

حقوق الإنسان في الفكر الإسلامي مناقشة أولية

كمال حامد مفتيث

خبير بمركز البحوث التربوية

البداية في أهمية ذلك اللون من البحث أو أهمية الربط بين الفكر الإسلامي وحقوق الإنسان. ولكن المشكلة تأتي من خلال المنهج السائد في تلك الكتابات والذي يؤكد أنه لا جديد تحت الشمس، وأن الفكر الإسلامي قد حسم قضية حقوق الإنسان قبل أربعة عشر قرنا من الزمان. ومن هنا فإن تلك الكتابات تغفل السياق العام لتطور الفقه الإسلامي والذي أضاع - بلاشك - عبر تاريخه كثيراً من تلك الحقوق من ناحية، ومن ناحية ثانية فإن البحث عن آليات لممارسة تلك الحقوق والتصدي الفعال لاتهاكها لا يقل أهمية عن البحث عن المبادئ النظرية في التراث الإسلامي.

ومن هنا فإن تلك الورقة سوف تتناول قضيتين رئيسيتين ، الأولى: رؤية نقدية لبعض الكتابات في مجال الإسلام وحقوق الإنسان. والثانية : نحو تأسيس مناخ فقهي جديد لتضاعيا حقوق الإنسان وهو الأمر الذي لا بديل عنه لتجاوز تلك الهوة الكبيرة بين النص والواقع، وبين المبادئ النظرية المجردة والممارسة العملية لحقوق الإنسان في نهاية القرن العشرين.

شهد العالم اهتماماً كبيراً بحقوق الإنسان على المستوى العملي وعلى المستوى النظري. فعلى المستوى العملي هناك محاولات دائمة لدفع أعداد متزايدة من الدول للتصديق على المواثيق المتعلقة بحقوق الإنسان، والبحث عن سبل مراقبة تلك الحقوق والتصدي العملي لمختلف أنواع إنتهاكات حقوق الإنسان في مختلف دول العالم.

أما على المستوى النظري فقد شأت العديد من الهيئات والمنظمات التي تهتم بتأصيل ثقافة حقوق الإنسان، ونشرها وإذاعتها، وتعليمها سواء من خلال مؤسسات التعليم النظامي أو التعليم غير النظامي. وقد أدى كل ذلك في النهاية إلى تبني المدارس والاتجاهات الفكرية والإيديولوجية على اختلاف منطلقاتها وأهدافها لثقافة حقوق الإنسان وتأصيلها في إطار تلك الاتجاهات.

ومن هنا فقد شهدت الأدباء الإسلامية اهتماماً بتلك الحقوق يتضمن في تواتر عدد كبير من الكتابات الإسلامية في مجال الإسلام وحقوق الإنسان وما يرتبط بها من قضايا الديمقراطية وحرية الفكر وغيرها من الحريات.

ولا يستطيع باحث منصف أن يتشكك منذ

فيها^(١).

أما الدكتور محمد فتحى عثمان فينطلق فى بحثه من «أن حقوق الإنسان فى الإسلام قد استوعبت الإتجاهات الوضعية كلها قدماً وحديداً وتفرقت عليها، وبلخص الباحث ما يراه مفهوماً إسلامياً لحقوق الإنسان في: أن تحرير حقوق الإنسان قد شمل الحقوق الشخصية الذاتية والفكريّة والسياسيّة والقانونيّة والإجتماعية والاقتصاديّة وأكّد الحريات العامة المتنوعة والمساواة. وأن تحرير حقوق الإنسان في الإسلام قد شمل الرجال والنساء، كما شمل في نفس الوقت المسلمين وغير المسلمين. كما أن حقوق الإنسان الشاملة في الإسلام هي في ضمان الفرد والجامعة والدولة على السواء. وأن حقوق الإنسان وحرياته العامة في الإسلام يتتجاوز الإتجاهات الوضعية التي عرفها التفكير القانوني قدماً وحديداً ويتفق عليهما، ويا يتجلّى فيه تفوق حكم الله على وضع البشر بالنسبة لتقرير حقوق الإنسان وحرياته العامة فيان تحرير الحقوق في الإسلام يستند إلى عقيدة «الإيمان» وهي في عمقها وشموليها ودوانها لا تقارن بفكرة «القانون الطبيعي» أو «العدالة» أو «العقد الاجتماعي»، فالله مصدر تحرير الحقوق في دين الإسلام حقيقة ثابتة لا مجرد افتراض غامض. وأن إسناد تحرير الحق إلى الله عزوجل وشرعيته يؤدي إلى اقتراح الحق بالواجب وإقتراح حق الفرد بحقن الجماعة، واقتراح الحقوق الفكرية والسياسية بالحقوق الاجتماعية والاقتصادية. وفيما يتعلق بضمادات حقوق الإنسان عرف الإسلام وظيفة المحاسب بالنسبة للحكومة، ودعوى المسئولة للأفراد ويمكن إدخال رأية حقوق الإنسان في نطاق كلٍّهما. كذلك كان من اختصاصاتي والى المظالم النظر في تعدى الولاية على الرعية»^(٢).

أما الدكتور محمد عمارة فieri «أن الإسلام لم يقف عند تحرير الروح وحدها من عبودية الإصر والأغلال التي شدتتها إلى الطواغيت - رغم أنها

أولاً: رؤية نقدية لبعض كتابات الإسلام وحقوق الإنسان

سوف نتعرض في الفقرات التالية لأهم ملامح أدبيات حقوق إنسان في الفكر الديني الإسلامي لبعض الباحثين الكبار في هذا المجال. ثم نعرض بعض الملاحظات المنهجية حولها.

يرى الدكتور أبو زيد «أن للعقائد الدينية وخاصة عقائد التوحيد الثلاث، دور رئيسي في تأكيد القيمة المطلقة للإنسان، الذي ينبغي ألا يتخذ وسيلة أو أداة لغيره. ومن المؤكد أن الدافع المعنوي التي يعيشها تلك العقائد كانت أهم العوامل الحافزة لتلك الحركة التي تعاقبت عبر عصور مختلفة، من أجل استخلاص حقوق الإسلام وجعلها حقيقة واقعة.

ولو بحثنا في السمات التي تميز الإنسان؛ بوصفه ديناً توحيدياً، في نظرته إلى الإنسان التي يبني عليها فهمه لحقوقه، لوجدنا أن الإسلام يجعل للإنسان طبيعة مكرمة مستمدّة من كونه خليفة الله». وهذا التكريم مطلق، لا يتعيّن به جنس أو مكانة اجتماعية، وإنما هو تكريم للإنسان بما هو كذلك، ومن حيث علاقته الفريدة بخالقه نعسّب، وإذاً فهناك طبيعة خاصة يفترضها الإسلام للإنسان، ومن هذه الطبيعة التي تحدد معالمها في القرآن، تستمد حقوقه. فالإنسان الذي تحدّت طبيعته على أنه خليفة لله في أرضه لا يصح أن يُضطهد أو يُظلم أو تسْلَب حرّيته أو يُفرق بينه وبين أخيه على أساس العرق أو اللون. الخ .. فللإنسان قداسة ، ولحقوقه قداسة، جوهرها وسندتها ما فيه من روح الله، وهذا ما لم يخطر على بال كثيرين من يتكلّمون عن حقوق الإنسان التي إن لم تكن موضع تقدير وإيمان فلا ضمان لها ولا أمان، ولا شيء يضر قضية الإنسان أكثر من اعتباره عضواً في عالم الحيوان لأنّه سيُخضع للقانون الذي يسود الطبيعة مع أنه فوق الطبيعة وسيدّها بكل ما

تطبيقية لفريضة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، التي فيها جماع تكاليف المشاركة في العمل العام^(٤). لقد أورتنا هذه النصوص المطلولة من الكتابات التي تناولت حقوق الإنسان في الفكر الإسلامي، لكن نؤكد على تشابهها جميعاً وإتفاقها من حيث المنهج والمطلقات والتأكيد على قضايا يعنينا وإغفالها جميعاً لقضايا هامة.

فهناك ما يشبه الإجماع، في معالجات المسلمين المعارضين لموضوع حقوق الإنسان، على إتباع منهج واحد، هو العودة إلى نصوص القرآن والسنة بوصفها المصدّر الأساسي لهذه الحقوق. وفي أي بحث يتقدّم به مفكّر إسلامي معاصر حول هذا الموضوع، نجد في جميع الحالات تقريراً عرضاً لقائمة الحقوق الأساسية التي تقول بها الموثيق والإعلانات الحديثة، مع إبراد آيات قرآنية وأحاديث نبوية تدل على أن هذه الحقوق قد عرفت في الإسلام من قبل.

ولما كانت الكتب المقدسة تؤكّد جميعها تلك المبادئ الأخلاقية الأساسية التي اكتسبتها البشرية بعد خيرة طريله، والتي أكدتها الفلسفة والحكم الإنسانية منذ القدم، فإن مهمّة هؤلاء الباحثين في الإهتمام إلى نصوص تؤكّد حقوق الإنسان الرئيسية لن تكون في هذه الحالة بالمهمة الفسيرة، لا سيما وأن عمومية النص الديني تسمح باستخلاص معانٍ متعددة ومتتشعبة منه.

هذه المحاوّلات، تعد فخر كبير للمفكّر المسلم في العصر الحاضر، ومن الجدير بالذكر أن هذا الفخر لا يرجع إلى اعتقاده بأن قاعدة حقوق الإنسان في كتاب الإسلام المقدس أوسع منها في الموثيق الحديثة، بلقدر ما يرجع إلى أن تلك النصوص الدينية التي أكدت أن حقوق الإنسان الأساسية «أقدم» بكثير مما عرفته الحضارة الغربية. ولكن التأكيد ينصب في أغلب الأحيان على الأسبقية الزمنية أكثر مما ينصب على المضمون

الجوهر ونقطة البداية في التحرير - وإنما شرع في تقويض نظم الإسترقاق التي جاء، فوجدها سائدة في النظم الاجتماعية والاقتصادية بكل الحضارات، فأغلق كل رواقد الرق ومنابعه ولم يبق من تلك المتابع سوى الأسرى في الحروب المشروعة ثم استدار بعد تجفيف منابع الإسترقاق إلى تركه ذلك النظام، فوسع مصاب نهر الرقيق، حتى لقد جعل تحرير الرقيق واحداً من مهام الدولة الإسلامية. بل وتقدّم على درب التحرير خطوات أبعد، عندما أعطى الرقيق من الحقوق، مثل المساواة بالكيدهم والمشاركة لهم في الطعام واللباس، وعدم تكليفه من العمل ما لا يطيقون.. الأمر الذي جعل الإسترقاق عبنا اقتصادياً على ملاك الرقيق، بعد أن كان من أهم مصادر الاستغلال والإثراء، بهذا الإصلاح الجذري وال شامل والمتردرج، أنجز الإسلام بالسلم ما لم تتجزء الحروب والشتورات في ميدان التحرير للأرقاء»^(٥).

ثم يستطرد عصارة «إبان الإسلام يرى الإنسان خليفة الله سبحانه وتعالى، في عمارة هذه الأرض، له حرية، وإرادة، وقدرة، واستطاعة، لكنها حرية الخليفة والنائب والوكيل، المحكومة بينه عقد وعهد الإستخلاف، فحرية الإنسان وإن بلغت في الإسلام، مرتبة الضرورة والفرضية إلا أنها محكومة بحقوق الله سبحانه وتعالى، التي هي حدود الشريعة ومعاملها وفلسفتها في التشريع، إن سيد الكون والوجود هو خالقه، سبحانه وتعالى، وهو الذي استخلف الإنسان، وفطره على الحرية.. وحرية الخليفة المحكومة بحدود شريعة الإستخلاف، وقياساً على ذلك تكون الرؤية الإسلامية لكل ما تعارف الناس في الحضارات الأخرى على وضعه في قائمة حقوق الإنسان. فالحفاظ على الحياة، ليس مجرد حق وإنما هو فريضة إلهية وتکلیف شرعاً واجباً والعلم ليس مجرد حق، وإنما هو فريضة على كل مسلم ومسلمة . يائمه الذي يختار الجهل عليه ، والمشاركة في العم ، وإنما هي فريضة

الحضارة الفريدة، التي غزتنا بأيديولوجيتها - الرضبة والعلمانية والمادية - منذ قرنين، قد أحدثت في فكرنا وواقعنا - بيدان التعددية - مستجدات غير إسلامية، منها إباحة التعددية الخربة والفكريّة التي لا تلتزم بالمرجعية الإسلامية، ولا تحكم إلى ما هو معلوم من الدين بالضرورة.. فنامت بديار الإسلام أحزاب - هل ونظم وحكومات علمانية، لا تلتزم في مشاريعها النهضوية وبرامجها السياسية وأيديولوجيتها الفكرية بالمرجعية الإسلامية، التي ظلت تحكم التعددية في الحضارة الإسلامية على مر التاريخ^(٦) وصرف النظر عما تشير فكرة التزام الأحزاب بالمرجعية الدينية الإسلامية راحتكمها إلى ما هو معلوم من الدين بالضرورة، في المجالات السياسية والإجتماعية والاجتماعية، فإنه من غير المفهوم، كيف يستطيع الكاتب التوفيق بين الحق المكحول للمواطنين جميعاً في تأليف الأحزاب والمشاركة السياسية، وبين تلك القيود الصارمة التي ينبغي على الجميع الالتزام بها؟..

أما إذا إنسلينا إلى مجال تلك الحقوق ومارستها الذي بعض الكتاب الإسلاميين الذين ينتهيون بتأثير واسع، فسنجد، «أبو الأعلى المودودي»^(٨) يتحدث عن حقوق المرأة بقوله: «إن الرجل والمرأة - من حيث إنسانيتهما - على حد سواء.. لكن دائرة عملهما ليست واحدة، لأنهما مختلفان في قوتهم الجسدية، ونظمهما الجسدي، وخصائصهما النفسية. وعلم الأحباء يثبت اختلافهما في الصورة والسمة والأعضاء.. فمیدان عمل المرأة هو تربية الأولاد وواجبات البيت، لا تعمل خارجه: إلا للضرورة القاهرة، ولباسها هو النقاب، لا تكشف الروجه والكتفين إلا للضرورة القاهرة.. والرجل قوام على المرأة في المنزل، وفي المجتمع، فليس لها من حرية الإرادة والإختيار مثل ما للرجل.. وليس لها مكان في المناصب الرئيسية بالدولة من الإداره، إلى الوزارة،

نفسه. فالكل تقريراً يصلون آخر الأمر إلى نتيجة واحدة: لقد عرفنا نحن هذه المحقق قبلهم^(٥). ولما كان إهتمام تلك الكتابات ينصب أساساً على قدم تلك المحقق ومبادئها النظرية المجردة أكثر مما ينصب على مضمونها وفعالياتها. فلا تثبت تلك الكتابات أن تتنكر لتلك المبادئ إذا ما انتقلت إلى مجال الممارسة لها أو إلى أشكال أخرى من التنظيم الاجتماعي في المجتمع الإسلامي.

فالدكتور عمارة بعد أن اعتبر أن «المشاركة في العمل العام، ليست مجرد حق وإنما هي فريضة تطبيقية» نراه يعود - في نفس البحث - ليؤكد «أن الإشتراك في الشؤون العامة للدولة، يتعدد تبعاً للمرجعية التي تعبر عن هوية الدولة ورسالتها. وهذه المرجعية والهوية والرسالة، تتعدد تبعاً لأغلبية المواطنين، وشمولية الإسلام للدولة مع الدين، وهي خصيصة قييز بها عن النصرانية، والأمر الذي يجعل من إسلامية المرجعية في هوية الدولة ورسالتها أمراً لا ينتقص من حقوق المواطن لغير المسلمين، في الدولة ذات الأغلبية الإسلامية، إن إسلامية الدولة، من حيث إسلامية قانونها هي مطلب ديني إسلامي، وفرضية شرعية إسلامية، وتکلیف إلهي للمسلمين، لا يقابل مطلب نصارى للنصرانية»^(٦).

وهذا المنطق الذي يدفعنا به «الدكتور عمارة» للتسليم بأن الإشتراك في الشؤون العامة للدولة ينبغي أن تتحدد تبعاً لشرعية أغلبية المواطنين، ما هو إلا حيلة يلجأ إليها كثير من الكتاب لإيجارنا على الغسلين بوجهة نظرهم.. فلما أن تكون مع الأغلبية أو مع الأقلية. ولما كان المنطق «الديمقراطي» يلزمـنا بأن نكون مع الأغلبية فقد اتفقنا بذلك مع وجهة نظره.. أما أن يكون هناك طريق ثالث روابع، فهو أمرٌ غير وارد.

وتتضح وجهة نظر «الدكتور عمارة» من حق جميع المواطنين - على اختلاف عقائدهم - في تكوين الأحزاب والمشاركة السياسية بقوله: «لـكن

المعاصرة ولكن ندرك ما يضيع في ظل هذه النظرية السكونية إلى حقوق الإنسان ، علينا أن نقارن بينها وبين النظرة الحديثة كما تبلورت حتى وصلت إلى ماهي عليه الآن في مواقف حقوق الإنسان المعاصرة . وهي نظرة تجريبية، نسبية مطردة نفت ببطء من خلال تجارب طويلة، كان بعضها مريراً . وخلال هذه التجارب ظل الإنسان ينتزع حقاً تلو الآخر، ويختوض في سبيل ذلك شتى أنواع الصراعات والمعارك.

ولكن أى حق كان يكتسبه، بعد هذا الكفاح الصعب، كان يستقر بوصنه مكسباً قانونياً لا يمكن العدوان عليه. كذلك فإن تفسير الحق الذي يكتسب بهذه الطريقة لا يتعرض للتعسف وسوء التأويل، لأن التجربة ذاتها هي التي تحدد معنى الحق وطريقته استخدامه.

وهكذا فإن التجربة الحديثة تبدأ متواضعة، ثم تواصل مسيرها بطريقية عينية واقعية، وتكتسب لنفسها موقعاً تلو الآخر، وتحتفظ بكل موقع جديد تحصل عليه. إما حين تكون البداية طموحة أكثر مما ينبغي، وحين يظل الأساس مثالياً نظرياً، فإن الواقع المعاش يترك خالياً لكي تلاعب به الأهواء الدينية، وتحايل على الأصل الديني الذي تدعى دائماً أنها تنسب إليه، وتستغل عمومية النص الديني من أجل تبرير كل ألوان الاستبداد وكل مظاهر الأسئلة لحقوق الإنسان^(١٢).

وهذا بالتحديد ما حدث في الدول التي رفعت شعار الشريعة الإسلامية مثل تجربة باكستان ، وخصوصاً في عهد ضياء الحق ، والسودان في عهد النميري ، والسودان أيضاً في العهد الحالى عهد البشير والترابي ، والتي تؤكد أن المنهوم الإسلامي قد أستخدم كغطاء وتبير لمارسات العنف والأرهاب التي خرقت حقوق الإنسان بصورة واضحة.^(١٣)

وما لا شك فيه أن الأساس الديني لحقوق الإنسان في الفكر الإسلامي والذي يضفي على

إلى الرئاسة إلى مجلس الشورى - عضواً أو ناخباً - فلقد أوصى القرآن هذا الباب أمام النساء^(٩).

وليس أهل الذمة بأحسن حالاً من النساء عند المودودي فهو يرى «إن بيتنا وبين الأقوام غير المسلمين وحدة إنسانية، لكننا لا نجتمع وإياهم في أي وحدة مادية ودينوية تجعلنا سوياً» قواماً واحداً. ولهم أن يشتراكوا مع المسلمين في المجالس البلدية وال محلية . وبخضوع الجميع للقوانين الجنائية والمدنية والإدارية الواحدة. أما مجلس الشورى - عضويته وانتخابه - فهو حق المسلمين وحدهم، وكذلكسائر مناصب الحكم والتوجيه في الدولة الإسلامية . وليس لهم مكان في الجماعة الحاكمة إلا إذا رضوا بمبادئ الشريعة الإسلامية وقبلوا قانونها^(١٠).

وتؤكد تلك النصوص المتضاربة والمناقضة فيما يتعلق بحقوق الإنسان، أمران في غاية الأهمية: الأول الإنقاذية الشديدة، حيث يسمح اتساع النصوص للكاتب بأن ينتقى منها ما يتفق ورغبته، وينهى جانباً ما يخالف ذلك، ثم يعرض ما اختاره من نصوص باعتباره صحيح الإسلام أو الإسلام الحقيقي. وهو ما ي يؤدي ثانياً إلى إضفاء طابع القداة الدينية على أي تأويل متعرض بحسبه يصبح المفترض عليه كافراً لا مجرد معارض سياسي^(١١).

ومن جهة أخرى فإن الأصل المقدس لحقوق الإنسان، الذي يرجع إليه المفكرون الإسلاميون المعاصرون له سماته المميزة، فحقوق هذا الكائن الآني، التغير، أى الإنسان، مستمدّة من مصدر أزلي. وهذه الحقوق تضمنها نفس الجزاءات التي تضمن التغير والشر في العقيدة الدينية: فالحساب على مخالفتها يتم في الحياة الأخرى ولا توجد جزاءات دينوية محددة تعاقب من يخرقها. وقد أدى هذا الطابع الثابت لحقوق الإنسان في الإسلام إلى فقدان عناصر هامة اكتسبت بفضلها المجتمعات الحديثة فكرتها عن حقوق الإنسان

المناطق الإسلامية. ولم يلتفت هؤلاء المفكرون إلى أن إلغاء الرق ومحاربته اعتمد في الأساس على قوى وأدوات غربية، ليست إسلامية، تعتمد أساساً على الفلسفة الوضعية الإنسانية القاصرة لفاهيم حقوق الإنسان.

كما تعدد تلك الكتابات في جانب هام منها إحدى المودات التي تحاول صياغة جميع منجزات الحضارة والعلم الحديث بصفة إسلامية، فرغم الهجوم الشديد على مادوية الحضارة الحديثة والتشكك في قيمتها تسعى تلك الكتابات إلى إنتزاع تلك المنجزات وإلباسها ثوباً إسلامياً، وهكذا أصبحنا نسمع ونقرأ عن علم الإقتصاد الإسلامي وعلم الاجتماع الإسلامي والطب الإسلامي، بل والإحصاء الإسلامي، وهي كتابات لا تقت إلى العلم بصلة وإنما تسعى إلى إخضاع العلوم الإنسانية بالكامل لمنطق فقهي. الأمر الذي يتنافى مع المنطق العلمي، حيث أن أهم ما يميز هذه العلوم وسموها بالإسلامية ليس أى تميز خاص في رصد الواقع أو تحليله أو التنبؤ به، وإنما هو محض الأحكام الأخلاقية أو الفقهية التي توضع بصفتها حدوراً لا يجوز للعلم المذكور أن يتجاوزها.

وإذا كان ثمة منطق في تلك الكتابات، فإنها تنحصر بصفة أساسية بصفة أساسية في وضع جميع ومعاذير شبه علمية لتبرير ما هو مقرر في الفقه سلفاً، وفي مواجهة هذا النهج التهاون لابد للعلم أن يسعى إلى تجنب مثل هذه العمليات من الإستخدام المتعسف له لخدمة أهداف سياسية أي كانت، وأن يحترم منطق البحث المجرد عن الحقيقة الموضوعية، بل وأن يشعر بالجمال الفريد للحقيقة بالمقارنة بالتفكير البري، الذي قد يلمع في ظل أنوار مبهرة لا تنبع من ذاته. ومن هنا فلابد من البدء من الاحترام المطلق للحقيقة الموضوعية وللمنهج العلمي^(١٤). وهذا بالتحديد ما حدا بتلك الكتابات الإسلامية عن حقوق الإنسان إلى عدم

تلك الحقوق طابعاً مقدساً وأذلياً، ويجعلها منحة إلهية للإنسان، يشير أمام حركة حقوق الإنسان مشكلات متعددة منها:

- إن الاعتماد على الطبيعة المقدسة الإسلامية لحقوق الإنسان، لا بد أن يعتمد في نفس الوقت التقسيم الإسلامي للبشر من حيث الإيمان بالله، أي تقسيمهم إلى مؤمنين وكفار .. وعلى الرغم من أن ذلك التقسيم قد أثر تأثيراً كبيراً على حركة الحقوق والواجبات في المجتمعات الإسلامية على مدى تاريخها الطويل. فإنه سوف يشير في عصرنا هذا مشاكل أكبر وخاصة بعد انتشار الكثير من الأنكرارات والاتجاهات العلمانية والماركسية والوجودية والقومية. وغيرها من الاتجاهات التي لا تنطلق بالضرورة من منطلقات تلك القسمة التقليدية للبشر بين المؤمنين والكافر.

- إن الاعتماد على الطابع الألى لحقوق الإنسان، قد أدى إلى غفال التجربة التاريخية الإسلامية برمتها.. فرغم تسليم هؤلاء المفكرين بأذليّة حقوق الإنسان في الإسلام، فلم يعوق أخذهم كثيراً أمام واقع التجربة التاريخية الإسلامية والتي أفرزت حكامًا يحكمون بمقتضى الحق الإلهي المقدس فأقاموا المحارق ونصبوا المشانق لخصومهم ومخالفتهم في الرأي، ولم يبق من التاريخ أمام هؤلاء المفكرين سوى بعض الملح والطرافات التي تتحدث عن عدل هذا الحاكم واقتراض ذاك الحاكم من نفسه أمام مواطن فقير، واستئصال حاكم ثالث إلى موعدة بليلة من فقيه يخوفه بعذاب النار وينصرف آمناً.. وكل هذا اعتماداً على نفس الانتقائية التي أشرنا إليها سابقاً - أما واقع حقوق الإنسان نفسه عبر التاريخ، ذلك الواقع الذي تناقض مع المسلمات المقدسة التي يراها المفكرون لحقوق الإنسان، وجعل من المحتم أن تستمر حركة الرق وتتدفق الرقيق حتى قرن سلف من مصر، وحتى ثلاثة عاماً فقط سلفت في السعودية، واستمراره حتى الآن في بعض

تتصد إلـهـ مصطلحـات مثل «فقـهـ اللـفـةـ» و «ـفـقـهـ التـارـيـخـ» (١٨) ... وغيرها. أما الفتوى فـهيـ تعـنىـ الشـرـجـ والتـفـسـيرـ والـعـلـمـ والتـأـرـيـخـ والتـبـيـبـ وغيرـ ذلكـ منـ الـفـاظـ تـعبـرـ عنـ إـدـراكـ العـلـاقـاتـ بـينـ الـأـشـبـاءـ وـالـظـواـهـرـ والأـسـبـابـ والتـائـجـ (١٩).

وقد ورد لـفـظـ الفـقـهـ وـالفـتـوىـ بـخـلـفـ مشـتـقاتـهـ بـذـلـكـ المـعـنـىـ الـلـفـوـيـ فـيـ كـثـيرـ مـنـ آـيـاتـ القرآنـ الـكـرـيمـ فـيـ قـولـ عـالـىـ عـلـىـ لـسـانـ سـيـدـناـ مـوسـىـ (وـاحـلـ عـقـدـ مـنـ لـسـانـ يـقـهـوـاـ قـولـ) (٢٠)، كـماـ يـقـولـ عـالـىـ فـيـ سـوـرـةـ يـوـسـفـ: (عـضـ الـأـمـرـ الـذـيـ فـيـ تـسـقـيـبـانـ) (٢١). كـماـ يـقـولـ عـالـىـ وـاصـفـاـ الـكـفـارـ: (لـهـ قـلـوبـ لـاـ يـقـهـنـ) (٢٢). كـماـ يـقـولـ عـلـىـ لـسـانـ بـلـقـيـسـ مـلـكـةـ سـيـاـ (يـأـيـهـ الـمـلـأـ اـفـتـونـيـ فـيـ أـمـرـ) (٢٤).

وـجـمـعـ الـفـاظـ وـالـفـتـوىـ وـمـشـتـقاتـهـ الـمـاـشـإـ إـلـهـ تـزـكـدـ ذـلـكـ إـسـتـخـدـمـ الـلـفـوـيـ لـهـ مـعـنـيـ الـفـهـ وـالـشـرـجـ وـالـتـفـسـيرـ وـالـعـلـمـ هـذـاـ فـضـلـاـ عـنـ وـرـودـهـ فـيـ سـيـاقـ لـاـ يـمـتـ للـتـعـلـيلـ وـالـتـعـرـيمـ بـصـلـةـ بـالـإـضـافـةـ إـلـىـ وـرـودـهـ فـيـ إـطـارـاـدـاتـ وـقـصـنـ تـبـعدـ عـنـ زـمـنـ الـإـسـلـامـ بـوـقـتـ طـبـيلـ.

كـماـ استـخـدـمـ الـقـرـآنـ الـكـرـيمـ نـفـسـ الـفـاظـ الـفـقـهـ وـالـفـتـوىـ بـالـمـعـنـىـ الـإـسـتـلـاحـيـ التـشـريـعـيـ الـإـشـارةـ إـلـهـ فـيـ كـثـيرـ مـنـ آـيـاتـ كـوـلـهـ عـالـىـ: (بـسـتـفـونـكـ قـلـ اللـهـ يـفـتـيـكـمـ فـيـ الـكـلـالـةـ) (٢٥). وـكـذـلـكـ (وـيـسـتـفـونـكـ فـيـ النـسـاءـ قـلـ اللـهـ يـفـتـيـكـمـ فـيـهـنـ) (٢٦). وهـكـذاـ وـجـدـ الـفـقـهـاءـ الـأـوـاـئـلـ أـنـفـسـهـمـ أـمـامـ إـشـكـالـيـةـ حـقـيـقـيـةـ بـيـنـ إـسـتـخـدـمـ الـلـفـوـيـ وـإـسـتـخـدـمـ الـإـسـتـلـاحـيـ للـفـاظـ الـفـقـهـ وـالـفـتـوىـ، وـكـانـ عـلـيـهـمـ حلـ تلكـ الـإـشـكـالـيـةـ بـاـ يـلـيـ مـطـالـبـ تـأسـيسـ الـدـوـلـةـ الـإـسـلـامـيـةـ النـاشـيـةـ وـسـتـجـبـبـ فـيـ نـفـسـ الـوـقـتـ لـطـالـبـ الـحـيـاةـ الـتـدـفـقـةـ وـالـتـنـطـرـةـ فـضـلـاـ عـنـ أـنـ يـحـفـظـ لـلـدـيـنـ دـوـرـهـ فـيـ هـدـيـةـ النـاسـ وـحـلـ مشـكـلـاتـهـ فـيـ إـطـارـاـدـاتـ وـالـتـعـالـيمـ الـتـيـ أـرـسـاـهـ الـإـسـلـامـ.

تجـاوزـ الـقـيمـ الـمـاـشـإـ الـمـجـرـدةـ، وـالـنـصـ الـمـقـدـسـ إـلـىـ وـاقـعـيـةـ الـتـجـرـيـةـ الـتـارـيـخـيـةـ، وـمـوـضـوعـيـةـ الـوـاقـعـ.

وـحـولـ هـذـاـ الـوـاقـعـ تـأـتـيـ مـلاـحظـتـنـاـ الـأـخـبـرـةـ فـيـ تـلـكـ الرـؤـيـةـ الـتـقـدـيـةـ. فـيـانـ الإـعـلـاءـ مـنـ شـأنـ حقوقـ الـإـنـسـانـ فـيـ الـفـكـرـ الـإـسـلـامـيـ، يـأتـيـ مـعـزـلـاـ عـنـ سـيـاقـ الـوـاقـعـ وـعـنـ مـخـلـعـفـ مـارـسـتـاـ الـحـيـاتـيـةـ الـيـوـمـيـةـ، حـيـثـ تـنـحدـرـ أـنـكـارـ حقوقـ الـإـنـسـانـ وـوـاقـعـهـ إـلـىـ الـحـضـبـيـضـ فـيـ مـارـسـاتـ الـدـوـلـ الـتـيـ تـرـفـعـ رـاـيـةـ الـإـسـلـامـ - كـمـاـ سـبـقـ أـنـ أـشـرـنـاـ - وـفـيـ مـارـسـاتـ جـمـاعـاتـ الـإـسـلـامـ الـسـيـاسـيـ فـيـ الـجـزاـئـرـ وـمـصـرـ وـغـيـرـهـاـ، بـلـ وـفـيـ مـارـسـاتـ كـثـيرـ مـنـ الـمـؤـسـسـاتـ الـدـينـيـةـ الـرـسـمـيـةـ وـالـمـعـتـدـلـةـ.

وـهـذـاـ مـاـ يـدـعـونـاـ إـلـىـ مـنـاقـشـةـ تـجـدـيدـ الـفـقـهـ الـإـسـلـامـيـ، ذـلـكـ الـفـقـهـ الـذـيـ يـعـكـمـ إـطـارـ الـحـيـاةـ الـإـسـلـامـيـةـ كـلـهاـ، حتـىـ يـصـبـعـ هـنـاكـ مـنـاخـ مـوـاتـ لـتـأـسـيسـ رـوـيـةـ إـسـلـامـيـةـ وـاقـعـيـةـ لـحقـوقـ الـإـنـسـانـ.

ثـانـيـاـ: نـحـوـ تـأـسـيسـ رـوـيـةـ إـسـلـامـيـةـ لـحقـوقـ الـإـنـسـانـ

١ـ تـجـدـيدـ مـفـهـومـ الـفـقـهـ وـالـفـتـوىـ:

يـعـرـفـ الـفـقـهـ فـيـ الـمـعـنـىـ الـإـسـتـلـاحـيـ الـتـشـريـعـيـ بـأـنـهـ الـعـلـمـ بـالـأـحـکـامـ الـشـرـعـيـةـ الـعـلـيـةـ الـمـكـتبـةـ مـنـ أـدـلـتـهاـ الـتـفـصـلـيـةـ (٢٥)، كـمـاـ يـعـرـفـ أـبـنـ خـلـلـوـنـ بـأـنـهـ مـعـرـفـةـ أـحـکـامـ اللـهـ فـيـ أـعـمـالـ الـمـكـلـفـينـ بـالـوـجـوبـ وـالـخـطـرـ وـالـذـنـبـ وـالـكـرـاهـةـ وـالـإـبـاحـةـ، وـهـيـ مـتـلـقاـهـ مـنـ الـكـتـابـ وـالـسـنـةـ وـمـاـ نـصـبـهـ الشـارـعـ لـمـرـفـتـهـ مـنـ أـدـلـةـ فـيـاـ اـسـتـحـرـجـتـ الـأـحـکـامـ مـنـ تـلـكـ، قـيلـ لـهـ الـفـقـهـ (٢٦).

أـمـاـ دـارـ الـأـفـنـاءـ فـتـقـولـ: أـنـتـ الـفـقـهـ أـيـ أـحـدـ حـكـمـاـ. وـالـفـتـوىـ هـيـ بـيـانـ حـكـمـ اللـهـ تـعـالـىـ بـقـتضـيـهـ الـأـدـلـةـ الـشـرـعـيـةـ، كـمـاـ تـرـىـ أـنـ الـمـفـنـيـ قـائـمـ فـيـ الـأـمـةـ مـقـامـ النـبـيـ (٢٧). أـمـاـ فـيـ الـلـفـةـ الـعـرـبـيـةـ فـيـانـ الـفـقـهـ يـعـنـيـ الـفـهـمـ وـالـمـعـرـفـةـ وـالـعـلـمـ، بـلـ وـالـعـلـمـ الشـامـلـ الـمـحـيطـ وـالـمـدـرـكـ لـلـلـلـسـنـةـ ذـلـكـ الـعـلـمـ ثـنـسـهـ، وـهـذـاـ مـاـ

كالأئم والسلاجقة والبوهيين الفزنويين وغيرهم وتطور الأمر سبطة هذه العناصر على العلاقة والخليفة نفسه الذي أصبح مجرد أداة طيعة يوجهونها كيف شاءوا.

ولا شك أن تلك العناصر الأجنبية كانت تستمد مشروعيتها في السيطرة والحكم على مصدر واحد وهو القوة العسكرية القاهرة، بصرف النظر عن اتساقها مع أحكام الإسلام وغاياته - ومن ثم أصبح أمام الفقهاء أحد اختيارين:

الأول: أن ينأوا بأنفسهم عن تناول أمرور السلطة والخلافة والسياسة، ليتجنبوا مغبة الإصطدام بالسلطة الفاشمة - الأمر الذي يعني في النهاية تهميش دور الفقه والفقهاء، وقصر جهودهم على المجالات الشكلية والهامشية من مجالات الحياة.

أما الاختيار الثاني الذي كان أمام الفقهاء فهو أن يقوموا بدور فقهاء السلطان الذين يستطيعون تبرير كل السياسات بصرف النظر عن مدى اقتناعهم بها من الناحية الشرعية. وهو ما يعني توظيف الفقه توظيفا سطريا لا يستهدف صالح البشر ولا غaiات الدين.

ومن عوامل الردة والنكسه أيضا إنقسام المسلمين إلى فرق وأحزاب وفترس كل فرقه وراء مقولاتها وتصوتها - حيث رأت كل فرقة في المقولات والنصوص أهم عناصر الحفاظ على هويتها وتقاسكمها في مواجهة الفرق المعادية بصرف النظر عن صحة تلك المقولات وعن علاقتها بالواقع المتحرك دائمـا. وهكذا اكتسبت تلك المقولات قداسة ليست لها في الواقع، وأصبح لها الأولوية على الواقع المباشرة، وأدى هذان انعاملاً في الواقع الأمر إلى إغلاق باب الاجتهد وإندام البحث الفقهي المستنير في التطورات التي تصاحب الحياة كل يوم.

ونتعذر عن الواقع الجديد أننا أصبحنا أمام أحكام وفتاوي محدودة، وفى نفس الوقت أمام

وقد وضع الفقهاء الأوائل حلـا لتلك الإشكالية يتضمن إصدار الأحكام الفهـبة والفتـوى مع عدم التضحـية بأى حال بآليـات الظـواهر وطبعـتها الموضـوعـة، وبـلـاحـظـ المـطـالـعـ لـكتـبـ الفـقـهـ القـديـمـ كـيفـ كانـ الفـقـيـهـ يـقـدـمـ شـرـحاـ وـافـياـ وـمنـهـجاـ لـلـظـاهـرـةـ الـتـىـ سـتـلـ فـيـهـاـ وـذـلـكـ قـبـلـ أـنـ يـصـدرـ الـحـكـمـ أـوـ الـفـتـوىـ الـمـطـلـوـبـةـ، بلـ لـقـدـ وـصـلـ الـأـمـرـ بـالـأـمـامـ أـبـىـ خـتـيـفـةـ النـعـمـانـ إـلـىـ أـنـ يـرـفـضـ الـعـلـمـ بـأـحـكـامـهـ لـمـ يـقـهـمـ أـدـلـهـ وـذـلـكـ تـأـكـيدـاـ مـنـهـ عـلـىـ الـعـلـاقـةـ السـبـبـيـةـ بـيـنـ الـظـاهـرـةـ وـالـفـتـوىـ الـمـرـتـبـتـةـ بـهـاـ.

وكان من المنطقي في هذا المناخ أن تتنوع مدارس الفقه ومذاهبه وأن يولى الفقهاء كل الأهمية للتغيرات المختلفة زمنياً وشرقاً وغرباً ومكانياً. مما يؤكد على تلك الطبيعة التاريخية والموضوعية للفقه في ذلك العصر.

وقد ترتب على هذا الفهم للفقـهـ في ذلك العـصـرـ، وـهـوـ الـفـهـمـ الـذـيـ يـجـعـلـ مـنـ الـظـاهـرـةـ الـمـوـضـوعـيـةـ أـسـاسـاـ لـإـصـدـارـ الـأـحـكـامـ، نـقـولـ تـرـتـبـ علىـ هـذـاـ الـفـهـمـ أـنـ لـعـبـ الـفـقـهـ فـيـ الـعـالـمـ الـإـسـلـامـ دـوـراـ يـشـبـهـ إـلـىـ حدـ كـبـيرـ الدـوـرـ الـذـيـ لـعـبـتـهـ الـفـلـسـفـةـ فـيـ أـورـوباـ. فـقـدـ اـرـتـبـتـ بـدـرـاسـةـ مـعـانـيـ الـفـاظـ الـقـرـآنـ الـكـرـيمـ وـمـذـلـوـلـاتـهـ، أـنـ اـزـهـرـتـ عـلـمـ اللـغـةـ وـالـنـحـوـ وـالـلـهـيـعـاتـ الـعـرـبـيـةـ وـعـلـاقـتـهـاـ بـلـفـاتـ الـشـعـوبـ الـمـجـاـوـرـةـ، كـمـاـ اـرـتـبـتـ الـبـحـثـ عـنـ أـسـبـابـ النـزـولـ وـمـنـاسـبـاتـهـ بـيـدـاـيـاتـ الـتـارـيـخـ الـإـسـلـامـيـ وـتـلـوـنـ سـيـرـ الـرـسـوـلـ صـلـىـ اللـهـ عـلـيـهـ وـسـلـ وـالـمـفـازـيـ وـالـفـتـوحـ الـإـسـلـامـيـةـ كـمـاـ اـرـتـبـتـ الـبـحـثـ الـفـقـهـيـ حـولـ الـظـاهـرـ الـطـبـيـعـيـ بـيـدـاـيـاتـ الـمـنهـجـ الـجـعـريـيـ الـذـيـ اـزـهـرـ بـدـلـكـ فـيـ أـوـجـ الـخـضـارـةـ الـإـسـلـامـيـةـ.

ولكن ما يـؤـسـفـ لـهـ أـنـ تـلـكـ الـنـهـضـةـ الـخـضـارـيـةـ لمـ تـسـتـمـرـ طـوـيـلاـ. إـذـ سـرـعـانـ مـاـ تـجـمـعـتـ عـوـاـمـ الـرـدـةـ وـالـنـكـسـةـ وـالـنـدـهـرـ مـنـذـ بـدـاـيـةـ الـعـصـرـ الـعـبـاسـيـ الـثـانـيـ، وـأـهـمـ تـلـكـ الـفـوـاـمـلـ: سـيـطـرـةـ الـعـنـاـصـرـ الـأـجـبـيـةـ عـلـىـ السـلـطـةـ. إـذـ شـهـدـ الـعـصـرـ الـعـبـاسـيـ الـثـانـيـ اـسـتـعـانـةـ الـخـلـانـاـ الـمـسـلـمـيـنـ بـالـجـنـدـ الـأـجـانـبـ،

هزتنا في المرب نتيبة لا بمعادنا عن منهج الله، وأن يكون التدهور الاقتصادي نتيجة لخروج المرأة للعمل وأن تكون الزلازل عقاباً من الله على ما يرتكبه الناس من آثام وفساد.

وعندما لا يصبح الحكم الفقهي أو الفتوى مرتبطاً بتفسير الظاهرة وتحليلها وفهمها فهما عميقاً، يصبح من البديهي أن يفتى في السياسة من لا يميز فرقاً بين النظام الرئاسي والنظام البرلماني، وأن يكفر الأحزاب كلها من لا يعلم ما هو الحزب؟ وأن يكفر عبد الناصر والسدات من لا يعرف فرقاً بين الرأسمالية والإشتراكية، وأن يكتنط طه حسين من ليس له علاقة بالأدب من قريب أو بعيد. وأن يفتى في السينما من لا يعرف ما هي السينما وما هو الدور الذي يمكن أن تلعبه في المجتمع؟ ويفتى في الطب والفسيل الكلوي ونقل الأعضاء من ليس له أدنى علاقة بالطب^(٢٩).

وفي هذا المناخ من المنطقى أن تزدهر كتب السحر والجان والغريت وأن يستبدل الناس البحث عن عذاب القبر ونعيمه بالبحث في أمور حياتهم ومعاشهم

ذلك هو المناخ الفقهي الذي نراه غير موات لتأسيس رؤية إسلامية واقعية لحقوق الإنسان. وهذا هو المناخ الذي جعل كتابات حقوق الإنسان في الإسلام محملة في سماء المثالية.

أما حين يعود الفقه وتعود الفتوى إلى دورهما الحقيقي كأداة لفهم الواقع وتفسيره والتحديد الواقعى لعوامل النهضة وعوامل السقوط. عندها فقط يمكن البدء بتأسيس رؤية إسلامية لحقوق الإنسان.

٢ - إرساء تقاليد أدب وفلسفة الإختلاف:

بعد الإختلاف إحدى الحقائق الكبرى في هذا الكون، سواء كان هذا الإختلاف اختلافاً في الأفكار والأيديولوجيات، أو في المصالح

وواقع حياة ليست محددة بطبعتها، وعلى هذا الأساس لما كثير من الفقهاء إذا لم يجدوا ما يسعفهم من الأحكام الفقهية في مواجهة الواقع المتغير، جلأوا إلى سيف التحرير وأصبح حكم التحرير وإطلاق لفظ الحرام كثير الشیوع على الرغم من تخرج الفقهاء الأوائل عن استخدامه. وكان من المنطقى كذلك أن يواجه الفقهاء التغيرات المستمرة بالحديث النبوى الشريف «شر الأمور محدثاتها، وكل محدثة بدعة، وكل بدعة ضلالة، وكل ضلالة في النار»^(٢٧) ولم يكن من المهم في هذه الحالة تحديد ما هو المقصود بالمستحدث وفي أي مجال.

ونتج عن هذا الواقع الجديد كذلك قطع الصلة بين السبب والنتيجة. ليس بين السبب ظاهرة موضوعية والنتيجة المترتبة عليها حكم أو فتوى فقهية فحسب، بل بين أسباب ونتائج الظواهر الطبيعية نفسها.

وقد وجد هذا اللوان من التفكير فيما قدمه الإمام أبو حامد الغزالى^(٢٨)، أساساً أيدىولوجياً وأيمانياً يستند إليه. إذ يرى الغزالى أنه ليس من المحتوى إرتباط السبب بالنتيجة حتى وإن كانت نراها كذلك في الواقع، ويضرب الغزالى لذلك مثلاً: إذا أقيمت قطعةقطن في نار مشتعلة، سيكون من المنطقى أن تمحقق قطعةقطن، ويرى الغزالى أن هذا ليس معناه بالضرورة تلازم النار والإحرق، إذ أن ما نراه في هذه الحالة مجرد تلازم رؤية وليس تلازم فعل. ودليل الغزالى إلى ذلك، ما حدث من معجزة مع سيدنا ابراهيم عليه السلام، إذ ألقى في النار ولم يحرق.

وفي ضوء هذا الفهم للإرادة الإلهية أصبح عدم الربط بين الأسباب والنتائج من كمال الإيمان ويصبح البحث عن العلاقات بين الظواهر لوناً من العبث وعدم الإذعان أمام إرادة الله.

وعندما لا يكون هناك ارتباط حتمى بين السبب والنتيجة فلم يعد هناك ما يمنع من أن تكون

إلى ستمائة ألف حديث، وحول كتابة الحديث، هناك من الفقهاء، من يرى الأولوية لكتاب الحديث بصرف النظر عن الإسناد، وهناك من يرى الأولوية للإسناد بصرف النظر عن متن الحديث^(٣٣)، كما اختلف الفقهاء حول إجتهاد الرسول، ومدى حجية السنة وخاصة في مجال المحدود، بالإضافة إلى اختلافات عميقة حول حجية أحاديث الأئمأ أو الأحاديث التي وصلت إلينا بطريقة التواتر... الخ^(٣٤).

أما إذا إنศلنا إلى الإجماع كأصل من أصول الفقه فنسعد أن هناك اختلافات حول مدى حجية الإجماع في الفقه والفتوى، ومنهم بالضبط المشار إلى إجماعهم، وهل هم المسلمين جميعاً، أم الصحابة فقط، أم أهل المدينة، ثم اختلافات حول من هم الصحابة، وهل هم جميع المسلمين المعاصرين للرسول صلى الله عليه وسلم، أم هم المقربين منه.

كما اختلف الفقهاء حولقياس ومرفقه من أصول الفقه، وشروطه واغتفلوا حول المصالح المرسلة، وهل هي مصلحة الفرد أم مصلحة المجتمع؟ وهل تقدم على النص، وما هي خودها؟... الخ^(٣٥).

وقد تعاصر كبار الفقهاء المسلمين، حيث عاش الإمام أبو حنيفة النعمان^[٨٠ - ١٥٠ هـ] في نفس زمان الإمام مالك^(٩٣ - ١٧٩ هـ) كما عاصر الإمام الشافعى^(١٥٠ - ٢٠٤ هـ) الإمام أحمد بن حنبل^(١٦٤ - ٢٤١ هـ) وعلى الرغم من ذلك، فقد أنس كل من هؤلاء الفقهاء مذهبًا سرياً مختلفاً عن غيره من المذاهب، وكان لكل منهم تلاميذه، وقد اختلف تلاميذه معهم كذلك.

وهذه الاختلافات كلها تدور في الإطار الفقهي السن. ولا شك أنها ستكون أعمق وأكثر جذرية إذا انتقلنا بها إلى مجال السياسة والخلافة وشروطها وموارتها من أصول الدين... الخ^(٣٦).

وقد أفرز هذا الخلاف ثورة فقهية هائلة، كما أفسر عن تبلور كثيرون من المذاهب والفرق الإسلامية

والإنجاحات والطبعات... والإختلاف ليس مجرد حقيقة كبرى لكنه حقيقة جميلة تعطى الحياة معناها ودynamيتها، وبعده ذلك أن نبحث عن السبيل لإدارة هذا الخلاف على أساس صحيحة تتضمن للإنسان حريته وحقه في الإختيار، ولهم يكن الفقه الإسلامي في مرحلة النهضة والإزدهار منكراً للإختلاف كحقيقة واقعة أو منكراً لحق البشر في الإختيار والإختلاف، وفي إطار هذا التسليم يتحقق الإختلاف، فنجد اختلاف فقهاء الإسلام تقريباً في كل شيء، وإذا تناولنا أصول الفقه يتضح لنا عمق هذا الإختلاف، فحول القرآن، وهو أول أصول الفقه ظهرت أنواع مختلفة من التفسير، فهناك تفسير القرآن بالتأثر من لسان العرب ولفظهم وهناك تفسير تبعاً لذهب أهل الرأي والمغتزلة والذين أعلوا من مكانة العقل، وهناك عدة تفسيرات صوفية تعلق من مكانة الذوق والإشراق والكشف والإلهام، وإلى جانب ذلك فقد مالت كل فرقية إسلامية إلى أحد التفسيرات، أو وضعت لنفسها تفسيراً.

إلى جانب ذلك فهناك إختلافات عميقة بين الفقهاء، حول أساس التعامل مع القرآن الكريم فمنهم من يرى أن العبرة بمعطلق اللفظ وعجمون المعنى، ومنهم من يرى العكس من ذلك وأن العبرة بخصوص السبب الذي لا ينسحب على غيره من الأسباب إلا في ظل ظروف خاصة. كما اختلف الفقهاء حول اعتبار أسباب النزول^(٣٧)، ومنهم من يولي أهمية كبيرة إلى ظاهر الكلمات والنحو^(٣٨)، ومنهم من يرى ضرورة التأويل وأهميته لهم حقيقة مقاصد القرآن^(٣٩)... وهكذا.

أما إذا إنسلنا إلى الحديث الشريف وسنة الرسول (صلى الله عليه وسلم) فسوف نجد أن الخلاف أكبر عمما، فعول أغداد الحديث الشريف هناك من الفقهاء من لا يعترف سوى بصحبة عدد يقل يقل عن العشرين حدثياً، وهناك في نفس الوقت من يصل بعدد الأحاديث المسروبة للرسول

الجماعات والفرق الإسلامية تعبيراً عن هويتها وقيمها ومن ثم فكست بها ودافعت عنها، واليوم نلاحظ أن هناك خلافاً كبيراً من الناحية الفقهية ليس بين الجماعات الإسلامية نفسها، بل بينهم وبين الأزهر دار الإفتاء المصرية، وتعددت قضايا ذلك الخلاف، فهناك الخلاف حول الحجاب، والخلاف الشديد حول المحتان الذي أثير في مصر بناسبة مؤتمر السكان الأخير، إذ رأى شيخ الأزهر أن المحتان فريضة إسلامية يستحق تاركه القتال، بينما رأى المفتى أن المحتان أمره إلى الأطباء والمتخصصين.

كما قام الخلاف بين الأزهر الذي رأى شيخه أن فوائد البنك يجب حرم على المسلمين اقتنافها، ورأى المفتى أن فوائد البنك ليست حراماً.

وإذا كنا قد شاهدنا ذلك الإختلاف حول تلك القضايا المشار إليها، فكيف يمكن الحال لو إنقلنا إلى قضايا السياسة والثقافة والإبداع والفن وغيرها ولماذا لم تسفر تلك الإختلافات عن إرساء أسس عقلانية للحوار، تعرف بحق الجميع في الوجود وفي الإجتهاد وفي الإختلاف والإختيار إلا إذا كان كل صاحب رأي يعتقد أنه يمثل الإسلام ذاته، وهذا في حد ذاته نفي للأخرين وللفكرة الإختلاف من أساسها.

ومن هنا فلابد من العمل على مختلف المستويات القانونية والسياسية والفكرية على إرساء تقاليد الإختلاف وإشاعة مناخ صحي يسمح بالتعدد ومارسة حق الإختلاف في إطار من القانون والذك المستبرئ الذي يؤمّن بأن الإختلاف هو أصل الأشياء سواء كان إختلافاً في الملل والتعلق أو إختلافاً في المذاهب السياسية والاقتصادية والإجتماعية، أو إختلافاً في مدارس الثقافة والفكر والفن.

وهذا الإختلاف بلاشك أحد أهم أسس حقوق

المتمدة في القرن الثلاثة الأولى من الهجرة، وكان من المفترض أن ينبع هذا الخلاف من خاصية للحوار والرأي، يكون أحد أنسس مواجهة المسلمين للتحديات التي تفرضها عليهم العصر المختلفة، ولكن ما حدث كان على النقيض من ذلك، إذ سادت فكرة الواحدية، وتعرض الكثيرون من الفقهاء والمفكرين الذين تقدروا على الفكر السائد للسجن والعذيب والقتل، وأحرقت كتب الفيلسوف والفقهاء ابن رشد أمام الناس، وكانت هناك أسباب متعددة حالت دون أن يؤدي الحوار آثاره المتوقعة على الفكر والحياة، ومن تلك الأسباب:

- إرتباط الإختلاف بالصراع على السلطة والنفوذ والمصالح، وهو الأمر الذي أشعل الحروب بين المسلمين منذ معركة الجمل سنة ٣٥ هـ.
- سحب القدسية من القرآن والسنة النبوية إلى آراء الفقهاء وإجهاداتهم وفتاويهم، إذ راحت كل مدرسة فكرية تدعى أنها الأصح في نسبتها إلى القرآن الكريم، الأمر الذي استلزم بالضرورة أن تسحب قدسيّة القرآن والسنة عليها، ومن هنا فالآفكار المغالفة لا تجد أن تكون مجرد هرطقة ولدوا وأصبح التكفير للمخالفين هو أكثر الأسلحة شيوعاً بين الجميع.

وال يوم تعد الممارسات الفقهية نموذجاً لما نراه من غيبة أدب وفلسفة الإختلاف فالمجتمعات الإسلامية تکفر المحاكم، وبعضها يکفر المجتمع، ثم تقوم هي بدورها بتکفير بعضها بعضاً، ويستبخ الجميع دم الجميع، فعندما يصبح التکفير هو السلاح المشرّع عند الإختلاف فلا رأي ولا حوار ولا تفاعل ولا تقدم، أما ثالث الأسباب التي حرمت المسلمين شمار الإختلاف، فهي إغفال مفهوم الفقه والتغري الذي أشرنا إليه في الجزء السابق، حيث لم يمد الإختلاف بدور حول النقاش والتفصير الأقرب للصحة بالنسبة للظواهر الموضوعية، وإنما دار الإختلاف حول الأحكام الذهنية والتي وجدت فيها

- (١٢) السيد ياسين، الرعنى القومى المعاصر ، مرجع سابق ص ١٤٩ .
- (١٤) شريف بورنس، سيد قطب الأصولية الإسلامية (القاهرة: طيبة للدراسات والنشر ١٩٩٥) ص ٨.
- (١٥) محمد سلام مذكر، السفقة الإسلامية (القاهرة: دار النهضة العربية، د. ت) ص ٩.
- (١٦) ابن خلدون، المقدمة (القاهرة: دار الشعب، د. ت) ص ٤١٠ .
- (١٧) الشريkan، القول المنفي في الإجتهد والتقليد (القاهرة: مكتبة ابن سينا، سنة ١٩٦٨) ص ١١٥ .
- (١٨) انظر في معنى كلمة نقد: ابن منظور، لسان العرب، الجزء الخامس (القاهرة: دار المصارف د. ت) ص ٣٤٥ .
- (١٩) المراجع السابق ص ٣٤٨ .
- (٢٠) سورة طه ، الآية ٢٧ .
- (٢١) سورة يوسف من الآية ٤١ .
- (٢٢) سورة يوسف من الآية ٤٦ .
- (٢٣) سورة الأعراف من الآية ١٧٩ .
- (٢٤) سورة النحل من الآية ٣٢ .
- (٢٥) سورة النساء من الآية ١٧٦ .
- (٢٦) سورة النساء من الآية ١٧٧ .
- (٢٧) رواه النسائي وأبو داود والترمذى، وفي صحيح مسلم برواية أخرى.
- (٢٨) أبو حامد الفزالي الطرس النيسابوري ١٠٥٨ - ١١١١م، فقيه، صوفى، ألف عدداً من الكتب منها: إحياء علوم الدين، وتهافت الفلانسة، وفضائح الباطنية، ولعب ومازال يلعب دوراً كبيراً في توجيه الفكر الإسلامي.
- (٢٩) في حديث تبلغزبورن مشهور للشيخ متولى الشعراوى، أعلن فيه رفض الفحشى الكلوى ، ورفض عمليات تفجير ونقل الأعضاء بحججة أن الجسم الإنسانى ليس مملوكاً لصاحبه، وإنما مملوك لله سبحانه وتعالى.
- (٣٠) انظر: أبي الحسن علي بن أحمد الواحدى النيسابوري سنة ٤٦٨ هـ ، أسباب النزول (القاهرة: مؤسسة الحلى وشركاه، للنشر والتوزيع، ١٩٦٨) .
- (٣١) انظر في الإختلاف حول تفسير القرآن الكريم من

الإنسان، إن لم يكن أحدهما على الإطلاق.
مراجع وهوامش

- (١) محمد عبد الهادى أبو ريدة، نظرية القرآن لمكانة الإنسان في الكون وحقوقه، بحث مقدم إلى المنشق الإسلامي المسيحي الثالث، تونس، مابر ١٩٨٢ عن: فؤاد زكريا، الصحوة الإسلامية في ميزان العقل (القاهرة: دار الفكر للدراسات والنشر والتوزيع، سنة ١٩٨٩) ، ص ١٠٩ .
- (٢) محمد فتحى عثمان، حقوق الإنسان بين الشريعة الإسلامية والفكر القانونى الفرى (القاهرة: دار الشرق، سنة ١٩٨٢) عن: السيد ياسين، الرعنى القومى المعاصر، أزمة الثقافة السياسية العربية (القاهرة: مركز الدراسات السياسية والإستراتيجية بالأهرام، سنة ١٩٩١) ص ١٤٦ .
- (٣) محمد عمار، هل الإسلام هو الحل؟ كيف ولماذا؟ (القاهرة: دار الشرق، سنة ١٩٩٥) ص ١٣١ .
- (٤) المراجع السابق ، ص ١٣٣ .
- (٥) فؤاد زكريا، الصحوة الإسلامية في ميزان العقل، مرجع سابق، ص ١٠٧ .
- (٦) محمد عمار، هل الإسلام هو الحل، مرجع سابق ص ١٧٣، ١٧٧ .
- (٧) المراجع السابق ص ٨٩ .
- (٨) أبو الأعلى المودودي (١٩٠٣ - ١٩٧٩) ، منكر إسلامي ولد بالهند، أصدر مجلة ترجمان القرآن، وأسس الجماعة الإسلامية ١٩٤١، وله مؤلفات متعددة في الفكر الإسلامي منها: الجهاد في الإسلام والمسلمين والصراع السياسي الراهن والأمة الإسلامية وقضية الترمذية، والحكومة الإسلامية وغيرها، ويزكى كثير من الباحثين أن المودودي هو أول من بعث في العصر الحديث أنوار «الحاكمية» و«الملاحتية الجديدة» و«التکفير» ومنه انتقلت إلى المساعات الإسلامية المتطرفة في كثير من بلدان العالم الإسلام.
- (٩) محمد عمار، أبو الأعلى المودودي والصحوة الإسلامية (القاهرة: دار الشرق ، ١٩٨٧) ص ٣٦٦ .
- (١٠) المراجع السابق ص ٣٨٧ .
- (١١) فؤاد زكريا الصحوة الإسلامية، مرجع سابق ص ١١٥ .
- (١٢) المراجع السابق ، ص ١١٦ .

الفلاح، ١٩٨٢). حيث يناقش في الفصل الثالث مهمة الرسول، صفات الرسول، عصبة الرسول، ص ١٥٢ وما بعدها، (٣٥) بينما يرى ابن حنبل، إجماع الصحابة كأصل ثالث لمذهبهم الفقهي بعد القرآن الكريم والحديث الشريف. وبعد القياس أضلا خامساً وأخيراً، ويرفض الأخذ بالصالح المرسلة إذا تعارضت مع أحد النصوص. فيان مالك يقول اعتباراً أساسياً لعمل أهل المدينة ثم الإحسان والمصالح المرسلة كأساس لنهاية التقى بعد القرآن والستة. بينما يرى الشافعى أن القياس يأتي مباشرة بعد القرآن والستة. أما أبو حنيفة فيعد القرآن والستة المزكدة يأتي الإجتهاد مباشرة.

أنظر في ذلك: طه جابر نياض الملوانى، أدب الإختلال فى الإسلام (قطر، كتاب الأمة ، ١٤٠٥ هـ) ص ٨٩ وما بعدها. وإنظر كذلك فى الإختلالات بين مذاهب التقىاء ، مقدمة ابن خلدون، فصل: علم التقى وما تبعه من الفرائض، ص ١٠٤٥ وما بعدها.

(٣٦) مصطفى خناجي، صنوف الكلام فى أصول الأحكام (ط٣، القاهرة، دار نشر الثقافة، ١٩٤٧).

(٣٧) أنظر فى الإختلالات الأساسية بين الفرق الإسلامية من كتب القراءات: مقالات الإمامين للأشعرى: الذى عرض فيه للناه观音 تلك الفرق كتاب الفرق بين الفرق للبدى القاهر البغدادى، تحقيق: محمد محبى الدين عبد الحميد، حيث يطلق فى تقسيم الفرق الإسلامية من الحديث الشهير الذى يحدى بها بثلاث وسبعين فرقة (بيروت، المكتبة المصرية ، ١٩٩٠)، كتاب الفصل فى الملل والأهوا والشحل لابن حزم؛ وقد تناول فيه نفس فرق رئيسية هي المفرزة - السنة - المراجحة - الشيعة - الفرازج كتاب الملل والنحل للشهير سعىاني؛ وهو أهم كتاب وضع فى علم الفرق الإسلامية.

أنظر فى ذلك من الكتب المعاصرة: ملخصة الفكر الدينى بين الإسلام والمسيحية، تأليف لويز غردية، وجorge قنواتى، ترجمة صبحى الصالح وفريد جب، (بيروت، دار العلم للملائين، ١٩٦٧) حيث ينطلق أساساً من دراسة مقارنة للإختلال فى مدارس علم الكلام. وكذلك: تيارات الفكر الإسلامي لمحمد عمارة (القاهرة، دار المستقبل العربي ١٩٨٧)، حيث يتناول فيه العديد من الفرق الإسلامية فى العصر الوسطى والمصر الحديث.

كتب التراث البيضاوى تفسير البيضاوى طبعة القاهرة ١٩٢٦. وأبو القاسم الزمخشري، الكاشف عن حقائق التنزيل وعيون الأتاويل فى وجهه التأويل (القاهرة : مطبعة مصطفى البانى الحجازى، ١٩٦٦) . . ومحمد بن جرير الطبرى، جامع البيان عن تأويل آيات القرآن تحقيق: محمود شاكر (القاهرة دار المعارف، ١٩٧١) . . عبد القاهر الجرجارى، دلائل الإعجاز (القاهرة، المكتبة التجارية، د.ت.) . ومن الكتابات المعاصرة هامتون جب دراسات فى حضارة الإسلام، ترجمة: إحسان عباس وأخرون، بيروت، سنة ١٩٦٤ جولد تسپير ، مذاهب التفسير الإسلامي، ترجمة: محمد عبد الحليم النجار (القاهرة مطبعة الخانجين سنة ١٩٥٥) نصر حامد أبو زيد، الإتجاه المقللى فى التفسير، دراسة فى قضية المجاز فى القرآن عند المستزلة (٤٠ ط٧، بيروت، دار ابن تور، سنة ١٩٨٣) نصر حامد أبو زيد ، مفهم النص ، دراسة فى علوم القرآن (القاهرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، سنة ١٩٩٣).

(٣٨) أنظر محمد أبو زهرة، المجزء الكبير فى القرآن: نزوله، كتابته، جمعه، إعجازه، جمله ، تفسيره، حكم الغناء به (القاهرة: دار الفكر العربي ، ١٩٧٠) .

(٣٩) يقول ابن خلدون فى الإختلال حول أعداد الأحاديث الصحيحة: (وأعلم أيضاً أن الأمة المجتهدين تناولوا فى الإكثار من هذه المصناعة والإبتلاء. فابن حنبل رضى الله عنه يقال أنه إنما بلغ روایته إلى سبعة عشر حدیثاً أو نحوها إلى خمسين، ومالك رحمه الله إنما صنع عنده ما فى كتاب المرطا وغايتها ثلاثة وثلاثين حدیثاً أو نحوها، وأحمد بن حنبل رحمه الله فى مسنده ثلاثون ألف حدیث؛ وقيل أربعون ألفاً وقيل خمسون ألف حدیث. ولكن ما أداه إليه إجتهاده فى ذلك، أنظر فى عدد الأحاديث الصحيحة، وكذلك فى مناجع المحدثين: عبد الرحمن بن خلدون، مقدمة ابن خلدون، تحقيق: على عبد الواحد وافي، الجزء الثالث (ط٣ القاهرة، دار نهضة مصر للطباعة والنشر د.ت) ص ١٠٤٣ . والنصل الخاص بعلوم الحديث من نفس الكتاب ، ص ١٠٣٣ وما بعدها.

(٤٠) أنظر فى ذلك: على أحمد السالوس، وأخرون، دراسات فى الشقائق الإسلامية (ط٣ الكويت، مكتبة