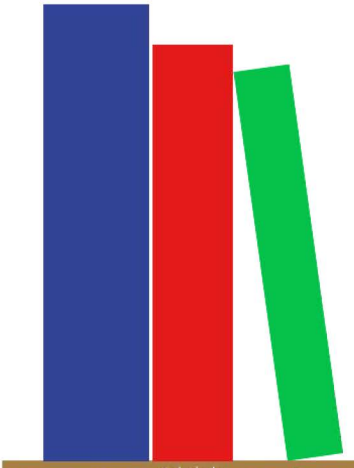
الشيخ مالك مصطفى وهبي العاملي

قضايا فكرية معاصرة

دار الهادي



مكتبة
مؤمن قريش

لو وضع إيمان أبي طالب في كفة ميزان وإيمان هذا الخلق في الكفة الاخرى لرجح إيمانه.
الإمام الصادق (ع)

moamenquraish.blogspot.com

قضايا فكرية معاصرة

قضايا فكرية معاصرة

الشيخ مالك مصطفى وهبي العاملي

دار الهادي
للطباعة والنشر والتوزيع

جميع الحقوق محفوظة

الطبعة الأولى
١٤٢٧هـ - ٢٠٠٦م

دار الهادي للطباعة والنشر والتوزيع

هاتف: ٥٥٠٤٨٧/ ٠١ - ٨٩٦٣٢٩/ ٠٣ - فاكس: ٥٤١١٩٩ - ص.ب: ٢٨٦/ ٢٥ غبيري - بيروت - لبنان
E-Mail: daralhadi@daralhadi.com - URL: http: //www. daralhadi.com

مقدمة

فهذه مجموعة مقالات كنت قد كتبت بعضها في مجلات متفرقة، أو ألقيتها في مناسبات مختلفة، أحببت أن أنشرها، لتعم بذلك الفائدة راجياً منه تعالى القبول، ومن القراء الكرام النصح والإرشاد، متمنياً لهم الاستفادة والاستزادة، والله الموفق للصواب.

الفصل الأول

نظرة عامة إلى الحرية وقيمتها

تمهيد:

خلق الله الإنسان مفطوراً على قابليات كثيرة وغرائز متعددة، منها غريزة الحرية. وشأن الغرائز دائماً جذب المرء نحوها، وغريزة الحرية ليست استثناء. ولذا لو خلي الإنسان وهواه لفضل الحرية المطلقة، ولرفض أي سلطة تحدّ من حريته تكوينية كانت تلك السلطة أو تشريعية، ودينية كانت أو دنيوية، ولنظّر لهذه الحرية بما سنحت له قريحته من أفكار وآراء ملبساً هواه لباس الفكر. ومن الطبيعي أن تدفعه هذه الغريزة إلى التفلت من أي قيد كلما سنحت له الفرصة، سواء على مستوى السلوك أم على مستوى التعبير أم على مستوى الاعتقاد والتفكير. وعلى هذا الأساس سيبدو كل من الحرية والسلطة أمرين على طرفي نقيض لا يمكن أن يتعايشا.

ولسنا نبالغ لو قلنا: إن الدين عموماً، والدين الإسلامي خصوصاً، قد لاحظ مسألة الحرية في كل تشريعاته وقوانينه التي

سنّها. ولو تتبعنا القرآن الكريم وآياته الكريمة، للاحظنا توصيفه الذين يبحثون عن الحرية بالمعنى المطلق التي تعني الخروج عن الدين، وعدم الاعتراف بسلطة إلهية عليهم، بأنهم أضل من الأنعام والبهائم، أي أنهم ينحدرون من رتبتهم الإنسانية السامية إلى رتبة حيوانية دانية، بل أدنى منها. فالحرية يطلبونها على حساب سموهم ورفعتهم، قال تعالى: ﴿وَلَقَدْ ذَرَأْنَا لِجَهَنَّمَ كَثِيرًا مِّنَ الْجِنِّ وَالْإِنسِ لَهُمْ قُلُوبٌ لَّا يَفْقَهُونَ بِهَا وَلَهُمْ أَعْيُنٌ لَّا يُبْصِرُونَ بِهَا وَلَهُمْ آذَانٌ لَّا يَسْمَعُونَ بِهَا أُولَٰئِكَ كَالْأَنْعَامِ بَلْ هُمْ أَضَلُّ أُولَٰئِكَ هُمُ الْغَافِلُونَ﴾[1].

وقد ورد استعمال كلمة الحرية في بعض المواضع من كلمات أمير المؤمنين علي عليه السلام، وغيره من أئمة أهل البيت عليهم السلام. لكن الملفت أن التعبير عن الحرية كان في كثير من الأحيان يتلازم مع العبودية لله تعالى، وإليك نماذج من تلك الروايات:

منها قول أمير المؤمنين علي عليه السلام: «لا تكن عبد غيرك وقد جعلك الله حراً»[2]. وليس المقصود من الحرية هنا الحرية مقابل الرقية بالمعنى الخاص، أي أن تكون مملوكاً للغير، بل المراد الحرية تجاه كل ما لا يرتبط بالله تعالى، وإلا فإن كونك مخلوقاً له تعالى، وكونه هو الذي جعلك حراً يقتضي أن لا تكون حراً من جهته تعالى، إلا بمقدار ما يعطيك من حرية.

(١) سورة الأعراف، الآية ١٧٩.
(٢) نهج البلاغة، ج ٣، ص ٥١.

ومنها ما عنه عليه السلام أيضاً: «من ترك الشهوات كان حراً»[١]. فالإنسان كلما تحرر من أسر المادة والتعلق بالشهوة والهوى كلما تحررت نفسه وتجلت، دون أن يشكل هذا دعوة إلى ترك كل ما أباحه الله تعالى لعباده.

ومن ألطف التعابير الواردة في هذا المقام ما روي عن علي عليه السلام أنه قال: «إن قوماً عبدوا الله رغبة فتلك عبادة التجار[٢]، وإن قوماً عبدوا الله رهبة فتلك عبادة العبيد، وإن قوماً عبدوا الله شكراً فتلك عبادة الأحرار»[٣].

فمع كون الجميع يتعبدون لله تعالى، إلا أنهم على أقسام: فبعضهم تجار، وبعضهم عبيد، وبعضهم أحرار. فقد جمع عليه السلام بين العبودية والحرية واعتبر أن عبادة الأحرار هي أرقى أنواع العبودية.

ومما يلفت الانتباه قول الإمام الحسين بن علي عليه السلام يوم كربلاء عندما خاطب القوم الذين حاربوه: «إن لم يكن لكم دين، وكنتم لا تخافون المعاد، فكونوا أحراراً في دنياكم هذه وارجعوا إلى أحسابكم، إن كنتم عرباً كما تزعمون»[٤].

وهذا الحديث من الموارد النادرة التي استعملت فيها كلمة

---

(١) ميزان الحكمة، ج ٢، ص ٣٥٢.

(٢) وفي رواية أخرى تشبهها عن الإمام الكاظم والصادق (عليهما السلام): سمى هذه العبادة بعبادة الأجراء. راجع ميزان الحكمة، ج ٦، ص ١٧.

(٣) نهج البلاغة، ج ٤، ص ٥٣.

(٤) لواعج الأشجان ـ للسيد محسن الأمين، ص ١٨٥.

الحرية بلحاظ معنى أعم من المصداق الديني ليكون المقصود منه المعنى الإنساني، والتي تعني وفق هذا الحديث الالتزام بالقيم الإنسانية والتقيد بها، التي لا يتوقف الالتزام بها على الارتباط بدين، وإن كان لن يخلو هذا الالتزام بنحو علاقة غير مباشرة مع الدين[١]. فالحر من يتقيد بمنظومة صحيحة، فإن كان من أهل الدين فالقيد يأتي من القيم والتشريعات الدينية. وإن لم يكن، وكان من أهل الدنيا يسمو نحو الحرية، فالحرية تتقيد بالقيم الإنسانية والاجتماعية؛ وإلا فمن لا يلتزم بأي قيد من هذه القيود فهو ليس خليقاً بكلمة حر.

والحقيقة أن العبودية لله تعالى وإن كانت تنافي الحرية بالمعنى المطلق، لكنها أمر لا بد منه، ولا مفر منه إلا إليه. لذا يكون البحث

(١) وهذه الفكرة هي في الحقيقة من الأفكار الجليلة التي ذكرها علماؤنا، مما يمكن استفادته من الدين نفسه، ذلك أن البعض يتوهم إمكانية التفصيل بين الدين والقيم، والحقيقة أنه تفصيل غير واقعي، لأن مثل القيم والفضيلة والضمير والكرم والخير ونحوها من المفاهيم هي ذات عمق ديني، تعمق في وجدان الإنسانية نتيجة تراكم تاريخي طويل، تمظهر بمظاهر مختلفة في فلسفات وثقافات وتقاليد، وترسخ إلى درجة يكاد يحتاج التخلص منها إلى محاولات شبه مستحيلة، مع وعي بأن أي محاولة للتخلص منها لن يؤدي في النتيجة إلا إلى وقوع المجتمعات في مطبات الصفات المخالفة، وهي صفات لن يتمكن المتصفون بها من بناء مجتمع، ولا من بناء أسرة، ولا من بناء شخصية قابلة للتعايش مع أحد حتى مع إبليس نفسه. إن وجدان الإنسان مليء بهذه القيم، وما التعبير الذي يكثر استعماله لدى البشر وهو «الضمير» إلا كناية عن صوت الحق الذي يستمع إليه كل شخص منا. ولأن هذه القيم والفضائل ذات جذور دينية ولا تخلو من ارتباط غير مباشر مع الدين، كان بالإمكان أن يطرح بحث لطيف، هو استحقاق المرء للثواب لو أتى بفعل الخير لأنه خير بعيداً عن أي نوايا سيئة، وخدم الناس لأنه محب لخدمة الناس، لأنه في الحقيقة يقصد نشر قيم الدين والقيم الإلهية، مع غض النظر عن كون هذا الثواب دنيوياً أو أخروياً، بل ورد عندنا في الأحاديث أن حاتم الطائي قد ينال شيئاً من رحمة الله تعالى في الآخرة لما عرف عنه من كرم وسخاء. ولذا لو قصد المسلم فعل الخير على أساس أنه خير فسينال على ذلك ثواباً، وإن لم يلتفت أثناء الفعل إلى فكرة القرب إلى الله تعالى، لأن هذا الفعل بهذه النية محققاً للقرب ويعتبر واقعاً في سبيل الله تعالى.

عن الحرية ذا قيمة، من وجهة نظر إسلامية، إن كانت في سياق العبودية لله تعالى، وليس في السياق الخارج عنها. فالعبودية سياج تكويني، والكل خاضع لإرادة الله التكوينية سواء وعينا ذلك أم لم نعه. فلا يمكن التفلت من سننه وقوانينه التكوينية التي أودعها الله تعالى في هذا الكون إلا وفق قانون آخر سنه تعالى لهذا الغرض، إذا ما وفق الإنسان لاكتشاف ذلك القانون. وللإشارة إلى هذا السياج التكويني قال علي عليه السلام في بعض كلماته: «عرفت الله سبحانه بفسخ العزائم وحل العقود»[1].

ثم تأتي العبودية التشريعية، وإن شئت فقل: العبودية العبادية التي تعني، بعد أن أوكل فيها الأمر إلى اختيار المكلف، أن يرسم الإنسان لنفسه سياجاً متناسباً مع ذلك السياج التكويني، وفي هذه الحال سيكون فضاء الإنسان واسعاً سعة الكون لا تحده إلا حدود الله تعالى، وأي تفلت من هذه الحدود سيؤدي لا محالة إلى عبودية أخرى أضيق دائرة من تلك العبودية.

مفهوم الحرية:

لم يأخذ مفهوم الحرية هذا الحيز من الاهتمام الإنساني إلا بسبب بعد الدين عن الحياة الإنسانية العامة في مجالاتها كافة، أي أننا نجد ومن خلال تفحص تاريخي بسيط، أن الذي شد الإنسان للبحث

(١) نهج البلاغة، ج ٤، ص ٥٤.

حول الحرية وعنها، هو ما رآه من ظلم مارسه الإنسان تجاه الإنسان، سواء في السياسة أم في الاقتصاد، أم في الفكر والعلم، أم في أي مجال آخر. ولا نعني ببعد الدين بعد الحكومات التي حكمت باسم الدين، بل ربما كان، وقد كان قطعاً، لبعض من حكم باسم الدين، دور سلبي خطير في بعث شوق إلى الحرية وتوق للتخلص من تلك الحكومات. بل نعني ببعد الدين ابتعاد الإنسان عن الالتزام بالقيم الدينية والتشريعات الدينية، سواء حينما يحكم أو حينما يتزوج أو حينما يبيع، وفي أي مجال من المجالات الإنسانية المشتركة بين بني الإنسان.

وقد عاشت القرون الوسطى توقاً إلى الحرية، بعد أن ذاقت المجتمعات الأمرين من ظلم البشرية، والتي وإن حكم بعضها باسم الدين، لكنها مارست أنواع التعسف والظلم لم يكن هناك مخرج منها إلا بالبحث عن الحرية والسعي لها، فقد ضيقت على السلوك كما ضيقت على العقل، وصار الدين يتلقى بالتقليد حتى أن الحركة العلمية ضيق عليها باسم الدين. وبالتالي صار مفهوم الحرية ملازماً لمفهوم التخلص من الدين جراء تلك الممارسات الخاطئة التي ألصقت بالدين وليست منه.

والحقيقة أنه كلما تسلط الإنسان على الإنسان، كلما سعى الآخر للحرية، وبمقدار ما تتسع دائرة التسلط بمقدار ما تتسع دائرة الحرية المطلوبة، حتى وإن كان المتسلط يتسلط باسم الدين، سواء أعطاه

الدين هذه السلطة أم لم يعطه إياها. والسبب هو ما أشرنا إليه من أن الحرية غريزة أولاً، وشأن الغريزة أن تطلب التفلت، وشأن الهوى العمل على هذا التفلت. ولئن كانت الدعوة إلى الحرية في مقابل القيود الدينية لا مبرر لها، فإن الدعوة إلى التخلص من كل ظلم مهما كان انتماء الظالم لها كل ما يبررها.

ثم إن البحث تطور فيما بعد، وصار ترفاً فكرياً، بعد أن كانت مسألة الحرية حاجة فعلية واقعية يقصد منها التخلص من الظلم والقيود التعسفية التي وضعت على الأفراد والشعوب. وأدى هذا البحث الفكري الترفي إلى أن يخرج البحث عن دائرته المنطقية من غير وعي وشعور أو عن تخطيط وقصد سيء بالمجتمعات وبالأفراد. وصارت الحرية عنواناً يراد به القضاء على الحرية.

ولقد غدا لفظ الحرية من الألفاظ التي يمكن من خلالها التلاعب بعواطف الناس، وأحاسيسهم، ومن الألفاظ التي يمكن من خلالها تعمد الوقوع في المغالطات والتلبيس على الناس. وسيعيش المرء مشكلة الجمع بين الحرية كقيمة يسعى إليها، ويطالب بها، وبين الممارسة التي نراها في المجتمع باسم الحرية، وكأن هناك مشكلة في المطابقة بين المفهوم والواقع، حتى أضحى لفظ الحرية من الألفاظ التي يشترك الكثيرون في إطلاقها، دون أن يكون هناك منظور واحد يتفاهم عليه الجميع، حتى صار البحث عن مفهوم الحرية بحثاً جديراً بالاهتمام.

وقد يتصور البعض أن المسلمين لم يبحثوا إطلاقاً في مفهوم الحرية، وأن هذا البحث دخل حديثاً إلى الساحة الإسلامية، نتيجة التواصل مع العالم الغربي، الذي أخذت فيه مسألة الحرية حيزاً هاماً من تفكيره حتى غدت أحد معالمه الرئيسية، فلما رأى المنفتحون على الغرب هذه القيمة للحرية، ولمسوا آثارها نقلوا هذا النقاش إلى عالم المسلمين. وقد يتصور قسم من هؤلاء أن النقاش في الحرية لا زال في البلاد الإسلامية في مراحله الأولى، وبالتالي، سيشعرك بعض محاوريك في الحرية أنهم يتحدثون مع بدائيين في هذا البحث، معتقدين أنه إذا كان الغرب يعيش الحرية بمفهومها عندهم في عالم القرن الواحد والعشرين، فإن المسلمين لا زالوا يعيشون ما كان يعيشه الغرب في القرن التاسع عشر أو القرن الثامن عشر. فهل هذا صحيح؟

في الجواب عن هذا السؤال نرى من الضروري أن نبين أن عدم وجود أي بحوث إسلامية مختصة بالحرية، لم يكن بسبب غيابها في عالم اللامفكر فيه عند المسلمين، كما يحلو للبعض أن يقول، أو لأن المسلمين الأوائل كانوا غافلين عنها، بل لأن النقاش الذي يطرح الآن حول الحرية كان المسلمون قد تجاوزوه منذ بداية ظهور الإسلام. فإن الإسلام جاء وأحد عناوين رسالته: تحديد ما هي الحرية المطلوبة وما هي الحرية المرفوضة، فدخل المسلمون في نقاش مع المشركين وغيرهم؛ سواء كان النقاش تحت اسم الحرية أم كان تحت اسم شيء آخر. ولذا عندما احتك العالم المسلم مع العلوم والأفكار الغربية

والشرقية، اليونانية والإيرانية في تلك المرحلة، لم يجدوا ما يدعو للنقاش في هذه الأمور التي نطرحها الآن، علماً أن مباحث الحرية بالمعنى المطروق حديثاً، كانت مطروحة في الفلسفة اليونانية التي انتقلت إلى العرب من خلال عملية الترجمة التي لاقت رواجاً واسعاً في فترة زمنية معينة. وإنما لفت انتباههم بحث خاص من الحرية يتعلق بالحرية التي تعني الاختيار، كما لفت انتباه بعض منهم بحث الحرية الفكرية، علماً أنها مورست على أحسن ما يكون، وكانت أمراً متسالماً عليه.

وفي الواقع، فإن النقاش الذي شهدته الساحة الأوروبية في القرنين التاسع والعشرين وما هي عليه الآن يشبه، بالنسبة لنا نحن المسلمين، ما كانت عليه البشرية في القرون التي سبقت الميلاد، والقرون التي سبقت ولادة الإسلام، ولذا نعتقد أننا نحن المسلمين نعيش فهماً للحرية أكثر تقدماً منهم، وستصل المجتمعات الغربية عموماً إلى وقت يدركون فيه حقيقة وصدقية القيود التي تبناها الدين الإسلامي، وسار عليها المجتمع الإسلامي عموماً، مع غض النظر عن التفاصيل التي يمكن أن نناقش في صدق انتمائها للإسلام وعدمه. ولست أدري المدة التي سيحتاجونها ليدركوا هذه الحقيقة، رغم أنه كلما طال الزمن كلما كلفهم ذلك الكثير من التضحيات، والمزيد من ضياع الزمن والإغراق في المتاهات والضياع.

لقد أهمل الكثيرون، وهم يبحثون عن الحرية، العلاقة بين

الحرية والفلسفة، والمبنى الفلسفي الذي يستند إليه الباحثون في معالجة مسألة الحرية، فلم يتعرضوا لهذه العلاقة بشكل مباشر أثناء المعالجة. وربما يعود السبب في ذلك، في غالب الأحيان، إلى توهم انتفاء وجود هكذا علاقة أساساً، وأنه لا ضرورة في بحث الحرية أن ندخل في أي بحث فلسفي. وهو توهم لأن واقع البحث يفرض أنه ما من باحث تمكن من الاستغناء عن ذلك، وعن الاعتماد على مبنى فلسفي معين، بنحو من أنحاء الاعتماد، ولو كان من خلال تأثر بمرتكزات، ربما لا يتنبه لها الباحث نفسه، فيظن أنه لم يعتمد على أي علاقة للحرية مع الفلسفة، رغم أنه في واقع الأمر انطلق وارتكز عل نحو علاقة بينهما. هذا لو أردنا أن نفترض نحو موضوعية في هذا الإهمال، وإلا فإن جملة من الباحثين قد تعمدوا هذا الإهمال، رغم قناعتهم بالعلاقة، إدراكاً منهم أنهم لو انطلقوا من تلك العلاقة وفق ما يؤمنون بها هم لأدى ذلك إما إلى عدم وصولهم إلى النتيجة التي يدعون إليها، وبهذا يظهر التنافي في المنهجية الفكرية لهؤلاء، وإما إلى فقدان دعوتهم القدرة على الجذب نحوها وحشد التأييد لها، خاصة عندما يطرح الأمر بين مثقفين مبتدئين، قد يفيد معهم لجذبهم، إخفاء الوجه الفلسفي للحرية.

لا نريد بهذا الذي قلناه أن نعمم ذلك على كل من بحث في الحرية، فإن الكثير من الغربيين والإسلاميين الذين تحدثوا حول الحرية قد جعلوا المبادئ الفلسفية التي أقروا بها منطلقهم في هذا البحث، لكن

نريد أن نشير إلى أن الكثير مما يطرح على ساحتنا الثقافية في العالم الإسلامي عموماً والعالم العربي خصوصاً، فيه هذا النحو من التدليس أو الجهل، لهدف قد يراه الباحث مبرراً لهذا الإخفاء.

وهذا الخلل المنهجي نلحظه في الكثير من المباحث المرتبطة بالشؤون الاجتماعية والعلاقات الاجتماعية والأسرية وتحليل أحوال المجتمع، والشؤون النفسية المرتبطة بالأفراد، والحقوقية والسياسية، وغيرها من الشؤون التي يتطرق إليها في ساحتنا، سواء في المجال الأكاديمي أو في المجال العام، فنراهم يغفلون النظرة الفلسفية للكون والحياة، رغم تأثيرها المباشر على أي شأن من شؤون الحياة، يراد التنظير له أو البحث عنه.

لا بد من إعادة الاعتبار للوجه الفلسفي لمسألة الحرية، لأنه هو الذي سيرسم أو سيساهم في اتخاذ الموقف النهائي من الحرية. وإعادة الاعتبار هذه تدعونا للنظر في:

أولاً: في أصل وجود علاقة بين الحرية والفلسفة أو الحرية والمعتقد. ذلك أن نفي هذه العلاقة، كإثباتها، يحتاج إلى دليل، مثلما أن نفي العلاقة يحتاج إلى تأسيس وبرهان. والمضي في بحث الحرية دون الحديث عن هذه العلاقة، يشكل تبنياً ضمنياً لنفي العلاقة من غير أن نكلف النفس عناء البرهنة عليه، وهذا لا يكون إلا لادعاء التسالم على عدم العلاقة، وهو غير صحيح، أو لهدف آخر، وعلى كل حال، سيكون هذا أحد وجوه الخلل في منهجية البحث.

ثانياً: وعلى فرض الإقرار بالعلاقة، ولا نظن أحداً بحث بحثاً موضوعياً وأدى به بحثه إلى نفيها، يبحث عن المبنى الفلسفي الذي علينا اختياره، وفق أسس علمية وفكرية سليمة تعتمد الاستدلال والبرهان، لننطلق منها في بحث الحرية.

إن تجاوز هذه المسائل في بحث الحرية، يوقعنا في مصادرات كثيرة، ونكون كمن قد هيأ النتائج قبل تأسيس المقدمات. فمن ينطلق في بحث الحرية من منطلق عدم وجود أي سلطة إلهية عليه، كمسلمة لم يثبتها ولم يؤسسها، فهو في الحقيقة قد حكم سلفاً بأنه حر مطلقاً، ليس هناك ما يضبط حريته غير إحسانه إلى الآخرين، لأنه يحق له أن لا يتقيد بأي قيد. وإذا تقيد بقيد فإما لأنه مضطر إلى ذلك بسبب تبادل المصالح مع الآخرين، أو لأنه ضعيف غير قادر على ممارسة حريته كما يحلو له، أو لأنه محسن للآخرين يمن عليهم بأن قيد حريته. ويمكنك أن تتصور طبيعة المجتمع الذي سيشعر أفراده بهذا الشعور، إذ لن نكون أفضل حالاً من مجتمع الغابات. وعبثاً سيحاول البعض التركيز على القيم والأخلاق والنظام الاجتماعي أو القانوني لتبرير تقييد حرية الغير، كما أن من العبث أن نقيد حرية الآخر بحدود الإضرار بالغير، لأن كل هذه المفاهيم ستفقد قيمتها، ومعانيها، لو انطلقنا من فكرة رفض وجود أي سلطة إلهية. ولذا سنرى، في ظل إهمال للبحث العقائدي، أن كلمة الشرف ستفقد معناها، وهو ما نشهده في عصرنا حيث نجد اختلافاً في معنى الشرف، وصار الزنا

أمراً لا ينافي الشرف. وسيكون المجتمع مليئاً بهذه المعميات، إن لم نعد إلى التأسيس السليم للمعتقد.

والعقل يدرك أن وراء هذا الكون إلها خالقاً رباً مدبراً. ويدرك أيضاً ضرورة أن يكون هناك تدخل إلهي في شؤون البشر بما يعينهم على العيش بسلام وعدل، بعيداً عن أي ظلم وخوف، يستوي في ذلك القوي والضعيف، الغني والفقير، الكبير والصغير على اختلاف ألواننا وأعراقنا. والإنسان كما يحمل في فطرته دواعي الخير يحمل أيضاً دواعي الشر وإمكانية القيام به. ومثل هذا الإنسان لا يمكن أن يوكل إليه لوحده وبمعزل عن أي عون إلهي، مسؤولية حفظ البشرية وتنقيتها من الخبائث والمظالم. ولذا لن يتمكن من تقديم صيغة نظامية حقوقية تحفظ فيه حقوق الجميع ويعمل على صيانتها. ولم نجد إلى الآن قانوناً بشرياً قد تمكن من تحقيق ذلك، بل كل قانون عرض على البشرية، لم يعرض إلا وحفظ فيه حق القوي بأن يتسلط على الضعيف، وجعل فيه إمكانية النفاذ من بعض المسؤوليات، هذا مع غض النظر عن مصداقية شخص أو أشخاص مجري القوانين وأمانتهم في ذلك. يدرك العقل كل ذلك مؤيداً بالتجارب، مع غض النظر عن وجود آخرة وحياة ما بعد الموت وجنة ونار، فكيف إذا لاحظنا أيضاً هذا الجانب المهم من الحياة، إذ سيكون المرء أحوج للمساعدة الإلهية في تخطي مصاعب الحياة والعون الرباني في سلوك الطريق الموصل إلى آخرة سعيدة.

نستطيع أن نتفهم سبب فهم الغرب للحرية بالنحو الخاص الذي اشتهروا به، ومارسوه، لأنهم بنوا في ذلك، على انقطاع العلاقة مع الدين والله تعالى، في الجوانب المختلفة المتعلقة بالفرد والمجتمع، واعتبروا الحياة مغنماً لكل شخص، «والشاطر» من يمكنه الأخذ أكثر من غيره. وربما آمن البعض منهم بالدين أو سمح للآخرين بأن يؤمن بالدين لكن حجر عليه أن يظهره في الحياة العامة، وفيما يرتبط بالجوانب الاجتماعية والسياسية والاقتصادية والأخلاقية في المجتمعات البشرية، وضيقوه في ما يسمونه بالعبادات الشخصية، التي قد تسمى أحياناً بالطقوس الدينية، التي قد يحترمها البعض، كما يحترم الطقوس التي يمارسها الوثنيون، وقد توغل هذا التضييق في ثقافتهم حتى غدا من بديهيات الفكر الغربي «ما لله لله وما لقيصر لقيصر»، وربما ينسبون ذلك إلى بعض الأديان، ونحن نجل أي دين أن يكون له هكذا مبدأ.

هذا الفصل الخطير بين الدين والحياة، وليس فقط بين الدين والدولة، يشكل مبنى فلسفياً للغرب في معالجته لموضوع الحرية، وتبعهم في ذلك أناس ينتمون ظاهرياً للمجتمع المسلم، لكنهم إما لم يتنبهوا لهذا المبنى الفلسفي، وإما أنهم تنبهوا إليه واختاروه لكنهم لا يملكون الجرأة على التصريح به، أو يملكون الجرأة على التصريح به، لكنهم لا يملكون البرهان المقنع على ذلك.

وربما كان ذلك الفصل بين الدين والحياة، مفهوماً في المجتمع الغربي، جراء ما لاقاه من معاناة من قبل الممارسين للدين باسم

الدين، خاصة في القرون الوسطى، حيث تم الحجر على العقل البشري في دائرة التقليد حتى في المجالات العلمية، وكان نتيجة ذلك أن غرقت مجتمعات تلك القرون في ظلمات فوقها ظلمات، كل ذلك باسم الدين والسيد المسيح عليه السلام، وربما اعترفوا بوجود العقل لكنهم لم يذهبوا إلى أبعد من كونه جزءاً من الإنسان وجد فيه ليميزه عن الحيوان وليتلقى فقط التعاليم الدينية.

ونقصد بأنه مفهوم، أننا ندرك حجم الفعل الذي مورس عليهم حتى استوجب ردة فعل مثل هذه، لا أنه يحق لهم الفصل بين الدين والحياة، إذ كان عليهم أن يقوموا سلوك من تحكم بالعقول باسم الدين، وأن يحرروا الدين نفسه من أولئك، مثلما حرروا أنفسهم منهم. بينما الذي حصل أنهم حرروا أنفسهم من سلطة رجال الدين وبقي الدين أسيراً لهم.

إن المشكلة التي مر بها الغربيون، غير قائمة في الدين الإسلامي، رغم محاولات كثيرة بذلها بعض الطامعين للسيطرة على هذا المستوى، أو لافتعال نحو مشكلة من هذا القبيل.

ومشكلة الكثير ممن ألغوا العلاقة بين الدين والحياة، وعلى أساس هذا الإلغاء بحثوا في الحرية، كما بحثوا في غيرها، أنهم، من جهة، عمموا تجربة بشرية باسم الدين للدين نفسه، وهو تعميم خاطئ. كما أنهم من جهة أخرى عمموا ذلك لسائر الأديان، وهو أشد خطأ من التعميم السابق.

والحقيقة، فإن أخطر ما تورط فيه الغرب أنهم فصلوا الدين عن الحياة العامة، وهذا هو سر بلاءاتهم التي يتخبطون فيها في علاقاتهم الاجتماعية العامة أو الأسرية الخاصة. ولو أردنا أن نعزل الدين عن الحياة إلى الأبد، وأن نعتمد على أنفسنا في الوصول إلى صيغة سليمة تنظم الحياة الاجتماعية العامة، وافترضنا أننا قادرون على ذلك، وأننا سنكون أمينين غاية الأمانة في سعينا للوصول إلى تلك الصيغة، وفي تطبيقها فيما بيننا، لو افترضنا ذلك فسنحتاج إلى وقت طويل وخبرة تتجاوز أجيالاً كثيرة، ويكفيك هذا لتطلع على حجم التضحيات والخسائر التي سنتكبدها فيها إلى أن نتمكن من الوصول إلى تلك الصيغة، علماً أنه لا ضمانة بأننا سنصل فعلاً، حتى لو قلنا بأن الوصول معقول. إضافة إلى أن الفرض غير صحيح، لأنه بعد عزل الدين عن الحياة، سيفقد كل نظام قدرته على إلزام الآخرين، وسيفقد فلسفته التي تدعو الجميع للالتزام به حتى ولو كان القانون الذي صغناه سليماً تماماً. فبأي وجه نلزم بعضنا بتنفيذ ذلك القانون إن لم يكن هناك دين؟ لن يبقى أمامنا إلا علاقة المصالح التي ستسمح لنا بالتفلت من القانون إن كانت مصلحتنا الشخصية في ذلك، أو حاجة الضعيف إلى القوي، لكنه ما أن يصير قوياً حتى يصبح قادراً على التفلت من القانون. إن الصيغة الإلزامية لأي قانون لا يمكن أن تنشأ إلا من الدين، ولن يكفي فيها أي عقد اجتماعي أو توافق عام على الإطلاق.

قيمة الحرية:

يبدو أن هناك وجهتي نظر حول قيمة الحرية، من حيث كونها ذاتية لها يمكن أن تكون هدفاً بحد ذاتها، أم أن قيمتها في غيرها، ليست إلا وسيلة. وربما انطلق البعض من ذاتية القيمة، كمسألة مسلمة أسس عليها، دون أن يكلف نفسه عناء إثبات ذلك. ومن جملة الخطابات التي تصاغ كأدلة، في ساحتنا الفكرية، مغالطة غدت مكشوفة ومعروفة تتعلق بحديث مشهور يقول: «كيف تستعبدون الناس وقد خلقهم الله أحراراً»، يريدون من هذه الجملة، التي هي صحيحة في نفسها، كما أنها حديث مروي عن أمير المؤمنين علي عليه السلام على ما نقله الشريف الرضي في نهج البلاغة، إثبات الحرية حتى بالنسبة لله تعالى والتشريع الديني، وهذا من التناقضات العجيبة في عالم الاستدلال، ذلك أن افتراض أن الله خلق الناس، وافتراض أنه نهى عن أن يستعبد الناس بعضهم بعضاً، استناداً إلى أنه تعالى خلقهم ولم يجعل أحداً من البشر مسلطاً على الآخر، يوجب أن يكون معنى الحديث أن الناس أحرار بالنسبة لبعضهم البعض، لا بالنسبة لخالقهم الذي إن كانوا أحراراً فلأنه هو الذي جعلهم كذلك، فكيف يحق مع هذا أن يأتي من يسعى للتفلت من الدين وسلطة الشريعة بحجة التمسك بهذا الحديث؟

من أين تكتسب الحرية قيمتها؟

لا بد أن نحدد مسبقاً ومن خلال حوار بناء، كيف يكتسب

الشيء قيمته الذاتية أو ما هو ملاك كون شيء ما ذا قيمة ذاتية؟ وكيف السبيل لإثبات أو معرفة ما إذا كان للحرية قيمة ذاتية أم أن قيمتها نسبية؟

ولو شرحنا مفهوم الحرية، سنجد أنه مهما عبر عنها، ومهما ذكرت التعاريف بشأنها، هي تعبير عن قدرة ما، أو سلوك غير مقيد؛ سواء كان سلوكاً بدنياً أم سلوكاً فكرياً. وعندما يكون هذا السلوك وهذه القدرة غير محجوز عليهما يكون السلوك حراً والقدرة حرة. وإذا كان هذا الذي نفهمه من معنى الحرية، وحيث إن مجالها السلوك والفكر، وحيث إن السلوك نفسه حركة بغرض الوصول إلى هدف، وحيث إن القدرة نفسها هي فعل بغرض تحقيق غاية، فسيكون معنى ذلك أن الحرية نفسها وسيلة ما دامت صفة للسلوك والقدرة اللذين هما في حد ذاتيهما وسيلتان أيضاً. وإذا كانت وسيلة فهذا يعني أن قيمة الحرية تكتسب من الهدف، وأن الاختلاف في الهدف سيؤدي إلى الاختلاف في تحديد الحرية ذات القيمة، والحرية التي ندعو إليها.

والنقاش حول قيمة الحرية، لنصل إلى تحديد أي حرية هي المقبولة وأي حرية هي المرفوضة، هو النقاش الذي يجب على الإنسانية أن تدخل فيه. ولا بد في الآن نفسه أن يكون منطلق البحث، الإنسانية نفسها، لأننا نتحدث عن حرية إنسانية، لا عن حرية حيوانية. وكل هذا النقاش هو نقاش إنساني عام لا يختص بدين دون

دين ولا بقوم دون قوم، دون أن ينافي هذا وجود إرشاد إلهي وتعليم ديني يصب في خدمة هذا البحث.

وعندما نجعل النقاش إنسانياً، لا بد أيضاً من تحديد معنى الإنسانية، ولذا فإننا لا نعني بذلك أهواء بني البشر، بل نعني الإنسانية المنطلقة الساعية نحو الكمال، الذي بالقدرة للوصول إليه وطموح بلوغه، يتميز الإنسان عن سائر المخلوقات، بما حمله من عقل وتدبر، تجعله يتحمل مسؤولية نفسه. وإلا فإن الأهواء لا يحسن أن تكون منطلقاً لأي نقاش فكري أو إنساني، بل هي في كثير من الأحيان مقبرة الفكر والإنسانية.

وإذا انطلقنا من البحث الإنساني العقلي، ستتلاقى كل الثقافات، في ساحة حوار مشتركة، تستطيع من خلالها الوصول إلى قناعة مشتركة، لأن الأسس الثقافية لأي ثقافة أو حضارة، ستكون خاضعة للنقاش أيضاً، لا أن ينطلق كل إنسان من ثقافة خاصة به، ليقول: إن البحث يختلف من ثقافة إلى أخرى ومن حضارة إلى أخرى.

إن غالب الاختلافات التي نشهدها في تعريف الحرية، ينصب في الحقيقة، على هذه النقطة، لا على نفس مفهوم الحرية، كلفظ عربي أو ما يرادفه من الألفاظ في اللغات الأخرى. ولذا عندما نقرأ لبعض المفكرين أو الفلاسفة تعريفات للحرية، سنجد أن كل تعريف يعكس وجهة نظر صاحبه عن قيمة الحرية وضوابطها، فالبعض يربط بين الحرية وبين العقل باعتبار أن الحرية هي استجابة للعقل كما

يحكى ذلك عن «إسبينوزا»، والبعض الآخر يربط بين الحرية والقانون الأخلاقي، كما ينسب ذلك إلى «كانت». وبعض آخر يربط بين الحرية والإرادة كما ينقل ذلك عن «هيوم». وبعض آخر يربط بين الحرية والقدرة على الوصول إلى الكمال، كما هو المعروف بين العرفانيين. وبعض آخر يربط بين الحرية والقدرة على أن يطور الإنسان نفسه نحو الأفضل في جوانب مختلفة من حياته تستوعب الجانب الاجتماعي والجانب الفكري والجانب السياسي والجانب العلمي وهكذا.

والواضح أن الإسلام يربط بين الحرية وبين القانون الديني أي التشريع الإلهي، ولا يعترف بقيمة للحرية خارج إطار هذا التشريع كما يربط بين الحرية وتطور الإنسان في سعيه نحو الكمال والأفضل، وهو سعي دؤوب لا يكل منه الإنسان ولا يمل، ويرى أن تقيد الحرية بالقانون والتشريع الإلهي هو الذي يجعل الإنسان في الطريق الصحيح الموصل إلى الأفضل.

إن البحث عن الحرية وقيمتها ينطلق من ثلاثة جوانب: الحرية من ماذا؟ ولأجل ماذا؟ وفي أي مجال؟

وفي البداية لا بد من الاعتراف بأن الحرية المطلقة، كهدف ذاتي لا هدف آخر وراءها، أمر لا يمكن تحصيله في ظل طبيعة الحياة التي يعيشها كل فرد منا، مع غض النظر عن الدين. كما لا يمكن تحصيله بسبب طبيعة الحياة الاجتماعية المدنية بين بني الإنسان، وبسبب أن واقع الحياة يقوم على معادلة تفرض أن كل حرية تستدعي قيداً

وبالتالي، يستحيل وجود الحرية المطلقة، وإن كان قد يتوهم المرء أنه حر مطلق، لكنه سيكون في واقع أمره، مقيداً. وهذه المعادلة هي الهوى والعقل والمجتمع، فلو فرضنا أن الإنسان تمكن أن يتحرر من المجتمع أو من أفراده فإنه قد يكون منقاداً للهوى، فإن كان معنى الحرية عدم الانقياد لشيء لكانت انقياداً للهوى، فالحرية المطلقة تعود إلى كونها مقيدة بأسوأ قيد. نعم، لو عرفناها بأنها فضاء يسمح للمرء باختيار ما هو الأصلح والأفضل، وبالتفكير السليم بحثاً عن السبل الموصلة إلى ذلك، فنتمكن على أساس ذلك من اتخاذ قرار مناسب، لكانت الحرية التي يطمح لها المستضعفون في أقطار الأرض، والمظلومون، لكنها ليست إلا حرية نسبية.

وإذا استحال وجود الحرية المطلقة بأي معنى من المعاني، وما يوجد منها ليس إلا الحرية النسبية، فهذا يعني أنك باختيارك لحرية نسبية معينة تكون قد فرضت على نفسك الدخول في أسرٍ ما، سواء كان أسر الهوى أم أسر النظام أم أسر الدين أم الأسر لموجود ما، إلهاً كان أم بشراً، رجلاً كان أو امرأة. وعلى الإنسان أن يستعين بالفكر الحر والعقل الحر لمعرفة أين نقبل بالأسر، وأين لا نقبل به ما دمنا على كل حال سنكون أسرى.

وموجبات التقييد أمران:

١) سقف الهدف الفردي الذي يسعى الإنسان نحوه في هذه الحياة. وهذا الهدف هو ما يعتبره الإنسان محققاً لسعادته وكماله

الفردي. فإذا حدد لنفسه هدفاً، فمن البديهيات حينئذٍ أن يقيد رغباته وحريته بما يحقق هذا الهدف، ويخدم غايته المرجوة، لو كان من نتحدث عنه عاقلاً حكيماً، وإلا فليس من العقل في شيء أن يعمل الإنسان على تدمير هدفه، إن كان يملك هدفاً، ولو من خلال ما يسمى بالحرية، وبالتالي، ليس من العقل في شيء أن ينادي المرء بمثل هكذا حرية. وتكون الحرية بالنسبة إليه الوسيلة والفضاء المطلوب لتحقيق ذلك الهدف.

ووجود هدف للإنسان في حياته أمر لا بد منه، وإلا كانت حياته عبثية، ولا يرتبط القول بوجود هدف بالتزام المرء بدين ما، بل يكفي أنه يحيا، حتى يحدد لنفسه هدفاً، يشكل الضابطة التي يرتكز عليها لتحديد الحرية التي يطلبها. وسيختلف الفضاء المطلوب بحسب اختيار الهدف.

٢) سقف الهدف الاجتماعي. فإن الإنسان مدني بالطبع اجتماعي بحسب الفطرة، لا يمكنه أن يحقق وسائل عيشه وما يعينه على الحياة لوحده. والناس أفراد، يستعين بعضهم ببعض على تنظيم أمورهم، وهذا في حد ذاته يفرض مجموعة قيود لتحقيق ذلك الهدف وتهيئة الأجواء له. وهذا الهدف الموحد للمجتمع الذي يفترض فيه أيضاً أن يحقق السعادة الاجتماعية أو الكمال الاجتماعي، سوف يفرض مجموعة قيود على الغرائز والحاجات، ومنها الحرية. إضافة إلى أن نفس الحياة الاجتماعية، حتى وإن اختلفت أهداف الأفراد فيما

بينهم، تستتبع جعل قوانين تنظم تلك الحياة، وهذا يقتضي بشكل ضروري تقيد الحرية وفق تلك القوانين، مع غض النظر عن رأينا فيها إيجاباً وسلباً.

ومن المتوقع الطبيعي أن يمارس الإنسان حريته بما يتناسب مع الهدف الاجتماعي العام، لأن أي ضرر يصيب المجتمع فإنه يصيب الفرد وهكذا العكس. نعم، ربما تظهر وجهات نظر مختلفة في تحديد الهدف الاجتماعي العام، وبالتالي، ستظهر وجهات نظر مختلفة في تحديد القيود التي يتطلبها هذا الهدف.

ولا نريد هنا أن نتحدث عما إذا كانت الأصالة للفرد أم للمجتمع، فمهما كان رأينا في ذلك فإنه وبلا شك هناك أهداف يختص شأنها بالفرد، وهناك أهداف مرتبطة بالمجتمع أو بمجموعة الأفراد لا يمكن تحقيقها إلا بالتعاون ﴿وَتَعَاوَنُوا۟ عَلَى ٱلْبِرِّ وَٱلتَّقْوَىٰ ۖ وَلَا تَعَاوَنُوا۟ عَلَى ٱلْإِثْمِ﴾[1]، مع غض النظر عن كون الهدف الاجتماعي وسيلة لتحقيق الأهداف الفردية، أم أن الهدف الفردي وسيلة لتحقيق الهدف الاجتماعي، أو كانت العلاقة تبادلية، كل منهما يساعد على تحقيق الآخر.

والمذاهب الفلسفية المختلفة الغربية وغير الغربية، عملت كثيراً على تحديد ما هو هدف الفرد وما هو هدف المجتمع، رغم أنهم

(١) سورة المائدة، الآية ٢.

متفقون على أنه عبارة عن السعادة والكمال. فكلٌ يسعى إلى سعادته وكماله، ولا يخلو فرد منا في طبيعة حركته في المجتمع إلا وهو يعتبر أن ما يختاره من طريق، فإنما يختاره لأن فيه سعادته، حتى وإن كانت آنية رجحها على ما يحتمله من عواقب. وهكذا الأمر بالنسبة للمجتمع، فإنه معني بتحديد هدفه، وهنا يأتي دور الفلاسفة والمفكرين. وما من مجتمع يخطو خطوات سياسية أو اجتماعية أو اقتصادية أو تشريعية، إلا لأنه يرى أن سعادته فيها، وإلا لما فعل ذلك مع غض النظر عن صحة رؤيته وعدمها.

وعندما يكون الحديث عن الحرية في إطار الهدف، فإن ذلك سيعني دون أدنى شك أن نفهم الحرية على أساس رفع القيود التي تشكل عائقاً أمام تحقيق الهدف، حتى وإن كان ذلك عبر تشريع قيود. وهذه ميزة أساسية من مميزات الحرية، فإنها رفع قيد بوضع قيد آخر.

ولا بد أن يكون الهدفان الفردي والاجتماعي متناسبين حتى لا تكون حركة الفرد مخالفة لحركة المجتمع، بل لا يمكن أن نتصور في هذه الحال حركة اجتماعية عامة نحو هدف واحد، لو كان لكل فرد هدفه الخاص به، وقد دلت الآية القرآنية: ﴿إِنِّي جَاعِلٌ فِي ٱلْأَرْضِ خَلِيفَةً﴾[1] وتتمتها، على أن التحرك نحو الأهداف الشخصية، بعيداً عن الهدف السامي المتناسب مع هدف سام آخر هو الهدف

(١) سورة البقرة، الآية ٣٠.

الاجتماعي، يؤدي إلى ما لاحظته الملائكة من سفك للدم وفساد في الأرض. وإن المواقع التي نرى فيها ظلماً عاماً في مجتمع من المجتمعات هي مواقع سار فيها الأفراد وفق أهداف شخصية غير متناسبة مع الهدف الاجتماعي، فتمت التضحية بالمصلحة العامة على حساب المصلحة الشخصية، وفق منطق القوة الذي يدعو له البعض، أو منطق المنفعة الذي يدعو له بعض آخر، عندما يتمكن صاحب المصلحة الشخصية من التضحية بتلك العامة.

وقد سجل الدين أن الهدف، بكلا نوعيه، لا يمكن أن يتحقق بالإجبار التكويني، إذ لا معنى للسعادة بدون شعور، ولا معنى للشعور بدون اختيار. لكن هذه الحرية التكوينية لا بد أن يرافقها المربي والمشرف، ليتمكن الفرد من الاختيار الصحيح. علماً أنه لن يكفي وجود المشرف والمربي إذا اقتصر دوره على محض الدعوة للاستفادة من الحرية بشكل يتناسب مع الهدف، لأنه لو كفى لما انحرفت البشرية في مسيرتها. والتاريخ والحاضر مليء بالشواهد على عدم كفاية هذا، رغم وجود المربي الكفؤ، كما هو الحال في زمان الرسول ﷺ وزمان كل الأنبياء كالنبي عيسى عليه السلام وغيرهم، وكما هو الحال في مربين غير مرسلين كانوا من المخلصين للإنسانية ولمجتمعهم. كما لن تكفي القوة الذاتية للعقيدة والتشريع لمنع الإنسان من تضييع الهدف، فإن الإنسان ليس آلة يستجيب بشكل قهري لمعتقده أو للمربي الآمر الناهي، ما لم ترافق ذلك عملية

تربوية يعتاد من خلالها الإنسان على الاستجابة لقناعاته، وتمييز الآني عن الأصيل من بين الأهداف التي يلحظها الإنسان. ولذا كان لا بد من المنع التشريعي، وهو منع لا يوجب سلب الاختيار عن الإنسان، لكنه يوجب تحذيره وإعلامه بأن لممارسة الاختيار عواقب حسنة وسيئة فسنّ قانون الثواب والعقاب. فلم يأت المنع التشريعي إلا ليمنع من ممارسة الحرية في الاتجاه غير الصحيح. ولما كان الإنسان لوحده غير قادر على تحديد الهدف أو تحديد القيود المتناسبة مع الهدف، وهذا أحد أركان فلسفة الدين، أرسلت الرسل. وبعبارة أخرى هناك حاجة لتحديد الهدف، وحاجة لمعرفة ما يحقق الهدف، والحاجة إلى مرب يكون بيننا يساعدنا على الوصول إلى الهدف. بعيداً عن الخطابات الرنانة التي تخاطب الأهواء وتحرض على مخالفة الرسل والأنبياء، تحت حجة عدم حاجتنا إلى مرشد، وأننا بلغنا من الرشد ما يغنينا عن ذلك. فإن هذه الخطابات لم تنفع في واقع الحياة شيئاً حتى الآن ولن تنفع مستقبلاً، وهو ما يدعو إلى التواضع أمام الحق وإلهه.

والقرآن يعتبر أن ذلك من شؤون الله تعالى الخالق المدبر للكون، وأن عدم إرشاد الناس إلى ذلك وعدم تأمين هذه الحاجات، يعطي المجتمعات حق الاحتجاج عليه تعالى: ﴿لِئَلَّا يَكُونَ لِلنَّاسِ عَلَى اللَّهِ حُجَّةٌ بَعْدَ الرُّسُلِ﴾[1]، ﴿لِيَهْلِكَ مَنْ هَلَكَ عَنْ بَيِّنَةٍ وَيَحْيَىٰ مَنْ حَيَّ

(١) سورة النساء، الآية ١٦٥.

عَنۢ بَيِّنَةٍ﴾[١]. ولذا نفى المسؤولية عن الإنسان قبل إرسال الرسل ﴿وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّىٰ نَبْعَثَ رَسُولًا﴾[٢]، إلا بمقدار ما يدركه العقل من قيم ومفاهيم، والعقل رسول من رسل الله تعالى، وإن لم يكن رسولاً كامل الرسالة.

ولما لم يكن الوعيد بالآخرة والوعد بها كافياً، لأن الإنسان من سوء حظه قد يغفل عن المؤجل ويغرق في المعجل، وقد تستغرقه اللحظة واللذة الآنية، وردود الفعل الفورية، فلا يعتني كثيراً بالمهم والجوهري، خاصة مع طول الأمل والركون إلى الدنيا ونسيان الموت، فتضعف الهمة على الالتزام بتلك القيود رغم أنها لنفع الإنسان، كان لا بد من تشريع العقوبات الدنيوية، حتى لا يتراخى في العصيان أي في ممارسة الحرية بطريقة تضر بالهدف، وبالتالي يحرم الإنسان من سعادته. ولن يقتصر الضرر، لو وقع، جراء الممارسة الخاطئة للحرية، على الفرد وحده بل سيتأثر المجتمع بذلك أيضاً، لو اتسعت رقعة المخالفة، وامتدت إلى أفراد كثيرين فإن الناس تتأثر ببعضها البعض، والهوى عامل مساعد على هذا التأثر، وانقياد الأفراد سيؤثر على حركة المجتمع، فتضيع سعادة المجتمع أيضاً في الحياة العامة وتفقد العدالة الاجتماعية، والمساواة، وكل القيم الاجتماعية. لأن الإسلام، وهكذا العقل والتجربة، يرى ربطاً بين تحقق هذه

(١) سورة الأنفال، الآية ٤٢.
(٢) سورة الإسراء، الآية ١٥.

القيم، وبين الالتزام بالقيود التي شرعت في وجه الحرية لصالحها. فكان لا بد من رفع هذه العوائق ولا يكون ذلك إلا بتشريع العقوبات الدنيوية، وقد أشرنا فيما سبق إلى أن الحرية هي فضاء خال من العوائق أمام الهدف، والتي لن يكون ذلك إلا بالقيد.

وهذا الذي قلناه لا ينحصر بالدين، فإن كل مجتمع، وإن اعتمد على القوانين الوضعية، إنما يشرع القوانين التي تحقق له هدفه، ويسن العقوبات لمن يخالفها، لأنه يرى في ذلك مساساً بالهدف، وبالتالي عائقاً يجب رفعه ولو بالعقوبات.

وهذا يدل بوضوح أننا عندما نقر بضرورة تقييد الحرية، فإننا لا ننطلق من ضرورات السلطة، رغم أن السلطة تتطلب تقييداً أيضاً، لكن ليست السلطة عند المسلمين ولا غيرهم من العقلاء الحكماء، إلا وسيلة لتحقيق الهدف الاجتماعي بالعدل والحكمة والإدارة الواعية، مع غض النظر عن الممارسة الخارجية لهذه السلطة، إذ لا يمكن تحقيق ذلك الهدف بغير سلطة. كما أن العلم والفكر والثقافة والمعرفة ليست أهدافاً في حد ذاتها، بل هي أدوات تعين الإنسان للوصول إلى أهدافه السليمة. وإن اختلافنا في تحديد الهدف وإن كان يؤدي بالضرورة إلى اختلافنا في تحديد المقيدات، لكننا سنتفق على ضرورة تقييد الحرية بما يتناسب مع الأهداف.

وقد تنبه لذلك بعض الباحثين الغربيين في الحرية مثل مالينويسكي، حينما قال: «إن الحرية يمكن أن تفهم بوصفها الشروط

الضرورية والكافية لتشكيل هدف ما، وترجمة هذا الهدف إلى عمل فاعل من خلال وسائل ثقافية منظمة والاستمتاع الكامل بنتائج هذه الفاعلية. على هذا فإن مفهوم الحرية يمكن أن يتحدد فقط ضمن علاقة مجتمع إنساني منظم مزود بدوافع ثقافية وأدوات وقيم تستلزم بالضرورة وجود قانون ونظام اقتصادي ومؤسسة سياسية أو باختصار منظومة ثقافية». «وبتعبير آخر رمزي: الحرية في حقيقتها هي قبول القيود التي تناسبك وتناسبها، وهي ذلك اللجام الذي تشد به نحو غاية اخترتها وأعطيتها قيمة ولم تفرض عليك فرضاً»[١].

ومن هنا، فإن الذين يؤمنون بضرورة الحرية وبقدسيتها بنحو مطلق، سيعيشون أزمة مع مجتمع الدولة التي لا يمكن أن تقوم بغير قوانين، وبالتالي من غير تقييدات. كما سيعيشون أزمة في مجتمع تتشابك فيه المصالح والمضار حتى لو لم تكن فيه دولة. وهذه الأزمة ستظهر بمظاهر مختلفة قد تؤدي بالأفراد والمجتمعات إلى ويلات تصير معها ظاهرة الرق التي تعيشها بعض المجتمعات أفضل حالاً منها، رغم كل سيئاتها.

وربما يحاول البعض تجاهل أزمتهم فيدعي الحرية المطلقة لنفسه ويعطيها الحق في التخلي عن كل القيود الأخلاقية، وفي اغتراف الملذات أو الشهوات لكنه سيكون في النهاية إنساناً منحطاً في نظر

(١) فرانز روزنتال في كتابه مفهوم الحرية في الإسلام، نشر معهد الإنماء العربي، سنة ١٩٧٨، ص ١٨.

الإنسانية. وسيكون المجتمع المتشكل من هؤلاء الأفراد مجتمع مشتتين مستعبدين غير قادرين على تحمل أية مسؤولية، وسيكونون أضعف من أن يواجهوا أي معتد أو الوصول بالمجتمع إلى مراتب الكمال بما يحتاجه ذلك من تضحيات في سبيل المجتمع. وهذا الفرد، في الحقيقة، فرد يعيش العبودية بأسوأ مظاهرها. وما ضاعت حقوق أمة ومجتمع من المجتمعات، أو حقوق فرد إلا بمقدار ما يكون أفرادها والحكام فيها أسرى هذه العبودية للدنيا، وبمقدار بعدهم عن السير في طريق الكمال.

هل الحرية حق أصيل؟

عندما نتحدث عن الحريات، نجد وقوع البعض في مصادرة خفية، تتعلق بادعاء أن الحرية حق أصيل لا يحق لأحد سلبها عن أحد، علماً أن هذا الادعاء يحتاج إلى بيان الطريق المثبت لكون أمر ما حقاً أصيلاً، إذا كان المراد من أصالة الحق، أنها ذاتية للإنسان لا تعطى من أحد. وبعد أن يتضح الطريق المثبت لذلك، نتساءل عما إذا كانت الحرية مما ينطبق عليها ذلك؟ فهنا جهتان متلازمتان، قد أغفلهما بعض الباحثين، بل الكثير منهم.

ومن الطبيعي أن البحث عن تلك الجهة سيختلف باختلاف المباني العقائدية التي كونها الباحث نفسه حول الكون والحياة والدين. وهذا دليل آخر على ضرورة تأسيس جملة من الأصول لبحث الحرية، من جملتها الأصول العقائدية، إذ لا يمكن لشخصين يختلفان

عقائدياً أن ينطلقا في مسألة الحقوق، دون أن ينظرا إلى مدى تأثير هذا الاختلاف العقائدي في هذه المسألة.

وإنكار كون الحق أصيلاً يتصور من وجوه مختلفة، فقد ينكر باحث كون الحرية حقاً أصيلاً، انطلاقاً من أن إثبات الحقوق يأتي من خلال ما وهبه الله تعالى لعباده وما سمح لهم به وأعطاهم إياه. وبعضهم ينكرها من خلال اعتبار أن الحقوق تكتسب من المجتمع، من خلال عقد اجتماعي يتفقون عليه فيما بينهم، يشرعون لأنفسهم حقوقاً. ومنهم من ينطلق في إنكار الأصالة إلى أن الحق يجب أن يعترف به القانون الأخلاقي، أو غير ذلك من الوجوه والاعتبارات التي قد يلحظها الباحثون.

ومن يدعي أن الحرية حق أصيل غير مكتسب وغير ممنوح من أحد، ليس له سبيل لذلك إلا إنكار وجود أي سلطة عليه، دينية كانت تلك السلطة أم غير دينية، حتى أنه ينكر سلطة القيم والأخلاقيات. والخلل في هذه النقطة ينشأ من أن مدعي أصالة الحرية، بالمعنى الذي ذكرناه، لم يذكروا دليلاً على مدعاهم، وإنما ينطلقون منها كمسلمة ينشئون عليها أحكامهم، ورفضهم لسلب هذه الحرية عنهم، ومنعهم من ممارستها، من أي جهة كان السلب وصدر المنع.

إن بحث مسألة الحقوق عموماً، ومن أين تنشأ، بحث مهم جداً، يمتد أثره على كل الحقوق التي يتنازع الناس والباحثون فيما بينهم حول ثبوتها وعدم ثبوتها. فمن يرى أن الحقوق تثبت بمقدار ما

يعطيه الله تعالى لعباده، فمن الطبيعي أن يبحث عن المقدار الذي تم بذله للعباد. وهكذا من يرى أن الحقوق تنشأ من خلال عقود اجتماعية عليه أن يراجع تلك العقود ليرى المقدار الذي تم التوافق على منحه وأخذه. لا نريد أن ننسى، ونحن نبحث في هذه النقطة، أن محل البحث ليس في الحرية التكوينية، وقدرة الإنسان على أن يفعل أو لا يفعل، فهذا مما ثبت من غير حاجة لإنكاره، لأن الله تعالى خلق الإنسان قادراً على اتخاذ القرار المناسب لرأيه وقناعاته كما خلقه قادراً على تنفيذ ما يريد، بشكل عام، إن لم يحل دون تنفيذ إرادته وقراراته حائل تكويني أو خارج عن قدرته. ومحل البحث هنا هو في الحرية التي تعني أن الإنسان له أن يفعل ما يشاء وليس لأحد أن يحاسبه أو يحاكمه على ما يفعل، فهذه هي الحرية التي نتساءل عما إذا كانت حقاً ذاتياً للإنسان يمتلكه من حين ولادته أو من حين تكون القدرة له، وهي التي قسمناها فيما سبق إلى حرية مطلقة وحرية نسبية.

ورغم أن الذي يظهر من جملة من الباحثين أن الحرية حق أصيل، لكن اعتراف الكثير منهم بضرورة تقييدها بجملة من المقيدات، مع غض النظر عن طبيعتها، لهو اعتراف ضمني بأن الحرية مأخوذة ومعطاة، وإلا فإن الحرية الذاتية لا يملك أحد أن يقيدها، فإن التقييد إنما يصح من واهب الحرية ومعطيها ومن لا يملك حق إعطائها لن يملك حق تقييدها. وهذا يعني أن القول بأن

الحرية ذاتية للإنسان، غير مأخوذة من أي موجود، وإن كان واجب الوجود، هو قول بالحرية المطلقة، التي أشرنا سابقاً إلى أنها مستحيلة التحقق.

وكمثال على ذلك، نقول: من يرى ضرورة تقيد الحرية بعدم الإضرار بالآخرين، لا يمكن فهم رأيه هذا إلا إذا كان يرى أن للآخرين دوراً في تشريع الحرية له والسماح بها. وهكذا من يرى مثلاً ضرورة تقيد الحرية بالمبادئ والقيم الأخلاقية، فإنه يعترف ضمناً بأن هذه المبادئ التي قد تكون توافقاً اجتماعياً عاماً، وقد تكون ناشئة من دين، دخيلة في ثبوت الحرية للإنسان، فيكون لذلك التوافق أو الدين دخلٌ في إعطائها، لما أسلفنا من أن من لا يملك حق الإعطاء لا يملك حق التقييد، وهو ما اصطلح عليه في اللغة الفقهية الأصولية: من يملك الجعل والوضع يملك الرفع. فإذا أعطيت لشخص أو جهة حق التقييد تكون قد اعترفت ضمناً بكونه من أعطى، أو شريكاً في الإعطاء.

ومن غير الواضح أن يستدل بعض المثقفين المدعين للتحرر والفكر الحر، على أن الحرية حق انطلاقاً من تشريع الحرية في شرعة حقوق الإنسان، علماً أن هؤلاء المشرعين هم من البشر أيضاً، قد لا يتميزون بوعيهم عن المستدل نفسه، وهم أيضاً مطالبون مثل غيرهم بتعليل ما شرعوا، وإثبات أنهم أهل لهذا التشريع، ولن يكون كافياً أن يكون ذلك محل توافق الحكومات، التي في أغلبها متسلطة على شعوبها، لثبوت أهليتهم تلك. والأغرب من ذلك، أن يعتبر هؤلاء

تلك النصوص مقدسات ثم يعترضون على المسلمين بتمسكهم بقرآنهم ونصوصهم الدينية للتعرف على الحقوق التي أثبتها الدين للإنسان.

والذي نعتقد به نحن المسلمين أن الله تعالى وإن خلق الإنسان ذا إرادة واختيار وقدرة على الفعل والترك ﴿إِنَّا هَدَيْنَٰهُ ٱلسَّبِيلَ إِمَّا شَاكِرًا وَإِمَّا كَفُورًا﴾[1]، لكنه لم يسمح له، بالمعنى التشريعي، أن يكون حراً مطلقاً بحيث لا مسؤولية جراء تلك الحرية. فالدين شرع للحياة أحكاماً وقوانين تلزم الإنسان بسلوكها والتحرك في دائرتها، والدين يملك هذا الحق لأنه حق الله تعالى الذي خلق الإنسان، وهو مالك له قبل أن يملك الإنسان شيئاً من نفسه، ولا مجال بناء على العقيدة الإسلامية، والتي ليس هنا محل النقاش فيها، أن يذهب المؤمن بتلك العقيدة إلا إلى أن الحرية التشريعية معطاة من قبل رب العالمين، وبالتالي تتقيد بمقدار ما أعطى. وقد شرع الله تعالى للناس واجبات ومحرمات عليهم التقيد بها كما شرع لهم مباحات هم أحرار في اختيار ما يشاؤون فيها ولا مسؤولية أو تبعات تترتب على هذا الاختيار، بينما لو خالفوا الواجبات والمحرمات، وهم قادرون على مخالفتها بمقتضى الحرية التكوينية الممنوحة لهم والمخلوقة فيهم، فهم سيتحملون، وفق ما نصت عليه الشريعة مسؤولية ما يختارون؛ سواء من حيث الثواب أو من حيث العقاب، وسواء من حيث العقاب الدنيوي أم من حيث العقاب الأخروي.

---

(١) سورة الإنسان، الآية ٣.

معنى آخر لأصالة الحرية:

وربما تطرح أصالة الحرية بمعنى آخر، غير معنى كونها حقاً أصيلاً للإنسان لا يحتاج إلى إذن من أحد، وهو أن الله قد أباح للإنسان وقد جعله حراً أمام أي التزام عملي، ما لم يرد إليه دليل شرعي يوجب عليه ذلك الالتزام. وهذه الأصالة يعبر عنها في مصطلحاتنا الأصولية والفقهية بأصالة الإباحة في الأشياء. وهو مبدأ يقر به الكثير من الأصوليين، اعتماداً على دليل العقل من جهة وعلى جملة من النصوص من جهة أخرى، ولا دخل لهذه الأصالة بكون الحرية حقاً ذاتياً للعباد. فلا تتقيد حرية الفرد إلا بمقدار ما يظهر من أدلة عقلية أو نصية محكمة، نعني نصاً قرآنياً أو نصاً معصوماً، يحدد له ما هو الممنوع. فإذا لم يرد هكذا تشريع، فإن الإنسان حر في أن يفعل أو لا يفعل، وإن كان التدين قد يقتضي في بعض الأحيان بعض الاحتياط لكنه غير واجب. فليس المنع عن فعل معين حقاً يمارسه الفقيه استناداً إلى هوى أو عقيدة أو لأي سبب ذاتي، وإنما هو حكم يخبر عنه الفقيه بمقدار ما اطلع عليه من الشريعة، إذ ليس له أن يسند إلى الدين ما ليس منه ﴿ءَآللَّهُ أَذِنَ لَكُمْ أَمْ عَلَى ٱللَّهِ تَفْتَرُونَ﴾[1]. وسيكون المجال مفتوحاً لمناقشته فيما توصل إليه، وفيما استند إليه، لأنه لن يكون من حقه أن يكتفي بالقول: هذا ما أراه، ما دام المفترض أن يكون لما رآه مستند شرعي.

---

(١) سورة يونس، الآية ٥٩.

الفصل الثاني

مقالة في الاجتهاد

الإسلام دين، ليس كسائر الأديان، رغم وجود الكثير من الأمور المشتركة بينه وبينها، فهو دين مثلما هي أديان. ورغم أن الدين، كمفردة لغوية، ذات معان متعددة في اللغة العربية والاستعمالات العرفية، إلا أن المقصود منها عادة، المنهج المنتسب لله تعالى يريد من عباده أن يتبعوه، على المستويين: العلمي والعملي. وهو في جانبه العلمي يعبر عن جملة من الأصول الاعتقادية، من قبيل الإيمان بالله تعالى وتوحيده والإيمان بأنبيائه ورسله وكتبه التي أنزلها عليهم والإيمان بالآخرة، كما أشار إلى ذلك القرآن الكريم بقوله: ﴿ءَامَنَ ٱلرَّسُولُ بِمَآ أُنزِلَ إِلَيْهِ مِن رَّبِّهِۦ وَٱلْمُؤْمِنُونَ ۚ كُلٌّ ءَامَنَ بِٱللَّهِ وَمَلَٰٓئِكَتِهِۦ وَكُتُبِهِۦ وَرُسُلِهِۦ﴾[1]، وهو في جانبه العملي يعبر عن جملة من الفروع التي تتفرع من تلك الأصول ﴿وَقَالُواْ سَمِعْنَا وَأَطَعْنَا ۖ غُفْرَانَكَ رَبَّنَا وَإِلَيْكَ ٱلْمَصِيرُ﴾[2].

---

(١) سورة البقرة، الآية ٢٨٥.

(٢) سورة البقرة، الآية ٢٨٥.

ورغم أن الأديان مشتركة فيما بينها في الجانب الاعتقادي، لولا التحريف الذي طال بعض المعتقدات، إلا أنها تختلف فيما بينها في الفروع اختلافاً واسعاً، وتميز الإسلام عن غيره بأن الفروع فيه، قد طالت جميع الجوانب الحياتية التي اعتيد أن تسمى بالفروع الفقهية.

ولما كان الإسلام خاتم الأديان كان معنى ذلك أن الشريعة قد تمت واكتملت، ولم تعد هناك مشكلة على مستوى الرسالة كنص قانوني ونظام شامل لجميع جوانب المعرفة الإنسانية والسلوك الحياتي، وإن كان هناك من مشكلة، فهي في وجود الهادي الذي يقوم بحفظ تلك الرسالة بين المسلمين وبقائها، كما أرادها الله تعالى، باعتباره الترجمان المعيّن من قبل الله تعالى، الدال على المقاصد الإلهية، والمعين على فهم وإدراك الحقائق الدينية، من جهة، وباعتباره المكلف بالإشراف على حسن تطبيق تلك المقاصد والحقائق والتشريعات الدينية، رغم اختلاف الأزمنة والأمكنة، ليبقى الإسلام، بسبب ذلك، ديناً شاملاً لكل العصور قادراً على أن يكون الحل الأمثل في كل زمان ومكان، لو وجد الهادي المعيّن من قبل الله تعالى.

الحاجة إلى الاجتهاد:

إن عدم وجود الهادي وغيابه عنا، يشكل إحدى المشكلات الأساسية أمام تلاقي المسلمين على فهم واحد للدين والشريعة، وإحدى العقبات الأساسية أمام تقديم الإسلام كحل مثالي لكل مشاكل

المجتمع في كل زمان ومكان. ونحن من المؤمنين بضرورة وجود هذا الهادي، ومن المؤمنين بوجوده، وبأن الله تعالى قد أقامه علماً للأمة ترجع إليه عند اختلافها في فهم القرآن والإسلام، ويعينها على كيفية تطبيق الإسلام بما يتلاءم مع كل العصور. وهذا في الحقيقة ما تعنيه نظرية الإمامة التي يقر بها الإماميون الاثنا عشريون، والتي تعتبر أن الإمام المعصوم هو الذي يملك كل الحقيقة. نقول هذا ونحن ندرك استيحاش بعض أهل هذا العصر من هذه الجملة. وعندما نقرأ في بعض الكتب الحديثة تشكيكاً من قبل بعض الباحثين في مدى صحة مقولة: «إن الإسلام هو الحل الدائم»، نجد أن مرتكز التشكيك، كوننا نحن البشر الناقصين المعنيين في فهم الدين وتقديمه إلى الآخرين، من دون أن يكون هناك أي عون لنا في ذلك سوى ما جاء في القرآن الكريم والسنة النبوية وما ورد من نصوص أهل البيت عليهم السلام، بالإضافة إلى ما تدركه عقولنا التي نتفاوت فيها تفاوتاً كبيراً أي من دون أي ضمانة عند أي شخص منا أنه سيتمكن من الوصول إلى الحقيقة الكاملة إن لم نقل مع جزمنا بالعجز عن الوصول إليها مهما تطاولت السنون، ولهذا اختلف المسلمون اختلافاً كبيراً فيما بينهم رغم وجود القرآن بيننا من دون أي تحريف، ومع وجود السنة النبوية وسنة أهل البيت عليهم السلام اللتين أضحتا محلاً للبحث والخلاف، إن على مستوى الصدور أو على مستوى الفهم، مثلما كان القرآن نفسه محلاً للخلاف على مستوى التفسير والفهم.

لهذا أمكن لنا أن نفهم مكمن الهواجس التي يعيشها الكثير من المثقفين الإسلاميين وغيرهم حول مدى صدقيتنا في دعوى: «إن الإسلام هو الحل الأمثل» في كل الظروف والعصور وبقاع الأرض. وفي الحقيقة، فإن دعوى أن الإسلام هو الحل بمعزل عن وجود الشخصية الكاملة التي تملك الحقيقة الكاملة ستكون دعوى فيها من المخاطرة ما يكفي للتشكيك فيها، إذ إن الإسلام في ظل تشتت المسلمين واختلاف مذاهبهم لا يعبر عن مضمون واحد، واحتمالات الخطأ في فهمنا، وفيما ننسبه إلى الإسلام احتمالات واسعة، وهذا يلقي بظلاله بشكل ثقيل حول مصداقية: «الإسلام هو الحل» كما يرمي بظلاله وثقله حول فكرة: «من يملك الحقيقة الكاملة».

لكن لو نظرنا إلى المسألة من وجهة نظر الإمامية الاثني عشرية، القائلة بضرورة وجود معصوم عَرَف الواقع، وورث العلم عن النبي ﷺ وراثة صادقة كاملة، يعرف على نحو الدقة ما يريد الله تعالى وما لا يريد، لا يرد في شأنه أي احتمال من احتمالات الخطأ، لا على مستوى الشريعة التي يحملها وتفاصيلها ولا على مستوى التطبيق، لو نظرنا إلى المسألة من هذه الجهة تصبح قضيتا «الإسلام هو الحل» و«امتلاك الحقيقة الكاملة» من القضايا البديهية، ولن يكون النقاش في هذه الحال منصباً إلا حول وجود تلك الشخصية المعصومة الكاملة.

هذا كله لو آمنا بوجود حقيقة كاملة واقعية نبحث عنها، وآمنا

بأن من حقنا الوصول إليها، وأن هدف الأنبياء هو وضعها بين أيدينا حتى نتمكن من التعامل معها.

لسنا هنا في وارد إثبات هذه الحقيقة وهذه الشخصية، فهذا له جانب كلامي آخر، لكننا سنبني عليه، وسنؤسس انطلاقاً منه. ونعني بذلك أن الاجتهاد بصفته حالة شخصية وإن كانت موجودة في عصر وجود النص وظهور تلك الشخصية المعصومة، التي تجسدت في اثني عشر إماماً، إلا أن صفة الاجتهاد لم تكن يوماً كافية لقيادة العالم بما يكفي، وبما يغنينا بها عن وجود الشخصية المعصومة. ونحن عندما نلجأ للاجتهاد فإنما نلجأ له كحل اضطراري لا كحل أصيل ونهائي، وهو مقولة لا يمكن أن نفهم معناها إن عزلناها عن فكرة الهادي والهداة المعصومين.

لكن مع وجود هذا الإيمان، ظهرت الحاجة إلى حل اضطراري، بعد غيبة الإمام الثاني عشر (عجل الله تعالى فرجه) ـ وهي غيبة لها مبرراتها ولسنا في وارد تفصيلها أيضاً ـ ولن يكون هذا الحل الاضطراري بأي حال من الأحوال البديل المطلق عن ذلك الهادي. وهذا الحل ظهر ـ كصيغة اجتماعية ـ عندما ظهرت المعوقات أمام الهداة المعينين من قبل الله تعالى لممارسة دورهم، فكان أن ضاقت على المؤمنين بهذه النظرية، سبل التواصل مع أئمتهم، كما آل الأمر في النهاية إلى أن يغيب الإمام الثاني عشر عليه السلام عن الأبصار وتبتلى الأمة في فترة غيابه، فأوكلت الأمة إلى نفسها، في إظهار كل جهدها

لفهم الإسلام، رغم تطاول الأزمان، ورغم تبدل المفاهيم في بعض الأحيان، وضياع لبعض النصوص وتحريف طاول بعضها الآخر، فنشأ عن ذلك عدم وصول الإسلام إلينا سليماً معافى غير مجروح، وصرنا مطالبين ببذل الجهد الكبير للتمييز بين الحق والباطل فيما وصلنا، فظهرت الخلافات والاختلافات، حتى كاد أن يظهر للعيان أنه ليس هناك إسلام واحد، بل إسلامات بعدد المذاهب أحياناً، وبعدد الفقهاء أحياناً أخرى.

والحقيقة هي أن الإسلام واحد، وأن كل المذاهب والفقهاء يسعون لإدراك هذا الواحد، والاختلافات إنما هي نتيجة وجود أخطاء ترتكب عن تقصير أو قصور، أوجبت تعددية في الساحة الإسلامية، قد يراها البعض ظاهرة خير وينظر لها تحت عنوان التعددية الدينية، وهي ليست كذلك، لأن مقتضاها أن الاتفاق شر. نعم، يمكن اعتبار الاختلاف خيراً لو أوكل إلينا أمر استكشاف الشريعة، ولم يكن لنا سبيل لذلك إلا قدراتنا والإمكانيات الموجودة بأيدينا وجهد علمائنا، وحينئذٍ سيكون الاختلاف باعثاً على اكتشاف الحق وبذل مزيد من الجهد، ومانحاً لفرصة أوسع في الحوار والتدقيق. كما يمكن اعتباره خيراً لو أنكرنا وجود حقيقة حقيقية، واعتبرنا أن لكل باحث حقيقته الخاصة به، وهو ما عرف في المصطلحات الأصولية بالتصويب. أما لو بنينا على أن الحقيقة واحدة علينا جميعاً السعي لتحصيلها، فليس ذلك بخير على الإطلاق، بل يعكس حالة تخبط وضياع، يستحيل معها إيصال الأمة إلى الحقيقة.

وأما الحديث المشهور: «اختلاف أمتي رحمة»، فليس المقصود منه الاختلاف في فهم الدين، الموجب لتشويش الأمور على الناس، حتى كادوا أن يملوا من اختلافاتنا، ويتساءلون أين هو الدين؟ بل المقصود منه ما جاء في بعض رواياتنا، التي ورد فيها سؤال للإمام الصادق عليه السلام:

«إن قوماً يروون أن رسول الله صلى الله عليه وآله قال: اختلاف أمتي رحمة، فقال عليه السلام: صدقوا. فقلت: إن كان اختلافهم رحمة فاجتماعهم عذاب؟ فقال عليه السلام: ليس حيث تذهب وذهبوا، إنما أراد قول الله عز وجل: ﴿فَلَوْلَا نَفَرَ مِن كُلِّ فِرْقَةٍ مِّنْهُمْ طَآئِفَةٌ لِّيَتَفَقَّهُوا۟ فِى ٱلدِّينِ وَلِيُنذِرُوا۟ قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوٓا۟ إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ﴾[1]، فأمرهم أن ينفروا إلى رسول الله صلى الله عليه وآله ثم يرجعوا إلى قومهم فيعلموهم، إنما أراد اختلافهم في البلدان لا اختلافاً في دين الله، إنما الدين واحد، إنما الدين واحد»[2]، وهذا التكرار مهم في محل كلامنا. فإن الاختلاف إذا كان خيراً لزم أن يتعدد الدين بتعدد الأفهام، مع غض النظر عن العذر للمختلفين.

شرعية الاجتهاد:

إن هذا الحل الاضطراري الذي اضطرّنا للجوء إليه لفهم الشريعة والدين، يكمن في الاجتهاد كسبيل وحيد متيسر لذلك. هو حل طرحه الهداة عليهم السلام أنفسهم عندما كانوا غير قادرين على التواصل مع أتباعهم

(١) سورة التوبة، الآية ١٢٢.
(٢) علل الشرائع، ج ١، ص ٨٥.

بسبب ظروف سياسية قاهرة، عندها كان يأتيهم المؤمن من مكان بعيد يسألهم عن الطريق لمعرفة الدين وفهمه، فكان الأئمة عليهم السلام يرسلون العلماء، يبثونهم في الأقطار يسمحون لهم بممارسة عملية اجتهادية، مع سهولتها في تلك الأزمان، لقلة الشوائب فيها بسبب قربهم من عصر النص، وقلة السلبيات التي تترتب على ذلك، بسبب إمكانية رجوع أولئك العلماء، في بعض الأحيان، أو كثيرها، إلى الأئمة عليهم السلام واستفسارهم عن ذلك، لكن مع ذلك شرع هذا الباب في عصر حضور الأئمة عليهم السلام للمشقة البالغة على المؤمنين لو ألزموا بضرورة التواصل المباشر معهم عليهم السلام، فكان أن قال الإمام الصادق عليه السلام في بعض المواضع، لهشام بن سالم: «إنما علينا أن نلقي إليكم الأصول وعليكم أن تفرعوا»[١].

ومثلها رواية أخرى عن الإمام الرضا عليه السلام يقول فيها لأحمد بن محمد بن أبي نصر: «علينا إلقاء الأصول إليكم وعليكم التفريع»[٢].

وكانوا عليهم السلام يرسلون العلماء لتعليم الناس معالم الدين، مثل ما ورد عن الإمام الصادق عليه السلام عندما قيل له:

«ربما احتجنا أن نسأل عن الشيء، فمن نسأل؟ قال: عليك بالأسدي، يعني أبا بصير»[٣].

---

(١) وسائل الشيعة، ج ١٨، ص ٤١.
(٢) وسائل الشيعة، ج ١٨، ص ٤١.
(٣) وسائل الشيعة، ج ١٨، ص ١٠٣.

وما رواه عنه عليه السلام حمزة بن حمران أنه قال: «من استأكل بعلمه افتقر. قلت: إن في شيعتك قوماً يتحملون علومكم ويبثونها في شيعتكم فلا يعدمون منهم البر والصلة والإكرام. فقال عليه السلام: ليس أولئك بمستأكلين، إنما المستأكل بعلمه الذي يفتي بغير علم ولا هدى من الله ليبطل به الحقوق طمعاً في حطام الدنيا»[١].

وما ورد أن عبد الله بن أبي يعفور قال للإمام الصادق عليه السلام: «إنه ليس كل ساعة ألقاك، ولا يمكن القدوم، ويجيء الرجل من أصحابنا فيسألني وليس عندي كل ما يسألني عنه. فقال عليه السلام: ما يمنعك من محمد بن مسلم الثقفي؟ فإنه سمع من أبي وكان عنده وجيهاً»[٢].

وما عن علي بن المسيب الهمداني أنه قال للرضا عليه السلام: «شقتي بعيدة، ولست أصل إليك في كل وقت، فممن آخذ معالم ديني؟ قال عليه السلام: من زكريا بن آدم القمي المأمون على الدين والدنيا»[٣].

وما رواه عبد العزيز بن المهتدي، والحسن بن علي بن يقطين عن الرضا عليه السلام: «لا أكاد أصل إليك أسألك عن كل ما أحتاج إليه من معالم ديني، أفيونس بن عبد الرحمن ثقة آخذ عنه ما أحتاج إليه من معالم ديني؟ قال عليه السلام: نعم»[٤].

---

(١) معاني الأخبار ـ للشيخ الصدوق، ص ١٨١.
(٢) وسائل الشيعة، ج ١٨، ص ١٠٥.
(٣) المصدر السابق، ص ١٠٦.
(٤) المصدر السابق، ص ١٩٧.

والروايات في هذا المجال كثيرة، ومعالم الدين حصيلة ما يستخرج من مجموع النصوص التي تكون بيد العالم، وهذه تحتاج إلى بعض الاجتهاد في تحصيلها.

ومن الروايات الدالة على مشروعية الاجتهاد في عصر الأئمة عليهم السلام، رواية عمر بن حنظلة عن الإمام الصادق عليه السلام التي جاء فيها بعد النهي عن الرجوع إلى قضاة الجور: «ينظران من كان منكم ممن قد روى حديثنا ونظر في حلالنا وحرامنا وعرف أحكامنا فليرضوا به حكماً..»[١].

وصارت الحاجة إلى الاجتهاد ماسة في عصر الغيبة، بعد أن تركنا لوحدنا نسبياً، لأسباب نتحمل نحن مسؤوليتها، لا مجال للتفصيل فيها هنا. من هنا فتح باب الاجتهاد، في الفقه الشيعي، على مصراعيه، وكان ذلك بإشارة أيضاً من الإمام الثاني عشر عليه السلام، حيث ورد عنه عليه السلام توقيع جاء فيه: «وأما الحوادث الواقعة فارجعوا فيها إلى رواة حديثنا فإنهم حجتي عليكم وأنا حجة الله»[٢]، وبدأ العلماء يشتغلون به، وبدأ التأسيس لهذا الاجتهاد وللأصول التي يجب اتباعها لفهم الدين.

ومع غض النظر عن تطور مصطلح الاجتهاد في التاريخ الفقهي والأصولي، والاختلاف في مشروعية الاجتهاد، وهو خلاف مشهور

(١) الكافي، ج ١، ص ٦٧.
(٢) كمال الدين وتمام النعمة ـ للشيخ الصدوق، ص ٤٨٤.

بين الأصوليين والإخباريين، لكن الجميع كان يمارس الاجتهاد، سواء توافقنا على التسمية أم اختلفنا. ويمكن لمن أراد التأكد من ذلك أن يراجع كتب الإخباريين المعروفين بإنكارهم لمشروعية الاجتهاد، وهم في الحقيقة أنكروا مشروعية ما فهموه من معنى الاجتهاد، أي إعمال الرأي من دون الرجوع إلى النصوص بتوهم أن دين الله يدرك بهذه الطريقة، وهو ما يسعى للترويج له في هذه الأيام تحت اسم الدين، وفهم الدين ومعرفة الدين والتعددية الدينية، ونحو ذلك من المصطلحات والعبائر التي تلقى آذاناً صاغية لدى كثيرين من أصحاب الهوى الذين لا يملكون الكفاءة المطلوبة للاجتهاد الصحيح. والاجتهاد بذلك المعنى مرفوض من قبل الأصوليين أيضاً، إلا أن الفعل الاجتهادي بالمعنى المقبول قام به الجميع. فهم ناقشوا الأصوليين في الأصول وأسسوا أصولاً كانت محل خلاف مع الأصوليين الذين أسسوا أصولاً لم يقبل الإخباريون ببعضها، وأكثر موارد الخلاف بين الأصوليين والإخباريين يدور حول إمكانية العقل في فهم الدين أو في إمكانية الاعتماد عليه في بعض التشريعات، إضافة إلى مسائل أخرى تشكل أسس الاستنباط الفقهي. فهم في الحقيقة أسسوا أصولاً، والأصوليون أسسوا أصولاً يشتركون في بعضها ويختلفون في بعضه الآخر، وهذا التأسيس هو فعل اجتهادي كما قاموا في عملية الاستنباط باستخدام تلك الأصول.

ماهية الاجتهاد:

والاجتهاد هنا، مهما قيل في تعريفه اللغوي والعرفي، هو بذل الجهد في معرفة الدين من خلال أصول وأسس ومنهجية محددة مستقاة من الشريعة نفسها، حتى أننا عندما نعتمد على العقل فلأن الشريعة سمحت لنا بذلك، أو هذا ما يجب إثباته على الأقل. وليس من حق أحد أن يلتزم بنتيجة لم يبذل لأجلها الجهد الكافي سواء على مستوى تأسيس تلك الأصول وإثبات صحتها، أم على مستوى التفريع، فضلاً عن أن يروج لها بصفتها فكرة دينية أو نتيجة شرعية. وقد كان كل فقيه يسعى إلى أن يكون بريء الذمة أمام ربه فيما يؤسسه من أصول وفيما يستنبطه من أحكام، وهو الهم الذي يفتقده الكثيرون. إن هذا المعنى للاجتهاد يحمل في طياته الكثير من عوامل النمو والتكامل والنضج، فليس المجتهد هو الذي يستنبط الأحكام اتكالاً على أصول أسسها غيره، بل لا بد أن يدخل في عملية تأسيس لتلك الأصول، مستفيداً من كل الآراء المطروحة والأفكار المتقدمة، فيأخذ ما يثبت عنده ويعرض عما لا يثبت عنده.

فالاجتهاد، إذن، عملية تتم من البداية إلى النهاية؛ أي تبدأ من تحديد الأصول، وتنتهي بتحديد الفروع الكلية، وهو دور يقوم به كل فقيه على حدة بالاستفادة من كل ما طرح قبله من آراء وأفكار، لكنه لن يقلد غيره في أي منها، بل هو مطالب بتحصيل قناعة خاصة به مستندة إلى يقينيات أو ظنيات قام الدليل القطعي عنده على صحة

الاعتماد عليها. وقد يضطر الفقيه إلى أن يكون مجتهداً في اللغة، لو توقف إثبات مسألة على معرفة لغوية معينة، ومجتهداً في علم الحديث والرجال، أو في علم التاريخ أو في تفسير القرآن أو في أي علم يتوقف عليه إثبات فكرة ما.

والاجتهاد فعل يطال كل العلوم التي يحتاج إليها الفقيه، منفتح عليها جميعها. وإنّا لا نسمي الفقيه فقيهاً إن لم يكن واعياً لكل علم يحتاج إليه، دون أن يعني ذلك ضرورة الإحاطة بالعلم كله، بل المقصود الإحاطة بالعلم من جهة المسألة المعينة. ولو توقف ذلك على الإحاطة بالعلم كله لوجب، مستفيداً من كل أهل كل علم في المجال المخصوص المحتاج إليه.

والحقيقة، فإن الاجتهاد لا ينحصر أمره بالجانب الفقهي، بل هو عام يشمل العقيدة والفروع، ويشمل كل الفروع الفقهية، إضافة إلى كل جوانب المعارف الدينية، وإن كانت آليات وأصول كل اجتهاد تختلف باختلاف الأمر المراد الاجتهاد فيه. فالاجتهاد في العقيدة على مستوى الأصول الأساسية يحتاج إلى عقل فقط قد يجد في النصوص ما يعينه عليها، ويكون دور النصوص حينئذٍ محض الإرشاد لا التأسيس والمولوية. وفي تفاصيل العقيدة يحتاج إلى عقل ونص، وهكذا الحال في الاجتهاد على مستوى الفروع الفقهية، فإن العقل والنص كليهما مدركان أساسيان.

أسس الاجتهاد:

وإذا كان الاجتهاد متعلقاً بفهم الدين، لا بغيره، فهذا يفرض أسساً محددة علينا أن نأخذها من الدين نفسه، ولذا يشترط في المجتهد أن يكون مؤمناً بالدين نفسه قبل أن يدخل في عملية اجتهادية تحاول فهم ذلك الدين، ولا بد أن يكون قد أسس أولاً الأسس العقائدية التي يرتكز عليها الدين، أعني التوحيد والنبوة والقرآن الكريم. وإذا فرضناه غير مؤمن بها، فعليه على الأقل أن ينطلق منها باعتبارها مسلمات، أما إذا انطلق من أنه لا يؤمن بالدين، فعن أي اجتهاد نتحدث حينئذ؟ أو فرضنا أنه لا يؤمن بقيومية الله تعالى وربوبيته وانحصار حق التشريع به، فعن أي اجتهاد أيضاً نتحدث؟ وهكذا الحال، لو فرضنا تشكيكاً بالنبوة والقرآن والنبي محمد ﷺ. ولذا قال العلماء، وحق ما قالوه: إن الاجتهاد يجب أن يكون من خلال «الكتاب الكريم» و«السنة» و«العقل»، مع نقاش مستفيض بين العلماء حول قيمة العقل، والمشهور عند علمائنا الاعتماد عليه مع ضوابط ذكروها في علم الأصول، ويضيف بعض المذاهب الإسلامية، إلى تلك الأسس، ما يسمونه «الإجماع»، وهو عند الإمامية ليس بذي قيمة ذاتية، بل قيمته بمدى كاشفيته عن السنة.

ومعنى الكتاب الكريم واضح فهو القرآن المجيد، وأما السنة فتعني قول المعصوم عليه السلام وفعله وتقريره. وبعض المذاهب يخص السنة بسنة رسول الله ﷺ، بينما تعممها الإمامية إلى سنة

الأئمة عليهم السلام، فهي عندهم أساس من أسس الاجتهاد مثلما هي سنة النبي صلى الله عليه وآله. فإذا كانت تلك الثلاثة هي طريق الاجتهاد لفهم الدين، فمعنى ذلك أنه لا يحق لأحد أن يخرج عنها في تأسيس الأصول وفي تفريع الفروع وتحديد المفاهيم الدينية، إلا إذا كان في صدد تقديم اقتراح بدين جديد. ولكن وجود القرآن والسنة والعقل لا يكفي لكي نقول: إننا قد فهمنا الدين، بل لا بد من وسيلة محددة لكيفية استخراج تلك الأصول وتفريع تلك الفروع، ولذا جعل علم الأصول ودوّن كعلم مستقل عن علم الفقه لأنه، وحسب تعبير الشيخ الخراساني مؤلف كفاية الأصول «الصناعة» التي يعرف بها القواعد والأصول لاستنباط الأحكام الشرعية والمعارف الدينية، رغم إمكانية اعتبار علم الأصول، بوجه من الوجوه، جزءاً من علم الفقه أيضاً.

ومع أن الكثير من العلماء يصرح بأنه لا بد من تعلم المنطق الأرسطي، بالنحو الذي طوره المسلمون، لا بالنحو الذي كان عليه، إلا أن جملة من العلماء، مثل السيد الخوئي (قده)، قد أفاد أنه لا حاجة إلى تعلم ذلك المنطق والتقيد به، لأن ما نحتاجه في علم الأصول وفي الاستنباط أمر يقرره العقل، سواء دُرس المنطق أم لم يُدرس. وهذا القول كلام حق، فإن المنطق الأرسطي، ولو بالنحو الذي طوره علماء المسلمين، لا حاجة بنا إلى دراسته، فيما يخص فهم الدين، لأن القواعد المنطقية التي سيتم الاعتماد عليها، هي واضحة بديهية لا تحتاج إلى تعلم مصطلحاتها ورسم تفاصيلها، وليس الأمر متقوماً بالمصطلحات

بل بالمضمون، وهو مضمون يدركه كل عقل سليم من غير حاجة إلى التعلم، وما يزيد عن ذلك لا حاجة إليه في علم الاستنباط، وإن احتاج إليها فسيتم الحكم عليها ودراستها في علم الأصول نفسه وفي علم الفقه، حين مواجهة عملية استدلالية معينة.

وعلى كل حال، لن تتم المحاكمة لأساليب الاستدلال على أساس أن أرسطو قال أو لم يقل، ولا على أساس أن علماءنا قالوا أو لم يقولوا، بل ستتم على أساس تقييم مباشر وفعلي لذلك الاستدلال، وفي لحظة التقييم المباشر سيتم رفض ذلك الاستدلال أو قبوله، بمعزل عن رأي أرسطو ورأي غيره من المناطقة. وربما استعمل بعض العلماء بعض اصطلاحات المنطق الصوري، لكنه في الحقيقة مجرد تعبير وليس من باب الانقياد لذلك المنطق. لذا لن يكون هناك مشكلة عند علمائنا لو أراد شخص أن يبتدع منهجاً منطقياً استدلالياً جديداً، لو أمكنه أن يثبت صحة ذلك المنهج المنطقي وفعاليته، لأنه سيتعرض للنقد الدقيق، كما يتعرض غيره ممن سبقه لذلك، لكن سيتم الاعتماد عليه والأخذ به إن أثبت فعاليته في عملية التقييم المباشر لا على أساس من قال.

وإني ـ وللإنصاف أقول ـ: لم أجد أحداً من علمائنا يرتكز على المنطق الأرسطي في عملية الاستدلال الفقهي، بل وجدناهم، حتى العلماء السابقين والأقدمين، منفتحين على أنماط استدلالية ربما لم يعرف بها أرسطو، ولا المناطقة الحديثون.

تأصيل الأصول:

ثم إن الأصول التي كانت تؤسس في علم الأصول، كانت تظهر شيئاً فشيئاً حسب موارد الابتلاء في علم الفقه، فكلما وجدوا في علم الفقه الحاجة إلى قاعدة أصولية محددة، عملوا على تدوينها في ذلك العلم وطرحها للنقاش المستمر، حتى أن جملة من علمائنا بادروا إلى طرح جملة من المسائل اللغوية في علم الأصول، مثل مباحث المشتق والصحيح والأعم ومثل ظهور صيغة الأمر في الوجوب، ونحو ذلك من المسائل اللغوية لاعتقادهم الحاجة إليها، وبقيت تلك المسائل مندرجة في ذلك العلم تخضع للنقد والنقاش الدقيق. ونجد في هذه الأزمنة محاولات لإلغاء تلك المسائل أو جملة منها، باعتبار أنها لا تأثير لها في عملية الاستنباط الفقهي، وأن من أدخلها كان قد توهم أن لها تأثيراً، ثم لما بان توهمه وعدم الحاجة إليها فالمطلوب إزالتها من علم الأصول، رغم أن لها نفعاً في مكان آخر. وإن كانت مباحث التفسير المستجدة حديثاً تحت عناوين مختلفة ستلزم الجميع بالعودة إليها، إذ عادت مسألة اللغة لتتخذ محلاً قوياً في فهم النص.

وعلى كل حال، فإن موارد الابتلاء في الفقه هي التي تدعو لتأسيس أصول يبحث عنها في علم الأصول، لكن ليس بالضرورة أن يكون كل باحث معتقداً الحاجة إليها، بل يكفي لاندراجها في علم الأصول احتمال كونها كذلك، ولو بلحاظ بعض الأقوال، فقد تجد شخصاً يبحث في حجية الخبر الواحد في علم الأصول ويكون رأيه

النهائي أنه ليس حجة. فعلم الأصول إذن يبحث فيه عن القواعد التي يحتمل أنها دخيلة في الاستنباط ليتم تأكيد اعتبارها أو نفي اعتبارها.

ولا شك أنه كلما توسعت دائرة الاجتهاد كلما زادت الحاجة لتفحص تلك الأصول وملاحظة مدى صلاحيتها للاستفادة منها، وما إذا كنا بحاجة لأصول جديدة غير معهودة. وفعل الاجتهاد لا يمنع من تأسيس أصل جديد لو بانت الحاجة إليه، فليس هو اجتراراً لما فعله السابقون نتقيد بهم ولا نحيد عما أسسوه. فلو فرضنا شمول الاجتهاد لجميع المعارف الدينية، وهو قطعاً شامل لها، فقد يجد المرء نفسه محتاجاً إلى أصول جديدة. ولو فرضنا أن شخصاً آمن بأن الأصول المحتاج إليها لاستنباط الأحكام الفقهية والمعارف الدينية، مع الأخذ بعين الاعتبار النظرة الاجتماعية للأمور، ستختلف عن الأصول المحتاج إليها لو كانت النظرة فردية منعزلة عن الحياة الاجتماعية، لو فرضنا ذلك، فإنه لن يكون هناك مانع من أن يطرح ذلك الشخص نظريته في الموضوع، ويعرضها للنقاش وسيسعى العلماء لمناقشتها لرفضها أو تأييدها، ولن يتم رفض أي تأسيس جديد بحجة أنه جديد، فهذا مناف لطبيعة الاجتهاد، ومناف لسيرة العلماء في نشاطهم الأصولي، وإن اتهموا ظلماً وجهلاً بخلاف ذلك.

لم يقل أحد من علمائنا أنه يجب استئذان العلماء في رفض قضية أصولية أو قبولها، وفي إثبات قضية أصولية جديدة، ولا ذهب أحد منهم إلى أن العلماء السابقين لهم ميزة خاصة عن العلماء

اللاحقين يصير أولئك بموجبها مرجعية للاحقين، وإلا لكان هذا سداً لباب الاجتهاد، ونحن من العاملين به المقرين بأهميته تاريخياً وحاضراً ومستقبلاً، ولذا فإنه عند البحث الفقهي التحقيقي تسقط الألقاب، ولا يكون هناك نظر إلا للقول نفسه، مع غض النظر عن القائل وعن علو شأنه. وإن التأثر بطبيعة القائل يوقع الباحث في شائبة التقليد، ويجعله موضع تهمة في فقهه وموضوعيته، مع وعينا الكامل بصعوبة التخلص كلياً من كل شوائب التقليد خاصة تلك التي تغرس في النفوس، وتشكل عاملاً مهماً من عوامل التفكير غير المشعور بها لكنها موجودة، وهو ما يطرح تساؤلاً حول قدرة الإنسان على الموضوعية التامة.

التأصيل والحرية الفكرية:

والحقيقة أن مستوى الحرية الفكرية الممنوحة في العملية الاجتهادية لا حدود لها، ولا نعتقد أن هناك مجتمعاً قد شرع هذا المستوى من الحرية. وبحجم هذه الحرية، يكون الجهد المطلوب كبيراً جداً، فمن لم يبذل جهده الكافي، وكان سطحياً في تأسيس الأصول وتفريع الفروع، بالمعنى الأعم من الفقه والمعارف بما فيها الأخلاق، لن يُعترف به مجتهداً، لا في الأصول ولا في الفروع. وهذا يعني أن الاجتهاد يتطلب طاقة كبيرة جداً وبحثاً جاداً وضوابط صارمة على مستوى المنهجية، بحيث لا يقع في أسر الهوى والتقليد للغير فيما يراه، وعلى مستوى متانة البحث وقوته.

لكن مع تلك الحرية الممنوحة ورغم الانفتاح الذي يتطلبه الاجتهاد على كل ما يمكن أن يطرح على مستوى الأصول فإنه لن يكون ذلك مقبولاً، في إطار فهم الدين، إلا وفق ضوابط تتأتى من قبل الهدف أي الدين، وقد أشرنا إلى أن الهدف هو فهم الدين ككليات تطال الفقه والمعارف الأخرى، وأن المرجعية فيه تعود إلى ثلاثة: «القرآن» و«السنة» و«العقل». من دونها لن يقبل أي أصل قد يدعيه مدع أو يطرحه باحث، لأنه يفقد قيمته فوراً، ومن جملة تلك الضوابط: أن الإسلام خاتم الديانات وأن النبي ﷺ خاتم الأنبياء، وأن التشريع حق الله تعالى، وليس للإنسان أي حق فيه إلا بمقدار ما ثبت أنه له، لو ثبت.

فليس المجتهد مشرعاً جديداً يريد أن يأتي بدين جديد، وليس هو شخصية بديلة عن النبي ﷺ والإمام عليه السلام، وليس دوره أن يتمم نقصاً وقع من النبي ﷺ، أو يصحح خطأ يدعيه لنبي، نعوذ بالله من ذلك. ليس النبي ﷺ مجرد فقيه من الفقهاء ليناقش كما يناقش سائر الفقهاء أو مفكراً ليناقش كما يناقش سائر المفكرين، بل هو حسب تعبير القرآن الكريم: ﴿وَمَا يَنطِقُ عَنِ ٱلْهَوَىٰٓ * إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْىٌ يُوحَىٰ﴾[1]، ﴿وَمَآ ءَاتَىٰكُمُ ٱلرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَىٰكُمْ عَنْهُ فَٱنتَهُوا۟﴾[2]. فهو رسول الله ﷺ المخبر عن الله تعالى، من غير خطأ ولا سهو، وقد أتم الله تعالى

(١) سورة النجم، الآيتان ٣ و ٤.
(٢) سورة الحشر، الآية ٧.

الدين حين قال: ﴿ٱلْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتْمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيتُ لَكُمُ ٱلْإِسْلَٰمَ دِينًا﴾[1].

فالفقيه باحث ومحقق غرضه فهم الدين كما جاء به الإسلام والنبي ﷺ، لا أن يدخل في الدين ما ليس منه. وهذا لا يعني أن هناك جموداً، بل إن الإسلام كما جاء به النبي ﷺ هو نفسه دين لكل عصر قادر على الإجابة عن كل تساؤل يطرح في أي عصر وفي أي زمان، وعلى إعطاء الحل لأي مشكلة تطرأ، سواء تمكنا من معرفة ذلك أم لا، ودور الفقيه البحث لينال معرفة ذلك. مع حفظ هامش الخطأ والاعتراف بأن تمامية الدين تتطلب وجود الهادي المعصوم عليه السلام، كما تمت الإشارة إليه مراراً.

وأيضاً ليس المجتهد شخصاً يريد أن يقدم قراءته الخاصة به عن الإسلام، ليطلق شعار تعدد القراءات للدين الإسلامي، الذي هو شعار مبهم غامض، إذ قد يعني أن تلك القراءات تعبر عن حقائق نسبية، ليكون مرجع ذلك إلى القول بأنه لا توجد حقيقة دينية واحدة، وأن الحقيقة هي فهم الفقيه والدين هو قراءة الفقيه، إن هذا المعنى لا يصح إطلاقاً. نعم، لو كان المراد من تعدد القراءات تعدد الأفهام مع الاتفاق على أن هذه الأفهام المختلفة لا بد أن يكون أحدها هو الصحيح أو كلها باطلة، أو كل منها خليط بين الصحيح والباطل،

(١) سورة المائدة، الآية ٣.

فهذا كلام مقبول، لكنّ الحذر من بعض الاصطلاحات، حين لا يتم تقديم توضيح مسبق لها، أمر مطلوب.

ثم إننا لا نريد هنا أن نتحدث عن الأصول التي يعتمدها علماؤنا أو نقدها لنبين ما فيها من قوة أو ضعف، فهذا يحتاج إلى تفصيل واسع، ولكن نريد أن نشير إلى أمر يغفل عنه الكثيرون، مما يكشف عن عدم فهمهم لطبيعة الاجتهاد في المذهب الإمامي خصوصاً، ولذا تجد بعضهم يحاكمنا بناء على فهمه لغيرنا. إن الاجتهاد عندنا يشكل عنصر انفتاح على كل فكرة تطرح في مجال تأسيس الأصول ما دامت خاضعة لتلك الضوابط.

وربما تطرح في هذه الأزمنة مقترحات على صعيد تأسيس أصول، يتوهم أنها جديدة، بينما الرجوع إلى ما بحثه علماؤنا سيشير إلى أن تلك الأصول قد نوقشت نقاشاً وافياً في كتبهم. فرب شخص يناقش مثلاً في مدى صلاحية الاعتماد على المنطق الأرسطي، والحال أنه لم يكن معياراً في تأسيس الأصول أو استنباط الفروع بالمعنى العام. وآخر يناقش في مدى إمكانية اعتماد ما قد يسمى بمقاصد الشريعة، والحال أنها قد نوقشت في كتب علمائنا، مع غض النظر عن التسمية. وثالث يناقش في قيمة ما أدخل في علم الأصول من فلسفة وتجريديات، علماً أنها هي أيضاً محل فعلي وسابق ولاحق للنقاش في علم الأصول، ومدى تأثيرها على الاستنباط أو تأسيس الأصول سلباً وإيجاباً، وعدم تأثيرها، أو تحديد حدود التأثير. وهكذا

ربما نجد أن ما قد يخطر على البال موجود في الكتب، وربما ليس موجوداً، دون أن يعني هذا أننا لسنا محتاجين إلى مراجعة شاملة للأصول أو إلى إضافات أصولية جديدة، لكننا أشرنا إلى أن كل فقيه مجتهد مطالب بالقيام بتلك المراجعة الشاملة قبل أن يدخل في عملية استنباط الحكم الشرعي.

تأثير غير المجتهدين:

ولكن هل إن القيام بتلك المراجعة الشاملة مختص بالفقهاء المجتهدين، بحيث يمنع على غيرهم القيام بها، أم أنها مفتوحة للجميع، ولكل من يلتزم بتلك الضوابط؟ وهل استنباط الفروع وتأسيس الأصول مختص بالفقهاء المجتهدين أم يشمل غيرهم؟ وهذا سؤال يكثر طرحه في هذه الأيام، وهو بهذه الصيغة سيلقى جواباً سريعاً، وهو الجواب بالإيجاب، دون أن يعني ذلك الدعوة إلى الاحتكار، بل يعني ذلك التدقيق في مفهوم المجتهد والفقيه. فقد ذكر علماؤنا في كتبهم شروطاً للمجتهد وهذه الشروط قابلة للانطباق على دائرة واسعة من الناس، كما أنها قابلة للمناقشة وتقييم ما يصح منها وما لا يصح، إن وجدنا الداعي لهذا التمييز، لكن تأسيس الشروط كتفريع الفروع يحتاج إلى العمل وفق أصول مؤسسة بشكل متين في سياق فعل اجتهادي سليم منطلق من الضوابط المشار إليها سابقاً.

ومن المعلوم أن علماءنا يقسمون المجتهدين إلى قسمين: متجزٍّ ومطلق، وهذا يفتح باباً آخر أمام اختصاصات محددة، فربما نجد

شخصاً ذا قدرة معينة على المناقشة في الأصول وتقديم ملاحظات ومقترحات بشأنها، سواء فيما يخص جميع الأصول أم فيما يخص بعضها، وهذا الأمر مفتوح لكل من يجد من نفسه القدرة على ذلك، مع التذكير بالضوابط، التي هي ضابطة الدين نفسه. بل قد يحق لمن لم يكن فقيهاً ولو بنحو التجزي أن يسجل ملاحظات على بعض الأصول أو بعض الاستدلالات لأن المحتاج إلى فقيه هو الاستنباط والتأسيس النهائي للأصول، أما تسجيل الملاحظات فشروطه أسهل من عملية الاستنباط نفسها.

ليس الفقهاء عندنا طبقة من الناس يتميزون بلباس خاص، بل هم طبقة علمية، لا علاقة للباس بها. وكون العلم معياراً يريح النفس ويشجع الآخرين على السعي للاجتهاد.

والاجتهاد، في الأساس، واجب عيني على كل مكلف لكن بسبب كثرة المشاغل والوقت الذي يحتاجه الفعل الاجتهادي، والقدرات الذهنية المطلوبة، لن يتمكن كل شخص من القيام به، وإلا لتعطلت الأعمال ولاختل نظم الحياة ومعاش الناس، لذا كان الحل الآخر، وهو المصير إلى الوجوب الكفائي مع جبر النقص بالتقليد، والذي يعني رجوع الجاهل إلى العالم. وهذا ليس من مختصات باب الاجتهاد والفقه، بل هو سنة عامة في كل المجتمعات البشرية، دينية كانت أو لا دينية حيث تختلف الاختصاصات، وتتعقد، فينشغل كل شخص باختصاص ويأخذ من الآخر ما اختص به، كمن اختار

الهندسة تخصصاً له في الحياة فيراجع الطبيب لو احتاج إلى دواء. ولذا يوافق، غالب العلماء، على أن التقليد أمر مذموم لمن يتمكن من الاجتهاد، فإن لم يتمكن من الاجتهاد المطلق فليسع على الأقل للتجزي فيه. وقد يكون التجزي في باب من الأبواب الفقهية وقد يكون في بعض المعارف الدينية، فلن تختص دائرة الاجتهاد بالفقه والأصول، لكن مهما كان مجال الاجتهاد الذي نريد الخوض فيه، وسواء كان مطلقاً أم متجزئاً فإنه لا بد من تأسيس الأصول بالمقدار الذي نحتاجه في ممارسة العملية الاجتهادية المطلوبة.

إحياء الاجتهاد والمجتهدين:

ثم إن الاجتهاد كفعل يقوم به المجتهد ينطلق من افتراضه لمشكلات يسعى لتقديم أجوبة عنها من خلال الأدلة المقررة، سيبقى جهداً ناقصاً ما لم يكن للمجتهد إطلالة فاعلة على الحياة، ليعرف ما هي المشكلات الفعلية التي تمر بها المجتمعات ليقدم إجابة وافية عنها. وهذا في الحقيقة جهد زائد يجب بذله ليكون الدين فاعلاً في حياة الإنسان. وبالدقة، فإن هذا الشأن هو محل التحدي للفقهاء، في الزمن الحاضر، وهو موطن التمييز بين الفقهاء وغيرهم، ولم يعد يجدي في مقام التمييز التركيز على خصوص المباحث التي استهلك البحث فيها حتى النهاية، بحيث لا يظهر الباحث أي إبداع فيها لنكتشف منه مدى قدراته، فالواجب إدخال القدرة على تقديم الأجوبة على مشاكل مطروحة بكل دقة، كمناط للتمييز وتشخيص القدرة.

لم يعد بمقدور أحد أن يقول: أنا ألقي بالكليات وعليكم بالتشخيص، فإن الفقيه قد يحتاج إلى التشخيص لمعرفة طبيعة المشكلة ليقدم الكلية التي تناسب تلك المشكلة، ولربما لو اطلع على التشخيص لاكتشف أنه لا يملك الكلية المناسبة فيسعى لتحصيلها، أو قد يكون مالكاً للقاعدة الكلية المناسبة للمورد لكن المكلف، قد يتحير في العثور عليها، فلا بد أن يرشده الفقيه إليها، وهذا هو الذي دعا علماءنا الأجلاء إلى استحداث باب جديد في الأبواب الفقهية يندرج تحت عنوان المسائل المستحدثة، ولكن مع ذلك ربما كان الجهد المبذول في هذا المجال ضعيفاً. إن قوة الفقيه تكمن في مدى قدرته على الإجابة عن مسائل لم تطرح سابقاً، وليس في الإجابة عن مسائل قد كثر طرحها إلى أن كادت أن تصير من الواضحات، أو كانت وجهات النظر المختلفة قد تحددت، بحيث لا تحتمل وجهة نظر زائدة عليها، كما تحددت كل أدلتها بحيث يندر إمكانية العثور على دليل جديد لم يذكر في كتب العلماء.

إن المهمة الملقاة على عاتق العلماء والفقهاء هي في الإحاطة التامة بكل الوقائع الحياتية لتحديد القواعد الكلية المطلوبة، إما لتأسيس جديد لها إن لم نكن مالكين لها، وإما للإشارة إليها إن كنا نملكها، وهذه ليست بالمهمة السهلة كما قد يتوهمه المتوهمون. وقد نحتاج في تشخيص الوقائع الحياتية إلى الاستعانة بأهل الاختصاص، سواء في الاقتصاد أو في الاجتماع أو في السياسة أو في أي

اختصاص آخر، يحتاج إلى فن خاص به، وعلم مختص به ليحيط به المرء.

هذا في الواقع يظهر مدى التفاعل بين الفقيه وبين سائر الاختصاصيين في الجوانب الحياتية والعلمية. لأن العلم، بمعناه الطبيعي، كعلم الفيزياء والكيمياء والفلك ونحوها، لا تخضع للاجتهاد بالمعنى المستعمل في الأصول والفروع، وليس طريق معرفتها القرآن والسنة النبوية، بل تركت هذه للبشرية نفسها تقرر في شأنها كيفية الوصول إليها، بعد أن كان البشر قادرين على ذلك ولو بعد مدة. فإذا احتاج الفقيه إلى بعض هذه العلوم، لفهم واقعة مستجدة معينة، فعليه أن يراجع أهل الاختصاص فيها. وهناك معارف قد لا تخضع لقانون العلم الطبيعي، لكنها أيضاً لم تبين في القرآن والسنة مما يعني، في بعض الأحيان، أنه ليس هناك وجهة نظر محددة علينا التقيد بها، وهذا إنما يتم في مجال التطبيقات وإجراء الأحكام، التي وإن بيّن الكثير منها، فإن جزءاً غير يسير منها أيضاً لا نجد له بياناً مباشراً، مثل شكل الحكم في الإسلام في عصر الغيبة. فإن عدم توفر نص من النصوص في ذلك، يدل على أن الأمر يختلف باختلاف الزمان، وأنه ليس هناك ضابطة يمكن وضعها لذلك، فيترك الأمر لمن جعل له الحكم شرعاً، ليقرر كيف يكون شكل الحكم، وهذا يحتاج إلى تعاون وثيق مع أهل الاختصاص وأهل الخبرة ليصار إلى تحديد الشكل المناسب والآلية الأصلح في إدارة البلاد، وأمثلة ذلك كثيرة.

والخلاصة: إن الاجتهاد حركة نشطة فاعلة مستمرة لا تقف عند عالم، ولا عند زمن. ولا تتقيد برأي فقيه مهما علا شأنه، ولا تتأثر لا بهوى، ولا بقيود مسبقة غير القيود التي يفرضها الدين نفسه. وليس هو فعلاً مختصاً بطبقة معينة من الناس، بل هو تعبير عن طبقة علمية يمكن لمن شاء أن يقوم به مع رعاية الشروط المعتبرة فيه. ويمكن من خلاله العثور على ما يمكننا من إجابات لكل ما يطرح في عصرنا وفي كل عصر. وهو فعل يشمل جميع المعارف الإنسانية التي للدين رأي فيها. وهو فعل حي مستمر، ولأنه كذلك اشتهر بين العلماء اشتراط أن يكون مرجع التقليد حياً فلا يُكتفى بالرجوع إلى كتب الأقدمين لتقليدهم في آرائهم الفقهية، لأن الفقيه إذا مات يفقد ركنا أساسياً من أركان الاجتهاد، وهو التزامه المراقبة الدائمة والمستمرة لأبحاثه وأفكاره، وما يستجد من نقاش وحوار وإشكالات وملاحظات. وعلى هذا الأساس أيضاً يرفض بعضهم جواز البقاء على تقليد الميت، بعد صياغة لهذا الكلام الذي قلناه صياغة برهانية تتفق والاصطلاحات الفقهية والنمط الاستدلالي فيه.

هذا بعض الكلام حول الاجتهاد، وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين.

الفصل الثالث

الإيمان والمعرفة

بحثاً عن دور العقل وعلاقة المعرفة بالتقوى:

يروج في هذه الأيام لفكرة التمييز بين الإيمان والمعرفة، واعتبار الإيمان حالة لا تخضع لمقاييس المعرفة، فلا يطلب تحصيله من خلال العقل فلا ضرورة لأن يقر العقل به، وهو ما يعني عدم تدخل العقل بالإيمان، وأن الإيمان ليس فعلاً للعقل، وإنما هو فعل نفساني يعبر عن تعبد محض بنص مقدس يتلى من دون أي تفكير أو تفهم، بل مجرد تلقين وتلقٍّ ونقل وانتقال.

وقد طرحت هذه الفكرة أساساً لتنقذ الإيمان المسيحي من أزمته الخانقة الناشئة من عدم تقبل العقل لكثير من المعتقدات التي ترسخت عبر الزمن كمسألة التثليث والفداء، فكان التبرير بأنها أفكار دينية لا مسرح للعقل فيها هو المنقذ من هذه الأزمة. ومن هنا أمكن لهم أن يروجوا للإيمان عن طريق التقليد وإن لم يفهم العقل شيئاً من ذلك. وربما من هذه الفكرة تفرعت مجموعة تساؤلات حول ما إذا كانت

المعرفة الدينية مغايرة للمعرفة العلمية أو المعرفة العقلية؟ وهل المعرفة الدينية تسعى لإثبات حقائق أو لتوصيف الإيمان؟ وهل تريد إثبات وقائع أم تبرير إيمان؟ وهل التبرير نظري أم عملي، بمعنى أنه يكفي في التبرير إثبات المنفعة المترتبة على الدين أو الإيمان أو بعض القضايا الدينية لتكون المعرفة صحيحة؟ وفي هذه الحال، ما العمل لو أن المنفعة المذكورة حصلت لبعض الناس دون بعض؟ وهل الهدف هو محض تحصيل سكون النفس إلى ما نعرف من دون أن نلحظ أي قيمة واقعية؟ وفي هذه الحال، ما هو الفارق بين سكون النفس إلى جهل وسكونها إلى علم، وبين سكون النفس إلى وهم وخيال نتيجة هوى أو ألفة إلى تقاليد وموروثات وبين سكونها إلى حقائق؟

نحن نؤمن بأن بعض المعارف الدينية لا تنال بالعقل إلا أن هذا لا يعني أنها لا ترتكز على أسس عقلية، كما أن هذا لا يعني أن كل المعارف الدينية هي كذلك، فإن كثيراً منها يمكن للعقل أن ينالها، ولا قيمة لإيمان لا يرتكز على عقل مباشرة أو بشكل غير مباشر. لكن لما كانت المعرفة الدينية مبنية على الإيمان بوجود الدين وبالحقائق الدينية إيماناً يرتكز على العقل كانت المعرفة الدينية تهدف إلى اكتشاف تلك الحقائق والمعارف. وإذا كان الإيمان في جزء منه فعل تعبد إضافة إلى كونه فعل عقل، فإن العقل نفسه يفترض أن يقر بهذا التعبد، فلو أن العقل آمن بالله تعالى وبنبوة النبي محمد ﷺ وبأن القرآن منزل من عند الله تعالى، وهو يؤمن بذلك فعلاً، فإن من نتائج

إقرار العقل بذلك تعبده بما يأتي به الرسول ﷺ، أو على الأقل يدعو الإنسان للتعبد بما يرد منه ﷺ وهذا من فروع معرفة العقل بالله تعالى وحقوقه على عباده.

ربما يصح وصف المعرفة الدينية بلحاظ بعض المذاهب أو ما اعتاد عليه بعض الباحثين في علم الكلام بأنها مجرد تبرير لواقع قائم، إلا أن هذا تعصب لا يحسن مدحه والقبول به، إن كان المراد التبرير كيفما كان. وإن كان المراد إيجاد المبرر العقلي الصحيح أو النقلي المستند إلى عقلي مباشر أو غير مباشر، بحيث إن فقدت الفكرة أي إمكانية لهكذا تبرير نرفضها فهذا لا بأس به، إلا أنه ليس هو مراد من سجل على المعرفة الدينية أنها مجرد تبرير. كما أنها ليست الروحية التي تنطبع بها صفات الباحث الكلامي عادة، ولهذا نستطيع أن نجزم أنه لا قيمة لأي تراث بعنوان أنه تراث، وإنما القيمة فيه لما يثبت أنه حق.

نؤكد أنه لا قيمة لإيمان لا يستند إلى عقل حتى أن العرفان بالمعنى المتداول، وهو من أرقى السلوك الإيماني لمن يقدر عليه، يفقد قيمته إن لم يرتكز على أسس عقلية واضحة أو دينية سليمة يسلم بها العقل. فمن ادعى كرامة وتكلم بأمور «تناقض ظواهر الدين وحكم العقل يسميها أسرار الشريعة»[1]، فاعلم أنه مخطئ فيما يقول. ولو

(١) العلامة الطباطبائي ـ تفسير الميزان، ج ٥، ص ٢٨١.

كان الأمر كما قال: «لكان إظهار الشرع لها أولى من إخفائها»[١]، ولذا نجدهم ينحرفون فيما بعد عن جادة العقل والشريعة يستغلون عواطف الناس وأحاسيسهم، وهذا حال كل من لا يعمل العقل في تفكيره فتأخذه التيارات وتتقاذفه الأمواج، ولذلك، يقول العلامة الطباطبائي في تفسيره: «رام جمع من العلماء بما عندهم من بضاعة العلم على اختلاف مشاربهم أن يوفقوا بين الظواهر الدينية والعرفان كابن العربي، وعبد الرزاق الكاشاني، وابن فهد، والشهيد الثاني، والفيض الكاشاني. وآخرون أن يوفقوا بين الفلسفة والعرفان كأبي نصر الفارابي، والشيخ السهروردي صاحب «الإشراق»، والشيخ صائن الدين محمد تركه. وآخرون أن يوفقوا بين الظواهر الدينية والفلسفة كالقاضي سعيد وغيره. وآخرون أن يوفقوا بين الجميع كابن سينا في تفاسيره وكتبه، وصدر المتألهين الشيرازي في كتبه ورسائله، وعدة ممن تأخر عنه. ومع ذلك كله فالاختلاف العريق على حاله لا تزيد كثرة المساعي في قطع أصله إلا شدة في التعرق، ولا في إخماد ناره إلا اشتعالاً»[٢].

فمن يعتمد في المعرفة على طريق الرياضة والمجاهدة عليه أن يجعل العقل رفيقه، والشريعة سلوكه، وإلا تاهت المعرفة ولم نعرف الحق من الضلال والواقعية من الخيال. ومن تاه عن العقل كان سلس

(١) تفسير الميزان، ج ٥، ص ٢٨١.
(٢) تفسير الميزان، ج ٥، ص ٢٨٣.

الانقياد للمشعوذين والمدعين للمقامات، وما يرى في المنام وما لا يرى فيه، وبالتالي، لم يميز بين الحجة واللاحجة، فكان أقرب إلى اتباع الهوى منه إلى الحق، هدانا الله إلى الحق بلطفه.

الإيمان فعل العقل:

فالإيمان إذن هو فعل العقل قبل أن يكون فعل غيره وليس أي شيء آخر، وكيف لا يكون كذلك والقرآن يقول: ﴿فَبَشِّرْ عِبَادِ * ٱلَّذِينَ يَسْتَمِعُونَ ٱلْقَوْلَ فَيَتَّبِعُونَ أَحْسَنَهُۥٓ أُو۟لَٰٓئِكَ ٱلَّذِينَ هَدَىٰهُمُ ٱللَّهُ وَأُو۟لَٰٓئِكَ هُمْ أُو۟لُوا۟ ٱلْأَلْبَٰبِ﴾[١]، ويقول: ﴿أَوَمَن كَانَ مَيْتًا فَأَحْيَيْنَٰهُ وَجَعَلْنَا لَهُۥ نُورًا يَمْشِى بِهِۦ فِى ٱلنَّاسِ كَمَن مَّثَلُهُۥ فِى ٱلظُّلُمَٰتِ لَيْسَ بِخَارِجٍ مِّنْهَا﴾[٢]، ويقول: ﴿هَلْ يَسْتَوِى ٱلَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَٱلَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ﴾[٣]، ويقول: ﴿يَرْفَعِ ٱللَّهُ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ مِنكُمْ وَٱلَّذِينَ أُو۟تُوا۟ ٱلْعِلْمَ دَرَجَٰتٍ﴾[٤]، إلى غير ذلك من الآيات التي لا تخفى على مطلع. «فالقرآن ـ كما يفيد العلامة الطباطبائي ـ لا يدعو إلى إيمان من غير معرفة، ولذا لا زالت دعوته إلى «الفكر الصحيح وترويح طريق العلم» أمراً لا ريب فيه، حتى كانت من خصوصيات القرآن أنه ﴿يَهْدِى لِلَّتِى هِىَ أَقْوَمُ﴾[٥]، أي الملة أو السنة أو الطريقة التي هي أقوم، وعلى أي حال، هي صراط حيوي كونه

(١) سورة الزمر، الآيتان ١٧ و ١٨.
(٢) سورة الأنعام، الآية ١٢٢.
(٣) سورة الزمر، الآية ٩.
(٤) سورة المجادلة، الآية ١١.
(٥) سورة الإسراء، الآية ٩.

أقوم يتوقف على كون طريق الفكر فيه أقوم، وقال تعالى: ﴿قَدْ جَاءَكُم مِّنَ اللَّهِ نُورٌ وَكِتَابٌ مُّبِينٌ * يَهْدِي بِهِ اللَّهُ مَنِ اتَّبَعَ رِضْوَانَهُ سُبُلَ السَّلَامِ وَيُخْرِجُهُم مِّنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ بِإِذْنِهِ وَيَهْدِيهِمْ إِلَى صِرَاطٍ مُّسْتَقِيمٍ﴾[1]، والصراط المستقيم هو الطريق البين الذي لا اختلاف فيه، ولا تخلف أي لا يناقض الحق المطلوب، ولا يناقض بعض أجزائه بعضاً.. ولم يأمر الله تعالى عباده في كتابه ولا في آية واحدة أن يؤمنوا به أو بشيء مما هو من عنده أو يسلكوا سبيلاً على العمياء وهم لا يشعرون، حتى أنه علل الشرائع والأحكام التي جعلها لهم مما لا سبيل للعقل إلا تفاصيل ملاكاته بأمور تجري مجرى الاحتجاجات كقوله: ﴿إِنَّ الصَّلَاةَ تَنْهَى عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنكَرِ وَلَذِكْرُ اللَّهِ أَكْبَرُ﴾[2]، وقوله: ﴿كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ كَمَا كُتِبَ عَلَى الَّذِينَ مِن قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ﴾[3]، وقوله في آية الوضوء: ﴿مَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيَجْعَلَ عَلَيْكُم مِّنْ حَرَجٍ وَلَكِن يُرِيدُ لِيُطَهِّرَكُمْ وَلِيُتِمَّ نِعْمَتَهُ عَلَيْكُمْ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ﴾[4] إلى غير ذلك من الآيات»[5]. ولذا أيضاً كانت الدعوى إلى الإيمان لا ترتكز فقط على الوعظ والإرشاد بل ترتكز أيضاً على «الحكمة»: ﴿ادْعُ إِلَى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحِكْمَةِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ

(١) سورة المائدة، الآيتان ١٥ و ١٦.
(٢) سورة العنكبوت، الآية ٤٥.
(٣) سورة البقرة، الآية ١٨٣.
(٤) سورة المائدة، الآية ٦.
(٥) الميزان، ج ٥، ص ٢٥٤ فما بعدها.

وَجَٰدِلْهُم بِٱلَّتِى هِىَ أَحْسَنُ﴾[١]، والظاهر أن المراد بالحكمة هو البرهان كما ترشد إلى ذلك مقابلته الموعظة الحسنة والجدال[٢].

وهذا كله يدل على ما أولاه الإسلام من أهمية للعقل في مجال المعرفة، حتى قيل: إن الإسلام دين التعقل لا دين العاطفة.

والإيمان الصحيح هو الذي يمكن تأطيره بإطار معرفي متكامل منطقي عقلي سليم، يكون العقل مرشده من البداية إلى النهاية بمعنى يأتي توضيحه لاحقاً. ولأن قيمة الإيمان على قدر المعرفة، ولأن قدر المعرفة على قدر العقل كان الحساب على أساس العقل، هذا ما دلت عليه نصوص صحيحة معتبرة مثل ما روي عن الإمام الباقر عليه السلام، خامس أئمة أهل البيت عليهم السلام أنه قال: «لما خلق الله العقل استنطقه ثم قال له: أقبل فأقبل، ثم قال له: أدبر فأدبر، ثم قال له: وعزتي وجلالي ما خلقت خلقاً هو أحب إلي منك ولا أكملك إلا فيمن أحب. أما إني إياك آمر وإياك أنهى وإياك أثيب»[٣]. ومثل ما روي عن الإمام الصادق عليه السلام، سادس أئمة أهل البيت عليهم السلام أنه قال: «إن الله احتج على الناس بما آتاهم وعرفهم». وعنه عليه السلام أيضاً أنه سئل: «هل جعل في الناس أداة ينالون بها المعرفة؟ قال: فقال: لا، قلت: فهل كلفوا المعرفة؟ قال: لا، على الله البيان، لا يكلف الله نفساً إلا

(١) سورة النحل، الآية ١٢٥.
(٢) تفسير الميزان، ج ٥، ص ٢٦٧.
(٣) أمالي الصدوق، ص ٥٠٤.

وسعها، ولا يكلف الله نفساً ما آتاها. قال: وسألته عن قوله: وما كان الله ليضل قوماً بعد إذ هداهم حتى يبين لهم ما يتقون، قال: حتى يعرفهم ما يرضيه وما يسخطه»[١].

إن الاعتراف بدور العقل من حيث المبدأ ليس بالأمر الذي نختاره أو نرفضه، بل هو أمر نشعر بعدم القدرة على رفضه، حتى إن من ينكر دوره نجده يعتمد على مقدمات عقلية، فيكون قد التجأ إليه من حيث أراد التملص منه. فليس البحث إذن في إثبات دوره، فالبديهي لا يحتاج إلى إثبات، وإنما البحث ينصب عادة حول حدود هذا الدور.

وفي هذا العصر تنجلي دعوات لحصر المعرفة بالمنهج العقلي ويحلو للكثيرين، وهم يطرحون هذا الطرح أو ما يشبهه، أن يسموا أنفسهم بسمة العقلانيين. وليست العقلانية تعبيراً عن مدرسة واحدة محددة المعالم، فالعقلانية كالعقل فقدا بريقهما في هذه الأيام لكثرة ما استعملا في محلهما وفي غير محلهما. فتطبيقها في موردها أن يقال: إن العقلانية تقتضي الاعتماد على العقل في مجاله المعرفي، والاعتماد على غيره في مجال ليس من مجالات العقل المعرفية، بمعنى أنه غير قادر على تحصيل معرفة فيها؛ إلا أن المرشد إلى هذا الاعتماد على الغير هو العقل نفسه وليس غيره. أما المغالاة في دور

(١) الكافي ـ للكليني، ج ١، ص ١٦٣.

العقل وإعطائه فسحة تطال كل شيء من غير إعطاء أي قيمة لأي منهج آخر في أي مجال من المجالات فهي عين اللاعقلانية، لسبب بسيط هو أن العقل نفسه لا يعترف لنفسه بهذا الدور، وبهذا يتضح نموذج من نماذج التطبيقات الخاطئة لادعاء العقلانية.

وفي حين يرى بعضهم أن منهج العقل أحد مناهج المعرفة في مقابل الوحي[١]، أو في مقابل المنهج التجريبي والمنهج النقلي[٢]، نرى الحاجة للتأكيد على عكس هذا القول بمعنى أن المنهج العقلي في المعرفة العلمية والعملية ليس منهجاً مقابلاً لأي منهج آخر خلافاً لما اشتهر على الألسن، وصاغه كثير من الكتاب والباحثين حتى كادت أن تصير مسألة التقابل من بديهيات الفكر المعاصر، وهو من أخطر الأخطاء التي ترتكب في هذا العصر، إنما النهج العقلي نهج مكمل لكل المناهج الأخرى التي لكل منها محلها المناسب لها. وكل منهج معرفي لا يتكامل، أو بتعبير أدق لا يخضع للمنهج العقلي هو منهج خاطئ، لأن الضمانة للحصول على معرفة صحيحة ونتائج دقيقة ترتكز على المنهج العقلي، وما سائر المناهج إلا أدوات في خدمة هذا المنهج أو تطبيقات له. ولا بد أن يقر العقل بصحة تلك الأدوات والوسائل والمناهج ليستخلص منها النتائج، وهذه حقيقة علينا أن نقر

(١) كتاب العقلانية العربية والمشروع الحضاري ـ منشورات المجلس القومي للثقافة العربية ـ سلسلة الندوات (٦)، الطبعة الأولى، سنة ١٩٩٢، من مقالة للدكتور حليم بركات، ص ١١٨ ـ ١١٩.

(٢) قبض وبسط الشريعة ـ لسروش، ص ٢٦.

بها؛ سواء في مجال المعرفة الدينية أم في مجالات معرفية أخرى. والامتحان الصعب أمام أي معرفة يكمن في مدى نجاحها في اختبار العقل، ولذا لا ينبغي إنكار تلك الفسحة الواسعة التي يمتلكها العقل في مجال المعرفة عموماً، وفي مجال المعرفة الدينية خصوصاً. وبهذا يغدو البحث عن المناهج الأخرى التي يمكن الاعتماد عليها بحثاً عقلياً أيضاً لا يملى عليه من أية جهة أخرى، حتى إن الدين الإسلامي لم يتعامل مع العقل معاملة تلقينية غير تفهيمية ولم يتعاط معه بلغة الأمر والنهي، وإذا وجد مورد أو موارد لا يمكن للعقل أن يستوعبها بالتفصيل، ودعا الإنسان إلى التعبد فيها، فلا بد أن يقر العقل بهذا العجز وبهذا التعبد ولو إجمالاً.

ليس البحث إذن في حاجة تلك المناهج مجتمعة أو متفرقة إلى المنهج العقلي أو إلى العقل، بل في حاجة العقل إلى تلك المناهج أو بعضها، أي في أن العقل هل يمكن أن يكون مستقلاً تمام الاستقلال في نيل المعرفة أم يحتاج إلى غيره مهما كان هذا الغير؟ وهذه القضية مطروحة ليس فقط على مستوى المعرفة الدينية، بل على مستوى المعرفة عموماً. وعلى عكس ما قلنا نلحظ لدى جملة من المثقفين الناقدين للفكر الإسلامي عموماً إصراراً على ادعاء التقابل بين العقل والدين إلى حد التنافي، فيخرج العقل عن كونه سبيلاً أساسياً ومهماً، لتحصيل للمعرفة الدينية، وربما نجد مثل هذا الإصرار عند جملة من علماء المسلمين.

إن أول خطوة خاطئة في محل البحث أن نجعل الحوار أو البحث منصباً حول قيمة المنهج العقلي أو في جعله طرفاً مضاداً لسائر المناهج الأخرى. وعلى هذا الأساس تتبين المغالطة في قول من قال: «لقد اهتم زعماء العقلانية في التراث الفلسفي العربي بالعقل العملي في ضوء مذاهبهم الخاصة بالعقل النظري، ولكن بنسبة ضئيلة إجمالاً، فقد لامسوا مشكلة العقل في العمل وبخاصة في ميدان السياسة والأخلاق ملامسة ناعمة تنم عن حذر شديد، لأنهم واجهوا في تعرضهم لها سلطتين حريصتين أشد الحرص على سيادتيهما، وهما سلطة الشريعة وسلطة الحكام الخلفاء أو السلاطين. وبقدر ما كانت أطروحاتهم حول العقل النظري صريحة وجريئة، كانت أطروحاتهم حول العقل العملي متحفظة أو ملتوية أو مسلمة زمام الأمور لسلطة الشريعة وسلطة الحكام»[1]. والمغالطة هنا هي في الإيحاء بأن سلطة الشريعة، وهي سلطة معرفية كما أنها سلطة سلوكية، لا تملك أي مشروعية في نظر العقل. أما سلطة السلطان، فإذا كان المراد منه السلطان الشرعي فليس له سلطة على الفكر والعقل من جهة أنه سلطان وحاكم، وإنما صلاحياته مقتصرة على السلوك في المجتمع الذي يجب أن تحكمه قوانين الشريعة. ولما كان المطلوب من السلطان الشرعي أو الحاكم الشرعي مستوى عقلياً معيناً

(١) مقالة الدكتور ناصيف نصار في خصائص العقلانية الفلسفية العربية، ص ٩٥. كتاب العقلانية العربية والمشروع الحضاري ـ منشورات المجلس القومي للثقافة العربية، سلسلة الندوات (٦) الطبعة الأولى، سنة ١٩٩٢.

تعود سلطته في الحقيقة إلى كونها سلطة الشريعة وسلطة العقل، فهل يمكن أن تتكامل هاتان السلطتان أم لا يمكنهما أن تتكاملا؟ وهل يمكن أن نفرض سلطة كاملة للعقل في مجال العقل العملي والسلوكيات؟ بمعنى هل يعترف العقل لنفسه بهكذا سلطة بحيث يستغني عن سلطة الشريعة؟ أمر لم يتعرض له صاحب ذلك القول، ويسوق كلامه سياق الخطابات متنازلاً عن أي برهان، ربما لأنه لا يملكه، وربما لأنه يتعبه الخوض فيه، وربما لأنه لم يسأل عقله هذا السؤال أساساً.

والمغالطات والمطلقات التي تساق من هنا وهناك في مجال ادعاء التأكيد على دور العقل، أو إعطاء الأهمية القصوى لما يمكن تسميته بالمدرسة العقلانية في المعرفة، وهي تتفاوت بتفاوت الفهم الدقيق لمسألة العقل والعقلانية. فالعقلانية عند بعضهم «تؤكد قدرة العقل مبدئياً على تفسير أحداث الطبيعة وأشيائها واستقلاله في هذه العملية عن أي سلطة معرفية أخرى كالوحي الديني والرؤيا والحدس»[1]. وهذا كغيره جعل من الوحي الديني سلطة معرفية مباينة للعقل؛ وإلا فلا معنى لضم الرؤيا إليها، مع أنه إذا كان الحديث عن استقلالية مطلقة للعقل في المعرفة لوجب الاستغناء حتى عن الحس والتجارب العلمية أي المنهج العلمي. فلا فرق في الاستقلالية المطلقة

(١) مقالة الدكتور ناصيف نصار في خصائص العقلانية الفلسفية العربية، ص ٩٤. كتاب العقلانية العربية والمشروع الحضاري ـ منشورات المجلس القومي للثقافة العربية؛ سلسلة الندوات (٦) الطبعة الأولى، سنة ١٩٩٢.

بين منهج ومنهج، فكل المناهج تكون مرفوضة لصالح العقل عند من أعطى العقل تلك المثابة من الاستقلالية، وإلا فأي معنى للحديث عن استقلالية مطلقة في تفسير أحداث الطبيعة وأشيائها. وهذه المغالطة تعكس مشكلة في تفسير معنى استقلالية العقل المطلقة، فلماذا قبلنا بالمنهج العلمي مع أنه بالمعنى الدقيق منهج آخر غير المنهج العقلي وإن لم يكن مبايناً له، ونرفض المنهج النقلي ونعتبره مبايناً للمنهج العقلي وسلطة يجب التحرر منها أو تعيق التفكير؟ ليست العقلانية هبة نمنحها لمن نشاء ونسلبها عمن نشاء، من دون أي معايير عقلية بها صار الفعل عقلانياً والفاعل عقلانياً والمنهج عقلانياً والنتائج عقلانية.

ويترتب على تلك المغالطة آثار لا مجال لمعالجتها إذا بقي الإصرار على التنافي بين العقل والدين، إذ تصبح حينئذٍ المطالبة بفسحة للعقل متمايزة تماماً عن فسحة الإيمان أمراً مشروعاً، حتى وإن طال ذلك المجال السلوكي الفردي أو المدني العام، ليكون بالإمكان الاستغناء يستغنى بها عن أي شريعة ما دام العقل نفسه يدعو إلى اتباع الحق في الاعتقاد والخير واجتناب الشر في العمل، وهذه قضية ستأتي مناقشتها.

ربما كان التمايز مبرراً فيما لو كنا نعالج مسألة المعرفة في الدين المسيحي بالمعنى السائد فعلاً، لأنه لا مجال لأي دور للعقل في أسس تلك المعرفة وإنما هي معرفة تعتمد على التعبد بالنص من دون تأسيس عقلي واضح لهذا التعبد، وتعتمد على ما يسمونه الاختبار

المسيحي فثارت ثائرة العقل في الماضي، ولا سيما في القرنين السابع عشر والثامن عشر، حتى غدا «مصطلح العقلاني يستخدم كثيراً للإشارة إلى المفكرين الأحرار من ذوي النظرة المقاومة للإكليروس والمقاومة للدين»[١]، إلا أنه غير مبرر على الإطلاق حين نعالج مسألة المعرفة في الدين الإسلامي الذي يعطي العقل مرجعية مهمة في مجال المعرفة الدينية، ولا يعني ذلك أن العقل يستطيع البت بكل تفاصيل ما أتى به الدين؛ إلا أنه يستطيع البت بطريق البت بها، فلو كان الطريق محتاجاً إلى إرشاد إلهي خاص ليس بمتناول العقل، فإن العقل يمكنه البت بحاجته إلى هذا الإرشاد، ثم في تحديد طريق معرفة هذا الإرشاد وتقييم صحته، وعدم صحته، وهذا يعني أن كل معرفة يجب إما أن تكون ناشئة من العقل مباشرة أو من طريق أرشد إليه العقل، حتى أن النص يكتسب قيمته في مجال المعرفة من خلال إثبات العقل لكونه منهلاً من مناهل المعرفة.

وهنا سؤال مفاده: إن المنهج الذي يسلك في سبيل تحصيل معرفة دينية، هل يؤخذ من الدين أم يؤخذ من العقل؟ والباعث لهذا التساؤل هو أن الدين قد تدخل في كل ما له علاقة بهداية الإنسان إلى الحق والصراط المستقيم، وحيث إن للحق جانبين: علمياً وعملياً. وحيث إن المنهج المطلوب اتباعه في سبيل الوصول إلى معرفة

(١) العقلانية فلسفة متجددة، جون كوتنغهام ترجمة محمود منقذ الهاشمي، مركز الإنماء الحضاري حلب، الطبعة الأولى، سنة ١٩٩٧، ص ١٢.

بالجانبين مرتبط بتحقق تلك الهداية كان من الطبيعي التساؤل، هل يعقل أن الشرع والدين قد أهمل هذا الجانب الأساسي في الهداية أم أنه تدخل فيه تدخلاً واضحاً جلياً؟

والتساؤل المشار إليه لم يتم طرحه بشكل صريح في كلمات العلماء الإسلاميين الفقهاء والكلاميين؛ إلا أن في كلماتهم ما يستبطنه، وربما كان هو أحد مظاهر مذهب الإخباريين من الشيعة الذين أصروا على ضرورة اتباع النص فقط دون العقل، وبعض الأشاعرة من السنة والظاهريين منهم. وهذا الإصرار منهم على انتهاج خصوص ذلك السبيل في تحصيل المعرفة يعكس افتراضاً، هو أن المنهج لا يعرف من العقل وإن لم يصرحوا بذلك.

نحن نسلم بأن المنهج دخيل في الهداية، بل نعتبره أساسياً فيها، كما نسلم بأن الدين تدخل في كل ما له الدخل في تحصيل تلك الهداية، إلا أن الشرع لم يتدخل في مسألة المنهج وترك الأمر للعقل وإن كنا قد نجد بعض التنبيهات والإشارات المتعلقة بالمنهج، إلا أنها تدخل في سياق إرشاد العقل وليس في سياق الخطاب التشريعي التأسيسي. وهذه الحقيقة أقر بها الأصوليون عموماً عندما يخوضون في مباحث طرق الإثبات وتحديد ما يمكن أن يكون دليلاً علمياً معرفياً وما لا يكون. ففي مسألة بحث حجية الظواهر يلجأون إلى سيرة العقلاء بعد البناء على أن الشرع لو كانت له طريقة أخرى في التفهيم والإفهام لبينها ولكنه لم يفعل، وهذا يعني أنه رضي

بطريقتنا المعروفة وإن كان ثمة تمايز، في مثل كيفية التعاطي مع الحديثين المتعارضين، فإنه يشير إلى ذلك لكن هذا لا يعد تدخلاً في مسألة المنهج أو تبديلاً له. وفي مسألة حجية الخبر الثقة في إثبات وقائع حسية هي قول المعصوم عليه السلام يتمسكون أيضاً بسيرة العقلاء، وأن الشرع لم يردع عن تلك السيرة.

إذن، نجد في كلمات العلماء إشارات إلى أن الشريعة قد أمضت المنهج العقلي العقلائي في تحصيل المعرفة، كما أن العلماء يصرحون بأن حجية العقل القطعي ذاتية للقطع لا يمكن سلبها عنه، وما يكون ذاتياً لا يكون قابلاً للجعل، ولهذا لا يكون قابلاً للسلب. ونحن عندما نتحدث عن منهج عقلي قطعي، فنحن نتمسك بحجية القطع التي هي ليست حجية شرعية، بل من بديهيات المعرفة، ولولا أن القطع حجة بذاته لم يكن بالإمكان إثبات أي حجية، لأي شيء لأن إثبات أي شيء لا يكون إلا بالقطع، فإن لم يكن حجة يصلح للاعتماد عليه لن تكون هناك وسيلة يعتمد عليها، إذ ليس بعد القطع إلا الظن والاحتمال، وهما في نفسيهما ليسا حجة. وهذا ما أشارت إليه بعض الآيات القرآنية، من باب الإرشاد، كما في قوله تعالى: ﴿وَمَا يَتَّبِعُ أَكْثَرُهُمْ إِلَّا ظَنًّا ۚ إِنَّ الظَّنَّ لَا يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ﴾[1].

هل هذا يعني أن العقل يشكل مرجعية في الإسلام، أم أن دوره

(١) سورة يونس، الآية ٣٦.

يقتصر على الإقرار والإمضاء يعني تفهم العقل للدين الإسلامي من دون أن يكون له أي دور تأسيسي؟ وكيف يكون ذلك، والحال أن الكثير من الشريعة لا يقدر العقل على الإقرار به لا ابتداء ولا بعد تعريف الشرع؟

«فالله تعالى وحده مطلق ومقدس، وقيمته بذاته هو وما يقول ويعمل، أما الإنسان، أي إنسان، فهو نسبي أي إن قيمته تقدر بالقياس إلى إنسان آخر أو إلى معيار له قيمة ما قد تكون نسبية أو مطلقة»[١]، لكن يمكن للإنسان إذا أنعم الله عليه وفتح عليه باب العلم أن يقترب من المطلق، ويمكن أيضاً أن يكون وسيلة وصول هذا المطلق إلى الإنسان النوع، وهذا هو حال الأنبياء والمعصومين عليهم السلام.

وهذا البحث شديد الارتباط مع «السؤال الأساسي المطروح ضمناً أو صراحة عند الفلاسفة عن سلطة العقل: أيستمدها من ذاته فهو المرجع الأخير في إنشاء العالم الإنساني وتوجيهه، أم أنه يستمد سلطته من مرجع أعلى منه له القول الفصل»[٢]؟

وربما تكون إحدى الخلفيات التي تختبئ خلف بحث استقلالية العقل في مجال المعرفة الدينية إثبات إمكانية الاستغناء عن النبوة

---

(١) كتاب العقلانية العربية والمشروع الحضاري ـ منشورات المجلس القومي للثقافة العربية، سلسلة الندوات (٦)، الطبعة الأولى، سنة ١٩٩٢، ص ٥٦.

(٢) كتاب العقلانية العربية والمشروع الحضاري ـ منشورات المجلس القومي للثقافة العربية، سلسلة الندوات (٦)، الطبعة الأولى، سنة ١٩٩٢، مقالة د. أنطوان المقدسي: العقل وغير العقل في الوجود العربي: بدايات ص ١٢.

وبالتالي عن النص، مع أن وجود الشريعة نفسها التي يعترف بها أتباع الدين الإسلامي يشكل دليلاً على الحاجة إليها وعدم استقلال العقل في الوصول إليها، إلا أنه دليل مختص بمن آمن بالشريعة والإسلام، إذ يقال لهم: لو لم تكن الشريعة مورد حاجة لم يكن هناك داع لإرسال الرسل وأمرهم بتبليغ رسالاتهم، إذ لم يأتوا ليبلغوا عقيدة مجردة عن الشريعة. نعم، يبقى البحث على حرارته بالنسبة لمن لم يؤمن بالدين ويربط إيمانه بالدين بحاجته إلى الشريعة، فما لم يقنع بالحاجة لن يبحث عما إذا كانت هناك نبوة وشريعة، وبالتالي، لن يبحث عن وجود دين ليلتزم به.

إذن يعود البحث مع هؤلاء إلى البحث في فلسفة النبوة، وقدرة العقل على القيام مقامها، وهذا يتوقف على مدى سعة الدور التي نؤمن بها نحن لا كبشر بل كعقول، أي السعة التي يؤمن بها العقل والفسحة التي يراها من حقه، ليكون هو الرسول الإلهي الأوحد للبشر.

إذا آمن العقل بهذه القدرة المستقلة يسقط الاحتجاج بقوله تعالى: ﴿ءَآللَّهُ أَذِنَ لَكُمْ أَمْ عَلَى ٱللَّهِ تَفْتَرُونَ﴾[1]، فإن غاية ما يستفاد من هذه الآية أنه لا يجوز إسناد شيء إلى الله تعالى في مجال الشريعة أو غيرها ما لم يأذن به الله تعالى، ومع الإيمان بتلك القدرة للعقل يكون إيداع هذه القدرة فيه في حد نفسه إذناً، ولا يكون الأخذ بما

(١) سورة يونس، الآية ٥٩.

يقوله العقل افتراء. وهذا المقدار نؤمن به نحن المسلمون في دائرة معينة في مدركات العقل، إلا أن النقاش هنا في تحديد تلك الدائرة، وهل هي بالسعة التي تغني عن النبوة، على ما يدعيه غير المؤمنين من الباحثين في مجال المعرفة؟ وهؤلاء، وهم يحق لهم الدخول في هذا البحث، بل معنيون به مثلنا وليس من مختصات المؤمنين، ينكرون التقسيمات المذكورة أو هذا ما يفترض أن يكون، وإن لم نجدهم تعرضوا لهذه البحوث، ولم يتم أي تأسيس له في كلماتهم على عادتهم في إطلاق مطلقات والانقياد وراء عمومات انطلاقاً من جزئيات.

المعرفة والتقوى:

بعد أن ينال الإيمان من خلال المعرفة، فإن استكمال المعرفة لا يتحقق من غير هذا الإيمان، ويخطئ من يظن أنه يمكن تحصيل معرفة دينية أو إنسانية عامة بشكل صحيح من دون إيمان وتقوى، وهذه حقيقة قد يصعب على بعض الباحثين تقبلها؛ إلا أن هذا ما يؤكده القرآن في مثل قوله: ﴿وَمَا يَتَذَكَّرُ إِلَّا مَن يُنِيبُ﴾[1]، وقوله: ﴿فَأَعْرِضْ عَن مَّن تَوَلَّىٰ عَن ذِكْرِنَا وَلَمْ يُرِدْ إِلَّا الْحَيَوٰةَ الدُّنْيَا * ذَٰلِكَ مَبْلَغُهُم مِّنَ الْعِلْمِ ۚ إِنَّ رَبَّكَ هُوَ أَعْلَمُ بِمَن ضَلَّ عَن سَبِيلِهِۦ وَهُوَ أَعْلَمُ بِمَنِ اهْتَدَىٰ﴾[2].

إلا أننا عندما نقول: إن الإيمان هو فعل العقل، فإننا لا نعني به

(١) سورة غافر، الآية ١٣.
(٢) سورة النجم، الآيتان ٢٩ و ٣٠.

أنه مجرد حالة ذهنية، وإنما نعني أن العقل يحصل الإيمان من خلال تفاعل الروح معه ومع ما يناله من معرفة.

يطرح العلامة الطباطبائي هنا تساؤلاً منطقياً حول سبب نفي التذكر الصحيح عن غير أهل التقوى، مع أن طريق الفكر المنطقي لا يتوقف على التقوى فيمكن أن يقوى عليه الكافر والمؤمن والفاسق والمتقي.

ثم يجيب: «بأنه ليس المراد أن التقوى طريق مستقل لنيل الحقائق مختلف عن الطريق الفطري المنطقي، وإلا للغت جميع الاحتجاجات الواردة في الكتاب على الكفار والمشركين وأهل الفسق والفجور ممن لا يتبع الحق، ولا يدري ما هي التقوى والتذكر، فإنهم لا سبيل لهم على هذا الفرض إلى إدراك المطلوب وحالهم هذا الحال، ومع فرض تبدل الحال يلغو الاحتجاج معهم، وإنما اعتبرت التقوى في النفس المفكرة كي تعود على استقامتها الفطرية. والإنسان لا يتم له معنى الإنسانية، إلا إذا عدل قواه المختلفة تعديلاً يورد كلاً منها وسط الطريق المشروع لها، وملكة الاعتدال في كل واحدة من القوى هي التي نسميها بخلقها الفاضل، كالحكمة والشجاعة والعفة وغيرها ويجمع الجميع العدالة. ولا ريب أن الإنسان إنما يحصل على هذه الأفكار الموجودة عنده ويتوسع في معارفه وعلومه الإنسانية باقتراح هذه القوى الشعورية إعمالها ومقتضياتها، بمعنى أن الإنسان في أول كينونته صفر الكف من هذه العلوم والمعارف الوسيعة حتى

تشعر قواه الداخلة بحوائجها، وتقترح عليه ما تشتهيها وتطلبها، وهذه الشعورات الابتدائية هي مبادئ علوم الإنسان، ثم لا يزال الإنسان يعمم ويخصص ويركب ويفصل حتى يتم له أمر الأفكار الإنسانية.

فإذا توغل الإنسان في طاعة قوة من قواه المتضادة، وإسرافه في إجابة ما تقترح عليه يوجب انحرافه في أفكاره ومعارفه، بتحكيم جميع ما تصدقه هذه القوة على ما يعطيه غيرها من التصديقات والأفكار، وغفلته عما يقتضيه غيرها. والتجربة تصدق ذلك، فإن هذا الانحراف هو الذي نشاهده في الأفراد المسرفين المترفين من حلفاء الشهوة، وفى البغاة الطغاة الظلمة المفسدين أمر الحياة في المجتمع الإنساني، فإن هؤلاء الخائضين في لجج الشهوات، العاكفين على لذائذ الشرب والسماع والوصال لا يكادون يستطيعون التفكر في واجبات الإنسانية، ومهام الأمور التي يتنافس فيها أبطال الرجال، وقد تسربت روح الشهوة في قعودهم وقيامهم واجتماعهم وافتراقهم وغير ذلك، وكذلك الطغاة المستكبرون أقسياء القلوب لا يتأتى لهم أن يتصوروا رأفة وشفقة ورحمة وخضوعاً وتذللاً حتى فيما يجب فيه ذلك، وحياتهم تمثل حالهم الخبيث الذي هم عليه في جميع مظاهرها من تكلم وسكوت ونظر وغض وإقبال وإدبار، فهؤلاء جميعاً سالكو طريق الخطأ في علومهم، كل طائفة منهم مكبة على ما تناله من العلوم والأفكار المحرفة المنحرفة المتعلقة بما عنده، غافلون عما وراءه، وفيما وراءه العلوم النافعة والمعارف الحقة الإنسانية.

فالمعارف الحقة والعلوم النافعة لا تتم للإنسان إلا إذا صلحت أخلاقه وتمت له الفضائل الإنسانية القيمة، وهي التقوى.. وقال تعالى: ﴿إِن تَتَّقُوا اللَّهَ يَجْعَل لَّكُمْ فُرْقَانًا﴾[١]، وقال: ﴿وَتَزَوَّدُوا فَإِنَّ خَيْرَ الزَّادِ التَّقْوَىٰ وَاتَّقُونِ يَا أُولِي الْأَلْبَابِ﴾[٢]، أي لأنكم أولو الألباب تحتاجون في عمل لبكم إلى التقوى والله أعلم.. وقال تعالى: ﴿فَخَلَفَ مِن بَعْدِهِمْ خَلْفٌ أَضَاعُوا الصَّلَاةَ وَاتَّبَعُوا الشَّهَوَاتِ فَسَوْفَ يَلْقَوْنَ غَيًّا * إِلَّا مَن تَابَ وَآمَنَ وَعَمِلَ صَالِحًا﴾[٣]، فذكر أن اتباع الشهوات يسوق إلى الغي، وقال تعالى: ﴿سَأَصْرِفُ عَنْ آيَاتِيَ الَّذِينَ يَتَكَبَّرُونَ فِي الْأَرْضِ بِغَيْرِ الْحَقِّ وَإِن يَرَوْا كُلَّ آيَةٍ لَّا يُؤْمِنُوا بِهَا وَإِن يَرَوْا سَبِيلَ الرُّشْدِ لَا يَتَّخِذُوهُ سَبِيلًا وَإِن يَرَوْا سَبِيلَ الْغَيِّ يَتَّخِذُوهُ سَبِيلًا ذَٰلِكَ بِأَنَّهُمْ كَذَّبُوا بِآيَاتِنَا وَكَانُوا عَنْهَا غَافِلِينَ﴾[٤]، فذكر أن أسراء القوى الغضبية ممنوعون من اتباع الحق مسوقون إلى سبيل الغي، ثم ذكران ذلك بسبب غفلتهم عن الحق.

ثم يستدرك على ما سبق أن ذكره من كون التقوى ليست طريقاً مستقلاً للمعرفة بالقول: «هاهنا حقيقة قرآنية لا مجال لإنكارها، وهي أن دخول الإنسان في حظيرة الولاية الإلهية، وتقربه إلى ساحة القدس والكبرياء يفتح له باباً إلى ملكوت السماوات والأرض يشاهد منه ما خفي على غيره من آيات الله الكبرى، وأنوار جبروته التي لا تطفأ،

(١) سورة الأنفال، الآية ٢٩.
(٢) سورة البقرة، الآية ١٩٧.
(٣) سورة مريم، الآيتان ٥٩ و ٦٠.
(٤) سورة الأعراف، الآية ١٤٦.

قال الصادق عليه السلام: «لولا أن الشياطين يحومون حول قلوب بني آدم لرأوا ملكوت السماوات والأرض»، وفيما رواه الجمهور عن النبي صلى الله عليه وآله قال: «لولا تكثير في كلامكم وتمريج في قلوبكم لرأيتم ما أرى ولسمعتم ما أسمع»، وقد قال تعالى: ﴿وَٱلَّذِينَ جَٰهَدُواْ فِينَا لَنَهۡدِيَنَّهُمۡ سُبُلَنَاۚ وَإِنَّ ٱللَّهَ لَمَعَ ٱلۡمُحۡسِنِينَ﴾[1]، ويدل على ذلك ظاهر قوله تعالى: ﴿وَكَذَٰلِكَ نُرِيٓ إِبۡرَٰهِيمَ مَلَكُوتَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضِ وَلِيَكُونَ مِنَ ٱلۡمُوقِنِينَ﴾[2]، فربط وصف الإيقان بمشاهدة الملكوت.. ولا ينافي ثبوت هذه الحقيقة ما قدمناه أن القرآن الكريم يؤيد طريق التفكر الفطري الذي فطر عليه الإنسان وبنى عليه بنية الحياة الإنسانية، فإن هذا طريق غير فكري، وموهبة إلهية يختص بها من يشاء من عباده والعاقبة للمتقين»[3].

خلاصة ما تقدم: إن العلاقة متبادلة بين المعرفة والإيمان أو بين العقل والإيمان. فالإيمان في تكونه الأساسي يتكل على العقل وحده، ثم في البحث عن تفاصيل المعرفة والفكر وخاصة ما يتعلق بالجانب العملي في حياة الإنسان، فإن من يفقد الإيمان يفقد علماً، وسيكون أسيراً لما عليه نفسه من صفات فقد يستبعد ما هو قريب ويستقرب ما هو بعيد، لكن هذا لا يعني أن الإيمان هو الذي يقرر قرب شيء أو بعده تعبداً، إذ لا تعبد في الفكر، وإنما يعني ذلك أن العقل لو كان

(١) سورة العنكبوت، الآية ٦٩.
(٢) سورة الأنعام، الآية ٧٥.
(٣) الميزان، ج ٥، ص ٢٦٧ فما بعدها.

سليماً عن أي منافسة مع الشهوات والميول والأهواء، كان أقدر على إدراك الأمور على ما هي عليه. فلو كان هناك تعبد في شأن من الشؤون، فإن العقل قادر على إدراك صحة هذا التعبد في مورده. والعقل هو النفس والقلب بوجههما الفكري، وهما العقل بوجهه الوجداني.

الفصل الرابع

التعريف بالإسلام مجدداً حتى لا ننسى، كلمات أولية مع المثقفين من خارج الإسلام

في خضم المباحث المستجدة في الفكر الإسلامي الحديث، في سياق رد شبهات وردت من الغرب، هي نفسها التي وردت على الفكر الديني المسيحي في العصور السابقة، واستمد منها بعض دعاة الحداثة إشكالاتهم على المسلمين أو على الفكر الديني الإسلامي. في هذا الخضم الذي ظهرت فيه الكثير من البحوث والمصطلحات مستعارة من الآخرين تارة، مثل تعدد القراءات أو التعددية الدينية، أو موجودة في التراث تارة أخرى يساء استخدامها مثل مقاصد الشريعة. في هذا الخضم قد ينساق المدافع ومريد رد الشبهات وراء مصطلحات، قد يجرفه التيار فيتأثر ببعض المفاهيم ويصير رغم كل دوافعه النبيلة عرضة للانحراف، وهو يحسب نفسه من المؤمنين الأشداء في الإيمان. وفي هذا الخضم قد تضيع بعض المعاني الأساسية تأثراً بالفكر المطروح، يختلف باختلاف ما يتمتع به كل إنسان من قدرات فكرية وحصانة قوية.

ومن هذه المعاني والمصطلحات التي قد نتيه عنها دون أن نشعر، مفهوم الإسلام. لقد دلت المعطيات الثقافية المطروحة في مجالات الفكر والمطارحات والحوارات أن هذا المعنى في معرض أن يتيه عنه بعض المثقفين الغارقين في بحوث لا يعتمدون فيها إلا على عقولهم، وما جادت به قريحتهم ينسبون إلى الإسلام ما يشاؤون وما يرغبون، وينفون عنه ما يشاؤون أيضاً وما يكرهونه، فيصير الإسلام لفظاً مشتركاً بين عدة معان، يقصد به بعضهم ما يحلو لنا أن نحدده، وإن خالف قرآناً أو سنة.

ويروق لي أن أنقل طرفة هنا تدل على مقصودي، فقد نقل الذهبي حواراً بين شخصين، فقال أحدهما: نزل الإيمان والإسلام في القرآن على وجهين، وهو عندي على وجه واحد... فقلت ممن ترى الغلط، منك أم من الرسول ﷺ أو من جبريل أو من الله تعالى؟ فبقي باهتاً[1].

وإذا تنبه بعضهم إلى هذا المحذور لجأ إلى أسلوب آخر في تطبيق الألفاظ على المعاني، فحور في المضمون وألبس الألفاظ المعاني التي تحلو له، فيؤول القرآن بمعان لا يهمها مدى بعدها عن اللغة واستعمالاتها، حتى يتمكن أن ينسب ما عنده إلى القرآن والسنة.

---

(١) تاريخ الإسلام ـ للذهبي، ج ١٣، ص ١٦٠.

يعلو ضجيج كثير في هذه الأيام حول ضرورة أن نكون موضوعيين حيال فهم القرآن والسنة، وأن لا نحمل ألفاظهما المعاني التي ارتكزت في أذهاننا مسبقاً، في الوقت الذي نجد أن كثيراً من الدعاة إلى هذه الفكرة هم أنفسهم يتهيأون لتفسير القرآن والسنة، مستحضرين مجموعة معان ومفاهيم مسبقة، يسعون للتفتيش عن الآية التي تناسب مطلوبهم، أو يمكنهم أن يحملوا المعنى على أساسها.

يحيرك في هذه الأيام أمر بعض المثقفين المتصدين لمناقشة الفكر الديني الإسلامي، الذين يسمون أنفسهم دعاة الإصلاح تارة أو الأحياء تارة أخرى، فأنت عندما تطالع ما يكتبون وما يقدمونه من مناقشات يوجهونها ابتداء للفكر الإسلامي تجد أنها في نفسها مناقشات متوجهة إلى الإسلام وليست إلى المسلمين، يريدون إلغاء بعض أحكامه بحجة أنها من مبتدعات المسلمين، مع أن الإسلام يكون قد نص عليها بكل صراحة. وهذا ما يمكن أن نلحظه بوضوح نسبي لدى فكر الجابري، وبوضوح جلي جداً لدى فكر آركون وأبي زيد وسروش. يمكنك بمراجعة كتب هؤلاء وأمثالهم أن تتأكد أنهم لا ينطلقون من كونهم مسلمي المعتقد، وإنما ينطلقون من كونهم ينتمون إلى محيط إسلامي لديهم آراء إزاء ما يطرح في ذلك المحيط، لا يهمهم مدى تطابق آرائهم مع الإسلام كتاباً وسنة، كما لا يهمهم أن يؤسسوا أسس ثقافتهم على أساس الإسلام، بل هؤلاء قوم - في أغلبهم - كونوا ثقافتهم بعيداً عن الإسلام، ثم جاؤوا ليطلعوا على

الإسلام لا ليفهموه بل ليواجهوه. ذلك أن من يهمه رأي الإسلام عليه أن يتجرد من كل ثقافة أخرى، أو عليه على الأقل أن يكون مستعداً لطرح كل ثقافة تتنافى معه، لا أن ندخل في مجال قراءة الإسلام مصرين على ثقافتنا التي كوناها بعيداً عن الإسلام مهما كان الثمن.

إنه لفارق جوهري بين أن يأتينا المصلح أو المحيي من خارج الإسلام، وبين أن يأتينا من داخل الإسلام، من أشخاص تربوا على الفكر الإسلامي، وتأسسوا بثقافته ومعتقداته.

لقد كان لهؤلاء الآتين من خارج الإسلام ـ رغم أن لديهم نحواً من أنحاء الانتماء إليه، إما بحسب المولد أو بحسب الموطن أو لأي سبب آخر شكلي ـ أثراً كبيراً على كثير من المفكرين الآتين من داخل الإسلام، وهنا خطورة أولئك على هؤلاء الذين لم يتنبهوا إلى الفارق الجوهري المشار إليه.

نحن نؤمن أن الحكمة ضالة المؤمن يسعى إليها كل مؤمن أينما كانت، لكن نؤمن بنفس الوقت أن هناك مسلمات أسسها الإسلام قرآناً وسنة علينا أن لا نحيد عنها، فإذا وردتنا فكرة يمكن أن تكون حكمة من خارج الإسلام ووجدناها متعارضة مع ما يقدمه الإسلام، فهذا يدل على أن تلك الفكرة ليست حكمة على الإطلاق، لا أن نعيش عقدة تجاه ما يقدمه الإسلام إزاء ما يهول علينا الآخرون به.

طبعاً، لا نقصد بالإسلام هنا ما يقدمه المفكرون، بل نقصد ما ورد في الكتاب والسنة الذي يسعى الجميع لفهمهما فهماً جيداً ضمن

آلية صحيحة. كما أنني عندما أقول: هؤلاء آتون من خارج الإسلام، فأنا لا أريد أن أحكم عليهم بالردة ونحو ذلك.

كل هذا يدلك على أن هناك مشكلة في فهم الإسلام نفسه كمفهوم، وكانتماء. فما معنى أن تكون مسلماً إن كنت مستعداً للتخلي عن بعض ما يطرحه الإسلام تحت حجج عديدة «نؤمن ببعض الكتاب ونكفر ببعض»؟ وما معنى أن تكون مسلماً إن كنت تعيش عقدة نقص تجاه بعض الأحكام الشرعية كقضية الحجاب، وقضية الإرث للمرأة، وجملة من أحكام المرأة، وقضية المرتد ونحوها من الأحكام التي يتسلح بعض مثقفينا بأفكارهم الخاصة تدعوهم إلى رفض تلك الأحكام أو تفريغها من مضمونها؟

قال لي بعض الإخوة الأفاضل من العلماء ونحن نتحدث عن مكمن المشكلة لدى المثقفين الآتين من الغرب أو المتثقفين عند الغرب، وكان يلحظ عليّ من كلماتي أنني أناقش المسلمين منهم في كثير من الأحيان ببيان ما يريد الإسلام أن يقول، وبيان ما عند الإسلام، فقال لي: إن هؤلاء لا يقنعون بذلك، بل هم في الأساس امتلكوا منظومة فكرية غربية تأثروا بها واعتقدوا بها، ولهذا لا يهمهم كثيراً قضية ما يقول الإسلام وإنما يهمهم فقط أن يفرعوا على منظومتهم الفكرية نظام حياتهم، ولهذا ينبغي أن يتجه النقاش معهم نحو منظومتهم الفكرية، فعلينا أن نتعرف على الثقافة الغربية التي يمتلكها هؤلاء ونبين وجوه فسادها.

وقد خطر ببالي حينها أن ما قاله هذا الأخ الفاضل صحيح، إلا أنه مع ذلك يجب إلقاء الحجة على هؤلاء، وعليهم أن يعرفوا أولاً: أين يخالفون الإسلام حتى ينتبهوا لأنفسهم؟ أما ما قاله الأخ الفاضل فهو يدخل في سياق دعوة هؤلاء إلى الإسلام.

وهنا خطرت في البال الفكرة الأخطر: هل قضية هؤلاء أنهم محتاجون إلى دعوة إلى الإسلام أم أنهم محتاجون إلى فهم الإسلام؟ وأنت إذا راجعت كلمات كثير منهم تجدهم يدعون أنهم في مقام فهم الإسلام، لا الإملاء عليه، في مقام إفهام المسلمين علماءهم وعوامهم الإسلام الصحيح، رغم أنهم يعترفون بتعدد القراءات لكنهم يسمحون بكل قراءة إلا تلك التي يقدمها العلماء. والحقيقة أنك تشك في صدقهم في دعواهم، وتشك في صدق انتمائهم.

إذا كانت القضية مع هؤلاء أنهم محتاجون إلى دعوة إلى الإسلام فهذا أمر له بابه، أما إذا كانوا محتاجين إلى فهم الإسلام، فأول ما يجب أن يفهموه ما معنى الإسلام.

إذن، نعود مرة أخرى لنجد أن الحاجة ملحة لتفسير هذا المعنى والمفهوم لهؤلاء الوافدين من الخارج، ولأولئك المثقفين المتأثرين بهم، دون أن يعني هذا أننا نتهم كل المثقفين، ذلك أننا نميز بكل وضوح بين مثقف بني على الإسلام، وتأسس على ثقافة الإسلام، وإن أخطأ، وبين مثقف جاءنا من خارجه، يدعونا إلى ما يسميه بالإسلام دون أن يتطابق مع ما نعرفه عن الإسلام، وما عرفه القرآن نفسه والسنة المعصومة.

فما هو هذا الإسلام الذي يتصدى هؤلاء لتفهيمنا إياه؟ وبماذا عرفه القرآن وعرفته السنة؟

قبل الإجابة عن هذا التساؤل علينا أن نبين بوضوح أنه سؤال يمكن أن يطرح على عدة أصعدة ليست هي محط نظرنا، إذ تارة، يجاب عنه في سياق التمييز بين الإسلام والإيمان، وهل هما مترادفان أم متغايران، وقد اختلف المسلمون مذاهب شتى في ذلك، واحتجت كل فرقة منهم بحجج وأدلة على ما ذهبت إليه. وتارة، يجاب عنه في سياق التمييز بين الإسلام والكفر، وبماذا يخرج المسلم عن الإسلام ويصير كافراً مرتداً، ونحو ذلك من المجالات، وهي كلها ليست محل نظرنا هنا، ذلك أننا لا نريد أن نحكم على كل من لديه مشكلة بنيوية في فهم الإسلام بالردة، وهو في الأساس حكم غير صحيح على نحو الإطلاق، وإن كان قد يصح في بعض الأحيان. لكننا قد نحتاج إلى بعض الآيات التي تحدثت عن الفرق بين الإسلام والإيمان.

وقبل الإجابة عن هذا التساؤل أيضاً علينا أن نميز بكل وضوح أيضاً بين الإسلام كدين له أسس اعتقادية وفروع فقهية تطال كل مجالات الحياة، وبين الإسلام كصفة يتصف بها الإنسان. وبعبارة أخرى تارة نتحدث عن الإسلام كمنظومة واقعية لها وجودها الواقعي، بمعزل عما إذا أمكننا إدراكه بتمامه أم لا، وتارة نتحدث عنه بمحض ما يحقق الانتماء. والحديث عن الإسلام بالمعيار الثاني؛ أي بما

يحقق الانتماء، أو بما هو صفة هو نفسه البحث عما يتحقق به إسلام المرء وهو ما عرف عنه بالإقرار بالشهادتين. وليس هو محط نظرنا، فليس كل من كان مسلماً يعني هذا أن لديه الإسلام كدين، بل إن الإسلام بالمعنى الذي تحقن به الدماء، والذي يكون صفة للمسلم قد يجتمع مع النفاق.

كما أننا عندما نريد تعريف الإسلام فإننا لا نريد بيان تمام منظومته العقائدية والفقهية، وإنما نريد أن نعرفه تعريفاً إجمالياً يحدد البنية الأساسية التي يقوم بها الإسلام، ويتقوم بها كصفة يتصف بها المسلم لا بحسب الظاهر الذي قد يجتمع مع النفاق؛ بل بحسب الروح؛ أي نريد أن نبين الروحية التي يكون عليها المسلم حين معالجته للقضايا والمسائل، والتي لا بد وأن تظهر على صفحات وجهه، وفي كلماته وكتاباته، سواء أخطأ في المعرفة أم أصاب. وإن هذه القضية هي في الحقيقة أهم ما ينبغي أن تعالج عندما يحاورنا الآخرون انطلاقاً من الإسلام، ولا بد من تصنيفهم على أساس هذه الروحية لا على أساس الصواب والخطأ.

ولا بأس باستعراض جملة من الآيات الكريمة وبعضٍ من الروايات الشريفة في هذا الشأن، فهما ما يفترض أن يكونا المصدر لنا في ذلك. والتعريف الذي توضحه هذه الآيات وتلك الروايات لن يكون على حد بعض التعابير التي يتأثر معناها باختلاف الظروف والعصور، بل هو معنى ثابت وإن تضمن تشريعات تتأثر بالزمان

والمكان، ومهما تعددت القراءات فإن مفهوم الإسلام ينبغي أن يكون جامعاً بينها لا يخضع لهذا التعدد.

قال تعالى: ﴿وَإِذْ يَرْفَعُ إِبْرَٰهِـۧمُ ٱلْقَوَاعِدَ مِنَ ٱلْبَيْتِ وَإِسْمَٰعِيلُ رَبَّنَا تَقَبَّلْ مِنَّآ إِنَّكَ أَنتَ ٱلسَّمِيعُ ٱلْعَلِيمُ ﴿١٢٧﴾ رَبَّنَا وَٱجْعَلْنَا مُسْلِمَيْنِ لَكَ وَمِن ذُرِّيَّتِنَآ أُمَّةً مُّسْلِمَةً لَّكَ وَأَرِنَا مَنَاسِكَنَا وَتُبْ عَلَيْنَآ إِنَّكَ أَنتَ ٱلتَّوَّابُ ٱلرَّحِيمُ ﴿١٢٨﴾ رَبَّنَا وَٱبْعَثْ فِيهِمْ رَسُولًا مِّنْهُمْ يَتْلُوا۟ عَلَيْهِمْ ءَايَٰتِكَ وَيُعَلِّمُهُمُ ٱلْكِتَٰبَ وَٱلْحِكْمَةَ وَيُزَكِّيهِمْ إِنَّكَ أَنتَ ٱلْعَزِيزُ ٱلْحَكِيمُ ﴿١٢٩﴾ وَمَن يَرْغَبُ عَن مِّلَّةِ إِبْرَٰهِـۧمَ إِلَّا مَن سَفِهَ نَفْسَهُۥ وَلَقَدِ ٱصْطَفَيْنَٰهُ فِى ٱلدُّنْيَا وَإِنَّهُۥ فِى ٱلْءَاخِرَةِ لَمِنَ ٱلصَّٰلِحِينَ ﴿١٣٠﴾ إِذْ قَالَ لَهُۥ رَبُّهُۥٓ أَسْلِمْ قَالَ أَسْلَمْتُ لِرَبِّ ٱلْعَٰلَمِينَ ﴿١٣١﴾ وَوَصَّىٰ بِهَآ إِبْرَٰهِـۧمُ بَنِيهِ وَيَعْقُوبُ يَٰبَنِىَّ إِنَّ ٱللَّهَ ٱصْطَفَىٰ لَكُمُ ٱلدِّينَ فَلَا تَمُوتُنَّ إِلَّا وَأَنتُم مُّسْلِمُونَ ﴿١٣٢﴾ أَمْ كُنتُمْ شُهَدَآءَ إِذْ حَضَرَ يَعْقُوبَ ٱلْمَوْتُ إِذْ قَالَ لِبَنِيهِ مَا تَعْبُدُونَ مِنۢ بَعْدِى قَالُوا۟ نَعْبُدُ إِلَٰهَكَ وَإِلَٰهَ ءَابَآئِكَ إِبْرَٰهِـۧمَ وَإِسْمَٰعِيلَ وَإِسْحَٰقَ إِلَٰهًا وَٰحِدًا وَنَحْنُ لَهُۥ مُسْلِمُونَ ﴿١٣٣﴾ تِلْكَ أُمَّةٌ قَدْ خَلَتْ لَهَا مَا كَسَبَتْ وَلَكُم مَّا كَسَبْتُمْ وَلَا تُسْـَٔلُونَ عَمَّا كَانُوا۟ يَعْمَلُونَ ﴿١٣٤﴾ وَقَالُوا۟ كُونُوا۟ هُودًا أَوْ نَصَٰرَىٰ تَهْتَدُوا۟ قُلْ بَلْ مِلَّةَ إِبْرَٰهِـۧمَ حَنِيفًا وَمَا كَانَ مِنَ ٱلْمُشْرِكِينَ ﴿١٣٥﴾ قُولُوٓا۟ ءَامَنَّا بِٱللَّهِ وَمَآ أُنزِلَ إِلَيْنَا وَمَآ أُنزِلَ إِلَىٰٓ إِبْرَٰهِـۧمَ وَإِسْمَٰعِيلَ وَإِسْحَٰقَ وَيَعْقُوبَ وَٱلْأَسْبَاطِ وَمَآ أُوتِىَ مُوسَىٰ وَعِيسَىٰ وَمَآ أُوتِىَ ٱلنَّبِيُّونَ مِن رَّبِّهِمْ لَا نُفَرِّقُ بَيْنَ أَحَدٍ مِّنْهُمْ وَنَحْنُ لَهُۥ مُسْلِمُونَ ﴿١٣٦﴾ فَإِنْ ءَامَنُوا۟ بِمِثْلِ مَآ ءَامَنتُم بِهِۦ فَقَدِ ٱهْتَدَوا۟ وَّإِن تَوَلَّوْا۟ فَإِنَّمَا هُمْ فِى شِقَاقٍ فَسَيَكْفِيكَهُمُ ٱللَّهُ وَهُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلْعَلِيمُ ﴿١٣٧﴾ صِبْغَةَ ٱللَّهِ وَمَنْ أَحْسَنُ مِنَ ٱللَّهِ صِبْغَةً وَنَحْنُ لَهُۥ عَٰبِدُونَ ﴿١٣٨﴾ قُلْ أَتُحَآجُّونَنَا فِى ٱللَّهِ وَهُوَ رَبُّنَا وَرَبُّكُمْ وَلَنَآ أَعْمَٰلُنَا وَلَكُمْ أَعْمَٰلُكُمْ وَنَحْنُ لَهُۥ مُخْلِصُونَ ﴿١٣٩﴾ أَمْ تَقُولُونَ إِنَّ إِبْرَٰهِـۧمَ وَإِسْمَٰعِيلَ وَإِسْحَٰقَ

وَيَعْقُوبَ وَٱلْأَسْبَاطَ كَانُوا۟ هُودًا أَوْ نَصَٰرَىٰ ۗ قُلْ ءَأَنتُمْ أَعْلَمُ أَمِ ٱللَّهُ ۗ وَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّن كَتَمَ شَهَٰدَةً عِندَهُۥ مِنَ ٱللَّهِ ۗ وَمَا ٱللَّهُ بِغَٰفِلٍ عَمَّا تَعْمَلُونَ ﴿١٤٠﴾ تِلْكَ أُمَّةٌ قَدْ خَلَتْ ۖ لَهَا مَا كَسَبَتْ وَلَكُم مَّا كَسَبْتُمْ ۖ وَلَا تُسْـَٔلُونَ عَمَّا كَانُوا۟ يَعْمَلُونَ ﴿١٤١﴾ سَيَقُولُ ٱلسُّفَهَآءُ مِنَ ٱلنَّاسِ مَا وَلَّىٰهُمْ عَن قِبْلَتِهِمُ ٱلَّتِى كَانُوا۟ عَلَيْهَا ۚ قُل لِّلَّهِ ٱلْمَشْرِقُ وَٱلْمَغْرِبُ ۚ يَهْدِى مَن يَشَآءُ إِلَىٰ صِرَٰطٍ مُّسْتَقِيمٍ ﴿١٤٢﴾ وَكَذَٰلِكَ جَعَلْنَٰكُمْ أُمَّةً وَسَطًا لِّتَكُونُوا۟ شُهَدَآءَ عَلَى ٱلنَّاسِ وَيَكُونَ ٱلرَّسُولُ عَلَيْكُمْ شَهِيدًا ۗ وَمَا جَعَلْنَا ٱلْقِبْلَةَ ٱلَّتِى كُنتَ عَلَيْهَآ إِلَّا لِنَعْلَمَ مَن يَتَّبِعُ ٱلرَّسُولَ مِمَّن يَنقَلِبُ عَلَىٰ عَقِبَيْهِ ۚ وَإِن كَانَتْ لَكَبِيرَةً إِلَّا عَلَى ٱلَّذِينَ هَدَى ٱللَّهُ ۗ وَمَا كَانَ ٱللَّهُ لِيُضِيعَ إِيمَٰنَكُمْ ۚ إِنَّ ٱللَّهَ بِٱلنَّاسِ لَرَءُوفٌ رَّحِيمٌ ﴿١٤٣﴾﴾[1].

فالإسلام هو التسليم لله رب العالمين، ولهذا كان عنواناً جامعاً لكل الأديان السماوية المنزلة من عند الله، رغم الاختلاف في الفروع الشرعية الفقهية السلوكية. وبهذا المبدأ كان الإسلام دين إبراهيم عليه السلام، كما كان دين المؤمنين من قوم لوط، كما قال تعالى، في قصة النبي إبراهيم عليه السلام مع الملائكة الذين جاؤوا لإنزال العذاب على قوم لوط: ﴿قَالَ فَمَا خَطْبُكُمْ أَيُّهَا ٱلْمُرْسَلُونَ ﴿٣١﴾ قَالُوٓا۟ إِنَّآ أُرْسِلْنَآ إِلَىٰ قَوْمٍ مُّجْرِمِينَ ﴿٣٢﴾ لِنُرْسِلَ عَلَيْهِمْ حِجَارَةً مِّن طِينٍ ﴿٣٣﴾ مُّسَوَّمَةً عِندَ رَبِّكَ لِلْمُسْرِفِينَ ﴿٣٤﴾ فَأَخْرَجْنَا مَن كَانَ فِيهَا مِنَ ٱلْمُؤْمِنِينَ ﴿٣٥﴾ فَمَا وَجَدْنَا فِيهَا غَيْرَ بَيْتٍ مِّنَ ٱلْمُسْلِمِينَ ﴿٣٦﴾﴾[2]. كما أطلق على أتباع النبي عيسى عليه السلام في قوله تعالى: ﴿وَرَسُولًا إِلَىٰ بَنِىٓ إِسْرَٰٓءِيلَ أَنِّى قَدْ جِئْتُكُم بِـَٔايَةٍ مِّن رَّبِّكُمْ ۖ أَنِّىٓ أَخْلُقُ لَكُم مِّنَ ٱلطِّينِ كَهَيْـَٔةِ ٱلطَّيْرِ

(١) سورة البقرة، الآيات ١٢٧ إلى ١٤٣.
(٢) سورة الذاريات، الآيات ٣١ إلى ٣٦.

فَأَنفُخُ فِيهِ فَيَكُونُ طَيْرًا بِإِذْنِ اللَّهِ ۖ وَأُبْرِئُ الْأَكْمَهَ وَالْأَبْرَصَ وَأُحْيِي الْمَوْتَىٰ بِإِذْنِ اللَّهِ ۖ وَأُنَبِّئُكُم بِمَا تَأْكُلُونَ وَمَا تَدَّخِرُونَ فِي بُيُوتِكُمْ ۚ إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لَآيَةً لَّكُمْ إِن كُنتُم مُّؤْمِنِينَ ﴿٤٩﴾ وَمُصَدِّقًا لِّمَا بَيْنَ يَدَيَّ مِنَ التَّوْرَاةِ وَلِأُحِلَّ لَكُم بَعْضَ الَّذِي حُرِّمَ عَلَيْكُمْ ۚ وَجِئْتُكُم بِآيَةٍ مِّن رَّبِّكُمْ ۖ فَاتَّقُوا اللَّهَ وَأَطِيعُونِ ﴿٥٠﴾ إِنَّ اللَّهَ رَبِّي وَرَبُّكُمْ فَاعْبُدُوهُ ۗ هَٰذَا صِرَاطٌ مُّسْتَقِيمٌ ﴿٥١﴾ فَلَمَّا أَحَسَّ عِيسَىٰ مِنْهُمُ الْكُفْرَ قَالَ مَنْ أَنصَارِي إِلَى اللَّهِ ۖ قَالَ الْحَوَارِيُّونَ نَحْنُ أَنصَارُ اللَّهِ آمَنَّا بِاللَّهِ وَاشْهَدْ بِأَنَّا مُسْلِمُونَ ﴿٥٢﴾ رَبَّنَا آمَنَّا بِمَا أَنزَلْتَ وَاتَّبَعْنَا الرَّسُولَ فَاكْتُبْنَا مَعَ الشَّاهِدِينَ ﴿٥٣﴾﴾[1]. وفي قوله تعالى: ﴿وَإِذْ أَوْحَيْتُ إِلَى الْحَوَارِيِّينَ أَنْ آمِنُوا بِي وَبِرَسُولِي قَالُوا آمَنَّا وَاشْهَدْ بِأَنَّنَا مُسْلِمُونَ﴾[2].

كما أطلق على أتباع النبي موسى عليه السلام، في قوله تعالى: ﴿وَأَوْحَيْنَا إِلَىٰ مُوسَىٰ أَنْ أَلْقِ عَصَاكَ ۖ فَإِذَا هِيَ تَلْقَفُ مَا يَأْفِكُونَ ﴿١١٧﴾ فَوَقَعَ الْحَقُّ وَبَطَلَ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ ﴿١١٨﴾ فَغُلِبُوا هُنَالِكَ وَانقَلَبُوا صَاغِرِينَ ﴿١١٩﴾ وَأُلْقِيَ السَّحَرَةُ سَاجِدِينَ ﴿١٢٠﴾ قَالُوا آمَنَّا بِرَبِّ الْعَالَمِينَ ﴿١٢١﴾ رَبِّ مُوسَىٰ وَهَارُونَ ﴿١٢٢﴾ قَالَ فِرْعَوْنُ آمَنتُم بِهِ قَبْلَ أَنْ آذَنَ لَكُمْ ۖ إِنَّ هَٰذَا لَمَكْرٌ مَّكَرْتُمُوهُ فِي الْمَدِينَةِ لِتُخْرِجُوا مِنْهَا أَهْلَهَا ۖ فَسَوْفَ تَعْلَمُونَ ﴿١٢٣﴾ لَأُقَطِّعَنَّ أَيْدِيَكُمْ وَأَرْجُلَكُم مِّنْ خِلَافٍ ثُمَّ لَأُصَلِّبَنَّكُمْ أَجْمَعِينَ ﴿١٢٤﴾ قَالُوا إِنَّا إِلَىٰ رَبِّنَا مُنقَلِبُونَ ﴿١٢٥﴾ وَمَا تَنقِمُ مِنَّا إِلَّا أَنْ آمَنَّا بِآيَاتِ رَبِّنَا لَمَّا جَاءَتْنَا ۚ رَبَّنَا أَفْرِغْ عَلَيْنَا صَبْرًا وَتَوَفَّنَا مُسْلِمِينَ ﴿١٢٦﴾﴾[3].

---

(١) سورة آل عمران، الآيات ٤٩ إلى ٥٣.

(٢) سورة المائدة، الآية ١١١.

(٣) سورة الأعراف، الآيات ١١٧ إلى ١٢٦.

فهم آمنوا بآيات ربهم لكونها آيات ربهم، وكان هذا كافياً للقناعة الإجمالية بصدقية وحقانية تلك الآيات، وبهذا صاروا مسلمين، سواء اقتنعت بها عقولهم تفصيلاً أم لم تقنع.

كما أطلق على أتباع نوح عليه السلام في قوله تعالى: ﴿وَٱتْلُ عَلَيْهِمْ نَبَأَ نُوحٍ إِذْ قَالَ لِقَوْمِهِۦ يَٰقَوْمِ إِن كَانَ كَبُرَ عَلَيْكُم مَّقَامِى وَتَذْكِيرِى بِـَٔايَٰتِ ٱللَّهِ فَعَلَى ٱللَّهِ تَوَكَّلْتُ فَأَجْمِعُوٓاْ أَمْرَكُمْ وَشُرَكَآءَكُمْ ثُمَّ لَا يَكُنْ أَمْرُكُمْ عَلَيْكُمْ غُمَّةً ثُمَّ ٱقْضُوٓاْ إِلَىَّ وَلَا تُنظِرُونِ ﴿٧١﴾ فَإِن تَوَلَّيْتُمْ فَمَا سَأَلْتُكُم مِّنْ أَجْرٍ إِنْ أَجْرِىَ إِلَّا عَلَى ٱللَّهِ وَأُمِرْتُ أَنْ أَكُونَ مِنَ ٱلْمُسْلِمِينَ ﴿٧٢﴾﴾[1]، وعلى كل الأنبياء ورسالاتهم في قوله تعالى: ﴿أَفَغَيْرَ دِينِ ٱللَّهِ يَبْغُونَ وَلَهُۥٓ أَسْلَمَ مَن فِى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ طَوْعًا وَكَرْهًا وَإِلَيْهِ يُرْجَعُونَ ﴿٨٣﴾ قُلْ ءَامَنَّا بِٱللَّهِ وَمَآ أُنزِلَ عَلَيْنَا وَمَآ أُنزِلَ عَلَىٰٓ إِبْرَٰهِيمَ وَإِسْمَٰعِيلَ وَإِسْحَٰقَ وَيَعْقُوبَ وَٱلْأَسْبَاطِ وَمَآ أُوتِىَ مُوسَىٰ وَعِيسَىٰ وَٱلنَّبِيُّونَ مِن رَّبِّهِمْ لَا نُفَرِّقُ بَيْنَ أَحَدٍ مِّنْهُمْ وَنَحْنُ لَهُۥ مُسْلِمُونَ ﴿٨٤﴾ وَمَن يَبْتَغِ غَيْرَ ٱلْإِسْلَٰمِ دِينًا فَلَن يُقْبَلَ مِنْهُ وَهُوَ فِى ٱلْـَٔاخِرَةِ مِنَ ٱلْخَٰسِرِينَ ﴿٨٥﴾﴾[2].

ولهذا لم يعبر النبي سليمان عليه السلام عن قوم سبأ بأنهم جاؤوه مستسلمين، ولا مسلّمين، بل استعمل تعبير مسلمين ليشير بذلك إلى هدايتهم. قال تعالى: ﴿إِنِّى وَجَدتُّ ٱمْرَأَةً تَمْلِكُهُمْ وَأُوتِيَتْ مِن كُلِّ شَىْءٍ وَلَهَا عَرْشٌ عَظِيمٌ ﴿٢٣﴾ وَجَدتُّهَا وَقَوْمَهَا يَسْجُدُونَ لِلشَّمْسِ مِن دُونِ ٱللَّهِ وَزَيَّنَ

(١) سورة يونس، الآيتان ٧١ و ٧٢.
(٢) سورة آل عمران، الآيات ٨٣ إلى ٨٥.

لَهُمُ ٱلشَّيْطَٰنُ أَعْمَٰلَهُمْ فَصَدَّهُمْ عَنِ ٱلسَّبِيلِ فَهُمْ لَا يَهْتَدُونَ ﴿٢٤﴾ أَلَّا يَسْجُدُوا لِلَّهِ ٱلَّذِى يُخْرِجُ ٱلْخَبْءَ فِى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ وَيَعْلَمُ مَا تُخْفُونَ وَمَا تُعْلِنُونَ ﴿٢٥﴾ ٱللَّهُ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ رَبُّ ٱلْعَرْشِ ٱلْعَظِيمِ ﴿٢٦﴾ قَالَ سَنَنظُرُ أَصَدَقْتَ أَمْ كُنتَ مِنَ ٱلْكَٰذِبِينَ ﴿٢٧﴾ ٱذْهَب بِّكِتَٰبِى هَٰذَا فَأَلْقِهْ إِلَيْهِمْ ثُمَّ تَوَلَّ عَنْهُمْ فَٱنظُرْ مَاذَا يَرْجِعُونَ ﴿٢٨﴾ قَالَتْ يَٰٓأَيُّهَا ٱلْمَلَؤُا۟ إِنِّىٓ أُلْقِىَ إِلَىَّ كِتَٰبٌ كَرِيمٌ ﴿٢٩﴾ إِنَّهُۥ مِن سُلَيْمَٰنَ وَإِنَّهُۥ بِسْمِ ٱللَّهِ ٱلرَّحْمَٰنِ ٱلرَّحِيمِ ﴿٣٠﴾ أَلَّا تَعْلُوا۟ عَلَىَّ وَأْتُونِى مُسْلِمِينَ ﴿٣١﴾﴾[1].

إلى أن يقول: ﴿قَالَ يَٰٓأَيُّهَا ٱلْمَلَؤُا۟ أَيُّكُمْ يَأْتِينِى بِعَرْشِهَا قَبْلَ أَن يَأْتُونِى مُسْلِمِينَ﴾[2]..

إلى أن يقول: ﴿نَظُرْ أَتَهْتَدِىٓ أَمْ تَكُونُ مِنَ ٱلَّذِينَ لَا يَهْتَدُونَ ﴿٤١﴾ فَلَمَّا جَآءَتْ قِيلَ أَهَٰكَذَا عَرْشُكِ ۖ قَالَتْ كَأَنَّهُۥ هُوَ ۚ وَأُوتِينَا ٱلْعِلْمَ مِن قَبْلِهَا وَكُنَّا مُسْلِمِينَ ﴿٤٢﴾ وَصَدَّهَا مَا كَانَت تَّعْبُدُ مِن دُونِ ٱللَّهِ ۖ إِنَّهَا كَانَتْ مِن قَوْمٍ كَٰفِرِينَ ﴿٤٣﴾ قِيلَ لَهَا ٱدْخُلِى ٱلصَّرْحَ ۖ فَلَمَّا رَأَتْهُ حَسِبَتْهُ لُجَّةً وَكَشَفَتْ عَن سَاقَيْهَا ۚ قَالَ إِنَّهُۥ صَرْحٌ مُّمَرَّدٌ مِّن قَوَارِيرَ ۗ قَالَتْ رَبِّ إِنِّى ظَلَمْتُ نَفْسِى وَأَسْلَمْتُ مَعَ سُلَيْمَٰنَ لِلَّهِ رَبِّ ٱلْعَٰلَمِينَ ﴿٤٤﴾﴾[3].

وبهذا المعنى من الإسلام حاجّ النبي محمد ﷺ أتباع الأديان الأخرى، كما ظهر ذلك في قوله تعالى: ﴿قُلْ يَٰٓأَهْلَ ٱلْكِتَٰبِ تَعَالَوْا۟ إِلَىٰ كَلِمَةٍ سَوَآءٍۭ بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمْ أَلَّا نَعْبُدَ إِلَّا ٱللَّهَ وَلَا نُشْرِكَ بِهِۦ شَيْـًٔا وَلَا يَتَّخِذَ

(١) سورة النمل، الآيات ٢٣ إلى ٣١.
(٢) سورة النمل، الآية ٣٨.
(٣) سورة النمل، الآيات ٤١ إلى ٤٤.

بَعْضُنَا بَعْضًا أَرْبَابًا مِّن دُونِ ٱللَّهِ ۚ فَإِن تَوَلَّوْا۟ فَقُولُوا۟ ٱشْهَدُوا۟ بِأَنَّا مُسْلِمُونَ ﴿٦٤﴾ يَٰٓأَهْلَ ٱلْكِتَٰبِ لِمَ تُحَآجُّونَ فِىٓ إِبْرَٰهِيمَ وَمَآ أُنزِلَتِ ٱلتَّوْرَىٰةُ وَٱلْإِنجِيلُ إِلَّا مِنۢ بَعْدِهِۦٓ ۚ أَفَلَا تَعْقِلُونَ ﴿٦٥﴾ هَٰٓأَنتُمْ هَٰٓؤُلَآءِ حَٰجَجْتُمْ فِيمَا لَكُم بِهِۦ عِلْمٌ فَلِمَ تُحَآجُّونَ فِيمَا لَيْسَ لَكُم بِهِۦ عِلْمٌ ۚ وَٱللَّهُ يَعْلَمُ وَأَنتُمْ لَا تَعْلَمُونَ ﴿٦٦﴾ مَا كَانَ إِبْرَٰهِيمُ يَهُودِيًّا وَلَا نَصْرَانِيًّا وَلَٰكِن كَانَ حَنِيفًا مُّسْلِمًا ۖ وَمَا كَانَ مِنَ ٱلْمُشْرِكِينَ ﴿٦٧﴾ إِنَّ أَوْلَى ٱلنَّاسِ بِإِبْرَٰهِيمَ لَلَّذِينَ ٱتَّبَعُوهُ وَهَٰذَا ٱلنَّبِىُّ وَٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ ۗ وَٱللَّهُ وَلِىُّ ٱلْمُؤْمِنِينَ ﴿٦٨﴾﴾[1].

وقوله تعالى: ﴿مَا كَانَ لِبَشَرٍ أَن يُؤْتِيَهُ ٱللَّهُ ٱلْكِتَٰبَ وَٱلْحُكْمَ وَٱلنُّبُوَّةَ ثُمَّ يَقُولَ لِلنَّاسِ كُونُوا۟ عِبَادًا لِّى مِن دُونِ ٱللَّهِ وَلَٰكِن كُونُوا۟ رَبَّٰنِيِّۧنَ بِمَا كُنتُمْ تُعَلِّمُونَ ٱلْكِتَٰبَ وَبِمَا كُنتُمْ تَدْرُسُونَ ﴿٧٩﴾ وَلَا يَأْمُرَكُمْ أَن تَتَّخِذُوا۟ ٱلْمَلَٰٓئِكَةَ وَٱلنَّبِيِّۧنَ أَرْبَابًا ۚ أَيَأْمُرُكُم بِٱلْكُفْرِ بَعْدَ إِذْ أَنتُم مُّسْلِمُونَ ﴿٨٠﴾﴾[2]. وقوله تعالى: ﴿وَلَا تُجَٰدِلُوٓا۟ أَهْلَ ٱلْكِتَٰبِ إِلَّا بِٱلَّتِى هِىَ أَحْسَنُ إِلَّا ٱلَّذِينَ ظَلَمُوا۟ مِنْهُمْ ۖ وَقُولُوٓا۟ ءَامَنَّا بِٱلَّذِىٓ أُنزِلَ إِلَيْنَا وَأُنزِلَ إِلَيْكُمْ وَإِلَٰهُنَا وَإِلَٰهُكُمْ وَٰحِدٌ وَنَحْنُ لَهُۥ مُسْلِمُونَ﴾[3].

وبهذا المعنى كان الإسلام دين محمد ﷺ. قال تعالى: ﴿قُلْ إِنَّنِى هَدَىٰنِى رَبِّىٓ إِلَىٰ صِرَٰطٍ مُّسْتَقِيمٍ دِينًا قِيَمًا مِّلَّةَ إِبْرَٰهِيمَ حَنِيفًا ۚ وَمَا كَانَ مِنَ ٱلْمُشْرِكِينَ ﴿١٦١﴾ قُلْ إِنَّ صَلَاتِى وَنُسُكِى وَمَحْيَاىَ وَمَمَاتِى لِلَّهِ رَبِّ ٱلْعَٰلَمِينَ ﴿١٦٢﴾ لَا شَرِيكَ لَهُۥ ۖ وَبِذَٰلِكَ أُمِرْتُ وَأَنَا۠ أَوَّلُ ٱلْمُسْلِمِينَ ﴿١٦٣﴾﴾[4].

---

(١) سورة آل عمران، الآيات ٦٤ إلى ٦٨.
(٢) سورة آل عمران، الآيتان ٧٩ و ٨٠.
(٣) سورة العنكبوت، الآية ٤٦.
(٤) سورة الأنعام، الآيات ١٦١ إلى ١٦٣.

وقال تعالى: ﴿وَمَنْ أَحْسَنُ دِينًا مِّمَّنْ أَسْلَمَ وَجْهَهُ لِلَّهِ وَهُوَ مُحْسِنٌ وَاتَّبَعَ مِلَّةَ إِبْرَاهِيمَ حَنِيفًا وَاتَّخَذَ اللَّهُ إِبْرَاهِيمَ خَلِيلًا ﴿١٢٥﴾ وَلِلَّهِ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ وَكَانَ اللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ مُّحِيطًا ﴿١٢٦﴾﴾[1].

وقال تعالى: ﴿أَمْ يَقُولُونَ افْتَرَاهُ قُلْ فَأْتُوا بِعَشْرِ سُوَرٍ مِّثْلِهِ مُفْتَرَيَاتٍ وَادْعُوا مَنِ اسْتَطَعْتُم مِّن دُونِ اللَّهِ إِن كُنتُمْ صَادِقِينَ ﴿١٣﴾ فَإِلَّمْ يَسْتَجِيبُوا لَكُمْ فَاعْلَمُوا أَنَّمَا أُنزِلَ بِعِلْمِ اللَّهِ وَأَن لَّا إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ فَهَلْ أَنتُم مُّسْلِمُونَ ﴿١٤﴾ مَن كَانَ يُرِيدُ الْحَيَاةَ الدُّنْيَا وَزِينَتَهَا نُوَفِّ إِلَيْهِمْ أَعْمَالَهُمْ فِيهَا وَهُمْ فِيهَا لَا يُبْخَسُونَ ﴿١٥﴾﴾[2].

وقال تعالى: ﴿مَا تَعْبُدُونَ مِن دُونِهِ إِلَّا أَسْمَاءً سَمَّيْتُمُوهَا أَنتُمْ وَآبَاؤُكُم مَّا أَنزَلَ اللَّهُ بِهَا مِن سُلْطَانٍ إِنِ الْحُكْمُ إِلَّا لِلَّهِ أَمَرَ أَلَّا تَعْبُدُوا إِلَّا إِيَّاهُ ذَٰلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ وَلَٰكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ ﴿٤٠﴾﴾[3].

وأي دين آخر لا يتسم بهذه السمة فهو ليس من دين الله تعالى في شيء، ولذا جاء في سورة آل عمران: ﴿شَهِدَ اللَّهُ أَنَّهُ لَا إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ وَالْمَلَائِكَةُ وَأُولُو الْعِلْمِ قَائِمًا بِالْقِسْطِ لَا إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ ﴿١٨﴾ إِنَّ الدِّينَ عِندَ اللَّهِ الْإِسْلَامُ وَمَا اخْتَلَفَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ إِلَّا مِن بَعْدِ مَا جَاءَهُمُ الْعِلْمُ بَغْيًا بَيْنَهُمْ وَمَن يَكْفُرْ بِآيَاتِ اللَّهِ فَإِنَّ اللَّهَ سَرِيعُ الْحِسَابِ ﴿١٩﴾ فَإِنْ حَاجُّوكَ فَقُلْ أَسْلَمْتُ وَجْهِيَ لِلَّهِ وَمَنِ اتَّبَعَنِ وَقُل لِّلَّذِينَ أُوتُوا

(١) سورة النساء، الآيتان ١٢٥ و ١٢٦.
(٢) سورة هود، الآيات ١٣ إلى ١٥.
(٣) سورة يوسف، الآية ٤٠.

ٱلْكِتَٰبَ وَٱلْأُمِّيِّـۧنَ ءَأَسْلَمْتُمْ ۚ فَإِنْ أَسْلَمُوا۟ فَقَدِ ٱهْتَدَوا۟ ۖ وَإِن تَوَلَّوْا۟ فَإِنَّمَا عَلَيْكَ ٱلْبَلَٰغُ ۗ وَٱللَّهُ بَصِيرٌۢ بِٱلْعِبَادِ ﴿٢٠﴾﴾[1].

وهذه الآيات، وغيرها مما سبق تنافي بعض الاتجاهات في التعددية الدينية.

فالإسلام دين التسليم لله تعالى، في كل شأن من شؤون الحياة، ببعديها: المادي والروحي، وليس مقتصراً على بعد واحد ليترك لنا خيار تعبئة البعد الآخر بما نراه مناسباً. وهذه القضية هي في الحقيقة من جملة إشكاليات الغرب في فهم الإسلام؛ فالغرب المسيحي يحاول أن ينظر إلى الإسلام كدين يشبه المسيحية لجهة كونها ـ بحسب الوضع المعاصر ـ ذات بعد واحد، فيستهجن تدخل الإسلام وعلماء الإسلام في شؤون الحياة والحكم والإدارة. والملحدون منهم، ككثير من العلمانيين لم يستوعبوا الجانب الروحي والمعنوي في بناء الإسلام.

ويتضح هذان البعدان للإسلام في قوله تعالى: ﴿وَجَٰهِدُوا۟ فِى ٱللَّهِ حَقَّ جِهَادِهِۦ ۚ هُوَ ٱجْتَبَىٰكُمْ وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِى ٱلدِّينِ مِنْ حَرَجٍ ۚ مِّلَّةَ أَبِيكُمْ إِبْرَٰهِيمَ ۚ هُوَ سَمَّىٰكُمُ ٱلْمُسْلِمِينَ مِن قَبْلُ وَفِى هَٰذَا لِيَكُونَ ٱلرَّسُولُ شَهِيدًا عَلَيْكُمْ وَتَكُونُوا۟ شُهَدَآءَ عَلَى ٱلنَّاسِ ۚ فَأَقِيمُوا۟ ٱلصَّلَوٰةَ وَءَاتُوا۟ ٱلزَّكَوٰةَ وَٱعْتَصِمُوا۟ بِٱللَّهِ هُوَ مَوْلَىٰكُمْ ۖ فَنِعْمَ ٱلْمَوْلَىٰ وَنِعْمَ ٱلنَّصِيرُ ﴿٧٨﴾﴾[2]. وفي قوله تعالى: ﴿وَإِنَّهُ

(١) سورة آل عمران، الآيات ١٨ إلى ٢٠.
(٢) سورة الحج، الآية ٧٨.

لَهُدًى وَرَحْمَةٌ لِّلْمُؤْمِنِينَ ﴿٧٧﴾ إِنَّ رَبَّكَ يَقْضِي بَيْنَهُم بِحُكْمِهِ ۚ وَهُوَ الْعَزِيزُ الْعَلِيمُ ﴿٧٨﴾ فَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ ۖ إِنَّكَ عَلَى الْحَقِّ الْمُبِينِ ﴿٧٩﴾ إِنَّكَ لَا تُسْمِعُ الْمَوْتَىٰ وَلَا تُسْمِعُ الصُّمَّ الدُّعَاءَ إِذَا وَلَّوْا مُدْبِرِينَ ﴿٨٠﴾ وَمَا أَنتَ بِهَادِي الْعُمْيِ عَن ضَلَالَتِهِمْ ۖ إِن تُسْمِعُ إِلَّا مَن يُؤْمِنُ بِآيَاتِنَا فَهُم مُّسْلِمُونَ ﴿٨١﴾﴾[1]. وفي قوله تعالى: ﴿مَن جَاءَ بِالْحَسَنَةِ فَلَهُ خَيْرٌ مِّنْهَا وَهُم مِّن فَزَعٍ يَوْمَئِذٍ آمِنُونَ ﴿٨٩﴾ وَمَن جَاءَ بِالسَّيِّئَةِ فَكُبَّتْ وُجُوهُهُمْ فِي النَّارِ هَلْ تُجْزَوْنَ إِلَّا مَا كُنتُمْ تَعْمَلُونَ ﴿٩٠﴾ إِنَّمَا أُمِرْتُ أَنْ أَعْبُدَ رَبَّ هَٰذِهِ الْبَلْدَةِ الَّذِي حَرَّمَهَا وَلَهُ كُلُّ شَيْءٍ وَأُمِرْتُ أَنْ أَكُونَ مِنَ الْمُسْلِمِينَ ﴿٩١﴾﴾[2].

فالروحية التي ينطلق منها المسلم في فهم الدين هي روحية التسليم لله تعالى بمجرد أن يعلم أن ما أتاه هو منه تعالى، لا شرطاً زائداً عنده للقبول، ولذا قال تعالى: ﴿فَإِنَّكَ لَا تُسْمِعُ الْمَوْتَىٰ وَلَا تُسْمِعُ الصُّمَّ الدُّعَاءَ إِذَا وَلَّوْا مُدْبِرِينَ ﴿٥٢﴾ وَمَا أَنتَ بِهَادِ الْعُمْيِ عَن ضَلَالَتِهِمْ ۖ إِن تُسْمِعُ إِلَّا مَن يُؤْمِنُ بِآيَاتِنَا فَهُم مُّسْلِمُونَ ﴿٥٣﴾﴾[3].

ولذا قال تعالى: ﴿إِنَّ الْمُسْلِمِينَ وَالْمُسْلِمَاتِ وَالْمُؤْمِنِينَ وَالْمُؤْمِنَاتِ وَالْقَانِتِينَ وَالْقَانِتَاتِ وَالصَّادِقِينَ وَالصَّادِقَاتِ وَالصَّابِرِينَ وَالصَّابِرَاتِ وَالْخَاشِعِينَ وَالْخَاشِعَاتِ وَالْمُتَصَدِّقِينَ وَالْمُتَصَدِّقَاتِ وَالصَّائِمِينَ وَالصَّائِمَاتِ وَالْحَافِظِينَ فُرُوجَهُمْ وَالْحَافِظَاتِ وَالذَّاكِرِينَ اللَّهَ كَثِيرًا وَالذَّاكِرَاتِ أَعَدَّ اللَّهُ لَهُم مَّغْفِرَةً وَأَجْرًا عَظِيمًا

(١) سورة النمل، الآيات ٧٧ إلى ٨١.
(٢) سورة النمل، الآيات ٨٩ إلى ٩١.
(٣) سورة الروم، الآيتان ٥٢ و ٥٣.

﴿٣٥﴾ وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ وَلَا مُؤْمِنَةٍ إِذَا قَضَى ٱللَّهُ وَرَسُولُهُۥٓ أَمْرًا أَن يَكُونَ لَهُمُ ٱلْخِيَرَةُ مِنْ أَمْرِهِمْ ۗ وَمَن يَعْصِ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥ فَقَدْ ضَلَّ ضَلَٰلًا مُّبِينًا ﴿٣٦﴾﴾[1]، وهذا هو المظهر العملي التام للشهادة بالتوحيد والنبوة.

وإذا طال بنا مقام نقل الآيات القرآنية فلأنه أفضل الكلام، وما بعد كلام الله تعالى أي كلام، ولتكن فرصة للحوار حول هذه القضية الجوهرية التي تمثل شأناً بنيوياً في روحية المسلم هي أهم من أي سلوك، وبها يثاب على كل سلوك: ﴿وَمَنْ أَحْسَنُ قَوْلًا مِّمَّن دَعَآ إِلَى ٱللَّهِ وَعَمِلَ صَٰلِحًا وَقَالَ إِنَّنِى مِنَ ٱلْمُسْلِمِينَ ﴿٣٣﴾﴾[2]. وبهذا المعنى يتميز المسلم عن غيره، كما تميزوا في قوله تعالى: ﴿إِنَّ لِلْمُتَّقِينَ عِندَ رَبِّهِمْ جَنَّٰتِ ٱلنَّعِيمِ ﴿٣٤﴾ أَفَنَجْعَلُ ٱلْمُسْلِمِينَ كَٱلْمُجْرِمِينَ ﴿٣٥﴾ مَا لَكُمْ كَيْفَ تَحْكُمُونَ ﴿٣٦﴾ أَمْ لَكُمْ كِتَٰبٌ فِيهِ تَدْرُسُونَ ﴿٣٧﴾ إِنَّ لَكُمْ فِيهِ لَمَا تَخَيَّرُونَ ﴿٣٨﴾ أَمْ لَكُمْ أَيْمَٰنٌ عَلَيْنَا بَٰلِغَةٌ إِلَىٰ يَوْمِ ٱلْقِيَٰمَةِ ۙ إِنَّ لَكُمْ لَمَا تَحْكُمُونَ ﴿٣٩﴾ سَلْهُمْ أَيُّهُم بِذَٰلِكَ زَعِيمٌ ﴿٤٠﴾ أَمْ لَهُمْ شُرَكَآءُ فَلْيَأْتُوا۟ بِشُرَكَآئِهِمْ إِن كَانُوا۟ صَٰدِقِينَ ﴿٤١﴾﴾[3].

وهذا المعنى أكدته النصوص الواردة، فعن النبي ﷺ أنه قال: «لا يؤمن أحدكم حتى يكون هواه تبعاً لما جئت به»[4]. وعن الأئمة عليهم السلام: «الإيمان، إقرار وعمل، والإسلام إقرار بلا عمل»[5].

---

(١) سورة الأحزاب، الآيتان ٣٥ و ٣٦.
(٢) سورة فصلت، الآية ٣٣.
(٣) سورة القلم، الآيات ٣٤ إلى ٤١.
(٤) تاريخ بغداد ـ للخطيب، ج ٤، ص ٣٦٩.
(٥) الفصول المهمة ـ الحر العاملي، ج ١، ص ٤٢٩.

فهذا الإقرار هو الإسلام، وهو الذي يدعو للعمل، كما يدعو للتصديق بكل ما جاء به القرآن والنبي محمد ﷺ.

فهل هذه هي الروحية التي يتم فيها عرض القضايا ومناقشتها؟ وهل بهذه الروحية تتم مناقشة قضية حقوق الإنسان، أم أننا نأتي بالبروتوكول المسجل في خزائن الأمم المتحدة ونعتبره المقياس، نرفض من القرآن والسنة ما عارضه، ونأخذ منها ما وافقه، فكأنه معيار صدق القرآن وعدمه.

سيقال لنا: نناقش لنفهم، وسنقول لهم حينئذٍ: هذا حق الجميع لكن إن لم نفهم يبقى الإيمان، فإن ضاع الإيمان بعدم الفهم رغم الآية علمنا أننا لسنا نناقش لنفهم، بل نناقش لننفي ما لم نفهم، وهذا من أسوأ التقصير والقصور. وظني أننا لو توافقنا فيما بيننا على ضرورة بناء فكرنا وحوارنا وبحثنا على هذه الروحية، فإن كثيراً من المشاكل والخلافات ـ ولا أقول الاختلافات ـ والاستنكارات ستحل بأبسط ما يكون، فلا يكون لدينا دين والتزام إلا الإسلام. وآخر دعوانا، أن الحمد لله رب العالمين.

الفصل الخامس

أدب الاختلاف

قال محمد بن إدريس الحلي رحمه الله: «واعلم، أبقاك الله وأيدك بالتوفيق، أنه ليس من أتى في زماننا هذا بمعنى غريب وأوضحَ عن قول معيب، ورد شاردة خاطرٍ غيرَ مصيب.. وهل هذا لو عقلوا إلا فضيلة له، ومنبهة عليه، لأنه جاء في زمان يعقم الخواطر، ويصدي الأذهان. ولله در المتنبي حيث يقول:

أتى الزمان بنوه في شبيبته فسرهم وأتيناه على الهرم

ولقد أحسن الحيص في قوله في هذا المعنى:

تفضلون قديم الشعر عن سفه الفضل في الفضل لا في العصر والدار

وقال المبرد: ليس بقدم العهد يفضل القائل، ولا لحدثان العهد يهتضم المصيب، ولكن يعطى كل واحد منهما ما يستحق، فالعاقل اللبيب الذي يتوخى الإنصاف، فلا يسلم إلى المتقدم إذا جاء بالردى لتقدمه، ولا يبخس المتأخر حق الفضيلة إذا أتى بالحسن لتأخره، وكان نظر للمتأخر ما لم يسبقه المتقدم إليه، ولا أتى بمثله: إما

استحقاقاً أو اتفاقاً، فمن العدل أن يذكر الحسن ولو جاء ممن جاء، ويثبته للآتي به كائناً من كان، ولا ينظر إلى سبق المتقدم وتبع المتأخر، فإن الحكمة ضالة المؤمن على ما ورد عن النبي ﷺ، والخبر المشهور عن أمير المؤمنين عليه السلام من قوله: «أُنظر إلى ما قال ولا تنظر إلى من قال». . . وقد ذكر عثمان بن جني النحوي في كتاب «الخصائص» قال: قال أبو عثمان عمرو بن بحر الجاحظ: ما على الناس شر أضر من قولهم: ما ترك الأول للآخر شيئاً، وقال الطائي الكبير، يقول: من يطرق أسماعه كم ترك الأول للآخر، بل تمسك بقول أمير المؤمنين عليه السلام: إعرف الحق تعرف أهله، وأحسن الحديث والاستشهاد كتاب الله، فإنه مدح قوماً بقوله: ﴿ٱلَّذِينَ يَسْتَمِعُونَ ٱلْقَوْلَ فَيَتَّبِعُونَ أَحْسَنَهُۥ﴾(١)(٢).

كلمات اقتطفناها من مقدمة كتاب السرائر لابن إدريس الحلي المعروف عند الإمامية، وهو من علمائهم المتقدمين الذين عاشوا في القرن السادس الهجري (ت: ٥٩٨ للهجرة). وكان قد اشتهر بمخالفاته للشيخ الطوسي وهو أيضاً من أعاظم علماء الإمامية، (ت: ٤٦٠ للهجرة) الذي كان قد سيطر على فضاء الفقه في المذهب الشيعي الإمامي مدة طويلة قاربت المائة عام، ولم يعرف عن أحد من علمائهم أنه خالفه إلا ما ندر أو ممن ندر. فتصدى هذا العالم النحرير لفك هذه

(١) سورة الزمر، الآية ١٨.

(٢) السرائر ـ ابن إدريس الحلي، ج ١، ص ٤٤.

العقدة، وأقدم على طرح كتابه في الفقه (السرائر) وهو يتوقع ردود الفعل التي قد ترتد عليه جراء هذه المخالفات، والإجهار بها، وإظهار الندية مع الشيخ الطوسي فيما يطرحه من آراء. وقد كانت لخطوته هذه وجرأته الأثر الكبير في تطور الفقه الشيعي الإمامي بعد ذلك، وتحرره من أسر العلماء وفتاويهم إلا في جزئيات طفيفة لا تشكل ظاهرة عامة، وهكذا استمر الحال حتى عامنا هذا. وابن إدريس يمهد بتلك المقدمة إلى عزمه وقصده إعلان خلافه ببيان مشروعية الخلاف من جهة، وبيان بعض آدابه. وقد استشهد لكلامه بمجموعة نصوص من القرآن الكريم والروايات الشريفة، لنا عودة إليها.

ولقد صدق ابن إدريس فيما توقعه، فقد اتهمه بعض علماء عصره بأنه «مخلط لا يعتمد على تصانيفه»[١]. حتى أن من أراد مدحه لمّح إلى طعن فيه مثل ما فعله العالم الفقيه ابن داود الرجالي، إذ قال عنه: «كان شيخ الطائفة في الحلة، متقناً للعلوم كثير التصانيف، لكنه أعرض عن أخبار أهل البيت عليهم السلام بالكلية»[٢]. فهو أولاً جعله شيخ الطائفة في خصوص الحلة، كما أنه اتهمه بالإعراض عن أخبار أهل البيت عليهم السلام كلية. وحكاية الإعراض عن الأخبار حكاية طويلة، لكنها في الحقيقة تهمة غير صحيحة، وإنما هو مبنى عند ابن إدريس في أصول الفقه أن لا يعتمد على أخبار الآحاد التي لا تفيد العلم، لأنه

(١) حكاه في معجم رجال الحديث، ج ١٦، ص ٦٧.
(٢) المصدر السابق.

لا يرى حجية هذا الصنف من الأخبار ولو جاء عن طريق الثقاة، مثلما كان هو رأي السيد المرتضى أيضاً، كما هو معروف بين أهل العلم. وهما يخصان الحجية بالخبر المفيد للعلم، إما لتواتر أو لقرائن اقترنت بالخبر أوجبت العلم بصحته، وبالتالي، فهو يعمل بطائفة من الأخبار هي التي تفيد العلم، ولم يثبت لنا أن الأخبار المفيدة للعلم ولو بسبب قرائن محفوفة بها، كانت نادرة في ذلك الزمان. نعم، هي نادرة في زماننا هذا. وعلى كل حال، فقد أثنى عليه المتأخرون لاحقاً واعترفوا له بالعلم والفضل والفقه والتقدم في كل ذلك.

هذا حال ابن إدريس، وهو حال الكثيرين ممن يحاولون التصدي لأي نوع من التقليد الوارد في غير مورده. والحقيقة، إن ما فعله ابن إدريس هو ما كان يجب أن يفعل منذ زمن بعيد، ولو سألت أحداً من علمائنا عن ذلك لمدح لك طريقته وعمله، وهذا ما كان سيفعله علماء زمانه نظرياً.

وعلى كل حال، لا يمكن الحديث عن أدب الاختلاف دون أن نقر بحق الاختلاف. وفي الأساس هناك سؤال مطروح: هل الاختلاف حق؟ أي هل يحق لك تكوين رأيك الخاص المخالف لرأي الآخر؟

لن نتسرع في الإجابة عن هذا السؤال، كما لن نفصل فيه لأننا نتطرق إليه من باب الاستطراد تمهيداً لأصل البحث، وإلا فإن مسألة

حقانية الاختلاف تحتاج إلى بحث مستقل، لكن لما لم يمكننا الغض عنها كان لزاماً علينا التعرض لها بشكل مختصر.

قلنا: لن نتسرع في الإجابة، لأننا لا نستطيع أن نعطي جواباً نهائياً عن هذا التساؤل، ذلك أن الاختلاف نوعان: نوع ممدوح ونوع مذموم.

فالاختلاف يختلف بين حالتيه، باختلاف المقاصد، واختلاف الدوافع، واختلاف الظروف والشروط الموضوعية المتعلقة به، وباختلاف محاله ومجالات إظهاره.

فعندما يكون وسيلة للوصول إلى الحقيقة فهو ممدوح بلا ريب، لكن عندما يكون وسيلة للشقاق، وإبداع أمور ما أنزل الله بها من سلطان، فهو مذموم بلا ريب أيضاً. عندما يكون الاختلاف بدافع تحريك الذهن نحو معرفة الحقائق بهدف تقويم واقع فهو ممدوح بلا ريب، ولكن عندما يكون مظهر رياء وتكبر ومماراة فهو مذموم.

ولا شك أيضاً أن الأصل هو أن تتفق الأمة الإسلامية على قولها في معتقدها وفقهها. قال تعالى: ﴿وَٱعْتَصِمُوا۟ بِحَبْلِ ٱللَّهِ جَمِيعًا وَلَا تَفَرَّقُوا۟﴾[1].

في القرآن الكريم الكثير من التصريحات والتلويحات إلى أن من الخلاف والاختلاف ما يكون مذموماً، منها قوله تعالى: ﴿وَلَا تَكُونُوا۟

(١) سورة آل عمران، الآية ١٠٣.

كَٱلَّذِينَ تَفَرَّقُواْ وَٱخْتَلَفُواْ مِنۢ بَعْدِ مَا جَآءَهُمُ ٱلْبَيِّنَٰتُ ۚ وَأُوْلَٰٓئِكَ لَهُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ﴾[١]. ومنها قوله تعالى: ﴿كَانَ ٱلنَّاسُ أُمَّةً وَٰحِدَةً فَبَعَثَ ٱللَّهُ ٱلنَّبِيِّـۧنَ مُبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ وَأَنزَلَ مَعَهُمُ ٱلْكِتَٰبَ بِٱلْحَقِّ لِيَحْكُمَ بَيْنَ ٱلنَّاسِ فِيمَا ٱخْتَلَفُواْ فِيهِ ۚ وَمَا ٱخْتَلَفَ فِيهِ إِلَّا ٱلَّذِينَ أُوتُوهُ مِنۢ بَعْدِ مَا جَآءَتْهُمُ ٱلْبَيِّنَٰتُ بَغْيًۢا بَيْنَهُمْ﴾[٢]. ومنها قوله تعالى: ﴿قُلْ هُوَ ٱلْقَادِرُ عَلَىٰٓ أَن يَبْعَثَ عَلَيْكُمْ عَذَابًا مِّن فَوْقِكُمْ أَوْ مِن تَحْتِ أَرْجُلِكُمْ أَوْ يَلْبِسَكُمْ شِيَعًا وَيُذِيقَ بَعْضَكُم بَأْسَ بَعْضٍ ٱنظُرْ كَيْفَ نُصَرِّفُ ٱلْءَايَٰتِ لَعَلَّهُمْ يَفْقَهُونَ﴾[٣] فجعل تلبيسنا شيعاً عقوبة. أفهل يعاقبنا بما هو حسن؟

وقد روي عن رسول الله ﷺ أنه قال: «إني صليت صلاة رغبة ورهبة وسألت ربي ثلاثاً، فأعطاني اثنتين ومنعني واحدة، سألته أن لا يبتلي أمتي بالسنين ففعل، وسألته أن لا يظهر عليهم عدوهم ففعل، وسألته أن لا يلبسهم شيعاً فأبى عليّ»[٤] فهل ترى رسول الله ﷺ يطلب ما فيه مفسدة، ويدعو إلى فوات ما فيه مصلحة؟

وقد شرح الإمام محمد بن علي الباقر، خامس أئمة أهل البيت عليهم السلام، معنى قوله تعالى: ﴿أَوْ يَلْبِسَكُمْ شِيَعًا﴾ فقال: وهو اختلاف في الدين وطعن بعضكم على بعض[٥].

---

(١) سورة البقرة، الآية ١٠٥.
(٢) سورة البقرة، الآية ٢١٣.
(٣) سورة الأنعام، الآية ٦٥.
(٤) مسند أحمد ـ الإمام أحمد بن حنبل، ج ٣، ص ١٤٦.
(٥) بحار الأنوار ـ للعلامة المجلسي، ج ٩، ص ٢٠٥.

كما وردت تصريحات وتلميحات إلى ذم الاختلاف في مجموعة من النصوص:

فمن ذلك قول أمير المؤمنين علي عليه السلام في ذم اختلاف العلماء في الفتيا: «ترد على أحدهم القضية في حكم من الأحكام فيحكم فيها برأيه، ثم ترد تلك القضية بعينها على غيره فيحكم فيها بخلافه، ثم يجتمع القضاة بذلك عند الإمام الذي استقضاهم فيصوب آراءهم جميعاً، وإلههم واحد ونبيهم واحد وكتابهم واحد. فأمرهم الله تعالى بالاختلاف فأطاعوه، أم نهاهم عنه فعصوه، أم أنزل الله ديناً ناقصاً فاستعان بهم على إتمامه، أم كانوا شركاء له، فلهم أن يقولوا وعليه أن يرضى، أم أنزل الله سبحانه ديناً تاماً فقصر الرسول صلى الله عليه وآله عن تبليغه وأدائه، والله سبحانه يقول: ﴿مَّا فَرَّطْنَا فِي ٱلْكِتَٰبِ مِن شَىْءٍ﴾[1]، فيه تبيان كل شيء وذكر أن الكتاب يصدق بعضه بعضاً وأنه لا اختلاف فيه فقال سبحانه: ﴿وَلَوْ كَانَ مِنْ عِندِ غَيْرِ ٱللَّهِ لَوَجَدُوا۟ فِيهِ ٱخْتِلَٰفًا كَثِيرًا﴾[2]. وإن القرآن ظاهره أنيق، وباطنه عميق، لا تفنى عجائبه ولا تنقضي غرائبه ولا تكشف الظلمات إلا به»[3].

أما ما اشتهر عن رسول الله صلى الله عليه وآله أنه قال: «اختلاف أمتي رحمة» فقد تم تصحيح معناه وتفسيره عن الإمام الصادق عليه السلام حيث قال من سأله: «قلت لأبي عبد الله عليه السلام: إن قوماً رووا أن

(١) سورة الأنعام، الآية ٣٨.
(٢) سورة النساء، الآية ٨٢.
(٣) نهج البلاغة ـ خطب الإمام علي عليه السلام، ج ١، ص ٥٤.

رسول الله ﷺ قال: «إن اختلاف أمتي رحمة». فقال: صدقوا، قلت: إن كان اختلافهم رحمة فاجتماعهم عذاب؟ قال: ليس حيث ذهبت وذهبوا، إنما أراد قول الله عز وجل: ﴿فَلَوْلَا نَفَرَ مِن كُلِّ فِرْقَةٍ مِّنْهُمْ طَآئِفَةٌ لِّيَتَفَقَّهُوا۟ فِى ٱلدِّينِ وَلِيُنذِرُوا۟ قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوٓا۟ إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ﴾[١] فأمرهم أن ينفروا إلى رسول الله ﷺ ويختلفوا إليه، فيتعلموا ثم يرجعوا إلى قومهم فيعلموهم، إنما أراد اختلافهم من البلدان لا اختلافاً في دين الله، إنما الدين واحد»[٢].

ويحذرنا أمير المؤمنين علي بن أبي طالب عليه السلام من الاختلاف فيقول: «إحذروا ما نزل بالأمم قبلكم من المثلاث بسوء الأفعال وذميم الأعمال، فتذكروا في الخير والشر أحوالهم، واحذروا أن تكونوا أمثالهم. فإذا تفكرتم في تفاوت حاليهم فالزموا كل أمر لزمت العزة به شأنهم، وزاحت الأعداء له عنهم، ومدت العافية به عليهم، وانقادت النعمة له معهم، ووصلت الكرامة عليه حبلهم من الاجتناب للفرقة، واللزوم للإلفة، والتحاض عليها، والتواصي بها. واجتنبوا كل أمر كسر فقرتهم، وأوهن منتهم، من تضاغن القلوب، وتشاحن الصدور، وتدابر النفوس، وتخاذل الأيدي. وتدبروا أحوال الماضين من المؤمنين قبلكم... فانظروا كيف كانوا حيث كانت الأملاء مجتمعة، والأهواء مؤتلفة، والقلوب معتدلة، والأيدي مترادفة،

(١) سورة التوبة الآية ١٢٢.
(٢) معاني الأخبار ـ الشيخ الصدوق، ص ١٥٧.

والسيوف متناصرة، والبصائر نافذة، والعزائم واحدة. ألم يكونوا أرباباً في أقطار الأرضين، وملوكاً على رقاب العالمين؟! فانظروا إلى ما صاروا إليه في آخر أمورهم، حين وقعت الفرقة، وتشتتت الإلفة، واختلفت الكلمة والأفئدة، وتشعبوا مختلفين، وتفرقوا متحاربين (وفي نسخة أخرى متحازبين)، قد خلع الله عنهم لباس كرامته، وسلبهم غضارة نعمته، وبقي قصص أخبارهم فيكم عبراً للمعتبرين، فاعتبروا بحال ولد إسماعيل وبني إسحاق وبني إسرائيل عليهم السلام. فما أشد اعتدال الأحوال، وأقرب اشتباه الأمثال! تأملوا أمرهم في حال تشتتهم وتفرقهم ليالي كانت الأكاسرة والقياصرة أرباباً لهم، يجتازونهم عن ريف الآفاق وبحر العراق وخضرة الدنيا إلى منابت الشيح، ومهافي الريح، ونكد المعاش. فتركوهم عالة مساكين إخوان دبر ووبر، أذل الأمم داراً، وأجدبهم قراراً. لا يأوون إلى جناح دعوة يعتصمون بها، ولا إلى ظل ألفة يعتمدون على عزها. فالأحوال مضطربة، والأيدي مختلفة، والكثرة متفرقة. في بلاء أزل، وإطباق جهل! من بنات موؤودة، وأصنام معبودة، وأرحام مقطوعة، وغارات مشنونة. فانظروا إلى مواقع نعم الله عليهم حين بعث إليهم رسولاً فعقد بملته طاعتهم، وجمع على دعوته ألفتهم. كيف نشرت النعمة عليهم جناح كرامتها، وأسالت لهم جداول نعيمها، والتفت الملة بهم في عوائد بركتها، فأصبحوا في نعمتها غرقين، وعن خضرة عيشها فكهين. قد تربعت الأمور بهم، في ظل سلطان قاهر وآوتهم الحال إلى كنف عز غالب. وتعطفت الأمور عليهم في ذرى ملك ثابت. فهم حكام على العالمين، وملوك في أطراف الارضين. يملكون الأمور على من كان

يملكها عليهم، ويمضون الأحكام فيمن كان يمضيها فيهم. لا تغمز لهم قناة، ولا تقرع لهم صفاة. ألا وإنكم قد نفضتم أيديكم من حبل الطاعة، وثلمتم حصن الله المضروب عليكم بأحكام الجاهلية. فإن الله سبحانه قد امتن على جماعة هذه الأمة فيما عقد بينهم من حبل هذه الإلفة التي ينتقلون في ظلها، ويأوون إلى كنفها، بنعمة لا يعرف أحد من المخلوقين لها قيمة، لأنها أرجح من كل ثمن وأجل من كل خطر. واعلموا أنكم صرتم بعد الهجرة أعراباً، وبعد الموالاة أحزاباً..»[١].

ومن الاختلاف ما يوجب الضلالة وهو مذموم، فعن رسول الله ﷺ أنه قال: «ثلاثة أخافهن على أمتي: الضلالة بعد المعرفة، ومضلات الفتن، وشهوة البطن والفرج»[٢].

وعن ابن عمر قال: قال رسول الله ﷺ: «ما اختلفت أمة بعد نبيها إلا ظهر أهل باطلها على أهل حقها»[٣].

وعن أمير المؤمنين علي عليه السلام: «ما اختلفت دعوتان إلا كانت إحداهما ضلالة»[٤].

وعن رسول الله ﷺ: «لا تختلفوا فتختلف قلوبكم»[٥].

إذن الاختلاف نوعان: مذموم وممدوح.

---

(١) نهج البلاغة ـ خطب الإمام علي عليه السلام، ج ٢، ص ١٥٠.
(٢) الأمالي ـ الشيخ الطوسي، ص ١٥٧.
(٣) مجمع الزوائد ـ الهيثمي، ج ١، ص ١٥٧، قال: رواه الطبراني في الأوسط.
(٤) في نهج البلاغة، ج ٤، ص ٤٣.
(٥) صحيح مسلم، ج ٢، ص ٣١.

الاعتراف بمبرر الاختلاف:

لا شك أن الاختلاف أمر فطري، فقد اختلفنا في قومياتنا وأذواقنا وطرق تفكيرنا، هكذا خلقنا الله تعالى، وهذه حقيقة علينا أن نعترف بها، ولئن أمرنا بالالتزام العملي بآراء الفقهاء ـ في مقام التقليد الفقهي حيث يرجع غير المجتهد إلى المجتهد ـ فإننا لم نؤمر بذلك التقليد إلا عند عدم سلوكنا طريق الاجتهاد، كما أننا لم نؤمر ـ حتى في ظرف التقليد ـ بالاقتناع بما يقوله الفقيه.

من المبررات: اتباع القول الأحسن:

قد أشرنا إلى أن الأصل أن تتفق الأمة الإسلامية على قولها في معتقدها وفقهها، وأن الاختلاف يشكل حالة طارئة فرضتها الظروف، هي ظروف عدم وجود القيادة المعصومة التي تملك الحقيقة الكاملة. عندما نفتقد القيادة المعصومة، ونجد أنفسنا قد اضطررنا للاعتماد على أنفسنا من خلال ما لدينا من مصادر دينية معرفية، أعني النص القرآني والنصوص الواردة عن المعصومين عليهم السلام؛ فمن الطبيعي أن تظهر تلك الاختلافات الفطرية في عالم الآراء والأفكار. ومن الطبيعي أن مجرد وجود النص القرآني الذي نؤمن به كلنا كما هو بين أيدينا من غير أي زيادة ولا نقصان لن يكون كافياً لرفع الاختلاف، ولهذا عندما أرسل الإمام علي عليه السلام ابن عباس لمحاورة الخوارج قال له: «لا تخاصمهم بالقرآن، فإن القرآن حمال ذو وجوه، تقول ويقولون، ولكن حاججهم بالسنة، فإنهم لن يجدوا

عنها محيصاً»[١]. وكان التخاصم بالسنة آنذاك أيسر منه الآن، إذ كيف سيكون كافياً في عصرنا وجود النص المروي عن المعصومين عليهم السلام لرفع الاختلاف، وهو نص نختلف فيما بيننا حول ما إذا كان موجوداً أم لا، بعد تطاول السنين وزيادة احتمالات التلاعب بالنصوص وضياع أخرى؟ هذا سيكون كافياً للدلالة على مدى الحاجة للتعاون، وفتح المجالات للحوار والتلاقي والنقاش حتى نتمكن من الوصول إلى أقرب نقطة من الحقيقة.

قال تعالى: ﴿ٱلَّذِينَ يَسْتَمِعُونَ ٱلْقَوْلَ فَيَتَّبِعُونَ أَحْسَنَهُۥٓ﴾[٢]، فمن أهداف الاستماع إلى الأقوال اتباع الأحسن، وكيف يكون هناك أحسن إن لم تكن الأقوال متعددة؟

إن الحكمة والقول الصحيح مطلب للمؤمنين وهدف يسعون له، فالحكمة ضالة المؤمن، لا ينظر فيها إلى من قالها، ولا يتوقع أن يكون الواحد منا هو المالك لها دائماً، بل يتوقع أن تكون عند غيرها. فقد قال أمير المؤمنين علي عليه السلام: «الحكمة ضالة المؤمن، فخذ الحكمة ولو من أهل النفاق»[٣]. وعن أبي عبد الله عليه السلام قال: «الحكمة ضالة المؤمن، فحيثما وجد أحدكم ضالته فليأخذها»[٤].

(١) نهج البلاغة، ج ٣، ص ١٣٦.
(٢) سورة الزمر الآية ١٨.
(٣) نهج البلاغة، ج ٤، ص ١٨.
(٤) الكافي ـ الشيخ الكليني، ج ٨، ص ١٦٧.

ومن هنا قال الشهيد الثاني العاملي، في نصيحته لطالب العلوم الدينية: وليحذر من التقيد بالمشهورين، وترك الأخذ من الخاملين، فإن ذلك من الكبر على العلم، وهو عين الحماقة، لأن الحكمة ضالة المؤمن، ويلتقطها حيث وجدها ويغتنمها حيث ظفر بها، ويتقلد المنة ممن ساقها إليه، وربما يكون الخامل ممن ترجى بركته فيكون النفع به أعم، والتحصيل من جهته أتم[١].

من المبررات: لسنا معصومين:

وعندما يعترف الإنسان لنفسه بأنه ليس معصوماً، ولا ينزل عليه الوحي، أي لا يمتلك الحقيقة الكاملة، بحسب المصطلحات الرائجة هذه الأيام، يكون قد عرف حده: «وكفى بالمرء جهلاً أن لا يعرف قدره»[٢]، و«هلك امرؤ لا يعرف قدره»[٣]، وهذا يقتضي الاعتراف بإمكانية أن يكون الحق عند الغير، والاعتراف بحق إبداء رأي مخالف لما تقول مهما بلغت من العلم والمعرفة، ما دمت لم تبلغ درجة العصمة.

من المبررات: التناصح:

قال أمير المؤمنين الإمام علي عليه السلام: «إنما أنتم إخوان على دين

(١) منية المريد ـ الشهيد الثاني، ص ٢٤٠.
(٢) نهج البلاغة، ج ١، ص ٥٠.
(٣) المصدر السابق، ج ٤، ص ٣٨.

الله، ما فرق بينكم إلا خبث السرائر، وسوء الضمائر، فلا توازرون ولا تناصحون، ولا تباذلون ولا توادون[١].

وكيف نتناصح إذا كنا لا نختلف؟

من المبررات: أن كثرة الوفاق نفاق:

قال أمير المؤمنين عليه السلام: «كثرة الوفاق نفاق وكثرة الخلاف شقاق»[٢]. قال بعض شراح الحديث:

وأما علة هذا الحكم، فلأن الآراء مختلفة اختلافاً شديداً تكاد لا تتناهى بحسب اختلاف التصورات وجودة الحدس وضعفه واستقامة التخيل واعوجاجه الصادر عن التفاوت في الأمزجة، حتى أنك تجد لكثير من الناس آراء يستبدون بها لا تكاد تتصور موافقة أحد لهم فيها. ثم إن كان لا بد من الوفاق الصحيح، إلا أن ذلك لا يكون إلا في الأحكام الضرورية أو البرهانية، وهي مع أنها أقلية الوجود بالنسبة إلى الأحكام التي تخفى أسبابها فتكاد تسلم من اختلاف الآراء فيها، أو لا يقع لها إنكار أو تصور على وجه آخر. وإذا عرفت ذلك فاعلم أن الذي يكثر وفاقه في كل ما يقال أو يستشار فيه يستحيل، أو يكون في غاية البعد أن يقال: إن تلك الموافقات منه مطابقة اعتقاده الصادر عن النظر في الإمارات الصادقة وعن تخالف الأمور، وأن ذلك هو

(١) المصدر السابق، ج ١، ص ٢٢٢.
(٢) شرح مئة كلمة ـ ابن ميثم البحراني، ص ١٢٦.

الذي أدى إليه اجتهاده، بل الذي ينبغي أن يعتقد أن ذلك إنما هو نفاق لخروجه به عن الصدق في عدم مطابقة ظاهره لباطنه، وقد علمت أن النفاق ذلة واستخذاء نفس، واستجابتها وانفعالها عن مقابلة المستشير والقائل، وخاصة أن يكون معظماً في ملكه أو علمه أو حال يوجب له الاحتشام، وهذا الحكم مستلزم للتنبيه على وجوب الحذر عن كثرة الوفاق، فإنها من آثار رذيلة المهانة والانظلام التي هي طرف التفريط من الشجاعة، إذ تبين لك من هذا البحث ترتيب البرهان على ذلك، وصار الترتيب «كثرة الوفاق نفاق، والنفاق ذلة» فأنتج أن كثرة الوفاق ذلة..[1].

إلى غير ذلك من المبررات التي لا تخفى على كل ذي عقل سليم.

أدب الاختلاف:

فإذا كان الاختلاف مبرراً، يترتب على ذلك مجموعة آداب: تارة تتعلق بكل شخص بالنسبة إلى نفسه، وتارة تتعلق بكل شخص بالنسبة إلى غيره.

فمن آدابه: أن لا يكون الاختلاف ناشئاً عن هوى أو عصبية، أو بغي وانتقامية، كما أشارت إلى ذلك مجموعة من النصوص التي تقدمت، وأن لا يكون ممن يبدي رأياً فيما لا يعلم. فعن الإمام

(١) المصدر السابق.

الجواد عليه السلام: «لو سكت الجاهل، ما اختلف الناس»[١]. وليعلم أن الاختلاف ابتلاء، فقد قال تعالى: ﴿وَمَا كَانَ ٱلنَّاسُ إِلَّآ أُمَّةً وَٰحِدَةً فَٱخْتَلَفُوا۟ ۚ وَلَوْلَا كَلِمَةٌ سَبَقَتْ مِن رَّبِّكَ لَقُضِىَ بَيْنَهُمْ فِيمَا فِيهِ يَخْتَلِفُونَ﴾[٢]، وقال تعالى: ﴿وَلَوْ شَآءَ ٱللَّهُ لَجَعَلَكُمْ أُمَّةً وَٰحِدَةً وَلَٰكِن لِّيَبْلُوَكُمْ فِى مَآ ءَاتَىٰكُمْ ۖ﴾[٣]. وليحذر الشقاق من الخلاف والاختلاف، فإن «الخلاف بطبيعته مثير للقوة الغضبية المحركة إلى طلب الانتقام من المخالفين الموجب للعداوة والبغضاء وتنافر الطباع، وإذا كان أصل طبيعته فما ظنك بكثرته والخروج فيه إلى ما لا ينبغي وإيراده فيما لا ينبغي؟ قد كنت عرفت أن طلب الانتقام مثير للعداوات؛ ومن لوازم العداوة التباين والافتراق، فتعلم حينئذٍ أن كثرة الخلاف موجبة للشقاق، لما أن علة العلة علة، واعلم أن هذين الحكمين مستلزمان للتنبيه على وجوب لزوم الوسط بين طرفي الإفراط والتفريط الذي هو الشجاعة، أما طرف الإفراط فعلته كثرة الخلاف، فإن ذلك بالحقيقة صادر عن تهور وإقدام على ما لا ينبغي الإقدام عليه، وأما طرف التفريط فهو علة كثرة الوفاق التي هي المهانة. فإن الإنسان بارتكاب الطرف الأول يحصل على الشقاق والتباين الموجب للتباغض المنافي

---

(١) كشف الغمة، ج ٢، ص ٣٤٩، س ١٠. عنه البحار، ج ٧٥، ص ٨١، ح ٧٥، وحلية الأبرار، ج٤، ص ٦٠٠، س ١٦. نور الأبصار، ص ٣٣١، س ٢٥. الفصول المهمة، لابن الصباغ، ص٢٧٤، س ١٩. عنه وعن نور الأبصار، إحقاق الحق، ج ١٢، ص ٤٣٢، س ١٢، وج ١٩، ص ٦٠٤، س ٨.

(٢) سورة يونس، الآية ١٩.

(٣) سورة المائدة، الآية ٤٨.

للمحبة والاتحاد في الله تعالى التي هي سبب لاستنزال رحمته وبركاته، وبارتكاب الطرف الثاني يحصل على الرذيلة المذكور وملزومها، وكلاهما منهي عنهما، فينبغي للعاقل أن يثبت على الوسط ويثبت بعرى عقله دون أن يجذبه هواه إلى سلوك أحد الطرفين فيكون من الهالكين»[١].

وأن لا يكون في خلافه واختلافه طالباً للدنيا، فقد قال أمير المؤمنين علي عليه السلام: «لو أن حملة العلم حملوه بحقه لأحبهم الله وملائكته وأهل طاعته من خلقه. ولكنهم حملوه لطلب الدنيا، فمقتهم الله وهانوا على الناس»[٢].

وليجتنب الرياء والحقد والتكبر، وهذه موضوعات قد دلت الشريعة على حرمتها أو حرمة إظهارها وترتيب الآثار عليها، وليجتنب أيضاً الحسد، فقد حرمت الشريعة إظهاره وترتيب الآثار عليه.

وأن يكون الهدف من البحث وإبداء الرأي البحث عن الحق والحقيقة لا إظهار أنانيته وأنه أفهم من غيره، فإن ذلك مراء وتكبر. وأن لا يطرح اختلافاته إلا حيث يكون مؤثراً، فإن طرحها حيث يعلم عدم تأثيرها له عواقب وخيمة على نفسه على وغيره. وعليه أن يكون قد طوى كل المقدمات المطلوبة في تحصيل المعرفة حين يريد إبداء رأي مخالف. وأن يكون مصغياً جيداً للآخرين يتواضع لما يقدمونه،

(١) شرح مئة كلمة ـ ابن ميثم البحراني، ص ١٢٨.
(٢) تحف العقول ـ ابن شعبة الحراني، ص ٢٠١.

فإذا وجد صحة ما يقولون اعترف لهم بذلك، لا تأخذه المكابرة والأنانية إلى إبطال ما سمع وهو يعلم أنه صحيح، بل عليه أن يعينه إذا عثر له على دليل لم يلتفت إليه. ولا يكن أبغض الأشياء عنده أن يظهر الحق عند خصمه، بل ليسعد بمعرفة حق كان قد غفل عنه، وإن ظهر على لسان من كان يختلف معه، فإن الاستكبار حينئذٍ استكبار على الحق والحقيقة، وقد قال تعالى: ﴿وَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّنِ افْتَرَىٰ عَلَى اللَّهِ كَذِبًا أَوْ كَذَّبَ بِالْحَقِّ لَمَّا جَاءَهُ﴾[١].

وعليه أن لا ينسى أن من يختلف معه أخ له في الدين، وأن الاختلاف مهما اشتد لا يكون مبرراً لتكفير الآخرين، والتشنيع عليهم والتشهير بهم، وإثارة السفهاء ضدهم، ما دامت أسس العقائد محفوظة. وهذا يتولد عادة من الغضب، وقد ذم الله تعالى ورسوله الغضب، قال الله تعالى: ﴿إِذْ جَعَلَ الَّذِينَ كَفَرُوا فِي قُلُوبِهِمُ الْحَمِيَّةَ حَمِيَّةَ الْجَاهِلِيَّةِ فَأَنْزَلَ اللَّهُ سَكِينَتَهُ عَلَىٰ رَسُولِهِ﴾[٢]، «فذم الكفار بما تظاهروا به من الحمية الصادرة عن الغضب، ومدح المؤمنين بما أنعم عليهم من السكينة»[٣].

وروي: «أن رجلاً قال: يا رسول الله. مرني بعمل وأقل. قال: لا تغضب، ثم أعاد عليه، فقال: لا تغضب»[٤].

---

(١) سورة العنكبوت، الآية ٦٨.
(٢) سورة الفتح، الآية ٢٦.
(٣) منية المريد ـ للشهيد الثاني، ص ٣٢٠.
(٤) الكافي ـ للشيخ الكليني، ج ١، ص ٢٥١.

والغضب يسبب الحقد «فإن الغضب إذا لزم كظمه، لعجزه عن التشفي في الحال رجع إلى الباطن واحتقن فيه فصار حقداً. ومعنى الحقد أن يلزم قلبه استثقاله والبغض له والنفار منه، وقد قال ﷺ: المؤمن ليس بحقود»[١]. وهما يسببان الهجر والقطيعة، فإن المختلفين «إذا ثارت بينهما المنافرة وظهر منهما الغضب وادعى كل منهما أنه المصيب، وأن صاحبه المخطئ واعتقد وأظهر أنه مصر على باطله مزمع على خلافه، لزم من حقده عليه وغضبه هجره وقطيعته، وذلك من عظائم الذنوب وكبائر المعاصي»[٢]. وعن الإمام الصادق عليه السلام أنه قال: «قال أبي: قال رسول الله ﷺ: أيما مسلمين تهاجرا فمكثا ثلاثاً، لا يصطلحان، إلا كانا خارجين من الإسلام، ولم يكن بينهما ولاية، وأيهما سبق إلى كلام أخيه كان السابق إلى الجنة يوم الحساب»[٣]. وعندما يظهر الحقد يظهر الكذب والغيبة والنميمة وغيرهما «وكل واحد من هذه الأمور ذنب كبير، والوعيد عليه في الكتاب والسنة كثير، يخرج عن أحد الحصر»[٤]. وقد قال تعالى: ﴿وَلَا يَغْتَب بَّعْضُكُم بَعْضًا أَيُحِبُّ أَحَدُكُمْ أَن يَأْكُلَ لَحْمَ أَخِيهِ مَيْتًا فَكَرِهْتُمُوهُ﴾[٥].

(١) منية المريد ـ للشهيد الثاني ٣٢٢.
(٢) منية المريد ـ للشهيد الثاني ٣٢٥.
(٣) الكافي، ج ٢، ص ٣٤٥.
(٤) منية المريد ـ للشهيد الثاني، ص ٣٢٦.
(٥) سورة الحجرات الآية ١٢.

وكل ذلك يأتي من حب الدنيا، وطلب المماراة، وعن بعض أصحاب الرسول ﷺ قالوا: خرج علينا رسول الله ﷺ يوماً، ونحن نتمارى في شيء من أمر الدين، فغضب غضباً شديداً لم يغضب مثله، ثم قال: «إنما هلك من كان قبلكم بهذا، ذروا المراء، فإن المؤمن لا يماري، ذروا المراء، فإن المماري قد تمت خسارته، ذروا المراء، فإن المماري لا أشفع له يوم القيامة، ذروا المراء، فأنا زعيم بثلاثة أبيات في الجنة: في ربضها وأوسطها وأعلاها، لمن ترك المراء وهو صادق، ذروا المراء، فإن أول ما نهاني عنه ربي بعد عبادة الأوثان المراء»[١]. فالمؤمن يترك المراء ولو كان مصيباً فيما يقول.

كما يأتي من الغرور، وتزكية النفس والثناء عليها، وقد قال الله تعالى: ﴿فَلَا تُزَكُّوٓاْ أَنفُسَكُمۡۖ﴾[٢]. وقيل لبعض العلماء: ما الصدق القبيح؟ قال: ثناء المرء على نفسه[٣].

هذا كله مقالة موجزة في مبررات وآداب الاختلاف الممدوح، لا بد من رعايتها، ولا يتوقع من لا يراعيها ردود فعل محمودة، أو قبولاً به، أو استجابة لمتطلباته. ولهذا كان العلماء وما يزالون يقرون بالاختلاف ويعترفون به، ولا يقبلون بأن يقلد أحدهم الآخر إلا إذا لم يكن من العلماء، ويرفضون التعصب لرأي عالم مهما بلغ من التقوى

(١) بحار الأنوار ـ للعلامة المجلسي، ج ٢، ص ١٣٨.
(٢) سورة النجم، الآية ٣٢.
(٣) منية المريد ـ للشهيد الثاني، ص ٣٣٣.

والعلم والمعرفة، حتى وإن كنت من أهل التقليد في الفقه والأحكام الشرعية، فإن هذا لا يسوغ لك الطعن على فقيه آخر خالف من تتبعه في الأحكام. وهكذا يجب أن يكون الحال بين المختلفين، في الموارد المقبولة. أما الاختلاف المذموم فقد نبهنا عليه ولا يسعنا التفصيل فيه ها هنا، وآخر دعوانا، أن الحمد لله رب العالمين.

الفصل السادس

الطريق إلى الله والناجون

من المفيد للمسلمين القيام بمراجعة دقيقة لكثير من الأفكار التي يحملونها، والتي ساهمت أجواء تاريخية متوترة في ترسيخها، حتى غدت من المسلمات التي يصعب على الإنسان أن يواجه فيها نفسه، فضلاً عن أن يواجه غيره، أو أن يستمع إلى ملاحظات بشأنها من قبل الآخرين. وربما تبدو منه ردة فعل سلبية إزاء هكذا ملاحظات.

من المهم جداً لنا نحن المسلمين أن نفتش عن سر هذا الخلل الخطير المعشعش فينا، والذي يمنع الكثير منا من إمكانية التفاهم فيما بيننا، خاصة ونحن نعيش ساحة صراع إزاء عدو لا همّ له إلا القضاء على المسلمين من دون النظر إلى مذاهبهم واختلافاتهم الفقهية والعقائدية، إلا على مستوى الاستفادة منها لتطبيق ما أمكنه من نظرية «فرق تسد»، وهي سياسة يجد الكثير من المساعدة لها في ساحتنا الداخلية، وتهيئ له السبيل واسعاً أمام تحقيق طموحاته وأهدافه.

لا يختص الهدف المطلوب من هذه المراجعة بخصوص علاقة

المسلمين فيما بينهم على اختلاف مذاهبهم، بل تتجاوز ذلك لفهم طبيعة العلاقة التي يريدها الإسلام بين المسلمين وغير المسلمين. فهل هي دائماً محكومة بمعايير تهدر معها دماء غير المسلمين وأموالهم وأعراضهم لمجرد أنهم غير مسلمين؟

لقد أفتى الكثير من الفقهاء أن غير المسلم لا يهدر ماله ولا دمه إلا إذا وصلته الدعوة، لكن هل هذا يعني مجرد سماع الدعوة والمعرفة بوجود إسلام، أم أن القضية المطلوبة هي فهم الدعوة، وأن تكون الحجة قد تمت عليهم، وهذا يعني التساؤل متى تتم الحجة؟

سؤال يفرضه أن المسلمين أنفسهم لم يتفقوا على شروط الدعوة، إذ لو كانت الدعوة هي فقط للتوحيد والإيمان بنبوة الرسول ﷺ ورسالته ـ وهي كذلك قطعاً بدليل أنه لم يشترط أحد أكثر من ذلك في الدعوة ـ فما بالنا نحن لا نكتفي بذلك فيما بيننا فنصون دماء بعضنا وأموالنا وأعراضنا لأننا مقرون بالتوحيد ونبوة الرسول ﷺ، أم أنه يكفي لغير المسلم تلك الشهادتان كي يدخل في الإسلام بينما لا يكفي ذلك للمسلم؟ هل هذا ما عليه الحال؟ أم أننا نكذب بعضنا، ونعتبر أن من لم يؤمن بتفاصيل مذهبنا غير صادق في دعواه، مع أن الوجدان يشهد أن الكثير من المسلمين على اختلاف مذاهبهم صادقون في دعواهم الانتماء للإسلام، يبذلون الغالي والنفيس من أجله لا من أجل هدف دنيوي أو طمع مادي؟

إلى متى يبقى المسلمون يكفر بعضهم بعضاً، وهل حقاً إن

الجنة حكر على طائفة واحدة من المسلمين، لا يدخلها إلا من انتمى إليها فيحرم منها من لم يكن مسلماً، كما يحرم منها من كان مسلماً ولم يكن من أتباع تلك الطائفة؟ وهل لو فرضنا أن الجنة حكر على تلك الطائفة يصير دم ومال غيرها من المسلمين فضلاً عن غير المسلمين مهدورين يجوز معه القتل والنهب والسلب؟ أليست هذه هي نظرة بعض المسلمين إلى آخرين؟ أليس هذا ما يعيق اتفاق المسلمين فيما بينهم وتحقيق الحد الأدنى من الانسجام والتفاهم والاعتراف بالآخر؟

ربما يتسرع البعض بالإجابة عن بعض الأسئلة التي مرت بحديث مشهور يرويه كل المسلمين حول الفرقة الناجية وأنها فرقة واحدة، وهو لشهرته يغنينا عن ذكر مصادره. لكن، هل هذه الإجابة دقيقة على السؤال المطروح؟ هل كان رسول الله ﷺ يعني بقوله ذاك أن من لم ينتم إلى تلك الفرقة هو من أهل النار حتماً؟ وهل كان يقصد ﷺ من ذلك أن من لم ينتم إلى تلك الفرقة يكون كافراً كفراً يستباح معه دمه وماله؟ وفي الأساس هل كل كافر هو مستباح المال والدم، أم هناك ضوابط شرعية قد غفل عنها الكثير منا بفعل العصبيات والتوترات التي أزكاها أعداء هذه الأمة على مر التاريخ؟

لسنا هنا في وارد الحديث عن وحدة سياسية بين المسلمين، إذ تبين أن بيننا وبينها الكثير من الصحارى والقواحل، إذ كيف لنا أن نتحدث عن هكذا وحدة سياسية ونفوسنا مليئة بالحقد والكراهية

والتكفير والترصد، لا نرى حرمة لبعضنا البعض تصون الدماء والأعراض والأموال؟

إذن، لا بد أن نعود إلى بعض الجذور الفكرية لنرى مدى صدقيتنا في إسلامنا عندما نعيش تلك الحالات النافرة في نفوسنا، سواء أظهرناها أم لم نظهرها.

على هذا الأساس لن يفاجئنا أن نجد من يحكم على شخص آخر قضى عمره بالجهاد والتضحية في سبيل الله حتى استشهد، بأنه من أهل النار لأنه لا ينتمي إلى المذهب الحق في اعتقاده، كما لن يفاجئنا أن نجد من يتردد في إمكانية التعاون مع أبناء المذهب الآخر بحجة أنه لن يتخذ «من المضلين عضداً».

بما ذكرنا نكون قد أشرنا إلى بعض العوائق الكبيرة التي تحول دون تعاون المسلمين فيما بينهم.

علينا إذن أن نقوم بمراجعة شاملة لتقييم صحيح حول معايير التكفير، لا لمعايير سياسية كما قد يتوهم البعض، بل لأجل أن نفهم إسلامنا حق الفهم ونتعرف إليه حق المعرفة.

من الواضح أن هذه المقالة لن تسمح لنا بتقديم تصور مفصل بهذا الشأن، لذا سنحاول تقديم فكرة مختصرة على أمل اعتبارها فكرة للحوار وتقييمها على أساس الكتاب والسنة.

إن أول أمر تجب إعادة الاعتبار له هو الشهادتان. فالمسلم هو

كل من شهد بالشهادتين: أن لا اله إلا الله، وأن محمداً رسول الله ﷺ. والكافر هو الذي لا يعترف بإحداهما. أما الخلافات العقائدية أو الفقهية أو التاريخية فإنها لن تكون بأي حال سبباً للحكم على أحد بالكفر، والقدر المتيقن من الإنكار الموجب للكفر هو ما يؤدي إلى إنكار إحدى الشهادتين، كما لو زعم عدم صحة آية من الآيات القرآنية، بمعنى أنه رغم اعتقاده بأن تلك الآية قد نزلت من عند الله تعالى فإنه يعتبرها خطأ، فهذا تكذيب لله تعالى وهو كفر، أو اعتقد بأن الرسول ﷺ قد تلا تلك الآية على أنها من القرآن ومع ذلك يخطئه فيها، فهذا تكذيب له ﷺ وهو كفر. وهكذا الحال في كل زعم ينافي الشهادتين. وما ليس كذلك لا يصح أن يكون سبباً للتكفير. هذا إن كان مرادنا من الكفر الكفر بالمعنى الشرعي؛ أي ما يترتب عليه الأحكام الشرعية في الحياة الدنيا. أما المخالفة الواقعية للإسلام أو لبعض تفاصيله من دون التفات لذلك، فهذا لن يكون بأي حال من الأحوال سبباً لتكفير الآخرين، سواء كانت تلك المخالفة اعتقادية أم كانت سلوكية عملية أي فقهية.

وفي الأساس المسلم هو من يؤمن بالتوحيد والنبوة والمعاد، وما عدا ذلك لا يكون إنكاره مخرجاً له عن الإسلام إلا بالشرط المتقدم؛ أي يكون تكذيباً للقرآن والنبي ﷺ أو إنكاراً لله تعالى. فمثل الخلاف في العدل الإلهي وفي الحسن والقبح العقليين، وفي الجبر والتفويض والأمر بين الأمرين، والشفاعة والتوسل، وغير ذلك

من الخلافات المشهورة بين المذاهب المطروحة في علم الكلام لا يكون سبباً في حد ذاته للحكم بالتكفير. سواء كانت تلك الأمور المختلف فيها مما يجب الاعتقاد بها في نظر البعض أم لم تكن، مع أن الكثير من تلك الأمور التي تقع محلاً للخلاف ليست مما يجب الاعتقاد بها على المسلم فكيف نحاسب المسلم حينئذٍ على عدم الاعتقاد بما لا يجب الاعتقاد به.

والأمر أوضح في الجانب السلوكي، فإن المخالفة السلوكية للإسلام لا تكون سبباً للتكفير؛ بل أقصى ما هنالك العصيان وهو غير الكفر، وإن كان من المعاصي ما يوجب القتل، لكن انطباق وصف العصيان على المخالف لا يتوقف على المخالفة الواقعية؛ بل هو مرهون بالمخالفة مع العلم بها، فمن يفعل حراماً وهو يعلم أنه حرام يكون عاصياً، أما إذا فعل حراماً واقعياً لكنه لا يعلم بحرمته، فهذا لا يوجب انطباق وصف العصيان عليه، ولهذا لا يكون تكليفنا بالنسبة إليه نهيه عن المنكر، بل يكون تكليفنا إرشاده وتعليمه الحكم، وهذا يتوقف على قبوله بقولنا، فإن لم يقبل قولنا فلن يأخذ بإرشادنا وتعليمنا، وبالتالي، لن يحصل له العلم بالحكم الذي نعتقد به نحن، ولهذا لو أصر على الفعل رغم نهينا لن يكون فعله عصياناً أيضاً ما دام لا يعترف بنا مرجعية شرعية بالنسبة إليه.

ولهذا لا يجوز لمسلم أن يحكم على مسلم آخر من مذهب آخر بالعصيان، لمجرد أنه لم يعمل بالشريعة كما يراها هو، ما دامت

الرؤية غير متحدة بينهما في فهم الشريعة. نعم الأحكام التي تسالم عليها المسلمون وعدّت من ضروريات الدين، وهي التي نص عليها القرآن الكريم بشكل واضح لا لبس فيه ولا يحتمل تأويلاً معقولاً، أو التي نص عليها النبي ﷺ نصاً عرفه كل المسلمين، أو أجمع عليه كل المسلمين إجماعاً يكشف عن كونه من مسلمات الإسلام، فهذه الأحكام يكون إنكارها عادة مستلزماً لتكذيب النبي ﷺ، ولهذا يكون كفراً. أما إذا كان للإنكار شبهة وكانت الشبهة محتملة في حقه، كما يمثل عادة بمن لم تصله الدعوة، أو كان حديث العهد بالإسلام، فهذا الإنكار لن يكون مناطاً للتكفير، لأن الشبهة تمنع من الحكم عليه بأنه قد خالف الشهادتين أو إحداهما، مهما بدا لنا ما أنكره المنكر واضحاً وضرورياً.

وإذا كانت الشبهة تسمح برد التهمة فمن الشبهات، بل ومن أعظمها، هذه التفرقة بين المسلمين وتعدد المذاهب وعدم وجود مرجعية شرعية واحدة تحدد الأحكام الشرعية، وعدم علمنا بالأحكام الواقعية، ومع ذلك كيف يكون لحديث العهد بالإسلام شبهة تمنع من الحكم بكفره إذا أنكر حكماً نعتقد أنه ضروري بديهي، ولا يكون هذا الزمان المتطاول الذي أدى إلى تفرقتنا إلى مذاهب وفرق شتى؛ بحيث صار لكل مذهب منظومته الفقهية الخاصة به مخالفة في الجملة لمنظومة فقهية في مذهب آخر، مورداً لشبهة مماثلة تسمح لنا بأن نعذر بعضنا فيما اختلفنا فيه، ما دامت الأسس العقائدية والقرآن الكريم مسلمات فيما بيننا لا نختلف فيها؟

ولا يختص عذرنا لبعضنا البعض بخصوص العوام، أي ليس فقط العوام من أتباع المذاهب هم المعذورين، بل يمكن أن يكون هناك عذر حتى لدى علمائهم، خلافاً لما هو شائع بين الكثير من أهل العلم؛ إذ يرون أن العلماء هم بلا شك غير معذورين، ولهذا قد تجد من يتبع مذهباً يحكم على أهل العلم من سائر المذاهب المخالفة في الاعتقاد أو في الفقه بأنهم من أهل النار وأنهم معاندون، فكل عالم من أتباع مذهب هو في نظر بعض أتباع المذهب الآخر متعصب معاند مستحق للنار، وليس الأمر كذلك.

ولا يحتاج إثبات هذه الحقيقة إلى عناء إذا كان لنا بعض الهدوء في معالجة هذه القضية، ويكفي شاهداً على ذلك أن التاريخ قد صار مليئاً بالشبهات والموضوعات من الأحاديث؛ بحيث يصير الوصول إلى الحق والحقيقة في غاية الصعوبة، وهي تحتاج إلى مقدرة قد لا تكون متوفرة لدى الكثير من العلماء، دون أن يعني ذلك أن الوصول إلى الحقيقة مستحيل لكننا لو قلنا: إنه يحتاج إلى قدرات فائقة فلن نكون مغالين، فالعلماء عموماً، وإن لم يكونوا كلهم معذورين لكن الكثير منهم معذور، ونحن لا نعرف من المعذور منهم ومن لا يعذر، وهذا أمره إلى الله فهو تعالى الذي يعرف من المقصر ومن القاصر، وهذا يكفي لنا كي نتعاطى مع الجميع على أنهم معذورون، وربما لو انطلقنا مع بعضنا على هذا الأساس لكان الحوار أمراً متيسراً فنتساعد للوصول إلى الحقيقة ما دامت مطلباً لدى الجميع.

ومن هنا تعرف أنه إذا كان المراد من الكافر المعنى الأخروي؛ أي من يحاسب يوم القيامة حساب الكفار، فهذا أمر ليس لدينا سبيل لنعرف من يكون كذلك ما دمنا لا نعرف من المعذور ومن لا، ما لم يظهر لنا منه بشكل واضح لا لبس فيه ما ينافي الشهادتين، والله تعالى هو الذي يعلم المنافق المتكتم عن غيره، لأنه تعالى يعلم بواقع الأمور. والكفر بهذا المعنى ليس هو موضوع الأحكام الشرعية المترتبة على الكفر.

إن ما قلناه يدلل بكل وضوح على الصعوبة التي تحول دون التسرع في الحكم على شخص بأنه مرتد، أو أنه من أهل البدع والأهواء لمجرد أنه رأى رأياً على خلاف ما نرى، أو خالف ما نظن أنه بديهي في الإسلام.

إن إعادة الاعتبار للشهادتين هي في نفس الوقت إعادة الاعتبار لفعل رسول الله ﷺ الذي كان ينهى عن قتل كل من نطق بالشهادتين دون أن يشترط في ذلك أي إقرار زائد عن ذلك، وهكذا كانت سيرة رسول الله ﷺ والصحابة في حروبهم مع المشركين والكافرين. مع التأكيد على أن المراد بالشهادتين ما يعني التصديق بما يأتي به رسول الله ﷺ والإقرار به، وليس المراد بالشهادتين مجرد المعرفة بوجود الله تعالى وبنبوة محمد ﷺ، وهذا بحث آخر لسنا في وارد الدخول في تفاصيله والأقوال فيه، كما لن نبحث هنا عن مدى تأثير

الأعمال الصالحة على الإيمان إيجاباً، ومدى تأثير الأعمال الطالحة سلباً عليه[١].

إن البحث الذي ذكرناه ليس بالأمر اليسير على الكثير من العقول التي أشبعت بأن مدار الإسلام والكفر على أمور كثير زائدة عن الشهادتين، فصار المذهب هو ملاك الحكم على شخص بأنه مسلم أو كافر على طريقة إما معنا وإما ضدنا.

لا شك لدينا أن الإسلام واحد، وأن تعدد المذاهب في الإسلام لا يعني أن الإسلام نفسه هو منطبق عليها كلها، وهذا يعني أن هذه المذاهب، إما أنها مخطئة كلها، أو أن أحدها المخطئ، أو أن كلاً منها فيه خطأ وصواب، فيه مقدار ينطبق على الإسلام وفيه مقدار لا علاقة له بالإسلام.

والرسول جاء رحمة للعالمين، والله غفور رحيم، أرسل رسوله للهداية والدعوة إلى الحق، وقد روي عن الإمام علي عليه السلام أنه قال: «بعثني رسول الله ـ صلى الله عليه وآله ـ إلى اليمن، فقال: يا علي لا تقاتل أحداً حتى تدعوه، وأيم الله لئن يهدي الله تعالى على يديك خير لك مما طلعت عليه الشمس وغربت ولك ولاؤه يا علي»[٢].

إن مبدأ التكفير معتمد في كثير من المدارس الفكرية الإسلامية

---

(١) راجع لمزيد من التفاصيل: حقائق الإيمان ـ للشهيد الثاني. وعمدة القاري ـ للعيني، ج ١، ص ١٠٢.

(٢) الكافي ـ للكليني، ج ٥، ص ٢٨.

على اختلاف تنوعاتها المذهبية، إذ ليس هو بالمبدأ الحكر على طائفة دون أخرى، بل في كل طائفة نجد قوماً يسارعون إلى تكفير الآخرين، يحرمون الزواج منهم ولا يرون لهم حرمة لا في دمائهم ولا في أموالهم ولا في أعراضهم.

وربما ينطلق البعض في قضية التكفير من عنوان «منكر الضروريات» وهنا تضيع الطاسة، إذ إن لكل مذهب ضرورياته التي يدعيها، دون أن يعني ذلك أنها من ضروريات الدين، لأن ضروريات الدين لا يختلف فيها أهل الدين على اختلاف مذاهبهم ولا ينكرها إلا معاند، أما إذا كانت تلك الضروريات من ضروريات المذهب، ولم يلتفت لها أهل مذهب آخر ولم تصله، أو أنه وصله ما يخالفها، فإن إنكارها لن يكون من إنكار الضروريات التي تستوجب الكفر.

كيف يمكن لنا أن نجعل مناط الحكم على الإنسان بالكفر والهدر والنار بناء على أمور لا يسهل على العقول معرفتها، ولم يتمكن الإنسان من معرفتها، ولم تكن من بديهيات العقول ولا القرآن، بل كانت محل خلاف واسع بين المسلمين؟ وهل إذا كان الأمر بديهياً لدى مذهب يعني أنه من ضروريات الدين التي يحكم على الإنسان بالكفر إذا أنكرها؟.

ثم هل إن إنكار ضروريات الدين يوجب الكفر بمجرد أننا نقنع بأن ما أنكره من ضرورياته رغم أن المنكر قد ينكر كون ما أنكره من تلك الضروريات؟ وقد عرف بعضهم ضروريات الدين بأنها ما يعرف

الخواص والعوام أنه من الدين، كوجوب اعتقاد التوحيد والرسالة والصلوات الخمس وأخواتها[١].

لا بديل عن أن يكون ملاك الكفر ما ينافي الشهادتين أو إحداهما، ولهذا قيل: ومن وجبت عليه الصلاة وامتنع من فعلها، فإن كان جاحداً لوجوبها فهو كافر ويجب قتله بالردة، لأنه كذب الله تعالى في خبره[٢].

وهذا المعنى الذي ذكرناه من أنه لا يكفر أحد من أهل الشهادتين هو المشهور بين الفقهاء[٣] ـ ولا أتحدث هنا عن المتفقهة والعوام ـ وهو المروي في كتب الروايات، نذكر بعضاً منها على سبيل المثال:

فعن رسول الله ﷺ أنه قال: «كفوا عن أهل لا إله إلا الله، لا تكفروهم بذنب. من أكفر أهل لا إله إلا الله فهو إلى الكفر أقرب»[٤].

وعن أبي الدرداء وأبي أمامة وواثلة بن الأسقع وأنس بن مالك قال: خرج علينا رسول الله ﷺ ونحن نتمارى في شيء من أمر الدين ـ فذكر الحديث إلى أن قال: «إن الإسلام بدأ غريباً وسيعود غريباً. قالوا: يا رسول الله ومن الغرباء؟ قال: الذين يصلحون إذا فسد الناس ولم يماروا في دين الله، ولا تكفروا أحداً من أهل التوحيد بذنب»[٥].

---

(١) حاشية رد المحتار ـ ابن عابدين، ج ٢، ص ٤.
(٢) المجموع ـ محيى الدين النووي، ج ٣، ص ١٣.
(٣) راجع على سبيل المثال: البحر الرائق ـ ابن نجيم المصري، ج ١، ص ٦١٢ فما بعدها.
(٤) مجمع الزوائد ـ الهيثمي، ج ١، ص ١٠٦. والمعجم الكبير ـ الطبراني، ج ٢١، ص ٢١١.
(٥) مجمع الزوائد ـ الهيثمي، ج ١، ص ١٠٦.

وعن أبي سعيد الخدري أن النبي ﷺ قال: «لن يخرج أحد من الإيمان إلا بجحود ما دخل فيه»[١].

وعن ابن عباس قال: قال رسول الله ﷺ: «من جحد آية من القرآن، فقد حل ضرب عنقه. ومن قال: لا إله إلا الله وحده لا شريك له، وأن محمداً عبده ورسوله، فلا سبيل لأحد عليه، إلا أن يصيب حداً، فيقام عليه»[٢].

وعن زرارة قال: قال لي أبو جعفر عليه السلام: ما تقول في أصحاب الأعراف؟ فقلت: ما هم إلا مؤمنون أو كافرون؛ إن دخلوا الجنة فهم مؤمنون وإن دخلوا النار فهم كافرون. فقال: والله ما هم بمؤمنين ولا كافرين، ولو كانوا مؤمنين دخلوا الجنة كما دخلها المؤمنون، ولو كانوا كافرين لدخلوا النار كما دخلها الكافرون، ولكنهم قوم استوت حسناتهم وسيئاتهم فقصرت بهم الأعمال، وإنهم لكما قال الله عز وجل. فقلت: أمن أهل الجنة هم أو من أهل النار؟ فقال: أُتركهم حيث تركهم الله، قلت: أفترجئهم؟ قال: نعم، أرجئهم كما أرجأهم الله، إن شاء أدخلهم الجنة برحمته، وإن شاء ساقهم إلى النار بذنوبهم ولم يظلمهم. فقلت: هل يدخل الجنة كافر؟ قال: لا. قلت: هل يدخل النار إلا كافر؟ قال: فقال: لا. إلا أن يشاء الله. يا زرارة،

(١) مجمع الزوائد ـ الهيثمي، ج ١، ص ١٠٦.
(٢) سنن ابن ماجة ـ محمد بن يزيد القزويني، ج ٢، ص ٨٤٨.

إنني أقول: ما شاء الله وأنت لا تقول ما شاء الله. أما إنك إن كبرت رجعت وتحللت عنك عقدك[١].

وليزداد الأمر وضوحاً نذكر كلاماً للعلامة الطباطبائي في تفسير الميزان، قال:

إن الله سبحانه يعد الجهل بالدين وكل ممنوعية عن إقامة شعائر الدين ظلماً لا يناله العفو الإلهي، ثم يستثني من ذلك المستضعفين، ويقبل منهم معذرتهم بالاستضعاف، ثم يعرفهم بما يعمهم وغيرهم من الوصف، وهو عدم تمكنهم مما يدفعون به المحذور عن أنفسهم، وهذا المعنى كما يتحقق فيمن أحيط به في أرض لا سبيل فيها إلى تلقي معارف الدين لعدم وجود عالم بها خبير بتفاصيلها، أو لا سبيل إلى العمل بمقتضى تلك المعارف للتشديد فيه بما لا يطاق من العذاب، مع عدم الاستطاعة من الخروج والهجرة إلى دار الإسلام والالتحاق بالمسلمين لضعف في الفكر أو لمرض أو نقص في البدن أو لفقر مالي ونحو ذلك. كذلك يتحقق فيمن لم ينتقل ذهنه إلى حق ثابت في المعارف الدينية، ولم يهتد فكره إليه مع كونه ممن لا يعاند الحق ولا يستكبر عنه أصلاً، بل لو ظهر عنده حق اتبعه لكن خفي عنه الحق لشيء من العوامل المختلفة الموجبة لذلك. فهذا مستضعف لا يستطيع حيلة ولا يهتدي سبيلاً، لا لأنه أعيت به المذاهب بكونه

(١) الكافي ـ الشيخ الكليني، ج ٢، ص ٤٠٨.

أحيط به من جهة أعداء الحق والدين بالسيف والسوط، بل إنما استضعفته عوامل أخر سلطت عليه الغفلة، ولا قدرة مع الغفلة، ولا سبيل مع هذا الجهل. هذا ما يقتضيه إطلاق البيان في الآية الذي هو في معنى عموم العلة، وهو الذي يدل عليه غيرها من الآيات كقوله تعالى: ﴿لَا يُكَلِّفُ ٱللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا ۚ لَهَا مَا كَسَبَتْ وَعَلَيْهَا مَا ٱكْتَسَبَتْ ۗ﴾[1]، فالأمر المغفول عنه ليس في وسع الإنسان كما أن الممنوع من الأمر بما يمتنع معه ليس في وسع الإنسان. وهذه الآية، أعني آية البقرة، كما ترفع التكليف بارتفاع الوسع كذلك تعطي ضابطاً كلياً في تشخيص مورد العذر وتمييزه من غيره، وهو أن لا يستند الفعل إلى اكتساب الإنسان، ولا يكون له في امتناع الأمر الذي امتنع عليه صنع، فالجاهل بالدين جملة أو بشيء من معارفه الحقة، إذا استند جهله إلى ما قصر فيه وأساء الاختيار استند إليه الترك وكان معصية، وإذا كان جهله غير مستند إلى تقصيره فيه أو في شيء من مقدماته، بل إلى عوامل خارجة عن اختياره أوجبت له الجهل أو الغفلة أو ترك العمل لم يستند الترك إلى اختياره، ولم يعد فاعلاً للمعصية، متعمداً في المخالفة مستكبراً عن الحق جاحداً له فله ما كسب وعليه ما اكتسب، وإذا لم يكسب فلا له ولا عليه. ومن هنا يظهر أن المستضعف صفر الكف، لا شيء له ولا عليه لعدم كسبه أمراً، بل أمره إلى ربه كما هو ظاهر قوله تعالى بعد آية المستضعفين:

---

(١) سورة البقرة، الآية ٢٨٦.

﴿فَأُولَٰئِكَ عَسَى ٱللَّهُ أَن يَعْفُوَ عَنْهُمْ ۚ وَكَانَ ٱللَّهُ عَفُوًّا غَفُورًا﴾[١]، وقوله تعالى: ﴿وَءَاخَرُونَ مُرْجَوْنَ لِأَمْرِ ٱللَّهِ إِمَّا يُعَذِّبُهُمْ وَإِمَّا يَتُوبُ عَلَيْهِمْ ۗ وَٱللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ﴾[٢]، ورحمته سبقت غضبه. قوله تعالى: (فأولئك عسى الله أن يعفو عنهم)، هؤلاء وإن لم يكسبوا سيئة لمعذوريتهم في جهلهم لكنا بينا سابقاً أن أمر الإنسان يدور بين السعادة والشقاوة، وكفى في شقائه أن لا يجوز لنفسه سعادة، فالإنسان لا غنى له في نفسه عن العفو الإلهي الذي يعفي به أثر الشقاء؛ سواء كان صالحاً أو طالحاً أو لم يكن، ولذلك ذكر الله سبحانه رجاء عفوهم. وإنما اختير ذكر رجاء عفوهم ثم عقب ذلك بقوله: ﴿وَكَانَ ٱللَّهُ عَفُوًّا غَفُورًا﴾، اللائح منه شمول العفو لهم لكونهم مذكورين في صورة الاستثناء من الظالمين الذين أوعدوا بأن مأواهم جهنم وساءت مصيراً[٣].

ثم إن الجنة هل يحرم منها كل كافر، أم أن الكافر قد يدخل الجنة؟ وما هو محل المستضعفين الذين ضاعت عليهم الحقائق، إما لقصور في عقولهم وقدراتهم المعرفية وإما لاختلاط الأمور وضياع كثير من الحقائق؛ بحيث أحيطت بنا الشبهات من كل جانب، فصارت معرفة الحقيقة من أشكل المشكلات؟

هل يعقل أن تسد أبواب الحماية والجنة عن المستضعفين الذين

---

(١) سورة النساء، الآية ٩٩.

(٢) سورة التوبة، الآية ١٠٦.

(٣) تفسير الميزان ـ السيد الطباطبائي، ج ٥، ص ٥١.

لا يملكون قدرات معرفية تسمح لهم بالوصول إلى الحقيقة، أو الذين لا يتمكنون من الوصول إليها لمشاكل معرفية خارجة عن قدرتهم.

وما هو حال الأقوام الذين ـ فيما مضى ـ لم يصلهم شيء عن الإسلام ولم يسمعوا به؟ فهل هؤلاء كفار مهدورو الدم والمال، وهم من أهل النار مهما كانوا خلوقين حسني السيرة والأعمال وفق ما يعرفون من قيم، ونالته عقولهم من فضائل؟

أليس هناك فرق بين القاصر والمقصر في المعرفة؟ وهل هما مع المنكر الجاحد على حد سواء؟

ولقد اختلف العلماء في حكم من لم تبلغه الدعوة من حيث الدخول إلى الجنة وعدمه، فقيل: إنه معذور في ترك الأعمال والإيمان أيضاً وقيل: إنه ليس معذوراً بالكلية، بل هو مطالب ما يدرك حسنه وقبحه بما أوتي من عقل ومعرفة[1]. فعلى القول الأول: يدخل الجنة بغير حساب، بينما على القول الثاني: يحاسب وفق ما عرف.

إذا كان هذا حكم من لم تبلغه الدعوة، فلا بد أن يكون المناط فيه مدى القصور الذي يعيش فيه، وبالتالي، يجب أن يقاس حال كل امرئ بالقصور الذي هو فيه، ويكون مطالباً بقدر المعرفة؛ ولهذا ورد في الكثير من الأحاديث أن الله يحاسب الإنسان على قدر معرفته، ولا يحاسب على ما لا يعرف إلا إذا كان مقصراً في ترك المعرفة. ولذا

(١) شرح المواقف ـ للإيجي، ج ١، ص ١٧.

ورد عن رسول الله ﷺ أنه قال: «لما خلق الله عز وجل العقل، قال: له قم، فقام. فقال له: أدبر خلفك، فأدبر. ثم قال له: أُقعد، فقعد. فقال له: وعزتي ما خلقت خلقاً خيراً منك ولا أكرم منك ولا أفضل منك ولا أحسن، بك آخذ وبك أعطي وبك أعرف وبك الثواب وعليك العقاب». وهذا حديث مشهور، فانظر في معناه وتأمل في محتواه. والله الموفق للصواب والحمد لله رب العالمين[١].

(١) الكافي ـ الشيخ الكليني، ج ١، ص ١٠. ومجمع الزوائد ـ الهيثمي، ج ٨، ص ٢٨. والمعجم الأوسط ـ الطبراني، ج ٧، ص ١٩٠.

المصادر والمراجع

- القرآن الكريم.
- نهج البلاغة - شرح الشيخ محمد عبده.
- ميزان الحكمة - للري شهري.
- لواعج الأشجان - للسيد محسن الأمين.
- علل الشرائع - للشيخ الصدوق.
- وسائل الشيعة - للحر العاملي.
- معاني الأخبار - للشيخ الصدوق.
- أصول الكافي - للشيخ الكليني.
- كمال الدين وتمام النعمة - للشيخ الصدوق.
- أمالي الصدوق.
- الفصول المهمة - الحر العاملي.
- السرائر - ابن إدريس الحلي.
- معجم رجال الحديث.
- مسند أحمد - الإمام أحمد بن حنبل.
- بحار الأنوار - للعلامة المجلسي.

- الأمالي - الشيخ الطوسي.
- مجمع الزوائد - الهيثمي.
- تفسير الميزان - للعلامة الطباطبائي.
- مفهوم الحرية في الإسلام - لفرانز روزنتال، نشر معهد الإنماء العربي، سنة ١٩٧٨.
- كتاب العقلانية العربية والمشروع الحضاري - منشورات المجلس القومي للثقافة العربية، سلسلة الندوات (٦)، الطبعة الأولى، سنة ١٩٩٢.
- قبض وبسط الشريعة - لسروش.
- العقلانية فلسفة متجددة - جون كوتنغهام، ترجمة محمود منقذ الهاشمي، مركز الإنماء الحضاري، حلب، الطبعة الأولى، سنة ١٩٩٧.
- تاريخ الإسلام - للذهبي.
- تاريخ بغداد - للخطيب.
- صحيح مسلم.
- منية المريد - الشهيد الثاني.
- شرح مئة كلمة - ابن ميثم البحراني.
- كشف الغمة - ابن أبي الفتح الإربلي.
- حلية الأبرار - للسيد هاشم البحراني.
- تحف العقول - ابن شعبة الحراني.
- حقائق الإيمان - للشهيد الثاني.
- عمدة القاري - للعيني.

- حاشية رد المحتار - ابن عابدين.

- المجموع - محيى الدين النووي.

- راجع على سبيل المثال: البحر الرائق - ابن نجيم المصري.

- مجمع الزوائد - الهيثمي.

- المعجم الكبير - الطبراني.

- سنن ابن ماجة - محمد بن يزيد القزويني.

- شرح المواقف - للإيجي.

الفهرس

مقدمة ٥

الفصل الأول: نظرة عامة إلى الحرية وقيمتها ٧

تمهيد ٧

مفهوم الحرية ١١

قيمة الحرية ٢٣

من أين تكتسب الحرية قيمتها؟ ٢٣

هل الحرية حق أصيل؟ ٣٦

معنى آخر لأصالة الحرية ٤١

الفصل الثاني: مقالة في الاجتهاد ٤٣

الحاجة إلى الاجتهاد ٤٤

شرعية الاجتهاد ٤٩

ماهية الاجتهاد ٥٤

أسس الاجتهاد ٥٦

تأصيل الأصول ٥٩

التأصيل والحرية الفكرية ٦١

تأثير غير المجتهدين ٦٥

إحياء الاجتهاد والمجتهدين ٦٧

الفصل الثالث: الإيمان والمعرفة ٧١

بحثٌ عن دور العقل وعلاقة المعرفة بالتقوى ٧١

الإيمان فعل العقل ٧٥

المعرفة والتقوى ٨٩

الفصل الرابع: التعريف بالإسلام مجدداً حتى لا ننسى، كلمات أولية مع المثقفين من خارج الإسلام ٩٥

الفصل الخامس: أدب الاختلاف ١١٥

الاعتراف بمبرر الاختلاف ١٢٥

من المبررات: اتباع القول الأحسن ١٢٥

من المبررات: لسنا معصومين ١٢٧

من المبررات: التناصح ١٢٧

من المبررات: أن كثرة الوفاق نفاق ١٢٨

أدب الاختلاف ١٢٩

الفصل السادس: الطريق إلى الله والناجون ١٣٧

المصادر والمراجع ١٥٥