7] حسين بن عبد الله بانبيلة: أصول التربية الوقائية للطفولة في الإسلام، ط1، مكتبة الرشد، الرياض، 2009، ص 11.

[8] المرجع السابق، ص 16.

[9] المرجع السابق، ص 17.

[10] مدحت محمد محمود الصاوي: الخدمة الاجتماعية الوقائية، دار الفكر، دبي، 1996، ص 112.

[11] يوسف القرضاوي: السنة مصدر للمعرفة والحضارة، دار الشروق، القاهرة، 2005، ص 141

[12] يوسف القرضاوي: رعاية البيئة في شريعة الإسلام، ط 2، دار الشروق، القاهرة، 2006، ص 07

[13] يوسف القرضاوي: السنة مصدر للمعرفة والحضارة، مرجع سبق ذكره، ص 145

المواطنة والانتماء في المجتمع المسلم
دراسة تأصيلية

د/ محمد عبد الله ولد محمدن
رئيس قسم العدالة الجنائية وعضو هيئة التدريس
جامعة نايف العربية للعلوم الأمنية

مقدمة:

الحمد لله رب العالمين وأصلي وأسلم على من بعث رحمة للعالمين نبينا محمد وعلى آله وصحبه أجمعين. .

أما بعد ،

فإن النظام الإسلامي المتمثل في سيرة الرسول ﷺ يهدف إلى الاجتماع والترابط والتآلف بين أفراد المجتمع، ويتخذ لذلك السبل الكفيلة بتحقيقه ابتداء بدعوة الناس إلى الوحدة الإنسانية الشاملة ليعيشوا في تفاهم ومودة وتعاون واستقرار من خلال نصوص كثيرة منها قوله تعالى: ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ ٱتَّقُواْ رَبَّكُمُ ٱلَّذِى خَلَقَكُم مِّن نَّفْسٍ وَٰحِدَةٍ وَخَلَقَ مِنْهَا زَوْجَهَا وَبَثَّ مِنْهُمَا رِجَالًا كَثِيرًا وَنِسَآءً ۚ وَٱتَّقُواْ ٱللَّهَ ٱلَّذِى تَسَآءَلُونَ بِهِۦ وَٱلْأَرْحَامَ ۚ إِنَّ ٱللَّهَ كَانَ عَلَيْكُمْ رَقِيبًا ﴾[1]، وقوله تعالى: ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَٰكُم مِّن ذَكَرٍ وَأُنثَىٰ وَجَعَلْنَٰكُمْ شُعُوبًا وَقَبَآئِلَ لِتَعَارَفُوٓاْ ۚ إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِندَ ٱللَّهِ أَتْقَىٰكُمْ ۚ إِنَّ ٱللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ ﴾[2]، وتأكيداً على جمع أفراد المجتمع على عقيدة واحدة وقبلة واحدة.

كما يهدف الإسلام بإزاء ذلك إلى تحقيق الإيجابية في أفراد المجتمع ليسهموا في البناء ويشاركوا في تعمير الأرض كل حسب طاقته وحسب ما حباه الله به

من الموهبة. وتعتبر المواطنة الإيجابية والانتماء الصادق من أهم المقومات التي تقود الأفراد إلى الوصول إلى تلك الأهداف.

ولما كانت المواطنة أمرًا فطرياً يمكن استثماره استثماراً إيجابياً كما يمكن استثماره استثماراً سلبياً وكان الانتماء وسيلة من الوسائل التي لها أحكام مقاصدها، كان الحديث عن هذين المفهومين وعن طبيعتهما وحكمهما من خلال التطبيقات في السيرة النبوية وفي حياة الصحابة رضوان الله عليهم. . حريًا بالاهتمام والبحث، وقد اقتضت مصلحة التبويب أن يكون الحديث عنهما من خلال المباحث الآتية:

المبحث الأول: مفهوم المواطنة والانتماء:

أولا: التعريف اللغوي للمواطنة والانتماء:

1- المواطنة في اللغة العربية مفاعلة من الوطن:

والوطن هو المنزل يقيم به الإنسان جمعه أوطان، وأوطان البقر والغنم مرابضها وأماكنها التي تأوي إليها. وَطَن بالمكان وأوطن أقام، وأوطنه اتخذه وطنًا. يقال: أوطن فلان أرض كذا وكذا أي اتخذها محلًا ومسكنًا يقيم فيها[3].

والموطن مثل الوطن والجمع مَوَاطن مثل مسجد ومساجد. وهو: أيضًا المشهد من مشاهد الحرب، ووطن نفسه على الأمر توطينًا مهدها لفعله وذللها [4].

فكل من استقر مقامه بأرض فهي وطنه، لأنه ارتضاها أرضًا وتوطنها بغض النظر عن دينه أو أصله أو جنسه أو لونه وبهذا تكون الأرض التي تقيم عليها أمة من الناس يتفاعلون معها في عاداتهم وثقافاتهم هي الوطن بالنسبة لهم.

ومن المصطلحات الشائعة المشتقة من مادة الوطن مصطلح " الوطنية " وهي وإن كانت نسبة إلى الوطن إلا أنها تحمل معنى يدل على شعور المتصف بهذه الصفة بحبه لمجتمعه ووطنه، واعتزازه بالانتماء إليه.

2- **الانتماء في اللغة العربية:**

الانتماء إلى الشيء هو الانتساب إليه يقال نميته إلى أبيه نَمْيًا ونُمِيًّا، وأنميته عزوته ونسبته.

وانتمى هو إليه أي انتسب[5] ومنه ما جاء في الحديث أنه ﷺ قال: "من ادعى إلى غير أبيه أو انتمى إلى غير مواليه فعليه لعنة الله والملائكة والناس أجمعين.."[6].

ثانيًا: المعنى الاصطلاحي للمواطنة والانتماء:

لا يختلف المعنى الاصطلاحي عن المعنى اللغوي لهذين المصطلحين كثيرًا، سوى أن صيغة المواطنة وصيغة الانتماء تدلان على معنى زائد على المعنى اللغوي، حيث إن المواطنة تشير إلى الجانب السلوكي الظاهر في الفرد المتمثل في ممارسات تعكس حقوقه وواجباته تجاه مجتمعه ووطنه كما أن الانتماء يشير إلى الجانب الشعوري فيه حيث يكون الفرد مستشعرًا صلته القوية بمجتمعه، ويكون لذلك أثر ظاهر في إيمانه بقضاياه وفي اهتمامه الإيجابي بإيجاد الحلول لمشكلاته، وفي مبادراته الإبداعية في الإصلاح والبناء. . . . .[7].

وبالتتبع والاستقراء لهذا المعنى في السيرة النبوية وما سبقها من أدب العرب الذي يتغنون فيه بحب أوطانهم معبرين عنها بالديار تارة وبالأطلال تارة أخرى. . نجد ذلك لم يكن مرتبطاً بحدود سياسية أو جغرافية كما هو الحال اليوم لمفهوم الوطن، وبهذا يتضح أن الوطن مصطلح نسبي يضيق مفهومه تارة ويتسع تارة أخرى، بل إن الوطن الواحد بالمفهوم المعاصر يضم أوطاناً صغيرة فهو بالنسبة للمجموعة العامة وطن لهم جميعاً ولكل مجموعة وطن صغير داخل ذلك الوطن، هو عبارة عن الجزء الذي ألفه الإنسان منه حيث ترعرع فيه ونشأ وهذا المعنى يؤكده ما سيأتي من ذكر الرسول ﷺ لمكة وحبه لها وتعلقه بها، حيث كانت محل نشأته وحياته إلى أن هاجر منها فأصبح وطنه الجديد هو المدينة أيضاً، وكلتاهما جزء من الدولة الكبرى الممتدة على أرجاء الجزيرة العربية آنذاك.

فتكون المواطنة والانتماء صفتين تدلان على الولاء الإيجابي للمكان الذي توطنه الإنسان، والحب له والتفاني في مصلحته والرغبة في تقديم ما يسهم في رقيه وازدهاره.

المبحث الثاني: المواطنة الفطرية:

هناك علاقة فطرية بين الإنسان ووطنه، وهذه العلاقة وإن كانت فطرية من جهة إلا أنها تنشأ من عملية تراكمية مكتسبة تصاحب الإنسان من ولادته وضمن مسيرة حياته من جهة أخرى.

ثم إن صلة الإنسان بالأرض من أقوى الصلات لأنها عنصر أساس في تكوينه وخلقه من البداية، لأن الله تعالى خلقه من عنصرين أساسيين:

أحدهما عنصر مادي "أرضي" والآخر عنصر معنوي، وقد أشار القرآن إلى عنصري الخلق في قوله تعالى: ﴿ إِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَٰٓئِكَةِ إِنِّي خَٰلِقٌۢ بَشَرًا مِّن طِينٍ ﴿٧١﴾ فَإِذَا سَوَّيْتُهُۥ وَنَفَخْتُ فِيهِ مِن رُّوحِى فَقَعُوا۟ لَهُۥ سَٰجِدِينَ ﴾[8].

كما أشار القرآن أيضًا إلى ارتباط الإنسان بالأرض من نشأته الأولى إلى نهاية حياته، يقول تعالى: ﴿ مِنْهَا خَلَقْنَٰكُمْ وَفِيهَا نُعِيدُكُمْ وَمِنْهَا نُخْرِجُكُمْ تَارَةً أُخْرَىٰ ﴾[9].

ومن هنا صار الإنسان مفطورًا على حب أرضه التي رأى فيها نور الحياة، ومن نباتها ومائها تغذى والداه، ثم تغذى هو ونما وتطور، وإلى هذا المعنى يشير الشاعر بقوله:

أحب بلاد الله ما بين منعج إلي ... وسلمى أن يصوب سحابها

بلاد بها نيطت علي تمائمي ... وأول أرض مس جلدي ترابها[10]

فصار من الطبيعي أن يتعلق بها ويعشقها ويتلذذ بذكرها وبالتغني بها عند فراقها، وهذه الفطرة هي التي أخذت مساحة كبيرة من الأدبيات قديمًا وحديثًا، حيث تصدر كثيراً من عيون قصائد الجاهلية التغني بالوطن والتعلق به، يظهر ذلك جليًا في مطالع أغلب المعلقات المشهورة:

ففي مطلع معلقة امرئ القيس:

قفا نبكِ من ذكرى حبيب ومنزل بسقط اللوى بين الدخول فحومل

إلى قوله:

وقوفًا بها صحبي علي مطيهم يقولون لا تهلك أسى وتجمل

وفي مطلع معلقة طرفة بن العبد:

لخولة أطلال ببرقة ثهمد تلوح كباقي الوشم في ظاهر اليد

وقوفًا بها صحبي علي مطيهم يقولون لا تهلك أسًى وتجلد

وفي مطلع معلقة زهير بن أبي سلمى:

أمن أم أوفى دمنة لم تكلم بحومانة الدراج فالمتثلم

إلى قوله:

وقفت بها من بعد عشرين حجة فلأيًا عرفت الدار بعد توهم

وفي مطلع معلقة لبيد بن ربيعة:

عفت الديار محلها فمقامها بمنًى تأبد غولها فرجامها

فمدافع الريان عري رسمها خلقًا كما ضمن الوحي سلامها

دمن تجرم بعد عهد أنيسها حجج خلون حلالها وحرامها

وفي مطلع معلقة عنترة بن شداد:

هل غادر الشعراء من متردم أم هل عرفت الدار بعد توهم

إلى قوله:

حييت من طلل تقادم عهده أقوى وأقفر بعد أم الهيثم

وفي مطلع معلقة النابغة الذبياني:

يا دار ميـة بالعليـاء فالسـند أقـوت وطـال عليهـا سـالف الأبـد
وقفـت بهـا أصـيلا كـي أسـائلها عيت جوابًا وما بالربع من أحد[11]

وكما في قول أحدهم وهو يتغنى ببعض أوطانه ويضرب المثل في شوقه إلى قومه بحب الغائب لوطنه:

يا صاحبَيّ سلا الأطلال والدمنا ألا يعود إلى نجران من ظعنا
أقاطن قوم سلمى أم نووا ظعنا إن يظعنوا فعجيب عيش من قطنا
أستودع الله قومًا ما ذكرتهم إلا تحدر من دمعي ما سكنا
أشتاقهم كاشتياق الأرض وابلها والأم واحدها والغائب

ولقد كان للغربة آلام ومشاق على النفس كثر التعبير عنها أيضًا في أدبيات العرب معبرين عنها تارة بالبعد المكاني، وتارة أخرى بالبعد الزماني، كما شاع في شعر أولئك الذين خرجوا مع الفتوحات الإسلامية تاركين أوطانهم مهاجرين بدينهم، ومن أمثلة ذلك قول عبد الرحمن الداخل:

أيها الراكب الميمم أرضي أقْرِ السلام من بعضي لبعضي
إن جسمي كما ترون بأرض وفؤادي ومالكيه بأرض
قدر البين بيننا فافترقنا وطوى البين عن جفوني غمضي
قد قضى الله بالبعاد علينا فعسى باقترابنا سوف يقضي

ومن الشعراء الذين عانوا من الغربة المكانية الشاعر ابن زيدون حيث يقول واصفًا غربته بأقصى الشرق:

غريب بأقصى الشرق يشكر للصبا تحملها منه السلام إلى
وما ضر أنفاس الصبا في احتمالها سلام هوى يهديه جسم إلى

كما أن للغربة الزمانية نصيبا أيضًا من أدبيات العرب وذلك عندما يصيب أحدهم شعور بالغربة وهو بين ذويه وفي داخل مجتمعه إلا أن الظروف السياسية

أو الاجتماعية والحالة النفسية التي يعيشها تجعله يهاجم الزمان ويصف نفسه بالغربة وإن كان داخل وطنه، على قول ابن مالك:

وإنما العذر لي إن جئت في زمن لا الجيل جيلي ولا الزمان أزماني

وقول ابن اللبانة:

انفض يديك من الدنيا وساكنيها فالأرض قد أقفرت والناس قد

ومن الغربة الزمانية قول أبي بكر بن عطية:

كن بذئبٍ صائدٍ مستأنساً وإذا أبصرتَ إنساناً ففرْ

إنما الإنسانُ بحرٌ مالَهُ ساحلٌ فاحذَرْهُ إياكَ الغررْ

ولألم الغربة ومشقتها كان التغريب من العقوبات التي يعاقب بها الجاني في الفقه الإسلامي، وعلى تفسير التغريب بأنه النفي والإبعاد فهو غربة مكانية، وعلى تفسيره بأنه السجن فهو غربة نفسية... [14]

المبحث الثالث: المواطنة الشرعية:

مع أن حب الوطن أمر فطري فإن الشريعة - أيضا - أقرته ورغبت فيه، وفي سيرة الرسول ﷺ شواهد كثيرة على ذلك منها حبه لمكة التي هي مولده وموطنه الأصلي وتعلقه بها تعلقاً واضحًا، وتصريحه بأنه لم يخرج منها طائعًا كما في الحديث عن ابن عباس رضي الله عنهما قال: قال رسول الله ﷺ بمكة: "ما أطيبك من بلدة وأحبك إلي ولولا أن قومك أخرجوني ما سكنت غيرك"[15].

وكذلك لما رأى رسول الله ﷺ أصيلًا الهذلي قادمًا من مكة سأله عنها فقال أصيل: عهدتها والله قد أخصب جنابها، وابيضت بطحاؤها، وأعذق إذخرها[16]، وأسلب ثمامها[17]، وأمشر سلمها[18] فقال ﷺ: "حسبك يا أصيل لا تُحزنا"[19].

وروي مثله في أبان بن سعيد بن العاص أن النبي ﷺ سأله عندما قدم من مكة إلى المدينة: " يا أبان كيف تركت أهل مكة؟ " فقال: تركتهم وقد جيدوا[20]، وذكر مثله[21].

كما كان المهاجرون يتغنون بموطنهم الأصلي ويقرهم الرسول ﷺ على ذلك، فقد كان بلال ـ رضي الله عنه ـ يقول وقد أثخنته حمى المدينة:

ألا ليت شعري هل أبيتن ليلة ... بواد وحولي إذخر وجليل

وهل أردن يوما مياه مجنة ... وهل يبدون لي شامة وطفيل[22]

ومن كراهيته ﷺ الخروج من وطنه مكة أنه دعى على من أخرجوه منها باللعنة قائلًا: "اللهم العن شيبة بن ربيعة وعتبة بن ربيعة وأمية بن خلف كما أخرجونا من أرضنا إلى أرض الوباء"[23].

ومع حبه ﷺ لمكة وكراهيته للخروج منها فإنه بعدما هاجر إلى المدينة واتخذها وطنًا له أحبها ودعا لها ولأهلها بالبركة والخير ورفع الوباء وكان من شدة تعلقه بها أنه إذا كان عائداً من سفره فرأى معالمها أسرع في السير وأظهر رغبته في سرعة الوصول إلى قلب المدينة. كما جاء في الحديث عن أنس رضي الله عنه ولفظه "أن النبي ﷺ كان إذا قدم من سفر فنظر إلى جُدُرات[24] المدينة أوضع[25] راحلته، وإن كان على دابة حركها "[26].

ومن دعائه للمدينة ما رواه أنس رضي الله عنه أيضًا أنه قال: " اللهم اجعل بالمدينة ضعفي ما جعلت بمكة من البركة"[27].

ولما كان حب الوطن أصلًا وتركه خلاف الأصل اعتبر فقهاء الشريعة تركه لا يلجأ إليه إلا في حالات معينة وفي حدود ضيقة منها:

1- الهجرة وهي الخروج من دار الحرب إلى دار الإسلام وهذه الهجرة باقية وأما الهجرة التي انقطعت بالفتح فهي الهجرة إلى النبي ﷺ حيث كان، فمن أسلم في دار الحرب وجب عليه الخروج إلى دار الإسلام فإن بقي فقد عصى.

2- الخروج عن أرض غلب عليها الحرام: فإن طلب الحلال فرض على كل مسلم.

3- الخروج من أرض البدعة: قال ابن القاسم سمعت مالكًا يقول: " لا يحل لأحد أن يقيم ببلد يسب فيها السلف[28]" ويستدل لهذا النوع بقوله تعالى: ﴿ وَإِذَا رَأَيْتَ ٱلَّذِينَ يَخُوضُونَ فِىٓ ءَايَٰتِنَا فَأَعْرِضْ عَنْهُمْ حَتَّىٰ يَخُوضُوا۟ فِى حَدِيثٍ غَيْرِهِۦ ﴾[29].

4- الفرار من الإذاية في البدن: وذلك فضل من الله عز وجل أرخص فيه:

أ- فإبراهيم الخليل لما خاف من قومه قال: قَالَ تَعَالَىٰ: ﴿إِنِّي مُهَاجِرٌ إِلَىٰ رَبِّيٓ﴾[30]، وقال ﴿إِنِّي ذَاهِبٌ إِلَىٰ رَبِّي سَيَهْدِينِ﴾[31].

ب- وموسى قال الله سبحانه وتعالى فيه " فخرج منها خائفًا يترقب قال رب نجني من القوم الظالمين "[32].

5- خوف المرض في البلاد الوخمة والخروج منها إلى أرض النزهة: فقد أذن ﷺ للجماعة الذين استوخموا المدينة أن يخرجوا إلى المسرح ويتنزهوا فيه حتى يصحوا.

6- الفرار من خوف الإذاية في المال: فإن حرمة مال المسلم كحرمة دمه والأهل مثله أو أكثر[33].

المبحث الرابع: تنظيم المواطنة في السيرة النبوية:

الهجرة وتأسيس الدولة في المدينة المنورة (الوطن الجديد):

ففي سيرة الرسول ﷺ وسيرة خلفائه الراشدين والصحابة جوانب مضيئة تدل دلالة واضحة على أهمية تأسيس نواة وطنية بإدارة قوية، فمن الوسائل التي اتخذها الرسول ﷺ في هذا الجانب الذي يعتبر هو المتطلب الأول من متطلبات الاستقرار، لبداية بناء الدولة عندما هاجر من مكة إلى المدينة المنورة في ظرف حرج يحتاج إلى كثير من الترتيبات التنظيمية كما هو معلوم، وذلك لتباين مجتمع المدينة عن المجتمع المكي، ففي المدينة قبائل بينها حروب أهلية طاحنة كما كان بين الأوس والخزرج، وفي المدينة اليهود الذين يحلمون بأن تصبح لهم السيادة على الجزيرة العربية وغيرها. لذا كان الوضع يتطلب من الناحية التنظيمية وضع خطة دقيقة حتى تتأسس الدولة.

لجأ الرسول ﷺ إلى ترتيب خطة الهجرة بشكل دقيق، ثم عمد إلى بناء المسجد أولًا، وآخى بين المهاجرين والأنصار على اختلاف قبائلهم وعشائرهم لينظم العلاقة بين أفراد المجتمع بما يضمن الأمن والاستقرار في ضوء نظام إسلامي دقيق.

أما علاقة المسجد بالمواطنة فتتجلى في كونه في ذلك الوقت المجمع الوحيد الذي يأوي إليه أفراد المجتمع فيتعارفون ويتعاونون ويتآلفون، الغريب و المزور المقيم.

لذا كان تأسيس المسجد في ذلك الوقت تأصيلًا للمواطنة في الإسلام وكذلك فإن مشروع المؤاخاة بين المهاجرين والأنصار يعتبر عنصرًا تأصيليًا في ضرورة الانتماء وقوة الولاء[34].

إبرام وثيقة المدينة:

لا غنى لبناء الدولة عن وجود أنظمة مكتوبة يرجع إليها في تسيير شؤونها وتعتبر صحيفة المدينة أول وثيقة دستورية بالمفهوم الحديث حيث نظمت علاقة سكان المدينة من المهاجرين والأنصار واليهود والمشركين، وحددت علاقة كل طرف بالآخر فجسدت الوحدة الوطنية بين ذوي العقائد المختلفة في الدولة الواحدة، فقررت أن المؤمنين أمة واحدة من دون الناس، فصار الرباط الأوحد هو العقيدة، وأنهت بذلك كل أنواع التعصب القبلي والعرقي فاتحد شعور المسلمين بأهمية بناء وطنهم على أساس العقيدة وأصبحوا كتلة واحدة يصعب تفتيتها أو اختراقها ولأهمية هذه الوثيقة وأثرها في بواعث المواطنة والانتماء على أساس العدل والإنصاف ورباط العقيدة نوردها بنصها في هذه الورقة ثم نتبع ذلك بالإشارة إلى أهم مميزاتها. .

نص الوثيقة:

"هذا كتاب من محمد النبي _رسول الله_ بين المؤمنين والمسلمين من قريش وأهل يثرب ومن تبعهم فلحق بهم وجاهد معهم. إنهم أمة واحدة من دون الناس، المهاجرون من قريش على ربعتهم[35] يتعاقلون بينهم وهم يفدون عانيهم بالمعروف، والقسط بين المؤمنين. وبنو عوف على ربعتهم يتعاقلون معاقلهم الأولى، وكل طائفة تفدي عانيها بالمعروف، والقسط بين المؤمنين. وبنو الحارث على ربعتهم يتعاقلون معاقلهم الأولى، وكل طائفة تفدي عانيها بالمعروف والقسط بين المؤمنين. وبنو ساعدة على ربعتهم يتعاقلون معاقلهم الأولى، وكل طائفة تفدي عانيها بالمعروف، والقسط بين المؤمنين. وبنو جشم على ربعتهم يتعاقلون معاقلهم

الأولى، وكل طائفة تفدي عانيها بالمعروف والقسط بين المؤمنين. وبنو النجار على ربعتهم يتعاقلون معاقلهم الأولى، وكل طائفة تفدي عانيها بالمعروف والقسط بين المؤمنين. وبنو عمرو بن عوف على ربعتهم يتعاقلون معاقلهم الأولى، وكل طائفة تفدي عانيها بالمعروف والقسط بين المؤمنين. وبنو النبيت على ربعتهم يتعاقلون معاقلهم الأولى، وكل طائفة تفدي عانيها بالمعروف والقسط بين المؤمنين. وبنو الأوس على ربعتهم يتعاقلون معاقلهم الأولى، وكل طائفة تفدي عانيها بالمعروف والقسط بين المؤمنين. وإن المؤمنين لا يتركون مُفرحاً[36] أن يعطوه بالمعروف في فداء أو عقل، وأن لا يحالف مؤمن مولى مؤمن دونه. وإن المؤمنين المتقين من بغى منهم أو ابتغى دسيعة[37] ظلماً أو إثماً، أو عدواناً أو فساداً بين المؤمنين وإن أيديهم عليه جميعاً ولو كان ولد أحدهم. ولا يقتل مؤمن مؤمناً في كافر، ولا ينصر كافراً على مؤمن. وإن ذمة الله واحدة يجير عليهم أدناهم وإن المؤمنين بعضهم موالي بعض دون الناس. وإنه من تبعنا من يهود فإنه له النصر والأسوة غير مظلومين ولا متناصر عليهم. وإن سِلْم المؤمنين واحدة لا يسالم مؤمن دون مؤمن في قتال في سبيل الله إلا على سواء، وعدل بينهم. وإن كل غازية غزت معنا يعقب بعضها بعضا. وإن المؤمنين يبيء[38] بعضهم على بعض بما نال دماءهم في سبيل الله.

وإن المؤمنين المتقين على أحسن هَدْي، وأقومه، وإنه لا يجير مشرك مالاً لقريش، ولا نفساً ولا يحول دونه على مؤمن. وأنه من اعتبط[39] مؤمناً قتلاً عن بينة فإنه قود به إلا أن يرضى ولي المقتول، وإن المؤمنين عليه كافة ولا يحل لهم إلا قيام عليه، وإنه لا يحل لمؤمن أقر بما في هذه الصحيفة، وآمن بالله واليوم الآخر أن ينصر مُحدثاً ولا يؤويه، وإن من نصره، أو آواه، فعليه لعنة الله وغضبه يوم القيامة، ولا يؤخذ منه صرف ولا عدل، وإنكم مهما اختلفتم فيه من شيء فإن مرده إلى الله عز وجل وإلى محمد ﷺ. وإن اليهود ينفقون مع المؤمنين ماداموا محاربين. وإن يهود بني عوف أمة مع المؤمنين، لليهود دينهم وللمسلمين دينهم مواليهم وأنفسهم إلا من ظلم نفسه وأثم فإنه لا يُوتِغُ[40] إلا نفسه وأهل بيته.

وإن ليهود بني النجار مثل ما ليهود بني عوف. وإن ليهود بني الحارث مثل ما ليهود بني عوف. وإن ليهود بني ساعدة مثل ما ليهود بن عوف، وإن ليهود بني جشم

مثل ما ليهود بني عوف. وإن ليهود بني الأوس مثل ما ليهود بني عوف. وإن ليهود بني ثعلبة مثل ما ليهود بني عوف إلا من ظلم وأثم فإنه لا يُوتِغ إلا نفسه وأهل بيته.

وإن جفنة بطن من ثعلبة كأنفسهم، وإن لبني الشُّطيبة مثل ما ليهود بني عوف، وإن البر دون الإثم[41]. وإن موالي ثعلبة كأنفسهم. وإن بطانة يهود كأنفسهم، وإنه لا يخرج منهم أحد إلا بإذن محمد ﷺ.

وإنه لا ينحجز على ثأر جرح وأنه من فتك فبنفسه فتك وأهل بيته إلا من ظلم وإن الله على أبر هذا[42].

وإن على اليهود نفقتهم وعلى المسلمين نفقتهم، وإن بينهم النصر على من حارب أهل هذه الصحيفة، وإن بينهم النصح والنصيحة والبر دون الإثم، وإنه لا يأثم امرؤ بحليفة وإن النصر للمظلوم، وإن اليهود ينفقون على المؤمنين ماداموا محاربين.

وإن يثرب حرام جوفها لأهل هذه الصحيفة. وإن الجار كالنفس غير مضار ولا آثم. وإنه لا تجار حرمة إلا بإذن أهلها. وإنه ما كان بين أهل هذه الصحيفة من حدث أو اشتجار يخاف فساده، فإن مرده إلى الله وإلى محمد رسول الله ﷺ، وإن الله على أتقى ما في هذه الصحيفة وأبره. وإنه لا تُجَارُ قريش ولا من نصرها. وإن بينهم النصر على من دهم يثرب. وإذا دعوا إلى الصلح يصالحونه ويلبسونه، فإنهم يصالحونه ويلبسونه، وإنهم إذا دعوا إل مثل ذلك فإنه لهم على المؤمنين إلا من حارب في الدين، على كل أناس حصتهم من جانبهم الذي قِبَلَهم. وإن يهود الأوس مواليهم وأنفسهم على مثل ما لأهل هذه الصحيفة مع البر المحض من أهل هذه الصحيفة. وإن البر دون الإثم لا يكسب كاسب إلا على نفسه، وإن الله على أصدق ما في هذه الصحيفة وأبره أنه لا يحول هذا الكتاب دون ظالم أو آثم، وأنه من خرج آمن ومن قعد آمن بالمدينة، إلا من ظلم وأثم وإن الله جارٌ لمن برَّ واتَّقى ومحمد رسول الله ﷺ[43] ".

أهم مميزات الوثيقة:

بالنظر إلى نص هذه الوثيقة يتضح ما يلي:

1ـ الدقة وبعد النظر في صياغتها، وذلك أن كتابة العهود والمواثيق تحتاج إلى صياغة دقيقة تسد جميع ما يحتمل أن يتطرق إليها من التأويل أو من التحريف، ولاسيما إذا كان العدو طرفاً في الاتفاقية فإنه يبذل ما يملك من جهد لإحداث الثغرات التي تخدم مصالحه، لذلك كانت الوثيقة محكمة بليغة.

2ـأن لغة الوثيقة كانت قوية حيث روعي فيها ما هو شائع الاستعمال من المصطلحات في ذلك الوقت، إذ نجد بعض الكلمات شائعة الاستعمال آنذاك بينما يندر استعمالها في العرف المعاصر، منها:

- على ربعتهم: أي على الحال التي جاء الإسلام وهم عليها.
- يفدون عانيهم: أي يدفعون فدية أسيرهم.
- لا يتركون مفرحا: أي مثقلاً بالدين.
- دسيعة: أي عظيمة ظلم.
- وإن المؤمنين يبيء بعضهم على بعضٍ: بمعنى المساواة، أباءه به قتله به.
- اعتبط مؤمناً: أي قتله ظلماً.
- لا يُوتِغ: أي لا يُهلك.

ولعل استعمال هذه العبارات من باب مخاطبة القوم بما يفهمون فهي كلمات عربية فصيحة، ويكفي أن رسول الله ﷺ اختارها في هذه الوثيقة المباركة.

3ـ يلاحظ على أسلوب الوثيقة ما ظاهره التكرار، كإعادة عبارة "على ربعتهم... " مع ذكر كل قبيلة، وكإعادة ذكر "المعروف والقسط بين المؤمنين"، وكإعادة عبارة "ما ليهود بني عوف" عدة مرات.. وكل ذلك من أجل إحكام هذه البنود وإبرام الوثيقة بشكل لا يمكن تأويله، وذلك أن الاستغناء

بإعادة الضمير عن الإظهار يعتريه الاحتمال في كثير من الأحوال، أي احتمال إعادة الضمير على غير المقصود فكان التكرار هنا بليغاً قاطعاً للشك.

4. تضمنت الوثيقة أبعاداً مهمة لحفظ حقوق الإنسان وتحقيق أمنه واستقراره، حيث قرر البند الأول أن المؤمنين أمة واحدة من دون الناس، وصار الرباط الأوحد هو العقيدة، وأنهى بذلك كل أنواع التعصب القبلي والعرقي، وبالتالي يتحد شعورهم وأفكارهم وقبيلتهم، فيصبح المجتمع كتلة واحدة متحدة يصعب تفتيتها أو اختراقها[44].

5.أبقت الوثيقة على كيان القبيلة، والعشيرة وهذا لا يعني بحال اعتبارها الأساس الأول للارتباط، فقد نهي الإسلام عن العصبية الجاهلية، وإنما أبقى عليها للاستفادة منها في التكافل الاجتماعي الذي يحتم على العشيرة أن تُعِين أفرادها، فإذا قتل أحد منها أحداً خطأ فإنها تدفع دية القتل، وقد كان ذلك متعارفاً عليه في الجاهلية، فأقرته الوثيقة لما فيه من التعاون على عمل الخير[45].

6.ألزمت الوثيقة جميع أفراد المجتمع المسلم بالأخذ على أيدي البغاة والمعتدين والمرتشين، وهؤلاء هم مصدر ومكمن الخطورة في المجتمع، فمنهم يكون الخائن والعميل والجاسوس، فإذا قام كل فرد بدوره على أحسن وجه ونفذ هذا البند حتى على أقرب الناس إليه نَدَر أن نجد وسط المجتمع المسلم عضواً فاسداً أو عيناً للأعداء. وبالتالي تأمن الجبهة الداخلية للمجتمع المسلم من أن تُؤتى من داخلها[46].

7.نصت الوثيقة على عدم ترك المدين دون أن يساعده المجتمع على سداد دينه، لأنه في حالة عدم مساعدته قد يحقد على المجتمع، وربما يفكر في الانتقام منه مما قد يجعله صيداً سهلاً للأعداء، وحتى لا يقع أمثال هؤلاء الغارمين تحت تأثير الحاجة إلى المال الذي ربما حملهم على الانحراف عن جادة الطريق.

8.أصلت الوثيقة تجريم ما يسمى في عصرنا بـ "التستر على المجرمين" حيث منعت أن يجدوا مأوى أو نصيراً، الأمر الذي قد يترتب عليه انعدام الإجرام وسط المجتمع المسلم. فأي مجرم يعلم يقيناً أنه إذا ارتكب جُرماً فلا ناصر له ولا

مُعين، فغالباً ما يكف عن الإجرام، فلا أحد يريد أن ينصب عليه غضب الله ولعنته يوم القيامة فيبلغ عن المحدث فور علمه به دون أن يؤويه، أو ينصره.

9.كما حددت الوثيقة علاقة المسلمين باليهود، الأمر الذي يتطلب دقة بالغة وبصيرة واعية، حتى لا يجد اليهود ثغرة ينفذون من خلالها للنيل من المجتمع المسلم، وهذا ما فطن له الرسول ﷺ فقد أحكم البنود الخاصة بهم غاية الإحكام فلم يجدوا ثغرة واحدة، لذا لجأوا إلى نقض العهد قبيلة تلو الأخرى[47]، فلو كانت بها ثغرة واحدة لاستغلوها ولما لجأوا إلى النقض.

10. أسست الوثيقة مبدأ حق ولي أمر المسلمين في الإذن بالتنقل ومنعه في حالات تقتضيها المصلحة، حيث جاء فيها منع أي أحد من اليهود من مغادرة المدينة إلا بإذن محمد ﷺ، وفي ذلك احتياط لاحتمال قيام اليهود باتصالات خارج المدينة قد تقود إلى اتفاقيات تضر بدولة الإسلام الناشئة، وبهذا يصبح أي فرد يخرج من اليهود بعد الإذن معلوماً بذاته لدى القيادة ومعلوم الجهة والهدف من الخروج[48].

المبحث الخامس: الانتماء الإيجابي في السيرة النبوية:

إن من يتتبع سيرة الرسول ﷺ وتربيته لأصحابه يجد أن مواطنتهم وانتماءهم كانا إيجابيين مثمرين، يتجلى ذلك في إيمانهم العميق بالمبدإ الذي آمنوا به وانسجامهم الشديد واهتمامهم الفائق بنجاح مشروع الإسلام الذي قدمه لهم رسولهم ﷺ، وذلك أن نجاح أي مشروع لا يتم إلا بالتعاون و باهتمام الأفراد ومشاركة الجميع.

فمع أن الرسول ﷺ – وهو القائد – مسدد بالوحي فإن الصحابة كانوا يسهرون معه ويعيشون لنجاح الدعوة وقيام الدولة، كل حسب طاقته وحسب اختصاصه، وأسوق هنا نماذج من المبادرات البناءة الدالة على عمق الانتماء وقوة الاهتمام، منها:

1- مبادرة الحباب بن المنذر يوم بدر وطلبه من الرسول ﷺ النزول عند أدنى المياه من العدو وهدم المياه التي تلي العدو، وقد صحب هذه المبادرة تصريح بالالتزام والانقياد للنظام حيث سأل الحباب رسول الله ﷺ عن منزله الأول هل هو وحي من الله وذلك ليقف عنده ويلتزم به ولا يتجاوزه أو هو رأي ومكيدة فيكون قابلا للتدخل بالمبادرة، فذكر له رسول الله ﷺ أنه ليس وحيًا وإنما هو رأي رآه[49].

2- ما جاء في الحديث الصحيح من شأن المبادرة بالأذان وأن عبد الله ابن زيد رأى تلك الرؤيا وذكرها للرسول ﷺ كمبادرة، ثم إن عمر بن الخطاب رضي الله عنه بادر عندما انتهى عبد الله من ذكر الرؤيا لرسول الله ﷺ فقال: أولا تبعثون رجلًا ينادي بالصلاة؟ فقال رسول الله ﷺ: يا بلال قم فنادِ بالصلاة[50].

ومن الفوائد المستنبطة من هذه القصة:

أ- أن عنصر الاهتمام وحمل هم القضية أمر أساس في وجود المبادرة من أصلها، حيث كان عبد الله يفكر في حل مشكلة قائمة وهي وجود آلية معينة لتنبيه الناس للصلاة، حتى إنه من شدة انتمائه واهتمامه كان يحمل هم هذه المشكلة وهو في نومه.

ب- أن عنصر الفورية في التطبيق مهم لتنمية الاهتمام وإنجاح المبادرة حيث بادر عمر -رضي الله عنه - برأيه حول تطبيق الفكرة.

3- مبادرة عمر بالإشارة إلى أبي بكر - رضي الله عنهما - بضرورة كتابة القرآن الكريم وجمعه لأن حفظة القرآن قد استشهد منهم جم غفير.

4- مبادرة حذيفة بن اليمان بالإشارة إلى عثمان - رضي الله عنهما - بجمع القرآن على حرف واحد لأن الصحابة أصبحوا يختلفون في بعض الكلمات المقروءة على أحد الأحرف السبعة[51].

5- مبادرة عبد الله بن أنيس رضي الله عنه حيث صلى وهو على حاله يمشي حتى لا يكتشفه العدو، وذلك أن رسول الله ﷺ لما بلغه أن خالد بن سفيان الهذلي يحشد الجموع لحرب المسلمين أرسل إليه عبد الله بن أنيس ليقتله فدخل ابن أنيس في صف العدو وهو يكتم إسلامه وجاء وقت صلاة العصر فصلى على الحال التي هو بها بالإيماء والنية[52].

6- مبادرة حذيفة بن اليمان - رضي الله عنه - ليلة الأحزاب وسؤاله لجاره من أنت؟ وذلك عندما دخل في جيش العدو ليأتي بخبرهم إلى الرسول ﷺ فسمع قائدهم يقول كل واحد منكم يأخذ بيد صاحبه ويتعرف عليه حتى لا يدخل إليكم عدو، فبادر حذيفة وأخذ بيد جاره وقال له من أنت.

7- مبادرة محمد بن مسلمة في قصة قتله لكعب بن الأشرف، وذلك أنه كان من أشد اليهود حنقًا على الإسلام والمسلمين، وإيذاء لرسول الله ﷺ، وتهديدًا لأمن الدولة، لذلك أذن رسول الله ﷺ لمحمد بن مسلمة في قتله باتخاذ أي مبادرة يراها، فبادر بوضع خطة كانت نتيجتها القضاء على ابن الأشرف وإراحة المسلمين من شره[53].

8- مبادرة عمر في منعه لأبي هريرة أن يخبر الناس بأن من قال لا إله إلا الله دخل الجنة، مع أن رسول الله ﷺ بعثه وأمره أن يقول ذلك للناس، فلقيه عمر في الطريق فمنعه ودفعه حتى سقط، وذلك مخافة أن يتكلوا، فكان حرص عمر على المصلحة العامة للمجتمع وانتماؤه الصادق يدفعه إلى المبادرة بهذا التصرف الذي يدل في ظاهره على مخالفة أمر الرسول ﷺ ولكنه أقره على ذلك وهي من موافقات عمر المشهورة، يقول أبو هريرة في هذا الحديث: " فأجهشت بكاء. فقال لي رسول الله ﷺ: ما بالك يا أبا هريرة، قلت: لقيت عمر فأخبرته بالذي بعثتني به، فضرب بين ثديي ضربة خررت لاستي قال: ارجع، فقال له رسول الله ﷺ: يا عمر ما حملك على ما فعلت؟ قال: يا رسول الله بأبي أنت وأمي أبعثت أبا هريرة بنعليك من لقي يشهد أن لا إله إلا الله مستيقنا بها قلبه بشره بالجنة؟ قال: نعم، قال: فلا تفعل فإني أخشى أن يتكل الناس عليها فخلهم يعملهم، قال رسول الله ﷺ: فخلهم"[54].

نستنتج من هذه المبادرات أن الانتماء الإيجابي يثمر أموراً أساسية لا غنى عنها لإنجاح أي مشروع ومن تلك الأمور:

1- قوة الإيمان بالمشروع وبضرورة نجاحه.
2- الانسجام بين أفراد المنتمين وتعاونهم وتآزرهم.
3- الاهتمام الشديد الذي يبعث إلى المبادرة والإبداع والابتكار.

فهذا المستوى من المواطنة والانتماء هو الذي تحقق في مجتمع الصحابة رضوان الله عليهم ففتحوا به البلاد وأقاموا به دولة العدل.

الخاتمة:

بعد المطالعة والبحث فيما تيسر مما يتصل بالمواطنة والانتماء في السيرة النبوية من حيث المفهوم والمشروعية والأهمية. . يمكن تسجيل ما يلي:

1- أن المواطنة من الأمور الفطرية التي تلازم الإنسان الطبيعي وأن الشرع يقر هذه الصفة ويعتبرها من الأمور المباحة في أصلها وأن حكمها يكون بحسب النتائج المترتبة عليها.

2- أن المواطنة والانتماء إذا كانا بناءين إيجابيين يخدمان مصلحة المجتمع ولا يتعارضان مع المصلحة العامة فهما محمودان مطلوبان وإن وصلا إلى درجة التعصب المؤدي إلى إثارة الفرقة أو الفتنة كانا مذمومين.

3- أن وثيقة المدينة المنورة تعتبر من أهم وسائل تأسيس الدولة المعبر عنها في هذا العصر بالوطن، وأنه من خلالها يمكن تأصيل أمور كثير من القضايا المعاصرة كتجريم التستر على المجرمين وكتقييد ولي أمر المسلمين للمباح من أجل المصلحة العامة وغير ذلك.

4- أن إقرار الإسلام للمواطنة والانتماء لا يعني بحال اعتبارهما الأساس الأول للارتباط، وإنما أقرهما للاستفادة منهما في ترابط المجتمع وتكافله وتعاونه على الخير.

5- أن المواطنة في الإسلام تشمل جميع أجناس المجتمع بغض النظر عن لونه ودينه، وذلك ضمن نظام واضح يحدد الحقوق والواجبات، وينظم العلاقة بين الجميع كما يتجلى ذلك في إبرام وثيقة المدينة بين السكان ومن ضمنهم اليهود.

6- أن التأصيل الشرعي لهذه المستجدات من الأهمية بمكان، حيث يُكسب العمل بها طمأنينة، ويورثه سعادة وتلذذاً بتطبيقها لأنها مشروعة مؤصلة.

لذلك فإن الباحث يوصي بما يلي:

1- ضرورة الاهتمام بدراسة السيرة النبوية دراسة علمية يستفاد منها في واقع القضايا المعاصرة.

2- الاهتمام بتأصيل المستجدات وربطها بأشباهها وتخريجها على أصولها المناسبة لها.

3- ضرورة العمل على الاستفادة من مقاصد الشريعة وقواعدها العامة ومن فقه المآلات والموازنات، وإعمال الاجتهاد الصحيح للوصول إلى فقه يراعي أحوال العصر دون أن يخل بشيء من الثوابت، ولا يتم ذلك إلا بتعميق البحث وإجهاد الفكر.

المراجع:

∞ابن الأثير، علي بن أبي المكرم، أسد الغابة في معرفة الصحابة، دار إحياء التراث العربي، بيروت، (د. ت).

∞أحمد، إبراهيم علي محمد، الاستخبارات في دولة المدينة المنورة، جامعة نايف العربية للعلوم الأمنية، الرياض 2002 م.

∞البخاري، محمد بن إسماعيل، صحيح البخاري مع الفتح، دار الريان للتراث، القاهرة 1409 هـ.

∞البصري، أبو الحسن، الحماسة البصرية.

∞البيهقي، أحمد بن الحسين، شعب الإيمان.

∞ابن زيدون، ديوان ابن زيدون.

∞ابن سلام، أبو عبيد القاسم، كتاب الأموال، مطبعة محمد عبدالعزيز، القاهرة، (د. ت).

∞الشنقيطي، أحمد الأمين، شرح المعلقات العشر وأخبار شعرائها، دار الكتاب العربي، بيروت 1998 م.

∞ابن العربي، محمد بن عبد الله، أحكام القرآن، دار الكتب العلمية، بيروت 1988م.

∞القرطبي، محمد بن أحمد، الجامع لأحكام القرآن، مكتبة الصفا، القاهرة 2005 م.

∞المباركفوري، صفي الرحمن، الرحيق المختوم، دار الفكر للطباعة والنشر، بيروت 2005م.

∞محمدن، محمد عبد الله، تطبيقات الشرطة المجتمعية في الشريعة الإسلامية، جامعة نايف العربية للعلوم الأمنية 2008م.

∞محمدن، محمد عبد الله، حقوق الإنسان والعدالة الجنائية، جامعة نايف العربية للعلوم الأمنية 2010 م.

∞المشاط، حسن بن محمد، إنارة الدجى في مغازي خير الورى ﷺ، دار المنهاج، جدة 2006 م.

∞المقري، أحمد بن محمد، المصباح المنير، مكتبة لبنان (د. ت).

∞ابن منظور، محمد بن مكرم، لسان العرب، دار لسان العرب، بيروت (د. ت).

∞النووي، يحيى بن شرف، شرح النووي على صحيح مسلم، دار القلم، بيروت.

∞النشمي، عجيل بن جاسم، التأصيل الشرعي للمواطنة والانتماءات القومية والعرقية والدينية، بحث منشور على الموقع.

∞ابن هشام، عبد الملك بن هشام، سيرة ابن هشام، دار الجيل، بيروت 1991 م.

الهوامش:

(1) سورة النساء، الآية 1

(2) سورة الحجرات، الآية 13

(3) ابن منظور، لسان العرب 13 / 451 "وطن".

(4) المقري، المصباح المنير 254 "وطن".

(5) ابن منظور 15/ 342 "نمى".

(6) صحيح مسلم 10 / 404 برقم 1370.

(7) النشمي، عجيل بن جاسم، التأصيل الشرعي للمواطنة والعلاقة بين المواطنة والانتماءات القومية والعرقية والدينية، بحث منشور على الموقع.

[8] سورة ص، الآيتين 71و 72

[9] سورة طه، الآية 55

[10] القائل هو رقاع بن قيس الأسدي (ابن منظور، لسان العرب 418/7).

[11] الشنقيطي، أحمد بن الأمين، شرح المعلقات العشر وأخبار شعرائها ص13 وما بعدها.

[12] القائل هو ابن معروف، الحماسة البصرية، وانظر شواهد أوضح المسالك إلى ألفية ابن مالك 449/4.

[13] ديوان ابن زيدون

[14] ابن العربي، أحكام القرآن 99/2.

[15] أخرجه البيهقي في الشعب برقم 3715.

[16] أي صارت له أفنان كالعذوق والإذخر نبت معروف بالحجاز (ابن الأثير 1/ 101).

[17] أي أخوص وصار له خوص والثُمام نبت معروف (ابن الأثير 1/ 101).

[18] أي أورق واخضر والسلم نبت معروف (ابن الأثير 101/1).

[19] أسد الغابة في معرفة الصحابة 101/1.

[20] أي أصابهم الجود وهو المطر (ابن الأثير 1/ 101).

[21] المرجع السابق.

[22] صحيح البخاري مع الفتح 4/ 119 برقم 1888.

[23] صحيح البخاري مع الفتح 119/4 برقم 1889.

[24] جمع جدار والمراد به الحيطان (اللسان "جدر").

[25] الوضع ضرب من السير ومعنى أوضع راحلته حملها على السرعة (اللسان " وضع").

[26] صحيح البخاري مع الفتح 4/ 117 برقم 1886.

[27] صحيح البخاري مع التح 4/ 117 برقم 1885.

[28] ابن العربي، أحكام القرآن 1/ 611.

[29] سورة الأنعام، الآية 68

[30] سورة العنكبوت، الآية 26

[31] سورة الصافات، الآية 99

[32] سورة القصص، الآية 21

[33] ابن العربي، أحكام القرآن 1/ 611، 612.

(34) محمدن، محمد عبد الله، تطبيقات الشرطة المجتمعية في الشريعة الإسلامية ص5.

(35) أي على الحالة التي جاء الإسلام وهم عليها (ابن هشام 101).

(36) المُفرح المثقل بالدين والكثير العيال (ابن هشام 102).

(37) الدسيعة العظيمة (المرجع السابق).

(38) أباءه به، قتله به، جعله بواء له، وهو بمعنى المساواة.

(39) أي قتله بلا جناية توجب القتل (ابن هشام102).

(40) أي يهلك (ابن هشام 102).

(41) أي أن البر والوفاء ينبغي أن يكون حاجزاً عن الإثم (المرجع السابق).

(42) أي أن الله وحزبه المؤمنين على الرضا به (المرجع السابق).

(43) أصل الوثيقة ثابت في الصحيحين وغيرهما، وهي بهذا اللفظ المفصل عند ابن هشام وقريب منه ما أخرجه ابن سلام بسنده عن ابن شهاب قال بلغني أن رسول الله ﷺ كتب بهذا الكتاب، كما أخرج البيهقي طرفاً منها (ابن هشام مرجع سابق ص101- 103، أبو عبيد القاسم بن سلام، كتاب الأموال ص215، السنن الكبرى للبيهقي 8/ 184، 185 رقم الحديث 16369).

(44) محمدن، محمد عبد الله، حقوق الإنسان والعدالة الجنائية ص68.

(45) ابن سلام، كتاب الأموال، 215.218.

(46) أحمد إبراهيم علي، الاستخبارات في دولة المدينة المنورة 34.

(47) ابن هشام، مرجع سابق 160.

(48) أحمد إبراهيم علي، مرجع سابق 34.

(49) تهذيب سيرة ابن هشام ص115، المشاط، حسن بن محمد، إنارة الدجى في مغازي خير الورى ص119.

(50) فتح الباري مع صحيح البخاري 2/ 93.

(51) مقدمة القرطبي 1/ 59- 63.

(52) المباركفوري، صفي الرحمن، الرحيق المختوم ص203.

(53) انظر القصة بكاملها في صحيح البخاري مع الفتح 7/ 391 الحديث رقم 4037.

(54) صحيح مسلم مع شرح النووي، 351/2 برقم 31.

الإعلام الإسلامي ومدى الحاجة إلى منهج لمواجهة التحديات

د/ إبراهيم نويري
أستاذ محاضر ب ــ جامعة تبسة

تمهيد:

تشير الكثير من الدراسات والأبحاث المتخصّصة إلى أن حقول الدراسات الإعلامية تشعّبت وتفرّعت إلى حدّ كبيرٍ، الأمر الذي بات يتطلب ضرورةَ توزيع الأدوار على المتخصّصين والمهتمّين والمتابعين لقضايا الإعلام ومشاربه الفكرية والإيديولوجية والاجتماعية وغيرها، بغيةَ القيامِ بمتطلّبات كلّ حقل من تلك الحقول وتغطية أنشطتها وتطوراتها المختلفة. . .

وهذه الحقيقة جعلت من الإعلام علماً من أخطر العلوم الاجتماعية والإنسانية في وقتنا الراهن، وأكثرها قدرةً على النموّ والتطورِ المتحرّك السريع السيّال، العابرِ للحدود والسدود. . . حتى أن حقولاً أخرى من العلوم الاجتماعية والإنسانية أضحت تستفيد وتقلّد "علوم الإعلام والاتصال" في كثير من التفصيلات والجوانب والجزئيات وتستثمرها وفق رؤى مدروسة بعناية فائقة. . لا سيما فيما يتعلق بمنهجيات التعامل مع الموروث الثقافي، وأساليب التأثير على الاتجاهات، وطرق صناعة الرأي العام، وتوجيه المسار الثقافي والاجتماعي، ورصد المستجدّات، ومناهج التعامل مع الثابت والمتغيّر في الأعراف والتقاليد والأنماط السلوكية والاجتماعية. . . إلخ.

ولا شكّ أن هذه الميزة أو الخاصية، إنما تولّدت بفعل أثر الإعلام في النفوس في حياتنا المعاصرة، حتى أطلق عليه بعضُ الباحثين لقبَ (الوالد الثالث) أو لقب (المحضن الثالث). . فهو يأتي بعد الوالدين في التأثير وتشكيل الرؤى والتصورات

المختلفة عن الحياة والعلاقات العامة، أو هو المحضن الثالث في التربية والتوجيه والترشيد، بعد محضن الأسرة والمدرسة، بل إن وسائل الإعلام والإتصال أضحت ـ في الكثير من المجتمعات الإنسانية ـ تتقدّم في التأثير على المحاضن المذكورة، بما تبثّه في العقول والنفوس من آراء ومفاهيم وسلوكيات، تُسهم في صنع الشخصية وصبغها بصبغة معيّنة، وصياغة الأفكار وتحديد التوجّهات، والتعرّف على أنماط السلوك؛ ولا يكاد يسلم أحدٌ من هذا التأثير، خاصة الناشئة، الأكثر عرضةً لهذا التأثير، بل والأكثر قدرةً على التمثّل والاستجابة والتقليد، بحكم عدّة عوامل، منها البحث عن كلّ جديد، وحب الاستطلاع والتعرّف، وما إلى ذلك من عوامل.

لذلك نودّ التأكيد على خطورة هذا الحقل المعرفي، وحضوره الدائم في الحياة المعاصرة، وأثره الملموس في بناء الإنسان. . الأمر الذي يستوجب التخطيط لهذا الحقل، والإفادة من زخم تطوّراته السريعة، وجعل مضامينه ومحتوياته معضّدة ومؤازرة لقيم الإسلام ومرجعياته في النفوس والعقول والأفئدة. وتحييد الآثار السلبية على الهُويّة الإسلامية قدر المستطاع. فالتخطيط وحسن التحكّم في المعطيات هو السبيل الأنجع لتحقيق هذا الهدف الحيوي بالنسبة للأمة المسلمة ومصالحها ومستقبلها.

وسوف نحاول في بحثنا هذا أن نقف على جوانب مهمة من خصائص الرسالة الإعلامية الإسلامية، والتحديات التي تعترض سيرها، وسبل المعالجة والمواجهة والتجاوز، مع ثبت يتضمن بعض التوصيات والمقترحات.

القسم الأول: العملية الإعلامية: محدّدات ضرورية:

1ـ وقفة مع تعريفات العملية الإعلامية:

العملية الإعلامية في أوضح تعريفاتها ومحدّداتها هي نقل الأفكار والمعلومات والمشاعر من المرسِل (المبلّغ) إلى المتلقي (المرسَل إليه). . بهدف تبليغ وتوصيل رسالة معينة، إلا أن العملية الإعلامية ليست أمراً جامداً متكلساً، أو فعلاً ميكانيكياً، باعتبار أن الإعلام نشاط عام مرتبط ومتأثر بشكل أو بآخر

بالنُّظم الاجتماعية وبالسياسات الثقافية والخلفيات المختلفة التي ينتمي إليها، أوتلك التي يعبّر عنها، وحتى في حالة عدم الرضوخ لها أو الاستجابة الكاملة لمتطلباتها فإن التكامل معها ومراعاة مقاصدها، يظلّ لازمةً من اللوازم التي لا مندوحة عنها ولا مهرب منها.

فالعملية الإعلامية إذاً لا تستطيع أن تحقّق الصيرورة والفاعلية التي تنطوي عليها بحكم طبيعتها، بمنأى عن التقيّد بالنُّظم الاجتماعية والخلفيات والأعراف والسياسات التي تعبّر عنها، وتخدم أهدافها، وتُسهم في بلورة برامجها ومنجزاتها[1]. وذلك ضمن قوانين مرسومة سلفاً، تُعرف بمصطلح " منظومة السياسات الإعلامية "، إلا أن التقيّد والالتزام بغايات وأهداف هذه المنظومات لا يعني بالضرورة الحدّ من حرية التعبير، لأن الحرية شرطٌ جوهريٌ لازمٌ سواء في الحياة الفكرية أو الحياة العامة للتقدّم والإبداع والإبتكار، بقدر ما يعني ربط العملية الإعلامية والإتصالية بمجموعة قواعد غائية، أي مؤسسة على غايات محدّدة، قوامها أهداف الأمة ومصالح الوطن. ومنظومة هذه القواعد الغائية تختلف من استراتيجية لأخرى، ومن نظام سياسي لآخر.

وفي سياق التعريفات العلمية الأكاديمية نجد الدكتور "إبراهيم إمام" يعرّف الإعلام بـ "أنه نشرٌ للحقائق والأخبار والأفكار والآراء والأذواق بوسائل الإعلام المختلفة"[2].

أما الباحث الدكتور"عمارة نجيب" فيقول في كتابه "الإعلام في ضوء الإسلام" ما يلي: "الإعلام هو كلّ نقل للمعلومات والمعارف والثقافات الفكرية والسلوكية بطريقة معيّنة من خلال أدوات ووسائل الإعلام والنشر الظاهرة والمعنوية، ذات الشخصية الحقيقية أو الاعتبارية بقصد التأثير سواء عبّر موضوعياً أو لم يعبّر، وسواء كان التعبير لعقلية الجماهير أو لغرائزها"[3].

ولعلّ تعريف العالم الألماني (أوتوجروت) أكثر علمية وانضباطاً فهو يقول "الإعلام هو التعبير الموضوعي لعقلية الجماهير ولروحها وميولها واتجاهاتها في الوقت نفسه".

وقد علق المفكر الدكتور "محمود سفر" على هذا التعريف فقال: "..واستخدام (أوتوجروت) لعبارة **التعبيرالموضوعي** في تعريفه (المذكور آنفاً)، له

دلالته العميقة فهو يؤكد - كما يبدو- أهمية أن يكون الإعلام بعيداً عن التعبير الذاتي للمحرّر أو المذيع، ليصبح قائماً على الحقائق والوقائع والأرقام ومبنياً على الأخبار والمعلومات التي لا يرقى إليها الشكّ"[4].

وفي هذا الصدد تجدر الإشارة إلى أن عالمنا المعاصر يشهد ثورةً إعلاميةً / اتصاليةً /معلوماتيةً عارمة، تستهدف إحداث تغيّرات مذهلة بل وخطيرة أيضا في مختلف أنسجة المجتمع الإنساني، وذلك بسبب الاكتشافات والتطوّرات والمنجزات المتسارعة التي تحقّقت في مجال الدراسات الإعلامية والاتصالية التي أضحتْ تركز على دراسة سلوك الإنسان ومختلف العوامل والحوادث الداخلية والخارجية، التي يمكن أن تؤثر في ذلك السلوك. وكذا ما تحقق على الصعيد التقني والتكنولوجي في مجالات الرقمنة الاتصالية والمعلوماتية.

كما أصبح الإعلام والاتصال جزءاً لا يتجزأ من كلّ شيء نفكر به ونعمله أونخطط له. . . مما حدا بالعالم الشهير " لوسين باي" إلى أن يقول بثقة ووضوح تام: **"من الممكن الآن أن نفسر كلّ العمليات (الأنشطة) الاجتماعية أو غيرها في الإطار الإعلامي"**. . وعلى الرغم من حداثة عهد الإعلام بالمفاهيم الفكرية الحديثة، خاصة إذا ما قوبل بالدراسات الاجتماعية الأخرى كدراسة الأجناس البشرية أو دراسة العلاقات الدولية أو دراسة علم النفس والعلوم السياسية. . فإنه وعن طريق مساعدة الطباعة وتكنولوجيات الاتصال قد فرض نفسه وبرزت أهميته وتأثيراته المتنوّعة، بل ما لبث الإعلام أن أصبح له كيان ذاتي مستقل قائم على خصوصيات لها تميّزها وفرادتها[5]، وهذا ما أدى إلى تطور الدراسات والأبحاث الخاصة به في عدد كبير من الدوائر الأكاديمية والجامعات فضلا عن الأبحاث والدراسات التي تنجز في مختلف المجالات الإعلامية بعيدا عن الفضاءات الجامعية والأُطر الأكاديمية المتخصّصة.

2ـ جانب من أبرز مواصفات الإعلام المعاصر:

نتيجة لتطور الدراسات الإعلامية والنتائج التي أسفرت عنها استطاع الباحثون المتخصّصون في هذه المجالات تحديد جملة من الخصائص والمواصفات باتت

تطبع الإعلام المعاصر وتميّزه عن مراحله السابقة، ويمكن ذكر بعض تلك الخصائص والمواصفات بشكل موجز في النقاط الآتية:

1- **السرعة:** من أبرز وأخص ما يميّز الإعلام ووسائله وتقنياته في الوقت الراهن السرعة المذهلة في نقل الأخبار والمعلومات والآراء، وذلك بسبب التقنيات المتقدمة التي أنتجتها الحضارة المعاصرة.

فالتقنيات الحديثة ألغت دور الحصان ناقل الرسائل، أو الرسول الذي كان يسير على قدميه وكافة الوسائل التقليدية. وبات من أهم ما يميّز وسيلة إعلام عن وسيلة إعلام أخرى يتمثل في سرعة النقل قبل أي خاصية من الخصائص الأخرى.

2- **التنظيم:** من صفات الإعلام المعاصر أيضا أنه إرسال منظّم. والتنظيم يشمل استقصاء المعلومات وجمعها وكتابتها وصياغتها وتوزيعها، كما يشمل تقسيم العمل وتوزيع الأدوار المختلفة على جميع جزئيات ومراحل العملية الإعلامية. وبمعنى آخر فإن الإعلام الحديث يسير وفق خطوات مدروسة ومعروفة مسبقا، ووفق تخطيط علمي محكم ومضبوط.

3- **التكثيف:** يندرج عنصر التكثيف ضمن مناهج ومخططات إعلامية متخصصة، فالإعلام الناجح هو ذاك الذي يمتلك القدرة على نقل الأخبار والمعلومات موجزة، لكنها من ناحية المضمون مكثفة ومليئة بالمادة المعلوماتية، أو بعبارة أكثر وضوحاً نقل أكبر عدد ممكن من المعلومات في أقل كلمات ممكنة.

4- **الشمولية:** يمتاز الإعلام المعاصر بأنه إعلام شامل، أي إنه يتناول جوانب عديدة في حياة الشعوب والمجتمعات الإنسانية بصفة عامة. فالإعلام لم يعد مقتصراً على تلك العلاقة بين المتعاطين للإعلام وشؤونه المختلفة، لم يعد فقط تلك السلطة الرابعة، أي مجرد ثقل سياسي وإخباري، بل أخذ يشمل ـ وبشكل سريع ـ جوانب الحياة كلّها من سياسة واجتماع واقتصاد وثقافة، وحوادث قضائية وإنسانية... إلخ.

وهذه الميزة بدورها فرضت عليه ميزةً أخرى وهي التخصّص، فلم يعد كافيا أن تتناول وسيلة إعلامية معينة كلّ تلك الجوانب الحيوية والإنسانية، وإنما أصبح لكلّ أفق أو جانب من الجوانب وسيلته الإعلامية الخاصة.

5- **الفاعلية:** من صفات الإعلام المعاصر كذلك أنه إعلامٌ فعّال ومحرّك، فالعملية الإعلامية في وقتنا الراهن لا تضيف معلوماتٍ وحسب، ولكنها تغيّر مواقف، أو تولّد وجهات نظر جديدة، فكثيرون هم الذين طوّرت العمليةُ الإعلاميةُ شخصياتِهم وفجّرت مواهبهم، وبعثت ذاتيتهم وهُويّاتهم الكامنة أو المغمورة. . كما أن المضمون الإعلامي يمكن أن يصحّح سلوكاً أو ينحرف به، كما يمكنه بلورةُ أفكارٍ ومواقف معتدلة، أو خلقُ أفكارٍ ومواقف واتجاهات متشنّجة. . إلى آخر ما هنالك من احتمالات. . .[6].

3ـ أهم خصائص الرسالة الإعلامية الإسلامية:

بعد تلخيص جوانب مهمة من مواصفات الإعلام في هذا العصر الذي نعيش، يجدر بنا الآن أن نتوقف بإزاء تلخيص أهم خصائص الرسالة الإعلامية الإسلامية.

تتصف رسالة الإعلام الإسلامي بصفات وخصائص كثيرة، نذكر أبرزها فيما يلي:

1ـ الصدق والتجرّد للحقيقة: من أبرز خصائص الرسالة الإعلامية في الإسلام، الانطلاق من الصدق والدفاع عن الحقيقة وإثباتها في العقول والنفوس، لأن المنهج الإسلامي نفسه مؤسس على هذه القاعدة. كما نجد ذلك في قول الله تعالى: ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ ٱتَّقُواْ ٱللَّهَ وَكُونُواْ مَعَ ٱلصَّٰدِقِينَ ﴾ [التوبة 119]. وقوله أيضا ﴿ إِنَّمَا يَفۡتَرِي ٱلۡكَذِبَ ٱلَّذِينَ لَا يُؤۡمِنُونَ بِـَٔايَٰتِ ٱللَّهِۖ وَأُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلۡكَٰذِبُونَ ﴾ [النحل 105].

ولذلك فإن الإعلامي المسلم ينبغي أن يتحرى الصدق في كلّ ما يقول وفي كلّ خبر يحرّره أو يذيعه، وأن ينطلق في عمله ونشاطه الدعوي والإعلامي من قول الله عزّ وجلّ: ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ إِن جَآءَكُمۡ فَاسِقُۢ بِنَبَإٖ فَتَبَيَّنُوٓاْ أَن تُصِيبُواْ قَوۡمَۢا بِجَهَٰلَةٖ فَتُصۡبِحُواْ عَلَىٰ مَا فَعَلۡتُمۡ نَٰدِمِينَ ﴾ [الحجرات 6].

2 ـ **الواقعية:** مصطلح الواقعية في ميزان الإسلام يعني الانطلاق من الفطرة الصحيحة والاهتداء بشرع الله تعالى وأحكامه الثابتة في القرآن الكريم والسنّة المطهّرة؛ ومن ثمّة فليس المقصود بالواقعية مسايرة الواقع كما هو في حقيقة حاله حتى لو كان زائغاً أو بعيداً عن التأطير والانضباط بمنهج الله ومقاصد الشرع الحنيف.

ورسالة الإعلام الإسلامي ينبغي أن تُسهم في تقريب الواقع من الفطرة الصحيحة، وإخضاعه لمعايير الإسلام وثوابته ومقاصده العامة، ولا شكّ أن مقدار تحقيق النجاح على هذا الصعيد مرهونٌ بمدى تمكّن القائمين على شؤون الإعلام الإسلامي من مهارات المعاملة مع مكوّنات الواقع.

خاصة أن الإسلام منح الكلمة ومنح السلوك تأثيراً عجيباً في النفوس، من خلال تميّز طرق الموعظة الحسنة والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر.

3 ـ **الإحاطة والشمولية:** تستمدّ رسالة الإعلام الإسلامي خاصية الإحاطة والشمولية والوسع من طبيعة الإسلام العامة، فهو دين الله الخاتم، أو الخلاصة الأخيرة لمسار الوحي الإلهي، كما أنه دين للناس كافة، لا لجنس معيّن من الناس، فقد اشتمل على كلّ ما يحقّق السعادة للخلق في العاجلة والآجلة، وكَفل الحقوق والحريات على نحو لم تعهده البشرية خلال أزمانها التاريخية الغابرة.

ومن هذا المنطلق يجب على الإعلاميين المسلمين أن يبدعوا في الأساليب والمناهج وطُرق الأداء، التي تثبت هذه الخاصيّة الأصيلة للإعلام الإسلامي؛ ومثال ذلك أن يكون للإعلام الإسلامي حضورٌ ورأيٌ وموقفٌ في أيّ قضية تهمّ الجماعة الوطنية (المجتمع الداخلي)، أو تهمّ الإنسانية قاطبة.

4 ـ **المرونة والتسامح:** تتميّز الرسالة الإعلامية الإسلامية أيضا بخاصيّة المرونة والتسامح، وهي صفة تعكس في المقام الأول مضمون الشريعة الإسلامية، التي ينطلق الإعلام الإسلامي من مبادئها وقواعدها ويتشوّف إلى مقاصدها؛ ومثال ذلك قدرة الرسالة الإعلامية الإسلامية على التعامل مع المستجدّات والنوازل، وفق قاعدة المرونة والتسامح، واستخلاص الجوانب المفيدة

أو النافعة منها، وتحييد آثار الجوانب الضارة وغير المفيدة منها، لأن الحكمة تقتضي هذا المنهج. وقد قال المصطفى ﷺ "الحكمة ضالة المؤمن فحيث وجدها فهو أحقّ بها " [رواه ابن ماجه في سننه].

ولا شكّ أنه يندرج ضمن الحكمة استغلال كل ما هو مفيد نافع، مما يُذاعُ ويُبثُّ في وسائط الاتصال المعاصرة، والإفادة منها ـــ وفق خاصيّة المرونة والتسامح ـ باتجاه تعزيز القيم الإسلامية الخالدة.

5 ـ حسن إدارة الحوار والقدرة على الإقناع: كما تتصف الرسالة الإعلامية الإسلامية بحسن إدارة الحوار والقدرة على الإقناع، ولا شكّ أن هذه الخاصية مستمدّة هي الأخرى ـــ كغيرها من الخصائص السابقة ـــ من طبيعة المنهج القرآني في المحاججة وإقامة الأدلة على كلّ فكرة أو رأي أو وجهة نظر.

فالإعلامي المسلم مطالب بأن ينهج هذا النهج، وأن ينطلق دوما من قول الله تعالى: ﴿ ٱدْعُ إِلَىٰ سَبِيلِ رَبِّكَ بِٱلْحِكْمَةِ وَٱلْمَوْعِظَةِ ٱلْحَسَنَةِ ۖ وَجَٰدِلْهُم بِٱلَّتِى هِىَ أَحْسَنُ ۚ إِنَّ رَبَّكَ هُوَ أَعْلَمُ بِمَن ضَلَّ عَن سَبِيلِهِۦ ۖ وَهُوَ أَعْلَمُ بِٱلْمُهْتَدِينَ ﴾ [النحل 125].

بل إن الله تعالى أمر موسى ـــ عليه السلام ـ وشقيقه هارون بأن يخاطبا فرعون ـــ على الرغم من كفره وطغيانه ـــ بخطاب رقيق ليّن: ﴿ ٱذْهَبَآ إِلَىٰ فِرْعَوْنَ إِنَّهُۥ طَغَىٰ ﴿٤٣﴾ فَقُولَا لَهُۥ قَوْلًا لَّيِّنًا لَّعَلَّهُۥ يَتَذَكَّرُ أَوْ يَخْشَىٰ ﴾ [طه 43 / 44].

ومن عجائب هذا المنهج في المحاججة والإقناع وحسن المعاملة، اختيار الألفاظ وعدم الرضا بإطلاق الأوصاف التي لا يرتضيها الآخر، فالقرآن الكريم وصف السيئات بالإجرام بالنسبة للمسلمين، في حين وصفها بأنها عملٌ بالنسبة للكفار، كما في قوله تعالى: ﴿ قُل لَّا تُسْـَٔلُونَ عَمَّآ أَجْرَمْنَا وَلَا نُسْـَٔلُ عَمَّا تَعْمَلُونَ ﴾ [سبأ 25].

فهذه عيّنة فحسب من أهمّ خصائص الرسالة الإعلامية الإسلامية. . ولا شكّ أن الإفاضة فيها بشكل مسهب ومفصّل يحتاج إلى تأليف مستقل، وهو ما لا يتّسع له هذا البحث الموجز.

القسم الثاني: الإعلام الإسلامي والتحديات المعاصرة:

في هذا القسم من بحثنا نحاول أن نلقي ضوءاً على بعض التحديات المعاصرة التي تواجه رسالة الإعلام الإسلامي في حلبة التدافع الفكري والاجتماعي والحضاري.

ولعله من الأهميّة بمكان التوقف أولاً أمام مفهوم مصطلح " التحدي ".

1 ـ مفهوم التحدي:

إن المصطلحات بالنسبة للفكر والثقافة هي كالمعاجم بالنسبة للغة والمفردات. لذلك ينبغي أن نحدّد المقصود بمصطلح التحدي.

- مفردة التحدي جمعها: التحديات وهي ذلك الوضع الذي يمثّل وجودُهُ أو عدمُ وجوده، تهديداً أو إضعافاً أو تشويهاً جزئياً أو كلياً، دائماً كان أو مؤقتاً، لوجودِ وضع آخر يُرادُ له الثبات والقوة والاستمرار والتمكين.

ومثال ذلك التحدي الثقافي والإعلامي، فهو يمثّل تهديداً وخطراً وإضعافاً وتشويهاً لمنظومة ثقافية أخرى لها نسقها ومرجعيتها المتفردة المتميّزة، ولهذا السبب يصحّ أن نطلق عليه مصطلح (التحدي الثقافي والإعلامي).

أيضا هنالك تعريفٌ آخر يقول بأن التحديات: هي تطوّرات أو متغيرات أو مشكلات أو صعوبات، أو عوائق نابعة من البيئة المحلية أو الإقليمية أو العالمية. وهي قد تكون ذات صبغة ثقافية أو إعلامية أو دينية أو اجتماعية أو سياسية أو اقتصادية أو عسكرية أو صحية أو بيئية. . إلخ.

وغالبا ما يكون حجم التحديات عاملاً رئيساً في تحديد مدى أخطارها وأضرارها على الوضع الذي تستهدفه أو تتهدّدُهُ، فقد لوحظ أن بعض التحديات يمثل خطراً حقيقياً، نظراً لشدّة تأثيرها، وأن بعضها الآخر يكون افتراضياً أو محدود التأثير. فنوعية المواجهة أو طريقة التصدي تتحدّد بناءً على تقويمِ نوعِ التحدي ومدى تأثيره أو ضرره[7].

2 ـ الإعلام الإسلامي ومعركة التحديات المعاصرة:

لعل من نافلة القولِ تقريرَ حقيقة كون الإعلام الإسلامي إعلاماً رسالياً مرتبطاً بالقيم والمبادئ الإسلامية، وموجَّهاً وفق التصور الإسلامي العام للقضايا والوقائع والأحداث ومختلف الارتباطات البشرية والإنسانية.

ومن هذا المنطلق فإن النظرية الإعلامية الإسلامية تُعدُّ من أبرز نظريات الإلتزام القيمي/الإيديولوجي في العالم المعاصر، نظرا للقواعد والمنطلقات والركائز التي تقوم عليها، مما أكسبها مصداقيةً متفرّدة في الواقع الاجتماعي على المستويين الداخلي والخارجي. إلا أن هذه الميزة ــ وبالرغم من ذلك كله ــ لم تستطع تجاوز التحديات والعوائق التي تُقلّل من فعالية الإعلام الإسلامي في حركة الواقع المعيش، أو تحول دون تحقيق أهدافه ورسالته العقدية والثقافية والحضارية وفق الصورة المثلى. .

وفي هذا السياق ترى الدكتورة إجلال خليفة أن "التحديات التي تواجه الإعلام الإسلامي حالياً متعدّدة ومتباينة إلا أن أخطر تلك التحديات ما كان منها داخلياً، أي تلك التي تحيط بالإنسان المسلم وتصافح عقله ووجدانه وروحه صباح مساء"[8].

وربما كان في طليعة تلك التحديات ما يلي:

أ- التمزق الذي يسود خارطة العالم الإسلامي، والتشاحن والتوتر المشهود بين العديد من أقاليم وأقطار العالم الإسلامي، وتوجيه أو توظيف أجهزة الإعلام المختلفة للسبّ والقذف والذمّ والفرقة، ومحاولة هدم شبكة العلاقات بين أفراد ومجتمعات الأمة الإسلامية، في حين نجد ضَعْفاً ملحوظاً للنشاط الإعلامي والاتصالي الموجّه ضد أعداء الإسلام والمسلمين.

ب- انصراف أجهزة الإعلام في العديد من الأقطار الإسلامية عن مخاطبة جماهير المسلمين من واقع احتياجاتها الإعلامية، إذ نجد أن نحو ما بين 50 إلى 70٪ من المادة الإعلامية المذاعة أو المنشورة تبعد بعداً واضحاً عن عقائد الجماهير الإسلامية وأشواقها الدينية والحضارية، بل وتهدم في الوقت نفسه ما تبنيه المادة الإعلامية الضئيلة المرتبطة بالقيم الإسلامية وبالواقع الاجتماعي

الإسلامي، والتي لا تتعدى في الغالب نسبة 10 أو 20٪ من مجموع ما يوجّه إلى الجماهير من برامج أجهزة الإعلام على اختلاف وسائلها وتنوّع مضامينها.

ت- الفصل بين التعاليم الإسلامية ومشكلات الحياة العامة، وتكريس هذه النظرة في البرامج التربوية والكتب المدرسية، الأمر الذي ما فتئ يتسبّب في إعطاء نتائج ضحلة ومضطربة على الدوام، وفي جميع المجالات الحياتية: التربوية والثقافية والفكرية والاقتصادية ونحوها.

ج- قلة اهتمام أصحاب رؤوس الأموال في العالم العربي والإسلامي بالمؤسسات الإعلامية، والنأي عن الاستثمار في مجالات الإعلام والاتصال. وكذلك إهمالهم إنشاء معاهد مختصّة في علوم الإعلام والاتصال قائمة على أساس عقيدة الإسلام وفكريته ومذهبيته الحضارية، قصد تخريج اختصاصيين أكْفَاء في هذا المجال الحساس، الذي بات يشكّل المحور الأهمّ في الحياة المعاصرة.

هذا وتجدر الإشارة إلى أن هناك تحدياتٍ أخرى منها ما هو أساس أو مركزي، ومنها ما هو ثانوي. . . إلا أنها جميعا ساهمتْ في الكبح من فعّالية الإعلام الإسلامي وفي التقليل من تأثير الثقافة الإسلامية المعاصرة. . ولنحاول أن نعطي مثلا بالأقليات الإسلامية.

فما حجم العمل الإعلامي الذي قُدم لهؤلاء؟ وما حدود دراسة واقع هؤلاء ومتابعة تطلعاتهم وآمالهم الإنسانية والحضارية. أعتقد أن وسائل الإعلام الإسلامي لم تقدّم الجهد المطلوب لهؤلاء الإخوة في الدين والعقيدة والحضارة إذا استثنينا الجهود الإعلامية لبعض المؤسسات العريقة: كرابطة العالم الإسلامي، ومنظمة التعاون الإسلامي. والهيئة الخيرية الإسلامية العالمية على سبيل المثال.

ولعلّ التقصير الملحوظ في هذا المجال يعود إلى نقص تكوين وتأطير الكفاءات العلمية والإعلامية التي تمتلك المنهجية والقدرة على تحديد الأدواء والعلل والثغرات، كما تمتلك مهارات التخطيط ومغالبة العوائق والتحديات في الواقع الإسلامي المعاصر.

بيد أن هذا النوع الإعلامي المعرفي لا يغني عن الإعلام الجماهيري الذي يخاطب جميع المستويات الاجتماعية. يخاطب فيها أشواقها وآمالها وتطلعاتها؛ ويلبي احتياجاتها المتنوعة على جميع الأصعدة.

إن هذا الأمر على درجة قصوى من الأهمية، فهو يتطلب إعداد العمل الإعلامي/الدعوي الإسلامي المنظم المتبصّر الكفيل بتنوير المجتمع الإسلامي المتفهّم لدوره ورسالته وأهدافه. ونحن نرى أن الوصول إلى هذه الغاية مرتبط بدوره بجملة من المنطلقات التي ينبغي استكمالها وفق منهجية محكمة، أهمّها ما يلي:

1- ضرورة انطلاق العمل الإعلامي الملتزم بمرجعية الإسلام العقدية والحضارية من القيم والمفاهيم الإسلامية، فكما أنه يجب على التربية بمناهجها وخططها وبرامجها المتنوّعة أن تصوغ القيم والمفاهيم التربوية والإعلامية، وتضعها في إطارها الصحيح. فإن تربية النشء تربية إسلامية تغرس فيه القيم الإسلامية الصحيحة وتنمّي فيه نوازع ودوافع الخير، وتؤكد الضمير الإسلامي وتدعمه. إنما يُعدّ من أبجديات الإعلام الإسلامي الداعي إلى تكوين الإنسان المسلم الرسالي المتكامل المتوازن في نمط تربيته ومعماره الفكري وآفاق طموحاته.

2- إعادة تنظير المبادئ والأسس والمفاهيم الإعلامية من منطلقات وأُسس إيمانية صافية نقيّة، وتطويعها للتطبيق العلمي بإرادة قوية وطموح غير محدود.

3- الاستيعاب الأمثل والأبصر لتقنيات وسائل الإعلام المعاصرة علماً وممارسةً، ولا ينبغي أن يقف الاستيعاب الجيّد عند هذا الحد، بل ينبغي أن يتعدّاه إلى فنون الإعلام ومهاراته وعلومه المختلفة.

4- صبغ المضمون والمحتوى الإعلامي بالصبغة الإسلامية. والتقليل من أساليب الوعظ المباشر، مع حسن استخدام وتوظيف الفنون الإعلامية الحديثة لاجتذاب المتلقّي، مشاهداً أو مستمعاً أو قارئاً أو متفاعلاً بأسلوبه الخاص.

5- التركيز على فنون وأساليب نشر وتعليم اللغة العربية وأدائها لإيجاد حس لغوي وأدبي رفيع لدى المشاهد والمستمع والقارئ.

6- الاهتمام الجاد والمدروس، بالجانب الترفيهي "الترويحي" الهادف من خلال برامج ومَشاهد وصفحات يُعنى بإعدادها متخصّصون، وذلك لإيجاد البديل الموضوعي الملتزم بقيم الإسلام وآفاقه اللّامحدودة.

7- العناية بالبرامج والمشاهد الموجّهة للطفل والأسرة والمهنيين وأصحاب الحِرف والمهارات المختلفة.

8 - مواكبة المستجدّات في كلّ المجالات، وتقديم الرؤية الإسلامية الصحيحة، من باب عدم ترك الناس في حيرة أو انبهار أمام بعض ما يستجدّ من وسائل أو مفاهيم أو سلوكيات في الحياة المعاصرة[9].

هذا ولا نجد ضرورة فيما نعتقد، في هذا الحيّز المحدود لإثبات كل منطلقات العمل الإعلامي الإسلامي، ولذلك فإنّ هذه الإطلالة كافية لتكوين فكرة مجملة أو تصور عام للإطار الواجب توفّره لتلك المنطلقات العامة.

3 ـ الإعلام الإسلامي وفعاليته في مجال التدافع الحضاري:

تتوقف فعالية الإعلام في المجالات الدولية على نجاحه في الإطار المحلي، إذ كلما كان نسيجُ العمل الإعلامي في الداخل مُحكماً، وقائماً على أسس علمية واضحة كلما كان لهذا الإعلام دورٌ ومكانةٌ وصوتٌ في مجالات ومحافل التدافع والصراع الدولي.

والإعلام الإسلامي مطالبٌ ومدعوٌّ إلى تحصين القلاع الداخلية بترسيخ قيم الثقافة الإسلامية، وتمكين الرؤية الإسلامية، والتصوّر الإسلامي للإنسان والكون والحياة. . . كي يخصّص حيزاً من مجالات أنشطته الثقافية والحضارية والإنسانية لملء الفراغ الإعلامي الإسلامي على المستوى الدولي.

ولعل ظهور عدة هيئات ومؤسسات إسلامية بعضها رسمي وبعضها الآخر أهلي، تتكفّل في بعض جوانب أنشطتها بالعمل في الإطار الدولي ـ وبالرغم من أهميّتها وأهميّة الأدوار التي تقوم بها وحساسية الرسالة التي تضطلع بها ـ فإن تلك الأنشطة لم تفضِ إلى التعرّف العادل إلى أهمّ القضايا ذات الصبغة الدولية أو الحضور العالمي، من وجهة نظر إسلامية. . كالقضية الفلسطينية مثلا أو

قضية الأقليات، أو قضية التمييز العنصري أو إشكالية الإسلاموفوبيا في المجتمعات الغربية.. إلخ... وعليه فإن الفعالية الدولية للإعلام الإسلامي أضحت تتطلب رسم سياسة إعلامية وثقافية منضبطة ومرتكزة على دعامات موضوعية وإستراتيجية محدّدة القَسَمات.

ويمكن لهذه النقاط أن تساهم في إعطاء لمحة أولية[10] عن تلك السياسة الإعلامية الواجب التعجيل بها خلال هذه المرحلة:

1- التعريف بالقيم والمبادئ الأساسية التي يقوم عليها الإسلام، وتقديم النماذج الإسلامية في الحياة الإنسانية، ووجوه العطاء الحضاري الإسلامي، وما يميّزه بشكل واضح في إطار المساهمة الفعّالة في مسيرة الحضارة الإنسانية على ضوء الإسلام وبهدي من تعاليمه السمحة.

2- دراسة واقعنا الإسلامي بصورة موضوعية، وتحليل مجمل العوامل التي أدّت بالمجتمعات الإسلامية إلى القعود والتواكل والضَّعف والتخلّف، وتحديد منطلقات الدفع والإيناع والإقلاع السليمة، لتصحيح مسار الأمة الإسلامية إلى الأصالة والتجديد والقوة والعطاء.

3- التعمّق في دراسة طبيعة التحديات الحضارية المعاصرة للإسلام، وللأمة الإسلامية عامة، والتصدي ـ وفق أسس علمية منهجية واعية وتبصّر منير ـ للحملات الإعلامية المعادية والمتحيّزة ضد الإسلام وحضارته وأمته.

كما أن هذه السياسة الإعلامية يجب أن تكون على وعي تام بحقيقة وطبيعة النسيج العقدي والسياسي والفكري والإيديولوجي الذي تصطبغ به الصّراعات الدولية، والخلافات البشرية، كما أنه من الضروري لهذه السياسة الإعلامية أن تكون على إدراك كامل بأن الإعلام الإسلامي يواجه على الساحة الدولية المحاور الكبرى العالمية التالية:

1/ الإعلام الامبريالي الاستعماري والصهيوني، وهو العدو التقليدي للإعلام الإسلامي، وهو الأشد تأثيراً ونفوذاً بحكم عدة عوامل أكثرها معروف معلوم لدى المحلّل والمتابع والباحث.

2/ الإعلام اليساري اللّاديني بسبب الخلاف العقدي الحاسم.

3/ الإعلام الوثني، أو المختل عقائدياً مثل البوذي والهندوكي والكونفشيوسي. . وغير ذلك.

4/ إعلام حركات التحريف والتشويه والتزييف والغلوّ والتنطّع، وبثّ الفرقة والتشتّت داخل نطاق العالم الإسلامي عامة، والساحة الثقافية الإسلامية خاصة.

4 ـ نحو استراتيجية مُحكَمة لدفع التحديات:

ربما احتاجت عملية وضع استراتيجية واضحة المعالم للإعلام الإسلامي إلى تنظيم صارم وجادّ لسلّم الأولويات ومنطق الضرورات، وذلك لما تنطوي عليه هذه العملية الحيوية من أهمية وأيضا لخطورة النتائج والآثار المترتبة عليها على حاضر ومستقبل العالم الإسلامي، لا سيما إذا وضعنا في الحسبان أن الإعلام الإسلامي ما يزال – وفق هذه الرؤية – يتلّمس طريقه بسبب اضطرابات داخلية في أجهزة الثقافة الإسلامية من ناحية، وغياب سياسة إعلامية إسلامية على مستوى الصّراع الفكري العالمي ومدافعة التحديات من ناحية أخرى. يقول الشيخ محمد الغزالي رحمه الله: "إن الإعلام الإسلامي في محنة هائلة، لأنه لم يضع بعدُ خطةً ومناهجَ للتربية والأخلاق والسلوكيات والاجتماعيات. إن واجب القائمين على الإعلام الإسلامي اليوم أن يلتفتوا إلى هذا المعنى، وأن يحيوا هذه الأمة التي أصبحت رميماً ينتشر فيها الخدر، فلا بدّ من التخطيط أملاً في إعادة العقل والرشد إليها"[11].

إن العصر عصر تخطيط ورويّة وتدبير. . عصر لا مكان فيه للعشوائية والإضطراب والتلفيق. فهل يُعقلُ أو يصحُّ أن تُحكمَ أبسطُ الأعمال في عالم اليوم بخطط ومناهج وبرامج ويبقى العمل الإعلامي الإسلامي بعيداً عن منطق العصر، غير محكوم بحدود إستراتجية محكمة، تنظّم أولويات الدعوة والإعلام الإسلاميْن وتقوم بفرز عناصر بناء وتحصين الجبهة الداخلية، وإلقاء الضوء على المقوّمات الرئيسية التي تتطلبها الجبهة الخارجية، باعتبار أن الإعلام الإسلامي إعلام رسالي عالمي، مرتبط بأمر التكليف المتمثل في تبليغ مضامين ومقاصد الرسالة الإسلامية للعالمين.

لا يخفى على النخبة الإسلامية المثقفة المستنيرة أن ما يشغل بال القائمين بأمر الإعلام الإسلامي المعاصر وشؤونه هو إمكانية رسم هذه الإستراتيجية وكيفية تضمينها مراحل ومراتب العمل الإعلامي الإسلامي في الحاضر والمستقبل وعلى المستويين المحلي والعالمي.

ويعتبر (ميثاق الشرف الإعلامي الإسلامي)[12] المنبثق عن المؤتمر العالمي الأول للإعلام الإسلامي المنعقد بجاكرتا في اندونيسيا في شهر شوال سنة 1400 هجري الموافق لشهر سبتمبر1980 م، نواةً مهمةً لوضع استراتيجية على المدى البعيد لقضايا وشؤون الإعلام الإسلامي.. فقد ألزم الميثاق الإعلاميين المسلمين بضرورة العمل على إيجاد وتدعيم الشخصية الإسلامية المتكاملة، والتثبّت فيما يُذاع ويُنشر ويُعرض حمايةً للأمة الإسلاميةّ من التأثيرات الضارة بشخصيتها الإسلامية وبقيمها ومقدساتها، وبالإمتناع عن إذاعة ونشر كلّ ما يمس الآداب العامة، أو يوحي بالإنحلال الخلقي، أو يرغّب في الجريمة والعنف والانتحار، أو يبعث الرعب، أو يثير الغرائز سواء بطريقٍ مباشر أو غير مباشر.

كما ألزم الميثاق الإعلاميين الإسلاميين بواجب مجاهدة الإستعمار والإلحاد في كلّ أشكاله والعدوان في شتى صوره والحركات الفاشية والعنصرية، ومجاهدة الصّهيونية واستعمارها الإستيطاني وأشكال القمع والإبادة والقهر والتهجير والإبعاد القسري التي يمارسها العدو الصهيوني ضد الشعب الفلسطيني، وباليقظة الكاملة لمواجهة الأفكار والتيارات المعادية للإسلام فكراً وحضارةً وتاريخاً.

وقال الميثاق في بند التحديات التي تواجه الإسلام:

يواجه التشريع الإسلامي تحديات ادّعاء بعض النقاد الغربيين من أنه لا يصلح للعصر الحديث، وأنه يتعارض مع تطور المدنية، والحقيقة أن القوانين الوضعية المنقولة عن الغرب بعد مرور مئة سنة على تطبيقها في بعض البلاد العربية والإسلامية، قد ثبت فشلُها في تحقيق الأمن والسعادة في المجتمعات الإسلامية، كما أن بعض علماء الغرب أكدوا عظمة التشريع الإسلامي وصلاحيته لكلّ زمان ومكان.

وفي بند موقف الإسلام من الحضارة الغربية قال الميثاق:

إن للإسلام ذاتيته الخاصة وطابعه المميّز، فهو يفرق في مجال الاقتباس من الحضارات بين أسلوب العيش والعلوم التجريبية، فللإسلام أسلوبُه الأخلاقي الخاص، وفي الوقت نفسه يتقبل كلّ منجزات العلوم العصرية والتكنولوجيا ويطبقها في إطار المفهوم الإسلامي الأصيل. كذلك فإن للإسلام موقفه الذي يفتح أبواب البحث العلمي، وقد وضع المسلمون أصول المنهج التجريبي الذي قامت عليه الحضارة الحديثة، وكانوا معلّمي الغرب إلى عهد قريب. أما بالنسبة للآداب والفنون الجميلة فالإسلام لا يعارضها ولكنه يضعها في إطار مفهوم التوحيد الذي يمثل جوهر العقيدة الإسلامية[13].

هذا وقد ذهب الميثاق يرسم حدود الإطار العام لإمكانية وضع استراتيجية شاملة للحقول المختلفة للنشاط الإعلامي الإسلامي. . غير أن (ميثاق الشرف الإعلامي الإسلامي) لم يتمكّن ــ على المستوى الإجرائي ــ من مهارة تقديم تفصيلات علمية يمكن أن تكون مفردات جاهزة لبرامج إعلامية عملية في المجال الثقافي والسياسي والاقتصادي والتنموي والتربوي والاجتماعي. . إلخ. . إلاّ أنه من ناحية أخرى عَكَسَ معاناة القائمين بقضايا وشؤون الإعلام الإسلامي إزاء ضرورة رسم سياسة إعلامية وثقافية إسلامية واضحة المعالم تُعنى بدراسة وتنمية أوضاع وقضايا المجتمعات الإسلامية، وتتكفل ببناء جبهة ذاتية قويّة تكون مهمتها الدفاع عن المقوِّمات الحضارية للأمة الإسلامية، والقيام بتبليغ واجب الدعوة إلى الإسلام الحنيف، والتعريف بالثقافة الإسلامية وبمنجزاتها التاريخية والحضارية، وبإبداعات العقل المسلم في المجالات العقلية والثقافية والمعرفية والعلمية.

إن الهيئات والمؤسسات الثقافية والدوائر الفكرية التي تَتَنادى اليوم وتُلحُّ على تأسيس المذهبية الحضارية للثقافة والإعلام الإسلامي تدرك بشكلٍ منهجيٍ واعٍ طبيعةَ وحقيقةَ الصِّراع الحضاري الذي يشهده عالم اليوم بين الإيديولوجيات والإتجاهات والأفكار والمنازع والمذاهب والعقائد وكذلك صبغة وطبيعة التحديات القائمة في واقعنا المعاصر.

يبقى فقط أن نشير إلى أن أمراً كهذا جديرٌ بأن تُحشد له طاقة الأمة وإمكاناتُها المادية والمعنوية على السواء، وأن تشترك في إنجازه جميعُ الفعاليات الفكرية والعلمية وغيرها في الأمة، نظراً للطابع المصيري الذي يكتسيه، والنفع الوفير الذي سينعكس ـــ حال تجسيده واستحالته إلى واقع ماثل ملموس ـــ على حاضر ومستقبل هذه الأمة، وأملنا أن تواصلَ الدوائرُ الإعلاميةُ والمؤسساتُ الفكرية والدعوية مساعيها وحرصها على شقِّ السُّبل والطرق الكفيلة باجتياز الأمة المسلمة لواقعها المثقل بالكثير من المشكلات والعقابيل والأوهاق، والمرور بأمن وسلام لآفاق جديدة من النهوض والتقدّم والانعتاق من إسار تبعية الآخر وانحيازه ولا عدالته، وتحقيق الإقلاع الحضاري المرتقب المأمول الذي ستسعد به الأمة المسلمة كما تسعد به الإنسانية قاطبة من منطلق عالمية قيم الإسلام وإنسانية تعاليمه وربانية توجُّهها وصبغتها وتوجيهاتها ومقاصدها.

5 ـ توصيات ومقترحات:

لعلّ من المناسب أن نختم هذا البحث بجملة من التوصيات والمقترحات. . وهي على النحو التالي:

1 ـ من الأهميّة بمكان أن تستوعب الدوائر والمؤسسات الإعلامية والإتصالية في العالم الإسلامي، طبيعةَ وحقيقةَ التحديات التي تعترض رسالة الإعلام الإسلامي، على المستويين المحلي والعالمي، لأن الاستيعاب الصحيح سبيلٌ لوضع العلاج الصحيح.

2 ـ إنشاء مراكز وورش ومعاهد إعلامية واتصالية تهتمّ بالجانب التقني والتطبيقي من مناشطه، بهدف مسايرة حركية التطوّرات السريعة في ميدان معدّات وتقنيات الإعلام والاتصال ووسائط التواصل والتبليغ والترويج.

3 ـ لا شك أن المسلمين ـ في الوقت الراهن ـ يعيشون في ظلّ معادلة إعلامية غير متكافئة من جميع الجوانب، فمجتمعات المسلمين تتعرّض لتدفّق إعلامي ومضموني مفروض، يدخل البيوت دون استئذان، ويخترق السدود والحدود دون مشاورة أو صفقة أو مناورة. . الأمر الذي يجعل من الواجب أن تتضافر الجهود

الرسمية والأهلية في أقطار العالم الإسلامي من أجل تحصين القيم وصون الهُويّة والذات المسلمة من مؤثرات مضامين مواد الإعلام الغربي وخدوشها المؤكّدة في الروح والفكر والعقل والوجدان.

4 ـ ضرورة بناء نظام إعلامي إسلامي مؤسس على ركائز وقواعد راسخة كالصّدق والشفافية والوسطية والتوازن وإظهار الحقيقة، على أن يعتمد هذا النظام على مؤسسات إعلامية تتجسّد فيها جميعُ مواصفات ومعايير الكفاءة والفعّالية والنجاح وَفق الرؤية الإسلامية المتوازنة الأصيلة.

5 ـ من المهم أن يحدث في أقطار العالم الإسلامي تغييرٌ نوعيٌّ في السياسات الإعلامية يفضي إلى اكتساب قدرات ذاتية ومهارات نوعية ذات فرادة وتميّز، من شأنها أن تُسهمَ في رسم استراتيجية إعلامية خاصة بشؤون العالم الإسلامي، متماهية مع قيمه الحضارية، خادمة لمصالح شعوبه ولمستقبل أجيال الأمة.

6 ـ التصميم على ضرورة أن يكون للعالم الإسلامي أقمار صناعية خاصة به، إذْ ليس مستحيلاً، في ظلّ التدافع الفكري والقيمي والإيديولوجي الذي تشهده الحياة المعاصرة، واستقطاب العقيدة الإسلامية لمواطني الحضارة الغربية، بما في ذلك الصفوة المؤثرة، أن يأتي يوم تُمنع فيه من البث، القنواتُ التي لا تلتزم بالشروط والآليات التي يضعها المتحكّمون في تقنيات وتكنولوجيات الفضاء الخارجي؛ لذلك من الأهميّة القصوى أن تعمل أقطار العالم الإسلامي في سبيل أن تمتلك العديد من المدارات والأقمار الصناعية التي تضمن حقوق الإنسان المسلم والمجتمعات المسلمة في محتويات إعلامية تتماهى وتعاليم الإسلام وقيمه وأخلاقياته ومقاصده.

7 ـ ضرورة أن يتأسس مركزٌ إعلاميٌّ موحّدٌ للعالم الإسلامي وأقطاره وأقاليمه، يكون متخصّصاً في مجال التخطيط والرصد والمتابعة ومواجهة التحديات، كي لا تبقى شؤون العالم الإسلامي، يتمُّ تناولها ومعالجتها بطريقة انطباعية أو ذاتية، فهذا المركز من شأنه ـ إذا كُتب له التحقّق في الواقع ـ أن يضطلع بالتخطيط العلمي لرسالة الإعلام الإسلامي في الواقع المعاصر، وفق معايير وقواعد لا يحتوشها الشكُّ، من حيثُ نجاعتُها وموضوعيتُها وفعاليتُها.

الإحالات:

[1] سامي ذبيان، الصحافة اليومية والإعلام ـ مدخل نظري وعملي ـ دار المسيرة، بيروت، ط1، 1987 م، ص 13.

[2] إبراهيم إمام، الإعلام والإتصال بالجماهير، مكتبة الأنجلو، القاهرة، ط1، 1969 م، ص 16.

[3] عمارة نجيب، الإعلام في ضوء الإسلام، دار المعارف، الرياض، ط1، 1400 ه، 1980 م، ص 16.

[4] محمود محمد سفر، الإعلام موقف، جدة، دار تهامة للنشر، ط1، 1982 م، ص 23.

[5] نبيل عارف الجردي، مقدمة في علم الاتصال، مكتبة الامارات للنشر، ط1، 1985 م، ص 21.

[6] سامي ذبيان، الصحافة اليومية والإعلام (مرجع سابق)، ص 53.

[7] زكريا داود، الأمة الإسلامية والتحديات المعاصرة، مقال منشور على موقع: www. alwihdah. com / تاريخ 26 أبريل 2010 م.

[8] إجلال خليفة " التحديات التي تواجه الإعلام الإسلامي " مجلة منار الإسلام، العدد 5، السنة الثامنة، مارس 1983 م.

[9] محمود محمد سفر، الإعلام موقف (مرجع سابق)، ص 47.

[10] محمد سيد محمد، المسؤولية الإعلامية في الإسلام، المؤسسة الوطنية للكتاب، ط1، الجزائر، 1986، ص 338.

[11] مجلة الرسالة الجزائرية، العدد 6، شوال 1407 ه/ يناير 1987 م.

[12] محمد سيد محمد، المسؤولية الإعلامية في الإسلام (مرجع سابق) ص 353.

[13] تجدر الإشارة إلى أن ميثاق الشرف الإعلامي الإسلامي انبثق عن المؤتمر الأول للإعلام الإسلامي بجاكرتا، الذي نظمته رابطة العالم الإسلامي بالتعاون مع دولة أندونيسيا شهر سبتمبر 1980 م، وقد تمّ إحياؤه من جديد بعد ثلاثة عقود من الزمان، حيث انعقد المؤتمر الثاني في جاكرتا شهر ديسمبر 2011 م، كما انعقد المؤتمر الثالث في جاكرتا شهر ديسمبر 2013 م. ورابطة العالم الإسلامي عاقدة العزم على الاستمرار في تنظيم دورات مؤتمر الإعلام الإسلامي العالمي مرة كلّ سنتين في جاكرتا.

الإسلام وحقوق الإنسان

د/ قدور سلاط
قسم اللغة والأدب العرب
كلية الآداب واللغات والعلوم الاجتماعية والإنسانية، جامعة تبسة

الإسلام وحقوق الإنسان:

1- **الإسلام رسالة إلى الإنسانية جميعا:** فهو رسالة انسانية في امتدادها، حيث تجاوزت الحدود الوهمية بين البشر، وفي مقاصدها فكل ما تهدف إليه هو خدمة الإنسان، وكذا في تشريعاتها فما جاءت به من تشريعات فهي لمصلحة الإنسان ولإسعاده في الدنيا والآخرة، فهي رسالة للعالمين لا تشمل عرقا دون آخر، ولا لونا دون لون، ولا جهة دون أخرى، ولا هي محدودة الزمان ولا المكان قال تعالى: ﴿ وَمَآ أَرۡسَلۡنَٰكَ إِلَّا كَآفَّةٗ لِّلنَّاسِ بَشِيرٗا وَنَذِيرٗا وَلَٰكِنَّ أَكۡثَرَ ٱلنَّاسِ لَا يَعۡلَمُونَ ﴾[1] وقال: ﴿ وَمَآ أَرۡسَلۡنَٰكَ إِلَّا رَحۡمَةٗ لِّلۡعَٰلَمِينَ ﴾[2] وقال: ﴿ قُلۡ يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ إِنِّي رَسُولُ ٱللَّهِ إِلَيۡكُمۡ جَمِيعًا ٱلَّذِي لَهُۥ مُلۡكُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضِۖ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ يُحۡيِۦ وَيُمِيتُۖ فَـَٔامِنُواْ بِٱللَّهِ وَرَسُولِهِ ٱلنَّبِيِّ ٱلۡأُمِّيِّ ٱلَّذِي يُؤۡمِنُ بِٱللَّهِ وَكَلِمَٰتِهِۦ وَٱتَّبِعُوهُ لَعَلَّكُمۡ تَهۡتَدُونَ ﴾[3]، كما أن الغايات التي قصدتها الشريعة في أحكامها جاءت لخدمة هذا الإنسان مهما كان لونه أو جنسه أو جنسيته.

ولا يفهم من دعوة الإسلام إلى إقامة أمة متميزة بأهدافها وقيمها ومناهجها، ذات رسالة متميزة بمقوماتها ومثلها وخصائصها، أن الإسلام دين منغلق على نفسه، وأن أمته تعيش لنفسها ومتقوقعة على ذاتها، لا تهتم بغيرها من الناس صلحوا أو فسدوا، اهتدوا أو ضلوا، ارتقوا أو هبطوا، كلا فالإسلام منذ فجر دعوته كان رسالة عالمية ودعوة للناس كافة ورحمة لكل عباد الله، عربا

كانوا أو عجماً ولكل بلاد الله شرقا كانت أو غربا، وإلى جميع الألوان بيضا كانوا أو سوداً. [4]

ففي القرآن المكي نقرأ آيات كريمة من كتاب الله تقرر بوضوح عالمية الدعوة ﴿ وَمَآ أَرۡسَلۡنَٰكَ إِلَّا رَحۡمَةٗ لِّلۡعَٰلَمِينَ ﴾[5]، ﴿ تَبَارَكَ ٱلَّذِي نَزَّلَ ٱلۡفُرۡقَانَ عَلَىٰ عَبۡدِهِۦ لِيَكُونَ لِلۡعَٰلَمِينَ نَذِيرًا ﴾[6]، ﴿ إِنۡ هُوَ إِلَّا ذِكۡرٞ لِّلۡعَٰلَمِينَ ٨٧ وَلَتَعۡلَمُنَّ نَبَأَهُۥ بَعۡدَ حِينِۭ ﴾[7]، ﴿ قُل لَّآ أَسۡـَٔلُكُمۡ عَلَيۡهِ أَجۡرًاۖ إِنۡ هُوَ إِلَّا ذِكۡرَىٰ لِلۡعَٰلَمِينَ ﴾[8]، ﴿ قُلۡ يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ إِنِّي رَسُولُ ٱللَّهِ إِلَيۡكُمۡ جَمِيعًا ﴾[9]، ﴿ وَمَآ أَرۡسَلۡنَٰكَ إِلَّا كَآفَّةٗ لِّلنَّاسِ بَشِيرٗا وَنَذِيرٗا وَلَٰكِنَّ أَكۡثَرَ ٱلنَّاسِ لَا يَعۡلَمُونَ ﴾[10]، وأمة الإسلام مكلفة بحمل هذه الرسالة العالمية إلى العالم، فلا يجوز لها أن تحتكر الخير والنور لنفسها، بل عليها أن تسعى في هداية الآخرين، فهي خير أمة أخرجت للناس، لأنها تسعى لجلب الخير للناس ونهيهم عن المنكر ﴿ قُلۡ يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ إِنِّي رَسُولُ ٱللَّهِ إِلَيۡكُمۡ جَمِيعًا ٱلَّذِي لَهُۥ مُلۡكُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضِۖ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ يُحۡيِۦ وَيُمِيتُۖ فَـَٔامِنُواْ بِٱللَّهِ وَرَسُولِهِ ٱلنَّبِيِّ ٱلۡأُمِّيِّ ٱلَّذِي يُؤۡمِنُ بِٱللَّهِ وَكَلِمَٰتِهِۦ وَٱتَّبِعُوهُ لَعَلَّكُمۡ تَهۡتَدُونَ ﴾[11]

فهي لم تخرج لنفسها، بل خرجت للناس ولهداية الناس، ولنفع الناس وإصلاح الناس وإخراجهم من الظلمات إلى النور، وهذا ما فهمه الصحابي الجليل ربعي بن عامر رضي الله عنه حين سأله رستم زعيم الفرس أيام القادسية، لماذا جئتم؟ أو من أنتم؟ قال «نحن قوم ابتعثنا الله لنخرج من شاء من عبادة العباد إلى عبادة رب العباد، ومن جور الأديان إلى عدل الإسلام، ومن ضيق الدنيا إلى سعة الدنيا والآخرة، هكذا هي رسالة الإسلام كما وصفها هذا الصحابي، رسالة عالمية إنسانية، ورحمة وعامة تشمل جميع البشر، ودعوة إلى الخير لا تستثني أحدا.

2 . **رسالة الإسلام هي إسعاد الإنسان:** إن المقصد الرئيسي لهذا الدين هو جلب المصلحة للإنسان ودفع المضرة عنه، وأن المقاصد الضرورية التي جاء الإسلام للمحافظة عليها (الدين، النفس، العقل، النسل، المال) ما هي إلا للمحافظة على الإنسان وكرامته في الدنيا والآخرة.

فما جاء الإسلام إلا لإسعاد البشرية في الدنيا والآخرة، لأجل إقامة حياة أفضل في شتى المجالات، حياة تقوم على الفضيلة وتتطهر من الرذيلة، حياة

قائمة على التعاون بدل التناحر، التراحم بدل التظالم، والإخاء بدل العداء، حياة يسودها السلام والوئام بدل الصراع والنزاع والحروب، حياة يتمتع الإنسان فيها بمعاني الحرية والمساواة والعزة والكرامة، بدل أن يختنق من ضغط العبودية والتفرقة والعنصرية والطبقية والقهر والهوان، هذا كله ليتهيأ الإنسان لأداء رسالته الحقيقية في الوجود، وهي عمارة الأرض ويستمتع بنعم خالقه، وأن يكون باراً بالإنسانية التي هي أسرة واحدة أبوها آدم وأمها حواء، قال ﷺ: «كلكم لآدم وآدم من تراب» وعبر عن ذلك الشاعر بقوله:

إذا كان أصلي من تراب فكلها بلادي وكل العالمين أقاربي

وهكذا يجد كل فرد في المجتمع البشري إحساس عميق في نفسه يشده نحو أخيه الإنسان، الذي يجتمع معه في وحدة الأصل الإنساني، وبذلك يسعى لإسعاده ويحذر من إشقائه.

إن الفهم الصحيح لهذه الحقوق هو المنطلق الصحيح لإقامة مجتمع إنساني كما أراده الله تعالى.

- مجتمع الناس جميعا لا امتياز فيه لشخص ولا لطبقة ولا لجنس أو لون أو لسان أو عرق.

- مجتمع لكل فرد فيه حقوق ثابتة وعليه واجبات لغيره، يتبادلها أفراده فيما بينهم انطلاقا من وحدة الأصل، وانطلاقا من رابطة الأخوة الإنسانية التي تجمع تحتها الجميع دون استثناء ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ إِنَّا خَلَقۡنَٰكُم مِّن ذَكَرٖ وَأُنثَىٰ وَجَعَلۡنَٰكُمۡ شُعُوبٗا وَقَبَآئِلَ لِتَعَارَفُوٓاْۚ إِنَّ أَكۡرَمَكُمۡ عِندَ ٱللَّهِ أَتۡقَىٰكُمۡۚ إِنَّ ٱللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٞ ﴾[12]

3. **الأهداف الإنسانية التي جاء بها الإسلام:** قلنا أن الإسلام رسالة إنسانية في مقاصدها وغاياتها، ويتضح ذلك فيما يلي:

ا- **تحرير الإنسان من العبودية للإنسان:** يهدف الإسلام من دعوته إلى التوحيد الخالص ومقاومة الشرك بكل ألوانه ومستوياته إلى أن يكون الإنسان حرا، حيث يريد تحريره من العبودية للإنسان ومن العبودية للأشياء أو الأوهام، وهو بذلك يهدف إلى إسقاط الآلهة المزيفة التي يقدسها الناس ويتخذونها أربابا

من دون الله، أو مع الله قال تعالى: ﴿ ٱتَّخَذُوٓاْ أَحۡبَارَهُمۡ وَرُهۡبَٰنَهُمۡ أَرۡبَابٗا مِّن دُونِ ٱللَّهِ وَٱلۡمَسِيحَ ٱبۡنَ مَرۡيَمَ وَمَآ أُمِرُوٓاْ إِلَّا لِيَعۡبُدُوٓاْ إِلَٰهٗا وَٰحِدٗاۖ لَّآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَۚ سُبۡحَٰنَهُۥ عَمَّا يُشۡرِكُونَ ﴾[13]

وكانت الآية التي ختم بها الرسول الكريم رسالته إلى قيصر والمقوقس والنجاشي وغيرهم من أمراء النصارى ﴿ قُلۡ يَٰٓأَهۡلَ ٱلۡكِتَٰبِ تَعَالَوۡاْ إِلَىٰ كَلِمَةٖ سَوَآءِۭ بَيۡنَنَا وَبَيۡنَكُمۡ أَلَّا نَعۡبُدَ إِلَّا ٱللَّهَ وَلَا نُشۡرِكَ بِهِۦ شَيۡـٔٗا وَلَا يَتَّخِذَ بَعۡضُنَا بَعۡضًا أَرۡبَابٗا مِّن دُونِ ٱللَّهِۚ فَإِن تَوَلَّوۡاْ فَقُولُواْ ٱشۡهَدُواْ بِأَنَّا مُسۡلِمُونَ ﴾[14]

وكانت هذه الكلمة ولا يتخذ بعضنا بعضا أرباباً من دون الله » إيذانا بميلاد جديد للبشرية، فلا يتأله بعضهم على بعض، ولا ينحنى بعضهم لبعض ولا يسجد بعضهم لبعض، ارتفعت الجباه فلا تسجد إلا لخالقها، واستقامت الظهور فلا تركع إلا لبارئها وعز الناس فلا يذلون إلا لله الواحد القهار.

الله وحده هو الذي تتجه إليه القلوب راجية خائفة ﴿ أُوْلَٰٓئِكَ ٱلَّذِينَ يَدۡعُونَ يَبۡتَغُونَ إِلَىٰ رَبِّهِمُ ٱلۡوَسِيلَةَ أَيُّهُمۡ أَقۡرَبُ وَيَرۡجُونَ رَحۡمَتَهُۥ وَيَخَافُونَ عَذَابَهُۥٓۚ إِنَّ عَذَابَ رَبِّكَ كَانَ مَحۡذُورٗا ﴾[15]، وهو الذي تمتد إليه الألسن والأيدي سائلة ضارعة، وهو الذي يملك وحده العطاء والمنح والخفض والرفع والحياة والموت.[16]

وهو وحده الذي يملك حق التشريع المطلق للبشر، بحكم خلقه إياهم وإمدادهم بالنعم التي لا تحصى، فهو الذي يملك أن يحرم عليهم وأن يحل لهم، فهو الذي له الحكم وله الخلق والأمر

قال تعالى: «﴿ أَفَغَيۡرَ ٱللَّهِ أَبۡتَغِي حَكَمٗا وَهُوَ ٱلَّذِيٓ أَنزَلَ إِلَيۡكُمُ ٱلۡكِتَٰبَ مُفَصَّلٗاۚ وَٱلَّذِينَ ءَاتَيۡنَٰهُمُ ٱلۡكِتَٰبَ يَعۡلَمُونَ أَنَّهُۥ مُنَزَّلٞ مِّن رَّبِّكَ بِٱلۡحَقِّۖ فَلَا تَكُونَنَّ مِنَ ٱلۡمُمۡتَرِينَ ﴾[17]

ب- العدالة الإنسانية: ومما دعا إليه الإسلام إقامة العدل بين الناس كل الناس، فليس عدلاً للعرب وحدهم، ولا للمسلمين وحدهم إنما عدل للناس كلهم جميعا.

يقول تعالى في بيان أهداف الرسالات السماوية ﴿ لَقَدۡ أَرۡسَلۡنَا رُسُلَنَا بِٱلۡبَيِّنَٰتِ وَأَنزَلۡنَا مَعَهُمُ ٱلۡكِتَٰبَ وَٱلۡمِيزَانَ لِيَقُومَ ٱلنَّاسُ بِٱلۡقِسۡطِۖ وَأَنزَلۡنَا ٱلۡحَدِيدَ فِيهِ بَأۡسٞ شَدِيدٞ

وَمَنَـٰفِعُ لِلنَّاسِ وَلِيَعْلَمَ ٱللَّهُ مَن يَنصُرُهُۥ وَرُسُلَهُۥ بِٱلْغَيْبِ ۚ إِنَّ ٱللَّهَ قَوِىٌّ عَزِيزٌ ﴾[18]، وهكذا تبين الآية أن إرسال الرسل وإنزال الكتب إنما كان لتحقيق هدف أساسي هو أن يقوم الناس بالقسط، وهو العدل الذي يعطي لكل ذي حق حقه، وقال تعالى: ﴿ إِنَّ ٱللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَن تُؤَدُّوا۟ ٱلْأَمَـٰنَـٰتِ إِلَىٰٓ أَهْلِهَا وَإِذَا حَكَمْتُم بَيْنَ ٱلنَّاسِ أَن تَحْكُمُوا۟ بِٱلْعَدْلِ ۚ ﴾[19].

هكذا بهذا التعميم إذا حكمتم بين الناس لا بين المسلمين فحسب.

وقد أمر الله المؤمنين أن يقوموا بالقسط شهداء لله، لا يمنعهم من ذلك عاطفة حب لقريب أو بغض لبعيد، فالعدل يجب أن يكون فوق صلة القرابة والبعد، وفوق عواطف المحبة والكره ويجب أن يكون لله سبحانه وتعالى

يقول تعالى: ﴿ إِنَّ ٱللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَن تُؤَدُّوا۟ ٱلْأَمَـٰنَـٰتِ إِلَىٰٓ أَهْلِهَا وَإِذَا حَكَمْتُم بَيْنَ ٱلنَّاسِ أَن تَحْكُمُوا۟ بِٱلْعَدْلِ ۚ إِنَّ ٱللَّهَ نِعِمَّا يَعِظُكُم بِهِۦٓ ۗ إِنَّ ٱللَّهَ كَانَ سَمِيعًۢا بَصِيرًا ﴾[20]

فهذا هو عدل الإسلام، عدل لا محاباة فيه، عدل مع من تحب ومن تكره، ولو كان أحد والديك أو أقرب أقربائك، بل لو كان نفسك ذاتها ويقول سبحانه: ﴿ يَـٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ كُونُوا۟ قَوَّٰمِينَ لِلَّهِ شُهَدَآءَ بِٱلْقِسْطِ ۖ وَلَا يَجْرِمَنَّكُمْ شَنَـَٔانُ قَوْمٍ عَلَىٰٓ أَلَّا تَعْدِلُوا۟ ۚ ٱعْدِلُوا۟ هُوَ أَقْرَبُ لِلتَّقْوَىٰ ۖ ﴾[21] وهو العدل مع من تكره من الناس ممن يحملون لك (الشَنَآنُ)، ولكن هذا لا يجوز أن يحمل المؤمن على الظلم، فإن الله لا يحب الظالمين.

ج- **السلام العالمي:** إن الإسلام هو أول دين وأكمل تشريع، خطا خطوات إنسانية مباركة في سبيل إقرار السلام العالمي، ورسم لذلك مبادئ وقعد قواعد لاستقراره، ووضع له أدق الضمانات لإدامته، ومن تلك القواعد والمبادئ التي قام عليها السلام [22]

1- القضاء على روح التعصب العنصري على أساس أن الله خلق الناس شعوبا وقبائل ليتعارفوا على ما فيه خير البشر جميعاً، لأن الناس أصلهم واحد ﴿ يَـٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ ٱتَّقُوا۟ رَبَّكُمُ ٱلَّذِى خَلَقَكُم مِّن نَّفْسٍ وَٰحِدَةٍ وَخَلَقَ مِنْهَا زَوْجَهَا وَبَثَّ مِنْهُمَا رِجَالًا كَثِيرًا وَنِسَآءً ۚ وَٱتَّقُوا۟ ٱللَّهَ ٱلَّذِى تَسَآءَلُونَ بِهِۦ وَٱلْأَرْحَامَ ۚ إِنَّ ٱللَّهَ كَانَ عَلَيْكُمْ رَقِيبًا ﴾[23] وقال: «﴿ يَـٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَـٰكُم مِّن ذَكَرٍ وَأُنثَىٰ وَجَعَلْنَـٰكُمْ شُعُوبًا وَقَبَآئِلَ لِتَعَارَفُوٓا۟ ۚ إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِندَ ٱللَّهِ أَتْقَىٰكُمْ ۚ ﴾[24].

وهو بذلك يربي أتباعه على تقديس الأخوة الإنسانية، ونبذ التعصب الممقوت الذي يدفع إلى الخصام والنزاع والقتال.

2- طبع النفوس بروح التسامح وحب السلام قال تعالى: ﴿ وَلَا تَسْتَوِي الْحَسَنَةُ وَلَا السَّيِّئَةُ ادْفَعْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ فَإِذَا الَّذِي بَيْنَكَ وَبَيْنَهُ عَدَاوَةٌ كَأَنَّهُ وَلِيٌّ حَمِيمٌ ﴾[25]

3- أوجب الوفاء بالعهد الذي يحفظ السلام ويعمل على إقراره ويبعث في النفوس الطمأنينة، ويحرم الغدر والخيانة في الظاهر والخفاء قال تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَوْفُوا بِالْعُقُودِ أُحِلَّتْ لَكُمْ بَهِيمَةُ الْأَنْعَامِ إِلَّا مَا يُتْلَى عَلَيْكُمْ غَيْرَ مُحِلِّي الصَّيْدِ وَأَنْتُمْ حُرُمٌ إِنَّ اللَّهَ يَحْكُمُ مَا يُرِيدُ ﴾[26]

وقال: ﴿ وَأَوْفُوا بِالْعَهْدِ إِنَّ الْعَهْدَ كَانَ مَسْئُولًا ﴾[27]

4- غرس في قلوب أتباعه أن الحرب ليست غاية في ذاتها بل هي حرب من أجل السلم

5 ـ إن الإسلام يربي المسلم على السلام في ضميره، ثم في محيط أسرته، ثم في وسط الجماعة ثم ينتقل الإسلام بالسلام ويطبقه في الميدان الدولي بين الأمم والشعوب، لأنه لا سلام لعالم ضمير الفرد فيه لا يستمتع بالسلام، لذا كان السلام في الإسلام من أرقى الآداب التي حرص على تنشئة الفرد المسلم عليها منذ نعومة أظافره.

4 . **نظرة الإسلام إلى الإنسان نظرة مبدئية وليست ظرفية:** ما جاء الإسلام إلا لخدمة الإنسان السيد المكرم، فكل أحكامه تهدف لذلك، فإذا كانت الحرب العالمية الأولى التي فتكت بالإنسان أعقبتها عصبة الأمم التي تنادي بضرورة تحقيق مصير الشعوب المغلوبة، وإذا كانت الحرب العالمي الثانية لما رأت من خراب وما جنته من ويلات على الشعوب أعقبها تأسيس هيئة الأمم التي تنادي بحقوق الإنسان، وكأن الحرب وما تركته من خراب هي التي أيقظت ضمير العالم لينتبه لهذا الإنسان، ويعرف أن له حقوقا ينبغي مراعاتها، وتوضع لذلك قوانين حتى وإن كانت في غالب الأحيان بقيت مجرد قوانين لا تمس واقع الإنسان الأليم، وبعيدة كل البعد عن التطبيق الواقعي لهذه الحقوق.

أما الإسلام فنظرته إلى الإنسان نظرة مبدئية منذ أن ربطت الأرض بالسماء بواسطة جبريل أمين الوحي، حيث جاءت الآيات الأولى تتكلم عن الإنسان المكرم، وعن العقل والعلم اللذين هما ميزة الإنسان السيد. فكل ما جاء بعد ذلك من تعاليم الإسلام كانت كلها خادمة لهذا الإنسان السيد المكرم قال تعالى: «ولقد كرمنا بني آدم وحملناهم في البر والبحر ورزقناهم من الطيبات» وهذا التكريم هو تكريم لأصل الإنسان حتى وهو نطفة في بطن أمه، ثم تكريم له في مختلف مراحل حياته، بل حتى بعد موته، تكريم ليس للونه ولا لعرقه ولا لعقيدته بل لآدميته.

فإن النصوص التي تعلي رتبة الإنسان لم تجعل علة ذلك اللون أو العرق أو حتى العقيدة في كثير منها، بل هي تتحدث عن هذا التكوين البشري قبل النظر إلى لونه أو دينه، وليس صحيح على الإطلاق أن تلك الحفاوة القرآنية من نصيب المسلمين دون غيرهم، لأن النصوص واضحة في ذلك فهي تارة تتكلم عن الإنسان مطلقا، وتارة أخرى تتحدث عن بني آدم، وتارة أخرى يتوجه الحديث إلى الناس جميعا، وهذا التعميم والإطلاق لا تخفى دلالته على ذي لب منصف، فنحن لا نشك أن هناك كرامة ينالها الإنسان من عقيدته قال تعالى: ﴿إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِندَ اللَّهِ أَتْقَىٰكُمْ﴾[28] وقال: ﴿وَلِلَّهِ الْعِزَّةُ وَلِرَسُولِهِ وَلِلْمُؤْمِنِينَ﴾[29]، وهناك كرامة أخرى ينالها الإنسان بسعيه وبذله وجهده قال تعالى: ﴿وَلِكُلٍّ دَرَجَاتٌ مِّمَّا عَمِلُوا﴾[30]، وقال: ﴿وَيُؤْتِ كُلَّ ذِي فَضْلٍ فَضْلَهُ﴾[31]، وأوسع هذه الكرامات وأعمها وأدومها تلك الكرامة التي ينالها الفرد منذ ولادته، بل منذ تكوينه جنينا في بطن أمه، كرامة لم يؤد لها ثمنا ماديا ولا معنويا ولكنها منحة السماء التي منحته فطرته، والتي جعلت كرامته وإنسانيته مقترنين في شريعة الإسلام[32].

فشريعة الإسلام ظل ظليل وحصن حصين لكل فرد من البشر أبيض أو أسود، فقير أو غني، ذكر أو أنثى، مسلم أو كافر، فالكل يشملهم هذا السياج من الصيانة، فيه تصان دماؤهم فلا تسفك وأعراضهم فلا تنتهك وأموالهم فلا تغتصب، ومساكنهم فلا تقتحم وأنسابهم أن تتبدل وضمائرهم أن يتحكم فيها قسرا، إنهم في حمى محمي وحرم محرم ولا يرتفع عنهم ذلك الحصن حتى يرفعوه هم عن أنفسهم بارتكاب جريمة تنافي تلك الحصانة، وهو

بجريمته برئ حتى تثبت عليه الأدلة التى لا شك فيها، وهو بعدها لا يفقد الحصانة كلها لأن جنايته تقدر بقدرها، وعقوبته لن تتجاوز حدها، بهذه الكرامة يحمي الإسلام أعداءه كما يحمي أبناءه وأولياءه... إنه يحمي أعداءه في حياتهم ويحميهم بعد موتهم [33].

هذه هي النظرة التي ينظر بها الإسلام إلى الطبيعة البشرية، وهي التي دفعت به إلى قلوب الملايين من البشر دون إلحاح في الدعوة إليه ودون قهر أو إلزام ومازالت تدفع به إلى قلوب الملايين الأخرى الذين يشعرون في ظل شرائع أخرى أنهم ليسوا في مستوى بشري واحد مع غيرهم.

حقوق الإنسان في الإسلام:

1ـ **الحق لغة**: الحق ضد الباطل، وكل حق يقابله واجب، والحق في اللغة: الثابت، واليقين، والواجب [34].

2ـ **الحق اصطلاحا**: هو مصلحة مقررة شرعًا أو قانوناً.

فالحق مصلحة تثبت للإنسان، أو لشخص اعتباري، أو لجهة أخرى.

والمصلحة: هي المنفعة. ولا يعد الحق إلا إذا قرره الشرع في الدين، أو القانون أو النظام والتشريع والعرف.

فالحق: هو مصلحة ومنفعة قررها المشرع، لينتفع بها صاحبها، ويتمتع بمزاياها، وبالتالي تكون واجباً التزاماً على آخر يؤديها، أو على جهة تلتزم بها.

وقد يكون الحق مقرراً وثابتاً بنظام، أو قانون معين، أو تشريع خاص، أو إعلان دولي، أو اتفاقية دولية، أو عقد، وأهم مصادره ما يمنحه الله تكرما وتفضلا منه، كحق الانتفاع بالطبيعة، وحقوق الإنسان في التملك، والتعلم، والحرية، والتفكير، وسائر حقوق الإنسان [35]

3 ـ **تعريف حقوق الإنسان**: بينا سابقا تعريف الحقوق، وأنها جمع حق، وهو مصلحة مقررة شرعاً أو قانوناً تثبت للإنسان والإنسان هو أحد أفراد الجنس البشري، أو هو كل آدمي، مهما اختلفت صفاته، فهو آدم وحواء ومن تولد

منهما، والمكون من جسم وعقل وروح، دون النظر إلى التفاوت في سائر الأعراض الأخرى، سواء أكان ذكراً أم أنثى، كبيراً أم صغيراً، غنياً أم فقيراً، أبيض أم أصفر أم أسود، فهو الرجل والمرأة مهما كانت صفاتهم [36].

هذا هو الإنسان في نظر الإسلام، إبن آدم دون تمييز عنصري، كما كان يدّعي الرومان والنازية والفاشيستية، ودون تميز عرقي كما يدّعي دعاة القوميات، ودون تميز ديني كما يدعي اليهود، دون تميز لوني كما كان في جنوب أفريقيا وتضمره أمريكا وأوروبا في تمييز الرجل الغربي الأبيض حصراً، ودون تمييز طبقي، كما تدعيه الرأسمالية والشيوعية، ودون تمييز حزبي، كما تصنفه الأحزاب السياسية، ودون تمييز إقليمي كما تطبقه معظم الدول المعاصرة، وتفرق بين المواطن والمقيم والأجنبي.

فحقوق الإنسان هي منح إلهية من الله الخالق البارئ للإنسان، بمقتضى فطرته التي فطره الله عليها ليكون خليفة في الأرض، ويمارس جميع ما وهبه الله له في الحياة الدنيا، وينعم بجميع المصالح التي تعود عليه بالنفع والخير، وتدفع عنه السوء والشر، فهي حقوق شخصية للإنسان وهي مطلب مصون ومقدس للناس جميعاً على مستوى الأفراد والجماعات [37].

وتشمل حقوق الإنسان أنواعاً عدة، أهمها الحقوق الأساسية كحق الحياة، وحق المساواة أمام الشرع والقانون، وحق الحرية، وحق التدين أو الاعتقاد، والحقوق السياسية كحرية الرأي والتعبير، وحق الشورى أو المشاركة في الحكم والسلطة، وحقوق الأسرة.

طبيعة حقوق الإنسان في الإسلام:

قبل الخوض في الحقوق التي جاء بها الإسلام ينبغي أن نشير إلى أن هذه الحقوق متميزة عما يرفعه الناس من شعارات حقوق الإنسان ويظهر ذلك:

1- أنها ليست منحة من ملك أو حاكم أو مجموعة محلية أو دولية وإنما هي حقوق إلهية مصدرها رب العالمين، رب الناس أجمعين، حيث لا تقبل الحذف ولا النسخ ولا التعطيل.

2- أنها ليست خاصة بشخص دون شخص ولا بقطر دون قطر، ولا بزمان دون زمان، بل تشمل الجميع في كل زمان ومكان، فهي حق للجميع لا يجوز الاعتداء عليها ولا يمكن التنازل عنها.

3. هذه الحقوق ليست وليدة اليوم ولا وليدة ظروف قاهرة، بل هي حقوق أولية، مبدئية تضمنتها الشريعة الإسلامية منذ أن ربطت الأرض بالسماء عن طريق جبريل عليه السلام، فهي حقوق ملازمة لكل حكم شرعي جاء به هذا الدين.

(إن الإعلان عن حقوق الإنسان في الإسلام واعتباره المخلوق المكرم الذي يستحق الخلافة والسيادة في الأرض، كل ذلك ليس من تقرير الإنسان بل تدبير رب الإنسان، ذلك ما جاءت به النصوص بكل وضوح، وعندما مارس الفقهاء اجتهاداتهم فإنهم وجدوا أنفسهم يقفون بفكرهم على أرضية صلبة ورحبة، بل على بناء عظيم أقامته تلك النصوص ورفعت به هامة الإنسان شامخة إلى عنان السماء.

وتقرير هذه الحقوق من قبل الحكمة الإلهية والعدالة الربانية، ليس معناه تخدير المشاعر وتبرير الاستسلام والخضوع والتواكل، بل إنه يرفع مرتبة حقوق الإنسان إذ يجعلها مستمدة من العقيدة، ويجعل الإيمان حارساً عليها دافعاً إلى الحفاظ عليها والنضال من أجلها. . وميزان الله تعالى لا يحيد ولا يحيف ولا يزيغ، فلا يظلم عرقاً ولا فئة ولا طبقة ولا حزباً. . إن رب الناس ملك الناس إله الناس هو الذي يقرر الحقوق بحكمته وعدالته للناس أجمعين، فاختلاف الألسنة والألوان من آيات الله في البشر لا مبرر استعلاء وعصبية)[38]

4-حين شرع الإسلام حقوق الإنسان لم يقف فيها عند حدود التوصيات، وإنما ارتقى بها إلى درجة اعتبارها من الفرائض والواجبات، ولكن لا كالفرائض والواجبات التي تلزم جانباً من جانبي العلاقة، وإنما هي ملزمة لجانبي العلاقة على حد سواء.

لقد عرفت الحضارة الإسلامية هذه الحقوق، ومارستها قديماً لا كمجرد حقوق للإنسان وإنما كفرائض إلهية وتكاليف وواجبات شرعية تفرض على كل من تتعلق به مراعاتها؛ فمن جانب صاحبها - الإنسان - لا تعد هذه مجرد

حقوق للإنسان، يباح له أن يتنازل عن أي منها، إذا هو أراد. وإنما هي - جميعها - فرائض إلهية، وتكاليف شرعية[39] لا يجوز لصاحبها أن يتنازل عنها.

هذا من جهة صاحبها، أما من جهة الدولة فإن الدولة مسؤولة عن مراعاة تلك الحقوق، وإن الحاكم مسؤول عن تأمينها وضمانها للمواطنين[40].

حق تقرير المصير في الإسلام:

لا أريد هنا أن أخوض في حقوق الإنسان المعروفة عند الجميع، وإنما سأقتصر على حق تقرير المصير، لأن الكثير يعتبر هذا الحق وليد العصور المتأخرة، التي جاءت بها عصبة الأمم وهيئة الأمم كنتيجة للحروب واستعمار الشعوب.

لقد رفض الإسلام نظام استغلال الشعوب الأخرى، وهو يرفض أن يؤخذ به رفضاً نهائياً، ولذلك فهو لم يعترف ولم يأخذ بنظام الاستعمار، ولم يأخذ بنظام الاحتلال العسكري، ولم يأخذ بنظام الحماية العسكرية، ولعل ذلك مرجعه إلى أنها بوصفها نظاماً وبوصفها دينا تقوم على العدل والشورى والمساواة [41]

وقد أقر الإسلام مبدأ حق تقرير المصير، وعند تدقيق العديد من الآيات القرآنية والأحاديث النبوية فإننا نجد أنها أكدت على مبدأ حق الشعوب في تقرير مصيرها بشكل إنساني وأخلاقي ومن ذلك:

1- **حق تقرير المصير في القرآن الكريم:** وردت العديد من الآيات القرآنية تثبت هذا الحق ومن ذلك قوله تعالى: ﴿ قُلْ يَٰٓأَيُّهَا ٱلْكَٰفِرُونَ ﴾ وقوله: ﴿ لَآ إِكْرَاهَ فِى ٱلدِّينِ ۖ قَد تَّبَيَّنَ ٱلرُّشْدُ مِنَ ٱلْغَىِّ ۚ ﴾[42] أي لا يجرأ أحد على الدخول في الإسلام فإن ذلك راجع إلى اختيار الشخص والجماعة يقرون مصائرهم في حرية تامة.

وقد جاء في سبب نزول الآيةعن ابن عباس رضي الله عنهما، أنه قال: (كانت المرأة تكون مقلاتاً، فتجعل على نفسها، إن عاش لها ولد أن تهوده، فلما أجليت بنو النضير، كان فيهم من أبناء الأنصار، فقالوا: لا ندع أبناءنا، فأنزل الله عز وجل: ﴿ لَآ إِكْرَاهَ فِى ٱلدِّينِ ۖ قَد تَّبَيَّنَ ٱلرُّشْدُ مِنَ ٱلْغَىِّ ۚ ﴾)[43]. و(المقلات): التي لا يعيش لها ولد.

وقوله: ﴿ وَمَا عَلَى ٱلرَّسُولِ إِلَّا ٱلْبَلَٰغُ ٱلْمُبِينُ ﴾[44]، فقد أرسله إلى قومه فعليه هدايتهم وليس ذلك في وسعه[45]، فالرسول ﷺ مكلف بالتبليغ وتبيان الحق وليس عليه بعد ذلك إن خالف الناس ما جاءهم به، لأنهم سيتحملون تبعات ذلك وحسابهم على الله قال تعالى: ﴿ وَإِن كَذَّبُوكَ فَقُل لِّي عَمَلِي وَلَكُمْ عَمَلُكُمْ ۖ أَنتُم بَرِيٓـُٔونَ مِمَّآ أَعْمَلُ وَأَنَا۠ بَرِىٓءٌ مِّمَّا تَعْمَلُونَ ﴾[46]

2- **أهل الذمة وحق تقرير المصير**: وهم أهل الكتاب الذين يعيشون في الدولة الإسلامية وهؤلاء يقررون مصيرهم بأنفسهم، فعند قبولهم الجزية، فإنهم يمارسون حريتهم الدينية والسياسية والاقتصادية ويتمتعون بحماية المسلمين.

وبناء على ذلك فإن الإسلام ضمن لأهل الذمة حق تقرير مصيرهم ولم يتعرض لعبادتهم والمعاملات الجارية بينهم، على الرغم من أنهم يعيشون داخل الدولة الإسلامية، وإن الدولة تتكفل بحمايتهم ومساعدتهم وإعانتهم في حالات معين (وإذا كانت بعض الدول في الوقت الحاضر تمنح بعض المناطق حكما ذاتيا أو فيدراليا لظروف خاصة بهم إلا أن شعوب هذه المناطق لا يتمتعون بحق تقرير المصير، وإنما يخضعون للنظام العام للدولة بصورة عامة، دون أن يعفوا من التكاليف التي تخص مواطن الدولة وأنهم يتمتعون ببعض الخصوصية فتطبق عليهم بعض القواعد المحددة التي تخصهم بينما نجد أن الإسلام قد منح أهل الذمة قدراً من الحرية في تطبيق القواعد التي تخصهم مع إعفائهم من بعض التكاليف التي تخص الإسلام وخاصة الإعفاء من الخدمة العسكرية في الدفاع عن الدولة وإذا كان أهل الذمة يدفعون الجزية فإن المسلمين يدفعون مقابل ذلك الزكاة وهي ضريبة الوطن تفرض على الجميع [47]

3 . **عدم التدخل في شؤون الدول**: منع النبي ﷺ المسلمين من التدخل في شؤون الدول وتركها تقرر مصيرها، فقد ورد عنه أنه قال: دَعُوا الْحَبَشَةَ مَا وَدَعُوكُمْ وَاتْرُكُوا التُّرْكَ مَا تَرَكُوكُمْ»[48].

وفي رواية واتركوا الحبشة ما تركوكم» [49].

ويفهم من ذلك أن الإسلام وضع قاعدة مفادها ترك الدول وشأنها ما دامت لا تتعرض للمسلمين.

4 . **حق تقرير المصير بالنسبة للكيانات التي دخلت الإسلام:** أبقى النبي ﷺ ملوك وأمراء وشيوخ الممالك والإمارات والقبائل التي دخلت الإسلام وأرسل إليهم من الصحابة لغرض تعليمهم الديانة، ومن ذلك ملك عمان جيفر الجندلي فقد راسله النبي ﷺ وأبلغه أنه إن أسلم فإنه سيبقيه في ملكه، وكان النبي محمد ﷺ قد أرسل إليه عمرو بن العاص في شؤون الدين، وكذلك المنذر بن ساري ملك البحرين فقد جاء في الرسالة التي أرسلها النبي محمد ﷺ «وإنك مهما تصلح فلن نغيرك عن عمل وهوذة بن علي ملك اليمامة، فقد جاء بالمذكرة التي أرسلها النبي محمد ﷺ إليه فأسلم تسلم واجعل لك ما تحت يدك»[50]

ومما سبق نلاحظ أن الإسلام حريص كل الحرص على ترك الناس في اختيار مصائرهم سواء ما تعلق منها بالدين أو الدينية دون تدخل في ذلك سواء تعلق الأمر باختيار الدين أو النظم السائدة عندها، فالإسلام يهمه أن يتعايش مع غيره في سلم ووئام قبل أن يهمه تحديد مصائرهم لأن رسالة الإسلام ومهمة المسلمين ليس أسلمة الناس وإنما دعوتهم بالحسنة وتركهم يقررون مصائرهم والذي يحرص الإسلام عليه أن يسود السلام بين الناس سواء أسلموا أم بقوا على دينهم ﴿ فَمَن شَآءَ فَلْيُؤْمِن وَمَن شَآءَ فَلْيَكْفُرْ ﴾[51]

ملخص:

جاء الإسلام لإسعاد البشرية في الدنيا والآخرة، لأجل إقامة حياة أفضل في شتى المجالات، حياة قائمة على التعاون بدل التناحر، التراحم بدل التظالم، والإخاء بدل العداء، حياة يسودها السلام والوئام بدل الصراع والنزاع والحروب، حياة يتمتع الإنسان فيها بمعاني الحرية والمساواة والعزة والكرامة، بدل أن يختنق من ضغط العبودية والتفرقة والعنصرية والطبقية والقهر والهوان، هذا كله ليتهيأ الإنسان لأداء رسالته الحقيقية في الوجود، وهي عمارة الأرض ويستمتع بنعم خالقه، وأن يكون باراً بالإنسانية التي هي أسرة واحدة أبوها آدم كما عبر عن ذلك الشاعر بقوله:

إذا كان أصلي من تراب فكلها بلادي وكل العالمين أقاربي

وهكذا يجد كل فرد في المجتمع البشري إحساس عميق في نفسه يشده نحو أخيه الإنسان، الذي يجتمع معه في وحدة الأصل الإنساني، وبذلك يسعى لإسعاده ويحذر من إشقائه.

الهوامش:

(1) سبأ 28

(2) الأنبياء 107

(3) الأعراف 158

(4) مقال للقرضاوي: الدعوة إلى عالم إنساني متعاون، مجلة المعارج، العدد 67، سنة 2005، ص 150

(5) الأنبياء 107

(6) الفرقان 1

(7) ص 87- 88

(8) الأنعام 90

(9) الأعراف 158

(10) سبأ 28

(11) الأعراف 158

(12) الحجرات 13

(13) التوبة 31

(14) آل عمران 64

(15) الإسراء 57

(16) مقال الدعوة إلى عالم إنساني متعاون، المعارج، ص 154

(17) الأنعام 114

(18) الحديد 25

(19) النساء 58

(20) النساء 58

(21) المائدة 8

(22) مبادئ الإسلام ومنهجه في قضايا السلم والحرب والعلاقات الدولية والإنسانية، ص 65 – 66

(23) النساء1

(24) الحجرات 13

(25) فصلت 34

(26) المائدة 1

(27) الإسراء 34

(28) الحجرات 13

(29) المنافقون 8

(30) الأحقاف 19

(31) هود 3

(32) مواطنون لاذميون: فهمي هويدي، ص 81

(33) نظرات في الإسلام: محمد عبد الله درّاز، ص 164 (ممكن مواطنون لاذميون)

(34) المعجم الوسيط 1/ 178.

(35) حرية الإنسان في ظل عبوديته لله، محمد سعيد رمضان البوطي، دار الفكر دمشق، ط1، 1992، ص25، وأنظر حقوق الإنسان في الإسلام، محمد الزحيلي، دار الكلم الطيب دمشف، ط2، 1997، ص101

(36) حقوق الإنسان في الإسلام، الزحيلي ص11.

(37) حقوق الإنسان في الإسلام والرد على الشبهات المثارة حولها، نعمان عبد الرحمان الحقيل، دد، الرياض، ط3، 2000، ص15

(38) مواطنون لاذميون: فهمى هويدي، ص 99 نقلا عن حقوق الإنسان بين الشريعة الإسلامية والفكر والقانوني الغربي، مطبوعات جامعة الإمام محمد بن سعود الرياض

(39) د. محمد عمارة، الإسلام والأمن الاجتماعي، دار الشروق - القاهرة ط1 /1998 ص83.

(40) الحكومة الديمقراطية أصولها ومناهجها، فاضل الصفار، دار المحجة البيضاء - بيروت - ط1/ 1997 ص233.

(41) الشريع الإسلامية والقانون الدولي، حامد سلطان، مجلة القانون والعلوم السياسية، الحلقة الدراسية الثانية بغداد، يناير 1969 ج1 الهيئة المصرية للكتاب' القاهرة 1972، ص 73

(42) البقرة 256

(43) رواه أبو داود، باب الأسير يكره على الإسلام

(44) النور 54

(45) زبدة التفسير في فتح الغدير، ص 523

[46] يونس 41

[47] حقوق الإنسان في الإسلام: سهيل حسين الفتلاوي، دار الفكر العربي بيروت، ط1، 2001، ص 22

[48] رواه أبو داود، ح(4302) والنسائي، ح (3176) والبيهقي، ح(19068)، وحسنه الألباني في "صحيح أبي داود

[49] فيض القدير شرح الجامع الصغير للعلامة المناوي، مطبعة مصطفى محمد، مصر 1984، ص 117

[50] السفارات النبوية: محمود شيت خطاب، مطبعة المجمع العلمي، العراق بغداد، 1989، ص 128

[51] (يمكن الرجوع إلى مواطنون لاذميون ص 99)

مصادر التشريع عند عبد الجواد ياسين
دراسة نقدية

أ/ مصطفى بن محمد شريفي
(أستاذ بجامعة الأمير عبد القادر - سابقا)

مقدمة:

صدر الجزء الأول من كتاب "السلطة في الإسلام" للباحث والمستشار عبد الجواد ياسين، قبل ما يقارب عشر سنوات بعنوان فرعي موسوم بـ: "العقل الفقهي السلفي بين النص والتاريخ" تناول فيه بالبحث تأويل نصوص القرآن الكريم، وتوليد الروايات السُّنية، بطرح قويٍّ جريء يحتاج منا إلى وقفات في الصميم مع المؤلف.

ومع صدور الجزء الثاني والذي عنوانه الفرعي" نقد النظرية السياسية"[1]، يعود بنا الجدل إلى بعض أطروحات الجزء الأول، والتي لا تزال موضع نقاش، وأرى أنها أساس الأفكار التي يبني عليها المؤلف أحكامه لاحقا. لذلك يعتبر هذا الموضوع قديما جديدا؛ ما دامت كثير من قضاياه غير محسومة.

وفي قراءتنا هذه نحاول أن نستوضح بعض آراء الكاتب، وندارسه فيها، ونركز على نظرته إلى مصادر التشريع. فقد نؤيده في بعض أفكاره، ونثريها من خلال مزيدٍ من المعلومات أو توثيقٍ للنصوص، وقد نمر عليها دون تعليق، وقد نناقشه مناقشة هادئة، لا تخرج عن الإطار العلمي الأكاديمي، وكل ذلك حسب ما يقتضيه المقام، نرجو من المؤلف أن يتقبلها بصدر رحب، وهو فيما نحسب حريٌّ بذلك. وقد ركَّزنا على موضوع السنة وتدوينها؛ لأنه لا يزال مثال جدل بين الباحثين والعلماء المسلمين؛ لِما فيه من أطروحات تحتاج إلى مزيد بحث وتدقيق.

نبذة عن المؤلف:

عبد الجواد ياسين من مواليد عام 1954م، في قرية الزرقا إحدى قرى شمال مصر، تخرج في كلية الحقوق بجامعة القاهرة عام 1976م، وتدرج في سلك القضاء المصري منذ تخرجه. ويعمل اليوم قاضيًا في دولة الإمارات العربية المتحدة.

له مؤلفات في الفكر السياسي والفقه الدستوري، منها: كتاب «مقدمة في فقه الجاهلية المعاصرة»، نشر عام 1986، وبعد ذلك بعامين أصدر كتاب: «تطور الفكر السياسي في مصر خلال القرن التاسع عشر».

«وهو ينتمي إلى مدرسة التنوير الكبرى، التى قدمت العديد من الأصوات البارزة الجادة من أجل إعادة إحياء العقل العربي، وتخليصه من سلطة الأموات الذين أنتجهم زمانهم بعناصره الموضوعية ولكن ما أنتجوه من منظومات فقهية ما تزال تحكمنا في زمن مختلف، وهذه إحدى المفارقات الحادة في الحالة الثقافية والسياسية والاجتماعية العربية الراهنة»[2].

نبذة عن محتوى الكتاب:

يقع الكتاب في 350 صفحة، وينقسم إلى ثلاثة فصول، هي كالآتي:

الفصل الأول: قانون النص، قراءة في العقل الفقهي المسلم:

- المنظومة السلفية.
- الشيعة.
- أصالة الحرية الإنسانية.
- مدرسة ابن حزم.
- هل في الإسلام أحكام ملزمة فيما يتعلق بشكل السلطة؟.

الفصل الثاني: في القرآن، قراءة في التأويل السياسي للنص.

الفصل الثالث: في السنة، بين سلطة النص ونص السلطة.

- التنصيص السياسي في العصر الأموي.
- التنصيص السياسي في العصر العباسي.
- أحاديث الفتن.
- أحاديث الفتن في صحيح مسلم.
- أحاديث القرشية.
- أحاديث الاستخلاف.

وقد مسَّ كتابُه جملة من المسلَّمات التي استقرَّت في أذهان المسلمين - علماء الشريعة والأصول بصفة خاصة، فضلا عن العامة - وأماط عنها لثام الجمود والتقليد والقداسة.

دوافع التأليف وأهدافه:

لاحظ المؤلف أن السلطة السياسية عبر تاريخ المسلمين قد مارست تأثيرا قاهرا على المنظومة الفكرية لدى المسلمين، ولم تسلم من تأثيرها مصادر التشريع، من قرآن وسنة وإجماع وقياس وعقل.

ورغم الجهود التي بدأها الأصوليون ابتداء بالشافعي إلى الشاطبي، والمحدِّثون ابتداء بالصحابة إلى نهاية عصر التدوين في أوائل القرن الرابع الهجري؛ فإن تلك الجهود لا تزال بحاجة إلى مراجعة وتقويم؛ نظرا لتأثُّرها بالقهر السياسي، والقهر الفقه فكري.

وتأتي دراسة عبد الجواد في إطار هذه الجهود للمراجعة والتقويم.

وسنقوم نحن بدورنا في هذه المدارسة بتقويم نظرية عبد الجواد، لنواصل درب البِنَاء، بالبحث والنقد البنَّاء.

ملخص أطروحة المؤلف:

يرى المؤلف أن الإسلام هو الدين الخالص الذي ختمت به الرسالات السماوية، على يد محمد ﷺ، خير البرية، ويمثِّله النص الخالص (القرآن والسنة زمن التلقي)، وأما الفقه (المتمثل في الأحكام المستنبطة منهما)، فهي نص وافد، اكتسب مرجعية وحجية وقوة في الإلزام، تزاحم النص في صلاحياته. والعقل الإسلامي المعاصر مبنيٌّ على الفقه أكثر من النصِّ؛ وهو ما يفسِّر انفصامه عن الواقع الراهن. وبما أنَّ نصَّ الوحي - بحكم ربَّانيَّة مصدره - متعالٍ على الزمان والمكان، فإنه صالح لهما على الدوام، بخلاف الفقه الذي هو نتيجة احتكاك النص بالواقع في زمن ومكان معين، فهو مرتبط بهما، ففيه ما لم يعد صالحا لعصرنا.

ويرى أن المنظومة السلفية المدوَّنة ليست نصيَّة خالصة، بل اعتمدت أصولا غير نصيَّة، كالقياس والإجماع وأقوال الصحابة وعمل أهل المدينة، وعمل أهل

الكوفة، بل والحديث الضعيف أحيانا. . . فضلا عن اعتمادها على أدوات قاصرة في تعاملها مع النص؛ نظرا لطبيعتها شبه المعجميَّة التي «كانت عاجزة عن استفزاز النص وتفجير طاقاته في مواجهة الزمان المتغير والمثقل بالواقعات»[3]. ولا يعدم الملاحِظ للخطاب الديني اليوم في شتى الوسائل الإعلامية والمسجدية بُعدَ معظمه عن الواقع المعيش، واستيراده عقولَ السلف بمشاكلها وقضاياها الكلامية.

نظرة عبد الجواد إلى مصادر التشريع الإسلامي:

أشاد عبد الجواد - في حوار معه - بجهود أهل الرأي الذين مارسوا آلية العقل بشكل نسبي في الفقه، وبالمعتزلة الذين مارسوها في علم الكلام، وبابن حزم الذي مارسها في الأصول والفقه[4]، وأكد على ضرورة الاستفادة من تلك المناهج الثلاثة لتقديم منهجية جديدة، تنطلق من خطوتين أساسيتين هما:

«- أن تنحى كل المصادر اللانصية التي اعتمدتها المنظومة السلفية كالإجماع والقياس وقول الصحابي وعمل أهل المدينة، وهو ما يعني إعادة قراءة ثم كتابة علم «أصول الفقه».

- أن تحذف كل الإضافات التى حملت على نص السنة من جراء المنهج الإسنادي في جمع الروايات والأخبار، وهو ما يعني إعادة قراءة ثم كتابة "علم الحديث". ولا يتم ذلك بغير ممارسة الحاسة النقدية بنت العقل والحرية»[5].

فهل معنى هذا الكلام أن فضيلة الدكتور ينكر كل مصادر التشريع المتعارف عليها منذ قرون (غير القرآن والسنة)؟ للإجابة عن هذا السؤال، وحتى تكتمل الصورة عن فكر عبد الجواد، لا بد من البحث عن نظرته إلى مصادر التشريع المتعارف عليها لدى المسلمين، ابتداء من القرآن الكريم والسنة النبوية الشريفة، ثم الإجماع والقياس والعقل. وهو ما نتناوله بالدراسة فيما يأتي:

1- **القرآن:**

اكتمل النص القرآني بوفاة الرسول ﷺ، فلم يتعرض لما تعرضت له السنة من زيادة العرض وفق زيادة الطلب، أو بعبارة أوضح: لم يتعرض للتوليد أو الإنشاء؛ لأن الله تعالى ضَمِنَ حفظه منذ لحظة نزوله. وإنما تعرَّض لأشعة التاريخ في تأويله وتفسيره، فتأثرًا بالظروف السياسية والكلامية إبان عصر التدوين.

وإن درسنا القرآن على ضوء التاريخ فإنما ندرسه من حيث أسباب نزوله، ومن حيث تأويله من قبل الأنظمة والفِرَق، لا من حيث تأثيرهما في توليد نصوصه.

والملاحظ أن الشيعة كانوا أسبق الفرق وأكثرها تأويلا لنصوص القرآن، ثم تبعهم السنيون للرد عليهم، وتأسيس نظريتهم في الخلافة.

وإذا أردنا أن نعرف موقف القرآن الكريم من شكل الخلافة، فإننا نقرأه قراءتين: الأولى قبل اشتعال التاريخ، أي فور وفاة الرسول ﷺ، وقبل اجتماع السقيفة. والثانية: تبدأ من أعقاب الفتنة وتمتد بطول عصر التدوين.

«ففي القراءة الأولى سوف تواجهنا حقيقة "السكوت" واضحة وسافرة. أما في القراءة الثانية فسوف نرى النص وقد استنطقه التاريخ، فنطق بلسانه، أعني: بألسنته المتعدد التى تعبر عن الواقع في تعدده ونسبيَّته»[6]. وقد أبدع المؤلف وأجاد، وحقق ودقق، في نفي توريث النبوة أو الخلافة، سواء بالمنظور الشيعي أم السني، ودحض ما يتعلق به هؤلاء وأولئك من تأويلات بعيدة لا يحتملها سياق النصوص القرآنية. وبما أن موضوعنا - في هذا المقال - ليس الخلافة، وإنما الأسس المصدرية (= مصادر التشريع) التي بنى عليها المؤلف أطروحته، فإننا نكتفي هنا بتسجيل موافقتنا على أطروحته في مسألة التأويل المتكلَّف للقرآن، كما نوافقه على ما توصل إليه من عدم إلزام القرآن بشكل معين للسلطة[7].

ومن حيث دلالات القرآن المختلفة، تعرض المؤلف إلى إشكالية دلالة العام، ونقل عن الشافعي أنها ظنية، وفي حال تعارضه مع خبر آحادي مخصِّص، يمكن تقديم الآحادي على عام القرآن؛ لأنهما كلاهما ظنيان، وكلاهما وحي من الله. ورد المؤلف بما يلي:

- لا نسلم بأن دلالة العام ظنية، فأبو حنيفة يرى أنها قطعية؛ «لأنها معنى النص الذي لا ينصرف مقتضاه بغير قرينة نصية»[8]. والأمثلة التي ساقها الشافعي دليلا على ظنية العام، كقوله تعالى: ﴿ٱلَّذِينَ قَالَ لَهُمُ ٱلنَّاسُ إِنَّ ٱلنَّاسَ قَدۡ جَمَعُواْ لَكُمۡ﴾(سورة آل عمران: 173)، إنما تدل على الخصوص من أول أمر، وليس تخصيصه بسبب نص مفارق مكافئ له في القطعية.

- إن ظنية العامِّ القرآني -على فرض التسليم بها- تختلف عن ظنية الحديث الآحادي، فهذه تتعلق بالثبوت، وأما الأولى فتتعلق بالدلالة، «فهما ليستا من طبيعة واحدة»[9].

-إننا نوافق على أن القرآن والسنة كليهما وحي من الله، ولكن لا بد من إثبات أن نص الرواية المخصِّصة هي وحي من الله.

ونلاحظ أن الإشكالات التي يثيرها الدكتور عبد الجواد حول القرآن الكريم ليست موضع نقاش حادٍّ؛ بينما روايات السنة موضوع شائك، أطال في تحليله، ونحن بدورنا سنتناوله بشيء من التفصيل في العنصر الآتي:

2- **السنة النبويَّة:**

لا يجادل المؤلف في تعريف السنة بأنها ما أثر عن النبي ﷺ من قول أو فعل أو تقرير، ولكنه يرى أن الإشكال في ثبوت نسبتها إلى الرسول ﷺ، وفي كيفية استخدامها. ولتفصيل نظرته إلى السنة نفصل الكلام في العناصر الآتية:

أ- موقع السنة من الوحي.

ب- رواية السنة.

ج- الميلاد المزدوج للسنة.

د- أعمال التدوين بين الحظر والإباحة.

هـ- عبد الجواد ياسين يستند إلى عمر بن الخطاب في موقفه من الرواية.

و- تقويم أعمال التدوين للسنة.

ز- الحاجة إلى تدوين السنة.

ح- تنقية السنة.

ط- موقف عبد الجواد من روايات صحيحة الإسناد.

ي- دلالة أفعال الرسول ﷺ على التشريع.

أ- موقع السنة من الوحي: لا يختلف مسلمان في أن السنة وحي من الله لخاتم النبيين محمد ﷺ[10]. وبناء عليه فإن المنظومة السلفية تنظر إلى السنة على أنها في مرتبة القرآن، وبالتالي إذا حدث تعارض ظاهري بينهما وجب استخدام نفس القواعد التي يتم بها الترجيح بين نصين قرآنيين، من حيث العموم والخصوص، والإطلاق والتقييد، الإجمال والبيان. . . «إلى هنا وليس ثمة مشكلة، فعندنا أن الإلزام لا يكون إلا في الوحى، والوحي ملزِم كله، شريطة أن يثبت على نحو قطعي أنه وحي على الحقيقة، وهنا تكمن الإشكالية؛ لأن ما يطلق عليه لفظ "السنة" في المفهوم السلفي لم يثبت أنه كله "وحي". . . إن المشكلة كما نراها في هذا الموضع هي أن المنظومة السلفية تقفز من الثبوت الإجمالي لمفهوم السنة، إلى المرادفة التفصيلية بين أخبار الآحاد وبين السنة»[11].

وفي تصورنا أن الدكتور عبد الجواد قد نبهنا بشكل دقيق إلى المغالطة التي يتشبث بها بعض أهل الحديث في حالة ما إذا "تجرأ" أحد فقدَّم نصًّا قرآنيًّا على حديث آحادي، (بغض النظر عن راويه: الشيخان، أم الربيع، أم الكليني...)، فيُتَّهم بأنه منكر للوحي أو السنة، أو ساعٍ لهدم الشريعة. . . فثبوت السنة إجمالاً على أنها وحي من الله شيءٌ، والثبوت التفصيلي لبعض الأحاديث الآحادية شيء آخر، فلا يعني ردُّ الجزء ردًّا للكل. غير أن هناك -مع الأسف- من يعطي للآحادي وللتفصيلي نفس حكم القطع للمتواتر أو للإجمالي (القرآن أساسا، وجملة السنة).

كما نبهنا الدكتور إلى أن «تماثل السنة - بمعنى الأخبار - مع القرآن لم تكن محل إجماع في التاريخ الفقهي المسلم، فقبل ظهور الشافعي على الساحة كان أبو حنيفة يعلن أن عامَّ القرآن قطعيٌّ، وأن أخبار الآحاد ظنية، ومن ثم فليس لهذه الأخبار أن تخصص عامَّ القرآن، إلا أن يكون عامُّ القرآن قد دخله التخصيص، فهنا تصير دلالة العام ظنية. . . » زيادة على شروط عرض الحديث على أصول القرآن وقوانين العقل الكلية[12]. وبعد الشافعي جاء الإمام الشاطبي ليعلن صراحة عن تأخر رتبة السنة عن رتبة القرآن، لثلاثة أسباب[13]:

- **أولها:** أن السنة وإن كانت مقطوعا بها في الجملة غير أنها ظنية في التفصيل، وأما القرآن فهو قطعي في الجملة وفي التفصيل.

- **ثانيها:** أن السنة مبيِّنة للقرآن، فهي ثانية في الاعتبار «إذ يلزم من سقوط المبيَّن سقوط البيان، ولا يلزم من سقوط البيان سقوط المبيَّن»[14].

- **ثالثها:** حديث معاذ حين أرسله رسول الله ﷺ إلى اليمن، وأقره على تقديم الكتاب على السنة[15].

وبعدهم أتى الفقيه المحدث الشيخ محمد رشيد رضا ليضع السنة في المرتبة الثانية والثالثة بعد القرآن، ورفض تسويتها بالقرآن، «أو هيمنتها عليه، أو إبطال حكم من أحكامه أو نقض خبر من أخباره. وأكد: "أن السنة لا تنسخ القرآن، والعمدة في الدين كتاب الله تعالى في المرتبة الأولى والسنة العملية المتفق عليها في المرتبة الثانية، وما ثبت عن النبي، وأحاديث الآحاد فيها رواية ودلالة في الدرجة الثالثة"[16]»[17].

ويرى الدكتور عبد الجواد أن السنة التي تعطى صلاحية التعديل في ظاهر دلالة القرآن - بالتقييد أو التخصيص- هو القطعي منها، ولكن بما أن أغلب الروايات الحديثية آحادية، فهي لا تدخل في معنى السنة إلا بشرطين:

«**الأول:** عرضها على المنهج النقدي التاريخي الشامل. الذي يقتضي استخدام المحك المزدوج من العقل والتاريخ، وقبل ذلك محك التوافق مع النص القرآني ذاته.

الثاني: أن ينظر إليها على اعتبار أن الأصل فيها هو خصوص أسبابها؛ وذلك لارتباطها التفصيلي اليومي بسياقاتها الظرفية، التي ستكون غالبا - وحال صحتها- تطبيقا تفصيليا للقرآن، كما سنبين. وفي كل الأحوال ينبغي أن توضع من الكتاب في مرتبة تالية، إذ الكتاب هو المهيمن على الدين كله»[18].

ونحن نوافق على هذه الضوابط، غير أننا نضيف أن العرض على التاريخ خاصٌّ بالروايات التاريخية التي هي موضوع كتابه "السلطة في الإسلام"، ولكن إذا أردنا أن نعمم الحكم على جميع الروايات فإننا نقول: ينبغي عرض كل حديث على حقائق العلم القطعية، وفق التخصص المعرفي الذي تتناوله الرواية، فما كان في مجال الطب والتشريح عرضناه على حقائق الطب، وما له صلة بالجغرافيا عرضناه عليها، وهكذا سائر العلوم، كالفيزياء والكيمياء والبيولوجيا والجيولوجيا والفلك. . .

ب- **رواية السنة:** من المفارقات التي ذكرها عبد الجواد فيما يخص أبا هريرة وإكثاره من الرواية، أنه لم يصحب النبي ﷺ أكثر من ثلاث سنوات على أكثر تقدير، وأنه أقرَّ بأن عبد الله بن عمرو بن العاص كان أكثر منه رواية، فقد روى البخاري أن أَبَا هُرَيْرَةَ قال: «مَا مِنْ أَصْحَابِ النَّبِيِّ ﷺ أَحَدٌ أَكْثَرَ حَدِيثًا عَنْهُ مِنِّي إِلاَّ مَا كَانَ مِنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عَمْرٍو، فَإِنَّهُ كَانَ يَكْتُبُ وَلاَ أَكْتُبُ»[19]. بينما نجد الروايات المنسوبة إليه في كتب الأحاديث بلغت 5374 حديثا (كما يذكر ابن حزم)، وما نُسب إلى عبد الله بن عمرٍو لا يتجاوز 722 حديثا (كما في مسند أحمد)[20]. وقال عبد الجواد معلقا على هذه المفارقة: «ويترجح لدينا من الأخبار أن إكثار أبي هريرة من الرواية يرجع إلى أبي هريرة نفسه، وإن كنا لا نستبعد - بمراعاة النسب والتناسب- أن يكون كثير من الروايات قد نُحلت عليه»[21].

ج- **الميلاد المزدوج للسنة:** إننا في مسألة جمع السنة أمام لحظتين من الميلاد المزدوج: لحظة التلقي، ولحظة التدوين، وإن محاولة فهم السنة في متونها السردية الصرفة، بمعزل عن التاريخ، سواء بملابساتها أثناء تلقيها، أم ظروفها التاريخية إبان تدوينها، يؤدي بنا إلى سوء أو عدم الفهم، والوقوع في تناقضات. . .

«والعقل الإسلامي يتعاطاها ككائنات تشريعية مطلقة وكاملة الكينونة، ليست في حاجة إلى مساعدة خارجية حتى تعمل وتنتج، وهو ما ظل يؤدي إلى التعثر في فجوات منطقية تحول باستمرار دون الوصول إلى فهم كامل للنصوص، سواء في ذاتها، أو في علاقاتها البينية»[22].

وفي لحظة التلقي لم يكن النبي ﷺ يسمح بتدوين السنة، خلافا للقرآن الكريم. وقبل أن تصل السنة إلى مرحلة التدوين مرت بظروف الخلافات السياسية والكلامية والفقهية، حين كثر الطلب على الحديث من قِبَل الفرق المتخالفة، فصارت السنة مجالا مستباحا للتوليد والتأويل. ورغم الجهود التي لا تنكر لتنقيتها إلا أنها لم تتمكن من الحيلولة دون زيادة الطلب على الحديث، وبالتالي زيادة العرض منه، ولا الحيلولة بين الأنظمة الحاكمة والفرق الموازية لها، وبين إنشاء السنة وتدوينها. كما أنها لم تتَّسم بالحياد عند التدوين؛ لأن المدونين كانوا طرفا من الصراعات القائمة.

ونلاحظ أن الإفراط في طلب الحديث لا يزال قائما إلى اليوم، وفي تقديرنا أنه الأمر الذي ولَّد ردَّة فعل قوية من بعض الباحثين المسمِّين أنفسَهم بأهل القرآن (ربما في مقابل أهل السنة)، فقابلت التطرف بالتطرف، والمبالغة بمبالغة أشدَّ، قد تخرجهم عن العلمية والموضوعية، وبالتالي تبعدهم عن الجادة والصواب.

والسنة كانت محفوظة في أحد شقيها (وهو جانب العبادات)، ولم تتعرض لكثير من التوليد والإنشاء، أما الشق الثاني، والمتمثل أساسا في الجانب السياسي منها، قد تعرَّضت لا إلى مجرد الوضع في الحديث، بل إلى عملية بنائية كاملة، «تجاوزت التسجيل والتبويب إلى الإنشاء والتركيب، والتي أسفرت عن تدشين "المنظومة الفقهفكرية" الشاملة، التي ظلت تُقدَّم بعد ذلك على أنها الممثل الرسمي للإسلام، والتي بلغت في الفقه السياسي بوجه خاص من المرونة والاتساع حد التوافق باستمرار مع الأنظمة الحاكمة المتعاقبة جميعا، على اختلاف توجهاتها ونظمها، وطرائق وصولها إلى السلطة»[23].

استند عبد الجواد في نظريته حول توليد النص إلى عدة معطيات:

1- **أن التوليد ظهر بشكل مفاجئ** ردًّا على استناد الشيعة إلى النص لإثبات قولهم بالوصية لعلي وأبنائه.

2- **تنصيص التاريخ:** وهو «إبراز "نصوص" تفصيلية متطابقة مع الأحداث "اللاحقة" تطابقا تفصيليا تاما إلى درجة مدهشة. مستخدمة صيغا، بل ومصطلحات سياسية أو عقلية، يصعب التسليم بوجودها في اللغة الأولى للسنة. . . [و]لم تعرفها العربية قبل الصنعة والتدوين»[24]. منها ما روي أن رسول الله ﷺ قال: «الخلافة في أمتي ثلاثون سنة ثم ملك بعد ذلك»[25]، وبصرف النظر عن السند الذي لا يخلو من مقال، فإن التفريق بين مصطلحي «الخلافة» و«الملك» بمفهومهما السياسي التاريخي، لم يكن واردا قبل وفاة الرسول ﷺ. كما أن تحديد العدد 30 بلغة الأرقام، تعتبر جديدة لم تكن معهودة في النصوص القرآنية والنبوية. وقد يصرُّ البعض على قبول مثل هذه الأحاديث فيعتبرها نوعا من الإعجاز النبوي بالإخبار بالغيب، ولكن أيكون الإعجاز النبوي أكثر دقة من الإعجاز القرآني: ﴿ فِي بِضْعِ سِنِينَ ﴾ (سورة الروم: 4)، ﴿ سَيُهْزَمُ الْجَمْعُ وَيُوَلُّونَ الدُّبُرَ ﴾ (سورة القمر: 45)، ﴿ وَأَثَابَهُمْ فَتْحًا قَرِيبًا ﴾ (سورة الفتح: 18)؟!.

3- **أن عملية التنقية للسنة** لم تكن محايدة، بل كانت على أسس مذهبية، قال ابن سيرين: «لم يكونوا يسألون عن الإسناد، فلما وقعت الفتنة قالوا: سموا لنا رجالكم، فينظر إلى أهل السنة فيؤخذ حديثهم، وينظر إلى أهل البدع فلا يؤخذ حديثهم»[26]. فالقضية تحسم قبل بدء النقاش، لأن المعيار مذهبي.

ومما يدل على عدم الحياد في مقاييس الجرح والتعديل أن البخاري يوثق مروان بن الحكم ويروي عنه[27]، وهو قاتل طلحة بن عبيد الله، وهو الذي حرَّض مسلم بن عقبة على الرجوع إلى المدينة يوم الحرة، وارتكب فيها الجرائم[28]، في حين أن الإمام أبا حنيفة، رغم عدم ابتعاده كثيرا عن المرجعية النصية لأهل الحديث، فإنه لم يُحظ بالقبول لدى المحدثين، ولا تجد له أي رواية في الصحيحين. قال فيه مسلم: «صاحب الرأي مضطرب الحديث ليس له كبير حديث صحيح»[29]. وذكره ابن الجوزي في الضعفاء وقال: «قال سفيان الثوري: ليس بثقة. وقال يحيى بن معين: لا يكتب حديثه، وقال مرة أخرى: هو أنبل من أن يكذب. وقال النسائي: ليس بالقوي في الحديث، وهو كثير الغلط والخطأ على قلة روايته. وقال النضر بن شميل: هو متروك الحديث. وقال ابن عدي: عامة ما يرويه غلط وتصحيف وزيادات، وله أحاديث صالحة وليس من أهل الحديث»[30]. وسئل الإمام أحمد عن أبي يوسف (صاحب أبي حنيفة) فقال: «صدوق، ولكن من أصحاب أبي حنيفة لا ينبغي أن يروى عنه شيء»[31]. وهكذا صار مجرد انتمائه إلى أصحاب أبي حنيفة كافيًا لردِّ حديثه!.

4- **التنصيص السياسي:** يقول ابن أبي الحديد في شرح نهج البلاغة: «إن أصل الأكاذيب في أحاديث الفضائل كان من جهة الشيعة، فإنهم وضعوا في مبدأ الأمر أحاديث مختلفة في صاحبهم، حملهم على وضعها عداوة خصومهم. فلما رأت البكرية ما صنعت الشيعة صنعت لصاحبها أحاديث في مقابلة هذه الأحاديث»[32].

د- أعمال التدوين بين الحظر والإباحة: ذكر عبد الجواد تبرير المجيزين للتدوين، وهو أن أحاديث النهي منسوخة بأحاديث الإذن - أو بالأحرى: حديث الإذن لأبي شاه؛ لأنه أصحها- وأن النهي كان بسبب الخوف من الاختلاط بالقرآن، فردَّ عليهم بأربعة أمور:

1- أن أحاديث النهي لو كانت منسوخة لَمَا استُدلَّ بها بعد وفاة الرسول ﷺ.

2- أن أحاديث النهي لو كانت منسوخة لَمَا امتد عدم التدوين إلى نهاية القرن الأول.

3- أنه لا يُلجأ إلى القول بالنسخ إلا عند تعذر الجمع بين الحديثين، والجمع ممكن لأن مناسبتي النهي والإباحة مختلفتان.

4- أن الاختلاط مأمون، في ظل الاختلاف الواضح بين النص القرآني المعجز ببلاغته، ونص غيره.

ونحاول هنا تطبيق نظرية عبد الجواد نفسها، لنقيس بها ردوده على المنظومة السلفية «في تبرير فعلتها التدوينية»[33]، كما يحلو له تسميتها!. ومن تلك المقاييس: أن لا إلزام إلا بالنص، وأن آثار السلف من الصحابة ومَن بعدَهم وتفسيراتهم لا تكتسب صفة الإلزام لمجرد تقادمها، أو صدورها عن أهل القرون الأولى، وبالتالي نقول: إن اعتمادهم على حديث النهي عن التدوين ليس ملزِما لمن يأتي بعدهم، فهو اجتهاد بشري قد يصيب وقد يخطئ، فليس لعبد الجواد ولا لغيره أن يلزمنا به، إذا نحن اعتمدنا على حديث الإباحة، بناء على أنه متوافق مع ضرورات الواقع المعيش. وبنفس المقياس يمكن القول: إن تأخر التدوين إلى ما بعد القرن الأول ليس فيه أي دليل ولا إلزام، فهو اجتهاد بشري في ترجيح نص النهي على نص الإذن، وبالتالي لا يصلح ردًّا على من قام بـ"الفعلة" التدوينية (حسب تعبيره).

وأما ردُّه على مسألة الخوف من الاختلاط، فإن الاختلاط لا يزال غير مأمون إلى اليوم، بسبب دخول الأعاجم في الإسلام، وضعفِ المستوى اللغوي لدى العرب أنفسهم، ونحن نرى بعض الطلاب في بعض الجامعات الإسلامية العربية لا يفرقون بين القرآن والحديث، بل أحيانا بينهما وبين الشعر والحِكم المأثورة! هذا على مستوى بعض طلاب الجامعات العربية الإسلامية، فكيف بعامة الناس، وكيف بالأعاجم الموجودين في كل زمان ومكان، منذ عهد الرسول ﷺ إلى يومنا هذا؟!. لذلك فمسألة الاختلاط واردة بحدة في وقت الرسول ﷺ، بسبب انتشار الأمية والاعتماد على الذاكرة، ربما أكثر من العصور اللاحقة؛ حين أُمن الاختلاط بسبب اكتمال النص القرآني، وتكفُّل الله بحفظه، وتميُّزه بتدوينه ثلاث مرات، وكل هذه خصائص لم تحظ بها سنة الرسول ﷺ، لِحِكمٍ أرادها الله عز وجل، ولعل من بينها أن يجد العلماء الربانيون رخصا شرعية

سمحة، في حالات الضرورة الحقيقية؛ لا تبريرات متكلَّفة سمجة، مصبوغة بثوب الشريعة في حالات الظلم والقهر السياسيين، كما وقع على مر العصور.

هـ- رواية الحديث بين عبد الجواد ياسين وعمر بن الخطاب: أشاد الأستاذ عبد الجواد بمواقف عمر بن الخطاب من رواية الحديث وكتابته، واعتبره من أكثر الصحابة تمثلا للإسلام بمفهومه النصي المطلق و«أنه كان يفهم علة النهي النبوي عن الكتابة فهما حقيقيا رائعا، كان يفهم أنه لا ضرورة لأن ينقل غير القرآن»[34]. واستشهد بالرواية الآتية: عَنِ ابْنِ عَبَّاسٍ قَالَ: لَمَّا اشْتَدَّ بِالنَّبِيِّ ﷺ وَجَعُهُ قَالَ: «ائْتُونِي بِكِتَابٍ أَكْتُبْ لَكُمْ كِتَابًا لاَ تَضِلُّوا بَعْدَهُ»، قَالَ عُمَرُ: إِنَّ النَّبِيَّ ﷺ غَلَبَهُ الْوَجَعُ، وَعِنْدَنَا كِتَابُ اللَّهِ حَسْبُنَا، فَاخْتَلَفُوا وَكَثُرَ اللَّغَطُ، قَالَ: «قُومُوا عَنِّي وَلاَ يَنْبَغِي عِنْدِي التَّنَازُعُ»!. فَخَرَجَ ابْنُ عَبَّاسٍ يَقُولُ: إِنَّ الرَّزِيَّةَ كُلَّ الرَّزِيَّةِ مَا حَالَ بَيْنَ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ وَبَيْنَ كِتَابِهِ[35].

وهنا نتساءل: هل كان عمر بن الخطاب وعبد الجواد ياسين أدرى بمصالح الأمة من النبي ﷺ؟ وهل هما أشدُّ غيرة من ابن عبَّاس الذي اعتبر عدم الكتابة رزيَّة بل هي «كلُّ الرزيَّة»!. ولو جاز لنا أن نخاطب عمر ﷺ فإننا نقول له: أنت معذور إن تشدَّدت في رواية الحديث في عهدك، وأنت قريب من النبي ﷺ زمنا، بل صاحبته وعاشرته وتعاملت معه يوميا. . . فقد عرفت من سنته وفقهه ما لم نعرفه نحن أهل هذا العصر. . . عشْ لحظة واحدة في زمننا، وحاول أن تحلَّ المعضلات التي يعاني منها العالَم في شتى نواحي حياته المتشعبة، فلا شك أنك ستبحث عن الحديث بنهم لإيجاد الحل الإسلامي لمشاكل العالم. ثم، أفلم تكن تتناوب مع جارك الأنصاري لحضور مجلس رسول الله ﷺ، فما سرُّ هذا التحول بـ180 درجة من طلب الحديث والحرص عليه في حياة الرسول ﷺ، إلى التضييق على رواته بعد وفاته؟ أليس من المفترض أن يكون العكس، ففي حياة الرسول ﷺ إذا وقع إشكال فيمكنكم الرجوع إليه وهو بين ظهرانيكم، وأما بعد وفاته فقد غاب شبحه ﷺ، ولكنه حاضر بعلمه الذي بثه في أذهان الناس (العلم بشقيه: القرآن والسنة)، وهو ميراث النبوَّة الوحيد، فلا مناص من البحث عن الروايات السنية. هذا فضلا عن أنَّ كَبْتَ الناس عن الروايةِ ونشرِ المصدر الثاني للتشريع يُخشى أن يندرج ضمن كتم العلم، وهو ما خشيه أبو هريرة بالفعل، لما قال: «إِنَّ النَّاسَ يَقُولُونَ أَكْثَرَ أَبُو هُرَيْرَةَ وَلَوْلاَ آيَتَانِ فِي كِتَابِ اللَّهِ مَا حَدَّثْتُ حَدِيثًا، ثُمَّ يَتْلُو

﴿ إِنَّ ٱلَّذِينَ يَكْتُمُونَ مَآ أَنزَلْنَا مِنَ ٱلْبَيِّنَٰتِ وَٱلْهُدَىٰ ﴾ إِلَى قَوْلِهِ: ﴿ ٱلرَّحِيمُ ﴾. إِنَّ إِخْوَانَنَا مِنَ الْمُهَاجِرِينَ كَانَ يَشْغَلُهُمْ الصَّفْقُ بِالأَسْوَاقِ، وَإِنَّ إِخْوَانَنَا مِنَ الأَنْصَارِ كَانَ يَشْغَلُهُمْ الْعَمَلُ فِي أَمْوَالِهِمْ، وَإِنَّ أَبَا هُرَيْرَةَ كَانَ يَلْزَمُ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ بِشِبَعِ بَطْنِهِ، وَيَحْضُرُ مَا لاَ يَحْضُرُونَ وَيَحْفَظُ مَا لاَ يَحْفَظُونَ»[36].

والبحث عن الحديث كان ضرورة من ضرورات الحياة عند كل مسلم حريص على دينه، بل هو ما طبَّقه عمر بالفعل، سواء في حياته ﷺ أم بعد وفاته، أما في حياته فقد أشرنا إلى أن عمر - الذي صار فيما بعد أشدَّ الصحابة تحفُّظا من رواية الحديث- كان يتناوب مع جاره الأنصاري في حضور مجلس رسول الله ﷺ، وهما من سُكَّان عوالي المدينة، ليأخذوا عنه الأحدث فالأحدث من أمور الدين، وسواء في ذلك القرآن أم السنة (أقواله، وأفعاله، وتقريراته). وأما بعد وفاته ﷺ فقد كان عمر كلما عرضت عليه مسألة لجأ إلى كتاب الله، فإن لم يجد لاذ بسنة رسول الله ﷺ غير أنه لا يقبل من الأحاديث إلاَّ ما شهد اثنان أنهما سمعاه من رسول الله ﷺ[37].

و- **تقويم أعمال التدوين للسنة:** توحي عبارة المؤلف بنوع من إلقاء اللوم على من قام بعملية التدوين للحديث (أخبار الآحاد)، فقال: إنه قد «تم جمعها في القرن الثاني، بغير إلزام نصي من القرآن ولا من النبي ﷺ، بل ورغم نهي النبي ﷺ عن هذا الجمع نهيا قوليا صريحا، والتي تم جمعها في ظروف سياسية وتوثيقية وبأدوات نقدية لا تُرشَّح للثقة الكاملة. . . »[38]، ويورد عدة آثار لأبي بكر الصديق وعمر بن الخطاب وزيد بن ثابت وعبد الله بن مسعود في التحرج من الكتابة، بل حتى من الرواية، إلا ما كان من المتواتر العملي، فكلامه يظهر علماء الأحاديث وكأنهم قد خالفوا نهي رسول الله ﷺ، فهل هذا صحيح؟

للإجابة عن هذا السؤال علينا أن نتبع المنهجية التي يدعو إليها الدكتور نفسه، لنبحث: هل كان نهيه ﷺ نهيا أبديا لا يجوز خلافه؟ أم هو ظرفي مؤقت يزول الحظر بزوال أسبابه؟

بناء على الشرط الثاني الذي وضعه المؤلف لقبول الأحاديث الآحادية، وهو «أن ينظر إليها على اعتبار أن الأصل فيها هو خصوص أسبابها؛ وذلك لارتباطها التفصيلي اليومي بسياقاتها الظرفية»[39]، فينبغي أن ننظر إلى النهي على أنه

خاصٌّ بزمن الرسول ﷺ، وأنه مرتبط بسببه، وهو عدم اكتمال نزول القرآن، وخوف اشتغال الناس بالسنة على حساب القرآن، والتي هي «في كل الأحوال ينبغي أن توضع من الكتاب في مرتبة تالية، إذ الكتاب هو المهيمن على الدين كله»[40]. فإذا عرفنا أن هذا هو سبب النهي، أو من أسبابه، فإن زواله يستلزم زوال المسبَّب (زوال الحظر)، وبالتالي لم يَعُد النهي عن تدوين الحديث أبديا ولا ملزما للاَّحقين، لاسيما بعد اكتمال تدوين النص القرآني ثلاث مرات: أولاها في حياة الرسول ﷺ، والثانية في عهد أبي بكر، والثالثة في عهد عثمان رضي الله عنهما.

ثم إنه من المعروف أن الرسول ﷺ قد سمح لبعض الصحابة بالكتابة، منهم: عبد الله بن عمرو بن العاص وعبد الله بن مسعود وسعد بن عبادة وعبد الله بن أبي أوفى، ويستفاد من بعض الروايات أنه ﷺ أذن في الكتابة إذنا عامًّا بعد أن أُمن اختلاط السنَّة بالقرآن[41]. وممَّا ذُكر أنه كُتب في عهد الرسول ﷺ، ما كُتب «لأبي شاه، وصحيفة علي ﷺ، وحديث كتاب عمرو بن حزم الذي فيه الفرائض والسنن والديات، وحديث كتاب الصدقة ونصب الزكاة الذي بعث به أبو بكر ﷺ أنسا ﷺ، حين وجَّهه إلى البحرين. . .»[42]. إلا أن عبد الجواد اعتبر السماح لأبي شاه حالة خاصة، وفي موضوع شائع، وهو خطبة الوداع، التي سمعها الْحُجَّاج يومئذ، وأن التدوين تم تحت إشراف النبي ﷺ، مما يمنع احتمال الخطأ والتزيد[43]. وأنه ﷺ لم يتخذ كُتَّابا للسنة كما اتخذ كتَّابا للقرآن.

ولكن نقول: صحيح أنَّ عدم اتخاذ كتَّاب للسنة دليل على الامتناع، نظرا للمحاذير التي سبق ذكرها، ولكن ليس دليلا على المنع، وبالتالي فإن المنع يرتفع بارتفاع المحاذير المعتبرة. وأما ادعاء الخصوصية فهي تحكُّم ودعوى بغير دليل. وعلى فرض أنه خاص بأبي شاه، فماذا عن المدونات الأخرى التي ذكرناها آنفا؟ أهي كلها خاصة أيضا، أم فيها إشارة إلى الإذن بالتدوين؟.

ثم ألم يكن الرسول ﷺ قد أَمَرَ بالتبليغ عنه؟ دون تحديد للقرآن فقط، ولا أفعاله فحسب، بل ركز على الدقة في التبليغ حسب ما سمع، فقال: «نَضَّرَ اللَّهُ امْرَأً سَمِعَ مِنَّا شَيْئًا فَبَلَّغَهُ كَمَا سَمِعَ، فَرُبَّ مُبَلَّغٍ أَوْعَى مِنْ سَامِعٍ»[44]. وهل هناك وسيلة للتبليغ أوثق من الكتابة؟. أفلم يكاتب رسول الله ﷺ ملوك الأرض يدعوهم إلى الإسلام؟ إن جواب هذه الأسئلة متضمَّن في شكل صياغتها، فلولا أنَّ الكتابةَ أشدُّ توثيقا لاكتفى عليه السلام بالرسل، وأمرهم باستيعاب رسالته

في أذهانهم، وهي لا تتجاوز بضع كُليمات!. ولو لم تكن الكتابة أشدَّ توثيقا لَمَا أمرنا الله تعالى بتوثيق الديون، وقال مبيِّنا الحكمة من ذلك: ﴿وَلَا تَسْـَٔمُوٓاْ أَن تَكْتُبُوهُ صَغِيرًا أَوْ كَبِيرًا إِلَىٰٓ أَجَلِهِۦ ذَٰلِكُمْ أَقْسَطُ عِندَ ٱللَّهِ وَأَقْوَمُ لِلشَّهَٰدَةِ وَأَدْنَىٰٓ أَلَّا تَرْتَابُوٓاْ﴾ (سورة البقرة: 282)، فإذا أصدر الله تعالى هذا الأمر من أجل مراعاة الحقوق المادية حتى لا تضيع، ولا يقع الشك، فإن الحقوق الروحية (دين الله وشريعته) مثل ذلك إن لم تكن من باب أولى. وإن عدم التعجيل في تدوينها قد أوقعنا اليوم في المحذور من عدم الكتابة، وهو الارتياب.

ثم نقول أيضا: إذا كان المقصود بالسنة هو التطبيق العملي (السنة العملية المتواترة) فكيف يمكن تبليغ هذه السنة للأجيال اللاحقة، وللمجتمعات غير الإسلامية، والأعجمية، أليست الكتابة في هذه الحالات ضرورية؟. هل يمكن حاليا -على سبيل المثال- أن نشرح الإسلام عبر الإنترنت والقنوات الفضائية بلغة الإشارة العملية "الصم البكم" دون محاضرات سمعية (رواية) ولا كتابات (تدوين)؟. هذا في الوقت الراهن. وإذا شئنا أن نضرب أمثلة لِمَا ادُّعي تواتره من السنة العملية، في العصور الغابرة، وكانت موضع خلاف بين المذاهب الإسلامية، فنذكر منها: المسح على الخفين، ومع أنه "سنة" عملية، فهو مناقض تمام المناقضة لمقاصد الشريعة من حفظ النفس، ومخالف لأبسط قواعد الطب والنظافة، ويتنافى مع الصحة الشخصية، والصحة العمومية، ومع كل ذلك فالمتشبثون به يعتبرون إنكاره من فضائح أهل البدع!. ومنها: قبض اليدين في الصلاة، وكذا رفعهما هل عند تكبيرة الإحرام فقط، أم عند كل خفض ورفع؟ وكيف وقع الاختلاف فيهما (القبض والرفع) على الرغم من أن الرسول ﷺ كان يصلي بالصحابة إماما لمدة 23 سنة، بمعدل 17 ركعة في اليوم على الأقل، أي ما مجموعه حوالي: 8142 ركعة؟! فهل حسمت هذه "السنةُ" العملية الخلافَ، وأغنت عن رواية الأحاديث وتدوينها؟!. وعلى سبيل البحث نفترض لو أن الواقع هو العكس، أي: الاكتفاء بالمتواتر من السنة العملية عن التدوين، فإننا نقول: بل حتى السنة العملية يمكن أن تتحول شيئا فشيئا عبر القرون المتوالية إلى شيء آخر تماما؛ أفلم تتغير تماثيل الصالحين قبل عهد نوح عليه السلام إلى أوثان وأصنام في عهده، فعُبدت من دون الله؟ ؟. إن السنة العملية إذا لم توثَّق

بالكتابة تحولت عن مقصدها، وعن هيئتها الأصلية، لتتخذ أشكالا مختلفة عن الصورة التي شرعها الله.

الذي نريد أن نصل إليه من وراء هذه المناقشة هو بيان أن رواية السنة وكتابتها ضرورة ملحة، يفرضها الواقع، ويفرضها واجب المحافظة على الدين، وواجب تبليغه لكل الناس، مشرقا ومغربا، عربا وعجما؛ لأن الدين الإسلاميَّ للناس كافة وليس لأهل مكة والمدينة ونسلهم، ممن قد نتصور (مجرد تصور) في حقهم الاكتفاء بالمتواتر من العمل دون الرواية والكتابة، على الأقل في عصور الفقه الأولى.

وبما أن كلام المؤلف يوحي باللوم على من قام بعملية التدوين، فقد ينقدح في ذهننا عكس ذلك، وهو أن نلقي باللائمة على من كان سببا رئيسا في تأخر عملية التدوين إلى ما بعد قرن من الزمان من وفاة الرسول ﷺ، وهو الخليفة الراشد: عمر بن الخطاب ﷺ، فقد روي أنه «أراد أن يكتب السنن، فاستشار أصحاب رسول الله ﷺ في ذلك، فأشاروا عليه أن يكتبها، فطفق يستخير الله فيها شهرا، ثمَّ أصبح يوما وقد عزم الله له، فقال: إنِّي كنت أريد أن أكتب السنن، وإنى ذكرت قوما كانوا قبلكم كتبوا كتبا فأكبُّوا عليها، وتركوا كتاب الله، وإني والله لا ألبس كتاب الله بشيء أبدًا»[45]. هذا بالإضافة إلى الأسلوب الذي اتبعه في التضييق على من يكثرون من الرواية، فقد سئل أبو هريرة: أكنت تحدِّث في زمان عمر هكذا؟ فقال: لو كنت أحدِّث في زمان عمر مثل ما أحدِّثكم لضربني بمخفقته[46].

ولو فرضنا -على سبيل البحث- أنه ﷺ بعد الاستخارة، أَمَرَ بكتابة السنن، فهل ستظهر في المستقبل (العهد الأموي والعباسي) عملية الاستصاص والتنصيص التي طالما اشتكى منها الدكتور عبد الجواد؟ بطبيعة الحال ستخفُّ حدَّتها.

غير أنه من المتوقَّع أن سيكون لتلك المدونات "العمرية" -لو جُمعت- شأن عظيم، ولقُدِّست، ولَرُفعت إلى ما "فوق" العصمة، باعتبارها أقرب إلى رسول الله ﷺ، وبِيَدِ أحد أعظم الخلفاء الراشدين!. فإذا كان الربيع بن حبيب (ت: 170هـ) والبخاري (ت: 256هـ) ومسلم (ت: 261هـ) والكليني (ت: 329هـ) الذين جاؤوا بعدَ زمن طويل، قد صُبغت مدوَّناتهم بأثواب من الهالة القدسية، فكيف

سيكون موقف المحدِّثين من مدوَّنات عمر؟ من تقديس ورفع إلى مستوى العصمة القرآنية، وهنا يظهر بُعد نظر سيدنا عمر ﷺ لَمَّا برَّر إحجامه عن التدوين بقوله: «وإني والله لا ألبس كتاب الله بشيء أبدًا»، والواقع يشهد بتقديس البعض لأقوال السلف ولبسها بكتاب الله، فكيف يكون الأمر مع المدوَّنات السنية العمرية المفترَضة لو جُمعت؟!.

ثم إننا لا نأمن في ظل توليد النصوص - الذي طال حتى القرآن على يد بعض غلاة الشيعة الزاعمين وجود مصحف خاص بأئمتهم- لا نأمن أن نجد مدوَّنات تنسب إلى عمر سُنِّية، وأخرى اعتزالية، وثالثة خارجية، ورابعة إباضية... وفي الطرف المقابل منها: مدونات عمرية شيعية!.

لذا فإننا توصلنا من خلال هذا الافتراض إلى أنَّ ما اختاره الله تعالى لوحيه الثاني (السنة) - أن لا يدوَّن إلا بعد منتصف القرن الثاني، رغم ما اكتنفه من نقائص - هو الاختيار الأمثل لنا، فهو أدرى بمصالحنا، وبالأصلح لشريعته، كما قال عز وجل: ﴿ أَلَا يَعْلَمُ مَنْ خَلَقَ وَهُوَ ٱللَّطِيفُ ٱلْخَبِيرُ ﴾ (سورة الملك: 14)، وقال: ﴿ وَرَبُّكَ يَخْلُقُ مَا يَشَآءُ وَيَخْتَارُ ۗ مَا كَانَ لَهُمُ ٱلْخِيَرَةُ ۚ ﴾[47] (سورة القصص: 68)، وقال: ﴿ وَعَسَىٰٓ أَن تَكْرَهُوا۟ شَيْـًٔا وَهُوَ خَيْرٌ لَّكُمْ ۖ وَعَسَىٰٓ أَن تُحِبُّوا۟ شَيْـًٔا وَهُوَ شَرٌّ لَّكُمْ ۗ وَٱللَّهُ يَعْلَمُ وَأَنتُمْ لَا تَعْلَمُونَ ﴾ (سورة البقرة: 216). كما أن كل ما وقع إنما هو من إرادة الله تعالى الفعال لما يريد، كما قال في شأن الأمم السابقة: ﴿ وَلَوْ شَآءَ ٱللَّهُ مَا ٱقْتَتَلَ ٱلَّذِينَ مِنۢ بَعْدِهِم مِّنۢ بَعْدِ مَا جَآءَتْهُمُ ٱلْبَيِّنَٰتُ وَلَٰكِنِ ٱخْتَلَفُوا۟ فَمِنْهُم مَّنْ ءَامَنَ وَمِنْهُم مَّن كَفَرَ ۚ وَلَوْ شَآءَ ٱللَّهُ مَا ٱقْتَتَلُوا۟ وَلَٰكِنَّ ٱللَّهَ يَفْعَلُ مَا يُرِيدُ ﴾ (سورة البقرة: 253)، فكل ما قضاه الله وقدَّره من فتن الصحابة، وما تلاها من اختلاف في التوجهات والأفكار، وتوليد للنصوص... كل ذلك ليبتلينا أيُّنا أحسن عملا. وأحسبُ أنَّ مِنْ حِكم الله عز وجل في ذلك أن ننبذ ثوب الخمول والجمود، ونُعمل عقولنا، ونجرِّد أقلامنا للبحث والتنقيب، ونمضي قدما دون هيبة من المضايقة السلفية أو السياسية، كما مضى في هذا السبيل الدكتور عبد الجواد، وقد وفقه الله في مساره إلى حد بعيد، بصرف النظر عن بعض المآخذ التي نوردها تباعا في هذا المقال، والتي نريد بها تهذيب نظريته حتى تستقيم، ونتدارك بعض نقائصها حتى تكتمل.

ز- الحاجة إلى تدوين السنة: يرى عبد الجواد أن تدوين الحديث لم يكن ضروريا، فقال: إذا ثبت «أن التدوين لم يتم بالفعل لقرن من الزمان على الأقل،

دون أن ينتقص الدين من أصوله، أليس في ذلك دلالة على أن هذه العملية التدوينية لم تكن ضرورية لقيام الدين؟ فقد قام الدين بدونها»[48]، ويضيف أن ما لم يصل حدَّ التواتر فهو ظنِّيُّ الثبوت «فلا يستطيع عاقل أن يدخله في دائرة الوحي الثابت ثبوتا لا شك فيه؛ ومن ثَمَّ فهو ليس ضروريا لقيام الدين، وآية ذلك أن النبي ﷺ -وهو المأمور من الله ببلاغ الرسالة- لم يحرص على أن يصل إلى الناس كافة بطريق ثبوتي قطعي. وقد عاش المسلمون حينا طويلا من الدهر (طوال عمر الصحابة، وردحا من التابعين) دون أن يكون هذا الضرب التفصيلي من الأقوال والأفعال مهيَّأً للناس بين دفات الكتب. كان المسلمون خلال هذه الفترة يرجعون مباشرة إلى القرآن و"السنة العملية المتواترة"، التي كانت ثابتة لديهم ثبوت القرآن»[49]. ولنا على هذا الكلام تحفظات عدة:

- **أولها:** يرى فضيلة الدكتور أن عدم التدوين لم ينتقص من أصول الدين، نقول: بل قد انتقص، وقد فعلت الروايات والتأويلات فعلتها في فكر المسلمين، بفعل ركام الروايات الموضوعة، فكم من مبادئ أساسية في الإسلام ديست، وكم من قيم عالية نُحِّيت، ومنها: مبدأ العدل والمساواة، والحرية، وحفظ الكرامة الإنسانية. . . ولولا ذلك لَما كلَّف عبد الجواد نفسَه عناء تأليف كتابه هذا. وقد كان الانتقاص من تلك القيم التي هي من صميم الدين بسبب التنصيص والتنصيص المضاد، والاضطراب والإغراق في التأويل. ونحن نرى أن من أهم أسباب كل ذلك: ليس العملية التدوينية، بل تأخر عملية التدوين بحد ذاتها لأكثر من قرن.

- **ثانيها:** نحن نوافقه على أن ما لم يثبت بطريق التواتر ظنيُّ الثبوت، ولا إشكال فيه في نظرنا[50]. وإنما قد نختلف معه في أن العمل لا يجب بغير المتواتر، وقد ثبت "بالتواتر المعنوي" الذي لا يدع مجالا للشك في أن الصحابة في عهد الرسول ﷺ كانوا يعملون بأخبار الآحاد، وسار على نهجهم من تبعهم من التابعين وتابعي التابعين. إذ المطلوب في العمل هو رجحان الظنِّ -لا اليقين- بصحة الرواية، مع الشرائط التي استدركها عبد الجواد على المحدِّثين، من توافق المتن مع الحقائق القرآنية والعقلية والكونية والتاريخية.

- **ثالثها:** إن دعوى قيام الدين بدون التدوين، أو بدون أحاديث الآحاد، وأن الناس كانوا يرجعون إلى القرآن والسنة العملية والمتواترة مباشرة، يوحي بأن

العلماء لم يكونوا بحاجة إلى رواية الحديث للقيام بشعائر الدين، وهذه مغالطة واضحة، لا تتوافق مع التاريخ، ولا تستقيم مع ضروريات العقل.

❖ أما من حيث الواقع التاريخي فمن الثابت أن الحاجة كانت ماسة إلى الحديث منذ الأيام الأولى من وفاة النبي ﷺ، فكم مرة تأتي إلى أبي بكر الصديق وعمر بن الخطاب وعثمان وعلي قضايا يلتمسون فيها الحل من القرآن فلا يجدونه، ثم يسألون الصحابة عما سمعوه من رسول الله ﷺ في المسألة. ثم مع اتساع رقعة الإسلام كانت تستجدُّ للناس نوازل وأحداث لا يجدون بشأنها نصوصا صريحة في القرآن، فيلتمسون البيان في السنة، وقد كان كثير منها محفوظا في الصدور (سواء باللفظ أم بالمعنى) لا في السطور، إلا قليلا، فيجدون فيها ضالتهم، للاستنباط وحلِّ إشكالاتهم. ولكن لما تقادم الزمان، وأخذت الفتن السياسية تترى، والاضطرابات الفكرية تتوالى (بما فيها انتشار الوضع في الحديث)، اضطر الخليفة الراشد عمر بن عبد العزيز إلى مخالفة اجتهاد جدِّه عمر بن الخطاب، ليعلن رسميا بدء عملية التدوين، فقد كتب إلى أبي بكر بن حزم، وهو واليه على المدينة: «انْظُرْ مَا كَانَ مِنْ حَدِيثِ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ، فَاكْتُبْهُ، فَإِنِّي خِفْتُ دُرُوسَ الْعِلْمِ وَذَهَابَ الْعُلَمَاءِ، وَلاَ تَقْبَلْ إِلاَّ حَدِيثَ النَّبِيِّ ﷺ، وَلْتُفْشُوا الْعِلْمَ، وَلْتَجْلِسُوا حَتَّى يُعَلَّمَ مَنْ لاَ يَعْلَمُ، فَإِنَّ الْعِلْمَ لاَ يَهْلِكُ حَتَّى يَكُونَ سِرًّا»[51]، ولم يجرؤ عمر بن عبد العزيز على هذه الخطوة المباركة، وهذه النقلة النوعية، إلا لكونها ضرورية لحفظ الدين من افتئات "فقهاء البلاط". فالرجوع إلى السنة (سواء المتواتر منها أم الآحاد) كان واقعا منذ عهد الرسول ﷺ إلى نهاية القرن الأول حين بدأ التدوين الرسمي للسنة، إلى ما بعده حتى أوائل القرن الرابع حين انتهت عملية التدوين. وبقي علينا اليوم أن نُجهد فكرنا لمواصلة تنقية السنة، لا على أساس المنهج الإسنادي فحسب، بل على أساس معايير دقيقة أخرى نبتكرها نحن، كما ابتكر السلف منهج نقد الإسناد، الذي انتقده عبد الجواد.

❖ وأما من حيث ضرورة العقل فلا نتصور الدين الإسلامي دون تفاصيل أحكام العبادات والمعاملات، كأقوال الصلاة وأفعالها، أو أحكام الطهارة والصوم، ونواقضهما، ومقادير الزكاة، وشتى المعاملات المالية والعقود الجائزة والمحرمة... وإن زعم أنها من المتواتر العملي[52] فالواقع يثبت أن أغلبها ليس متواترا، وأنه قد وقع الاختلاف في كثير من تفاصيلها. وإن زعم أنها نافعة ولكنها ليست ضرورية،

أي أنها تكميلية، بحيث يمكن الاستغناء عنها[53]، فهذه دعوى لا تثبت أمام النقد، بل واقع حياة المسلم المتشعِّب والمتجدِّد، يستلزم بالضرورة الرجوع إلى تلك الروايات؛ لأن أغلب ما في القرآن أحكام عامة[54]، تحتاج إلى بيان قولي وعملي، وينص القرآن على أنَّ النبيَّ ﷺ مبيِّن لِمَا نُزِّل إليه، ولم يفرق بين ما هو عملي وما هو قولي، قال تعالى: ﴿ بِٱلْبَيِّنَٰتِ وَٱلزُّبُرِ ۗ وَأَنزَلْنَآ إِلَيْكَ ٱلذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ وَلَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ ﴾ (سورة النحل: 44). ومما يؤيد عدم إمكانية الاستغناء عن السنة القولية والعملية أن ابن حزم والمعتزلة -بنزعتهما العقلية التي يشيد بها عبد الجواد- لم يستطيعا الفكاك من نصوص السنة المرويَّة أو المدوَّنة.

- **رابعها:** ليست العبرة بأن تكون السنة مدونة بين "دفات الكتب" أو غير مدوَّنة، وإنما العبرة بما إذا كانت مرويَّة ومعمولا بها، أو كانت مقصيَّة عن واقع الحياة. ونحسب أن الصحابة والتابعين كانوا أحرص الناس على الاقتداء بأقوال الرسول ﷺ وأفعاله على السواء، دون تمييز بين السنة القولية والعملية منها.

- **خامسها:** دعوى رجوع الصحابة والتابعين إلى السنة العملية والمتواترة [فقط] دعوى لا توافق الروايات التاريخية، فهذا أبو بكر الصدِّيق وعمر بن الخطاب -وهو أكثر الخلفاء تشددا في رواية الحديث وأقساهم على رواته- يقبلان الرواية من شاهدين ويعملان بها[55]، وهما دون حدِّ التواتر قطعا، وعليٌّ كان يقبله من راوٍ واحد مع الحلف[56].

- **سادسها:** دعوى أن الرسول ﷺ لم يحرص على أن تصل أقواله وأفعاله إلى الناس كافة بطريق ثبوتي قطعي، وألمحَ إلى سكوته ﷺ «عن توصيله إلى الناس على نحو ملزم»[57]، هي دعوى لا يلتفت إليها؛ لأنه مأمور بالتبليغ، ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلرَّسُولُ بَلِّغْ مَآ أُنزِلَ إِلَيْكَ مِن رَّبِّكَ ۖ وَإِن لَّمْ تَفْعَلْ فَمَا بَلَّغْتَ رِسَالَتَهُۥ ﴾ (سورة المائدة: 67)، وقد وفَّى بما عهد الله إليه قطعا يقينا، ودعا الناس إلى التبليغ عنه في عدة مناسبات، منها قوله لوفد عبد القيس: «... احْفَظُوهُنَّ وَأَخْبِرُوا بِهِنَّ مَنْ وَرَاءَكُمْ»[58]، وقوله لأبي قلابة ومن معه: «ارْجِعُوا إِلَى أَهْلِيكُمْ فَأَقِيمُوا فِيهِمْ وَعَلِّمُوهُمْ وَمُرُوهُمْ»[59]، وقوله: «بَلِّغُوا عَنِّي وَلَوْ آيَةً»[60]، وقوله: «لِيُبَلِّغِ الشَّاهِدُ الْغَائِبَ فَإِنَّ الشَّاهِدَ عَسَى أَنْ يُبَلِّغَ مَنْ هُوَ أَوْعَى لَهُ مِنْهُ»[61]. ولكنَّ النبي ﷺ ليس مكلفا بأن يصل كلامُه لكل الناس بطريق متواتر، كما لم يكن مكلَّفا بهداية كلِّ الناس، أو على الأقل كلِّ من أحبَّ، وإلا فهو مكلَّف بما لا يطاق، وإنما عليه إقامة الحجة بالبلاغ المبين، كما

قال تعالى: ﴿ قُلْ أَطِيعُواْ ٱللَّهَ وَأَطِيعُواْ ٱلرَّسُولَ فَإِن تَوَلَّوْاْ فَإِنَّمَا عَلَيْهِ مَا حُمِّلَ وَعَلَيْكُم مَّا حُمِّلْتُمْ وَإِن تُطِيعُوهُ تَهْتَدُواْ وَمَا عَلَى ٱلرَّسُولِ إِلَّا ٱلْبَلَٰغُ ٱلْمُبِينُ ﴾ (سورة النور: 54).

- **سابعها:** لنفترض أن مدونات الحديث ليست موجودة الآن بين أيدينا، فكيف يمكن لنا تقديم الإسلام إلى العالم اليوم، مع تشعُّب الحياة وتعقُّدها؟ هل يكفي أن نقول مثلا للعالَم: الربا حرام بنصوص كثيرة من القرآن فحسب؟ فما معنى الربا؟ وما الفرق بين البيع (الحلال) وبين الربا (الحرام)؟ وما هي صيغ البيوع التي تعدُّ ربا والتي لا تعدُّ ربا؟ ؟ إلى غير ذلك من التساؤلات التي لا نجد لها بيانا في القرآن الكريم لولا الأحاديث الآحادية المدوَّنة. وليُقس على الربا سائر ما بيَّنته السنَّة من مجمل القرآن.

- **ثامنها:** تعليقا على دعوة فضيلة المؤلف إلى الاكتفاء بالسنة العملية المتواترة، دون الأحاديث الآحادية القولية، نقول: إن العالم الإسلامي اليوم، رغم كل المحاولات الإصلاحية الرامية إلى القضاء على البدع، لا يزال يعاني من كثير من البدع العملية المستحكمة في النفوس، والمنسوبة إلى الدين زورا وبهتانا؟ هذا رغم تدوين الأحاديث، وتنقية أغلبها، ونشرها. . . فكيف سيكون الوضع مع انعدامها؟ إنها ستترك فراغا مهولا، وستغدو الساحة الإسلامية فوضى لا تطاق! فوضى في الاجتهاد، فوضى في الافتئات على الله، فوضى في دعاوى الاستئثار بالحق وبالسنة لمذهب على حساب آخر! ! وهكذا. . .

وإذا كان المؤلف -من وراء عتابه للعملية التدوينية، و"إقصائه" للحديث غير المتواتر من دائرة الإلزام بالعمل- يسعى للوصول إثبات أن شكل السلطة ليس منصوصا عليه، وأن يد السياسة قد تدخلت في عملية التدوين وتوليد النصوص أو تأويلها، فإنَّ هذه النتيجة أو الغاية التي يودُّ الوصول إليها -والتي نوافقه عليها- لا تبرر الوسيلة التي اعتمدها، -والتي لا نوافقه عليها-. فنحن لا نعتب على المحدِّثين قيامهم بعملية التدوين، بل نعتب عليهم عدم حياد معاييرهم في القبول والرد، أو الجرح والتعديل. ولا نعتب عليهم رواية الأحاديث بل نعتب عليهم اعتمادهم على المنهج الإسنادي القاصر، الذي يصرف النظر عما يحتويه من تناقضات، في داخل النص ومع خارجه.

ح- **تنقية السنة:** يرى عبد الجواد أن علم الحديث بالمنهج الإسنادي الكلاسيكي في قبول الأحاديث علم له وعليه، و«أنه بما انتهى إليه من قواعد لم يستطع أن يقوم بالمهمة التي نشأ أساسًا من أجلها وهي تقديم النص الحديثي الصحيح الواضح»[62]؛ فهو منهج قاصر، لعدة عوامل، منها:

- أن جهودهم لا يمكن القول بإحاطتها بكل الأحاديث الموضوعة، فهي جهود بشرية.

- أن معايير تعديل الرجال وتجريحهم ليست بريئة من التوجه السياسي أو المدرسي، « "فمن كان من أهل السُّنَّة قُبلت روايته، ومن كان من أهل البدع لم تقبل روايته" عَلَى حدِّ تعبير ابن سيرين. وليس يخفى على أحد أَنَّ تقسيم الرواة إلى أهل السُّنَّة ومبتدعة هو تقسيم سياسيٌّ في الحقيقة»[63].

- أنهم قد حددوا القرائن الدالة على الرواية الموضوعة، ومنها: مخالفتها الصريحة للعقل، ومخالفتها للأصول، إلا أن التطبيق العملي لهذا الكلام النظري كان محدودا جدا[64].

- أن الفقه السني، الذي وجد في خندق واحد مع السلطة، جاءت صياغة رواياته النظرية مصبوغة بصبغة ردود الفعل تجاه النظرية السياسية الشيعية، (أو الخارجية بنسبة أقل)، وكان من المفترض أن تكون نصوصا سابقة على الأحداث، وابتدائية مطلقة[65].

- أن متن الحديث هو الغاية، والسند هو الوسيلة، ومع ذلك فإن المنهج الإسنادي قد يقبل أحاديث مناقضة للنصوص القطعية ولحقائق التاريخ وللآداب الإسلامية، وبعضها قادح في دين الإسلام ورسوله، لا لشيء إلا لأنها مصحَّحة الإسناد، وكأنَّ السند هو الغاية. لذلك ينبري الشرَّاح للتأويل الموغل في التكلُّف.

- الحصانة المسبوغة الصحابة باعتبارهم كلهم عدولا.

- الحصانة المسبوغة على الصحيحين باعتبار كل رواياتهما صحيحة.

- أن البخاري وإن لم يثبت خضوعه لضغوط السياسة، غير أنه كان يعمل في مادة مصهورة مسبقا بنار التاريخ[66].

وهذا المنهج الإسنادي في تصور عبد الجواد ليس ملزِمًا لغير أهل الحديث، ولا يُلزم منتقدي منهجهم، ففي نظره «أن لا شيء وضعيًّا يلزم إلا بدليل الحق»[67].

ط- موقف عبد الجواد من روايات صحيحة الإسناد: بناء على تلك الملاحظات التي أبداها المؤلف، وبناء على المنهج النقدي الشامل الذي اقترحه - وهو دراسة متون الروايات الآحادية في ضوء حقائق التاريخ والمبادئ القرآنية الثابتة - توصَّل إلى أنَّ كثيرا من الروايات الواردة في الصحيحين لا يمكن التسليم بها، رغم التأويلات المتكلَّفة التي كثيرا ما يلجأ إليها شرَّاح الحديث، فرارا من القول بتضعيفها؛ لأنها واردة في كتب لا يأتيها الباطل من بين يديها ولا من خلفها. وتوصَّل عبد الجواد إلى أنَّ الإصرار على صحة كل روايات البخاري ومسلم جناية في حق الإسلام، ووصم له بالإقليمية. و«إنَّ على العقل الإسلامي الراهن أن يختار بين خيارين لا ثالث لهما، بين المخاطرة بحقيقة الإسلام وسمعته في العالم، وبين التضحية بتلك القداسة الزائفة التي أضفاها السلف على أخبار الآحاد، حين رادفوا بينها وبين مصطلح السنة، لاسيما عند ورودها في البخاري ومسلم، عليه أن يختار بين الإسلام في ذاته، أي الإسلام كما يعرضه الوحي الخالص، أي النص الثابت ثبوتا قطعيا لا شك فيه... وبين الإسلام في التاريخ، أي الإسلام كما كتب في عصر التدوين على يد فريق واحد من فرق السلف، وهو فريق أهل الحديث، الذين صنعوا بأنفسهم إشكالية الرواية وأحاديث الآحاد، ثم راحوا يفرضون على الأجيال حلولهم المقترحة لها من خلال المنهج الإسنادي التقليدي لعلم الحديث، وهو المنهج الذى لم يستطع أن يمنع من ظهور هذه الروايات المناقضة للتاريخ، والمعارضة للقرآن، والمنافية لمنطق العقل الكلي المفطور... »[68].

ومن الروايات التي درسها عبد الجواد، وخلص إلى عدم التسليم بصحتها:

- ما رواه جَابِرُ بْنَ سَمُرَةَ قَالَ: سَمِعْتُ النَّبِيَّ ﷺ يَقُولُ: «يَكُونُ اثْنَا عَشَرَ أَمِيرًا»، فَقَالَ كَلِمَةً لَمْ أَسْمَعْهَا، فَقَالَ أَبِي: إِنَّهُ قَالَ: «كُلُّهُمْ مِنْ قُرَيْشٍ»[69]. وقد بالغ العلماء في تأويله باحتمالات كثيرة، ناقشها عبد الجواد، فوجدها كلها تصل إلى طريق مسدود[70].

- ما رواه الشيخان: أن النبي ﷺ كان يدخل على أم حرام فتطعمه، وينام عندها، وقد تفلي رأسه[71]. مع العلم أنها امرأة أجنبية عنه، ولا التفات إلى

التأويلات والتبريرات الموغلة في التكلُّف[72]. فالرواية تتهم النبي ﷺ بالمخالفة الصريحة لتعاليم القرآن، مع العلم أنه لم يمسَّ قط امرأة لا تحل له، «وأنه كان يأخذ بيعة النساء شفاهية بغير مصافحة»[73].

- حديث إرضاع الكبير، في صحيح مسلم[74]، والذي تكلَّف علماء الحديث (منهم ابن قتيبة) في تأويلاته واحتمالاته البعيدة، والتي من الممكن أن لا تنتهي؛ لأنها لا تحتكم إلى ضوابط محددة، مما يفتح الباب أمام الإباحيين لتفسيره بما يأباه الإسلام بتعاليمه السامية[75]. وقال عبد الجواد بعد إيراده لتخبطات العلماء في تأويلاتهم المتكلفة لنصوص من الصحيحين: «فقد ثبت بما لا يدع مجالا للشك، أن بالبخاري ومسلم أحاديث لا يمكن التسليم بصحة صدورها عن النبي ﷺ إلا مع التضحية بسمعة هذا الدين»[76]!.

- رواية: «إنكم سترون بعدي أثرة وأمورا تنكرونها قالوا: فما تأمرنا يا رسول الله؟ قال: أدوا إليهم حقهم، وسلوا الله حقكم»[77]. الملاحظ أن في هذه الرواية تكريس روح الانهزام والخنوع حيال السلطة الظالمة، والتي لا يوجَّه الانتقاد إليها لتمتنع عن الأثرة والظلم، بل على الرعية أن تصبر مهما أصابها من قهر وجور، وعليها أن تكتفي بالدعاء أن يلهم الحكام أن ينصفوهم. وفي هذا الشأن تساءل عبد الجواد: «فهل يمكن لهذا المعنى أن يكون أصيلا في هذا الدين؟ هل يمكن لهذه السلبية ذات الطابع الخانع أن تكون نداء الإسلام إلى العالم؟ هل يمكن لتلك الروح الانسحابية أن توافق مضمون الكتاب، وهو يهيب بالأمة أن تدعو إلى الخير، وتأمر بالمعروف وتنهى عن المنكر؟... وهل يمكن للاستبداد أن يجد مناخا أنسب من ذلك حتى يشتد ويقوى؟ »[78]. لا مفر من أن نحكم على الرواية بأنها مستحدثة في ظل الظروف الاستبدادية التي صبغت تاريخ المسلمين بلون الدم الأحمر، والتي جعلت من مثل هذه الروايات حكما ملزما، كل هذا في مقابل ما ثبت بنصوص قطعية ثبوتا ودلالة، بضرورة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، ومدافعة الفساد، «وليس من المتصور في حق النبي ﷺ أن يخالفها»[79].

- رواية: «لاَ تَقُومُ السَّاعَةُ حَتَّى تَضْطَرِبَ أَلَيَاتُ نِسَاءِ دَوْس عَلَى ذِي الْخَلَصَةِ» وَذُو الْخَلَصَةِ طَاغِيَةُ دَوْسٍ الَّتِي كَانُوا يَعْبُدُونَ فِي الْجَاهِلِيَّةِ[80]. واضطراب ألياتهن كناية عن السفر إلى ذى الخلصة، أو كناية عن كثرة طوافهنَّ حوله، كما فسره شرَّاح الحديث[81]، وهي رواية تناقض التاريخ، فلم يعد لدوس بقاء بعد

اختلاط القبائل، ولا للأصنام في جزيرة العرب بعد عموم الفتح الإسلامي، فضلا عن ذي الخلصة. «ونحن نقرأ أمثال هذه النصوص على ضوء التاريخ، نقارب الجزم باستحالة صدورها عن النبي ﷺ، وإلا فإن في الأمر مجازفة بسمعة هذا الدين. وفي سبيل ماذا؟ في سبيل الإصرار على الدفاع عن روايات الآحاد، من منطلق المرادفة بينها وبين السنة»[82].

- ما رواه مسلم عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ قَالَ: «لاَ تَقُومُ السَّاعَةُ حَتَّى يَنْزِلَ الرُّومُ بِالأَعْمَاقِ أَوْ بِدَابِقٍ [قرب حلب][83]، فَيَخْرُجُ إِلَيْهِمْ جَيْشٌ مِنَ الْمَدِينَةِ مِنْ خِيَارِ أَهْلِ الأَرْضِ يَوْمَئِذٍ، فَإِذَا تَصَافُّوا قَالَتِ الرُّومُ: خَلُّوا بَيْنَنَا وَبَيْنَ الَّذِينَ سَبَوْا مِنَّا نُقَاتِلْهُمْ، فَيَقُولُ الْمُسْلِمُونَ: لاَ وَاللَّهِ، لاَ نُخَلِّي بَيْنَكُمْ وَبَيْنَ إِخْوَانِنَا، فَيُقَاتِلُونَهُمْ فَيَنْهَزِمُ ثُلُثٌ لاَ يَتُوبُ اللَّهُ عَلَيْهِمْ أَبَدًا، وَيُقْتَلُ ثُلُثُهُمْ أَفْضَلُ الشُّهَدَاءِ عِنْدَ اللَّهِ، وَيَفْتَتِحُ الثُّلُثُ لاَ يُفْتَنُونَ أَبَدًا، فَيَفْتَتِحُونَ قُسْطَنْطِينِيَّةَ، فَبَيْنَمَا هُمْ يَقْتَسِمُونَ الْغَنَائِمَ قَدْ عَلَّقُوا سُيُوفَهُمْ بِالزَّيْتُونِ إِذْ صَاحَ فِيهِمُ الشَّيْطَانُ: إِنَّ الْمَسِيحَ [أي: الدجال] قَدْ خَلَفَكُمْ فِي أَهْلِيكُمْ فَيَخْرُجُونَ، وَذَلِكَ بَاطِلٌ، فَإِذَا جَاءُوا الشَّأْمَ خَرَجَ فَبَيْنَمَا هُمْ يُعِدُّونَ لِلْقِتَالِ يُسَوُّونَ الصُّفُوفَ إِذْ أُقِيمَتِ الصَّلاَةُ، فَيَنْزِلُ عِيسَى ابْنُ مَرْيَمَ ﷺ فَأَمَّهُمْ، فَإِذَا رَآهُ عَدُوُّ اللَّهِ [الشيطان أم الدجال؟!] ذَابَ كَمَا يَذُوبُ الْمِلْحُ فِي الْمَاءِ، فَلَوْ تَرَكَهُ لاَنْذَابَ حَتَّى يَهْلِكَ [الدجال أم الشيطان؟!]، وَلَكِنْ يَقْتُلُهُ اللَّهُ بِيَدِهِ، فَيُرِيهِمْ دَمَهُ فِي حَرْبَتِهِ»[84]. وهذه الرواية تفترض بقاء الروم عدوا أبديا للمسلمين، وأنهم موجودون بالمدينة وما حولها، وأن وسائل الاقتتال تبقى بدائية، بالسيف والرمح والخيل[85]. هذا فضلا عن أنها تناقض الواقع التاريخي، ففيها تصريح بأن المسيح الدجال وعيسى بن مريم يأتيان قبل فتح القسطنطينية، فقد فتحت منذ قرون، ولم يحدث قبلها ولا أثناءها ولا بعدها شيء مما ذكر إطلاقا! ولم يكن الفتح على يد جيش من المدينة، ولم ينقسم على ثلاثة، ولم يعلقوا سيوفهم بالزيتون، و«لم يصرخ فيهم الشيطان، ولم يظهر الدجال، ولم ينزل المسيح، وبالتالي فهو لم يؤمهم في الصلاة، ولم يقتل الدجال بيده، ولم يرهم حربة ملوثة أو غير ملوثة بالدماء»[86]. والعجيب أن شرَّاح الحديث لم يتطرقوا إلى هذه المناقضات الصارخة، واكتفى بعضهم بضبط ألفاظ الأماكن ومواقعها[87].

- رواية مسلم: «. . . وَإِنَّ رَبِّي قَالَ: يَا مُحَمَّدُ إِنِّي إِذَا قَضَيْتُ قَضَاءً فَإِنَّهُ لاَ يُرَدُّ، وَإِنِّي أَعْطَيْتُكَ لأُمَّتِكَ أَنْ لاَ أُهْلِكَهُمْ بِسَنَةٍ عَامَّةٍ، وَأَنْ لاَ أُسَلِّطَ عَلَيْهِمْ عَدُوًّا مِنْ سِوَى

أَنْفُسِهِمْ يَسْتَبِيحُ بَيْضَتَهُمْ وَلَوِ اجْتَمَعَ عَلَيْهِمْ مَنْ بِأَقْطَارِهَا - أَوْ قَالَ: مَنْ بَيْنَ أَقْطَارِهَا - [إمعانا من الراوي في ادعاء الدقة][88] حَتَّى يَكُونَ بَعْضُهُمْ يُهْلِكُ بَعْضًا، وَيَسْبِي بَعْضُهُمْ بَعْضًا»[89]، فهذه الرواية تناقض حقائق التاريخ، فقد تسلط على الأمة أعداؤها، ابتداء بالتتار ثم الإسبان في الأندلس وشمال أفريقيا، ثم الاستدمار الأوروبي، إلى العدو الصهيوني القابع إلى اليوم في فلسطين، إلى حلفاء أمريكا المتداعين على الدول الإسلامية اليوم في شتى بقاع الإسلام... والنووي شارح الحديث والذي عايش غزو التتار لم يعقب على هذا التناقض بشيء![90].

اكتفينا بهذه النماذج من الروايات التي هي من منظور المحدِّثين صحيحة؛ لورودها في أحد الصحيحين أو كليهما، لنبيِّن المنهج الذي تبناه عبد الجواد، ونحسب أنه سليم إلى حد بعيد، وعلى المشتغلين بالحديث أن يتأملوا فيها وفق مبادئ الدين الخالص، والنصوص القطعية الثبوت والدلالة، لا بعين المتوجِّس من كل نقد جديد.

وفي الواقع ليس جديدا على أهل الحديث أن تُوَجَّهَ للشيخين بعضُ الانتقادات، غير أن عبد الجواد يعتب على الناقدين القدامى بأن جهودهم لا تخرج عن الاكتفاء بنقد السند دون المتن، ومع ذلك فقد انبرى الشراح ليدافعوا عن البخاري، ويبرِّروا عمله، ومنهم ابن حجر الذي عقد فصلين كاملين للدفاع عنه، ليصلوا في النهاية إلى أن العلل الملاحظة على بعض رواياته لم تكن قادحة[91]. «وهكذا خرج البخاري - بعد رد الانتقادات الواردة عليه - أشد هيبة وأكثر حصانة، الأمر الذي ظل يتزايد مع الزمن وفقا لقانون "السلفية" ذاته، ذلك القانون الذي يجعل الماضي يزداد بريقا كلما أمعن في الإبعاد»[92].

ومع كل هذا فإن عبد الجواد قد اعترف بجهود البخاري، وبأن معاييره في قبول الأحاديث تنم عن ملكة توثيقية راقية، إلا أنها «في حاجة إلى بقية الشروط، كما أنه في ذاته سيظل بحاجة إلى النظر في كنه السماع، ووقته، وكيفيته، ودوافعه»[93]، وكنموذج تطبيقي لهذا المنهج النقدي أورد حديثا يوجه بأصابع النقد إلى حكام بني أمية، وفيه أن هلاك الأمة على غِلْمةٍ من قريش، وأن أبا هريرة يعلم أسماءهم، إذا قال: «لو شئت أن أقول بني فلان وبني فلان لفعلت»[94]، وقد درس عبد الجواد سند هذه الرواية، من الزوايا المذكورة (اتصال السماع، والوقت، والكيفية، والدوافع)، فتوصَّل إلى أن لبعض رجال

السند غرضا سياسيا عدائيا لبني أمية، فضلا عن الفجوات الزمانية بين الرواة، مما يشكك في توفر الشرط الذي التزم به البخاري لقبول الأحاديث، وبالتالي يشكك في صحة الرواية من أصلها[95].

وخلاصة القول: إنَّ البخاريَّ ومسلمًا بَشَرَانِ، يعتريهما ما يعتري الاجتهاد البشريَّ من النقص، فلا يمكن أن يقال: إنَّ كتابيهما أصح شيء بعد كتاب الله، بل يقال: إنهما أصح ما أنجز في هذا العلم، ولا يمنع من أن يُظهر العلماء ضعف بعض أحاديثهما، وإن كثرت[96].

ي- دلالة أفعال الرسول ﷺ على التشريع: يرى عبد الجواد أن الرسول بشر، وبالتالي فليست كل أعماله ملزمة[97]. نقول: إنه يصعب التمييز بين ما يدخل في دائرة الإلزام وبين ما يخرج عنها، وهو ما يسميه الشيخ محمد الطاهر ابن عاشور، بمقامات النبي ﷺ، فمن أفعاله ما يصدر عن مقامه مبلغا للشرع، ومنها ما يصدر عن كونه حاكما، ومنها ما يصدر بحكم جبلَّته الفطرية باعتباره بشرا... إلى غير ذلك من المقامات. وقد عدَّ ابن عاشور اثني عشر حالا يصدر عنها فعل النَّبيِّ ﷺ، «وهي: التشريع، والفتوى، والقضاء، والإمارة، والهدْيُ، والصلح، والإشارة عَلَى المستشير، والنصيحة، وتكميل النفوس، وتعليم الحقائق العالية، والتأديب، والتجرُّد عن الإرشاد»[98]. وَسَرَدَ لِكُلِّ حال أمثلة يطول المقام بذكرها. وَأَوَّلُ من اهتدى إلى التمييز بينها شهاب الدين أحمد بن إدريس القرافي، في كِتَابه: "أنواء البروق في الفروق". غير أنها جهود تحتاج إلى إعادة نظر، على ضوء الأطروحات الجديدة، وتطورات الواقع المعيش؛ وعليه فإنه ينبغي على المحدِّثين وعلماء الأصول أن يواصلوا جهود الأوائل، دون الاكتفاء بها، أو إهمال تطورات البحوث في هذا المجال -ومنها بحث عبد الجواد- لوضع معايير دقيقة للتمييز بين ما هو ملزم وما ليس بملزم. ونتصور أن ذلك يكتسي صعوبة كبيرة، ويشكِّل عقبة كؤودا؛ نظرا لأن تعاليم الدين متجذِّرة في شُعب الحياة المختلفة، يصعب فكاكها منها، وتخليص ما كان من شؤون الدين الملزمة، وما كان من شؤون الحياة الجبلية غير الملزمة، أو المرتبطة بظروف معينة؛ وبخاصة إذا علمنا أن النصوص الواردة كانت معزولة عن سياقها[99]. وهذه العملية تحتاج إلى أذهان متفتِّقة، وإلى وسائل علمية تحليلية تركيبية متينة،

وأزعم أن كثيرا من المشتغلين بالحديث بالمنهج الكلاسيكي قلَّما يلتفتون إلى هذا المنهج الدقيق، وهذا الحس النقدي العميق[100].

3- **الإجماع**: تكرر في التراث الفقهي الإسلامي ادعاء الإجماع في عدة مسائل، وصنِّفت في ذلك كتب خاصة. وفي نظر المؤلف أن الإجماع «لم يحدث قطُّ»[101]. ويرى أن الإجماع مستَنَدٌ تلتمس به السلطة الحاكمةُ الشرعيةَ لها. فإذا نسب إلى السلف إجماعهم على اختيار الخلفاء الراشدين، فإنما ذلك لنفي قول الشيعة بـ"الوصية" لعلي وأبنائه.

و«أطلق الشيخ راشد الغنوشي على "الإجماع" وصف الصواعق التي تهبط كالمصائب على الرؤوس، لدى نقده لموضوع الاستخلاف، الذي لا يوجد عليه أي دليل من الكتاب أو السنة. وقال بمرارة: "إن المسلمين أجمعوا على صحة الاستخلاف أو التوريث. . . أي أجمعوا على مصادرة حريتنا وحقنا في أن نختار الخادم الذي نوظفه في خدمتنا والأجير الذي يعمل لنا"»[102].

ويميل باحث آخر إلى نفس الرأي، فرأى أن الإجماع قد استغلته السلطة السياسية لتعزيز قهرها، بادعاء الإجماع على وجوب الطاعة وتحريم الخروج، وتفاديًا لمثل هذا الاستغلال، عمد الكثير من الأصوليين إلى تقنين مفهوم الإجماع ورسم حدوده ومجالاته، وعلى رأسهم الإمام الشافعي الذي أرْسى الأسس العلمية التي ينبني عليها هذا المصدر الجديد[103]؛ وذلك ليقطع الطريق على الإجماع السياسي الذي تُروِّج له السلطة، ثم جاء الأصوليون الآخرون ليضبطوه أكثر، كابن حزم وابن رشد الحفيد والشاطبي[104].

أما عبد الجواد فيرى عكس ذلك إذ يُحمِّل الشافعيَّ مرة أخرى مسؤولية إبداع المصدر الثالث من مصادر التشريع (الإجماع)، وموضوعه هو المسكوت عنه، ونقل عن الإمام نصوصا توحي بأن «القول به هو اتباع للناس، وليس لنص من النصوص. . . فمصدرية الإجماع، باعتراف الشافعي نفسه، مصدرية غير نصية»[105]، ومع عدم نصية الإجماع فقد جعله مصدرا مستقلا ملزما للأمة على الدوام. وفي تقديرنا أن هذا الكلام ليس على إطلاقه؛ لأن الشافعي أسند عدة قضايا إلى الإجماع، وأورد بشأنها نصوصا[106].

واختصر عبد الجواد نظرته إلى الإجماع بقوله: «القضية باختصار: إنه سؤال منهجي بسيط جدًّا وهو: من يشرع؟ الخالق أم المخلوق؟!. إذا كان الخالق هو المشرع الوحيد في الإسلام، فالمخلوق لا يشرِّع ولا يغيِّر من هذه الحقيقة أن يزيد عدد المخلوقين الذين يشرِّعون، لأن زيادة عدد المخلوقين لا يغيِّر من طبيعتهم، لا يحوِّلهم إلى خالقين. . المسألة واضحة وبسيطة جدًّا»[107].

وفي تصورنا أنه لا يمكن الادعاء بأن الإجماع لا يستند إلى النص، أو أنه تشريع بشري، وإن كان في كلام الشافعي ما يوهم ذلك؛ فقد رأينا كثيرا من القضايا المجمع عليها تستند إلى أدلة من القرآن والسنة. فبدلا من ادعاء عدم النصية في الإجماع، كان ينبغي البحث في قطعية الإجماع وظنيته، أي من حيث الثبوت ومن حيث الاستدلال، فنبحث هل وقع الإجماع فعلا ولم يوجد مخالف مطلقا، وقد يقتضي منا ذلك استخدام طريقة الاستقراء التام لأقوال علماء عصر الإجماع المدَّعَى، وهذا أمر أصبح اليوم ميسورا بتوفُّر تقنيات البحث بالإعلام الآلي، وإذا ثبت وقوع الإجماع فعليا، بشروطه وضوابطه الصارمة - التي هي أقرب إلى المثالية - فإن ذلك يوجب ظنا قويا بصحة الرأي المجمع عليه. وبعد نجاح الحكم المجمع عليه في الاختبار الأول فلا يكتسب الشرعية - في تصورنا - إلا إذا نجح في الاختبار الثاني، والمتمثل في النظر في الأدلة التي استند عليها المجمعون، من نصوص القرآن والسنة.

وكتطبيق عملي لطريقة البحث التي ندعو إليها نقول: في مسألة ادعاء الإجماع على تأبيد الولايات استنادا إلى حال الأمة زمن عثمان، ففي الخطوة الأولى من البحث ننظر في دعوى الإجماع، فنجد أن في الصحابة مؤيدين لعثمان، وفيهم معتزلين للفتن، وفيهم منتقدين لسياسته، وربما طالبوه باعتزال أمور المسلمين والتنازل بالحكم لغيره، وهذا الرأي الأخير دليل على أنهم لا يقولون بتأبيد الحكم؛ فالصحابة إذن قد اختلفوا اختلافا جوهريا في مسألة بقائه في الحكم أو اعتزاله أو عزله فـ«إنَّ أيام عثمان هي النموذج المثالي الأول في تاريخ المسلمين، لحالة الفُرقة والاختلاف، ببصمتها التي لا تزال بارزة في عقل الأمة وبنيتها الفكرية»[108]؛ فكيف مع كل هذا الاختلاف يُدَّعى حصول الإجماع؟. ومن ثم فإن ادعاء الإجماع يسقط منذ الخطوة الأولى من البحث، ومن

المفروض أن لا ننتقل إلى الخطوة الثانية أصلا، ولكن "ليطمئن قلبي" نخضع هذا الرأي إلى الاختبار الثاني:

وفي الخطوة الثانية من البحث ننظر في أدلة كل موقف من المواقف الثلاثة حول انتقاد سياسة عثمان والمطالبة بتنحيته أو تنحِّيه عن الحكم، ولا أخال أننا نعدم مبررات نصية للجميع، سواء مما استُدلَّ به فعليا أو مما لُفِّق ووُلِّد وأُوِّل من بعد. وقد نصل إلى ترجيح أحد المواقف الثلاثة - وفق المذهب الذي ننتمي إليه غالبا، كما هو الواقع عادةً لدى باحثينا مع الأسف - وبالتالي تبقى أدلة الفريق الآخر محتملة، وتضعُف من قوة مذهبنا، والدليل إذا تطرق إليه الاحتمال سقط به الاستدلال، فلا يكون للأدلة قوة القطع واليقين، ولا قوة الشرعية الربانية. ومحصلة هذه الخطوة الثانية أن ادعاء الإجماع لم ينجح في الاختبار الثاني أيضا.

وبهذا المنهج نصل إلى أن ادعاء الإجماع في تأبيد الولاية ادعاء باطل. وبالتالي نصل إلى نفس النتيجة التي وصل إليها عبد الجواد، بمنهج - وإن بدا ذا مسلك طويل، ولكننا - نحسب أنه يذعن له الجميع (أو الأغلبية على الأقل)، دون حاجة إلى نسف المصدر الثالث من مصادر التشريع من أساسه، لا لشيء إلا دعوى أنه مصدر غير نصي.

ونؤيد المؤلف في ردِّه على أبي الحسين البصري وأضرابه ممن قالوا: إن «أهل العصر إذا اختلفوا في المسألة على قولين متنافيين فإنه يتضمن اتفاقهم على تخطئة ما سواهما، فلا يجوز لمن بعدهم استحداث قول آخر»[109]؛ لأن فيه حجرا للعلماء عن الاجتهاد، وتكبيلا للعقول عن البحث، فإذا وسع للأوائل الاجتهاد والاختلاف فكيف يضيقان على اللاحقين؟ ومن الذي خول للأوائل سلطة إعمال العقل ومنعه عن الباقين؟ ؟!.

4-**القياس:**

أ- إعمال النص لدى الأصوليين (نظرة تقويمية): يرى المؤلف أن إعمال النص قاصر لدى الأصوليين (غير ابن حزم) - منذ الشافعي حتى الشاطبي - لاقتصاره على دلالات اللفظ، إذ إنهم نظروا إلى النصوص على أنها لفظ وتركيب ينتجان معنًى، وقد صرح ابن خلدون بذلك حين قال: «استفادة المعاني من الألفاظ لا يحتاج فيها إلى أزيد مما عندهم من الملكة اللسانية»[110]، ولم ينظروا إليها على

أنها عالَم من النظم والأحكام والمقاصد. ولا ينكر المؤلف ما للتحليل اللفظي من ضرورة في فهم النص، ولكن التقصير يكمن في الاكتفاء بهذه الخطوة الضرورية التي تهتم بالجزئيات، على حساب النظرة الشمولية الكلية، والتي هي أوسع من النظرة العمودية (لفظ - معنى)، وتحتاج إلى أدوات تفكيرية أخرى.

ويضيف أن هذه النظرة التجزيئية للنص تؤدي إلى إيهام التناقض بينها، خاصة إذا لم تكن من مصدر واحد، وتفضي إلى «الإحساس بمحدودية النص حيال الزمن»[111]. ومهما سلمنا بالإمكانيات الواسعة للغة العربية، إلا أنها تبقى محدودة، بدليل أن الخليل الفراهيدي استطاع - بمنطقه الرياضي البارع - أن يحصر اشتقاقات اللغة الممكنة في عدد معين. ويزداد الحصر لألفاظ اللغة إذا علمنا أن اللغويين يعرضون الاحتمالات النظرية لاشتقاقات الألفاظ على لغة أهل البوادي دون الحواضر، بما في ذلك مكة والمدينة، مما أنتج جمود اللغة عن مسايرة التطور. وكانت المعاجم - التي استبعدت لغة الحواضر والدخيل من الكلمات - أقلَّ سعة من لغة القرآن الذي وظفها ولم يستبعدها، مما جعل تلك المعاجم عاجزة عن استيعاب معاني القرآن استيعابا كاملا.

وتتجلى محدودية المعجم اللغوي الذي نُقل إلينا منذ عصر التدوين، في أنه مرتبط بالبيئة الجغرافية لذلك الأعرابي الذي أُخذ عنه؛ لذلك لا نجد في معجم لغويٍّ، كلسان العرب لابن منظور، اللغةَ المتداولة والمستحدثة في عصره. وهذا ما يؤيد انحصار القاموس اللغوي في محيطه البيئي الخاص[112].

ونحن نوافق المؤلف في أنه من الخطأ إقصاء لغة الحواضر العربية زمن نزول القرآن الكريم - إن صح - لاسيما مكة والمدينة، ولكن قد نختلف معه في دعوته إلى اعتماد القاموس اللغوي المستحدث في العصور اللاحقة؛ لما في ذلك من تحميل آيات القرآن ما لا تحتمل. مثال ذلك ألفاظ: الذرة والسيارة والساعة الواردة في القرآن الكريم لا يمكن تفسيرها بالمصطلح العلمي "للذرة"، ولا بالمعنى المستحدث "للسيارة"، ولا بالتحديد الفيزيائي "للساعة" وهو 60 ثانية. . .

ويرى عبد الجواد أن اللغة بما أنها قومية نسبية، فلا يمكنها استيعاب النص الشرعي الكوني المطلق؛ لذلك «فلا بد من آلة تعاملية أخرى ذات طابع مكافئ لطابع النص، أعني ذات طابع "كوني مطلق"، وهو ما يتمثل برأينا في مبادئ

العقل، وحركة نشاطه الداخلي، وهي ليست من طبيعة لغوية، وإنما هي جبلَّة مركوزة في الطبع الإنساني، متصلة الإسناد بالله تعالى»[113].

ووضَّح الفكرة بتصوير حسي بديع، وهو أن البناء لا يكتسب كينونته بمجرد الأحجار المتراصة المكونة لهيكله، وإنما كينونته تتمثل في كيانه الكلي «المكتمل في طوله وعرضه وحجمه ومساحته وجماله، وسائر خصائصه وصفاته»[114]. وكذلك الألفاظ بالنسبة للنص في كيانه المتكامل، سواء المصرح به أم المسكوت عنه الذي هو جزء لا يتجزأ من كيانه.

ويضيف أنَّ مما يؤيد كون اللغة المحدودة هي أساس القياس الأصولي أمران:

- الأول: أن النحو العربي مبني على القياس، كما قال ابن الأنباري: إن النحو «كله قياس، ومن أنكر القياس فقد أنكر النحو»[115]. مع العلم أن النحو أسبق نشأة من الأصول.

- الثاني: أنَّ أنواع القياس متشابهة بين النحو وعلم الأصول: قياس علة، وقياس شبه، وقياس طرد.

وما يفسر هيمنة العقل اللغوي على العقل الفقهي، هو طبيعة الإنسان العربي المهتم باللغة والشعر؛ لذلك كان التنظير الفقهي متأخرا في التدوين عن علم النحو والبيان.

وكل هذا الكلام ليصل بنا المؤلف إلى النتيجة الآتية: «فلقد كان من الطبعي، في ظل هيمنة المنهج اللغوي، أن يعجز العقل الفقهي عن التوصل إلى "قانون النص"، أعني مبادئ الحركة التي تحكم عمل النص في الزمان، تلك المبادئ التي تكشف في النص عن قدرة ذاتية على التمدد في الزمن، من غير حاجة إلى مساعدة خارجية»[116].

ب- إسناد الحكم المستفاد من القياس إلى الله: انتقد المؤلف إسنادَ الشافعيِّ الحكمَ المستفادَ من القياس إلى الله تعالى. وفي تقديرنا أنه يجب التمييز بين القطعي والظني من القياس، فما كان ظنيا - وهو أغلب القياسات - فنحن نوافقه على أنَّ إسنادَه إلى الله جرأة في حقه تعالى. وأما ما استوفى شروط القطع، كأن يكون الحكم قطعي الثبوت قطعي الدلالة، وتكون العلة قطعية

في الأصل، قطعية في الفرع، ولم تبق أي شبهة من ضعف أو احتمال، فيمكن القول حينئذ: إنه حكم الله في المسألة، بناء على ما تُعبِّدنا به من غلبة الظنِّ في الفقه، فكيف والحال أن القياس -في هذه الصورة- يقينيٌّ؟. ومن القياسات اليقينية التي رددها الأصوليون: قياس الأولى[117]، ومثلوا له بضرب الوالدين قياسا بالأولى على قول أف لهما، أو نهرهما.

فالقياس ليسا رأيا معزولا عن النص، باعتراف عبد الجواد نفسه إذ قال: «إن القياس وفقا للشافعي إنما يستند إلى نص ثابت، بمعنى أن القياس ليس رأيا محضا، وإنما هو في كل الأحوال "توليد لنصٍّ" أو دوران في فلك نص»[118]. فإذا كان مستندا إلى نص ثابت، وكان القياس صحيحا بكل معايير الصنعة المنطقية، وكانت نتيجته لا تتعارض مع كليات الشرع ومقاصده العامة. . . أفلا يمكن - مع كل هذه الضوابط - أن يُسند الحكم إلى الله؟ بناء على أن المجتهد محاسب بين يدي الله بما أدى إليه اجتهاده، إذا استفرغ كل وسعه ولم يقصِّر؟. غير أن عملية القياس لا نقبل بتسميتها "توليدا للنص" - كما يرى المؤلف - ولكنها ملزمة من الناحية الشرعية والقانونية إذا استوفت شروطها؛ وهذا الإلزام بطبيعة الحال ليس أبديا، ولا نهائيا لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه؛ لأنه عمل بشريٌّ، وليس تنزيلا من حكيم حميد.

ج- توافق بين عبد الجواد وابن حزم: أطال المؤلف في بيان أدلة ابن حزم على إنكار القياس ونفي التعليل والتشبيه، مما هو مبثوث في كتب ابن حزم، وتداولته مصادر أصول الفقه، وناقشته. ولا نودُّ هنا تكرار ما قيل، وإنما نودُّ التركيز على ما يهدف إليه الدكتور عبد الجواد من وراء ذلك، وهو الادعاء بأن ما لم يرد فيه نص (بالوجوب أو الحرمة) هو مباح، وما سوى ذلك من مصادر التشريع المتعارف عليها (الإجماع والقياس) بمثابة تشريع في الدين بما لم يأذن به الله[119]. وهذه نقطة التوافق بين أطروحة المؤلف وتوجُّه ابن حزم الظاهري، وهو سرُّ احتفاله بهذه الشخصية المهضوم حقها من قبل المنظومة السلفية. ونقل عن ابن حزم سبب نبذه القياس الفقهي، وهو كونه ظنِّيًّا، بخلاف القياس الأرسطي المنتج لليقين. فالأخذ بالقياس يعدُّ اعتمادًا على «مرجعية بشرية إضافية قائمة على الظنية، لأن الحكم الشرعي ينبغي أن يكون يقينيًّا ﴿إِنَّ ٱلظَّنَّ لَا يُغۡنِي مِنَ ٱلۡحَقِّ شَيۡـٔٗا﴾ [سورة يونس: 36]»[120]. ونحن لا ننكر ظنية القياس في أغلب ضروبه،

غير أن اليقين ليس مطلوبا في الفقه (الفروع العملية)، إذ المطلوب فيه غلبة الظن، وإلا كان الاختلاف فيه موجبا للقطع بهلاك أحد المختلفين، لأنه خالف قطعيا؛ وبذلك نقع في حظر الاجتهاد، والافتئات على الحرية الفكرية، وهو المطلب الرئيس في كامل الكتاب. هذا فضلا عن أن القياس الأرسطي قياس صوري (تحصيل حاصل) عند الانتقال من الكلي إلى الجزئي.

د- التناقض الداخلي في منظومة ابن حزم، وتناقضها مع أطروحة عبد الجواد: من خلال إجراء عبد الجواد مقارنةً بين مقدمة الشافعي لكتابه الرسالة، ومقدمة ابن حزم لكتابه الإحكام[121]، أراد أن يقنعنا بأن نظرة ابن حزم كانت أثقب؛ لا لشيء إلا لأنه بدأ كتابه بمقدمات عقلية، ومبادئ منطقية، ليحمِّل كلامه ما لم يحتمله، وهو قوله بأن النص عبارة عن عالم من الأحكام والنظم والمقاصد، يمكن إدراكها بـ«الاستقراء الكلي والتحليل العقلي للعلاقات الداخلية بين أجزاء النص بعضها ببعض من ناحية، وعلاقاتها الخارجية بالواقع من ناحية أخرى، وهو ما لا تستطيع الآلة اللغوية وحدها أن تتوفر عليه»[122]. وبالتأكيد أننا لو عرضنا هذا الكلام على ابن حزم لَرَفَضَهُ. وأبسط دليل على ما نقول: إذا أخذنا بمقاصد نصٍّ معين، فقد نغضُّ الطرف عن ظاهر الألفاظ، وننظر إلى أبعاده، فهل يرضى ابن حزم بغير ظواهر النصوص؟ فما لنا نقوِّله ما لم يقل؟ بالإضافة إلى أن التحليل العقلي لبناء العلاقات الداخلية والخارجية للنص، التي طرحها عبد الجواد، تقوم في جزء كبير منها على معرفة الأشباه والنظائر، «والتشبيه قياس»[123]، كما يقول الجرجاني، ومعلوم أن ابن حزم كان أشدَّ العلماء معارضة للقياس، إذ اعتبره من دين إبليس[124]، واكتفى باستخراج الحكم من ظواهر النصوص لا يتجاوزها إلا قليلا. وهذا يطرح أمامنا إشكالا آخر فيما يتعلق بالتناقض المتبادر إلى الذهن في فكر الإمام ابن حزم بين المقدمة النظرية لكتابه في الأصول، التي ركَّز فيها على ضرورة المنطق في علم الأصول، بل بين حكمه بعدم جواز الإفتاء لمن لم يعرفه[125]، وبين منهجه الظاهري في استخراج الأحكام، وهو موضوع آخر يحتاج إلى دراسته في غير هذا المقام.

هـ- رفض القياس رفض للرأي: إن رفض الدكتور عبد الجواد لاستخدام القياس، بدعوى تضييقه دائرة الإباحة، يؤدي إلى رفض الرأي، فهل هذا يعني أن الدكتور يرفضه فعلا؟ بالطبع لا، فهو في عدة صفحات يعيب على أهل الحديث

نفورهم من الرأي، ويعدُّ ذلك منقصةً في تعاملهم مع النص، إذ عاب على الإمام أحمد تقديمه الحديث الضعيف على القياس، وفي المقابل يُشيد بأبي حنيفة الذي أعمل العقل في رفض بعض الأحاديث لتعارضها مع القرآن أو الكليات العامة للشريعة. غير أننا نرى أن لا مناص من القول: إنَّ رفْضَ الدكتور القياسَ منعٌ لتعقل النصوص، وتضييق من دائرة حرية الاجتهاد بضوابطها، الحرية التي منحتها النصوص المتواترة للعقل. وهذه إشكالية تحتاج من فضيلة المؤلف إلى توضيح.

ولعل جوابه في أحد الحوارات التي أجريت معه يوضح جانبا من موقفه، وهو أن رفضه للقياس كان في مجال الإلزام، أي مسائل الدين والقطع، وأما ما كان في مجال الرأي والظن فلا يمانع من استخدامه كسائر الوسائل العقلية الذهنية، ويقول: «عندما نرفض القياس نرفضه مرجعية مذهبية تنشئ حكمًا في الدين، إذا أدت إلى إنشاء حكم في الدين[. . .]. أما خارج دائرة الإلزام في الدين، فأنت كبشر إذا كنت مطالبًا بالاجتهاد فقد يكون من حقك، بل ستمارس -شئت أم أبيت- أنماطًا شتى من القياس الذهني العقلي، لن يصادر أحد حقك في ممارستها بعد ذلك، فوضع طبيعي وأنت تشرع داخل دائرة المباح، من الوارد جدًّا أن تمارس حق القياس الذهني»[126].

ومع هذا التوضيح لا زالت بعض جوانب الموضوع تحتاج إلى مزيد بحث. ففي نظريته نراه وكأنه يبتغي أن يكون الحكم قطعيا وإلا فلا، وفي تصورنا أن هذا مطمح مثالي، لا يتوافق مع ما بين أيدينا من وسائل ومادة علمية (نصوص)، بما في ذلك النص القرآنى القطعي الثبوت، الظني الدلالة في كثير من آياته. ولا يمكن للحياة أن تسير، ولا للدين أن يتفاعل معها، إذا طالبنا باليقين لمعرفة الأحكام الشرعية وإرسائها. ونود أن نطرح سؤالا للدكتور عبد الجواد - ولا نبتعد عن وظيفته، وهي القضاء -: هل أحكامه الإلزامية التي يصدرها كلها مبنية على اليقين؟!. بالطبع يكون الجواب بالنفي، حسب الواقع المعيش.

وعليه فلا يمكننا الالتزام بتفاصيل الشرع دون اللجوء إلى المصادر غير اليقينية، فـ«الضرورات العملية تفرض اختيار رأي من الآراء الاجتهادية الصحيحة، أي نحن ملزمون من منظور الإكراهات الواقعية بالالتزام برأي من تلك الآراء، ولكننا نعلم في الوقت نفسه أن ما معنا من الأدلة دون إمكان إلزام الآخر بما حواه، فإنه وإن كان ضروريا للالتزام فإنه دون القدرة على الإلزام. . .

إنَّ فقْدَ الظنِّيِّ بالكلِّية مفض إلى فقد القطعيِّ نفسه؛ لأنه لا يتصور التزام بأحكام الدين إذا ما أبعدنا الظنِّيَّ بالكلية»[127].

و- خلافة أبي بكر لم تكن قياسا على إمامة الصلاة: في تطبيق عملي لأطروحة الكتاب الرافضة للقياس، استشهد المؤلف بكلام ابن حزم في أن استخلاف أبي بكر لم يكن قياسا على الصلاة، لأنه لو كان بالقياس لكان من هو أولى بها منه. قال ابن حزم: «واحتجوا بإجماع الأمة على تقديم أبي بكر إلى الخلافة، وأنَّ ذلك قياس على تقديم النبي ﷺ له إلى الصلاة، وأن عمر قال للأنصار: ارضوا لإمامتكم من رضيه رسول الله ﷺ لصلاتكم وهي أعظم دينكم. قال أبو محمد [ابن حزم]: وهذا من الباطل الذي لا يحل ولو لم يكن في تقديم أبي بكر حجة إلا أن رسول الله ﷺ قد استخلف عليا على المدينة في غزوة تبوك وهي آخر غزواته عليه السلام فقياس الاستخلاف على الاستخلاف اللذين يدخل فيهما الصلاة والأحكام أولى من قياس الاستخلاف على الصلاة وحدها»[128]. وأضاف أن إمامة الصلاة فرع عن الإمارة، ثم قال: «وقد أمَّر رسول الله ﷺ خالد بن الوليد وعمرو بن العاص وأسامة بن زيد على من هو أفضل منهم وأقرأ وأقدم هجرة وأفقه وأسنُّ، وهذه هي شروط الاستحقاق للإمامة في الصلاة وليست هذه شروط الإمارة، وإنما شروط الإمارة حسن السياسة ونجدة النفس والرفق في غير مهانة والشدة في غير عنف والعدل والجود بغير إسراف، وتمييز صفات الناس في أخلاقهم وسعة الصدر مع البراءة من المعاصي، والمعرفة بما يخصه في نفسه في دينه، وإن لم يكن صاحب عبارة ولا واسع العلم، ولو حضر عمرو وخالد وأسامة مع أبي ذر أمراء ما ساغ لهم أن يؤمُّوا تلك الجماعة ولا أن يتقدموا أبا ذر ولا أُبيَّ بن كعب. ولو حضروا في مواضع يحتاج فيها إلى السياسة في السلم والحرب لكان عمرو وخالد وأسامة أحقَّ بذلك من أبي ذر وأبي»[129]. نقلنا هذا الكلام من ابن حزم لنبيِّن رأيه في أنَّ مجال السياسة شيء، وإمامة الصلاة شيء آخر، أو هي فرع عن الإمارة السياسية؛ فلا يسوغ القياس بين شيئين مختلفين؛ وبالتالي لم تكن خلافة أبي بكر قياسا على إمامته في الصلاة.

5-**العقل:**

أ- مصطلح العقل: نلاحظ أن عبد الجواد يستخدم مصطلح العقل مضافا إلى المسلم أو السلفي... وفي تصورنا لا توجد عدة عقول: عقل مسلم، عقل معاصر، عقل

سلفي، سنى، اعتزالي، خارجي، علماني، حداثي، شرقي، غربي، سياسى. . . بل العقل واحد، وهو ميزان تريص يوازن بين الأشياء ليميز الخبيثَ من الطيب، والحقَّ من الباطل، ويفيدنا بنتائج وفق البيانات التي نقدمها له، في حدود إمكاناته القاصرة التي أودعها الله فيه. وربما هذا ما تنبه إليه المؤلف حين عرَّف العقل الكلي بأنه «الذي يكاد أن يطابق مفهوم الفطرة الإنسانية. . . ومن ثم فهي مطردة في النوع الإنساني كله، أو هي الحد الأدنى المشترك بين البشر، من "قدرة الإدراك" أو "الحدس المباشر"». وإذا سألنا فضيلة الدكتور: هل يتوافق "العقل الراهن المسلم" أو "العقل السلفي" - حسب تعابيره- مع تلك الفطرة التي فطر الله الناس عليها؟ لا شك أن جوابه سيكون بالنفي في بعض الجوانب، وبأن للمنظومة السلفية سمات "لاعقلية"[130]؛ وعليه فكيف يكون العقل لاعقليا؟ ؟. نعم قد يتأثر العقل بضغوط الهوى والمصالح فيفقد صوابه، فيُنتِج فكرا "لا عقليا". وهذا النتاج لا يسمى عقلا، بل فكرا، وهذا في تصورنا هو المصطلح الأدق؛ لأن الفكر هو حركة العقل في المجردات. ويدل على رأينا أنه استعمل مرة عبارة توحي بالتناقض اللفظي والمنطقي، لَمَّا تحدَّث عن المجتمع الذي رضي ببعض أطروحات الشيعة، فقال: «فقد كان بغير شكٍّ عقلا "لاعقليا"»[131]. ولو استخدم مصطلحا أدق من "العقل" لسلم من هذا التناقض في الصياغة.

ب- التوجُّس من العقل، وتقنينُه: لقد توجس الفقه السلفي من العقل، فعطَّلَ آليته، لا بشكل مقصود، ولكن لمواجهة المنطق الأرسطي والميتافيزيقا اليونانية حين بدأت ترجمتها. كما كان توجهه "اللاعقلي" ردة فعل للتوجه العقلي الاعتزالي. ولم يمنع هذا من استعمال العقل كليا، بدليل وجود أمثال الخليل بن أحمد وسيبويه والجرجاني. إلا أن مواقف السلف من التعقل كانت نافرة أشد النفور، لا مع الفلاسفة أمثال الكندي والفارابي، ولا مع ابن رشد الذي كُفِّر صراحة، ولم يشفع فيه كونه فقيها حاول التوفيق بين الشريعة والحكمة، ولا مع المعتزلة الذين كادت كتب الفرق تكفرهم صراحة، لا مع هؤلاء فحسب، بل مع مَن قُبِل لاحقا - وعلى مضض - ضمن أهل السنة والجماعة، وهو الإمام أبو حنيفة؛ فقد كان توجُّس الاتجاه السلفي منه عجيبا! حتى إنهم قد يقدمون الحديث الضعيف على رأي أبي حنيفة، ومعلوم أنَّ الحديث الضعيف لغو، وأنَّ

رأي أبي حنيفة ليس مجرد كلام بل هو مستند إلى نص صحيح. فهذه الطريقة توحي بنوع من عدم الثقة، لا تليق بهذا الدين[132].

إن ممارسة التعقل في نصوص السنة، ومنهج نقد المتن، لم يحظيا بالاهتمام اللازم من قبل أهل الحديث، مما قلص من دائرة الحرية. وهذا ما يفسر موقفهم من الإمام أبي حنيفة، فقد ضعف كثير منهم حديثه، ورموه بالكذب وبدَّعوه[133]، وما ذاك إلا لكونه مارس نوعا من التعقل تحت سقف المرجعية العليا للنص الشرعي، بـ«قدر محسوب من التحرر في مواجهة "الماضي" كمرجعية مصدرية مستقلة»[134]. ونقل عبد الجواد عن ابن عبد البر سبب رفض المحدثين لأبي حنيفة، وهو أنه ردَّ بعض الأخبار الآحادية، «لأنه كان يذهب في ذلك إلى عرضها على ما اجتمع عليه من الأحاديث ومعاني القرآن»[135]. هذا التعقل المبنيُّ على النظر إلى المتن، مخالف للمنهج الإسنادي لدى أهل الحديث، الذي ترتَّبت عنه إشكاليات كبرى متعلقة بالسنة.

وبعد أبي حنيفة بأزيد من قرن حاول الأشعريُّ الاقتراب من المنهج السلفي بانسلاخه من مذهب الاعتزال، ورغم دفاعه عن مقولات أهل الحديث؛ إلا أنه لم يُحظ بقبول عضويته الكاملة عندهم؛ لأنه أقحم نفسه إقحاما، ولأنه صبغ آراءهم بوسائل جدلية وفلسفية[136]، تطورت بشكل أبرز لدى الأشاعرة اللاحقين، كالباقلاني والجويني ثم الغزالي وبعده الرازي، نظرا لطبيعة المنظومة السلفية في النفور من الرأي.

وفي معرض إشادة عبد الجواد بمنهج ابن حزم في اعتماده على العقل والنص الخالص، والذي سماه منهجا "نصيا عقليا"، أو "عقليا نصيا"[137]، استشهد بأقواله في المبادئ العقلية "البدهية"، مثل: مبدأ الهوية، ومبدأ عدم التناقض، ومبدأ الثالث المرفوع. وهكذا يصوِّر لنا فضيلة الدكتور وكأنَّ الاستدلال في مجالات العلوم الإسلامية والإنسانية هو بهذه البساطة والبداهة التي لا يختلف بشأنها عاقلان؛ ولكن -كما لا يخفى على أي باحث- أن النظر في النصوص من حيث ثبوتها (القطعي والظني، بمختلف مراتب الظن)، ودلالاتها (كذلك القطعية والظنية بمختلف مراتبها)، ثم بعد ذلك النظر في كليات الشرع ومقاصده العامة، ثم القيام بعملية الترجيح، هذه كلها عقبات لا يمكن تجاوزها عند البحث عن الحكم الشرعي في النوازل، وبالتالي فإن الاستدلال

أعقد من أن نطبق عليه مبادئ العقل الأولية. فمنهج ابن حزم الذي أُعجِب به عبد الجواد، ويريد أن نوافقه عليه، لم يقدم شيئا ذا بال للمنظومة الفقهية الإسلامية بمختلف مشاربها. فإن هذا المنهج يصطدم بالعقبات المذكورة في حال تطبيق هذا المنهج "البسيط" على النصوص، ويزداد الوضع تعقيدا في حال تنزيلها على الواقع المعيش، الذي تكتنفه ظروف لا بد من أخذها بعين الاعتبار، ما دامت الشريعة الربانية في منطلقها، هي إنسانية في مصبها. ولا أدل على ذلك من أن ابن حزم لم نلمس له تطبيقا واضحا لتلك الأوليات العقلية، وإنما كثيرا ما ينساق وراء مناقشات فقهية وأصولية، تعتمد أساسا على المنهج الإسنادي (فيما يخص الثبوت) وعلى المنهج اللغوي (فيما يخص دلالات الألفاظ)، بحيث إن ابن حزم هو أيضا لم يسلم «من الخروج من حيز الدلالة (meaning) الضيق، الذي تفرضه الرؤية اللغوية، إلى الآفاق الواسعة للاستدلال (raisonnement) التي توفرها منهجية العقل الكلية»[138]. فهذه العبارة وإن قالها المؤلف في غير ابن حزم ولكنها تنطبق عليه أيضا.

ويقول المستشار عبد الجواد: إنه يمكن الاستغناء بمبادئ العقل المفطور «استغناء كاملا عن كل المصادر المرجعية المفارقة للنص الذي لجأت إليه المنظومة السلفية، بحكم أدواتها الفقهية الضيقة المنحصرة في "اللغة"، والتي لم تستطع بوجه عام تجاوز معطيات "الدلالة" اللفظية، إلى إمكانات الاستدلال العقلي بمفهومه الذي يتسم بالاتساع والشمول من جهة، واليقينية والصدق من جهة أخرى»[139]. ولنا على هذا النص جملة تعليقات:

- **أحدها:** إن إطلاق الاعتماد على العقل المفطور الذي هو «بمثابة "نص" متصل الإسناد إلى الله تعالى»[140]، إطلاق يحتاج إلى تقييد، فما هي الضمانات التي تصون هذا العقل من أن تعصف به رياح الهوى، وضغوط الواقع؛ لذا فلا بد من ضوابط صارمة، واضحة المعالم، لتحصين هذا العقل من الوقوع في تجاوزات خطيرة، قد تطال النص نفسه، أو تمس بالثوابت والمبادئ، وهذا طبعا مع تحديد دقيق للثوابت والمتغيرات، والمبادئ والآراء.

- **ثانيها:** أن المؤلف هنا يرى أن الاستدلال العقلي يتميز باليقينية والصدق، ونحن نوافقه في هذا الرأي في حالة ما إذا كان الاستدلال بسيطا، كما في الأمثلة التي ساقها، وهي لا تعدو أن تكون بسيطة مصوغة في شكل صوري،

كما في المنطق الأرسطي؛ ولكننا نخالفه فيما إذا تجاوز تلك الأمثلة إلى قضايا معقدة، سواء من حيث تعارض الأدلة، أم من حيث كثرة العوامل المؤثرة. هذا بالإضافة إلى أننا إذا رفعنا قضايا الفقه إلى مستوى "اليقينية والصدق" فإننا نغلق باب الاجتهاد، الأمر الذي يرفضه المؤلف ذاته. ويبدو أنه قد تأثر بأسلوب الجزم والحسم والتهويل الذي استعمله ابن حزم كثيرا، عندما ادَّعَى أن ما ذهب إليه هو وأصحابه الحق، وأن ما سواه باطل، أو أنه كذب[141]...

- **ثالثها:** إذا كان ينتقد على المنظومة السلفية استخدام أدوات لغوية ضيقة، فإن ابن حزم نفسه يستخدمها، مثل التخصيص والتعميم، والإطلاق والإضافة (التقييد)، والإجمال والتفسير (البيان)... إلى غير ذلك من الدلالات المبنية على الألفاظ[142]. وإنما الذي تَميَّز به منهجه هو أنَّ كلَّ هذه الدلالات يجب أن لا تنبني إلاَّ على النص، فلا تخصيص عنده ولا تقييد ولا بيان إلاَّ بالنص، وبذلك يرد على أتباع المذاهب الأخرى - وغالبا بأسلوب التهويل - كلما وجدهم يخصِّصون أو يقيِّدون أو يفسِّرون بغير القرآن أو السنة أو إجماع الصحابة.

خاتمة:

إذا كان المؤلف قد اتخذ من الجانب التأصيلي من الكتاب منطلقا يستند إليه ليتوصل إلى أنَّ شكل السلطة في الفكر الإسلامي هو من صنع التاريخ والواقع، وليس مرتكزا على النصوص القطعية، فإننا في هذا المقال لم نكن نهدف إلى مناقشة الكاتب في النتائج السياسية والتاريخية التي توصل إليها، والتي نوافقه عليها إجمالا، بل هدفنا هو مناقشته في تلك المنطلقات أساسا، من الناحية الأصولية والعقلية؛ إذ لا يقوم بناءُ النظريَّةِ شاهقًا ما لم تكن أسسه متينة مضبوطة إلى حد كبير. لذلك فقد كان غرضنا مطارحة فكرية مع المؤلف للتوصل إلى ضبط أكثر لنظريته الرائدة.

كما أننا قد نصل إلى نفس الأفكار التي توصل إليها -كالقول بعدم الإلزام بشكل معين للسلطة، وبأن الأحاديث الآحادية لا يمكن لها أن تنسخ متواتر القرآن وكليات الشريعة ومقاصده العليا... - ولكن دون حاجة إلى رفض أحاديث الآحاد في مجال الفقه، والاكتفاء بالسنة العملية المتواترة، ولا نسف أدلة القياس في الفروع الفقهية. وفي نهاية هذه المدارسة نود أن نطرح على أستاذنا

الدكتور عبد الجواد، السؤال الآتي: إذا كانت السنة القولية الآحادية غير ملزمة، والإجماع غير ملزم، والقياس غير ملزم. فماذا يبقي من الدين؟ وكيف نتديَّن؟ وكيف نحقق عبوديتنا في جميع شؤوننا لله؟.

أخيرا ندعو الباحثين والفقهاء والمحدِّثين. . . إلى مزيد مراجعات وضوابط؛ دون إقصاء ولا تذمر من الفكر المخالف، مهما بدا لنا مناقضا لما أَلِفناه من سلفنا الصالح، أو ممن نثق فيه.

المصادر والمراجع:

∞القرآن الكريم برواية ورش عن نافع.

∞ابن أبي حاتم الرازي أبو محمد عبد الرحمن: الجرح والتعديل، ط1، دار إحياء التراث العربي، بيروت، 1271هـ/1952م.

∞ابن الجوزي أبو الفرج عبد الرحمن بن علي: الضعفاء والمتروكين، تحقيق: عبد الله القاضي، ط1، دار الكتب العلمية، بيروت، 1406هـ.

∞ابن القيسراني أبو الفضل محمد بن طاهر المقدسي: تذكرة الحفاظ، تحقيق: حمدي عبد المجيد إسماعيل السلفي، ط1، دار الصميعي، الرياض، 1415هـ.

∞ابن حبان أبو حاتم محمد بن حبان التميمي البستي: المجروحين، تحقيق: محمود إبراهيم زايد، دار الوعي، حلب.

∞ابن حجر أبو الفضل أحمد بن علي العسقلاني:

- فتح الباري شرح صحيح البخاري، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، محب الدين الخطيب، دار المعرفة، بيروت، 1379هـ.

- التلخيص الحبير في أحاديث الرافعي الكبير، تحقيق: السيد عبد الله هاشم اليماني المدني. (المدينة المنورة، 1384هـ/ 1964م).

∞ ابن حزم أبو محمد علي بن أحمد:

- الإحكام في أصول الأحكام، ط1، دار الحديث، القاهرة، 1404هـ.
- المحلى بالآثار، تحقيق: لجنة إحياء التراث العربي، دار الآفاق الجديدة، بيروت.

∞ ابن سعد أبو عبد الله محمد بن سعد البصري الزهري: الطبقات الكبرى، دار صادر، بيروت.

∞ ابن عاشور محمَّد الطاهر: مقاصد الشريعة الإسلاميَّة، المؤسَّسة الوطنيَّة للكتاب، الجزائر، الشركة التونسية للتوزيع، تونس، 1985.

∞ ابن عدي أبو أحمد عبد الله بن عدي الجرجاني: الكامل في ضعفاء الرجال، تحقيق: يحيى مختار غزاوي، ط3، دار الفكر، بيروت، 1409هـ/1988م.

∞ ابن قتيبة أبو محمد عبد الله بن مسلم الدينوري: غريب الحديث، تحقيق: د. عبد الله الجبوري، ط1، مطبعة العاني، بغداد، 1397هـ.

∞ ناصر العربي: الفكر الأصولي والوعي السياسي في إعادة التأسيس للمفاهيم، مجلة الكلمة، فصلية تصدر عن منتدى الكلمة للدراسات والأبحاث: العدد 59، السنة الخامسة عشرة، ربيع 2008/ 1429هـ. (نسخة إلكترونية من الإنترنت).

∞ البحيري إسلام: البخاري ومسلم من أعظم العلماء في إخراج الأحاديث، لكنهما بشر يصيب ويخطئ، اليوم السابع، العدد السادس، الثلاثاء 18 نوفمبر 2008.

∞ البخاري أبو عبد الله محمد بن إسماعيل الجعفي: صحيح البخاري، تحقيق: د. مصطفى ديب البغا. ط3، دار ابن كثير، اليمامة، بيروت، 1407هـ/ 1987م.

∞ الترمذي أبو عيسى محمد بن عيسى السلمي: الجامع الصحيح سنن الترمذي، تحقيق: أحمد محمد شاكر وآخرون، دار إحياء التراث العربي، بيروت.

∞ جيدل عمار، الدكتور: مدخل إلى دراسة الفرق الإسلامية، الطبعة الأولى، دار البلاغ للنشر والتوزيع، الجزائر، 1423هـ/2002م.

∞ الدارمي أبو محمد عبد الله بن عبد الرحمن: سنن الدارمي، تحقيق: فواز أحمد زمرلي، خالد السبع العلمي، ط1، دار الكتاب العربي، بيروت، 1407هـ.

∞ الدسوقي محمد بن أحمد بن عرفة المالكي: حاشية الدسوقي على الشرح الكبير، تحقيق: محمد عليش، دار الفكر، بيروت، د. ت.

∞ الدمياطي أبو بكر عثمان بن محمد شطا البكري: حاشية إعانة الطالبين على حل ألفاظ فتح المعين لشرح قرة العين، دار الفكر، بيروت.

∞ الذهبي شمس الدين أبو عبد الله محمد بن أحمد: ميزان الاعتدال في نقد الرجال، تحقيق: الشيخ علي محمد معوض والشيخ عادل أحمد عبد الموجود، ط1، دار الكتب العلمية، بيروت، 1995م.

∞ رضوان زيادة: التوظيف السياسي لمفهوم "الفتنة" في التاريخ الإسلامي، موقع الملتقى الفكرى للإبداع، (http: //www. almultaka. net/ShowMaqal. php?id=28&cat=4)، نشر بتاريخ: 16 جوان 2006.

∞ السايس محمَّد علي (مراجعة وتصحيح وتهذيب): تاريخ الفقه الإسلامي، منشورات محمَّد علي بيضون، دار الكتب العلميَّة، بيروت، لبنان، د. ت.

∞ السيوطى جلال الدين أبو الفضل عبد الرحمن بن أبي بكر: الديباج على صحيح مسلم، تحقيق: أبي إسحاق الحويني الأثري، دار ابن عفان، الخبر، السعودية، 1416هـ/1996م.

∞ الشاطبي إبراهيم بن موسى بن محَمَّد اللخمي الغرناطي المالكي، أبو إسحاق (ت: 790هـ): الموافقات في أصول الشريعة، شرحه وخرَّج أحاديثه عبد الله دَراز، وضع تراجمه محَمَّد عبد الله دَراز، خرَّج أحاديثه وفهرس موضوعاته عبد السلام عبد الشافي محَمَّد، منشورات محَمَّد علي بيضون لنشر كتب السنَّة والجماعة، دار الكتب العِلميَّة، بيروت، لبنان، 1422هـ/2001م.

∞ الشافعي أبو عبد الله محمد بن إدريس:

- الأم، ط2، دار المعرفة، بيروت، 1393هـ/ 1973م.
- الرسالة، تحقيق: أحمد محمد شاكر، القاهرة، 1358هـ/1939م.

∞ الشرق الأوسط: عبد الجواد ياسين في حوار مع الشرق الأوسط: حين تضاءلت قيمتا «العقل» و«الحرية» في التاريخ الإسلامي تخلف تراثنا السياسي. جريدة الشرق الأوسط، الأحد 04 ذو القعدة 1424هـ / 28 ديسمبر 2003م، العدد 9161، حاوره: نواف القديمي (http: //www. libyaforum. org/index. php?option=com_content&task=view&id=201&Itemid=1) تاريخ النشر الرقمي: 15 فبراير 2004.

∞عبد الجواد ياسين، الدكتور:

- السلطة في الإسلام، الجزء الأول: العقل الفقهي السلفي بين النص والتاريخ، الطبعة الثانية، المركز الثقافي العربي، بيروت - لبنان، الدار البيضاء - المغرب، 2000.

- السلطة في الإسلام، الجزء الثاني: نقد النظرية السياسية، المركز الثقافي العربي، بيروت 2009.

∞ العظيم آبادي أبو الطيب محمد شمس الحق: عون المعبود شرح سنن أبي داود، ط2، دار الكتب العلمية، بيروت، 1415هـ.

∞ العقيلى أبو جعفر محمد بن عمر: الضعفاء الكبير، تحقيق: عبد المعطي أمين قلعجي، ط1، دار المكتبة العلمية، بيروت، 1404هـ/1984م.

∞ الغزالي محمد: السنة النبوية بين أهل الفقه وأهل الحديث، دار الصديقية للنشر والتوزيع، الجزائر، الطبعة الأولى في الجزائر، 1410هـ/1990م.

∞ القطّان منّاع: تاريخ التشريع الإسلاميِّ (التشريع والفقه)، مؤسَّسة الرسالة ناشرون، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، 1421هـ/2001م.

∞ الكاتب أحمد: تطور الفكر السياسي السني نحو خلافة ديمقراطية، مؤسسة الانتشار العربي، د. ت.

∞ الكفراوي محمد: السلطة والإسلام. . الفقيه في خدمة الحاكم، في موقع: المصري اليوم، ص20. تحميل بتاريخ: 2009/8/6م.

∞ مجلة "المعالم": حوار مع المستشار عبد الجواد ياسين، حاوره: خميس بن راشد العدوي. مجلة "المعالم" العدد الخامس ص26- 29. ونشر في سبلة العرب العمانية، بتاريخ 29 مايو 2001م. وفي موقع الشهاب للإعلام: (http: //www. chihab. net/modules. php?name=News&file=article&sid=806)

∞ مجلة البيان: ادعاء ضعف الثقة بالسنة، (الكاتب غير مذكور)، مجلة البيان، عدد: 153، ص26.

∞ مركز التراث لأبحاث الحاسب الآلي: برنامج المكتبة الألفية للسنة النَّبَوِيَّة، عَمَّان، الأردن، الإصدار: 1. 5، 1419هـ/1999م.

∞ مسلم بن الحجاج أبو الحسين القشيري النيسابوري:

- صحيح مسلم، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء التراث العربي، بيروت، د ت.

- الكنى والأسماء، تحقيق: عبد الرحيم محمد أحمد القشقري، ط1، الجامعة الإسلامية، المدينة المنورة، 1404هـ.

∞ معمر بن راشد الأزدي: الجامع، تحقيق: حبيب الأعظمي (منشور ملحقا بكتاب المصنف للصنعاني)، ، ط2، المكتب الإسلامي، بيروت، 1403هـ.

∞ النووي محيي الدين أبو زكريا يحيى بن شرف الدمشقي الشافعي: شرح صحيح مسلم، ط2، دار إحياء التراث العربي، بيروت، 1392هـ/ 1972م.

الهوامش:

---

(1) نشر: المركز الثقافي العربي، بيروت 2009. تعرَّض فيه إلى نقد النظريات السياسية الثلاث للسلطة، وهي: السُّنِّيَّة، والإماميَّة، والإباضيَّة. وخلص إلى أنها كلَّها عجزت عن محاكاة الواقع والإجابة عن أسئلة الحداثة. ولمعرفة ملخص حول محتوى الكتاب ينظر مقال محمد الكفراوي: السلطة والإسلام. الفقيه في خدمة الحاكم، في موقع: المصري اليوم، ص20. تحميل بتاريخ: 2009/8/6م.

(2) د. فاطمة قاسم: عرض وتقديم للكتاب، في موقع (http: //www. salon. ps/writers. php?maa=View&id=743) بتاريخ: 2009- 10- 12.

(3) عبد الجواد: السلطة، 35/1.

(4) نحن نتحفظ في دعوى ممارسة ابن حزم العقل في الفقه، من حيث جموده على ظواهر النصوص، ففي ذلك من إقصاء دور العقل ما لا يخفى. وقد ظهر جليا فيما انتُقد عليه من آراء فقهية شاذة غير منطقية. فضلا عن موقفه الرافض للقياس، إذ اعتبره من دين إبليس. (ينظر: الإحكام، 574/8). والدكتور عبد الجواد نفسه يعترف بأن القياس نوع من إعمال العقل؛ لذلك توجَّس منه أهل الحديث؛ فكيف يكون الأخذ بظواهر النصوص ورفض القياس ممارسة للتعقل؟! وسيأتي مزيد كلام في الموضوع.

(5) حوار نواف القديمي مع عبد الجواد ياسين في الشرق الأوسط.

[6] عبد الجواد: السلطة، 202/1، بتصرف.

[7] للتفصيل ينظر: المرجع نفسه، الصفحات 202- 232.

[8] المرجع نفسه، 209/1. ونضيف نحن: «أو قرينة عقلية».

[9] المرجع نفسه، 209/1.

[10] لا عبرة ببعض الأطروحات الرافضة أن تكون السنة وحيا من الله، ممن يسمُّون أنفسهم "أهل القرآن". وليس هنا محل نقاش آرائهم.

[11] المرجع نفسه، 210/1.

[12] المرجع نفسه، 211/1.

[13] ذكر عبد الجواد السببين الأولين فقط، ربما لأن الثالث هو حديث تكلَّم فيه العلماء من حيث السند. ولكن إذا كان هذا هو المبرر فإن السند - بناء على منهج الدكتور - لا يكفي حجة للحكم على الحديث؛ لأن الأمة تلقته بالقبول بمختلف مذاهبها، بالإضافة إلى أنه موافق للمعقول ولكليات الشرع.

[14] الشاطبي: الموافقات، 6/4.

[15] رواه الترمذي، وقال: «وليس إسناده عندي بمتصل»، ينظر: السنن، كتاب الأحكام، باب ما جاء في القاضي كيف يقضي، حديث رقم: 1327، 616/3. وقد صُحِّح هذا الحديث لتلقي الأمة له بالقبول. ينظر: ابن حجر: التلخيص الحبير، 182/4- 183.

[16] أبو رية، أضواء على السنة المحمدية، ص 41 – 42 (نقلا عن المنار ج12 ص 694).

[17] أحمد الكاتب: تطور الفكر السياسي السني، ص237.

[18] عبد الجواد: السلطة، 211/1.

[19] البخاري: كتاب العلم، باب كتابة العلم، رقم: 113، 54/1.

[20] عبد الجواد: السلطة، 1/هامش ص243- 244.

[21] المرجع نفسه، 241/1.

[22] المرجع نفسه، 22/1.

[23] المرجع نفسه، 29/1.

[24] المرجع نفسه، 56/1.

[25] الترمذي: كتاب الفتن، باب ما جاء في الخلافة، رقم: 2226، 503/4.

[26] مسلم: المقدمة، باب بيان أن الإسناد من الدين، دون رقم، 15/1.

[27] روى عنه البخاري الأحاديث ذات الأرقام الآتية: 730، 2184، 2466، 2677، 2963، 3512، 3944، 3945، 4316، 5793، 6755 (ترقيم مصطفى ديب البغا).

[28] ينظر: ابن سعد: الطبقات الكبرى، 38/5- 39. يوم الحرة هو اليوم المشؤوم في تاريخ المدينة المنورة، حيث استباحها مسلم بن عقبة ثلاثة أيام قتلا ونهبا وانتهاكا للأعراض!!... قال ابن سعد (ص39): لما طرد أهل المدينة مروان بن الحكم ومن معه من الأمويين يوم الحرة، «... استقبلوا مسلمَ بن عقبة [و]سلموا عليه وجعل يسائلهم عن المدينة وأهلها فجعل مروان يخبره ويحرضه عليهم، فقال له مسلم: ما ترون؟ تمضون إلى أمير المؤمنين أو ترجعون معي؟ فقالوا: بل نمضي إلى أمير المؤمنين، وقال مروان من بينهم: أما أنا فأرجع معك، فرجع معه مؤازرا له معينا له على أمره حتى ظفر بأهل المدينة وقتلوا، وانتهبت المدينة ثلاثا. وكتب مسلم بن عقبة بذلك إلى يزيد، وكتب يشكر مروان بن الحكم ويذكر معونته إياه ومناصحته وقيامه معه، وقَدِم مروان على يزيد بن معاوية الشام فشكر ذلك له يزيد وقربه وأدناه»! !.

[29] مسلم: الكنى والأسماء، ص276.

[30] ابن الجوزي: الضعفاء والمتروكين، 163/3. ورمي بالضعف والكذب وأنه يقطع عرى الإسلام، إلى غير ذلك من الأوصاف والفتاوى الشنيعة في حقه. . . ينظر: ميزان الاعتدال للذهبي، 37/7- 38. والكامل في الضعفاء لابن عدي، 5/7- 7. والضعفاء للعقيلي، 268/4- 284. والمجروحين لابن حبان، 61/3- 73.

[31] ابن أبي حاتم: الجرح والتعديل، 201/9.

[32] ابن أبي الحديد: شرح نهج البلاغة، 26/3. (نقلا عن: عبد الجواد: السلطة، 56/1- 57).

[33] المرجع نفسه، 244/1.

[34] المرجع نفسه، 240/1.

[35] رواه الشيخان. البخاري: كتاب العلم، باب كتابة العلم، رقم: 114، 54/1. مسلم: كتاب الوصية، بَاب تَرْكِ الْوَصِيَّةِ لِمَنْ لَيْسَ لَهُ شَيْءٌ يُوصِي فِيهِ، رقم: 1637، 1259/3.

[36] رواه الشيخان. البخاري (واللفظ له): كتاب العلم، باب حفظ العلم، رقم: 118، 55/1. مسلم: كتاب فضائل الصحابة، باب من فضائل أبي هريرة، رقم: 2492، 1939/4.

[37] من ذَلِكَ ما رواه مسلم عن أبي سَعِيدٍ الْخُدْرِيَّ قَالَ: كُنْتُ جَالِسًا بِالْمَدِينَةِ فِي مَجْلِسِ الأَنْصَارِ، فَأَتَانَا أَبُو مُوسَى فَزِعًا أَوْ مَذْعُورًا، قُلْنَا: مَا شَأْنُكَ؟ قَالَ: إِنَّ عُمَرَ أَرْسَلَ إِلَيَّ أَنْ آتِيَهُ، فَأَتَيْتُ بَابَهُ فَسَلَّمْتُ ثَلاثًا، فَلَمْ يَرُدَّ عَلَيَّ، فَرَجَعْتُ، فَقَالَ: مَا مَنَعَكَ أَنْ تَأْتِيَنَا؟ فَقُلْتُ: إِنِّي أَتَيْتُكَ فَسَلَّمْتُ عَلَى بَابِكَ ثَلاثًا فَلَمْ يَرُدُّوا عَلَيَّ، فَرَجَعْتُ، وَقَدْ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ: «إِذَا اسْتَأْذَنَ أَحَدُكُمْ ثَلاثًا فَلَمْ يُؤْذَنْ لَهُ فَلْيَرْجِعْ»، فَقَالَ عُمَرُ: أَقِمْ عَلَيْهِ الْبَيِّنَةَ وَإِلاَّ أَوْجَعْتُكَ!. فَقَالَ أُبَيٌّ بن كَعْبٍ: لاَ يَقُومُ مَعَهُ إِلاَّ أَصْغَرُ الْقَوْمِ، قَالَ أَبُو سَعِيدٍ: قُلْتُ أَنَا أَصْغَرُ الْقَوْمِ، قَالَ فَاذْهَبْ بِهِ، فَقُمْتُ مَعَهُ فَذَهَبْتُ إِلَى عُمَرَ فَشَهِدْتُ». مسلم: كِتَاب الآداب، باب الاستئذان، حديث 2153، 1694/3.

[38] عبد الجواد: السلطة، 211/1.

[39] المرجع نفسه، 211/1.

[40] المرجع نفسه، 211/1.

[41] ينظر مناقشة الآثار الواردة في الموضوع: القطّان: تاريخ التشريع الإسلاَمِيِّ، ص80- 83. وينظر كِتَاب تقييد العلم للخطيب البغدادي، فقد جمع فيه نصوص منع الكتابة ونصوص إباحتها.

[42] القطّان: تاريخ التشريع الإسلاَمِيِّ، ص81.

[43] عبد الجواد: السلطة، 242/1.

[44] رواه الترمذي وقال: «حَدِيثٌ حَسَنٌ صَحِيحٌ». كِتَاب العلم عن رَسُول اللَّهِ ﷺ، باب ما جاء في الحثِّ عَلَى تبليغ السماع، رقم 2657، 34/5.

[45] معمر بن راشد الأزدي: الجامع، 257/11.

[46] ابن القيسراني: تذكرة الحفّاظ، 7/1. والمخفقة هي الدِّرَّة. ابن قتيبة: الغريب، 526/2.

[47] بناء على تفسير «مَا» في قوله: ﴿مَا كَانَ لَهُمُ ٱلْخِيَرَةُ﴾ بأنها اسم موصول لا على أنها نافية. أي أن الله تعالى يختار لهم ما هو خير لهم.

[48] عبد الجواد: السلطة، 245/1.

[49] المرجع نفسه، 246/1.

[50]إن الادعاء بأن الحديث الآحادي يفيد العلم القطعي من الدعاوى التي لا تثبت أمام النقد العلمي، بناء أقوال المحدِّثين أنفسهم، وبناء على الظروف التاريخية للتلقي والرواية والتدوين، وبناء على بدهيات عقلية لا يتسع المقام لذكرها. ينظر: القنوبي سعيد: السيف الحاد في الردِّ على من أخذ بحديث الآحاد في مسائل الاعتقاد. وننبه إلى أننا مع موافقتنا المؤلف على فكرة عدم إفادة الآحاد للقطع، إلا أننا لا نوافقه على أسلوبه العنيف!.

[51]البخاري: كِتَاب العلم، بَاب كَيْفَ يُقْبَضُ الْعِلْمُ، 49/1. وروى نحوه الدارمي، كِتَاب المقَدِّمَة، باب من رخص في كِتَابة العلم، رقم 487، 488، 137/1.

[52]عبد الجواد: السلطة، 240/1، 246.

[53]المرجع نفسه، 246/1- 247.

[54]باستثناء بعض الأحكام التفصيلية، كأنصبة المواريث، وتوثيق الديون، والمحارم من النساء...

[55]من ذَلِكَ ما رواه الترمذيُّ في سننه: «عَنْ قَبِيصَةَ بن ذُؤَيْبٍ قَالَ: جَاءَتِ الْجَدَّةُ إِلَى أَبِي بَكْرٍ تَسْأَلُهُ مِيرَاثَهَا، قَالَ فَقَالَ لَهَا: مَا لَكِ فِي كِتَابِ اللَّهِ شَيْءٌ، وَمَا لَكِ فِي سُنَّةِ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ شَيْءٌ، فَارْجِعِي حَتَّى أَسْأَلَ النَّاسَ، فَسَأَلَ النَّاسَ فَقَالَ الْمُغِيرَةُ بن شُعْبَةَ: حَضَرْتُ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ فَأَعْطَاهَا السُّدُسَ، فَقَالَ أَبُو بَكْرٍ: هَلْ مَعَكَ غَيْرُكَ؟ فَقَامَ مُحَمَّدُ بن مَسْلَمَةَ الأَنْصَارِيُّ فَقَالَ مِثْلَ مَا قَالَ الْمُغِيرَةُ بن شُعْبَةَ، فَأَنْفَذَهُ لَهَا أَبُو بَكْرٍ...». رواه الترمذي وقال: «وَفِي الْبَاب عَنْ بُرَيْدَةَ، وَهَذَا أَحْسَنُ، وَهُوَ أَصَحُّ مِنْ حَدِيثِ ابْنِ عُيَيْنَةَ». كِتَاب الفرائض عن رَسُول اللَّهِ ﷺ، باب ما جاء في ميراث الجدَّة، حديث رقم: 2101، 420/4.

ومن ذلك حديث الاستئذان الذي رواه أبو موسى الأشعري والذي لم يقبله عمر حتى شهد له أنس بن مالك. مسلم: كِتَاب الآداب، باب الاستئذان، حديث 2153، 1694/3.

[56]السايس: تاريخ الفقه، ص50.

[57]عبد الجواد: السلطة، 246/1.

[58]متفق عليه. واللفظ للبخاري، كتاب الإيمان، باب أداء الخمس من الإيمان، حديث رقم: 53، 29/1. تمام الحديث: «... وَنَهَاهُمْ عَنْ أَرْبَعٍ: عَنِ الْحَنْتَمِ وَالدُّبَّاءِ وَالنَّقِيرِ وَالْمُزَفَّتِ» وَرُبَّمَا قَالَ: «الْمُقَيَّرِ» وَقَالَ: «احْفَظُوهُنَّ...» الخ. والملاحظ أن هذه النواهي كلها لم ترد في القرآن الكريم بهذا التفصيل، فنهيه ﷺ هذا بيانٌ لآيات تحريم الخمر. فهذا الحديث ليس متواترا، ولا سنة عملية، فهل يمكن أن نقول: إنه غير ملزم؟.

[59]البخاري: كتاب الأذان، باب الأذان للمسافر، حديث رقم: 605، 226/1.

[60]البخاري: كتاب أحاديث الأنبياء، باب ما ذكر عن بني إسرائيل، حديث رقم: 3274، 1275/3.

[61]البخاري: كتاب العلم، باب قول النبي ﷺ: رب مبلَّغ أوعى من سامع، حديث رقم: 67، 37/1.

[62]حوار خميس العدوي مع المستشار عبد الجواد ياسين. مجلة "المعالم".

[63]عبد الجواد: السلطة، 259/1- 260.

[64]ينظر: المرجع نفسه، 258/1- 259.

[65]المرجع نفسه، 289/1.

[66]المرجع نفسه، 263/1- 264.

[67]حوار خميس العدوي مع المستشار عبد الجواد ياسين. مجلة "المعالم".

[68]عبد الجواد: السلطة، 343/1- 344.

[69]البخاري: كتاب الأحكام، باب الاستخلاف، رقم: 6796، 2640/6.

[70]عبد الجواد: السلطة، 250/1- 255.

[71]البخاري: كتاب الجهاد والسير، باب الدعاء بالجهاد والشهادة للرجال والنساء، رقم: 2636، 1027/3. ومسلم: كتاب الإمارة، باب فضل الغزو في البحر، رقم: 1912، 1518/3.

[72]ينظر: ابن حجر: فتح الباري، 72/11- 74.

[73]عبد الجواد: السلطة، 269/1.

[74]مسلم: كتاب الرضاع، باب رضاعة الكبير، رقم: 1453، 1076/2. ونصه كالآتي: «جَاءَتْ سَهْلَةُ بِنْتُ سُهَيْلٍ إِلَى النَّبِيِّ ﷺ فَقَالَتْ يَا رَسُولَ اللَّهِ إِنِّي أَرَى فِي وَجْهِ أَبِي حُذَيْفَةَ مِنْ دُخُولِ سَالِمٍ وَهُوَ حَلِيفُهُ، فَقَالَ النَّبِيُّ ﷺ: أَرْضِعِيهِ، قَالَتْ: وَكَيْفَ أُرْضِعُهُ وَهُوَ رَجُلٌ كَبِيرٌ؟! فَتَبَسَّمَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ وَقَالَ: قَدْ عَلِمْتُ أَنَّهُ رَجُلٌ كَبِيرٌ. زَادَ عَمْرٌو فِي حَدِيثِهِ: وَكَانَ قَدْ شَهِدَ بَدْرًا. وَفِي رِوَايَةِ ابْنِ أَبِي عُمَرَ: فَضَحِكَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ». ونلاحظ وكأن شهود غزوة بدر يعفيه من الأحكام الشرعية. كما نلاحظ أيضا أن أحد الرواة - وهو عمرو بن محمد الناقد - إمعانا منه في ادعاء الدقة والحرص على نقل الحديث بحرفيته أشار إلى رواية «فضحك. . . » بدل «فتبسم»، وكأن هذه أول مرة يُروى فيها الحديث بالمعنى!.

[75]ينظر مناقشة عبد الجواد للرواية في الصفحات: 279- 281.

(76) المرجع نفسه، 285/1.

(77) البخاري: كتاب الفتن، باب قول النبي ﷺ سترون بعدي أمورا تنكرونها وقال عبد الله بن زيد قال النبي ﷺ اصبروا حتى تلقوني على الحوض، رقم: 6644، 2588/6.

(78) عبد الجواد: السلطة، 296/1.

(79) المرجع نفسه، 298/1- 299.

(80) رواه الشيخان. البخاري: كتاب الفتن، بَاب تَغْيِيرِ الزَّمَانِ حَتَّى تُعْبَدَ الأَوْثَانُ، رقم: 6699، 2604/6. مسلم: كتاب الفتن وأشراط الساعة، بَاب لاَ تَقُومُ السَّاعَةُ حَتَّى تَعْبُدَ دَوْسٌ ذَا الْخَلَصَةِ، رقم: 2906، 2230/4.

(81) ينظر: فتح الباري، 71/13، 76- 77. النووي: شرح صحيح مسلم، 32/18.

(82) عبد الجواد: السلطة، 306/1- 307.

(83) ما بين معقوفين من إضافتنا.

(84) مسلم: كتاب الفتن وأشراط الساعة، بَاب فِي فَتْحِ قُسْطَنْطِينِيَّةَ وَخُرُوجِ الدَّجَّالِ وَنُزُولِ عِيسَى ابْنِ مَرْيَمَ، رقم: 2897، 2221/4.

(85) ينظر: عبد الجواد: السلطة، 305/1.

(86) المرجع نفسه، 311/1- 312.

(87) ينظر: النووي، شرح صحيح مسلم، 21/18- 22. السيوطي: الديباج، 224/6. العظيم آبادي: عون المعبود، 310/11.

(88) ما بين معقوفين من تعليق عبد الجواد.

(89) مسلم: كتاب الفتن وأشراط الساعة، بَاب هَلاَكِ هَذِهِ الأُمَّةِ بَعْضِهِمْ بِبَعْضٍ، رقم: 2889، 2215/4.

(90) عبد الجواد: السلطة، 313/1- 314.

(91) أحال على السيوطي: تدريب الراوي، 134/1.

(92) عبد الجواد: السلطة، 286/1.

(93) المرجع نفسه، 304/1.

(94) والرواية بسندها كالآتي: حدثنا موسى بن إسماعيل حدثنا عمرو بن يحيى بن سعيد بن عمرو بن سعيد قال أخبرني جدي قال كنت جالسا مع أبي هريرة في مسجد النبي ﷺ بالمدينة ومعنا مروان، قال أبو هريرة سمعت الصادق المصدوق يقول: «هلكة أمتي على يدي غلمة من قريش»، فقال مروان: لعنة الله عليهم غِلْمةً، فقال أبو هريرة: لو شئت أن أقول بني فلان وبني فلان لفعلت، فكنت أخرج مع جدي إلى بني مروان حين ملكوا بالشام فإذا رآهم غلمانا أحداثا قال لنا عسى هؤلاء أن يكونوا منهم قلنا أنت أعلم». البخاري: كتاب الفتن، باب قول النبي ﷺ هلاك أمتي على يدي أغيلمة سفهاء، رقم: 6649، 2589/6.

(95) عبد الجواد: السلطة، 303/1- 304.

(96) إسلام البحيري: البخاري ومسلم من أعظم العلماء في إخراج الأحاديث، لكنهما بشر يصيب ويخطئ، اليوم السابع، العدد السادس، الثلاثاء 18 نوفمبر 2008.

(97) عبد الجواد: السلطة، 248/1- 249.

(98) ابن عاشور: مقاصد الشريعة، ص30- 39.

(99) عبد الجواد: السلطة، 250/1.

(100) أشار الشيخ محمد الغزالي في كتابه: السنة النبوية بين أهل الفقه وأهل الحديث إلى نماذج من اختلاف منهج الفقهاء والمحدثين في التعامل مع السنة النبوية الشريفة. فالمشكلة ضاربة أطنابها في التراث الإسلامي منذ القديم، وليست وليدة اليوم.

(101) عبد الجواد: السلطة، 170/1.

(102) الغنوشي، الحريات العامة في الدولة الإسلامية، ص 162. (نقلا عن أحمد الكاتب: تطور الفكر السياسي السني، ص245).

(103) ينظر: الشافعي: الأم، 203/7.

(104) العربي إدناصر: الفكر الأصولي والوعي السياسي في إعادة التأسيس للمفاهيم، مجلة الكلمة، العدد 59، 2008/ 1429هـ.

(105) عبد الجواد: السلطة، 64/1- 65.

(106) مثال ذلك: تقديم الدَّين على الوصية، بعد أن ذكر الإجماع ذكر حديث أن النبي ﷺ قضى بالدَّين قبل الوصية. (الأم، 100/4-101). ومنه: الإجماع على أن الحائض لا تقضي الصلاة استنادا

إلى أن الكتاب والسنة فرَّقا بين الصوم الذي يلزم فيه القضاء، وبين الصلاة التي لا يلزم فيها. (الرسالة، ص119). ومنه: الإجماع على أن لا وصية لوارث (الرسالة، ص139-140).

(107) حوار خميس العدوي مع المستشار عبد الجواد ياسين. مجلة "المعالم".

(108) عبد الجواد: السلطة، 19/1.

(109) أبو الحسين البصري: المعتمد في أصول الفقه، ص44. (نقلا عن المرجع نفسه، 65/1).

(110) ابن خلدون: مقدمة، ص288. (نقلا عن المرجع نفسه، 37/1).

(111) عبد الجواد: السلطة، 40/1.

(112) المرجع نفسه، 42/1. (أحال على محمد عابد الجابري: تكوين العقل العربي، ص78).

(113) المرجع نفسه، 44/1.

(114) المرجع نفسه، 44/1.

(115) لمع الأدلة في أصول النحو، ص329. (نقلا عن المرجع نفسه، 46/1).

(116) عبد الجواد: السلطة، 49/1.

(117) ويسمى أيضا: مفهوم الفحوى. ينظر مثلا: حاشية الدسوقي على الشرح الكبير، 61/1. الدمياطي: إعانة الطالبين، 245/4. . .

(118) المرجع نفسه، 80/1.

(119) المرجع نفسه، 176/1 فما بعد.

(120) حوار خميس العدوي مع المستشار عبد الجواد ياسين. مجلة "المعالم".

(121) من الناحية المنهجية لا تصح المقارنة بين شخصيتين بعيدتين زمانا ومكانا وبيئة، فالشافعي عاش في ظرف لم تتسع فيه أعمال الترجمة من اليونانية إلى العربية، وبالتالي يُستبعد أن يصوغ على منوال الفلسفة اليونانية مقدمات يبني عليها أصوله، بينما ابن حزم عاش في زمن قد اكتملت فيه أغلب أعمال الترجمة، مما مكنه من الاطلاع على فكر جديد لم يطلع عليه الشافعي، ولكل جديد لذة، كما يقال؛ ونتصور أن الشغف بهذا الجديد، من أسباب إيراده لتلك المقدمات العقلية، وليس ذلك نتيجةً للتوجه العقلي (المحض) لدى ابن حزم؛ لأنه قد أبعد العقل في كثير من آرائه الشاذة المبنية على ظواهر النصوص. هذا من جهة، ومن جهة أخرى فإن الشافعي لم يخرج عن البيئة العربية، بينما ابن حزم احتك بالبيئة الأندلسية الأوروبية. . .

(122) عبد الجواد: السلطة، 1/38- 39.

(123) الجرجاني: أسرار البلاغة، 14. (نقلا عن المرجع نفسه، 1/47).

(124) قال في الإحكام: «. . . فصحَّ أنَّ القياس وتعليل الأحكام دين إبليس، وأنه مخالف لدين الله تعالى، نعم ولرضاه، ونحن نبرأ إلى الله تعالى من القياس في الدين، ومن إثبات علة لشيء من الشريعة». الإحكام، 8/574.

(125) ابن حزم: التقريب لحد المنطق، 168. (نقلا عن عبد الجواد، ص39).

(126) حوار خميس العدوي مع المستشار عبد الجواد ياسين. مجلة "المعالم".

(127) جيدل عمار: مدخل إلى دراسة الفرق الإسلامية، ص49- 50.

(128) الإحكام، 7/423.

(129) الإحكام، 7/427.

(130) تكرر هذا عدة مرات، ينظر على سبيل المثال: ص186.

(131) عبد الجواد: السلطة، 1/92.

(132) حوار خميس العدوي مع المستشار عبد الجواد ياسين. مجلة "المعالم".

(133) ينظر: ميزان الاعتدال للذهبي، 7/37- 38. والكامل في الضعفاء لابن عدي، 7/5- 7. والضعفاء للعقيلي، 4/268- 284. والمجروحين لابن حبان، 3/61- 73.

(134) عبد الجواد: السلطة، 1/79.

(135) ابن عبد البر: الانتقاء، ص149. (نقلا عن عبد الجواد: السلطة، 1/79).

(136) إن رغبة الفكر الأشعري في التوفيق والجمع بين المتقابلات أدى إلى الجمع بين المتناقضات، والتعامل مع سياسات متباينة، «مع الإسراع في التبرير وإضفاء الشرعية على العديد ممن يفتقدها ولا يستحقها، استنادًا إلى تبرير نظريات عديدة، خصوصًا منها دفع الفتنة، وحفظ وحدة الأمة». رضوان زيادة: التوظيف السياسي لمفهوم "الفتنة" في التاريخ الإسلامي، موقع الملتقى الفكري للإبداع، (http: //www. almultaka. net/ShowMaqal. php?id=28&cat=4)، نشر بتاريخ: 16 جوان 2006.

(137) عبد الجواد: السلطة، 1/189.

(138) المرجع نفسه، 1/137.

[139] المرجع نفسه، 191/1.

[140] المرجع نفسه، 126/1.

[141] يقول ابن حزم مثلا: «. . . قلنا: النص حق والذي تريدون أنتم إضافته إلى النص بآرائكم باطل، وفي هذا خولفتم وهكذا أبدا. فإن ادعوا أن الصحابة رضي الله عنهم أجمعوا على القول بالقياس قيل لهم: كذبتم، بل الحق أنهم كلهم أجمعوا على إبطاله». المحلى، 58/1- 59.

[142] مثال ذلك في التخصيص يقول: «واحتج أصحابنا في تخصيص عوامل البقر خاصة بأن الأخبار في البقر لم تصح. . .» (المحلى، 47/6). وفي الإطلاق والإضافة يقول: «وأما العقيقة والنسك فقد قلنا: لا يقع اسم شاة بالإطلاق في اللغة أصلا على غير الضأن والمعز وإنما يطلق ذلك على الظباء. وحمر الوحش وبقر الوحش استعارة وبيان وإضافة لا على الإطلاق أصلا». (527/7). وعن الإجمال والتفسير يقول: «قلنا ذلك خبر مجمل فسره الذي فيه عن الغلام شاتان» (المحلى، 527/7). . .

مركز البصيرة للبحوث والاستشارات والخدمات العلمية

46، تعاونية الرشد القبة القديمة – الجزائر.

ها : 00.213.21.28.97.78 - 00.213.0550.54.83.05 فا : 021.28.36.48

البريد الالكتروني: markaz_bassira@yahoo.fr / الموقع الالكتروني: www. Bassiracenter.com

دفعا لعملية البحث على مستوى المركز والتواصل العلمي مع مختلف المؤسسات البحثية والباحثين، يفتح المركز فضاءه العلمي، أمام كل القدرات العلمية الجادة من خلال الاشتراك أو الكتابة في دورياته المتخصصة: دراسات اقتصادية، دراسات إستراتيجية، دراسات إسلامية ودراسات أدبية، ودراسات قانونية ودراسات اجتماعية ودراسات نفسية أو من خلال التواصل العلمي مع المركز .

- **تصدر الدوريات فصليا، أي أربع أعداد في السنة لكل دورية.**
- **الاشتراك السنوي في الدورية الواحدة للأفراد: 1000 دج لكل دورية، وخارج الوطن: 14 دولار.**

للمؤسسات في الجزائر: 1200دج و خارج الوطن: 15 دولار.

قسيمة الاشتراك السنوي

دورية دراسات إسلامية ودراسات إستراتيجية ودراسات اقتصادية ودراسات قانونية ودراسات أدبية ودراسات اجتماعية ونفسية، تاريخية ، الطفولة والأرطفونية.

تصدر أربع مرات في السنة

الاسم واللقب أو المؤسسة.....الهاتف.....

العنوان.....

الاشتراك في الدوريات:

دراسات أدبية ☐	دراسات إستراتيجية ☐
دراسات إسلامية ☐	دراسات قانونية ☐
دراسات اقتصادية ☐	دراسات اجتماعية ☐
دراسات نفسية ☐	دراسات تاريخية ☐
دراسات الطفولة ☐	دراسات أرطفونية ☐

يُرسل الاشتراك إلى رقم الحساب الجاري : مؤسسة دار الخلدونية
Ccp : 7625589 clé 81

ملاحظة : ترسل قسيمة الاشتراك وصورة الحوالة البريدية يمكن تسديد المباشر **والاست**لام المباشر على مستوى المركز.

تكاليف البريد مقدرة ضمن سعر المجلة